

Ulrich Schmiedel

Vertrauen Verstanden?

Zur Vertrauenstrilogie von Ingolf U. DALFERTH
und Simon PENG-KELLER

Zusammenfassung: In dieser ausführlichen Rezension wird die Hermeneutik nicht-religiösen und religiösen Vertrauens rekonstruiert, die die von Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller herausgegebene »Vertrauenstrilogie« prägt. Ich analysiere die Studienbände zur »Kommunikation des Vertrauens« sowie zum »Gottvertrauen« und zum »Grundvertrauen«, bevor ich die Vor- und Nachteile der darin entwickelten Hermeneutik diskutiere. Im kritischen Gespräch mit dieser Hermeneutik skizziere ich, dass nicht-religiöses Vertrauen das Potential zu religiösem Vertrauen hat, weil beide die Anerkennung der Alterität der Anderen implizieren. Eine Hermeneutik des Vertrauens ist deshalb in intra- und in interreligiösen Dialogen zu beschreiben und zu bestimmen.

Summary: This extensive review explores the hermeneutics of religious and non-religious trust which is characteristic for the ›trilogy on trust‹ edited by Ingolf U. Dalferth and Simon Peng-Keller. I analyze the three compilations which investigate the constitution and communication of trust, trust in God, and trust in one's life or life-world (basic trust). Finally, I discuss the advantages and disadvantages of the hermeneutics of trust which is developed in the trilogy. In critical conversation with this hermeneutics, I sketch that non-religious trust has the potential to become religious trust, since both imply a recognition of the otherness of the other. Hence, a hermeneutics of trust has to be conceived and construed within both intra- and inter-religious dialogues.

DOI 10.1515/nzsth-2014-0021

»Soll ich sie mitnehmen? Soll ich sie nicht mitnehmen?« Mit dieser Frage werden Taxifahrerinnen Tag für Tag konfrontiert. Ihre Antwort hängt davon ab, ob sie dem potentiellen Fahrgast einen Vertrauensvorschuss gewähren. Denn ob

Ulrich Schmiedel: University of Oxford, St Benet's Hall, 38 St Giles, Oxford, OX1 3LN, UK,
E-Mail: ulrich.schmiedel@theology.ox.ac.uk

die Andere zahlt oder nicht zahlt – um nur ein Risiko zu nennen –, zeigt sich erst dann, wenn die Taxifahrerin das Wagnis des Vertrauens eingeht.¹

Im Projekt »Vertrauen Verstehen« an der Universität Zürich wurde Vertrauen wie das der Taxifahrerin historisch und systematisch analysiert, um eine Hermeneutik des nicht-religiösen und des religiösen Vertrauens zu entwickeln. Diese Hermeneutik nähert sich einem kohärenten und konsistenten Verständnis von »Vertrauen« an, das für Disziplinen wie Theologie, Philosophie, Soziologie, Psychologie und Ökonomie plausibel und praktikabel sein soll. In den Bibliotheken, die die Literatur zu Vertrauen und Vertrauensverständnissen füllt, geht der Überblick schnell verloren. Gerade deshalb ist dieses ambitionierte Projekt, das die differenzierten Diskurse miteinander ins Gespräch zu bringen versucht, bemerkens- und begrüßenswert. Der Versuch hat die Bibliotheken um eine Trilogie zur Hermeneutik des Vertrauens – flankiert von Sonderausgaben der Züricher *Hermeneutischen Blätter* – bereichert.² Die Annahme der Herausgeber der Trilogie, Ingolf U. DALFERTH und SIMON PENG-KELLER, lautet, dass Vertrauen auf Verstehen und Verstehen auf Vertrauen wirkt, ohne dass sich Vertrauen und Verstehen aufeinander reduzieren oder auseinander deduzieren lassen. Um diese Annahme drehen sich die drei Studienbände zur Kommunikation des Vertrauens sowie zum Gottvertrauen und zum Grundvertrauen, die ich in dieser Rezension bespreche.³

Ich kann nicht auf alle Studien der Trilogie eingehen. Stattdessen werde ich mich auf das Verständnis von Vertrauen konzentrieren, das sich wie der sprichwörtliche rote Faden durch die Trilogie zieht. Dabei folge ich der Trilogie Studienband für Studienband (sozusagen Schritt für Schritt), bevor ich auf die Vor- und Nachteile der in der Trilogie entwickelten Hermeneutik zu sprechen komme. Im kritischen Gespräch mit dieser Hermeneutik skizziere ich, dass nicht-religiöses Vertrauen das Potential zu religiösem Vertrauen hat, weil beide die Anerkennung der Alterität der Anderen implizieren. Eine Hermeneutik des Vertrauens ist deshalb in intra- und in interreligiösen Dialogen zu beschreiben und zu bestimmen. Obwohl sie diese Dialoge ignoriert, ist die Trilogie für die

1 Wie Taxifahrerinnen die Vertrauenswürdigkeit ihrer Fahrgäste einschätzen, untersuchten Diego GAMBETTA/Heather HAMILL, *Streetwise. How Taxi Divers establish their Customers' Trustworthiness*, New York, 2005.

2 Vgl. »Vertrauen Verstehen«, *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2010) und »Vertrauen interdisziplinär«, *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2013).

