

GRUNDVERTRAUEN, SEINS- VERTRAUEN, LEBENSVERTRAUEN

Begriffsgeschichtliche Erkundungen in Hinblick auf
die theologische Diskussion

Von Grundvertrauen zu sprechen, hat sich in unserer Alltagssprache seit dem Auftauchen dieses Begriffs in der Mitte des letzten Jahrhunderts längst eingebürgert. Und auch in wissenschaftlichen Kontexten taucht ›Grundvertrauen‹ und seine Verwandten (Lebens-, Seins- und Weltvertrauen, basale Sicherheit etc.) regelmässig auf. Hinter dem Terminus, so soll im ersten und zweiten Teil dieses Beitrags gezeigt werden, verbergen sich deutlich zu unterscheidende Denktraditionen und Konzepte, die auf je eigene Weise von der Metaphorik des ›Grundes‹ zehren. Daran anschließend werde ich einige maßgebliche Versuche diskutieren, den Begriff des Grundvertrauens theologisch fruchtbar zu machen. Am Schluss steht eine erste und vorläufige Bilanz der bisherigen Diskussionen um das ›Grundvertrauen‹.

I. Die Metaphorik des ›Grundes‹

Die Rede vom Grundvertrauen geht auf menschliche Grunderfahrungen zurück. Dabei handelt es sich ebenso um konkrete lebensweltliche Erfahrungen wie um solche, die reflexiven Formen menschlicher Selbstverständigung entspringen. Zu den lebensweltlichen Erfahrungen gehört diejenige des festen Bodens, den wir gefahrlos betreten und auf dem wir unser Haus bauen können. Die Erfahrung von Festigkeit assoziiert in diesem Zusammenhang Lebensförderlichkeit und Sicherheit. Sie steht im Kontrast zu gegenteiligen Erfahrungen: zum Versinken in sumpfig-morastigem Gelände, zur Erschütterung des Fundaments durch Erdbeben und Sturm, zur Instabilität eines sandigen Bodens, der sich für Bautätigkeiten als herausforderungsreich erweist. Solche Erfahrungen sowie die Opposition von Grund und Abgrund dienen als Bildspender für das, was Menschen bei ihren Versuchen der Selbstverständigung und Selbstaufklärung widerfährt. Dazu gehört die Einsicht, dass menschliches Leben in Wirklichkeiten ›gründet‹, die ihm vorausliegen. Ob diese Wirklichkeiten für unseren bewussten Lebensvollzug einen ›Grund‹ bil-

den, der uns zugänglich ist und auf den wir uns verlassen können, bleibt in unserer Selbstreflexion fraglich.

Schon Augustin tat sich, als er sich auf die Suche nach dem ›Grund‹ des Selbst machte, ein Abgrund auf.¹ Die reflexiv vertiefte Erfahrung der Ungesicherheit menschlichen Lebens bedeutet für ihn einen Anlass zur Klage – und einen Einsatzpunkt für den Glauben. Dass sich Augustin der Abgrund des Selbst im Nachdenken über seine Bekehrung erschloss, ist bemerkenswert. Das Firmament des Evangeliums,² das ihm sichere Orientierung vermittelte, entlastete ihn davor, sich unter Aufbietung aller geistigen Kraft selbst begründen zu müssen. Zugleich machte es ihm bewusst, wie fragil seine früheren Begründungsversuche waren. Wie kompliziert das Verhältnis zwischen gläubiger Entsicherung und reflexiver Gewissheitssuche ist, zeigt Martin Heideggers Kritik, dass Augustin als theologischer Denker vom Versuch, sich in metaphysischem Denken abzusichern, nicht losgekommen sei.³

Man muss nicht nach dem letzten Grund seines Vertrauens fragen, um alltäglich vertrauen zu können. Wer dennoch nach einem ›Grund‹ sucht, auf den er sich im Leben und Sterben verlassen kann, dem stehen verschiedene Möglichkeiten offen. Er kann ihn in einer ›Grundordnung‹ der Welt suchen, in einem ›Grund des Selbst‹ oder in Gott als ›Grund‹, der Welt und Selbst umfasst. Da die letzte Möglichkeit mit der Bereitschaft einhergehen kann, Ungesicherheit zu bejahen, schließen sich religiöses Grundvertrauen und die Erfahrung der Abgründigkeit von Selbst und Welt nicht aus. Augustins *Bekenntnisse* und die Auslegungsgeschichte von Ps 42,8⁴ (Vulgata 41,8: »abyssus [ad] abyssum invocat« – »ein Abgrund ruft dem anderen zu«) zeigen, dass die Reflexion auf den (Ab-)Grund des Selbst und seines Verhältnisses zum grundlosen Grund Gottes die christliche Selbstdeutung durch die Jahrhunderte begleitet. Meister Eckhart nutzt die Vieldeutigkeit des mittelhochdeutschen ›grunt‹ (Boden, [verborgenes] Fundament, [fruchtbarer] Talgrund, Ursache, Beweisgrund), um das Gegründetsein des Menschen in Gott, des menschlichen Grundes in Gottes Grund, prägnant auszusagen. Nach Bernard McGinn handelt es sich um eine »Meistermetapher«, deren Kraft nicht zuletzt in der Vorstellung räumlicher und taktiler Unmittelbarkeit liegt.⁵

¹ Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* X.

² Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* XII 15,16.

³ Vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1995, 290.

⁴ Vulgata 41,8: »abyssus [ad] abyssum invocat« – »ein Abgrund ruft dem anderen zu«.

⁵ Vgl. BERNARD MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 4: *Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*, Freiburg i. Br. 2008, 151f. Vgl. auch CLAUDIA

Die mystische Rede von Gott als ›Grund‹, die sich im 13. Jahrhundert auszuformen beginnt, kann auf traditionelle Sprechweisen zurückgreifen.⁶ Besingen doch die Psalmen Gott als ›Fels‹ und ›sichere Burg‹ (Ps 31,3f.) und wird im Neuen Testament Christus mit einem tragfähigen ›Fundament‹ verglichen, auf das man bauen kann (1 Kor 3,11). Die mystische Rede vom Grund ist gleichwohl innovativ. Sie spricht in neuer Weise von Gottes Wirklichkeit, wenn sie ihn nicht allein als »grundlosen Brunnen«,⁷ sondern auch paradox als »grundlosen Grund« bezeichnet. Im Hintergrund steht zum einen eine Mystik des Sinkens, die dem »fließenden Licht der Gottheit« entspricht. Was bei Bernhard von Clairvaux der Abstieg ins Tal der Demut ist, wird ein Jahrhundert später bei Mechtild von Magdeburg zum Hinabsinken bis zum tiefsten Punkt der Hölle – bis unter den Schwanz Satans.⁸ Damit wird in neuer Weise von der Universalität des Heils gesprochen. Noch der gottferne Ort und die tiefste Tiefe, die nach dem ptolemäischen Weltbild in Opposition zur höchsten Höhe Gottes steht,⁹ ist in die absteigende Bewegung des Heils hineingenommen. In scharfem Kontrast zur Verkündigung einer Zeit, die zu einem beträchtlichen Ausmaß von Gerichts- und Höllenpredigt geprägt war,¹⁰ vermochte dieser Heilsuniversalismus ein neues ›Grundvertrauen‹ zu erschließen. Die mystische Ermutigung zum Sich-Lassen war die Rückseite dessen, was als eine Entspannung der Heilsangst beschrieben werden könnte.¹¹ Eckharts Mystik des Grundes betont die Nähe (›Seelengrund‹) und Verlässlichkeit Gottes ebenso wie den der menschlichen Einsicht zugängliche Sinn der Gesamtordnung. Die Gottesbeziehung steht hier im Zeichen der Ruhe und der Unverbrüchlichkeit, die Welt- und Selbstbeziehung in jenem des Vertrauens auf einen umfassenden Logos.¹²

ALTMAYER, Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart, Würzburg 2005, 82ff.

⁶ Vgl. MICHAEL EGERDING, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Bd. 2: Bildspender – Bildempfänger – Kontexte, Paderborn u.a. 1997.

