

Gott vertrauen

Vertrauen ist ein «grosses Wort», schreibt der jüdische Philosoph Franz Rosenzweig am Ende des Sterns der Erlösung – es sei der «Same, daraus Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, und die Frucht, die aus ihnen reift». Und bereits für den Reformator Martin Luther ist der Glaube (*fides*) geradezu durch das Vertrauen (*fiducia*) auf die göttliche Verheissung definiert. Umso auffälliger ist, wie zurückhaltend die Theologie in der Entfaltung dieses Grundwortes des von ihr reflektierten religiösen Glaubens geblieben ist. Fürchtete man, damit das Gottesverhältnis allzu stark an den Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen anzugleichen?

Das Wagnis des Sich-Verlassens

Vertrauen ist ein Grundphänomen menschlichen Lebens. Ohne Vertrauen ist menschliches Leben in seinen individuellen und institutionalisierten Formen nicht möglich. Nicht nur in persönlichen Belangen, auch in Kreditbeziehungen oder politischen Zusammenhängen bauen wir auf eigenes und fremdes Vertrauen – meistens ohne es zu merken. Zugleich sind aber viele Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens von Vertrauenskrisen bedroht. Vertrauen ist unselbstverständlich. Es kann verloren gehen oder sich unzureichend ausbilden. Und manch einer der Versuche, den Vertrauensverlust zu stoppen oder Vertrauen wiederherzustellen, hat sich als kontraproduktiv herausgestellt: Je mehr kontrolliert, versichert und evaluiert wird, desto mehr scheint das Vertrauen zu schwinden.

Die Rückseite solcher Vertrauenskrisen ist die Suche nach vertrauenswürdiger Orientierung und verschütteten Quellen des Vertrauens. Ist nicht der religiöse Glaube eine solche Orientierungsgrösse? Religionen scheinen auf dem Markt der Unsicherheiten und Ungewissheiten Ressourcen des Vertrauens anzubieten, die anderen Formen der Lebensdeutung abgehen. An einem Zürcher Symposium meinte ein Soziologe vor nicht allzu langer Zeit, der christliche Glaube sei dasjenige «Kalkül, das der zweifelnden Ungewissheit in allen irdischen Belangen die absolute Gewissheit Gottes» entgegensetze. Doch nicht nur die Identifikation des Glaubens mit einem

Kalkül wirkt aus der Perspektive des Glaubens befremdlich. Fraglich ist auch, ob der Glaube und das ihn begleitende Gottvertrauen tatsächlich als absolute Gewissheit zu beschreiben sind. Entspringt der Wunsch nach einer solchen nicht einem Absicherungsbedürfnis, das im Glauben eher zu transformieren als zu erfüllen ist? Stellt sich Gottvertrauen nicht gerade dort ein, wo der Wunsch nach absoluter Gewissheit dem Mut zum Risiko des Glaubens weicht?

Sprachlich und sachlich ist darum zwischen absoluter Gewissheit und unbedingtem Vertrauen zu unterscheiden. Unbedingt ist christliches Gottvertrauen nicht deshalb, weil sich Glaubende ihres Glaubens absolut gewiss wären, sondern weil sie sich ihrem Verständnis nach auf den einlassen, der sich allen Menschen in unbedingter Güte zuwendet und auf dessen Treue deshalb unbedingt Verlass ist. Nicht zufällig hat die theologische Tradition das Gottesvertrauen als ein Sich-Verlassen in einem quasi wörtlichen Sinne beschrieben: Im glaubenden Vertrauen erfährt sich ein Mensch als einer, der – befreit durch Gottes Vertrauen zu ihm – sich sozusagen selbst verlässt, um bei Gott zu sich selbst zu kommen. Wer vertraut, vollzieht sein Leben gleichsam ex-zentrisch.

Vertrautheit und Vertrauen

Beim vielfach diagnostizierten Vertrauensverlust gegenüber politischen und kirchlichen Institutionen dürfte es sich oft eher um einen Verlust von Vertrautheit handeln. Allerdings ist es gefährlich, wenn darauf traditionalistisch so reagiert wird, dass an den verbliebenen Resten von Vertrautheit blindlings festgehalten wird, oder wenn gar fundamentalistisch ein unkritischer Rückgang hinter die Irritationen, die zum Vertrauensverlust geführt haben, zu dekretieren versucht wird.

Gläubiges Vertrauen und die Vertrautheit mit einer bestimmten religiösen Tradition sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Wo Vertrautheit fehlt, ist es schwierig, Vertrauen zu finden. Nicht immer stehen allerdings Vertrauen und Vertrautheit in einem förderlichen Verhältnis zueinander. Es gibt Formen religiöser Vertraut-

heit, die den Zugang zum Wagnis des Vertrauens versperren (und ähnlich liesse sich auch im Bereich des Politischen argumentieren). Religiöse Rituale, vertraute Texte oder kirchliche Milieus können geborgene Räume schaffen, in denen sich Vertrauen allererst herausbildet. Sie können aber auch dazu verführen, die religiöse Vertrautheit zum Surrogat des existenziell kostspieligeren Gottesvertrauens zu machen.