3 Vgl. Ingolf U. DALFERTH/Simon PENG-KELLER (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens*, Leipzig, 2012; Ingolf U. DALFERTH/Simon PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg/Br., 2012; und Ingolf U. DALFERTH/Simon PENG-KELLER (Hg.), *Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013.

disziplinäre und inter-disziplinäre Forschung zum Vertrauen unverzichtbar – innerhalb wie außerhalb der Theologie.

I Konstitution und Kommunikation von Vertrauen

Der Studienband *Kommunikation des Vertrauens* geht den ersten Schritt in der Entwicklung einer »Hermeneutik des Vertrauens« (11). In der Einleitung kommen DALFERTH und PENG-KELLER auf die Verknüpfung von Vertrauen und Verstehen zu sprechen, die für die Vertrauensstrilogie charakteristisch ist. Sie wird in den sechs Beiträgen anhand von therapeutischen, pädagogischen und ökonomischen Berufsfeldern exemplarisch erforscht. Für die therapeutische (Katrin ROCKENBAUCH und Frank FRITZSCHE) und die psychotherapeutische (Bernhard GRIMMER) Berufsbeziehung ist Vertrauen unverzichtbar. Ob es sich einstellt, hängt auch davon ab, was Behandelte und Behandelnde einander zu-trauen. Das trifft auch für die Seelsorge (Simon PENG-KELLER) zu, in der sich Vertrauen – nicht-religiös oder religiös – daran zeigt, ob man sich auf das Gespräch verlässt, ohne schnell oder vorschnell in dessen Verlauf einzuhaken. Besonders in Berufsbeziehungen innerhalb der Pädagogik (Sandra TIEFEL) und der Religionspädagogik (Thomas SCHLAG) ist Vertrauen nicht mit Vertraulichkeit zu verwechseln. Erziehung zum Vertrauen bedeutet Erziehung zur Urteilskraft darüber, wem, wann und warum vertraut werden kann. Diese Urteilskraft ist auch in der Ökonomie von Bedeutung. Denn Management und Managementlehre (Peter EBERL) sind so an der Konzeption des *homo oeconomicus* orientiert, dass sie sich auf die Entwicklung und Erprobung von Kontrollmechanismen konzentrieren. Kommt Vertrauen ins Spiel, dann wird Risiko aber akzeptiert statt kontrolliert. Entsprechend sind die Beziehungen, die in therapeutischen, pädagogischen und ökonomischen Berufsfeldern geknüpft werden, ohne Vertrauen nicht zu denken und nicht zu lenken.

Wenn Vertrauen für diese Berufsbeziehungen unverzichtbar ist, dann stellt sich jedoch die Frage: Was ist Vertrauen? Alle Studien betonen, dass der Begriff oft ohne Definition in die disziplinären Diskurse eingeführt wurde und wird. In der Einleitung und in der Ergebnissicherung verweisen die Herausgeber darauf, dass die Definition von »Vertrauen« als »praktische[r] Einstellung« (20) allgemein anerkannt ist – unabhängig davon, ob sie implizit oder explizit eingeführt wird: Vertrauen wird als Einschätzung der Vertrauenswürdigkeit der Anderen und Erwartung der Vertrauenswürdigkeit der Anderen im vertrauenden Subjekt lokalisiert. Empirisch lässt Vertrauen sich also nicht direkt, sondern nur indirekt belegen: Das Verhalten, das Forscherinnen mit den Methoden der quantitativen

und der qualitativen Sozialforschung untersuchen, wird in der Untersuchung *als* Vertrauen interpretiert. Genau genommen handelt es sich somit nicht um ein Phänomen, sondern um die Interpretation eines Phänomens. Die Mehrheit der Studien folgt der Definition von ›Vertrauen‹ als praktischer Einstellung. Sie konzentrieren sich auf die Emotionen, Kognitionen und Voluntationen, die diese Einstellung beinhaltet. Ab und an wird auch auf die Verletzlichkeit verwiesen, die ein vertrauendes Subjekt durch den Vertrauensvorschuss akzeptiert.

Die Anwendung dieser Definition auf therapeutische, pädagogische und ökonomische Berufsfelder demonstriert die Zirkularität des Vertrauens: Alle Beiträge betonen, dass Vertrauen nicht ohne Vertrauen konstituiert oder kommuniziert werden kann. Es lässt sich zwar anbahnen, indem man für gegenseitiges Verstehen sorgt, wofür die Kommunikations- und Kooperationsformen in der Berufsbeziehung, die Kontexte der Berufsbeziehung und die Symbolik, mit der Vertrauen in diesen Kontexten kommuniziert wird, bedeutsam sind. Aber: Auch unter Berücksichtigung der Verknüpfung von Vertrauen und Verstehen kann man Vertrauen nicht generieren oder garantieren. Vertrauen reagiert und respondiert auf einen Vertrauensvorschuss. Dass dieser Vertrauensvorschuss instrumentalisiert werden kann, wird von den Herausgebern nicht bezweifelt. Wer sich für den Nutzen des Vertrauens interessiert, läuft Gefahr, es auszunutzen. Langfristig wird Vertrauen dadurch zermürt und zerrüttet, weshalb die ethische Erforschung von Vertrauen entscheidend ist. Das zeigt sich schon an der Empörung, die die Ausnutzung von Vertrauen und Vertrauensvorschüssen evoziert. – Und die lässt sich sogar bei den Probandinnen feststellen, die an Experimenten zur Vertrauensforschung teilnehmen.