⁷ MECHTHILD VON MAGDEBURG, Das fließende Licht der Gottheit, übers. u. hrsg. v. G. VOLLMANN-PROFE, Berlin 2010, 32f. (I 8,3) u. 434f. (VI 2,34).

⁸ A. a. O., 328f. (V 4,50-53).

⁹ Vgl. a. a. O., 449 (VI 8,19f.): »Zwischen Gottes Höhe und des Teufels Abgrund befinden sich zweierlei Fegefeuer«.

¹⁰ Vgl. JEAN DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek 1985; DERS., Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles), Paris 1983.

¹¹ Vgl. SIMON PENG-KELLER, Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: INGOLF U. DALFERTH/SIMON PENG-KELLER (Hrsg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012, 129–162.

¹² Zum Vernunftoptimismus Eckharts vgl. dessen Auslegung des Johannesprologs: Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem, hrsg. u. übers. v. KARL CHRIST, Lateinische Werke, Bd. 3, Stuttgart 1994.

II. Begriffsgeschichtliche Reminiszenzen

Geht man von der Wort- zur Begriffsgeschichte über, so lassen sich mehrere Traditionsstränge unterscheiden. Sie haben je eigene Konzeptionen des Grundvertrauens hervorgebracht und sich teilweise auch gegenseitig beeinflusst. Noch vor der durch Erik H. Erikson repräsentierten *entwicklungspsychologischen* Ausprägung des Begriffs taucht die Idee eines basalen Vertrauens in *philosophischen* und *soziologischen* Zusammenhängen auf. Ich unterscheide im Folgenden zwischen einer sozialphilosophisch-soziologischen, einer lebensphilosophischen und einer entwicklungspsychologischen Traditionslinie.

Grundvertrauen sozialphilosophisch und soziologisch

Die Anfänge einer sozialphilosophischen Konzeption des Grundvertrauens lassen sich bis in die frühe Neuzeit zurückverfolgen. In Machiavellis *Discorsi* findet sich vielleicht zum ersten Mal der Gedanke, dass Vertrauen für den politischen Zusammenhang grundlegend ist. Weil sowohl das Volk als auch die Mächtigen von Eigeninteressen bestimmt sind, bedürfe es dafür vertrauenswürdiger Personen. »Will es aber das Schicksal, dass das Volk zu niemanden Vertrauen hat, wie es manchmal der Fall ist, wenn es früher einmal durch die Umstände oder durch Menschen getäuscht worden ist, so stürzt es unaufhaltsam in sein Verderben.«¹³ Hugo Grotius kommt dem Postulat eines in der menschlichen Sozialität verwurzelten Vertrauens nahe. Dem Menschen, so meint Grotius in Anknüpfung an antike Quellen, sei ein »geselliger[r] Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen« zu eigen.¹⁴ Noch bevor die Erziehung einsetze, trete bei Kindern »eine Neigung, anderen wohlzutun«, hervor.¹⁵ Einen Kontrapunkt zu dieser optimistischen Sicht findet sich wenig später in Thomas Hobbes' These, der Naturzustand des Menschen sei einer des gegenseitigen Mißtrauens (*diffidence*).¹⁶ Damit sich Menschen gegenseitig vertrauen können, was für jeden Vertrag eine Voraussetzung sei, bedürfe es einer übergeordneten Macht, welche die Rechte der Vertragspartner gegebenenfalls mit Gewalt durchzu-

¹³ NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Discorsi*. Gedanken über Politik und Staatsführung. Übers. v. RUDOLF ZORN, Stuttgart 1977, 136 (I,53), zit. nach: GESINE SCHWAN, Politik ohne Vertrauen? Ideengeschichtliche und systematische Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Vertrauen, in: PETER HAUNGS (Hrsg.), Politik ohne Vertrauen? Baden-Baden 1990, 9–30, hier: 15.

¹⁴ HUGO GROTIUS, *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, übers. v. WALTER SCHÄTZEL, Tübingen 1950, 32.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ THOMAS HOBBS, *Leviathan – oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hrsg. v. IRING FETSCHER, Neuwied/Berlin 1966, 95.

setzen vermöge.¹⁷ Demgegenüber hält Thomas Reid in seinen 1788 publizierten *Essays on the Active Powers of Man* fest: »It may be observed, that fidelity in declarations and promises, and its counter-part, trust and reliance upon them, form a system of social intercourse, the most amiable, the most useful, that can be among men. Without fidelity and trust, there can be no human society.«¹⁸

Die Bedeutung des Vertrauens für die Alltagskommunikation tritt erst mit dem *linguistic turn* Mitte des 20. Jahrhunderts ins Bewusstsein. »Jedes Gespräch«, schreibt Knud E. Løgstrup 1956, »setzt Vertrauen in einem elementaren Sinne voraus.«¹⁹ In unserer alltäglichen Verständigung gehen wir in der Regel davon aus, dass den Aussagen der anderen grundsätzlich zu vertrauen ist. Nach John Austin ist es »eine Grundlage des Sprachgebrauchs (und anderer Dinge), daß wir berechtigt sind, anderen zu vertrauen, außer es liegt ein konkreter Grund vor, ihnen zu mißtrauen. Anderen glauben und ihr Zeugnis zu akzeptieren, ist das wichtigste oder doch zumindest eines der wichtigsten Elemente unseres Sprechens.«²⁰ Zumindest in demokratischen Verhältnissen scheint ein grundsätzliches Vertrauen in die Aufrichtigkeit des anderen zur Grundeinstellung der Alltagskommunikation zu gehören.²¹ Wir brauchen dann nicht besondere Gründe, um zu vertrauen, sondern umgekehrt: Wir müssen erst Verdacht schöpfen, um von einer vertrauensvollen Voreinstellung zum Mißtrauen zu wechseln.

Erving Goffman machte darauf aufmerksam, dass auch eine solche Grundeinstellung nicht einfach gegeben ist, sondern in komplizierten Sozialisationsprozessen erworben wird: »Es scheint, wenn wir sprechen lernen, so lehrt man uns gleichzeitig, das bedeute die Wahrheit sprechen, vor allem gegenüber Menschen, die, wenn sie mit uns sprechen, uns gleichzeitig gerade ins Auge sehen; freilich werden wir auch gelehrt, daß es ein gewisses Feld guter Gründe für das Täuschen gibt.«²²

¹⁷ A. a. O., 105.

¹⁸ THOMAS REID, *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh 2010, 334.

¹⁹ KNUD E. LØGSTRUP, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959, 14. Vgl. auch JOHANN G. JUCHEM, *Kommunikation und Vertrauen*, Aachen 1988.

²⁰ JOHN AUSTIN, *Fremdseelisches*, in: *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986, 101–152, hier: 109.

²¹ BURKHARD LIEBSCH, *Violated Trust and the Self. A Negativistic Approach*, in: ARNE GRØN/CLAUDIA WELZ, *Trust, Sociality and Selfhood*, Tübingen 2010, 173–191, hier: 181: »[...] the minimum of trust without which we cannot imagine any meaningful communication, is trust in them as ›promising; an answer to our appeal or demand at all. [...] Even when we place mistrust in someone but, nevertheless, stay in a social relation with the other, we must place a minimal trust in him. [...] This minimal trust is to be distinguished from trust as a stance we can deliberately adopt or refuse to adopt.«

²² ERVING GOFFMAN, *Strategische Interaktion*, München/Wien 1981, 112.

Begriffsgeschichtlich fällt auf, dass die genannten Autoren zwar herausarbeiten, dass dem Vertrauen für menschliche Kooperation und Kommunikation eine grundlegende Rolle zukommt, zugleich aber der besonderen Qualität dieses Vertrauens wenig Aufmerksamkeit schenken. Jedenfalls charakterisieren sie es nicht als *Grundvertrauen*. Das Vertrauen, das die Gesellschaft zusammenhält, erscheint aus dieser Sicht keine andere Art von Vertrauen darzustellen als dasjenige, von dem wir alltäglich in interpersonalen Zusammenhängen sprechen. Erst Mitte des 20. Jahrhunderts beginnt man, verschiedene Formen von Vertrauen zu unterscheiden und das genannte Phänomen als ›basic trust‹, ›vorreflexives‹ oder ›fungierendes Vertrauen‹ zu charakterisieren.

