

Die Kontroverse um die *fiducia* im Horizont gegenwärtiger Vertrauensfragen

von Simon Peng-Keller / Andreas Hunziker

„Wahre und vollkommene Liebe,“ so führte Meister Eckhart Ende des 13. Jahrhunderts vor seinen Mitbrüdern in Erfurt aus, „soll man daran erkennen, ob man große Hoffnung und Zuversicht zu Gott hat; denn es gibt nichts, woran man besser erkennen kann, ob man ganze Liebe habe, als Vertrauen.“¹ Mehr als zwei Jahrhunderte später heißt es in einer Tischrede Luthers: „Fides est fiducia praesentis promissionis, spes est expectatio futurae liberationis“.² Während Eckhart das Vertrauen mit der Liebe und der Hoffnung verknüpft, bringt Luther prägnant zum Ausdruck, wie eng *fides* und *fiducia*, Glaube und Vertrauen zusammengehören und auf die Verheißung Gottes bezogen sind, deren letzte Wirklichung noch erhofft wird.³ Man könnte die beiden Modelle des Vertrauens, die hinter diesen Aussagen stehen, gut an zwei biblischen Leitgestalten veranschaulichen: Für Eckhart und die mittelalterliche Mystik überhaupt ist in johanneischer Tradition der Lieblingsjünger das Paradigma des Gottesvertrauens. Er ruht an der Brust Christi und bleibt auch dann noch in dessen Nähe, wenn alle anderen fliehen. Sein Vertrauen ist *firma et sine timore*.⁴ Für Luther hingegen ist, in paulinischer Tradition, Abraham die Leitfigur christlichen Gottesvertrauens. Er vertraut auch dort noch auf die an ihn ergangene Verheißung, wo alles dagegen zu sprechen scheint.

Die beiden Vertrauensmodelle umreißen exemplarisch die in diesem Band vergegenwärtigte Diskussion. Sie zeigen, wie weit

¹ Meister Eckhart, Werke II, Texte und Übers. v. J. Quint u. a., hg. u. kommentiert v. N. Largier. Frankfurt a. M. 1993, 377 (Reden der Unterweisung, Nr. 14).

² Martin Luther, WATR 4,461,3.

³ Es finden sich allerdings auch Aussagen Luthers, die einem liebesmystischen Vertrauensverständnis nahestehen, vgl. die Thesen de fide von 1535 (WA 39/1, 46, These 22): „Fides vera extensis brachiis amplectitur laeta filium Dei pro sese traditum et dicit: Dilectus meus mihi et ego illi“ („Wahrer Glaube ergreift mit ausgebreiteten Armen voll Freude den für ihn dahingegangenen Sohn und sagt: ‚Das ist mein Geliebter, und ich bin sein‘ [Hld 2,16]“).

⁴ Thomas von Aquin, Super Epistolas S. Pauli Lectura, Bd. II, hg. v. R. Cai, Turin/Rom 1953, 366 (Super Hebr 2, lectio 3; Nr. 133).

das Feld ist, in dem der als Vertrauen bestimmte Glaube seinen konkreten Ort findet. Außer von der Hoffnung ist auch von der Liebe zu sprechen, so dass das Ganze des christlichen Lebens in den Blick kommt. Das bildete auch, wie in der Einleitung ausgeführt, der Ausgangspunkt des vorliegenden Forschungsprojekts: Zum einen sollte konzentrierter als üblich danach gefragt werden, was gemeint sein könnte, wenn von Glaube als Vertrauen gesprochen wird. Zum anderen leitete uns die Intuition, dass es, um die Grammatik der *fiducia* theologisch angemessen artikulieren zu können, hilfreich sein dürfte, der paulinischen Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung nachzudenken.

Mit dieser doppelten Akzentsetzung verband sich ein ökumenisches Anliegen. Durch den Rückgriff auf die Tradition einerseits und den Blick auf die gegenwärtige Vertrauensdiskussion andererseits sollte der Horizont für die theologische Vertrauensfrage geweitet werden. Unser Anliegen war es, die vergangene Kontroverse zu klären und die gegenwärtige Diskussion zu intensivieren. Einen Schritt hinter die bisherigen konfessionellen Gegensätze zurücktretend wollten wir fragen, wie die *fiducia*, die Eckhart und Luther in unterschiedlicher Weise thematisieren, im Horizont heutiger Diskussionen zu verstehen ist. Was meinen wir, wenn wir vom Glauben als Vertrauen sprechen? Und was heißt es, dieses Vertrauen im Zusammenhang mit der Hoffnung und der Liebe zu sehen? Hätten wir eindeutige Antworten auf diese Fragen erwartet, so hätte es uns vielleicht irritiert wahrzunehmen, wie viele Fragen sich miteinander verknüpfen und welche Problemknäuel entstehen, wenn das Vertrauen zugleich im Horizont des ökumenischen Gesprächs und aus der Perspektive unterschiedlicher theologischer Disziplinen gedeutet wird. Doch war es ein anderer Affekt, der sich während unserer Arbeit an diesem Thema einstellte: Wir waren überrascht darüber, welche reichhaltigen Fragekonstellationen sich auftun, wenn mit theologischem Interesse über das Vertrauen nachgedacht wird.

In diesem Sinne bewegen sich die folgenden, nicht abschließenden, sondern ausblickenden Überlegungen *diesseits* der hergebrachten kontroverstheologischen Auseinandersetzungen.⁵ Sollte es gelingen, einige der bekannten Problemkonstellationen und konfessionellen Grenzziehungen zu entselbstverständlichen und neue Fragefelder zu eröffnen, wäre das Ziel unseres *fiducia*-Pro-

⁵ Dass wir von deren Wirkungsgeschichte geprägt sind, wurde uns beim Verfassen dieser Bilanz deutlich bewusst. Unsere interkonfessionelle Co-Autorenschaft – Andreas Hunziker ist reformiert, Simon Peng-Keller katholisch – verstehen wir auch als eine Form der konfessionellen *Selbsterkundung*.

jekts erreicht: die alte Kontroverse so zu vergegenwärtigen, dass die lebensweltliche Wirklichkeit des Gottesvertrauens, die jenseits und diesseits von ihr liegt, aufscheinen und theologisch neu bedacht werden kann. Wir fragen danach, was sich uns zeigt, wenn wir den Glauben – und seine beiden Schwestern Hoffnung und Liebe – in der Perspektive des Vertrauens betrachten. Und wir tun dies so, dass wir dabei auch in das Gespräch mit philosophischen und wissenschaftlichen Vertrauensdiskussionen der Gegenwart eintreten. Die Vertrauensdiskurse anderer Disziplinen soll unser theologisches Nachdenken nicht normieren. Sie stellen uns vor die Frage, wie eine Hermeneutik eines genuin christlichen Verständnisses religiösen Vertrauens aussehen könnte.

Unsere Bilanz besteht aus drei Teilen: Zuerst blicken wir auf die Beiträge des Bandes zurück, um uns einen Überblick darüber zu verschaffen, welche Problemfelder und Antwortversuche in der Beschäftigung mit der Rede vom Glauben als Vertrauen sichtbar wurden. In einem zweiten Schritt bringen wir die philosophische und die theologische Vertrauensdiskussion anhand ausgewählter Aspekte des Vertrauenthemas miteinander ins Gespräch. Am Ende versuchen wir, die gewonnenen Einsichten zu systematisieren und zu synthetisieren.

1. Rückblick auf die Beiträge dieses Bandes

1.1 Problemfelder

Im Rückblick auf die in diesem Band versammelten Beiträge fragen wir in einem ersten Schritt anhand konkreter Beispiele nach spezifischen Weisen, theologisch vom Vertrauen zu sprechen. Verschaffen wir uns deshalb eine erste Übersicht, indem wir notieren, welche *Problemfelder* sich im Rückblick erkennen lassen:

(1) Ein erster Problembereich betrifft die Frage nach der genauen Bedeutung des Begriffs der *fiducia* und seinem Verhältnis zur *fides*. Dabei fällt auf, dass die Erörterungen manchmal zwar mit der Frage nach dem Vertrauen beginnen, dann aber wie selbstverständlich zur Erhellung der Bedeutung des Begriffs ‚Glaube‘ übergehen. Die Identität von *fides* und *fiducia* wird in diesem Fall unbefragt vorausgesetzt. Während *fides* und *fiducia* gelegentlich fusioniert werden, gewinnt die *fiducia* dort an Eigenprofil, wo nach ihrem Verhältnis zur Hoffnung gefragt wird.⁶ In diesem Zu-

⁶ Vgl. den Beitrag von Ingolf U. Dalferth in diesem Band.

sammenhang stellt sich auch die Frage, weshalb die Verbindung von Vertrauen und Liebe, die Eckhart und die mystische Theologie des Hoch- und Spätmittelalters stark betonte, von der theologischen Reflexion der Gegenwart kaum wahrgenommen wird.

(2) Eng verbunden mit solchen konzeptionellen Verhältnisbestimmungen ist die grundbegriffliche Frage, in welchen Kategorien sich die *fiducia* angemessen denken lässt: als Affekt oder eher als religiöse Einstellung, als glaubendes Wagnis oder als Lebensmodus, als Akt oder als Tugend? Und welche theologische Valenz kommt dem Vertrauen als anthropologischem Phänomen zu?⁷

(3) Die Frage nach der theologischen Valenz des Vertrauens zu stellen, kann auch heißen, die Verhältnisbestimmung zwischen dem Vertrauen *Gottes* (gen. subj.) und dem *menschlichen* Vertrauen zum Thema zu machen, wobei letzteres nicht nur als Gottes-, sondern auch als (religiöses) Selbst-, Fremd- und Weltvertrauen auftritt. Es wiederholt sich damit in anderer Gestalt die bekannte Diskussion, inwieweit πίστις auch oder sogar vornehmlich als Treue und Vertrauenswürdigkeit (Gottes) zu verstehen ist.

(4) Wie verhalten sich die verschiedenen Formen religiös-christlich geprägten Vertrauens zueinander: das Vertrauen zu Gott und seinem Wort, das Vertrauen zu den Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums, das dem Glauben vorausgehende oder ihm entspringende Vertrauen zu Menschen, das Sich-Verlassen auf die Verlässlichkeit der geschaffenen und menschlich geformten Welt, das Vertrauen zu sich als jemand, der von Gott geschaffen, berufen und erwählt wurde?

(5) Welche Möglichkeiten, vom Vertrauen zu sprechen, ergeben sich aus der biblischen Grundlage und ihrer späteren Rezeption? Wie die Beiträge von Konrad Schmid, Simon Peng-Keller und Wolf-Friedrich Schäufele zeigen, ist darauf zu achten, inwieweit auch dort Gestalten des Vertrauens thematisiert werden, wo eine andere Terminologie gewählt oder – wie in der Erzählung von der ‚Bindung Isaaks‘ – vom Vertrauen nicht direkt gesprochen, sondern indirekt *erzählt* wird. Umgekehrt sagt das explizite Vorkommen der Vertrauensterminologie noch wenig darüber aus, wie adäquat oder relevant dieser Gebrauch im Blick auf das theologische Sprechen vom Vertrauen ist.

(6) In welchem Verhältnis stehen schließlich (Glaubens- und Heils-)Gewissheit und (Gottes-)Vertrauen zueinander? Ist Gewissheit das fundamentalere Phänomen als das Wagnis der vertrauensvollen Hingabe? Oder sind Gewissheit und Vertrauen miteinander

⁷ Diese Frage wird besonders von Ingolf U. Dalferths Beitrag aufgeworfen.

verschränkt, so dass erstere sich im Wagnis des Vertrauens einstellt und dieses zugleich befördert?

1.2 Konfessionelle und andere Differenzen

Die im vorliegenden Band resümierte Vertrauensdiskussion zeigt deutlich, dass die Ahnenreihe derer, die in theologischer Perspektive nach dem Vertrauen fragen, älter und reicher ist, als man auf den ersten Blick meinen könnte.⁸ So lassen sich im Anschluss an die Texte des vorliegenden Bandes nicht nur eine Reihe von Problemfeldern unterscheiden, sondern auch mehr oder weniger charakteristische Muster, wie mit diesen Problemen umgegangen wird. Konfessionelle Unterschiede spielen dabei eine wichtige Rolle, doch sind sie weniger einheitlich, als man vermuten könnte. Wie sich exemplarisch an Cornelia Richters Beitrag über Melancthon und Andreas Hunzikers Vergleich zwischen Wilhelm Herrmann und Rudolf Bultmann, aber auch an Ulrich Wilkens Kritik an der Bibel in gerechter Sprache zeigt, wiederholt sich der thomistisch-lutherische Gegensatz in gewisser Weise auch innerhalb der reformatorischen Theologie. Das dürfte auch einer der Gründe dafür sein, dass der Terminus zwar im Wortschatz der Verkündigungssprache ein zentraler Begriff blieb, in der Theologie aber eher verblasste. War die Rede von der *fides* als *fiducia* für die katholische Theologie kontroverstheologisch belastet und inhaltlich zu unbestimmt, so hörte sie sich für reformatorische Theologen wie Bultmann oder Barth zu psychologisch an, um die eschatologische Qualität des Glaubens(vollzugs) angemessen auszusagen.⁹

Johannes Schlageter vermutete, dass es gerade die lebensweltliche Prägnanz des Vertrauensbegriffs ist, was ihn für die Theologie, auch die reformatorische des 20. Jahrhunderts, schwierig machte. Aus katholischer Sicht gibt er zu bedenken: „Theologisch wird Gottesvertrauen möglichst in den eindeutigeren Begriff des Glaubens an Gott übersetzt, erhält so als ‚fides qua creditur‘ seine grundlegende Bedeutung, ohne genug als bestimmte Form des Vertrauens verstanden zu werden. Damit büßt der Gottesglaube

⁸ Unsere Ausgangsvermutung war, dass vor allem die reformatorische, und innerhalb ihr insbesondere die lutherische Literatur einen reichen Fundus zum Vertrauensthema bieten würde.

⁹ Dass es Hans Küng und Wolfhart Pannenberg waren, die sich in den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts intensiver um eine neue Verhältnisbestimmung von Glaube und Vertrauen bemüht haben, erstaunt vor diesem Hintergrund wenig. Nicht allein das Interesse an der ökumenischen Verständigung, sondern auch die gemeinsame theologisch-anthropologische Orientierung am Konzept des Grundvertrauens wirkte verbindend.

viel ein von seiner biblisch ursprünglichen Nähe zu den vertrauensstiftenden Erfahrungen von Menschen, die eine Theologie des Vertrauens neu entfalten könnte.“¹⁰ Man könnte jedoch auch argumentieren, dass die Theologie gut daran tut, die biblisch bezeugten Vertrauenserfahrungen nicht zu schnell mit „vertrauensstiftenden Erfahrungen von Menschen“ im Allgemeinen zu korrelieren. Aus einem dezidiert *theologischen* Blickwinkel wäre hervorzuheben, dass sich die Grammatik der christlichen Rede vom Vertrauen – ähnlich wie diejenige vom Glauben – in wesentlicher Hinsicht vom alltagssprachlichen Gebrauch dieses Begriffs unterscheidet.

2. *Theologische Vertrauensreflexion im Horizont philosophischer Vertrauensdiskussionen*

Wie einleitend erwähnt wurde, handelt es sich beim vorliegenden Studienband um einen Beitrag zu einem interdisziplinären Forschungsprojekt, das sich den Grundlagen, Formen und Grenzen des Vertrauens widmet. Die Vertrauensforschung hat sich in den letzten Jahren zunehmend verzweigt und nach einzelnen Disziplinen und Bereichen differenziert.¹¹ Für den vorliegenden Zusammenhang ist besonders die philosophische Vertrauensdiskussion bedeutsam. Wir möchten mit Blick auf diesen Gesprächszusammenhang exemplarisch aufzeigen, wie Philosophie und Theologie sich auch in Sachen Vertrauen zu denken geben können.¹² Durch

¹⁰ Johannes K. Schlageter, Art. Vertrauen, in: Ch. Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988, 1370–1372, hier: 1371.