Wenn Vertrauen gleichermaßen Voraussetzung und Fortsetzung des Vertrauens ist, dann stellt sich die Frage nach den Subjekten des Vertrauens. Auf den ersten Blick lassen sich die Vertrauenden als Subjekte bestimmen; auf den zweiten (oder dritten) Blick lässt sich aber fragen, ob diese Bestimmung durch das Vertrauen als Subjekt ergänzt werden sollte: »Als Beziehungsvariable verstanden, kann Vertrauen nicht exklusiv einzelnen Personen zugeschrieben werden [...]. In unserer Alltagskommunikation kommt es nicht nur darauf an, ob wir andere als vertrauenswürdig betrachten, sondern ebenso, ob wir *unsere Beziehung* als eine vertrauensvolle einstufen« (20). Diese Kritik, die DALFERTH und PENG-KELLER an der Individualisierung des Vertrauens äußern, ist instruktiv: ›Vertrauen‹ ist nicht nur intra-subjektiv, sondern auch inter-subjektiv zu verstehen. Leider wird diese Kritik nicht ausgearbeitet. Für die Definition des Vertrauens als praktischer Einstellung – die eben diese Individualisierung forciert – hätte sie weitreichende Konsequenzen. Denn ob die Taxifahrerin den potentiellen Fahrgast mitnimmt, hängt nicht nur davon ab, welche Einschätzungen und welche Erwartungen sie hat. Auch die Atmosphäre der Stadt (oder der Ge-

gend der Stadt), in der die Taxifahrerin unterwegs ist, hat Einfluss auf ihren Vertrauensvorschuss.⁴

Insgesamt konstruiert der Studienband ein Koordinatensystem, in das sich die disziplinären Diskurse zum Vertrauen einzeichnen lassen. Die Definition von Vertrauen als praktischer Einstellung hat methodische und methodologische Folgen für die Feldforschung, die in disziplinärer und interdisziplinärer Perspektive expliziert werden. Die Ergebnisse der Studien zur Konstitution und Kommunikation von Vertrauen in therapeutischen, pädagogischen und ökonomischen Berufsbeziehungen werden von DALFERTH und PENG-KELLER in der Einleitung und in der Ergebnissicherung aufgegriffen und aufgearbeitet. Die Herausgeber betonen die Zirkularität des Vertrauens: Vertrauen lässt sich nicht herstellen. Vertrauen stellt sich her. Dass die Verknüpfung von Vertrauen und Verstehen dafür ausschlaggebend ist, demonstrieren die Studien deutlich. Damit gehen sie den ersten Schritt, um eine Hermeneutik des Vertrauens zu entwickeln.

II Gottvertrauen

Den zweiten Schritt geht der Studienband *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, der die Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Glaube und Gottvertrauen – *fides* und *fiducia* – in Protestantismus und Katholizismus exegetisch, historisch und systematisch aufarbeitet. Das Ziel dieser Aufarbeitung ist Aufklärung und Anregung zu einer »Hermeneutik religiösen Vertrauens« (8), wobei unter religiösem Vertrauen von vornherein christlich-religiöses Vertrauen verstanden wird. Es kommen exegetische Analysen zu ›Glaube‹ und ›Gottvertrauen‹ in den Blick, die den alttestamentlichen (Konrad SCHMID) und den neutestamentlichen (Hans WEDER) Befund bündeln, bevor sie sich mit der synoptischen (Thomas SÖDING) sowie der paulinischen (Lorenzo SCORNAIENCHI) Überlieferung auseinandersetzen. In historischer Perspektive wird die Vorgeschichte der Kontroverse um *fides* und *fiducia* in Scholastik und Mystik untersucht (Simon PENG-KELLER), bevor Martin Luthers (Wolf-Friedrich SCHÄUFELE), Huldrych Zwinglis (Peter OPITZ) und Philipp Melancthons (Cornelia RICHTER) Theologien auf die Rolle und Relevanz des Gottvertrauens überprüft werden. Abgeschlossen wird die historische Erarbeitung mit einem Blick auf die Missverständnisse, die das Tridentinum prägten (Peter WALTER). Auf dieser exe-

⁴ Vgl. Diego GAMBETTA/Heather HAMILL, *Streetwise*, 187–221, wo der Vergleich des Verhaltens von Taxifahrerinnen in zwei Städten zusammengefasst wird.

getischen und historischen Grundlage wird ›Gottvertrauen‹ im Gespräch mit der Philosophie analysiert (Andreas HUNZIKER), wobei die Bedeutung der Glaubensgewissheit als Voraussetzung oder Fortsetzung dieses Vertrauens kontrovers diskutiert wird (Jürgen WERBICK; Eva-Maria FABER; Claudia WELZ). Schließlich wird die Relevanz von Vertrauen und Gottvertrauen für Glaubensgemeinschaften in der Gegenwart expliziert (Anselm K. MIN; Ingolf U. DALFERTH).