Wissenschaftstheoretisch betrachtet ist das in alltagssprachlicher Kommunikation wirksame Vertrauen insofern von erheblicher Bedeutung, als es in gewisser Weise auch für die Wissenschaft selbst grundlegend ist. So bemerken Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen in ihrer *Vorschule des vernünftigen Redens*: »In der Tat beginnen wir [...] ›vertrauensvoll inmitten‹, indem wir immer schon sprechen und weiterhin sprechen, nämlich unsere Umgangssprache gebrauchen. Unser skeptisches Mißtrauen richtet sich gegen die Bildungssprache.«²³ Ohne ein grundlegendes Vertrauen in den Sinngehalt alltagssprachlicher Kommunikation wäre es kaum möglich, sich fachsprachlich zu verständigen und die Vertrauenswürdigkeit bestimmter Aussagen zu bezweifeln.²⁴ Zudem lässt sich fragen, ob das Sprach- und Vernunftvertrauen, das das menschliche Selbstverständnis im Allgemeinen und die Wissenschaften im Besonderen²⁵ auszeichnet, nicht ebenfalls unter die Gestalten

²³ WILHELM KAMLAH/PAUL LORENZEN, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim/Wien/Zürich 1973, 24.

²⁴ 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 forms of trust. Only in a context constituted by trust, we might say, do truth and the making of statements have a place. We must begin by trying to understand the nature of trust as a primitive reaction.«

²⁵ Vgl. Hegels Aussage in seiner Antrittsrede vom 22. Oktober 1818 in Berlin, in: HEGEL, GEORG W.F., *Berliner Schriften (1818–1831)*, hrsg. v. WALTER JAESCHKE, Hamburg 1997, 48 (Hervorhebung im Original): »Ich darf wünschen und hoffen, dass es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen; zunächst aber darf ich nicht mehr in Anspruch nehmen als dies, dass Sie Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst mitbringen: Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums.«

des Grundvertrauens zu zählen ist.²⁶ Nach Emil Angehrn ist unser Sprechen »von einem Wollen – und einem Vertrauen getragen, Sinn zu stiften und Sinn zu erkennen.«²⁷ Das Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der Rede und die »Wahrheitsfähigkeit der Worte«²⁸ könne als Grundvoraussetzung menschlicher Kommunikation betrachtet werden.²⁹

Grundvertrauen lebensphilosophisch

Während die soziologische und die sprachphilosophische Reflexion die grundlegende Rolle des Vertrauens für den sozialen Zusammenhang und die gemeinschaftsbildende Verständigung herausarbeitet, akzentuiert eine andere Traditionslinie, die ich behelfsmäßig *lebensphilosophisch* nenne, seine Bedeutung für die persönliche Lebensführung. Die lebensphilosophische Entdeckung grundlegenden Vertrauens geht einher mit einem geschärften Sinn für die Fragilität des Lebens: »Unsere ganze Existenz«, so schreibt Robert Hettlage, »nicht erst die moderne Lebensform, bewegt sich auf schwankendem Boden.«³⁰

Als Vorläufer für eine solche lebensphilosophische Konzeption basalen Vertrauens kann Henri Bergson gelten. In *Die beiden Quellen der Moral und*

²⁶ Vgl. HANS KÜNG, *Existiert Gott?* München 1978, 511–515. Küng konzeptionalisiert, wie weiter unten zu zeigen sein wird, das Grundvertrauen als ein Vernunft- und Sinnvertrauen.

²⁷ EMIL ANGEHRN, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010, 171.

²⁸ Vgl. a. a. O., 176: »Mit Bezug auf die Sprache ist es das Vertrauen in die Wahrheitsfähigkeit der Worte, die letztlich das Verstehen und die Arbeit am Sinn trägt.« Vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

²⁹ Vgl. auch KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. ³1984, 59: »Ein letztes Urvertrauen kann ihr [der Sprache] [...] sinnvollerweise gar nicht versagt werden, will man nicht absolut verstummen oder sich selbst widersprechen.«

³⁰ ROBERT HETTLAGE, *Risikogesellschaft im Kleinformat. Goffmans Interaktionsordnung als Dialektik von Risiko und Absicherung*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 32 (2007), 9–31, hier: 11. Die These, dass generalisiertes Misstrauen für die Moderne charakteristisch sei, findet sich z.B. bei MARTIN BUBER, *Hoffnung für diese Stunde* [1952], in: DERS., *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich 1953, 313–326. Das von Denkern wie Marx, Nietzsche und Freud genährte existenzielle Misstrauen sei weltgeschichtlich insofern neu, als es »nicht mehr, wie das alte, ein Mißtrauen zu meinem Mitmenschen [ist], sondern es ist die Vernichtung des Vertrauens zum Dasein überhaupt« (a. a. O., 319). Nach Buber handelt es sich dabei auch um eine Krise des religiösen Vertrauens: »Im Innersten des Widerstreits von Mißtrauen und Vertrauen zum Menschen birgt sich der Widerstreit zwischen Mißtrauen und Vertrauen zur Ewigkeit« (a. a. O., 325f.). Vgl. auch MAURICE FRIEDMAN, *Existential Trust and the Eclipse of God*, in: *Philosophy Today* 29/2 (1987), 87–98.

der Religion ist an zentraler Stelle von einer ›confiance dans la vie‹ die Rede.³¹ Was Bergson darunter versteht, lässt sich durch eine Passage aus seinem früheren Werk *Schöpferische Entwicklung* erschließen. Er grenzt sich darin von Platons lebensfernen Konzeptionalisierung des menschlichen Intellekts ab und betont dessen Eingelassenheit in alltägliche Praktiken und Erfahrungen: »[...] handeln und sich als handelnd wissen, in Kontakt treten mit der Realität, ja sie [...] leben, das ist die Funktion des menschlichen Intellekts. Dennoch badet uns ein wohliger Strom, dem wir die Kraft selbst zu Arbeit und Leben entschöpfen. Jeden Augenblick eratmen wir etwas von diesem Ozean von Leben, dem wir eingesenkt sind.«³² Die Abgrenzung von einem als entleiblicht und entweltlicht gedachten Geist und die Betonung unmittelbarer Vertrautheit mit dem ›Ozean des Lebens‹ ist kennzeichnend für Bergsons lebensphilosophische Sichtweise. In seinem religionsphilosophischen Hauptwerk ist der Begriff des Lebensvertrauens religiös gefärbt: das Vertrauen, das die ›statische Religion‹ dem Menschen dadurch zu vermitteln vermag, dass sie ihn mit einer göttlich begründeten Weltordnung vertraut werden lässt, wird durch die ›dynamische Religion‹ »verwandelt und verklärt: keine Sorge um die Zukunft mehr, kein unruhiges Zurückschauen auf sich selbst.«³³

Wenige Jahre später führt Peter Wust den Begriff ›Urvertrauen‹ in die deutsche Sprache ein. Sein 1937 veröffentlichtes Hauptwerk *Ungewissheit und Wagnis* setzt allerdings nicht beim Vertrauen an, sondern bei der *insecuritas*. Diese ist nach Wust ein grundlegendes Faktum, zu dem wir uns nicht nicht verhalten können.³⁴ Ähnlich wie Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* zeichnet Wust ein ganzes Spektrum an ausweichenden Antwortformen. Seien die Absicherungsversuche materieller, metaphysischer oder religiöser Art, sie

³¹ HENRI BERGSON, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Jena 1933, 210 und 212.

³² DERS., Schöpferische Entwicklung, Jena 1912, 196.

³³ BERGSON, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, 210.