¹¹ Einen Überblick über dieses Diskussionsfeld findet sich in: Simon Peng-Keller, *Vertrauensprobleme, Vertrauensformen und Vertrauensforschung, Versuch eines Überblicks*, in: Ders./A. Hunziker (Hg.), *Vertrauen verstehen*, *Hermeneutische Blätter* 1/2, Zürich 2010, 5–21.

¹² Als gute Einführung in die gegenwärtige philosophische Diskussion empfiehlt sich Martin Hartmanns Einleitung zu: M. Hartmann/C. Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt a. M. 2001, 7–34. Hartmann spricht darin von einer explosionsartigen Veröffentlichungswelle zum Thema Vertrauen, „deren Ende vorerst nicht absehbar“ sei und zu einer unübersichtlichen Forschungslage geführt habe. Während Niklas Luhmann mit seinem 1968 erschienen Buch „Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität“ noch recht einsam dastand und sich über das spärliche Schrifttum zum Vertrauen beklagte, hat sich in den folgenden Jahrzehnten vor allem in der angelsächsischen Welt eine äußerst rege Diskussion entwickelt, die in den letzten Jahren auch im deutschsprachigen Raum zu einer immer intensiveren und sich auf verschiedene Disziplinen ausweitenden Diskussion führte. Die singularische Rede von *dem* Vertrauen und *der* Vertrauensdiskussion, um die auch wir nicht herumkommen, ist eine leicht irreführende Abstraktion. ‚Vertrauen‘ kann nicht nur in unterschiedlichen Kontexten sehr Verschiedenes bedeuten, es haben sich auch sehr unterschiedliche Vertrauensdiskurse herausgebildet.

ihre Arbeit am Begriff und ihre offenen und verdeckten Bezüge auf jüdisch-christliche Vertrauensmodelle und -diskussionen fordert die Philosophie die Theologie heraus, *ihr* Vertrauensthema neu zu artikulieren.

2.1 Methodische Vorüberlegung: Was heißt es, nach einem Begriff des Vertrauens zu fragen?

Wenn wir fragen, was wir unter ‚Vertrauen‘ verstehen oder worin Vertrauen besteht, dann genügt es nicht, die faktisch-empirische Verwendung des Wortes zu beschreiben. Lars Hertzberg drückte dies – mit Blick auf eine für die gegenwärtige Vertrauensdiskussion wichtige Unterscheidung – folgendermaßen aus: „It is not my ambition [...] 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.“¹³

Hertzberg steht in der Tradition von Wittgensteins Lebensformen-Hermeneutik, an die auch unsere folgenden Überlegungen anknüpfen. Zu verstehen, worin Vertrauen besteht, ist mehr als nur nach einer Wortbedeutung zu fragen. Es bedeutet, uns die Grammatik und das heißt: das Phänomen ‚Vertrauen‘ vor Augen zu führen. Als Besinnung auf „die *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen“¹⁴, sind Wittgensteins grammatische Bemerkungen eine Form von Sprachphilosophie. Sie beschreiben den Gebrauch von *Worten*. Weil ihre Pointe aber darin liegt, den *Gebrauch* von Worten zu beschreiben, sprechen sie von Worten in einem denkbar weiten Sinn. Ihr Interesse richtet sich nicht auf die Sprache als ein System von Zeichen, sondern als Teil einer *Lebensform*: „Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.“¹⁵ Das dürfte auch Hertzberg meinen, wenn er, im Blick auf die Unterscheidung von ‚Vertrauen‘ und ‚Sich-verlassen-Auf‘ sagt, dass es um den Gegensatz zwischen verschiedenen Formen *menschlicher Beziehung* gehe. Vertrauen ist gewissermaßen ein Stück unseres mit anderen geteilten Lebens, eine nur im Zusammenhang mit anderen Aspekten dieses Lebens auftretende

¹³ Lars Hertzberg, On the attitude of trust, Inquiry 31 (3), 1988, 307–322, hier: 311f.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 2003, 73 (§ 90).

¹⁵ Ebd. 21 (§ 19).

Möglichkeit, uns auf andere zu beziehen. Zu verstehen, was Vertrauen ist, heißt seinen Ort in unserem Leben zu beschreiben.

Die Erscheinungen des Vertrauens sind Verwirklichungsgestalten und Modifikationen unserer menschlichen Lebensform. Sie zu verstehen, bedeutet nicht unbedingt, nach einer Definition von Vertrauen zu fragen. Zumindest kommen wir auf Abwege, wenn wir in dem Sinne nach einer Definition fragen, dass wir allgemeine Bedingungen darüber aufstellen, was der Fall sein muss, damit wir es mit Vertrauen zu tun haben. Vielmehr geht es darum, hinzusehen und zu untersuchen, worin die – in der Regel überaus komplizierte – Rolle besteht, welche ein Wort wie ‚Vertrauen‘ in unserem Leben einnimmt. Sie ist nicht etwas einfach Gegebenes, auch keine Bewusstseinsgegebenheit. Es handelt sich vielmehr um ein Sinngeschehen, um etwas, das zu *verstehen* ist. Und wir beginnen, es zu verstehen, wenn es uns gelingt, eine gewisse Übersicht darüber zu gewinnen, welche Rolle Vertrauen im Ganzen unseres mit anderen geteilten Lebens spielt. Vertrauen gehört zu den Schlüsselbegriffen menschlicher Selbstausslegung, die sich im Unterschied zu Begriffen, die auf empirisch Vorfindliches referieren, auf das Ganze menschlichen Lebens beziehen.¹⁶

Den Problemen, die sich dadurch ergeben, wenn definitorisch nach einem möglichst eindeutigen und allgemeinen Begriff von Vertrauen gesucht wird, begegnen wir innerhalb der empirischen Vertrauensforschung und der theologischen Vertrauensdiskussion in doppelter Gestalt. Entweder sind die aufgestellten Definitionen zu weit oder sie sind zu eng. Wenn sie zu weit sind, können für das Vertrauen wichtige Unterscheidungen nicht mehr gemacht werden (wie z. B. diejenige zwischen *trust* und *reliance*). Sind sie dagegen zu eng, besteht die Gefahr, für die vielfältigen Manifestationsformen von Vertrauen blind zu werden. Statt nach einer Definition sollten wir darum eher nach ‚Vergleichsobjekten‘ fragen.¹⁷ Wer so

¹⁶ Vgl. Karl Rahner, Glaube als Mut, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 13. Zürich/Einsiedeln/Köln, 1978, 252–268, hier: 253: „Solche Wörter [...] verlieren sich in das Ganze der menschlichen Existenz hinein, obzwar von einem bestimmten Ausgangspunkt aus, und können darum nicht in der Weise festgelegt werden wie Einzelwirklichkeiten, die einen ganz bestimmten Platz innerhalb der menschlichen Existenz und ihrer Umwelt haben. Denn diese ganze Existenz des Menschen als eine und ganze ist dem Menschen immer aufgegeben [...]“.

¹⁷ Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (s. Anm. 14), 86f (§ 130f.): „Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache, – gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die Sprachspiele da als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen. Nur so nämlich können wir der Ungerechtigkeit, oder Leere unserer Behauptungen entgehen, indem wir das Vorbild, als das, was es

fragt, legt nicht im Voraus allgemeine Sinnbedingungen fest, die erfüllt sein müssen, damit *dieses* oder *jenes Phänomen* möglich ist. Das heißt nicht zu meinen, man könne sich den Phänomenen gleichsam voraussetzungslos nähern. Vielmehr bedeutet es, sie in einer bestimmten Perspektive anzuschauen und zu sehen, worin die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten mit dem Vergleichsobjekt bestehen.

Was zeigt sich uns beispielsweise, wenn wir das Gottesvertrauen Abrahams auf dem Weg nach Morija im Sinne einer Einstellung bzw. einer Tugend oder aber einer Entscheidung zu verstehen versuchen? Inwiefern passen die charakteristischen Züge einer Einstellung, Tugend, Entscheidung usw. zu dieser Situation des Vertrauens (oder auch Misstrauens), die wir uns bei der Lektüre der Abraham-Geschichte vor Augen führen? Und was bedeutet es, dass Abraham sein Vertrauen auf Gott richtet bzw. wie verhält es sich zum Vertrauen, das er zu seinem Sohn bzw. dieser zu seinem Vater hat? Inwiefern passt unser Verständnis eines familiären Vertrauensverhältnisses zu dem, wie sich Isaak zu seinem Vater verhält? Und wie verhält sich diese Grammatik des Vertrauens zwischen Sohn und Vater zur Grammatik des Vertrauens, die sich in Abrahams Vertrauen zu Gott zeigt? Zudem müsste man das Vertrauen zeitlich spezifizieren: Betrachten wir das Gottesvertrauen Abrahams auf dem Weg nach Morija? Oder nachdem Gott den Widder geschickt hat? Oder meinen wir mit ‚dem‘ Gottesvertrauen Abrahams so etwas wie das Integral dessen, was sich uns anhand von Genesis 22 – oder den biblischen Abrahams-Erzählungen – insgesamt zeigt? Hatte Paulus dies im Blick, als er der Christengemeinschaft von Rom Abraham als Vorbild vor Augen stellte (Röm 4)?

2.2 Vertrauenskonzeptionen zwischen Kontrakt und Intimität

Die gegenwärtige philosophische Diskussion durchzieht eine Kritik an der Art und Weise, wie das Vertrauen durch Autoren wie Locke und Hobbes im Horizont neuzeitlichen Denkens exponiert wurde.¹⁸ Die Rolle, die sie in ihren vertragstheoretischen Entwürfen dem Vertrauen einräumten, trifft sich weitgehend mit dem, was gegenwärtig von politischer und ökonomischer Seite an Ver-

ist, als Vergleichsobjekt – sozusagen als Maßstab – hinstellen; und nicht als Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*. (Der Dogmatismus, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen.)“ Diese methodische Anweisung erinnert an Heideggers Methode der „formalen Anzeige“; vgl. Martin Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/21), Frankfurt a. M. 1995, 62ff.

¹⁸ Vgl. Hartmann, Einleitung (s. Anm. 12), 10f.

trauensbedarf angemeldet wird. Der Vertragsabschluss zwischen zwei Parteien ist auf Vertrauen angewiesen, „wenn die vertraglich vereinbarten Leistungen zeitlich versetzt ausgetauscht werden. Dieses Vertrauen zwischen vertragsabschließenden Parteien aber ist nur möglich, wenn sie eine von ihnen unabhängige Zwangsgewalt akzeptiert haben, die im Zweifelsfall in der Lage ist, den Bruch einer vertraglichen Vereinbarung mit Sanktionen zu belegen. [...] Möglich wird das vertragliche Vertrauen also nur, wenn derjenige, der Vertrauen schenkt, damit rechnen kann, dass der Empfänger des Vertrauens die Strafen fürchtet, die er im Falle eines Vertrauensbruchs von Seiten einer – staatlichen – Zwangsgewalt zu gewärtigen hätte.“¹⁹

Obwohl es die gegenwärtige, von ökonomischen Fragen beherrschte Vertrauensforschung nach wie vor bestimmt, greift das vertragstheoretische Vertrauensmodell in mehrfacher Hinsicht zu kurz. Denn zum einen kann es nicht hinreichend erklären, wie das, was wir unter Vertrauen verstehen, überhaupt entstehen kann. Zum andern ist fraglich, ob ein solches Vertrauenskonzept dem Phänomen Vertrauen in seiner Komplexität gerecht wird. Ist Vertrauen z. B. ausschließlich durch „die Bewahrung oder Befriedigung der eigenen Interessen und Präferenzen“ motiviert?²⁰ Annette Baier wies darauf hin, dass das vertragsförmige Vertrauensmodell den weit umfassenderen Bereich interpersonaler Vertrauensbeziehungen stark reduziere. Nach Martin Hartmann läßt sich Baiers zentrales Argument folgendermaßen resümieren: „Das Verhältnis zwischen Liebenden und Freunden, aber auch das zwischen Eltern und Kindern, Kranken und ihren Pflegern, aber auch das zwischen Ehepartnern wäre falsch beschrieben, wenn man es in eine vertragsförmige Form gießen würde. Durch die Ausweitung des philosophischen Blicks auf diese Form intimer zwischenmenschlicher Beziehungen kann Baier nicht nur zeigen, dass die Konzentration auf vertragsförmige Verhältnisse eine ganze Reihe weiterer vertrauensvoller Beziehungen ausblendet, sondern auch, dass die Annahme einer reziproken Gewinnerwartung für Verhältnisse gegenseitigen Vertrauens nicht sonderlich charakteristisch ist oder zumindest keinen ausschließlich ökonomischen Sinn haben kann.“²¹

¹⁹ Ebd. 10 (im Anschluss an Annette Baier). Nach Hartmann entstand das rationale Vertrauensmodell aus dem Geist des Frühkapitalismus und den Erfahrungen des englischen Bürgerkriegs. Vgl. ders., Aussichten auf Vorteile? Grenzen rationaler Vertrauensmodelle in der Politikanalyse, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 31 (2002), 379–395, hier: 383.

²⁰ Vgl. Hartmann, Einleitung (s. Anm. 12), 10f.

²¹ Ebd. 12f.

Die Öffnung des Blicks für die Mannigfaltigkeit und Eigenart zwischenmenschlicher Vertrauensbeziehungen ist erhellend – auch für die theologische und religionsphilosophische Vertrauensdiskussion. Sie berührt die von Hans Weder angezeigte Differenz zwischen dem mehr oder weniger riskanten Vertrauen in Arbeits- und Kreditverhältnissen und dem Vertrauen als Lebensverhältnis. Ohne unterstellen zu wollen, dass die vertragstheoretische Vertrauenskonzeption und ihre Logik von Tausch und Sanktion schlicht deckungsgleich ist mit dem, was wir theologisch, in Anschluss an Paulus und Luther, Vertrauen in das Gesetz nennen können, so kann doch festgehalten werden: In einer vertragstheoretischen Perspektive und der damit verbundenen Logik von Tausch und Sanktion kann das Gottesvertrauen nicht in adäquater Weise thematisiert werden. Auch wenn man das Anliegen, bestimmte Formen des Vertrauens als intrinsisch wertvoll herauszuarbeiten, nicht vorschnell theologisch ummünzen sollte: die philosophische Tendenz, den nicht instrumentellen Charakter personalen Vertrauens herauszustreichen, lädt dazu ein, die Geschichte der theologischen Vertrauensreflexion auf diesen Punkt hin zu analysieren. Wie wird ein Vertrauen beschrieben, das nicht als *Heilsbedingung*, sondern als Gestalt oder Ausdruck eines evangeliumsgemäßen Gottesverhältnisses zu verstehen ist? Und wie formt ein solches (nicht-instrumentelles) Lebensverhältnis diejenigen Gestalten des Vertrauens, die sich in unseren Fremd- und Selbstverhältnissen manifestieren?

2.3 Denkmodelle religiösen Vertrauens

Um diese Fragen zu beantworten, stehen uns verschiedene Denkmodelle zur Verfügung, die in der philosophischen Diskussion der letzten Jahrzehnte in mehr oder weniger profilierter Weise vertreten und vertieft wurden. Wie geeignet sind diese Modelle, religiöses Vertrauen theologisch zu begreifen? Ist es angemessen, Gottesvertrauen als affektive oder basale Einstellung, als Akt, als Habitus oder als Lebensmodus zu konzipieren? Wir betrachten im Folgenden diese Denkmodelle im Einzelnen.