Aufschlussreich für eine Hermeneutik religiösen Vertrauens im Christentum ist die Rahmung des Studienbandes. In der Ergebnissicherung (Simon PENG-KELLER und Andreas HUNZIKER) werden die Studien in eine Typologie der Verhältnisbestimmungen von *fides* und *fiducia* eingeordnet, die ich als ›Ineinander‹, ›Miteinander‹ und ›Nebeneinander‹ bezeichnen würde. Beim ›Ineinander‹ werden *fides* und *fiducia* identifiziert: Glaube wird im Gottvertrauen gebündelt, in dem die Emotionen, Kognitionen und Voluntationen der Glaubenden kulminieren. Beim ›Miteinander‹ werden *fides* und *fiducia* differenziert: Gottvertrauen wird als Moment des Glaubens beleuchtet, was ein prozessuales statt ein punktuelles Glaubensverständnis voraussetzt.⁵ Und beim ›Nebeneinander‹ werden *fides* und *fiducia* schließlich stärker separiert. In diesem Typus, der von der Mehrheit der Studien repräsentiert wird, gilt Glaube als Voraussetzung des Gottvertrauens. Exemplarisch wird in der Ergebnissicherung auf DALFERTHS Analytik des Gottvertrauens verwiesen. Weil sie prägend für die Hermeneutik des nicht-religiösen und des religiösen Vertrauens ist, die in der Trilogie entwickelt wird, gehe ich genauer auf sie ein.⁶

Gleich zu Beginn seiner Studie, die sich auch mit Hoffnung beschäftigt, greift DALFERTH auf die Kritik an der Individualisierung des Vertrauens zurück, die im Studienband zur Kommunikation des Vertrauens angesprochen wurde. Er lokalisiert Vertrauen nicht intra-, sondern inter-subjektiv, indem er es als Modus definiert, in dem Gemeinschaft vollzogen wird: Menschen sind in Vertrauen »verwickelt« (411). Laut DALFERTH ist dieser verwickelte und verwickelnde Modus das, was im Vollzug von Gemeinschaft Orientierung bietet. Deshalb lautet seine Annahme: Im Vertrauen »manifestiert sich nicht nur die Möglichkeit zu sein (zu leben), oder mit anderen *zusammen zu sein* (zusammen zu leben), sondern *auf menschliche Weise* mit anderen zusammen zu sein, also als Menschen

⁵ Dieser Typus geht auf Philipp Melancthons berühmt-berüchtigtes Schema des Glaubens zurück, das Cornelia RICHTER in diesem Studienband analysiert. Vgl. dazu auch Cornelia RICHTER, Bodenloses Vertrauen. Grenzbegriff in Humanwissenschaften und Theologie, Tübingen, im Erscheinen.

⁶ Vgl. dazu Ingolf U. DALFERTH, Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen, Tübingen 2013, 264–364, wo DALFERTH seine Analytik von Vertrauen und Gottvertrauen zusammenfasst.

mit Menschen auf menschliche Weise zusammen zu leben« (410). Daraus folgt, dass der Modus des Vertrauens einen präskriptiven statt einen deskriptiven Anspruch an (Glaubens-)Gemeinschaften stellt.

DALFERTH analysiert Vertrauen detailliert als ein dreistelliges Prädikat: X vertraut Y im Hinblick auf Z. Diese Analytik lässt sich danach differenzieren, ob die Vertrauenden sie singularisch oder pluralisch, aktuell oder habituell, personal oder nicht-personal konkretisieren. Außerdem ist zu beachten, was die Vertrauenden einander anvertrauen: Anderes oder sich selbst als Anderes. Mit der Totalität des Vertrauens kommt DALFERTH auch auf die Differenz zwischen nicht-religiösem und religiösem Vertrauen zu sprechen. Gott vertrauen wir – so DALFERTH – ganz oder gar nicht. Deshalb definiert er ›Gottvertrauen‹ *im Kontrast* zu ›Vertrauen‹. Von vornherein lehnt er es ab, Gottvertrauen als »Generalisierung« oder »Totalisierung« von Vertrauen zu verstehen – das wäre »ein anthropomorpher Fehlschluss« (426). Vielmehr komme Gottvertrauen als einstelliges statt als dreistelliges Prädikat in den Blick: »Gott macht sich X vertraut« (421). Dass die Vertrauende X in dieser Analytik vom Subjekt zum Objekt des Vertrauens wird, erklärt DALFERTH mittels Gottes Vertrauensvorschuss: »›Ich vertraue Gott‹ heißt [...] ›Ich verlasse mich auf den, der mich zu dem macht, der ich bin‹, indem er sich mir so vergegenwärtigt, dass ich ihm uneingeschränkt vertrauen kann« (425).

Die entscheidende Differenzierung des Gottvertrauens ist laut DALFERTH nicht, ob es singularisch oder pluralisch, aktuell oder habituell, personal oder nicht-personal konkretisiert wird, womit er die Begriffsbestimmung von Vertrauen für das ökumenische Gespräch öffnet. Die entscheidende Differenzierung ist vielmehr, *wem* vertraut wird: »Gott« oder »Abgott« (426). DALFERTH rekurriert hier auf Martin Luthers Auslegung des ersten Gebots, wonach Gottvertrauen »rechtes« oder »unrechtes« Vertrauen sein kann. »Deshalb gibt es kein menschliches Vertrauen (*fiducia*), das nicht den Glauben an Gott (*fides*) voraussetzt, der Gott als den bekennt, der den Menschen zuerst vertraut« (422).⁷ Weil Gottvertrauen also ausschließlich durch Glauben oder Aberglauben als rechtes oder unrechtes Gottvertrauen qualifiziert werden kann, ist es für DALFERTH kein selbständiges Phänomen, sondern ein Modus – genau genommen: ein Modus des gemeinschaftlichen Glaubensvollzugs. Die Differenz von Glaube und Unglaube wird dabei nicht als deskriptive, sondern als präskriptive Differenz gefasst: »Sie lässt sich nicht phänomenologisch am menschlichen Leben ablesen