³⁴ PETER WUST, Ungewissheit und Wagnis. Der Mensch und die Philosophie, Münster 1965. Eine ähnliche Sicht findet sich wenige Jahre nach Wust bei ALFRED SCHÜTZ, On multiple Realities, in: DERS., Collected Papers I: The Problem of Social Reality, hrsg. v. MAURICE NATANSON, Den Haag 1973, 207–259 [Erstveröffentl.: 1945], hier 228: »I know that I shall die and I fear to die. This *basic experience* we suggest calling the *fundamental anxiety*. It is the primordial anticipation from which all the others originate. From the *fundamental anxiety* spring the many interrelated systems of hopes and fears, of wants and satisfactions, of chances and risks which incite man within the natural attitude to attempt the mastery of the world, to overcome obstacles, to draft projects, and to realize them. [...] As long as the once established scheme of reference, the system of our and other people's warranted experiences works, as long as the actions and operations performed under its guidance build the desired results, we *trust* these experiences« (Hervorhebungen durch mich).

bezwecken das Gegenteil: Sie führen nicht zu erhöhtem Sicherheitserleben, sondern steigern die Unsicherheit. Wie Kierkegaard skizziert Wust schließlich eine religiöse Antwort, die auch die Verfallsformen des Religiösen mitbedenkt. Ihr Ausgangspunkt bildet die uneingeschränkte Anerkennung der *insecuritas*-Situation. Der Ungesicherheit des eigenen Lebens und die damit verbundene Daseinsnot mit Akzeptanz zu begegnen, könne uns vor einer Flucht in trügerische Sicherheiten bewahren. Es ermögliche, das Wagnis ungesicherten Lebens bewusst einzugehen.

Je nachdem, wie die *insecuritas*-Situation eingeschätzt wird, ergeben sich nach Wust unterschiedliche Sichtweisen des zu wählenden Lebens. Aus der Sicht einer »urmißtrauenden Skepsis«, die einen letzten Sinn verneint, bedeutet eine solche Wahl der Versuch, der Absurdität des Lebens möglichst viel Eigensinn abzugewinnen. Aus der Perspektive einer Hermeneutik des Vertrauens – Wust spricht von »urvertrauenden Idealismus und Wertoptimismus«³⁵ – ist die *insecuritas*-Situation nicht »ein Index für eine prinzipielle Brüchigkeit des Seins selbst oder gar des letzten Seinsgrundes«.³⁶ Vielmehr werde das Selbst durch eine »urvertrauende objektive Grundgesinnung«³⁷ so disponiert, dass es empfänglich werde für den verborgenen Sinn und die Geborgenheit in aller Ungeborgenheit. Dadurch werde die Haltung der Hingabe möglich, die »von einem tiefen Urvertrauen« getragen werde.³⁸

Damit zeichnet Wust die Einstellung jener aus, die einerseits die *insecuritas*-Situation als solche akzeptieren und aushalten und andererseits sich ihrem Sinnangebot nicht verschließen. Die Möglichkeit, der Ungesicherheit des Lebens mit einem letzten Vertrauen begegnen zu können, ergibt sich aus einem »prinzipielle[n] Vertrauen in die Vernunft«.³⁹ Gegen den Einwand, »Urvertrauen und Einsicht« in problematischer Weise zu identifizieren,⁴⁰ argumentiert Wust mit dem Verweis auf die unbewusste Dimension unseres lebensbestimmenden Wollens und mit der Unterscheidung zwischen vorreflexiven Entscheidungen und nachträglicher Reflexion: »Die mehr unbewußte als bewußte Urgesinnung der Totalität unserer Person entscheidet geradezu über unser ganzes Menschsein, über unser Erkennen ebenso wie über unser bewußtes Handeln. Insbesondere bestimmt die urvertrauende Grundgesinnung unserer Persontiefe unseren ganzen Lebensweg, auch den Lebensweg unserer Erkenntnis in die Klarheit hinein.«⁴¹ Die kritische Pointe von Wusts

³⁵ Wust, Ungewissheit und Wagnis, 73.

³⁶ A. a. O., 288.

³⁷ A. a. O., 77.

³⁸ A. a. O., 118.

³⁹ A. a. O., 60.

⁴⁰ A. a. O., 79.

⁴¹ A. a. O.

Konzept des Urvertrauens liegt nicht allein darin, dass er es als Gewissheit *in insecuritate* gegenüber illusionären Sicherheitsgefühlen abgrenzt, sondern sich auch dagegen ausspricht, es als Habitus zu verstehen, der uns zur zweiten Natur werden kann. Das von Wust ins Auge gefasste Urvertrauen ist bei aller Bewährtheit fragil. Es ist allein im wagenden Vollzug gegeben.

In lebensphilosophischer Tradition steht auch Otto F. Bollnow, der in seinem 1955 veröffentlichten Werk *Neue Geborgenheit* in pointierter Weise vom ›Seinsvertrauen‹ spricht. Um die ontologischen Anklänge zu vermeiden, die in diesem Ausdruck mitschwingen, zieht es Bollnow später vor, von einem ›Vertrauen zum Weltgrund‹ zu sprechen.⁴² Im Fokus hat Bollnow ein *hinter* den spezifischen Formen von Vertrauen »liegendes, jedes bestimmte einzelne Vertrauen erst ermöglichende Vertrauen zur Welt und zum Leben überhaupt [...], so wie es im Leben selber aus dem Gefühl einer tiefen Geborgenheit heraus aufsteigt.«⁴³ Was im Vertrauen des Kindes zur Mutter noch undifferenziert ineinander liegt, trete in der Entwicklung des Menschen auseinander, so dass »wir dann vom Vertrauen zu einem bestimmten einzelnen Menschen ein allgemeineres und umfassenderes Vertrauen unterscheiden [müssen]: Das Vertrauen zur Welt im ganzen.«⁴⁴ Bollnow charakterisiert es in dreifacher Weise: als *ungegenständlich*, als *Stimmung*, die »das gesamte Leben des Menschen gleichmäßig durchzieht«, und als »ein nicht weiter begründbares *Geborgenheitsgefühl* allgemein.«⁴⁵ Dass Bollnow in spannungsvoller Weise zugleich den *Geschenk-* und den *Wagnis*charakter des Vertrauens betont, dürfte damit zu tun haben, dass er sein Konzept in Abgrenzung zu Heideggers Daseinshermeneutik entwickelt. Anstelle der von Heidegger hervorgehobenen Tugend der Entschlossenheit, hinter der sich auch ein Mangel an Vertrauen verbergen könne, entwirft er die ›Gegentugend‹ der Gelassenheit. Er versteht sie als Fä-

⁴² HANS-PETER GÖBBELER/HANS-ULRICH LESSING (Hrsg.), Otto Friedrich Bollnow im Gespräch, Freiburg i. Br./München 1983, 34: »So wie Heidegger von einer Geworfenheit spricht, um damit die allgemeine Verfassung des Menschen zu bezeichnen, ohne dabei auf ein bestimmtes Subjekt zurückzugehen, das ihn wirft, so spreche ich von einer Getragenheit und einem Vertrauen zum Weltgrund – oder wie immer wir es nennen –, ohne dabei auf einen bestimmten Träger dieses Tragens zurückzugreifen. Von einem Seinsvertrauen zu sprechen, würde vielleicht schon zu ontologisch klingen. Das Wort Urvertrauen, wie es die Tiefenpsychologen gebrauchen, faßt die Sache vielleicht schon zu psychologisch.«

⁴³ OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart/Köln 1955, 19.

⁴⁴ DERS., *Schriften*, Bd. 2: *Die Ehrfurcht/Wesen und Wandel der Tugenden*, Würzburg 2009, 265.