2.3.1 Vertrauen als affektive Einstellung

Im Anschluss an die eben skizzierte philosophische Diskussion schlug Karen Jones vor einigen Jahren vor, Vertrauen als eine *affektive Einstellung* zu beschreiben.²² Jones grenzt sich vom beha-

²² Karen Jones. Trust as an Affective Attitude, in: Ethics 107 (1996), 4–25, hier 4:

vioristischen Vertrauensverständnis ab, das in der experimentellen Vertrauensforschung vorherrscht. Mag Vertrauen sich auch in einzelnen Handlungen *ausdrücken* („Peter vertraut Erika ein Geheimnis an“), so sei es doch nicht als Handlung (*trusting behavior*), sondern als andauernde Einstellung zu konzipieren, die wir gegenüber anderen haben („Wir vertrauen unsern Kindern“). Wenn Jones Vertrauen als *affektive* Einstellung charakterisiert, hebt sie zum einen hervor, dass es nicht primär als Überzeugung betrachtet werden sollte. Vertrauen ist eine emotional bestimmte Weise, die Person, der man vertraut, wahrzunehmen.²³ Zum andern unterstreicht Jones damit die Unverfügbarkeit des Vertrauens. 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 ist nach Jones dort gegeben, wo jemand auf „das Wohlwollen und die Kompetenz des anderen“ zählt. Damit sind gleich zwei spezifische Merkmale benannt.²⁴ Das Wohlwollen unterscheidet personales Vertrauen (*trust*) von einem unpersönlichen oder kalkulativen Sich-Verlassen (*reliance*). Es macht einen Unterschied, ob wir jemandem *vertrauen*, dass er uns ein ausgeliehenes Buch zurückgeben wird, oder ob wir uns lediglich darauf *verlassen*, dass wir es zurückbekommen. Wir verlassen uns darauf, dass der von uns gewählte Espresso aus der Kaffeemaschine herauskommt, wenn wir auf die entsprechende Taste drücken. Aber wir vertrauen darauf, dass uns unsere Freunde nicht im Stich lassen. Vertrauen in Jones' Sinne siedelt sich in wohlwollenden interpersonalen Beziehungen an. Im Unterschied zu anderen vertritt Jones die Ansicht, *reliance* charakterisiere nicht allein unser Verhältnis zu zuverlässig arbeitenden Maschinen und unpersönlichen Wirklich-

„[...] trust is 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 expectation that the one trusted will be directly and favorably moved by the thought that we are counting on her.“

²³ Jones verweist auf die Diskussion zum Emotionsbegriff, wohl um hervorzuheben, dass auch Emotionen Interpretationskonstrukte mit einer mehr oder weniger bestimmten Bedeutung sind und daher auch ihre eigene Form von Rationalität haben. ‚Emotional gestimmt‘ (affectively loaded) ist also nicht im Sinne von ‚irrational‘ zu verstehen.

²⁴ In der jüngeren Vertrauensdiskussion wird meist als drittes Moment die Integrität des Vertrauensempfängers genannt, vgl. Graham Dietz/Nicole Gillespie/Georgia T. Chao, Unraveling the complexities of trust and culture, in: M. Saunders et al. (Hg.), Organizational trust. A cultural perspective, Cambridge 2010, 3–41, 10.

keiten, von deren Regularität wir ausgehen, sondern auch viele interpersonale Beziehungen.

Die Anwendung der Unterscheidung zwischen *trust* und *reliance* auf den interpersonalen Bereich bedeutet einen Beschreibungsgewinn. Jemandem nicht zu vertrauen, aber sich auf ihn zu verlassen, bedeutet davon auszugehen, dass er sich aufgrund von Gewohnheit, Furcht usw. in der von uns erwünschten Weise verhalten wird.²⁵ Vertrauen setzt nach Jones Wohlwollen voraus, doch Wohlwollen allein genügt noch nicht, damit wir jemanden vertrauen.²⁶ Denn bemerkenswerter Weise hindert uns vorbehaltloses Vertrauen in das Wohlwollen (und die Integrität) eines Menschen nicht daran, ihm in bestimmten Situationen kein Vertrauen zu schenken. Dann nämlich, wenn wir ihn in diesem Zusammenhang als nicht kompetent betrachten.

An dieser Stelle fragt sich, ob die von Jones vorgelegte Konzeption freundschaftlich geprägte Vertrauensverhältnisse angemessen zu beschreiben vermag. Setzt Vertrauen *immer* die Erwartung einer bestimmten Kompetenz voraus? Ist Vertrauen, wenn es überhaupt als Disposition zu beschreiben ist, nicht eher als praktische Einstellung zu charakterisieren, die mit bestimmten Kompetenzerwartungen einhergehen kann, aber nicht muss? Jones' Näherbestimmung passt zwar gut für Kreditverhältnisse („A vertraut B, dass er ihm das geborgte Geld zurückzahlen will *und* dass er fähig sein wird, dies zu tun“). Auf nicht vertragsförmiges, persönliches Vertrauen ist sie jedoch nur mit Mühe anzuwenden. In unserem Beispiel vertraut zwar Peter darauf, dass Erika das ihr anvertraute Geheimnis nicht weitererzählt, doch wäre es seltsam, als Bedingung für Peters Vertrauen Erika eine Kompetenz zur Verschwiegenheit zuzuschreiben.²⁷

²⁵ Die Semantik des deutschen ‚Sich-Verlassen‘ weicht von derjenigen von *reliance* deutlich ab. Im Hinblick auf die theologische Diskussion ist anzumerken, dass die religiöse Rede vom Sich-verlassen-auf(-Gott) nochmals eigene Konnotationen enthält. Es kann sowohl die Intensivform des Gottesvertrauens bezeichnen als auch ein gewohnheitsmäßiges Vertrauen auf die Verlässlichkeit von Gottes Schöpfungsordnung.

²⁶ Das betont in einer anderen Hinsicht auch Richard Holton, *Deciding to trust, coming to believe*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 72 (1994), 63–76, hier: 65: „[...] relying on a person's goodwill towards one is not a sufficient condition for trust: the confidence trickster might rely on your goodwill without trusting you. Secondly, it is not a necessary condition: I can trust a person without relying on their goodwill towards me.“

²⁷ Holton (ebd. 71) führt in diesem Zusammenhang die Unterscheidung ein zwischen einem generalisierten Vertrauen, das eine zweistellige Relation darstellt, und einem spezifischen Vertrauen, das als dreistellig beschrieben werden kann. Zu ersterem könne man sich nicht entscheiden, aber es sei möglich, es zu kultivieren.

Noch in einer zweiten Hinsicht bleibt die von Jones vorgelegte Konzeption an Tauschverhältnissen orientiert. Dass Vertrauen *immer* eine Reziprozitätserwartung beinhaltet, wie Jones annimmt, ist u.E. nicht erwiesen. Um bei unserem Beispiel zu bleiben: Peters Vertrauen beinhaltet nach dieser Konzeption die Erwartung, dass sein Vertrauen von Erika geschätzt und entsprechend beantwortet wird. Aus moralphilosophischer Sicht erscheint es zwar plausibel, dass Vertrauen mit Reziprozitätserwartungen verknüpft ist. Doch wird Vertrauen nicht in einschränkender Weise moralisiert, wenn ihm diese Erwartung als notwendiges Moment eingeschrieben wird? Gibt es nicht Situationen, in denen Vertrauen von egoistischen oder ethisch gerechtfertigten Reziprozitätserwartungen frei ist?

Welche Einsichten lassen sich für unsere theologische Fragestellung gewinnen? Inwieweit erweist sich Jones' Vertrauenskonzept als hilfreich, um religiöses Vertrauen besser zu verstehen? Lässt es sich als affektive Einstellung beschreiben, die auf das Wohlwollen und die Verlässlichkeit des Vertrauensempfängers zählt? Immerhin ließe sich damit das Verhältnis zwischen *fides* und *fiducia* differenziert beschreiben: Wer auf Gott vertraut, glaubt an dessen unbedingte Güte, ja, „das Gute“ ist geradezu „der Gegenstand des Glaubens“.²⁸ Und er glaubt daran, dass Gott die Macht zukommt, sein Leben zu erneuern und dem Tod zu entreißen. Der Unbedingtheit von Gottes Güte entspricht die Unbedingtheit des Vertrauens: Gott zu misstrauen, hieße an der Unbedingtheit seiner Liebe zu zweifeln (Gen 3,1). Die Konzeption des Gottesvertrauens als affektive Einstellung vermag theologische und anthropologische Aspekte miteinander zu verknüpfen. *Affektiv* ist das Vertrauen der Glaubenden hinsichtlich seiner Genese und seiner involvierenden Kraft. Es wird in ihnen geweckt durch das menschlich bezeugte Evangelium und schafft neue Bedeutsamkeiten.

Der Versuch, christliches Gottesvertrauen in Jones' Terminologie zu beschreiben, stößt an eine zweifache Grenze: Zum einen erscheint eine intrinsische Verbindung von vertrauensvoller Einstellung und Reziprozitätserwartung in diesem Zusammenhang als problematisch. Zum anderen fragt sich, ob das Wagnismoment in einer solchen Beschreibungsweise hinreichend zum Tragen kommt. Betrachten wir deshalb zwei Vertrauenskonzeptionen, die an dieser Stelle andere Akzente setzen. Die Frage, ob Gottesvertrauen nicht eher als Wagnis denn als Einstellung oder Disposi-

²⁸ Sören Kierkegaard, *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*, Düsseldorf/Köln 1966, 259.

tion zu beschreiben ist, wird uns im übernächsten Abschnitt in kontroverstheologische Problemzusammenhänge zurückführen.

2.3.2 *Vertrauen als basale Einstellung*

Nach Lars Hertzberg, dessen Überlegungen wir bereits gestreift haben, verfehlt Jones das Kernphänomen des Vertrauens an einem entscheidenden Punkt. Sie gehe von einer rational entscheidenden Person aus, die sich in ihrer Entscheidung, jemandem zu vertrauen oder das Vertrauen zu versagen, an dem orientiert, was ihr vorgängig und unabhängig von ihren Vertrauensverhältnissen als evident erscheint. Demgegenüber kehrt Hertzberg das Verhältnis von evidenzbasierter Rationalität und Vertrauen gerade um: Die Fähigkeit zu vertrauen sei konstitutiv für das, was wir überhaupt unter einer gültigen Argumentation oder einem gesicherten Beweis verstehen. Vertrauen sei deshalb als basale Einstellung zu verstehen, die rationales Handeln und menschliche Interaktion ermöglicht.²⁹

Im Hintergrund von Hertzbergs Reflexionen steht die Beobachtung Wittgensteins, dass es Sachverhalte gibt, die wir als selbstverständlich und damit ohne weitere Prüfung einfach hinnehmen. So gehen wir ohne den geringsten Zweifel davon aus, dass die Welt schon lange vor unserer Geburt existiert hat, dass wir noch nie auf dem Mond gewesen sind oder zwei Hände haben.³⁰ Bereits in seinem 1988 erschienen Artikel *On the attitude of trust* will Hertzberg – unter Voraussetzung von Wittgensteins bekannter Unterscheidung zwischen Einstellung (*attitude*) und Überzeugung (*belief*) – zeigen, dass das Vertrauen epistemologisch im Bereich solch basaler Weltbildeinstellungen zu verorten ist, die uns so selbstverständlich sind, dass wir sie gar nie ernsthaft in Frage stellen.³¹

Wie Claudia Welz in ihrem Beitrag deutlich macht, ist Hertzbergs Tendenz, Vertrauen mit ‚primitiven Reaktionen‘ zu identifizieren, zumindest einseitig. Allerdings bestreitet Hertzberg nicht, dass es Vertrauensvollzüge gibt, für die wir uns mehr oder weniger

²⁹ Vgl. dazu ausführlicher Andreas Hunziker, Vertrauen verstehen – nach Wittgenstein, in: S. Peng-Keller/A. Hunziker, Vertrauen verstehen, Hermeneutische Blätter 1/2 (2010), 179–203, insbes. 190–199.

³⁰ Vgl. Ludwig Wittgenstein, Über Gewissheit, in: Ders., Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984.

³¹ Vgl. Lars Hertzberg, *On the attitude of trust*, in: *Inquiry* 31 (1988), 307–322, hier: 309: „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 form 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.“

bewusst entscheiden (z. B. in Situationen, in denen wir nach anfänglichem Schwanken einer Aussage Vertrauen schenken). Sein Argument ist lediglich, dass solche Vertrauensvollzüge von einer eingespielten, (natur-)geschichtlich verwurzelten Vertrauenspraxis zehren. Zumindest für kindliches Vertrauen scheint Hertzbergs Konzeption denn auch gut zu passen. Kleinkinder sind noch nicht oder erst ansatzweise in einer Position, die es ihnen erlaubt, ihre Bezugspersonen kritisch zu beurteilen oder bezweifeln zu können, was Erwachsene ihnen sagen. Ohne sich vertrauensvoll auf die sich ihnen langsam eröffnende Welt einzulassen, könnten sie gar nicht in die Haltung hineinwachsen, die es ihnen später möglich macht, die Aufrichtigkeit von anderen Menschen zu bezweifeln oder ihren Versprechen mit Misstrauen zu begegnen.³² Hertzberg scheint vor allem solche Szenen basaler Unterweisung vor Augen zu haben, wenn er gegen Jones deutlich zu machen versucht, dass das, was uns rational oder evident erscheint, nicht unabhängig von unseren (Abhängigkeits-)Verhältnissen von den Anderen besteht.

Durch die Konzentration auf das basale Vertrauen verliert Hertzberg die reflexiven Formen von Vertrauen weitgehend aus den Augen. Das Vertrauen, das für Freundschafts- oder Geschäftsbeziehungen charakteristisch ist, lässt sich durch Hertzbergs Konzeption kaum erfassen. Es mag zutreffen, dass solche bewusster und verfeinerte Formen des Vertrauens von einer eingespielten, in unserer Naturgeschichte verwurzelten Vertrauenspraxis zehren. Doch ist es kaum zu bestreiten, dass sie einer anderen Logik folgen und deshalb auch anders zu beschreiben sind. Bemerkenswerterweise greift Hertzberg an einer Stelle selbst auf ein solches Beispiel zurück: auf die Erzählung von Abraham und Isaak. Er interpretiert sie als Geschichte eines doppelten Vertrauensverhältnisses: Abraham vertraut Gott, Isaak vertraut seinem Vater. Dabei erwägt Hertzberg die Möglichkeit, dass auch Isaaks Vertrauen in Abraham in einem tieferen Vertrauen eingebettet sein könnte, dem man die Reflexivität nicht absprechen könnte:

„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

³² Vgl. Ludwig Wittgenstein, Über Gewissheit, in: Ders., Werkausgabe Bd. 8., Frankfurt a. M. 1984, 113–257, hier: 153 (§ 160): „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben.“

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."³³

Isaaks „tiefere Form von Vertrauen“ ist ein gutes Beispiel für eine Gestalt basalen Vertrauens, die über gewohnheitsmäßige Vertrauenspraktiken hinausweist. Folgt man Hertzbergs Erwägung, so vertraut Isaak nicht aus Leichtsinns, Unerfahrenheit oder Arglosigkeit, sondern gerade angesichts und trotz des Wissens um das Schreckliche, das ihm möglicherweise bevorsteht. Zweifellos lässt sich aus einer entwicklungspsychologischen Optik Isaaks ‚tiefere‘ Vertrauen aus dem basalen Vertrauen zu seinem Vater ableiten; oder aus dem kindlichen Vertrauen zu seiner Mutter, die ihm vor dem Aufbruch möglicherweise gut zugeredet hat. Doch tritt nicht spätestens dort eine neue Gestalt des Vertrauens auf, wo sich Isaaks Vertrauen demjenigen seines Vaters angleicht? Man mag zwar das unbedingte Gottesvertrauen Abrahams ebenfalls als basales Grundvertrauen charakterisieren, das jeder Begründung vorausliegt. Doch verkörpert Abraham ein Vertrauen, das zumindest bei denjenigen, für die diese Geschichte erzählt ist, seine Selbstverständlichkeit verloren hat und mit Anfechtung und Anfragen verbunden ist.³⁴

Hertzbergs Interpretation des Vertrauens Abrahams lässt sich an dieser Stelle verknüpfen mit einer religionssoziologischen Überlegung Peter L. Bergers.³⁵ Sie geht von der Beobachtung aus, dass die weltanschauliche Pluralisierung, die heutige westliche Gesellschaften kennzeichnet, den religiösen Glauben tiefgreifend verändert. Um diese Veränderung zu beschreiben, greift Berger zunächst auf ein Vokabular zurück, das dem ökonomischen Bereich entliehen ist: Der Unterschied zur herkömmlichen Situation liege darin, dass der Glaube zur wählbaren Option bzw. zu einer Präferenz geworden ist. Berger ergänzt diese Beschreibung durch eine wissenssoziologische Deutung. Er postuliert, dass menschliches Bewusstsein „über verschiedenen Schichten von ‚Sicherheits-

³³ Ebd. 310.