⁷ Dass das für Martin Luther zutrifft, zeigt Wolf-Friedrich SCHÄUFELE in seinem Beitrag zu diesem Studienband. Während Luther bei der Verwendung von *fides* ohne Gegenstandsbezug auskommt, expliziert er bei der Verwendung von *fiducia*, auf welchen »Gegenstand« – Gott oder Abgott – sie sich bezieht.

[...], sondern *nur in einem theologischen Urteil über dieses Leben zur Darstellung bringen*« (429).⁸

Abschließend ist hervorzuheben, dass DALFERTH ›Glaube‹ und ›Gottvertrauen‹ separiert: Glaube ist »ein theologischer Modaloperator« (431), mit dem Zusammenleben bestimmt wird. Vertrauen ist ein Modus, mit dem dieses Zusammenleben als menschliches Zusammenleben nicht bestimmt, sondern beschrieben wird. In theologischer Perspektive ist dieser Modus des Zusammenlebens nämlich unbestimmt oder unterbestimmt: *Wem* wird vertraut, Gott oder Abgott? Gott ermöglicht die Praxis des Vertrauens durch einen Vertrauensvorschuss. Diese Ermöglichung – Gottes grundlos gründende Gabe – ist laut DALFERTH nicht empirisch zu verstehen, weil sie der Empirie vorausliegt. Die Zirkularität des Vertrauens kommt dadurch in theologischer und in nicht-theologischer Perspektive in den Blick: theologisch als begründend, nicht-theologisch als begründungsbedürftig. Wird sie als Gottes grundlos grünende Gabe (an)erkannt, resultiert daraus der Wechsel vom Unglauben zum Glauben, der laut DALFERTH die Gemeinschaft der Gläubigen konstituiert.

DALFERTHS Kritik an der Individualisierung des Vertrauens möchte ich unterstreichen. Vertrauen wird nicht intra-, sondern inter-subjektiv lokalisiert, wodurch die Praktiken des Vertrauens, durch die Vertrauen konstituiert und kommuniziert wird, in den Blick kommen.⁹ Vertrauen hängt davon ab, ob es von einer Gemeinschaft gestärkt oder geschwächt wird. Für die theologische und die nicht-theologische Forschung zum Vertrauen ist diese Betonung der Gemeinschaftlichkeit des Vertrauens unverzichtbar. Das ließe sich wieder an der Taxifahrerin verdeutlichen, die in einer Gegend unterwegs ist, die Vertrauen weckt oder nicht weckt. Aber ob DALFERTHS strikte Unterscheidung von Glauben und Gottvertrauen ebenso tragbar und tragfähig ist, steht auf einem anderen Blatt. Könnte die Taxifahrerin Gott vertrauen, ohne einer christlichen Glaubensgemeinschaft anzugehören?

Insgesamt dreht sich der Studienband zum Gottvertrauen um die Kontroverse um *fides* und *fiducia*. Die Möglichkeiten, diese Begriffe ineinander, miteinander oder nebeneinander zu bestimmen, werden exegetisch, historisch und systematisch ausgeführt, ohne das knifflige Verhältnis von religiösem und nicht-

⁸ Vgl. zu dieser Begriffsbestimmung von Glaube Ingolf U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010.

⁹ Zur Bedeutung dieser Praktiken für Vertrauen vgl. Martin HARTMANN, *Die Praxis des Vertrauens*, Frankfurt/M., 2011. DALFERTH bezieht sich allerdings nicht auf diese Habilitation, in der HARTMANN versucht, die Definition von Vertrauen als praktischer Einstellung zu plausibilisieren, ohne der Individualisierung und Instrumentalisierung des Vertrauens auf den Leim zu gehen.

religiösem Vertrauen zu ignorieren. Die Studien bilden das Spektrum der Vertrauensverständnisse in der deutschsprachigen Theologie ab,¹⁰ wobei sie zeigen, dass Katholikinnen ausgezeichnete Protestantinnen und Protestantinnen ausgezeichnete Katholikinnen sein können. Für das Christentum wird eine Hermeneutik des religiösen Vertrauens erarbeitet, die die Verknüpfung von Vertrauen und Verstehen im ökumenischen Gespräch über die Kontroverse um *fides* und *fiducia* erfasst. Damit gehen die Studien den zweiten Schritt um eine Hermeneutik des Vertrauens zu entwickeln.