Ausdrücken kann sich ein solches Überhandnehmen der Vertrautheit auf gemeinschaftlicher Ebene beispielsweise darin, dass die Kommunikation in einer Kirche einseitig der gegenseitigen Vergewisserung in vertrauten Überzeugungsmustern, Frömmigkeits- und Lebensstilen dient. Fremdheit sowie Meinungs- und Verhaltensabweichung werden dann als störende Irritation im Kontext des Vertrauten angesehen und ausgeklammert. Und Vertrautheit, die ihre Bestände bedroht sieht, behauptet sich dann gern selbstverteidigend gegen die Zumutungen eines Vertrauens, das die Begegnung mit Fremdem und Unvertrautem nicht aus-, sondern wesentlich einschliesst. Nur gilt umgekehrt eben auch, dass solche Offenheit für die Fremdheit des Anderen (Vertrauen) davon zehrt, dass man um die eigene Herkunft weiss und diese auch (kritisch) kultiviert (Vertrautheit).

Eine affektive Einstellung

Interessanterweise wiederholt sich die Herausforderung einer solchen dialektischen Bestimmung von Vertrauen und Vertrautheit auch im Blick auf die gegenwärtige philosophische Debatte um den Vertrauensbegriff. Vertrauen, so schlägt die Philosophin Karen Jones vor, ist als eine affektive Einstellung zu beschreiben. Auch wenn es sich sekundär in risikofreudigen bzw. hoffnungsvollen einzelnen Handlungen ausdrücken kann («Peter leiht Erika Geld»), ist das Vertrauen primär eine andauernde Einstellung, die ich gegenüber dem anderen habe («Peter vertraut Erika»), genauer, eine «optimistische Einstellung», welche auf «das Wohlwollen und die Kompetenz des anderen» zählt: «Peter vertraut Erika,

dass, wenn er ihr Geld ausleiht, sie es ihm wieder zurückgeben will und kann.»

Dass eine solche Einstellung gegenüber anderen in uns heranwächst, ist unserer Verfügungsmacht weitgehend entzogen. So wenig ich mich in meinem alltäglichen Leben entscheiden kann, jemanden zu lieben oder zu hassen, so wenig kann ich mein spontanes Vertrauen oder Misstrauen gegenüber einer bestimmten Person direkt beeinflussen. Vertrauen wächst auf dem Boden bestimmter Lebenserfahrungen. Jemandem zu vertrauen, bedeutet zunächst eine mehr oder weniger dauerhafte Einstellung zu einem Menschen, die unter bestimmten Umständen zur Grundlage vertrauensvollen Handelns wird und sich dadurch verfestigt. Bemerkenswert ist, dass auch vorbehaltloses Vertrauen in die Integrität und das Wohlwollen eines Menschen uns nicht hindert, ihm in bestimmten Situationen kein Vertrauen zu schenken. Dann nämlich, wenn wir ihn im jeweiligen Zusammenhang als nicht kompetent betrachten.

Gottesvertrauen als Grundvertrauen?

Mit dieser komplementären Beschreibung des Verhältnisses von Vertrauen und Vertrautheit eng verbunden ist die Frage, ob Gottesvertrauen als eine spezifische Form des Grundvertrauens verstanden werden könnte, des basalen Vertrauens also, das nach Ansicht mancher Psychologen die frühkindlich zu erwerbende Urform aller späteren Formen des Vertrauens darstellt. Nach Erik H. Erikson ermöglicht es das Grundvertrauen, die Herausforderungen und Konflikte der Identitätsbildung zu bestehen. Psychologisch umstritten ist, ob sich solches Grundvertrauen vor allem der affektiven Vertrautheit mit der mütterlichen Lebenswelt verdankt oder aber eher der Erfahrung unbedingter Anerkennung. Bemerkenswert ist, dass Eriksons Konzept auch dem Misstrauen eine orientierende Funktion zuschreibt. Offenbar gehört auch die Ausbildung eines situativ angemessenen Misstrauens zu den Kompetenzen, ohne die ein Mensch unter den Bedingungen dieser Welt nicht auskommt.

Was das Grundvertrauen theologisch so attraktiv macht, ist nicht nur seine vermeintliche Ähnlichkeit mit dem Gottesvertrauen, sondern auch die unterstellte anthropologische Universalität. Wenn das Gottesvertrauen, wie viele Theologinnen und Theologen meinen, auf dem Grund-

vertrauen aufbaut und es zur Reife führt, dann kann die christliche Verkündigung an ein Phänomen anknüpfen, das allen Menschen in mehr oder wenig ausgeprägtem Masse vertraut ist und als wünschenswert geschätzt wird.