³⁴ Zum Verhältnis zwischen Gottesvertrauen und Grundvertrauen vgl. Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens, Leipzig 2013.

³⁵ Vgl. Peter L. Berger/Anton C. Zijderveld, Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht, Freiburg i. Br. 2010, 27ff. Mit Nehama K. Verbin, Uncertainty and Religious Belief, in: International Journal for Philosophy of Religion 51 (2002), 1–37 könnte man Bergers Ansatz als „framework belief“ account of religious belief“ charakterisieren.

stufen' verfügt: von der ‚tiefen‘ Stufe der als selbstverständlich betrachteten Annahmen über die Welt [...] über die mehr oder weniger stabilen Überzeugungen bis ‚hinauf‘ auf die Stufe der leicht auswechselbaren Meinungen“.³⁶ Nach Berger ist die Religion im Zuge des Modernisierungs- und Pluralisierungsprozess „nach oben“ gesickert, „aus der tieferen Schicht der Gewissheit in die viel zerbrechlichere Schicht der bloßen Meinung, wobei es zwischen diesen beiden noch mehrere andere Schichten gibt.“³⁷

Ergänzt man Bergers Deutungsvorschlag durch die Unterscheidung zwischen religiösem Glauben (*faith*) und weltanschaulichen Gewissheiten (*framework beliefs*³⁸), die mit ihm in mehr oder weniger loser Form verknüpft sind, so tritt das basale Vertrauen, das Hertzberg im Auge hat, in mindestens dreifacher religiöser Gestalt auf: (1.) als vorreflexives Gottesvertrauen, das noch nicht durch das Feuer der Anfechtungen einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft hindurchgegangen ist; (2.) als basale Gewissheit, die das Fraglichwerden bestimmter weltanschaulicher Inhalte überdauern oder sogar ermöglichen kann; (3.) als sedimentierte Form eines Gottesvertrauens, das sich in einem Prozess der Entselbstverständlichung bewährt und vertieft hat. Das Vertrauen Isaaks lässt sich nach der Interpretation Hertzbergs allen drei Gestalten zuordnen. Man kann es als einen Prozess deuten, der von einer Gestalt zur nächsten führt. Wenn Isaak auf dem Weg nach Morija die Absichten seines Vaters errät und diese Entdeckung sein Gottesvertrauen zwar erschüttert, aber nicht zerstört, dann entspricht das dem Übergang von der ersten zur zweiten Gestalt des Gottesvertrauens. Nach seiner Errettung und der glücklichen Heimkehr dürfte Isaak dann zur dritten Gestalt basalen Vertrauens finden: zum erprobten Vertrauen seines Vaters, das im Durchgang durch die Krise des Vertrauens an Festigkeit gewonnen hat.

2.3.3 *Vertrauen als Wagnis*

Die eben angedeutete Interpretationslinie lässt sich anhand von Kierkegaards Verständnis des Vertrauensglauben als Wagnis weiter entfalten. Von protestantischer Seite wird die Redeweise vom *Glauben als vertrauensvolles Wagnis* nicht selten gegen katholische Konzeptionen in Anschlag gebracht, die den Glauben als besondere Form der Tugend zu denken versuchen. Von katholischer Seite liegt der Gegeneinwand nahe, dass die Rede vom Wagnis den

³⁶ Berger/ Zijderveld, Lob des Zweifels (s. Anm. 35), 28.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. dazu Abschnitt 2.1 des Beitrags von Claudia Welz in diesem Band.

Glauben zu aktualistisch denke. In den Beiträgen von Claudia Welz, Jürgen Werbick und Eva-Maria Faber finden sich deutliche Spuren dieser Debatte. Wie Andreas Hunziker mit Blick auf Robert Solomon und Fernando Flores zeigt, spielt auch in der gegenwärtigen philosophischen Vertrauensdiskussion der Rekurs auf Überlegungen Kierkegaards eine gewichtige Rolle. Dabei verfolgen Solomon und Flores ein ähnliches Ziel wie Hertzberg, schlagen aber einen anderen Weg ein. Wie Hertzberg liegt auch ihnen daran, den nicht-instrumentellen Charakter des Vertrauens herauszustellen. Während aber Hertzberg zu unterstellen scheint, dass diese Eigenart des Vertrauens seinen primären Ort in einer präreflexiven Vertrauenspraxis hat, heben Solomon und Flores umgekehrt die Bedeutung des bewussten Wagnisses hervor. Sie orientieren sich am Vollzug dessen, was sie als *authentisches* Vertrauen charakterisieren. Es ist dort gegeben, wo jemand sich der Ungesicherheit seines Vertrauens bewusst ist und weiß, dass er sich durch das Wagnis des Vertrauens verletzlich und vom anderen abhängig macht. In den Fokus der phänomenologischen Aufmerksamkeit tritt bei dieser Konzeption die bewusste Entscheidung und die freiwillig eingegangene Verantwortung dessen, der dem Anderen Vertrauen schenkt.

Es verwundert nicht, dass sich Solomon und Flores für ihr Modell des authentischen Vertrauens auf Texte Kierkegaards, insbesondere auf dessen Reflexionen in *Furcht und Zittern* berufen und die Vorstellung eines ‚leap of faith‘ ins Zentrum stellen.³⁹ Was die beiden Autoren an Kierkegaard Auslegung fasziniert, ist die Betonung des wagenden Vollzugs von Vertrauen: Kierkegaards Abraham kann sich sein Vertrauen nie zu eigen machen, sondern muss gegen alle Anfechtung immer wieder neu gewinnen.⁴⁰ Sich jemandem anvertrauen bedeutet, sich auf eine Wirklichkeit einzulassen, die sich einem anders nicht eröffnet. Dass es sich dabei nicht um ein blindes, voraussetzungsloses Vertrauen handelt, erzählt auch die Abrahamsgeschichte. Wie Konrad Schmid in seinem Beitrag herausarbeitet, nährt sich Abrahams Vertrauen von einer bereits erfüllten Verheißung. Dass diese Verheißung, die

³⁹ Vgl. Robert C. Solomon/Fernando Flores, *Building Trust in Business, Politics, Relationships, and Life*, Oxford 2001, 66: „The exclusion of evidence is not in itself foolish or irrational. In some religious contexts, for example, believers might will insist that it is the ‚blindness‘ of the commitment, the ‚leap of faith‘, that is its greatest virtue. (Kierkegaard comes to mind. Passionate commitment is by its very nature a ‚leap‘ in the face of ‚objective uncertainty‘.)“

⁴⁰ Eine ähnliche Auslegung der Bindung Isaaks findet sich im Beitrag von Claudia Welz.

sich in seinem Sohn verkörpert, auf Morija neu auf dem Spiel steht, treibt das Vertrauensparadox erzählerisch auf die Spitze. Vertraut Abraham in dieser Situation aufgrund grundlegender Gewissheit oder lediglich auf eine neu zu gewinnende Gewissheit hin? Für beide Interpretationen gibt es Anhaltspunkte und Argumente. Die Abrahams-Geschichte lotet das Verhältnis zwischen Gewissheit und Vertrauen erzählerisch aus, ohne sich festzulegen. Sie erzählt von einem Vertrauen, das auf erfüllter Verheißung aufbaut, aber sich zugleich aus geschenkter Gewissheit ins Ungewisse überschreitet.

2.3.4 Gottesvertrauen als *Habitus* oder *Akt*?

Ist das von Abraham verkörperte Vertrauen eher als Wagnis zu beschreiben, das ihm immer wieder neu alles abverlangt, oder aber als eine Haltung der Zuversicht, die sich im Laufe seines langen Lebens zunehmend gefestigt hat? Wie die Beiträge dieses Bandes belegen, wird diese Frage nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Konfessionen kontrovers diskutiert. Konrad Schmid gibt aus alttestamentlicher Perspektive zu bedenken, dass sich biblisch beides finde. Auf der einen Seite lassen sich gewichtige Belege anführen, in denen ein Vertrauensverständnis zum Ausdruck kommt, das sich „auf zurückliegende Erfahrungen von Gottesnähe und Bewahrung bezieht und seine Zuversicht von daher nährt“. Auf der anderen Seite stehen Texte, die „Beispiele für ein eher kontrafaktisch ausgerichtetes Verständnis von ‚Glauben‘ bzw. ‚Vertrauen‘“ darstellen.⁴¹ Andere Akzente setzt Claudia Welz. Sie betont im Anschluss an Kierkegaards Auslegung der Abraham-Figur den Wagnischarakter des Vertrauens: „Der Glaube bleibt ein Wagnis, weil man gerade nicht mit Gewissheit wissen kann, ob einen das Wasser tragen wird, bevor man hineingeht. Das Gottesverhältnis des Menschen ist dementsprechend nicht je schon auf unhintergehbare Weise mit Vertrauen ausgestattet, sondern birgt eine *Frage* des Vertrauens in sich.“⁴²

Was ist grundlegender für das Gottesvertrauen: die im Glauben verwurzelte Zuversicht, die sich vergangenen Gotteserfahrungen

⁴¹ In diesem Band, S. 40. Auch wenn sich Schmid „vom Blick in die Bibel“ keine „eindeutige Klärungen kontrovertheologischer Fragen“ erhofft und entsprechend in der Bibel weniger die „Einheit der Kirche, sondern eher die Vielzahl der Konfessionen begründet“ sieht, beurteilt er die Tatsache, dass sich die Bibel in der „Frage, ob Vertrauen nun eher in Resonanz oder Dissonanz zur Welterfahrung zu denken sei“, „nicht zur Uniformität entschlossen“ hat, gerade als einen Entscheid, der „in der Verantwortung gegenüber der Sache und nicht in den Zufällen der Traditionsgeschichte wurzelt“ (46).

⁴² Claudia Welz in diesem Band, S. 380.

verdankt und zur lebensprägenden Haltung geworden ist, oder das kontrafaktische und immer wieder neu zu vollziehende Wagnis des Glaubens? In welchem Vokabular lässt sich das Gottesvertrauen angemessener beschreiben: eher als Neuorientierung in actu oder als habitualisierte Grundhaltung und Modus christlichen Lebens? Wir vermuten, dass Gottvertrauen nicht nur in sehr unterschiedlicher Gestalt auftritt, sondern auch lebensgeschichtlich variabel ist. Möglicherweise hängt es auch von konfessionellen Prägungen ab, wie sich Gottvertrauen ausformt. Spiritualitätsgeschichtlich finden sich jedenfalls unterschiedliche Modelle des Gottvertrauens, die sich auch auf die spirituelle Praxis ausgewirkt haben dürften. Betonen Gertrud von Helfta und der frühe Eckhart den vertrauensstiftenden Charakter der Gottesliebe, so Sören Kierkegaard das Wagnis.⁴³

Versucht man die beiden Momente des Gottvertrauens aufeinander zu beziehen, so ist zu vermuten, dass sie in einer Wechselbeziehung zueinander stehen. Das dem Glauben entspringende Vertrauen bewährt und festigt sich im Vollzug. Der Beter in Ps 13 artikuliert und aktualisiert ein Vertrauen, das in Heilserfahrungen begründet ist, auf die er zurückgreifen kann.⁴⁴ Vertrauen umfasst das vertrauensvolle Sich-Wagen *und* die wachsende Zuversicht, dass Gott vollendet, was er begonnen hat (Phil 1,6). Vertrauen wächst auf dem Boden bestimmter Lebens- und Glaubenserfahrungen und verdichtet sich in einer mehr oder weniger dauerhaften ‚affektiven Einstellung‘, die sich unser Verfügung entzieht. Solches Vertrauen ist zu unterscheiden vom vertrauensvollen Handeln (*trusting behavior*), in dem es sich in mehr oder weniger deutlicher Weise äußert. Die Entscheidung, jemandem Vertrauen zu schenken und mich ihm oder ihr gegenüber zu öffnen, gehört bereits zu letzterem. Eine solche Entscheidung kommt nicht *ex nihilo*. Sie verdankt sich einem vorgängigen Vertrauen, das sich im Prozess des Entscheidens und Handelns ausformt und verfestigt.

2.3.5 Vertrauen als Lebensmodus

Eine Möglichkeit, an der Polarität von Vertrauen als *Wagnis* einerseits und Vertrauen als affektive oder basale *Einstellung* andererseits konstruktiv weiterzuarbeiten, findet sich im Vorschlag Ingolf Dalferths, das Vertrauen als *Lebensmodus* des Glaubens modellieren.⁴⁵ Ähnlich wie bei Kierkegaard wird dabei das *Wie* des Lebens-

⁴³ Vgl. in diesem Band die Beiträge von Simon Peng-Keller und Andreas Hunziker.

⁴⁴ Vgl. die Auslegung von Konrad Schmid in diesem Band.

⁴⁵ Wir gehen im Folgenden von einem Gedanken aus, der Ingolf U. Dalferth am Schluss seines Beitrags entwickelt.

vollzugs in den Vordergrund gestellt: Nach dieser Sicht bedeutet Vertrauen *eine bestimmte Weise, aus dem Glauben an den Gott Jesu Christi zu leben*. Vertrauen ist nicht substantivisch, sondern adverbial zu verstehen. Es ist nicht direkt aufzuweisen, sondern zeigt sich indirekt an anderem. Es bezeichnet weder eine bestimmte Tätigkeit noch die Disposition dazu, sondern ist vielmehr etwas, was unser Tun und Lassen in bestimmter Weise qualifiziert. Gottvertrauen ist dann als ‚Vollzugssinn‘ des Glaubens zu beschreiben.⁴⁶ Gott zu vertrauen bedeutet, aus einem Vertrauen zu leben, das dem Glauben an die unbedingte Verlässlichkeit und Güte Gottes entspringt. Es heißt, ein Leben zu führen, das von Gottes Verheißung durchdrungen ist. Eine solche Beschreibungsweise macht es möglich, Gottvertrauen als etwas zu sehen, was in stärkerer oder schwächerer Ausprägung ein Leben bestimmt. Im Modus des Gottvertrauens lebt, der der Verheißung und dem Anspruch der Verkündigung Jesu entspricht und sich aus der Zuversicht des Glaubens in Tun und Lassen nicht von der Sorge um den morgigen Tag bestimmen lässt. Gottesvertrauen formt – in mehr oder weniger starkem Ausmaß – das Leben bzw. die Lebensführung *insgesamt*.

Für eine solche adverbiale Deutung des Vertrauens spricht, dass sie gut zu der Art und Weise passt, wie neutestamentlich vom Vertrauen gesprochen wird. Das ließe sich an der häufigen Einladung zur wachsamem Sorglosigkeit ebenso aufzeigen wie an der jesuanischen Gebetslehre und dem damit verbunden Terminus der *parrhesia*. Jesus lehrt seine Jünger mit Ausnahme des Vaterunsers nicht neue Gebete, sondern in neuer Weise zu beten, nämlich vertrauensvoll. Im erhörungsgewissen Gebet, im betenden Sich-Anvertrauen verdichtet sich das Leben im Vertrauen auf den Gott Jesu. Was vertrauensvolles Beten möglich macht, ist die durch Jesus erschlossene Nähe zu Gott, die sich in der Vater-Anrede symbolisiert. Gott als gütigen Vater anzureden, ist Ausdruck einer überraschenden *parrhesia*, einer offenen, freimütigen und in diesem Sinne vertrauensvollen Gebetsanrede, wie sie die alttestamentliche Haggada nur Abraham (Gen 18,16ff.) und Mose (Num 12,2) zuschreiben. Diese im Gottesverhältnis begründete *parrhesia* wird greifbar in der *parrhesia* gegenüber weltlichen Instanzen, in der freimütigen und angstfreien Rede der Zeugen des Evangeliums (Apg 4,29 u. a.).