III Grundvertrauen

Den dritten Schritt geht der Studienband *Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens*, der nicht-theologische und theologische Perspektiven auf Vertrauen und Verstehen in der Untersuchung von ›Grundvertrauen‹ kombiniert.¹¹ Provokant fragen DALFERTH und PENG-KELLER, ob es Grundvertrauen überhaupt gibt. Schließlich scheint es sich nicht als ein Phänomen zu zeigen, sondern retrospektiv an einem Phänomenen zu zeigen zu sein. ›Grundvertrauen‹ wurde und wird aber auch als »Säkularisat des Gottvertrauens« gelesen: »Die Genese der modernen Gesellschaft als Weg vom Gottvertrauen zum Grundvertrauen zu erzählen, ist eine Variation der [...] Ansicht, das gesellschaftstragende Vertrauen habe sich im Laufe des Modernisierungsprozesses tiefgreifend transformiert« (11). Antworten auf die Frage nach dem Grundvertrauen werden im Studienband psychologisch, soziologisch, philosophisch und theologisch artikuliert. Grundvertrauen wird so reformuliert, dass es statt im Kind in der Praxis der Kindeseltern lokalisiert werden kann (Brigitte BOOTHE). Die Schwierigkeiten, mit denen man bei der empirischen Erfassung von Grundvertrauen konfrontiert wird, werden an der Erarbeitung und Erprobung eines Fragebogens demonstriert (Petra MEIBERT und Johannes MICHALAK). Grundvertrauen wird soziologisch als fungierendes Vertrauen rezipiert (Martin ENDREß), bevor philosophisch betont wird, dass Grundvertrauen nicht einfach als Grund oder Begründung (miss)verstanden werden kann, sondern sich aus der zwischenmenschlichen Interaktion er-

¹⁰ Vertrauen wurde erst vor Kurzem als Thema der Theologie entdeckt oder wiederentdeckt. Angesichts des Mangels an Veröffentlichungen zu Vertrauen in der Theologie war man noch 2010 geneigt, »die Güte der eigenen bibliographischen Fertigkeiten in Zweifel zu ziehen« (Cornelia RICHTER, *Vertrauen – im Wachsen. Eine Skizze zum theologischen Forschungsstand 2007–2010*, »Vertrauen Verstehen«, *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2010), 25–44, hier 26).

¹¹ Zur Verknüpfung nicht-theologischer und theologischer Untersuchungen von Vertrauen vgl. Arne GRØN/Claudia WELZ (Hg.), *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen, 2010.

gibt (Arne GRØN), mit der das Vertrauen in die Verstehbarkeit von Welt und Umwelt des Menschen verbunden ist (Emil ANGEHRN). Abschließend wird die Unterscheidung von Grund- und Gottvertrauen in der Theologie akzentuiert (Ingolf U. DALFERTH; Simon PENG-KELLER).

Die Herausgeber weisen nicht auf eine Einleitung oder eine Ergebnissicherung hin, die die Erarbeitung dieser Studien rahmt; jedoch erfüllen der Beitrag von DALFERTH und PENG-KELLER zur Eröffnung und der Beitrag von PENG-KELLER zum Ende des Studienbandes diese Funktion. Den Ausgangspunkt bilden begriffliche und begriffsgeschichtliche Analysen: ›Grundvertrauen‹ wird nach seinen disziplinären Bedeutungen befragt, wobei es als schillernder Begriff in den Blick kommt, der Deskription und Präsription kombiniert. Dass die disziplinären Bedeutungen interagieren, heißt nicht, dass sie identisch sind. Sorgfältig untersucht PENG-KELLER die »Metaphorik des Grundes«, die er von Augustins Verständnis des Selbst, das dieser als Grund und Abgrund erfahren hatte, über die mystische »Meistermetapher« vom grundlosen Grund Gottes (34) bis zur Rede vom Grundvertrauen in der Moderne verfolgt. Dabei betont er, dass die Theologie den Begriff erst im 20. Jahrhundert entdeckte: Was Paul TILlich in *Der Mut zum Sein* (1952) beschreibt, lässt sich zwar als Grundvertrauen bestimmen; ›Grundvertrauen‹ wird aber über eine Fußnote in die Theologie eingeführt, die Wolfhart PANNENBERG der dritten Auflage von *Was ist der Mensch?* (1968) hinzufügt. Karl RAHNER verwendet ›Grundvertrauen‹ in »Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?« (1972), bevor es bei Hans KÜNG zum Kernkonzept in *Christ sein* (1974) und *Existiert Gott* (1878) avanciert. Offensichtlich bot sich die Rede vom Grund an, um von Gott zu sprechen. DALFERTH hält diesen »Überschritt« (203) vom Grundvertrauen zum Gottvertrauen jedoch – gelinde gesagt – für problematisch. Unter Rekurs auf seine Verhältnisbestimmung von *fides* und *fiducia* erläutert er, dass Grundvertrauen fungiere und fundiere, indem es sich am Faktischen ausrichte. Gottvertrauen sei am Kontrafaktischen orientiert. »Gottvertrauen und Grundvertrauen geben nicht zwei Antworten auf dieselbe Frage, sondern gehen von ganz verschiedenen Voraussetzungen aus und werfen daher auch ganz verschiedene Fragen auf« (205). PENG-KELLER folgt dieser Unterscheidung, bestimmt sie aber behutsamer: Wie DALFERTH differenziert er zwischen Sicherheit oder Sicherheitserfahrung und Grundvertrauen. Weil Grundvertrauen sich jedoch in Sicherheits- und Unsicherheitserfahrungen einstellen könne, *könnte* es Gottvertrauen manifestieren. Demnach ließen sich auch die ambivalenten Erfahrungen, die die Taxifahrerin mit ihren Fahrgästen sammelt, als Erlebnisse untersuchen, in denen Vertrauen zu Gott geknüpft werden kann.