⁴⁵ Ebd. (Hervorhebung durch mich).

higkeit, die Dinge auf sich zukommen lassen zu können und »sich gläubig und vertrauensvoll im gegenwärtigen Augenblick anzusiedeln«. ⁴⁶

Grundvertrauen entwicklungspsychologisch

Auch das *entwicklungspsychologische* Konzept des Grundvertrauens, das von Erik H. Erikson ausformuliert wurde, ist nicht ohne Vorläufer. Bereits Thomas Reid vermutete, dass wir die grundlegende Fähigkeit, zu vertrauen, schon in der frühen Kindheit erwerben. ⁴⁷ Vor allem aber bei Johann Heinrich Pestalozzi zeigt sich bereits in deutlichen Zügen das Konzept, dem Erikson anderthalb Jahrhunderte später zum Durchbruch verhilft. Pestalozzi wird durch »theilnehmende Aufmerksamkeit auf die höchst einfachen Wirkungen der Natur selber in den instinktartigen Erscheinungen des Haschens des Kindes selbst nach Entfaltung, und in der Handlungsweise der Mutter gegen ihr Kind in diesem seinem Haschen nach Entfaltung« ⁴⁸ zum Vorfahren moderner Säuglingsforschung. ⁴⁹ Das Stadium des Säuglings, das »durch die heilige Ruhe seiner ersten Tage gleichsam eine geweihte Fortsetzung seines von der äußern Erscheinung der Welt geschiedenen und sich selbst unbewußten Lebens im Mutterleib« darstelle, sei für die weitere Entwicklung des Kindes von unermeßlicher Bedeutung. ⁵⁰ Wie mancher Psychoanalytiker des 20. Jahrhunderts postuliert auch Pestalozzi eine anfängliche Mutter-Kind-Symbiose, aus der sich nach und nach differenziertere Beziehungsformen entwickeln. Indem die Mutter ihr Kind stillt, bringe sie in ihm »Keime des Vertrauens« zum Sprießen. ⁵¹ Durch die Befriedigung der kindlichen Bedürfnisse verwandelt sich die »mütterliche Liebe in kindliches Vertrauen«. ⁵² Vermag es die Mutter nicht, ihrer Aufgabe nachzukommen, so erscheinen im verstörten Kinde »alle Zeichen der Unruhe und des Mißtrauens, welche die Entfaltung der Liebe und des Glaubens gleichsam im ersten Entkeimen stocken machen«. ⁵³

⁴⁶ A. a. O., 47.

⁴⁷ REID, *Essays on the Active Powers of Man*, 333.

⁴⁸ JOHANN HEINRICH PESTALOZZI, Über die Idee der Elementarbildung, in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd. 22, Zürich 1979, 298f.

⁴⁹ Vgl. zum Folgenden VOLKER KRAFT, *Pestalozzi oder Das pädagogische Selbst. Eine Studie zur Psychoanalyse pädagogischen Denkens*, Bad Heilbrunn 1996, 330ff.

⁵⁰ JOHANN HEINRICH PESTALOZZI, *An die Unschuld*, in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd. 24A, Zürich 1977, 26.

⁵¹ JOHANN HEINRICH PESTALOZZI, *Pestalozzis Schwanengesang*, in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd. 28, Zürich 1976, 64.

⁵² KRAFT, a. a. O., 336. Hier zeigt sich auch ein Ansatz des Kreditierungsmodells, das Brigitte Boothe in ihrem Beitrag zu diesem Band entwickelt.

⁵³ PESTALOZZI, *Pestalozzis Schwanengesang*, 64.

Seine theologischen Prägungen und pädagogischen Absichten konnte und wollte Pestalozzi bei seiner Beobachtung des kindlichen Verhaltens und der »Mütteraufmerksamkeit« nicht ausblenden. Das zeigt sich besonders deutlich in seiner Antwort auf die Frage, wie denn das Kind es vermag, die Krise der Ablösung von seiner bergenden und schützenden Mutter zu bewältigen. Es sei das Gottvertrauen, das an die Stelle des kindlichen Vertrauens in die Mutter treten müsse. Wie das Kind »von seiner Geburt an die Welt nur durch seine Mutter erkannte, ihr nur durch sie traute, und von ihr nur durch sie befriedigt worden ist, so erkennt es die Welt jetzt nur durch Gott, traut ihr nur durch ihn, und wird von ihr nur durch ihn befriedigt. Der Gang, den seine weitere Entfaltung an Gottes Hand nimmt, ist mit dem gänzlich übereinstimmend, den seine erste Entfaltung an der Hand seiner Mutter nahm.«⁵⁴ Daraus zieht Pestalozzi die (religions-)pädagogische Konsequenz, dass das Kind »aus der Epoche seines sinnlich und instinkartig in ihm lebenden Glaubens an die Mutter nicht herausgehen [darf], ohne dass schon in diesen Epochen die erste Grundlage des Glaubens an Gott tief in seine Seele gelegt sei.«⁵⁵ Die Mutter soll das Kind »an ihrem Busen den Namen Gottes lallen« lernen.⁵⁶ Das Kind »freut sich des Namens seines Gottes, sobald die Mutter ihn spricht. Die Gefühle der Liebe, des Dankes, des Vertrauens, die sich an ihrer Brust entfalten hatten, erweitern sich, und umfassen von nun an Gott wie den Vater, Gott wie die Mutter.«⁵⁷

In seiner psychoanalytischen Studie zu Pestalozzi macht Volker Kraft darauf aufmerksam, dass in dessen Schriften die pädagogische Rolle des Vaters unterbelichtet bleibt. Das könnte, wie Kraft vermutet, biographisch bedingt sein. Pestalozzi verlor seinen Vater im Alter von fünfeinhalb Jahren.⁵⁸ Dass der leibliche Vater durch das göttliche Regiment verdrängt scheint, dürfte jedoch auch theologische Ursachen haben. Pestalozzi ist geprägt von einem physikotheologischem Ordnungsmodell, das ausgeht von einer gottgewirkten Harmonie zwischen beobachtbarer Naturordnung und vom Menschen zu verwirklichender sittlicher Ordnung. Was die Mutter aus dem Kind hervorlockt und der gute Pädagoge zu bewahren versteht, sind die »edlern Gefühle[.] sei-

⁵⁴ DERS., Über die Idee der Elementarbildung, 312.

⁵⁵ A. a. O., 307.

⁵⁶ JOHANN HEINRICH PESTALOZZI, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, in: DERS., Sämtliche Werke Bd. 13, Zürich 1998, 351.

⁵⁷ A. a. O., 344.

⁵⁸ Nach Kraft steht auch Pestalozzis pädagogisches Wirken im Zeichen dieses Verlustes, vgl. a. a. O., 363: »Er, der als kleiner Junge seinen Vater verloren hatte, wird allen zum Vater. Nicht nur den Kindern, sondern auch den vaterlosen Gehilfen, die er an sich zu binden vermag. Fast jede nähere Beziehung verwandelt sich unverzüglich und anscheinend wie von selbst in ein Vater-Sohn-Verhältnis.«

ner *Natur*«. ⁵⁹ So lautet denn auch Pestalozzis persönliches Bekenntnis: »Ich habe den Ewigen in mir selbst erkannt; ich habe Wege des Herrn gesehen, ich habe die Gesetze seiner Allmacht im Staube gelesen, ich habe die Gesetze seiner Liebe in meinem Herzen erforscht, - ich weiss an wen ich glaube. Mein Vertrauen auf Gott wird durch die Erkenntnis meiner selbst und durch die daraus entkeimende Einsicht in die Gesetze der sittlichen Welt, unbeschränkt.« ⁶⁰

Neben fernen Vorfahren hat Erikson auch eine im vorliegenden Zusammenhang bisher kaum beachtete psychoanalytische Vorläuferin: Karen Horney. In ihrem 1937 in New York publizierten Werk *The Neurotic Personality of Our Time* legte Horney eine zeitdiagnostische Studie vor, die auf dem Gedanken beruhte, »dass Neurosen nicht nur durch zufällige individuelle Erlebnisse erzeugt werden, sondern auch durch die besonderen kulturellen Bedingungen, unter denen wir leben.« ⁶¹ Nach Horney steckt hinter allen menschlichen Beziehungen eine Grundangst (*basic anxiety*): »Man kann sie ganz allgemein als ein Gefühl beschreiben: klein, unbedeutend, hilflos, verlassen und gefährdet einer Welt gegenüberzustehen, die darauf aus ist, einen zu missbrauchen, zu betrügen, anzugreifen, zu demütigen, zu verraten oder zu beneiden.« ⁶² Diese Angst wirke dem Wunsch des Menschen, anderen vertrauen zu können, entgegen: »Sie enthält den Keim eines potentiellen Konfliktes zwischen dem Wunsch, sich auf andere zu verlassen und der Unmöglichkeit, dies zu tun, aus Gründen des tiefen Misstrauens und der Feindseligkeit gegen sie.« ⁶³ Was Horney als Ausdruck von *basic anxiety* analysiert, wird Erikson als Zeichen von fehlendem *basic trust* interpretieren. ⁶⁴ Zur Abwehr der Grundangst habe die westliche Kultur vier Abwehrstrategien entwickelt: exzessives Liebesverlangen, Unterwürfigkeit, Macht (nach dem Motto: »Wenn ich mächtig bin, kann

⁵⁹ PESTALOZZI, *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt*, 350 (Hervorhebung durch mich).