Zum Modus des christlichen Lebensvollzugs wird das Vertrauen durch ein Verhältnis zu Gott, das durch eine solche *parrhesia* ge-

⁴⁶ Auf die eigentümliche Verschränkung von Glauben und Vertrauen werden wir weiter unten noch genauer eingehen.

prägt ist. In der von Hans Weder benutzten Terminologie formuliert: Weil Glaubende zu Gott nicht in einem Arbeitsverhältnis, sondern einem heilsamen Lebensverhältnis stehen, können sie vertrauensvoll leben und freimütig reden. Aus Gottesvertrauen zu leben, bedeutet vor dem Hintergrund des Christusereignisses, in einer Weise zu leben, die diesem Lebensverhältnis zu Gott entspricht und von ihm durchdrungen ist. Das kann heißen, auf bestimmte Formen von Kontrolle und Selbstverteidigung freimütig zu verzichten. Es kann aber auch bedeuten, deutlicher zu erkennen, worauf wir uns nicht verlassen können und wem wir nicht vertrauen dürfen. Im Modus des *Gottesvertrauens* zu leben, kann nicht heißen, leichtfertig in allen möglichen Situationen zu vertrauen. *Gott* zu vertrauen, umfasst auch qualifizierte Formen des Misstrauens und des Nicht-Vertrauens.

2.3.6 *Vertrauen als Gemeinschaftsphänomen*

Die meisten philosophischen Auseinandersetzungen mit dem Vertrauen behandeln es in mentalistischer und handlungslogischer Fokussierung auf das Vertrauen des Einzelnen. Dass die politische Philosophie an dieser Stelle andere Akzente setzt, ist wenig erstaunlich. So konzipiert Martin Hartmann Vertrauen als gemeinschaftlich getragene Praxis bzw. als intrinsisch wertvolles Gut, das eine kulturelle Errungenschaft darstellt. Vertrauensvolle Einstellungen, so argumentiert Hartmann, sind uns nur vor dem Hintergrund gegebener oder sich entwickelnder kultureller, politischer oder sozialer Praktiken zu verstehen.⁴⁷ Institutionen können dabei zwar als Garanten für Vertrauenswürdigkeit fungieren, das Vertrauen selbst aber nicht generieren oder garantieren.

Da Vertrauen ein Vollzugsphänomen darstellt, das sich im Schenken und Empfangen verwirklicht, ist es fragil. Die Rede von Vertrauenskapital und Vertrauensressourcen suggeriert eine Akkumulierbarkeit, die dieser Phänomenalität widerspricht. Vertrauen ist zudem anfällig für eine ökonomische und politische Instrumentalisierung. Es kann zu fremden Zwecken genutzt werden. Dass die erfolgsorientierte Nutzbarmachung des Vertrauens dieses selbst auszuhöhlen droht, stellt nach Hartmann das zentrale Vertrauensproblem der Gegenwart dar.⁴⁸ Wer Vertrauen nur als nützliches Mittel für bestimmte Ziele und nicht als Gut kultiviert, das

⁴⁷ Vgl. Martin Hartmann, *Die Praxis des Vertrauens*, Frankfurt a. M. 2011.

⁴⁸ Dass auch die theologische Erforschung des Vertrauens vom ökonomischen Interesse am Vertrauen profitieren kann, sei im Blick auf das vorliegende Projekt zumindest am Rande vermerkt.

intrinsisch wertvoll ist, der verspielt seine Vertrauenswürdigkeit. Zugleich kommen weder Politik noch Marktwirtschaft ohne einen instrumentellen Gebrauch des Vertrauens aus. Dass Geschäftsleute und Verkäufer persönliche Kontakte knüpfen und Vertrauensverhältnisse bewusst zu etablieren suchen, um ihre Produkte absetzen zu können, bedeutet noch keinen missbräuchlichen Umgang mit Vertrauen. Doch gehört es zur verschleiernenden Rhetorik der Werbe- und Geschäftssprache, wenn in Zusammenhängen, die von einer marktwirtschaftlichen Logik regiert werden, familiäres Vertrauen evoziert und von einer Kultur des Vertrauens gesprochen wird. Das Vertrauen, von dem die Ökonomie lebt, kann nicht von ihr selbst erzeugt und erhalten werden. Martin Hartmann geht in seiner breit angelegten Untersuchung davon aus, dass die Vertrauenspraxen, die dieses Gut nicht nur in Anspruch nehmen, sondern es auch hervorzubringen vermögen, einem starken historischen Wandel unterliegen. Konnte Locke noch von einer vertrauensverbürgenden Kraft eines geteilten Gottesglaubens ausgehen, so dürften es heute überlappende Werthorizonte sein, die sich stabilisierend auf ökonomische und politische Vertrauensbeziehungen zurückwirken.⁴⁹

Dass auch Religionen Vertrauskulturen sind oder zumindest sein können, wird gegenwärtig erstaunlich selten bedacht. Möglicherweise hat der konfessionelle Streit um die *fiducia* seinen Teil dazu beigetragen, dass die gemeinschaftliche Dimension des Vertrauens theologisch bisher erst ansatzweise zur Geltung gebracht wurde. Der Gedanke, dass der Glaube des Einzelnen am Glauben der Kirche partizipiert und von ihm getragen wird, ist zwar in der katholischen Theologie gängig, doch in Hinblick auf die Vertrauensdimension wenig beleuchtet. In der reformatorischen Tradition dürfte die Fokussierung auf die Bekenntnissituation des Einzelnen bewirkt haben, dass in der systematisch-theologischen Dimension wenig über das Vertrauen als kirchliches Phänomen nachgedacht wurde. Vor diesem Hintergrund kommt die Forderung, Vertrauen zunächst und vor allem als Gemeinschaftsphänomen zu betrachten, das primär im Horizont dieser Gemeinschaftspraxis und nicht in der Perspektive von einzelnen Partizipanten erhellt werden soll, einem Paradigmenwechsel gleich, der die künftige Diskussion nachhaltig befruchten könnte.⁵⁰ Im letzten Teil unseres Bilanzie-

⁴⁹ Vgl. Mark N. K. Saunders et al. (Hg.), *Organizational trust. A cultural perspective*, Cambridge 2010.

⁵⁰ Welche Konsequenzen ein solcher Blickwechsels für dogmatische Einzelfragen haben kann, zeigt der Beitrag von Eva-Maria Faber. Zu politischen Auswirkungen einer christlich-religiösen Praxis des Vertrauens vgl. den Beitrag von Anselm Min.

rungsversuchs versuchen wir diesen Gedanken noch etwas weiter zu entfalten.

3. Systematisierender Ausblick

Die Grammatik der christlichen Rede vom Vertrauen unterscheidet sich an einigen Punkten deutlich vom alltagssprachlichen Gebrauch des Begriffs. Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, kann der Vertrauensbegriff innerhalb religiöser Rede und theologischer Diskurse jedoch sehr unterschiedliche Funktionen erfüllen. *Fiducia* kann als Interpretament der *fides*, aber auch als Näherbestimmung der religiösen Hoffnung gebraucht werden. In ‚normativer Zentrierung‘ unterstreicht Vertrauen besonders das Vollzugsmoment und die Unvertretbarkeit des Glaubensaktes.⁵¹ Wer Gott vertraut, verlässt sich auf ihn, vertraut sich ihm an, und das in einer konkret zu präzisierenden Ausschließlichkeit (Jer 17, Ps 146,3 etc.). In der Rede vom Vertrauen artikuliert sich jedoch auch ein von Zuversicht bestimmtes Näheverhältnis zu Gott (*parrhesia/familiaritas*).⁵² Gottesvertrauen tritt hier als Gestalt der Gottesliebe auf, als ein Verhältnis zu einem Gegenüber, das in sich selbst bedingungslose Liebe und darum unbedingt vertrauenswürdig ist.

Die folgenden Überlegungen sind nicht vom Anspruch geleitet, die im Durchgang durch die Diskussion gewonnenen Erkenntnisse umfassend synthetisieren zu können. Sie sind lediglich der Versuch, vor dem Hintergrund dessen, was auf den vorangehenden Seiten vergegenwärtigt, diskutiert und resümiert wurde, über einige theologische Vertrauensfragen weiterzudenken.

3.1 Das Vertrauen Gottes als Quelle christlichen Gottesvertrauens

In seinen bereits zitierten Reden der Unterweisung ermutigt Meister Eckhart seine Mitbrüder in Erfurt zu rückhaltlosem Gottvertrauen: „Denn, so sehr du ihm [Gott] auch zugetan sein magst, des sei gewiß, dass er dir über die Maßen mehr und stärker zugetan ist und dir ungleich mehr vertraut.“⁵³ Dass Gott nicht nur unbedingt vertrauenswürdig ist, sondern selbst dem Menschen ver-

⁵¹ Nach Wolf-Friedrich Schäufele (in diesem Band S. 167) ist es die „starke Fokussierung Luthers auf die *fides qua*, die das ersatzweise Eintreten von *fiducia* für *fides* möglich macht.“

⁵² Vgl. z. B. Hebr 5,16.

⁵³ Meister Eckhart, Werke (s. Anm. 1), 379 (Reden der Unterweisung, Nr. 15).

traut, wurde und wird selten gesagt und theologisch bedacht.⁵⁴ Unter den klassischen Gottesprädikaten sucht man das Vertrauen vergebens. Was hielt und hält die Theologie davor zurück, Gottesvertrauen auch als *genitivus subiectivus*, als *Gottes* Vertrauen zu verstehen und dem menschlichen Vertrauen voranzustellen? Mindestens mehrere gewichtige Einwände lassen sich anführen:

(1.) Gerät das Vertrauen, wenn man es als Gottesprädikat versteht, nicht mit Gottes Allwissenheit und Allmacht in Konflikt? Jemandem zu vertrauen, heißt doch zum einen, *nicht zu wissen*, wie er oder sie mit diesem Vertrauen umgehen wird und ob dieses Vertrauen gerechtfertigt ist. Kann ein solches Nicht-Wissen von Gott ausgesagt werden? Man könnte auf diesen ersten Einwand antworten, dass genau *dies* der Unterschied ist zwischen göttlichem und menschlichem Vertrauen: Gottes Vertrauen setzt die Vertrauenswürdigkeit seines Geschöpfs nicht voraus, sondern bringt sie hervor, indem er aller Untreue zum Trotz sein Vertrauen nicht zurücknimmt.

(2.) Spricht es nicht gegen die Rede vom Vertrauen Gottes, dass sich der Vertrauensgeber durch sein *trusting behavior* verletzlich macht, sei es dadurch, dass er dem anderen etwas Intimes mitteilt oder ihm etwas Kostbares anvertraut? Kann sich aber Gott in dieser Weise verwundbar machen? Wird Gott durch menschliche Vertrauensbrüche verletzt? Wie man auf diese Fragen antwortet, hängt davon ab, ob und in welcher Weise man es für gerechtfertigt hält, vom Leiden Gottes zu sprechen. Macht man sich das Anliegen zu eigen, die philosophisch eingefärbten Gottesprädikate biblisch und christologisch zu reformulieren, so liegt die Rede von Gottes Vertrauen zumindest näher als diejenige, dass Gott mit der Erschaffung eines freien Wesens ein ‚Risiko‘ eingehe.⁵⁵ Auch wenn man präzisiert, dass Gott dieses Risiko aus Liebe eingeht, wird damit – ähnlich wie in der molinistischen Providenzlehre oder in Leibniz’ Theodizee – Gottes Handeln nach einem Rational-choice-Modell gefasst. Man mag argumentieren, dass es sich bei Gottes Entscheidung für die Erschaffung eines freien Men-

⁵⁴ Eine Ausnahme bildet Richard Schaeffler, *Auf welche Weise denkt der Glaube? Von der eigenen Rationalität des Glaubens und vom hermeneutisch-kritischen Dienst der Philosophie und der Theologie*, in: ThG1 99 (2009), 2–26, hier: 14. Schaeffler macht darauf aufmerksam, dass „das deutsche Wort ‚Gebot‘ die Übersetzung des lateinischen ‚Mandatum‘ ist. Und weil ein solcher Auftrag (mandatum) das Vertrauen des Auftraggebers zum Ausdruck bringt, der uns diese Aufträge anvertraut (commendat), dürfen wir uns ihm hoffend anvertrauen. Es ist nie vergeblich, sich dem göttlichen Vertrauen anzuvertrauen.“

⁵⁵ Vgl. John Sanders, *The God who risks. A theology of divine providence*, Downers Grove ²2007. Sanders beschreibt sein Modell als ‚Openness Freewill Theism‘.

schen angesichts von dessen Fragilität und der Höhe des möglichen Verlustes eindeutig um ein Risikokalkül handelt. Macht aber die Metapher eines kalkulierenden Gottes nicht gerade fraglich, was man durch die Rücknahme des Apathie-Axioms retten möchte: dass Gott, wenn er denn die Liebe ist, dem Leid der Welt nicht unbetroffen gegenübersteht? Die Vertrauensmetaphorik hat den Vorteil, die Vorstellung eines kühl berechnenden Gottes, der mit seiner Schöpfung ein Risikospiele eingeht, fernzuhalten. Sie charakterisiert sein *commitment* für die Welt als eines, das ebenso wohlwollend wie kreativ ist. Dabei müsste allerdings die Metapher präzisiert werden: Gott vertraut dem Menschen nicht blind. Er weiß, mit wem er es zu tun hat. Er vertraut im Wissen darum, dass dieses Vertrauen missbraucht wird, aber auch in der Gewissheit, dass dieses Vertrauen letztlich sein misstrauisches Geschöpf (Gen 3,1) bewegen wird, ihm schließlich doch zu vertrauen.

(3.) Gegen den Vorschlag, Vertrauen als kommunikative Eigenschaft Gottes zu verstehen, kann auch das Argument angeführt werden, eine solche Vermehrung der Gottesprädikate sei überflüssig. Sie sei im besten Falle lediglich eine Wiederholung des Bekenntnisses, dass Gott die Liebe ist. Ist es nicht lediglich eine Auslegung dieses zentralen Prädikates zu sagen, Gott vertraue dem unvertrauenswürdigen Menschen und mache ihn dadurch vertrauensfähig und vertrauenswürdig? Wird nicht all das, was als göttliches Vertrauen beschrieben werden kann, überboten durch die Aussage von Gottes Liebe? Die Schwäche einer solchen Argumentation liegt darin, dass sie das semantische Potential der Vertrauensmetaphorik verkennt. Auch wenn die Aussage ‚Gott vertraut dem Menschen‘ sachlich bereits in der Aussage ‚Gott ist die Liebe‘ enthalten ist, kann es sinnvoll und präzisierend sein, die Rede von Gottes Liebe in bestimmten Kontexten durch diejenige von Gottes Vertrauen zu konkretisieren. Es bedeutet einen Gewinn an Aussagemöglichkeit, von Gottes Vertrauen als kommunikativer Eigenschaft zu sprechen, die seiner Liebe und Treue entspricht. Im Rückgriff auf die Vertrauensterminologie kann auf prägnante Weise von Gottes Handeln am Menschen gesprochen werden: Gott vertraut dem Menschen die Erde an und Israel die Tora und das gelobte Land. JHWH vertraut Israel, indem er einen Bund mit ihm eingeht. Gott möchte in seiner Menschwerdung mit den Menschen vertraut werden, sich ihnen anvertrauen und ihr Vertrauen gewinnen. Er gibt den Menschen sein Wort, seinen Logos. Durch das Vertrauen und die Vertrauenswürdigkeit Jesu weckt er in ihnen das Vertrauen in seine Geschichtsmächtigkeit, in seine Güte und lebenserneu-

de Kraft. Durch sein schöpferisches Vertrauen weckt Gott Vertrauen, wo vorher keines war.