Insgesamt verbindet der Studienband zum Grundvertrauen die nicht-theologischen und die theologischen Perspektiven auf Vertrauen, wofür dessen Qualifikation als ›Grund-Vertrauen‹ vielversprechend ist. Ob der Grund begründend

oder begründungsbedürftig ist, loten die explorativen Untersuchungen aus, wobei die Verknüpfung von Vertrauen und Verstehen in Psychologie, Soziologie, Philosophie und Theologie analysiert wird. Der Studienband kombiniert damit in einem dritten Schritt die nicht-theologischen und theologischen Schritte, die die Trilogie auf dem Weg zu einer Hermeneutik des nicht-religiösen und religiösen Vertrauens gegangen ist.

IV Anerkennung der Alterität der Anderen

Die Vertrauenstrilogie vermittelt einen eindrucksvollen Überblick über die Forschung zum Vertrauen. Wer sich mit Vertrauen beschäftigt, kommt an dieser Trilogie nicht vorbei: Die Studien der Trilogie untersuchen die Begriffsbestimmungen des Vertrauens, die die gegenwärtige Diskussion prägen, wobei sie auf die methodischen und methodologischen Folgen hinweisen, die sich aus den Begriffsbestimmungen ergeben. Die Untersuchungen beleuchten, wie Praktiken des Vertrauens gelebt werden und gelebt werden können. Für eine Hermeneutik des nicht-religiösen und des religiösen Vertrauens sind die Beiträge der Herausgeber aufschlussreich, die die Studienbände rahmen: Sie bringen die Perspektiven der Theologie, Philosophie, Soziologie, Psychologie und Ökonomie ins Gespräch, um die disziplinäre für die interdisziplinäre Reflexion aufzuarbeiten. Dabei zeigt die Vertrauenstrilogie, dass die geschichtlichen Diskurse der Theologie für die gegenwärtigen Diskurse innerhalb und außerhalb der Theologie von Bedeutung sind. Das Ziel der Herausgeber war es nicht, die Debatten und Diskussionen um die Definition von Vertrauen abzuschließen, sondern sich einer kohärenten und konsistenten Definition von Vertrauen anzunähern, die die Verknüpfung von Vertrauen und Verstehen in einer interdisziplinären Hermeneutik hervorhebt. Dieses Ziel haben sie erreicht.

Betonen möchte ich die Kritik der Herausgeber an der Individualisierung und der Instrumentalisierung des Vertrauens. Insbesondere DALFERTHS detaillierte Analytik öffnet die Augen für diese Problematik. Außerdem deutet sie an, welche nicht-theologischen und theologischen Konsequenzen aus einer Begriffsbestimmung von Vertrauen zu ziehen sind, die Vertrauen inter-subjektiv statt intra-subjektiv lokalisiert. Vertrauen ist verwickelt und verwickelnd. Es ist vielversprechend, dass diese Lokalisierung des Vertrauens die Vertrauenstrilogie prägt.

In der Trilogie regt sich allerdings auch zaghafte Kritik an DALFERTHS Analytik – wenn auch nur in Fußnoten. Cornelia RICHTER stimmt der Bestimmung von ›Gottvertrauen‹ als totalem Vertrauen zu, mahnt aber zur Vorsicht: Man könne

Menschen zwar nicht total vertrauen; trotzdem konvergieren nicht-religiöses und religiöses Vertrauen, weil Vertrauen »mit einer Selbst-Hingabe verbunden ist, die sich, einmal losgelassen, nicht mehr ›kontrollieren‹ [...] lässt« (232, Fußnote 51). DALFERTHS Begriffsbestimmung von Gottvertrauen blendet auch den Zweifel aus, der in nicht-religiösem und religiösem Vertrauen eine entscheidende Rolle spielt. Denn ohne Zweifel kann totales zu totalitärem Vertrauen pervertiert werden, wie Claudia WELZ in ihrer Habilitation demonstriert hat.¹² In der Vertrauenstrilogie weist sie außerdem darauf hin, dass DALFERTHS strenge Unterscheidung von Glaube einerseits und Gottvertrauen andererseits nicht unproblematisch ist. Wenn Glaube oder Unglaube als Modi des Daseins, die sich einem theologischen Urteil über dieses Dasein verdanken, von Vertrauen abgegrenzt würden – als ob es sich um die Beurteilung eines Phänomens einerseits und um ein Phänomen andererseits handelte –, dann »wäre der Glaube existentiell irrelevant« (371, Fußnote 95). Mit dem Subjektwechsel zwischen menschlichem Vertrauen und göttlichem Vertrauen verdeckt DALFERTH, dass der Mensch am Glauben und am Gottvertrauen beteiligt ist. Seine Begriffsbestimmung droht deshalb zu implizieren, dass – wie Welz andernorts ausführt – »Gott in uns an sich selber glaubt« (358). Demgegenüber ist auf das Ineinander der Aktivität und der Passivität des Menschen zu verweisen, das für nicht-religiöses und religiöses Vertrauen konstitutiv ist, wie Cornelia RICHTER und Arne GRØN in ihren Beiträgen unterstreichen.