⁶⁰ A. a. O., 354f.

⁶¹ KAREN HORNEY, *Der neurotische Mensch unserer Zeit*, München 1964, 6.

⁶² A. a. O., 60.

⁶³ A. a. O., 62.

⁶⁴ Vgl. ERIK H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 1973, 63: »Beim Erwachsenen drückt sich die Verletzung des Ur-Vertrauen in einem Ur-Mißtrauen aus. Ein solcher Mensch zieht sich in einer bestimmten Weise in sich selbst zurück, wenn er mit sich selbst und anderen uneins ist.« Anders als Horney charakterisiert Erikson die Aufgabe der Psychotherapie als Aufbau von Vertrauen. Um Menschen, deren Urvertrauen verletzt wurde, zu helfen, müsse man »versuchen, sie auf diesen ihren Rückzugswegen zu erreichen, um sie die Überzeugung zurückzugewinnen zu lassen, dass sie dem Therapeuten, der Welt und sich selber vertrauen dürfen«.

mir keiner etwas antun«⁶⁵) und Distanzierung (hier laute das Motto: »Wenn ich mich zurückziehe, kann mich nichts verletzen«⁶⁶).

Erikson selbst benutzte den Begriff ›basic trust‹ erstmals 1950 in seinem Werk *Childhood and society*.⁶⁷ Der Aufbau eines stabilen Grundvertrauens, das gewisse Formen von Misstrauen nicht ausschliesst, sei die Voraussetzung für die weitere Entwicklung eines zuversichtlichen und vertrauensvollen Umgangs mit sich und der Welt. Nicht nur ein überzogenes Sicherheitsbedürfnis, sondern auch Vertrauensseligkeit wird als Versuch interpretiert, einen Mangel an *basic trust* zu kompensieren.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Rezeptionsgeschichte, dass bisher nur vereinzelt wahrgenommen wurde, wie vielschichtig und spannungsreich Erikson seine Konzeption des *basic trust* einführte. Zum einen stehen seine Überlegungen in einem gesellschafts- und kulturtheoretischen Rahmen, die seine Sicht des Vertrauens wesentlich mitprägen. Die mütterliche Zuwendung zum Kind steht »innerhalb des wohlerprobten Rahmens des Lebensstils in der betreffenden Kultur«, zu der meist auch religiöse Institutionen gehören.⁶⁸ Zum anderen verknüpft er, um die frühkindliche Entwicklung zu deuten, drei unterschiedliche Vertrauenskonzepte, ohne dies eigens zu thematisieren: (1.) das Vertrauen als *reliance*, als Sich-verlassen-Können auf die versorgende Mutter und die Selbstregulierung des eigenen Organismus; (2.) das Vertrauen, das sich der *Gabe elterlicher Anerkennung* verdankt; (3.) das Vertrauen, das sich aus einer *symbiotischen Vertrautheit* speist, die im Laufe der frühen Lebensjahre verloren geht.

Die Ambiguität von Eriksons Vertrauenskonzept hat mit seinem Identitätsverständnis zu tun. Die ›Ich-Identität‹ wird als ›idem-Identität‹⁶⁹ entworfen, die auf dem »Erleben des Konstanten, Kontinuierlichen und Gleichartigen der Erscheinungen« aufbaut. Das Fremd- und Selbstvertrauen wächst auf dem Boden der Verlässlichkeit, der wiedererkennbaren Ordnung. Die Eltern schaffen diesen Boden auch dadurch, dass sie den Sinn ihres Tuns herausstellen. Da-

⁶⁵ HORNEY, a. a. O., 63.

⁶⁶ A. a. O., 64.

⁶⁷ ERIK H. ERIKSON, Dt. Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart ⁶1982 (Erstausgabe: 1957). Dass die deutsche Übersetzerin Marianne von Eckardt-Jaffé für Eriksons adjektivische Bestimmung ›basic trust‹ den Neologismus ›Urvertrauen‹ schuf, obwohl doch sprachlich ›basales Vertrauen‹ näher läge, kann auf dem Hintergrund von Arne Grøns Beitrag zu diesem Band als folgenschwere Übersetzungsentscheidung bezeichnet werden. Eckardt-Jaffés Entscheidung für ›Urvertrauen‹ und nicht für ›Grundvertrauen‹ dürfte auch mit der psychoanalytischen Vergangenheitsorientierung zu tun haben. Dadurch wird der zeitlich-genetische Aspekt gegenüber der räumlichen Metaphorik betont.

⁶⁸ A. a. O., 243f.

⁶⁹ Im Sinne von PAUL RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 11.

mit das elterliche Handeln nicht als willkürlich und diskontinuierlich wahrgenommen wird, muss dem Kind dessen Sinn vermittelt werden. Erikson folgert daraus, dass die Eltern imstande sein müssen, »in dem Kinde eine tiefe, fast körperliche Überzeugung zu wecken, dass das, was sie tun, sinnvoll ist. Letzten Endes werden Kinder nicht durch Versagungen neurotisch, sondern durch den Mangel oder Verlust der sozietären Bedeutung dieser Versagungen.«⁷⁰

An dieser Stelle tritt auch das religiöse Vertrauen auf den Plan. Das »im Neugeborenen keimende Vertrauen« werde vom Glauben der Eltern unterstützt, der sich stets seine institutionelle Sicherung in einer organisierten Religion gesucht habe.⁷¹ Dass die Entwicklung vom kindlichen Urvertrauen zum lebensprägenden Grundvertrauen aus dieser Perspektive nicht allein eine innerpsychische Transformation von frühkindlich erworbenen Vertrauensressourcen darstellt, sondern auch mit religiösen Institutionen und Deutungshorizonten zu tun hat, wurde in der populären Erikson-Rezeption ebenso verdeckt wie die positive Rolle des Misstrauens.⁷² Zudem bleibt Erikson selbst nicht beim Versuch einer angemessenen deskriptiven Beschreibung stehen, sondern benennt auch die normativen Konsequenzen seines Modells: »Wer [...] behauptet, religiös zu sein, *muß* aus seiner Religion einen Glauben ableiten können, den er dem Kleinkind in Gestalt des Urvertrauens weitergeben kann. Wer behauptet, keine Religion zu besitzen, *muß* dieses Urgefühl aus anderen Quellen schöpfen.«⁷³

Eriksons Konzeption lässt sich auch als Versuch lesen, die Erfahrung, welche die Geschichte vom Sündenfall in mythologischer Sprache artikuliert, mit dem Deutungsinstrumentarium der Psychoanalyse zu reformulieren. An einigen Stellen seines Werks verschiebt sich der Fokus in auffälliger Weise auf die Endphase der Säuglingszeit, auf die Krise der oralen Phase. Zwar muss »die Entwöhnung mit dem Verlust der Mutterbrust nicht zugleich auch den

⁷⁰ A. a. O., 243. Ein Versuch, das psychoanalytische Entwicklungsmodell anerkennungstheoretisch zu interpretieren und anzureichern, findet sich bei AXEL HONNETH, Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse, in: DERS., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003, 138–161.

⁷¹ A. a. O., 244. Erikson betont die vertrauensfördernde Seite der Religion, macht aber auch auf ihre Ambivalenzen aufmerksam, DERS., Identität und Lebenszyklus, 74: »Man könnte Spekulationen darüber anstellen, dass die Religion Jahrhundert für Jahrhundert dazu gedient hat, in regelmäßigen Intervallen ein im Glauben verankertes Vertrauensgefühl wiederaufzurichten, während sie zugleich der Ahnung des Bösen in der Welt, das sie zu bannen versprach, eine greifbare Form verlieh.« Es gebe auch »Millionen, die sich als gläubig bezeichnen, in Wirklichkeit aber dem Leben wie den Menschen mißtrauen.«

⁷² Gegen eine einseitige Rezeption seines Modells äußert sich Erikson in: DERS., Identität und Lebenszyklus, 69.

⁷³ A. a. O., 75 (Hervorhebung durch mich).