Vertrauen weckt Vertrauen und ist auf Gegenseitigkeit oder Weitergabe angelegt. Wie im Beitrag von Simon Peng-Keller aufgezeigt wurde, hat bereits Thomas von Aquin den Gedanken entwickelt, dass Christus die Vertrautheit zu Menschen suchte, um in ihnen Vertrauen zu wecken.⁵⁶ Christliches Gottesvertrauen gründet im Gottesvertrauen Christi⁵⁷ und – vermittelt durch Christus und seinen Geist – im Vertrauen Gottes in die Menschen. Gottesvertrauen im Sinne des objektiven Genitivs ist ein responsorisches Phänomen, ein durch menschliche Zeugen und Zeuginnen vermitteltes Antwortereignis. Christen antworten mit ihrem Vertrauen auf das vorgängige Vertrauen Christi, das ihnen das Vertrauen Gottes erschließt (*sacramentum*) und ihnen zeigt, was es heißen könnte, Gott zu vertrauen (*exemplum*). Auf Gott zu vertrauen, heißt, sich darauf zu verlassen, dass Gottes Vertrauen in den Menschen nicht enttäuscht wird. Das Vertrauen, das der alte Adam verspielte, ließ der neue Adam wahr und wirklich werden. Das Vertrauen Jesu in den Gott Israels, den er vertrauensvoll Vater nennt, zeigt sich in der Vorbehaltlosigkeit seiner Selbsthingabe. Gottes Vertrauen in den Menschen wird gerechtfertigt durch den Menschen, der sich von diesem Vertrauen restlos bestimmen lässt und es auch dann noch rückhaltlos weitergibt, als es ihm das Leben kostet. Im Vertrauen Jesu wird Gottes Vertrauen in den Menschen im gleichen Moment wahr und offenbar. Deshalb bekennen ihn Christen als das letzte Wort Gottes, in dem sich Gott selbst anvertraut, als das gelebte Versprechen, dass das, was in und mit diesem Leben anfang, nicht aufhören wird anzufangen, um alles in diesen Anfang hineinzunehmen.

3.2 Konzeptionen des christlichen Gottesvertrauens

Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, lässt sich das christliche Gottesvertrauen in mehrfacher Weise begrifflich fassen: als Inbegriff oder Moment des Glaubens oder als eine von diesem zu unterscheidende Verwirklichungsform, die man als Modus christlichen Lebens beschreiben kann.

⁵⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III 40,1 Antwort.

⁵⁷ In dieser Hinsicht entspricht die doppelte Lesart von ‚Gottesvertrauen‘ dem doppelten Verständnis von ‚Christusglaube‘. Vgl. Karl Friedrich Ulrichs, *Christusglaube. Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung*, Tübingen 2007.

3.2.1 *Fiducia als Inbegriff des Glaubens*

Man kann die *fiducia* – wie in diesem Band besonders Hans Weder, Peter Opitz und Claudia Welz – als zentrales Charakteristikum und Inbegriff lebendigen Glaubens lesen. Im Gottesvertrauen, so lässt sich mit Verweis auf Stellen wie 2 Kor 1,9 argumentieren, bündeln sich die kognitiven, volitional-praktischen und affektiven Momente des Glaubens, die die scholastische Tradition gerne separierte. Der christliche Glaube an das Evangelium verwirklicht, wie Paulus in Röm 4 darlegt, den Vertrauensglauben Abrahams auf neue und universale Weise.⁵⁸ Das Christentum bringt insofern nicht eine gegenüber dem jüdischen Gottesvertrauen neue Glaubensweise. Es antwortet auf eine neue Glaubenszeit. Die *fiducia* steht in dieser Perspektive für das christliche Gottesverhältnis mit seinen unterschiedlichen Aspekten. Sie umfasst den glaubenden Bezug auf die verlässliche Heilszusage Christi, die durch diese geweckte Gewissheit und existentielles Sich-Verlassen ebenso wie Hoffnung und Liebe. Deshalb kann auch Luther, wie eingangs zitiert, die *fides* durch die *fiducia* erläutern: „Fides est fiducia praesentis promissionis“.⁵⁹ Wer Gott vertraut, steht in einem Lebens- und Näheverhältnis zu ihm, das ihm durch Gottes Selbstgabe, durch sein verheißungsvolles Evangelium eröffnet wird. Die Vielschichtigkeit einer solchen Konzeption wurde, wie der Beitrag von Peter Walter dokumentiert, vom Konzil von Trient nicht erkannt, obwohl sie der mittelalterlichen Theologie und Spiritualität, aus der die Konzilsväter lebten, nicht unbekannt war. Auch bei Gertrud von Helfta, Meister Eckhart u. a. fungierte die *fiducia* als Relationsbestimmung, als Ausdruck eines Näheverhältnisses zum Gott Jesu Christi, das durch diesen selbst ermöglicht wird.⁶⁰

Die Vorzüge der eben skizzierten Konzeption des Gottvertrauens sind unbestreitbar. Sie werden durch den vorliegenden Band bekräftigt. Ihre integrative Kraft trägt zur theologischen Konzentration bei und macht sie auch für die Verkündigungssprache geeignet. Dass in einer solchen Rede vom Vertrauen eine Vielfalt von Aspekten homogenisiert wird und sie der eigenständigen neutestamentli-

⁵⁸ Vgl. Benjamin Schliesser, Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven, Zürich 2011, 103ff. Demgegenüber argumentiert Lorenzo Scornaienci mit Blick auf die paulinischen Briefe und im Anschluss an Bultmann für eine deutliche Unterscheidung zwischen Glauben und Vertrauen. Er verweist in seinem Beitrag zu diesem Band darauf, dass Paulus vom Vertrauen in einer eigenen und reichhaltigen Terminologie spricht.

⁵⁹ Martin Luther, WATR 4,461,3.

⁶⁰ Vgl. neben dem Beitrag von Simon Peng-Keller auch den Hinweis von Wolf-Friedrich Schäufele (S. 172) auf die Nähe mancher Formulierungen Luthers zur brautmystischen Terminologie.

chen Vertrauensterminologie wenig Beachtung schenkt, ist die Schwäche dieser Konzeption.

3.2.2 *Fiducia als Moment des Glaubens*

Die eben genannten Probleme werden dort vermieden, wo Glaube und Vertrauen nicht identifiziert, sondern das Vertrauen als ein Moment des Glaubens diesem eingeschrieben wird. Der prominenteste Vertreter dieses Weges, der innerhalb der reformatorischen Theologie bis heute eine starke Aufnahme findet, ist Philipp Melanchthon.⁶¹ Seine Unterscheidung zwischen *notitia*, *assensus* und *fiducia* bzw. zwischen einer kognitiven, volitiven und affektiven Dimension des Glaubens ist ein gleich in zweifacher Hinsicht attraktives Vermittlungsmodell: Zum einen bietet es eine anthropologisch plausible Beschreibung des Grundvollzug christlichen Lebens. Zum andern artikuliert es das reformatorische Anliegen in einer für die katholische Theologie gut rezipierbaren Weise. Es kann als reformatorische Variante der auf dem Konzil von Trient vorherrschenden Vorstellung gelesen werden, dass die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe sequentiell gelesen werden muss: als „hintereinander liegende Phasen des einen und in diesen Phasen wachsend zu sich selbst kommenden Grundvollzugs“.⁶²

3.2.3 *Fiducia als Modus christlichen Lebens*

Die Vertreter der dritten Konzeption argumentieren, dass sich Glauben und Gottesvertrauen voneinander abheben lassen. Das Neue Testament unterscheidet an vielen Stellen deutlich zwischen Glauben und Vertrauen und besitzt für das Vertrauen eine eigene Terminologie.⁶³ Die darauf aufbauende Tradition hat diese Unter-

⁶¹ Der Beitrag von Cornelia Richter bietet eine genaue Darstellung dieses Modells. Auch das Glaubensverständnis, das Thomas Söding in seiner Analyse der synoptischen Tradition herausarbeitet, lässt sich diesem Modell zuordnen.

⁶² Rahner, Glaube als Mut (s. Anm. 16), 255.

⁶³ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961, 323f. weist darauf hin, dass im Neuen Testament πιστεύειν im Gegensatz zu πεποιθένοι mit Ausnahme von alttestamentlichen Zitaten nicht mit dem Dativ konstruiert wird. Das Moment des Vertrauens werde dadurch vom Glaubensgehorsam abgehoben. Die von Bultmann selbst zusammengetragenen Belegstellen sprechen u. E. aber gegen dessen Fazit, dass im NT von Gottvertrauen wenig die Rede sei und dass „es im NT nicht wie in den Psalmen um das individuelle Lebensschicksal des Beters und seine Not geht, angesichts deren der Fromme sein Vertrauen auf Gott setzt, sondern um die Not des Menschen überhaupt und um das eschatologische Heil“ (ders., Art. πέποιθα, in: TWNT 6, 5–7, hier: 7). Bultmann konstruiert einen problematischen Gegensatz zwischen neutestamentlichem Gehorsamsglauben und alttestamentlichem Gottesvertrauen. Vgl. dazu auch Benjamin Schliesser, *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven*, Zürich 2011, 102. Es fragt sich, ob sich nicht auch in einer Vertrauensterminologie formulieren ließe, was Bultmann mit der Gehorsamsterminologie zur

scheidungen im Wesentlichen übernommen und weitergeführt.⁶⁴ Das neutestamentliche Leitzitat für die Unterscheidung zwischen Glauben und Gottvertrauen kann man in Eph 3,12 finden: „In ihm [Jesus Christus] haben wir den freien Zugang [παρρησίαν καὶ προσαγωγήν] durch das Vertrauen [ἐν πεποιθήσει], das der Glaube an ihn schenkt.“ Die *fiducia* ist als *Vollzugsmoment und Manifestationsform des Glaubens* responsorisch auf diesen zurückbezogen. Das christliche Gottesvertrauen beruht auf dem Glauben an die Verkündigung und das Lebenszeugnis Jesu und der Apostel. Glaube und Vertrauen verschränken sich hier, bleiben jedoch unterscheidbar.⁶⁵ Die Jünger Jesu glauben ihm, weil sie ihm vertrauen. Und sie vertrauen ihm, weil sich an die Wahrheit dessen glauben, was er bezeugt. Das Vertrauen, das im Glauben gründet, kann sich auf unterschiedliche Weise zeigen: als geschenkte Gewissheit und ruhige Zuversicht (חֶסֶד⁶⁶; als freimütiges Gebet (παρρησία) und betendes Sich-Gott-Anvertrauen und Zu-Gott-Fliehen (הִשָּׁח; als unerschrockenes Bekennen und Bezeugen des Evangeliums (παρρησία); als vertrauendes Wagnis aus dem Glauben usw.

In diesem Band referieren und entwickeln Simon Peng-Keller,

Geltung bringen möchte: das unverfügbare Ereignis, in welchem dem Selbstverständnis eines Menschen im Hören auf den Ruf des Kerygmas – eine Umkehr widerfährt, die ihn von jeder Form des Selbstbesitzes befreit. Vgl. dazu den Beitrag von A. Hunziker in diesem Band; ebenso die drei neutestamentlichen Beiträge zu diesem Band, die sich in ihrer Verhältnisbestimmung von Glaube und Vertrauen deutlich unterscheiden.

⁶⁴ Vgl. Lodewijk Jozef Engels, Art. *Fiducia*, in: RAC 7 (1969), 855–857. Die unterschiedliche Gebrauchsweise zeigt sich u. a. darin, dass die Unterscheidung zwischen *fides quae* und *fides qua* für die *fiducia* nur schwer nachzubilden ist. Vertrauen richtet sich in der Regel auf die Vertrauenswürdigkeit und nicht unbedingt auch auf das Vertrauen des anderen. Im Sinne des auf Christus bezogenen Ausrufs „tu mea fiducia magna“ (Exercitia spiritualia/Geistliche Übungen. Hg. v. S. Ringler, Elberfeld 2006, 122) und der im letzten Abschnitt eingeführten Rede vom Vertrauen Gottes könnte allerdings von einer *fiducia quae* gesprochen werden, die einer *fiducia qua* entspricht.

⁶⁵ Die Logik der Glaubensbezeugung folgt der allgemeinen Pragmatik der Zeugenschaft, vgl. Sybille Krämer, Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft, in: S. Schmidt u. a., Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis, Bielefeld 2011, 124: „Nur der kann etwas bezeugen, dem auch geglaubt wird. Allein der Zeuge überzeugt, dem vertraut werden kann.“

⁶⁶ Zur Unterscheidung zwischen הִשָּׁח und חֶסֶד vgl. Klaus Seybold, Die Psalmen, Stuttgart u. a. 1986, 119: „hsh drückt einen Vorgang aus, einen Akt, der im ganzen etwa mit ‚Hinfliehen in den Schutz von‘ wiederzugeben wäre – wobei die Komponenten: Notlage, Entscheidung, Fluchtbewegung, Geborgenheit je nachdem stärker hervortreten können. [...] bth, das zweite Verbum, ist nicht so stark vorgangsbezogen, dynamisch wie hsh, ist vielmehr Ausdruck eines Zustands im Sinne eines festen Ausruhens, in dem man sich sicher fühlt, weil man sich auf sein Gegenüber verlassen kann.“ Das deutsche Wort ‚betucht‘ geht etymologisch auf das hebräische חֶסֶד zurück, vgl. Duden. Das Herkunftswörterbuch, Mannheim u. a. 2001, 91.

Ingolf U. Dalferth, Andreas Hunziker, Jürgen Werbick und Anselm Min Modelle, in denen Glauben und Vertrauen deutlich differenziert werden. Bei Ingolf Dalferth unterscheiden sich Glauben und Vertrauen u. a. darin, dass mit ‚Glaube‘ kein Phänomen benannt wird, sondern die durch die Rechtfertigung bewirkte Lokalisierung *coram Deo*, das neue Sein in Christus, während das Vertrauen eine phänomenal fassbare Manifestationsform dieses neuen Seins darstellt. Nach Jürgen Werbick ist Glaube *Geschenk*, nämlich „die Gnade der Selbstbezeugung Gottes durch seinen Heiligen Geist in meinem ‚Herzen‘“, während Vertrauen ein *Lebensvollzug* ist: ein Sich-Anvertrauen, Ergreifen und Beharren im Glauben. Anselm Min konzipiert religiöses Vertrauen in Entsprechung zu den theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

Wir knüpfen an den oben entwickelten Gedankengang an, um die Unterscheidung zwischen Glauben und Vertrauen weiter herauszuarbeiten: Als Modus christlichen Lebens gründet das Gottesvertrauen im Glauben an den Gott Jesu Christi. Wer vertraut, lässt das, woran er glaubt, lebenswirksam werden. Eröffnet der Glaube den Horizont, vor dem sich christliches Leben versteht, so wird im Gottesvertrauen der Glaube zu gelebter Wirklichkeit. Während Glaube und Unglaube sich kontradiktorisch zueinander verhalten und zu glauben bedeutet, sein Leben insgesamt in einem anderen Licht zu sehen, verhält es sich beim Gottesvertrauen anders. Als Modus des Lebens aus dem Glauben kann es mehr oder weniger stark ausgeprägt sein. Es gleicht in dieser Hinsicht der Caritas. Stärker als bei der Hoffnung sind dabei Handlungsoptionen im Spiel. Während der Glaube Unterscheidungen hervortreten lässt (zwischen Schöpfung und Geschöpf, zwischen Sündersein und Gerechtfertigtsein etc.), stellt das Gottesvertrauen vor Entscheidungen: Worauf setzte ich mein Vertrauen in einer bestimmten Situation? Worauf baue ich mein Leben? Vertrauen stellt vor ein Entweder-Oder. Fokussierte Jeremia die Entscheidung zwischen Gottesvertrauen und politischem Kalkül (Jer 17), so die Reformatoren die Entscheidung zwischen einem Vertrauen auf fromme Werke und dem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit.