Doch ist es wirklich angemessen, Gottesvertrauen als Transformationsgestalt eines anthropologisch vorgegebenen «Urvertrauens» zu beschreiben, das von seiner frühkindlichen Herkunft entwöhnt wurde und zu einem unbedingt verlässlichen Bezugspunkt gefunden hat? So vielversprechend die theologische Anleihe an der Theorie des Grundvertrauens ist, sie ist problemreicher, als es auf den ersten Blick scheint. Wer hier nach Antworten sucht, muss zunächst einmal unterscheiden, nämlich zwischen der empirisch-psychologischen Frage, inwiefern religiöses Vertrauen vorreligiöse Formen des Vertrauens voraussetzt, und der theologischen Frage nach der Struktur und dem Gehalt des christlichen Gottvertrauens. Im Blick auf die theologische Frage könnte dann in einem zweiten Schritt untersucht werden, ob es möglich ist, das Grundvertrauen (und andere Formen des Vertrauens) in Anlehnung an Rosenzweig als «Same» von Glaube, Hoffnung und Liebe zu betrachten, ohne die weitergehende These Hans Küngs oder Wolfhart Pannenberg's zu teilen, wonach Gottesvertrauen als religiöse Intensivierung des Grundvertrauens zu beschreiben sei.

Gott vertrauen – Gott allein?

Ist aber dieses Vertrauen in Gott exklusiv zu verstehen? Steht das unbedingte Vertrauen in Gott in Konkurrenz zu anderen Formen des Vertrauens – zu denjenigen Gestalten des Vertrauens also, die sich in unseren Selbst- und Fremdverhältnissen manifestieren? Es ist auffällig, dass in der biblischen Verwendung des Vertrauensbegriffs die Tendenz vorherrscht, das Gottesvertrauen und das Vertrauen in Menschen kontrastiv zu gebrauchen. So heisst es in Psalm 118,8: «Es ist gut, auf den Herrn vertrauen und nicht sich verlassen auf Menschen.» Handelt es sich aber hier nicht um einen problematischen Gegensatz? Verwirklicht sich christliche Glaubenspraxis nicht gerade in lebendigen Vertrauensbeziehungen?

Ginge es im biblischen Kontrast um eine Diskreditierung der zwischenmenschlichen und institutionellen Vertrauensformen, müsste er kri-

tisch hinterfragt werden. Produktiver ist, ihn auf seine kritische Pointe hin zu verstehen: Keiner menschlichen Instanz gebührt unbedingtes Vertrauen. Das bedeutet zum einen: Gegenüber einer Verklärung menschlicher Vertrauensverhältnisse ist zu betonen, dass nicht alle Formen von Vertrauen lebensförderlich sind, so wie nicht jede Form von Misstrauen per se problematisch ist. Die Erinnerung an eine transhumane Instanz, der allein unbedingt zu vertrauen ist, hat darum die totalitäts- und ideologiekritische Funktion, uns an die Grenzen aller unserer menschlich-mundanen (politischen, ökonomischen, familiären, religiösen) Vertrauensverhältnisse zu erinnern.

Zum andern kommt diesem Grenzbegriff einer unbedingt vertrauenswürdigen Transzendenz aber auch eine stärker positive Rolle zu. Er erinnert an eine grundlegende Asymmetrie. Zwar stimmt, es gehört gerade zur Eigenart des Vertrauens, dass wir uns abhängig und verletzbar machen. Der Andere kann mein Vertrauen enttäuschen oder missbrauchen. Es braucht darum Institutionen – wie insbesondere das Recht –, die uns gegen das Unvermögen und die Willkür der Anderen absichern. Aber es stimmt eben auch, dass diese uns Sicherheit gewährenden Institutionen von Voraussetzungen zehren, die sie selbst nicht garantieren können. Keine noch so bedingte und institutionell vermittelte Beziehung zwischen Personen kommt ohne ein grösseres oder weniger grosses Mass an Vertrauen aus. Eine Gesellschaft, die immer stärker auf Kontrolle, Absicherung, Evaluierung setzt, bringt sich darum in eine prekäre Situation. Sie entzieht ihren Institutionen die eigenen Vertrauensressourcen. Aber nicht nur das: Jene Idee eines unbedingten Vertrauens hält vor allem das Bewusstsein dafür wach, dass Vertrauen zugleich mehr ist als eine Sinnressource für eine funktionierende Gesellschaft. Das Vertrauen hat gewissermassen sein Eigengewicht. Es ist zwar auch, aber eben zugleich mehr als nur gesellschaftlicher Kitt – die Dimension des Vertrauens ist ein intrinsischer Wert unseres menschlichen Daseins.

Dr. Andreas Hunziker ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie, **PD Dr. Simon Peng-Keller** Dozent für Theologie der Spiritualität an der Theologischen Hochschule Chur und Koordinator des Projekts «Vertrauen verstehen» an der Universität Zürich.