Dass man deswegen nicht-religiöses Vertrauen nicht auf religiöses Vertrauen verlängern kann, leuchtet mir ein. Dennoch begehe ich nicht notwendigerweise einen »anthropomorphen Fehlschluss«, indem ich einen Zusammenhang zwischen nicht-religiösem und religiösem Vertrauen postuliere. Wenn Vertrauen an den Vertrauensvollzug gebunden ist – wie DALFERTH deutlich demonstriert –, dann lässt sich die Vertrauenswürdigkeit der Anderen nicht außerhalb, sondern nur innerhalb des Vertrauens verifizieren. In diesem Vollzug ist die Andere anders, anders als erwartet. Vertrauen bedeutet deshalb, die Alterität der Anderen anzuerkennen, wodurch meine Einschätzungen und meine Erwartungen an die Andere transzendiert werden.¹³ Wenn mit Vertrauen Transzendenz ins Spiel kommt, dann bedeutet das nicht, dass nicht-religiöses und religiöses Vertrauen kongruent sind. Aber es bedeutet, dass sie das Potential haben, zu kongruieren.¹⁴ Deshalb stimme ich Emil ANGEHRN zu, der vom »Nukleus der interpersona-

¹² Vgl. dazu Claudia WELZ, *Vertrauen und Versuchung*, Tübingen 2010, besonders 178–209.

¹³ Vgl. a. a. O., 69–114.

¹⁴ Zur Bedeutung der Anerkennung der Alterität der Anderen im Vertrauen vgl. auch die kulturkritische Studie von Rowan Williams, *Lost Icons. Reflections on Cultural Bereavement*, London 2000.

len Vertrauensbeziehung« (163) spricht. Über die Praxis interpersonalen Vertrauensbeziehungen lernen Subjekte vertrauen – in immanente und in transzendente Andere. Wenn DALFERTH Grundvertrauen am Faktischen und Gottvertrauen am Kontrafaktischen orientiert, dann fragt sich, zu welchem Preis er diese Orientierung erkaufte. »Wie ›Grund‹ für das steht, was dem Gewohnten und Geordneten gegenüber den Einbrüchen des Ungewohnten und Ungeordneten Bestand verleiht, so steht ›Gott‹ für das, was unvorhersehbar und überraschend in ein Leben hereinbricht« (205). Einerseits vernachlässigt er, dass Gott gerade im Christentum als Garant des Geordneten und Gewohnten in Anspruch genommen wurde und wird – mit allen positiven und negativen Folgen, die sich aus solcher Konservierung ergeben. Andererseits verliert er aus dem Blick, dass das Vertrauen zwischen Menschen von der Alterität der Anderen lebt. Vertrauen und Grundvertrauen können demnach nicht mit dem Vorhersehbaren identifiziert werden. Wenn die Taxifahrerin vorhersehen könnte, wie ihr Fahrgast sich verhalten wird, dann würde sich die Frage nach ihrem Vertrauen und ihrem Vertrauensvorschuss schließlich gar nicht stellen.

Wenn Vertrauen die Anerkennung der Alterität der Anderen bedeutet, dann ist das interreligiöse Gespräch für eine Hermeneutik des nicht-religiösen und des religiösen Vertrauens unverzichtbar. DALFERTHS Begriffsbestimmung von Glaube und Gottvertrauen ist für dieses Gespräch nicht geeignet. Denn das theologische Urteil, das im Glauben über das Gottvertrauen der Anderen gefällt werden muss, wird im christlichen Glauben gefällt. Heißt das, dass die, die Gott nicht-christlich vertrauen, allesamt an einen Abgott geraten sind? Die Vertrauens-Trilogie rekurriert auf die unter ›Globalisierung‹ subsumierten Prozesse, wobei die Problematik der interkulturellen Konstitution und Kommunikation von Vertrauen angesprochen wird. Dass dabei nicht auf das Potential des interreligiösen Gesprächs eingegangen wurde, ist ein Versäumnis. Folgt es daraus, dass die Bedeutung der Alterität der Anderen für nicht-religiöses und religiöses Vertrauen in der Trilogie nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt wurde? Die Hermeneutik des Vertrauens, die in der Trilogie entwickelt wurde, wird um das gebracht, was nicht-religiöse und religiöse Andere dazu beitragen können. Gottvertrauen wird – genau genommen – christianisiert.¹⁵

Meine Kritik an dem Vertrauensverständnis, das sich durch die Trilogie zieht, zeigt ein Forschungsdesiderat an: Wie die Trilogie betont, wurde Vertrauen noch nicht verstanden. Um es zu verstehen, halte ich es für vielversprechend, der Trilogie Schritt für Schritt zu folgen. Ich würde aber einen Schritt

¹⁵ Auf Vertrauen und Vertrauensverlust im Islam kommt Rifa'at LENZIN, »Vertrauen im Islam – Misstrauen gegen den Islam«, *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2013), 127–137 zu sprechen.

weiter gehen. Für eine Hermeneutik des nicht-religiösen und des religiösen Vertrauens ist es entscheidend, die Bedeutung der Anerkennung der Alterität der Anderen im Kontext intra- und interreligiöser Dialoge zu erforschen. Denn dass diese Anerkennung ausschlaggebend für Vertrauen ist, zeigt sich schon, wenn ich vertrauensvoll in ein Taxi steige.