Im Modus des Gottesvertrauens zu leben, stellt uns nicht allein vor Entscheidungen, sondern öffnet uns auch für neue Erfahrungen. Was beim personalen Vertrauen ein Grenzfall darstellt – dass das Gut, das durch die Vertrauensgabe aufs Spiel gesetzt wird, das eigene Leben ist –, stellt beim Gottesvertrauen den zentralen Fall dar: Gott zu vertrauen heißt, *uns* ihm in all unseren Lebensvollzügen anzuvertrauen. Solches Vertrauen kann sich unterschiedlich manifestieren: in geduldigem Warten-Können ebenso

wie im Eingehen von Wagnissen. Zu den Erfahrungen, die das Gottesvertrauen erschließt, gehört diejenige des Geführtwerdens und des Getragenseins (Ps 23) ebenso wie diejenige der Entsicherung und der Verletzlichkeit (Ps 22). Gott zu vertrauen, indiziert eine bestimmte Weise des Glaubensvollzugs. In biblischen Termini formuliert: Wer Gott vertraut, ist nicht kleingläubig. Er ist in seinem Lebensvollzug nicht gespalten (Jak 1,8). Sein Leben entspricht dem, was er glaubt. Im Gottesvertrauen verbindet sich die *parrhesia* gegenüber Gott (Hebr 5,16) mit der *parrhesia* gegenüber der Welt (Apg 2,29, 4,31 etc.). Das Selbstvertrauen der Apostel, das sich in ihrem Verzicht auf Absicherung und dem Freimut ihrer Rede zeigt, lässt sich als Manifestationsform ihres Gottesvertrauens interpretieren. Dabei bleibt das passivische Moment, der Geschenkcharakter, dem Wagnis eingeschrieben: als Gewissheit, die sich nicht eigener Anstrengung verdankt – als fremde Kraft, die zur Entschiedenheit führt und Menschen ihr Leben wagen lässt.

Dass sich im Gottesvertrauen passivische und aktivische Momente verschränken, macht es mit anderen Formen von Vertrauen vergleichbar. Es hat Wagnischarakter und wird zugleich in einer Weise geweckt und genährt, die sich dem Vertrauenden entzieht. In dieser Hinsicht gleicht Vertrauen der Aufmerksamkeit, die *ab altero* geweckt wird, als solche aber durchaus gelenkt werden kann.⁶⁷ Wenn viele Vertrauensäußerungen des Psalters sowohl als Perfekt wie als Präsens gelesen werden können,⁶⁸ so handelt es sich um eine sinnreiche Doppeldeutigkeit: Glaubende können vertrauen und sich aufs Spiel setzen, weil sie schon vertraut haben und ihnen dabei die Erfahrung geschenkt wurde, dass sie dieses Vertrauen trägt. Glaubende vertrauen aufgrund von schon erfahrener Güte und Verlässlichkeit.

Wie verträgt sich die Vorstellung, dass das Gottesvertrauen dem Glauben entspringt und von ihm bedingt ist, mit der Rede vom *unbedingten* Gottesvertrauen? Wenn ‚unbedingt‘ an dieser Stelle für ‚vorbehaltlos‘ steht, dann ergibt sich kein Widerspruch. Die Vorbehaltlosigkeit steckt in der Entweder-Oder-Struktur des Vertrauens. Gottesvertrauen zeichnet sich, idealtypisch gesehen, dadurch aus, dass jemand ohne Wenn und Aber vertraut, ohne versteckte Klausel und zusätzliche Absicherung – und insofern ohne Bedingungen. Im Blick auf seine Herkunft ist christliches Gottesvertrauen

⁶⁷ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M. 2004.

⁶⁸ Vgl. den Beitrag Konrad Schmid in diesem Band.

en hingegen vielfältig bedingt. Es antwortet auf das Christusergebnis, auf das Evangelium und das es erschließende aktuelle Wirken des Geistes. Christen vertrauen Gott (und nach 2 Thess 3,4 auch den Menschen) im Blick auf den kirchlich bezeugten auferweckten Gekreuzigten. Und sie tun dies in bestimmten Kontexten, die ihr Gottesvertrauen in Frage stellen und herausfordern.

3.3 *Vertrauen und Gewissheit*

Im Disput zwischen Luther und Cajetan, der Urszene, die die Auseinandersetzung um die *fiducia* eröffnete, verquickten sich mehrere zusammengehörige und gleichwohl zu unterscheidende Formen von Gewissheit.⁶⁹ Auf Seiten Luthers amalgamierten sich die vertrauensvolle Heilsgewissheit des Glaubens mit der Gewissheit des Universitätstheologen, der nach intensivem Ringen zu einem – gegenüber der scholastischen Tradition – neuen Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft gefunden hatte. Auf Seiten Cajetans verband sich die persönliche Glaubenserfahrung und die Gewissheit des in bewährter Tradition stehenden Theologen mit einem großen Vertrauen auf die Verlässlichkeit kirchlicher Glaubensbezeugung. Im Ausgang an diese anfängliche Konstellation des Konflikts profilierten sich die Konfessionen gegensätzlich und in Abgrenzung zueinander. Ob es für die theologische Sachfrage, dem Verhältnis zwischen vertrauenserweckendem Evangelium, vertrauenswürdiger Verkündigung, kirchlicher Beglaubigung und theologischer Vergewisserung, dienlich ist, sich weiterhin an dieser Ausgangssituation zu orientieren, ist fraglich. Im Folgenden versuchen wir, jenseits der alten Kontroverse an der Sachfrage weiterzuarbeiten.

3.3.1 *Verlorene Heilsgewissheit – geschwächte Heilsgewissheit*

Was die Frage nach der Heilsgewissheit betrifft, so ist mit Blick auf die religiöse Situation der Gegenwart zu überlegen, ob sich diese Frage nicht seit geraumer Zeit durch eine irreversible Transformation des religiösen Empfindens bereits erübrigt hat. Traktiert hier die Theologie nicht ein Problem, das für die große Mehrheit evangelischer und katholischer Christen erheblich an Gewicht verloren hat, sofern es überhaupt noch als solches wahrgenommen wird? Oder haben diejenigen Kreise recht, die hier wie dort sagen, dass genau dies das Problem ist: dass in den Kirchen heute Gottes Gna-

⁶⁹ Diese Urszene wiederholte sich in der brieflichen Konfrontation zwischen Kardinal Sadolet und Johannes Calvin, die Eva-Maria Faber in ihrem Beitrag zitiert.

de zu leicht genommen, sein Gericht verschwiegen und der Ernst des christlichen Lebens verspielt wird? Mag die tridentinische Kritik an der *vana fiducia* das lutherische Verständnis des vertrauensvollen Glaubens auch verfehlt haben: trifft sie dafür das Christentum der Gegenwart? Dagegen spricht der Sachverhalt, auf den Eva-Maria Faber in ihrem Beitrag aufmerksam macht: dass die Gewissheit nicht die Stärke heutiger Christen ist. Zwar dürfte die Zahl derer, die von Prädestinationsanfechtungen und Verdammungsängsten geplagt werden, in Europa relativ klein sein. Doch bedeutet das nicht, dass bei jenen, die sich als Glaubende identifizieren, eine besonders ausgeprägte Form von Gnaden- und Heilsgewissheit zu vermerken wäre. Die Angst vor dem definitiven Heilsverlust mag für sie zwar kein existentielles Problem darstellen. Die Frage nach einer lebenstragenden Glaubens- und Hoffnungsgewissheit aber gleichwohl.

Die kritische Anfrage, ob sich die Christen Europas gegenwärtig nicht mehrheitlich in einer leichtfertigen Heilsgewissheit wiegen, könnte auch mit einer Gegenfrage beantwortet werden: Manifestiert sich in der traditionalistischen oder evangelikalischen Kritik an einem scheinbar modernistischen Christentum nicht ein anhaltendes Misstrauen gegenüber Gottes Barmherzigkeit? Sind die Argumente der Piusbrüder gegen die religionstheologische Position des Zweiten Vatikanums nicht genährt von einem verdeckten Sicherheitsverlangen, dem das vertrauenden Wagnis des Glaubens fremd ist? Besteht die fundamentalistische Versuchung nicht gerade in einer Verwechslung des entsichernden Vertrauens des Evangeliums mit einer religiösen Vertraulichkeit, die bei aller Enge Sicherheit und Geborgenheit vermittelt? Es ist zumindest fraglich, ob der Glaube und das ihn begleitende Gottesvertrauen als ‚absolute Gewissheit‘ zu beschreiben ist. Denn entspringt der Wunsch nach einer solchen Gewissheit nicht einem allzumenschlichen Absicherungsbedürfnis, das im Glauben eher zu transformieren als zu erfüllen ist? Stellt sich Gottesvertrauen nicht dort ein, wo der Wunsch nach absoluter Gewissheit dem Mut zum Wagnis des Glaubens weicht?

Sprachlich ist zwischen absoluter Gewissheit und unbedingtem Vertrauen zu unterscheiden. *Unbedingt* ist christliches Gottesvertrauen nicht deshalb, weil sich Glaubende ihres Glaubens absolut gewiss wären, sondern weil sie sich auf *den* einlassen, der sich allen Menschen in *unbedingter Güte* zuwendet und auf dessen Treue *deshalb* unbedingt Verlass ist. Nicht zufällig wird glaubensförmiges Vertrauen als ein Sich-Verlassen in einem quasi-wörtlichen Sinne beschrieben. Im glaubenden Vertrauen erfahren sich Christen als

Menschen, die durch *Gottes* Vertrauen davon befreit sind, ihre Identität in sich selbst suchen zu müssen. Sie können ‚sich verlassen‘, um bei Gott zu sich zu kommen.

3.3.2 *Vertrauen oder Vertrautheit?*

Im Zusammenhang der gegenwärtigen Traditionskrise des christlichen Glaubens ist oft unklar, ob in einer bestimmten Situation das Vertrauen oder lediglich die Vertrautheit fehlt. Bei dem vielfach diagnostizierten Vertrauensverlust gegenüber kirchlichen Institutionen und religiösen Lebensformen dürfte es sich bei näherem Hinsehen zumindest teilweise auch um einen Verlust von *Vertrautheit* handeln. Gläubiges Gottesvertrauen und die Vertrautheit mit einer bestimmten religiösen Tradition sind zu unterscheidende Phänomene. Nimmt man die empirische Vertrauensforschung ernst, empfiehlt es sich allerdings nicht, sie gegeneinander auszuspielen. Wo Vertrautheit fehlt, ist es schwierig, Vertrauen zu finden. Doch nicht immer stehen Vertrauen und Vertrautheit in einem förderlichen Verhältnis. Nach Walter Dirks sind Vertrauen und Vertrautheit in einem nicht unproblematischen dialektischen Verhältnis zu sehen. Zwar wachsen aus „Vertrauen [...] vertraute Bindungen, und Vertrautes andererseits kann vertrauenswürdig sein oder Vertrauen stärken. Aber das Vertraute kann auch, als allzu Vertrautes, der Zukunft im Wege stehen, die im Vertrauen zu wagen ist.“⁷⁰ Es gibt Formen religiöser Vertrautheit, die den Zugang zum Gottesvertrauen versperren oder es infantilisieren. Religiöse Rituale, vertraute Texte, kirchliche Milieus und gewohnte Formen von Spiritualität können geborgene Räume schaffen, in denen sich Gottesvertrauen heranbilden kann. Sie können aber auch dazu verführen, die religiöse Vertrautheit zum Surrogat des existentiell kostspieligeren Gottesvertrauens zu machen.

Vertrauen zeigt sich manchmal in der Bereitschaft, Vertrautes hinter sich zurückzulassen. Auch dafür steht die Figur des Abra-

⁷⁰ Walter Dirks, *Das Vertraute und das Vertrauen*. Über zwei Stufen christlichen Lebens, München 1979, 7. Dirks konzipiert christliche Reifung als Weg über das Vertrautwerden mit religiösen Vollzügen zu einem gläubigen Vertrauen, das über religiöse Vertrautheiten hinausführt. So heißt es pointiert: „Für viele Katholiken und Protestanten, vielleicht für jeden von uns, ist es eine der wichtigsten Aufgaben, Religion in Vertrauen zu verwandeln“ (ebd. 30). Solches Vertrauen habe „gleichfalls eine sichernde Funktion, aber doch von völlig anderer Art: als Vertrauen in den lebendigen und verlässlichen Gott, welcher der Herr der Zukunft und der Herr der Geschichte ist“ (ebd. 41). Auf evangelischer Seite findet sich eine ähnliche, wenn auch kontrastivere Verhältnisbestimmung bei Henning Luther, *Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge*, in: *Praktische Theologie* 33 (1998), 163–176. Glaube führt nach Luther nicht zu einer Verwurzelung im Dasein, sondern führt hinaus in die Fremde.

ham. Nach Claudia Welz kann Vertrauen „eine Weise sein, mit Ungewissem umzugehen. [...] Vertrauen kann kontrafaktisch bewahrt werden auch da, wo die Gewissheit geschwunden ist.“⁷¹ Auf der anderen Seite spricht biblisch auch einiges dafür, Gottesvertrauen und Vertrautheit mit Gott nicht voneinander zu isolieren. Wer Gott als guten Hirten, sichere Burg oder Abba anspricht, nimmt Vertrautheit in Anspruch und artikuliert seine Hoffnung auf bleibende oder neue Geborgenheit. Was in solchen biblischen Bildern unverbrüchlicher Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, ist theologisch ernst zu nehmen. Das Verhältnis von Vertrauen und Vertrautheit klärt sich im Blick auf Gottes lebensgeschichtlich nachvollziehbare Treue. Vertrauensbildende Vertrautheit entsteht unterwegs im Gehen auf den Wegen des Glaubens, auf denen sich – mehr als die eigene Vertrauensfähigkeit – Gottes Treue und Vertrauenswürdigkeit bewährt und die Hoffnung bekräftigt wird, dass diese Treue sich auch künftig und im Letzten als verlässlich herausstellen wird. Religiöse Vertrautheit dient dem Wachstum des glaubensförmigen Vertrauens, wo sie Räume öffnet und offen hält, in denen sich das Wunder ereignen kann, dass sich jemand selbst ganz auf Gott hin zu verlassen wagt.

3.3.3 *Christliche Vertrauensbezeugung*

Damit verbindet sich ein weiterer Aspekt: Wenn Glaubende darauf vertrauen, dass das Evangelium wahr ist und sich Gottes Verheißungen erfüllen werden, verlassen sie sich darauf, dass denjenigen, die ihnen das Evangelium verkünden und mit ihrem Leben bezeugen, zu vertrauen ist.⁷² Sie vertrauen Gottes Verheißung nicht zuletzt deswegen, weil andere – angefangen von den ersten Jüngern und Jüngerinnen Jesu über herausragende Märtyrer bis zu den unzähligen namenlosen Glaubenszeuginnen – ihr schon vor ihnen vertrauten und sie glaubwürdig bezeugten. Sie vertrauen, weil andere mit ihnen vertrauen. Ihr Gottesvertrauen wird auf die Probe gestellt, wenn sie sehen, wie diejenigen, die es ihnen vermittelt haben, ihr Vertrauen in wichtigen Hinsichten enttäuschen und wenn die Kirche, die für diese Verheißung einzustehen hätte, hinter ihrem Anspruch zurückbleibt. Dies mag eine notwendige Erschütterung eines falschen Vertrauens bedeuten und zu einer heilsamen Ausdifferenzierung des religiösen Vertrauens führen.

⁷¹ Claudia Welz in diesem Band, Abschnitt 1.3.2, S. 352–355. Vgl. dazu auch Konrad Schmid's Auslegung von Gen 22 in diesem Band.

⁷² Gottesvertrauen (gen. obj.) kann insofern als vierstellige Relation formalisiert werden: jemand vertraut Gott im Blick auf das durch eine Zeugin / einen Verkündiger vermittelte Evangelium.