Verlust der Sicherheit verleihenden mütterlichen Gegenwart bringen«. Doch lehre die klinische Erfahrung, »dass sich hier in der Frühgeschichte der Persönlichkeit ein grundsätzliches Verlustgefühl einschleichen kann, das den allgemeinen Eindruck hinterlässt, als sei irgendwann einmal die Einheit mit einer mütterlichen Matrix zerstört worden.« Selbst unter günstigen Umständen schein diese Phase »im Seelenleben ein Gefühl von Trennung und eine undeutliche, doch umfassende Sehnsucht nach einem verlorenen Paradies zu hinterlassen.«⁷⁴ In solchen Formulierungen zeichnet sich ein Urvertrauen ab, das weniger an ein »Erleben des Konstanten, Kontinuierlichen und Gleichartigen der Erscheinungen« geknüpft ist als an ein mit der Gabe der Anerkennung verbundenes Versprechen unbedingten Bejahtseins. Nach der Deutung von Thomas Rentsch birgt ein solches Urvertrauen »uneinholbare Sinnpotentiale, Potentiale der Erfüllung, die in späteren Lebensphasen nicht eingelöst werden können.«⁷⁵

Entwicklungspsychologisch betrachtet stellt sich die Frage, ob die Ausbildung eines solchen mit einer ursprünglichen Verheissung⁷⁶ verknüpften Urvertrauens auf Seiten des Kindes nicht eine bereits fortgeschrittene Verstehenskompetenz voraussetzt. In diesem Sinne lässt sich Peter L. Bergers Konzeption des Urvertrauens verstehen. Er entwickelt sie ohne direkten Bezug auf Erikson in seiner 1969 erschienenen Studie *Auf den Spuren der Engel*: »Alles ist in Ordnung; alles ist wieder gut« – das ist die Grundformel mütterlichen, elterlichen Trostes. Nicht nur diese eine Angst, dieser eine Schmerz – nein, alles ist in Ordnung. Man kann die Formel, ohne sie in irgendeiner Weise anzutasten, in eine kosmische Aussage übersetzen: »Vertraue dem Sein.« (...) im Mittelpunkt der Menschwerdung, im innersten Kern der Humanitas steckt ein Erlebnis des Vertrauens in die Wirklichkeit der Ordnung bzw. die Ordnung der Wirklichkeit.«⁷⁷ Ähnlich wie Erikson konzipiert Berger das kindliche Urvertrauen und das es bestätigende religiöse Vertrauen als *Ordnungsvertrauen*.⁷⁸ Damit wird die Verheissung darauf eingeschränkt, dass die ge-

⁷⁴ A. a. O., 68f.

⁷⁵ THOMAS RENTSCH, Aspekte des Urvertrauens, in: DERS., Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin/New York 2011, 341–352, hier: 347.

⁷⁶ In diesem Band finden sich mindestens zwei weitere Konzeptionen, die von einem ähnlichen Ansatz ausgehen: das Kreditierungsmodell von Brigitte Boothe und das Konzept einer »primordialen Bejahung« von Paul Moyaert, das von Ingolf U. Dalferth referiert wird.

⁷⁷ PETER L. BERGER, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg i. Br. 1991, 87.

⁷⁸ Vgl. a. a. O., 88f.: »Alle Eltern (mindestens wenn sie ihr Kind lieben) repräsentieren ein Welt Ganzes, das auf seinem tiefsten Grunde geordnet und vertrauenswürdig ist. Diese Repräsentantenrolle der Eltern läßt sich überhaupt nur innerhalb eines

gebene Lebensordnung verlässlich ist und Bestand hat. Die in der Gabe der Anerkennung liegende ursprüngliche Verheissung ließe sich jedoch noch stärker akzentuieren: als Verweis auf eine kommunikative Fülle, die über schon bestehende Ordnungen und Verlässlichkeiten hinausgeht.

Während Bergers Interpretation die Entstehung von Urvertrauen spädatiert, kommt es bei Horst Eberhard Richter zur Fundierung des frühkindlichen Vertrauens in einem noch ursprünglicheren Phänomen. Die Mehrdeutigkeit von Eriksons Konzeption des Urvertrauens, die zwischen symbiotischen Urvertrautheit, einem reliance-Vertrauen und einem durch Anerkennung vermittelten Beziehungs-Vertrauen schwankt, lässt sich nach Richter dadurch beheben, dass man das frühkindliche Vertrauen einbettet in ein positives Miteinander-Fühlen, im »Urphänomen der Sympathie«.79 Die sympathische Bindung bilde das »Fundament, auf dem sich die Beziehung des Kindes zur Mutter wie zur Umwelt bis zu dem Stadium weiterentwickelt, das durch das Gegensatzpaar von Vertrauen und Mißtrauen zu kennzeichnen ist.«80 Was Grotius für die Staatenbildung postulierte, ereignet sich nach Richter in den ersten Lebensmonaten eines jeden Menschen.

Das Vertrauen wachse allerdings nicht von alleine auf dem fruchtbaren Boden der Sympathie. Es müsse verdient werden: »Die Mutter bzw. die Eltern müssen dafür etwas leisten, damit das Kind ihnen definitiv vertraut. Und das Kind erfährt, dass es den Eltern in bestimmter Weise entgegenkommen muss, damit diese ihm ihr Zutrauen schenken.«81 Eriksons Rede vom Ur-Vertrauen und Ur-Misstrauen verdecke, dass es sich hier um ein sekundäres Entwicklungsstadium handle. Ob der Vorwurf einer retrospektiven Rationalisierung frühkindlicher Entwicklungsprozesse, den Richter gegen Erikson erhebt, nicht auch ihn selbst trifft, wäre genauer zu untersuchen. Ist die Rede vom Verdienen-Müssen angemessen? Wird damit nicht das responsorische Ereignis der Anerkennung verzeichnet, das sich gegen eine solche Verdienstordnung sperrt?

Die normativen Implikationen von Eriksons Konzeption und dessen mangelnde empirische Überprüfbarkeit dürften die Hauptgründe sein, weshalb es von Seiten der empirischen Forschung kaum aufgenommen wurde. Die empirischen Beobachtungen, auf die Erikson am Rande verweist,82 vermögen nicht zu verbergen, dass sein Modell ein umfassend angelegter Versuch darstellt,

religiösen (genauer gesagt: eines übernatürlichen) Bezugsrahmens rechtfertigen. [...] Religion ist [...] die absolut wahre Bestätigung menschlicher Ordnung.«

79 HORST EBERHARD RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek 1979, 254.

80 A. a. O., 255.

81 A. a. O.

82 Vgl. z.B. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, 66, Fn. 2.

menschliches Leben auf der Basis von bestimmten psychoanalytischen und philosophischen Vorannahmen zu interpretieren. Gerade der ›lebenshermeneutische‹ Zuschnitt dürfte das Erfolgsgeheimnis dieses Konzepts sein. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte wurde es zu einem der erfolgreichsten Konzepte der Populärpsychologie. Dass dies auch für die Gegenwart zutrifft, davon kann man sich mit Hilfe von Internet-Suchmaschinen leicht überzeugen.

Neben der Popularisierung des Konzepts finden sich auch einige Versuche, sich dem fraglichen Phänomenfeld konzeptionell und empirisch weiter anzunähern. Ich beschränke mich auf zwei kurze Hinweise.⁸³ Ähnlich wie Karen Horney konzentrierte sich Ronald D. Laing in seiner 1960 erschienenen Studie *Das geteilte Selbst* auf das dem Grundvertrauen entgegengesetzte Phänomen einer »primären ontologische Unsicherheit«.⁸⁴ Er beschreibt diese als spezifisch neuzeitlich-modernes Phänomen, das sich in klinischen Formen von Selbstspaltung besonders deutlich manifestiere. ›Ontologische Unsicherheit‹ äussert sich nach Laing u.a. in der Tendenz zu einer exklusiven Identifikation mit einem unverletzbaren, entkörperlichten Selbst, während der Körper als »Kern eines falschen Selbst« empfunden wird.⁸⁵

Mein zweiter Hinweis gilt der in den letzten Jahren intensiv vorangetriebenen Säuglingsforschung, die gegenüber psychoanalytischen Theoriemodellen die kleinkindlichen Kompetenzen in eindrucklicher Weise herausgestellt hat. Besonders bedeutsam für das Thema des vorliegenden Bandes sind einige Thesen von Michael Tomasello, die das Konzept eines basalen Vertrauens evolutionsgeschichtlich reformulieren. Nach Tomasello waren es drei Prozesse, die von den Gruppenaktivitäten von Affen zu menschlicher Kooperation führten: die kommunikative Genese einer gemeinsamen Intentionalität, das Entstehen von Toleranz und Vertrauen und die Ausbildung von institutionellen Normen.