Im Glauben zu wachsen und das Gottesvertrauen zu vertiefen, bedeutet auch zu lernen, zwischen dem Vertrauen in Menschen oder religiöse Institutionen *und* dem Gottesvertrauen zu unterscheiden. Hängt doch die Vertrauenswürdigkeit des Evangeliums nicht an seiner Eingelassenheit in die kirchliche Glaubensbezeugung.

Geht man jedoch davon aus, dass auch das Gottesvertrauen primär ein Gemeinschaftsphänomen ist, dass also die nicht hintergehbare Jemeinigkeit des persönlichen Vertrauens „immer die Konkretion einer Gemeinsamkeit [ist], die durch diese Konkretion nicht aufgehoben, sondern in bestimmter Weise zur Geltung gebracht wird“,⁷³ so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem vertrauenserweckenden Evangelium und der kirchlichen Vertrauensvermittlung nochmals in anderer Weise. Denn als Gemeinschaft, die das Evangelium zu bezeugen und sich von ihm zu unterscheiden hat, ist die Kirche Trägerin einer Praxis des Gottesvertrauens, die sich im Leben der Glaubenden in je einzigartiger Weise konkretisiert. Wo Menschen die Verlässlichkeit des Evangeliums evident wird und sie beginnen, sich in ihrem Leben darauf zu verlassen, dass es wahr ist, partizipieren sie an einer gemeinschaftlich getragenen Vertrauenspraxis.

Die Rede von einer gemeinschaftliche Vertrauenspraxis ist jedoch nicht ohne Ambivalenzen: Sie kann leicht als Plädoyer für ein Gemeinschaftsvertrauen verstanden werden, das mit einer kirchlichen Selbstabschottung einher geht. Nur wenn immer wieder neu Menschen den Mut aufbringen, in eigener Verantwortung die christliche Vertrauenspraxis kritisch weiterzuführen, erstarrt die kirchliche Vertrauenstradition nicht zum Vertrauenstraditionalismus.

3.3.4 Die Gewissheit des Glaubens und wissenschaftliche Vergewisserungsprozesse

Ökumenisch und theologisch strittig ist in diesem Zusammenhang mindestens zweierlei: Die Funktion und Form einer kirchlich-lehramtlichen Vergewisserung des Glaubens einerseits und der wissenschaftlichen Gewissheitssuche der Theologie andererseits. Weithin unstrittig dürfte sein, dass die gewissheitserweckende Kraft des Evangeliums nicht davon dispensiert, die im kirchlichen Zeugnis in Anspruch genommenen Wahrheit reflexiv zu klären – wozu auch die Problematisierung von Wahrheitsansprüchen gehört –, sondern eine solche Vergewisserung gerade freisetzt und in sie eingehen kann. „Diskursive Vergewisserungen“, (so betont Jürgen Werbick

⁷³ Ingolf U. Dalferth in diesem Band, S. 410.

in seinem Beitrag, „produzieren den Glauben nicht. Aber sie können für ihn eine Bedeutung haben, die mehr oder weniger groß ist, mitunter unverzichtbar sein kann.“⁷⁴ Auch die Theologie selbst kann zu den Instrumenten gehören, die dazu beitragen, dass der Glaube sich „in das Herz senkt“. Sie antwortet auf Gottes Selbsterschließung, die „die Prozesse vernünftiger menschlicher Selbstverständigung in Anspruch“ nimmt.⁷⁵ Auch Cornelia Richter und Eva-Maria Faber betonen, dass die Gewissheit des Herzens und der Gewissheit des Verstandes, die auch durch diskursive Vergewisserungsprozesse gestärkt werden kann, in einem produktiven Wechselverhältnis zu sehen sind. Das theologische Bemühen um historisches Wissen, um kritische Selbstreflexion und gedankliche Klarheit kann dazu dienen, die Gewissheit des Evangeliums zur Geltung zu bringen und von den illusionären Gewissheiten derer, die es zu verkünden haben, unterscheiden. Wenn es auch nicht theologische Begründungen sind, die das Wort vom Kreuz vertrauenswürdig machen: ohne begründete Kritik an enggeführten und missverständlichen Aussagen und ohne reflexive Rekonstruktion dessen, was das Evangelium vertrauenswürdig macht, fehlte es der Verkündigung an intellektueller Glaubwürdigkeit und Autorität.

Doch wie verhalten sich die Gewissheiten, zu denen die Theologie mit wissenschaftlichen Mitteln findet, zur Gewissheit, die aus dem Gebet erwächst,⁷⁶ zur geistgeschenkten Kunst der Unterscheidung? In welchem Verhältnis steht die wissenschaftliche Vergewisserung zum vorwissenschaftlichen Bemühen glaubender Menschen, ihren Glauben zu verstehen und zu verantworten? Insofern die Theologie sich auf methodische Verfahren verpflichtet, die zwar den Standpunkt des Glaubens voraussetzt, nicht jedoch dessen je individuelle Konkretisierung, hat sie gegenüber dem gelebten Glauben eine positive Eigenständigkeit. Das die Gewissheit gelebten Glaubens auch in die Theologie eingehen und ihre Arbeit fördern kann, ist nicht zu bestreiten, aber methodisch nicht zu garantieren. Die Gewissheiten, zu denen die Theologie durch methodisch kontrollierbare Verfahren gelangt, partizipieren am hypothetischen Charakter wissenschaftlicher Forschung. Die Theologie hat der gnostischen oder metaphysischen Versuchung zu widerstehen, ein höheres Wissen für sich zu beanspruchen und die Wahrnehmungs- und Erkenntniskraft gelebten Gottvertrauens zu bestreiten. Mag die Versuchung, „durch das Denken eine Evi-

⁷⁴ Jürgen Werbick in diesem Band, S. 307.

⁷⁵ Ebd. 309.

⁷⁶ Vgl. Cornelia Richter in diesem Band, S. 240–242.

denzgewißheit“ zu setzen, „welche die Glaubensgewißheit vermeintlich entlastet und eben dadurch schwächt“,⁷⁷ gegenwärtig nur selten in Gestalt metaphysischer Spekulation daherkommen, so ist gleichwohl zu vermuten, dass sie die Theologie auch im Zeitalter einer ‚schwachen Vernunft‘ begleitet. Es ist jedenfalls kritisch zu prüfen, wo theologische Versuche, den Glauben zu begründen, ableiten in den Versuch, in einem „als metaphysischer Gegenstand gedachten Gott einen ‚Halt“ gewinnen zu wollen.⁷⁸ Theologische Entwürfe und Gedankengänge wie die vorliegenden leben zwar vom Vertrauen, durch sorgfältiges Prüfen der Argumente und wissenschaftliche Forschung zu gedanklicher Klarheit kommen zu können – und von der Gewissheit, sie an einigen Punkten auch schon gefunden zu haben. Doch gebührt ihnen kein größerer Vertrauensvorschuss als den Produkten wissenschaftlicher Tätigkeit generell. Wie alles menschliche Tun ist auch das Geschäft der Theologie fallibel. Und wie alle guten Expertensysteme profitiert auch die Theologie von klugen Formen des institutionalisierten Misstrauens.

3.3.5 *Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?*

Im Anschluss an den vorangehenden Abschnitt drängt sich die Frage auf, ob nicht all das, was dort über die falliblen Vergewisserungsprozesse der Theologie gesagt wurde, genauso für die Gewissheit gilt, die das kirchliche Lehramt in der katholischen Kirche für sich in Anspruch nimmt. Die Gewissheit, die das kirchliche Lehramt beansprucht, unterscheidet sich jedoch deutlich von derjenigen der Theologie. Nach katholischem Verständnis kommt dem bischöflichen Magisterium die Aufgabe zu, das apostolische Glaubenszeugnis im Wandel der Zeit autoritativ zur Geltung zu bringen. Anders als das Lehramt der Theologie, dem eher eine kritisch-prophetische Funktion in der kirchlichen Glaubenskommunikation zukommt, soll das Lehramt der Bischöfe die Gewissheit des Evangeliums in Verantwortung gegenüber der Tradition und der Einheit der Kirche artikulieren und bekräftigen. Ob es eine solche mit besonderen Vollmachten ausgestattete Bezeugungsinanz braucht, ist umstritten. Als möglicher Minimalkonsens kann auf einer formalen Ebene festgehalten werden, dass die Gewissheit, die das

⁷⁷ Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I: Prolegomena, Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen ³1987, 215.

⁷⁸ Markus Höfner, *Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, Tübingen 2008, 308, mit Verweis auf: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1995, 234–237.

Lehramt für sich in Anspruch nehmen kann, keine andere sein kann als diejenige, die das Evangelium selbst stiftet. Wo institutionelle und normativ geprägte Vergewisserungsprozesse verdunkeln, dass das Evangelium allein letzte Gewissheit zu vermitteln vermag, stehen sie im Widerspruch zur lehramtlichen Aufgabe, den Glauben autoritativ zu bezeugen. Zudem gilt auch hier das Gesetz, dass das Zeugnis von der Vertrauenswürdigkeit des Zeugen und der Art der Bezeugung nur schwer abzulösen ist.⁷⁹

Dass die Kirche als Zeugin des Evangeliums zwar in einem spezifischen Sinne letzte Gewissheiten, als menschliche Institution aber keine letzten Sicherheiten bietet, ist mit Karl Rahner auch im Blick auf die gegenwärtige kirchliche Situation zu betonen. Nach Rahner kann die kirchliche Autorisierung der christlichen Heilshoffnung den persönlichen Glauben und die ihm eigene Gewissheit zwar unterstützen, doch entlastet sie die Glaubenden nicht vor dem eigenen Ringen und Wagen: „die letzte Gewißheit [wird] nur im letzten Wagnis der Liebe und des Vertrauens ergriffen“.⁸⁰

Schluss

Eine unserer Ausgangsfragen war es, wie sich das Vertrauen zur Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung verhält. Im Anschluss an die von uns unterschiedenen Konzeptionen des Vertrauens sind zwei unterschiedliche Möglichkeiten zu erwägen.⁸¹ Wo das Gottesvertrauen vom Glauben unterschieden wurde, verband man es entweder stärker mit der Hoffnung (*robur spei*) oder der Liebe (*parrhesia/familiaritas*). Die reformatorische Tradition tendierte hingegen dazu, die *fiducia* in die *fides* aufgehen zu lassen. So heißt es bei Claudia Welz: „Glaube ist gleichzeitig Gottvertrauen, Liebe zu Gott und Hoffnung auf Gott. Glaube, Liebe und Hoffnung treten gemeinsam auf und sind nur analytisch auseinander zu halten.“⁸² Christlicher Glaube wäre demnach immer Vertrauensglaube. Das bedeutet nicht nur, dass dort, wo Glaube ist, man auch auf

⁷⁹ Vgl. Sibylle Krämer, Vertrauenschenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft, in: S. Schmidt/S. Krämer/R. Voges (Hg.), Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis, Bielefeld 2011, 117–140.

⁸⁰ Karl Rahner, Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 286–304, hier: 289.

⁸¹ Dass beide Modelle sich auf Luther berufen können, zeigt der Beitrag von Wolf-Friedrich Schäufele.

⁸² Claudia Welz in diesem Band, S. 353 (Fn. 37).

das Vertrauen trifft, und dort, wo solches Vertrauen fehlt, man vergeblich nach Glauben, Hoffnung und Liebe sucht. In diese Richtung argumentiert auch Karl Rahner, wenn er schreibt: „Wer [...] wirklich und radikal hofft, der glaubt und liebt auch, weil Hoffnung immer auch ein Moment von Glaubenserkenntnis konstitutiv in sich selber hat und nur zur eigenen Vollendung kommt, wo liebend für den Anderen [...] gehofft wird.“⁸³

In der von uns favorisierten Konzeption entspringt das Gottesvertrauen dem Glauben und umfasst als Lebensmodus die Hoffnung und die Liebe, die man ebenfalls so beschreiben könnte. Ein Leben im Modus des Gottesvertrauens ist zugleich eine *Manifestationsform* und eine *Frucht* von Glaube, Hoffnung und Liebe.⁸⁴ Nimmt man das personale Vertrauen in die Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums hinzu, steht die *fiducia* in einer Doppelstellung zur *fides*. Als Vertrauen in diejenigen, die uns das Evangelium bezeugen, ist sie Vorbedingung und Folge des Glaubens. Franz Rosenzweig beschreibt solches Vertrauen, dass er als ‚ganz gegenwärtiges‘ charakterisiert, metaphorisch als Same und Frucht: „Einfältig wandeln mit deinem Gott [Mi 6,8] – nichts weiter wird da gefordert als ein ganz gegenwärtiges Vertrauen. Aber Vertrauen ist ein großes Wort. Es ist der Same, daraus Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, und die Frucht, die aus ihnen reift.“⁸⁵

Als Lebensmodus des Glaubens kommt Gottesvertrauen dem

⁸³ Rahner, Glaube als Mut (s. Anm. 16), 255f. Rahner spricht in diesem Beitrag zwar nicht ausdrücklich vom Vertrauen, verwendet den Begriff ‚Mut‘ jedoch weitgehend synonym zu Vertrauen.

⁸⁴ Diesen Aspekt betont neben Meister Eckhart (vgl. den Beitrag von S. Peng-Keller) auch Jean-Pierre de Caussade, *Hingabe an Gottes Vorsehung*, Einsiedeln/Köln 1948, 60: „Der Glaube ist die Mutter der Sanftmut, des Vertrauens und der Freude.“ Im Gottesvertrauen verschmelzen die drei theologalen Tugenden „wie zu einer einzigen. Einheitlich ist demgemäß auch ihr Ausdruck: die schlichte Hingabe an Gott und sein Wirken“ (ebd. 100). Deshalb kann Caussade seine Lehre dahingehend zusammenfassen, dass er „den Glauben, die Hingabe, das Vertrauen“ predigt (ebd. 109). An einer Stelle bildet Caussade auch eine neue Trias, in dem er die Hoffnung durch das Vertrauen ersetzt und von „Glaube, Vertrauen und Liebe“ spricht (ebd. 61). An einem anderen Ort wird das Vertrauen in die Trias aufgenommen und steht – in verdeckter Anspielung auf den Disput um den ‚amour pur‘ – als „Gabe des reinen Vertrauens“ nach den Gaben „des reinen Glaubens“ und „der reinen Hoffnung“ und vor der Gabe „der reinen Liebe“ (ebd. 112).

⁸⁵ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, 472. In diesem Sinne könnte man auch die folgende Aussage von Thomas Rentsch verstehen: „Mit der paulinischen Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung wird die Tiefendimension des Urvertrauens in der christlichen Verknüpfung bleibend artikuliert“ (ders., *Aspekte des Urvertrauens*, in: Ders., *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011, 341–352, hier: 351).

nahe, was Kierkegaard und Wittgenstein die *Leidenschaft* des Glaubens nannten: Sie ist Wagnis und Gewissheit zugleich.⁸⁶ Im ‚Testament‘ von Abbé Pierre heißt es mit Bezug auf diese Leidenschaft: „Man kann, so meine ich, nicht wirklich ‚Credo‘ – ich glaube – sagen, wenn man selbst kein Vertrauen schenkt. Der Glaube ist so beschaffen: Er kommt in einem Augenblick, in dem man, wie bei der menschlichen Liebe, eintauchen, wagen und wahres Vertrauen schenken muß. Ohne Rückhalt.“⁸⁷

⁸⁶ Wittgenstein drückt es in den Vermischten Bemerkungen in Anschluss an Kierkegaard so aus: „Es kommt mir vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem sein. Also obgleich es *Glaube* ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art, das Leben zu beurteilen. Ein leidenschaftliches Ergreifen *dieser* Auffassung. Und die Instruktion in einem religiösen Glauben müsste also die Darstellung, Beschreibung jenes Bezugssystems sein und zugleich ein in's-Gewissen-reden. Und diese beiden müssten am Schluß bewirken, daß der Instruierte selber, aus eigenem, jenes Bezugssystem leidenschaftlich erfährt“ (Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, in: Über Gewißheit. Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. ⁶1994, 445–573, hier 540f.).

⁸⁷ Abbé Pierre, Mein Testament, Augsburg 1995, 59.