Ich konzentriere mich auf den zweiten Punkt. Er besteht in der schlichten These, dass Toleranz und Vertrauen in der Phylogenese des Menschen von zentraler Bedeutung waren.⁸⁶ Was Grotius mit Blick auf die Staatenbildung und Erikson hinsichtlich der frühkindlichen Entwicklung postulierte, vertritt Tomasello für die Genese des Menschen. In einer Koevolution von Biologie und Kultur entwickelt sich der Mensch gemeinsam mit den kommunikativen Praktiken, die ihn charakterisieren. Weil letztere nicht ohne Vertrauen auskommen, ist die Vertrauensbildung ein wesentliches Ingredienz des evo-

⁸³ Ausführlichere Hinweise finden sich im Beitrag von Brigitte Boothe in diesem Band.

⁸⁴ RONALD D. LAING, *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*, 1972, 47.

⁸⁵ A. a. O., 84.

⁸⁶ MICHAEL TOMASELLO, *Warum wir kooperieren*, Berlin 2010, 66f.

lutiven Prozesses. Als Errungenschaft dieser Entwicklung ist Vertrauen für menschliche Kommunikation und Kooperation basal. Einen Beleg für seine evolutionsgeschichtliche Hypothese sieht Tomasello in dem empirisch gut belegten Sachverhalt, dass Kleinkinder eine im Vergleich zu Menschenaffen erstaunliche Kooperationsbereitschaft besitzen. So helfen sie beispielsweise Erwachsenen spontan bei der Suche eines Werkzeuges.⁸⁷ Die menscheitsgeschichtlich erworbene Praxis des Vertrauens bildet nach Tomasello auch ontogenetisch die Grundlage für weitere Entwicklungsschritte: »Zwar lernen Kinder auch schon sehr bald zu lügen, aber dies tritt erst einige Jahre später auf und setzt vorheriges Vertrauen und Kooperationsbereitschaft voraus.«⁸⁸

Dass sich die in den vorangehenden Abschnitten unterschiedenen Konzeptionen des Grundvertrauens kombinieren lassen, zeigt Tomasello ebenso wie Anthony Coadys Studie zum Phänomen der Zeugenschaft.⁸⁹ Während Tomasello ontogenetische und phylogenetische Perspektiven kombiniert, findet sich bei Coady eine Kombination von sprachphilosophischen und entwicklungspsychologischen Perspektiven. Wenn der Spracherwerb undenkbar ist ohne Vertrauen in die Worte anderer, dann überkreuzen sich das sozialphilosophische und das entwicklungspsychologische Konzept von Grundvertrauen.

III. Gottesvertrauen als religiöses Grundvertrauen?

Die theologische »Erschließung« des Grundvertrauens ereignet sich, ähnlich wie in den eben behandelten Feldern, in mehreren Etappen. Auch hier lassen sich frühe Thematisierungsformen ausmachen, in denen der Begriff zwar noch fehlt, die Sache selbst aber schon im Blick ist. Nach Wolfhart Pannenberg steht der 1952 von Paul Tillich in die Diskussion eingebrachte Begriff »Mut zum Sein« in einer engen Beziehung zu dem Phänomen, das Erikson als Grundvertrauen bezeichnete. Gemeinsam sei beiden die Abgrenzung von der Angst.⁹⁰ Doch gebe es auch Unterschiede: »[...] während der Mut wesentlich auf Selbstvertrauen beruht und mit Tillich als ontologische »Selbstbejahung« gekennzeichnet werden kann, ist der Radius des Vertrauens größer: Das Vertrauen richtet sich auf die Wirklichkeit, die das Selbst übersteigt und in der das Selbst seinerseits gründet. Erst aus solchem umfassenden Vertrauen kann auch Selbstvertrauen und Mut erwachsen. Darum ist das Phänomen des

⁸⁷ A. a. O., 28.

⁸⁸ A. a. O., 31.

⁸⁹ C.A.J. COADY, *Testimony: A philosophical study*, Oxford 1992.

⁹⁰ Kennzeichnend für Tillich ist die These, dass in jeder Angst vor einer besonderen Situation sich die Angst vor *der* menschlichen Situation als solcher manifestiere, vgl. PAUL TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Berlin/New York 1991, 37.

Vertrauens fundamentaler als das des Mutes, aber der ›Mut zum Sein‹ bildet selber eine Konkretion des Grundvertrauens.«⁹¹

Erst 1968 wandert der Begriff ›Urvertrauen‹ in die deutschsprachige Theologie ein – durch die Hintertüre einer Fussnote! Sie wird von Wolfhart Pannenberg in der dritten Auflage der 1962 erstmals veröffentlichten Schrift *Was ist der Mensch?* eingefügt.⁹² Darin heißt es mit Verweis auf Erikson: »Beim Glauben im religiösen Sinne geht es um die Gestalt, die dieses Urvertrauen annehmen muß in Abhebung von den mancherlei endlichen, in ihrer Tragweite und Tragfähigkeit beschränkten Vertrauensverhältnissen, die der Heranwachsende und später der Erwachsene in seiner sozialen Mitwelt und im Umgang mit seiner alltäglichen Sachwelt eingeht.«⁹³ Pannenberg konzipiert wie Pestalozzi den religiösen Glauben als die gereifte Gestalt dessen, was im frühkindlichen Urvertrauen seine erste entwicklungsbedürftige Form findet. *Nur* in religiöser Gestalt komme dieses Vertrauen zu sich, was Heranwachsende in schmerzlichen Prozessen zu lernen haben. Die religiöse Erziehung könne, wo sie recht geschehe, einem Verlust des Urvertrauens vorbeugen, indem sie »die nur begrenzt tragfähigen innerweltlichen Vertrauensverhältnisse durch die Begründung des Urvertrauens in der unendlichen Macht und Liebe Gottes entlastet«.⁹⁴

Blickt man in den Text, zu dem diese Fussnote nachträglich hinzugefügt wurde, so versteht man, dass seinem Autor der neue Terminus gelegen kam. Pannenberg beschreibt den Menschen als Wesen, das vertrauen *muss*. Frei ist er, *wie* er sein Vertrauen lebt, und *worin* er sein letztes Vertrauen setzt. »Ohne zu vertrauen, kann niemand leben. [...] Denn zum Unbekannten, auf das wir doch angewiesen sind, können wir nur durch Vertrauen ein Verhältnis gewinnen.«⁹⁵ Unumgänglich sei das Vertrauen nicht allein in seiner alltäglichen Gestalt im Umgang »mit Dingen und Mächten«, auf die man sich verlassen muss,⁹⁶ sondern auch in seiner Intensivform. Nach Pannenberg kommt der Mensch nicht ohne *unbedingtes* Vertrauen aus.⁹⁷ Diese starke These wird

⁹¹ WOLFHART PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 222f.

⁹² Ich danke Andrea Lassak für den Hinweis auf diese Schrift. In ihrer Dissertation mit dem Arbeitstitel *Grundloses Vertrauen. Eine theologische Studie zum Verhältnis von Grund- und Gottvertrauen* wird sie eine ausführliche Analyse von Pannenberg's Konzeption vorlegen.

⁹³ WOLFHART PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen ³1968, 106.

⁹⁴ A. a. O.

⁹⁵ A. a. O., 23.

⁹⁶ A. a. O., 24.

⁹⁷ A. a. O., 26.

zwar durch die Feststellung gemildert, dass Menschen dazu neigen, solches Vertrauen durch Absicherung und Verfügen zu ersetzen, wofür Pannenberg auch auf die religiöse Variante dieses Sicherheitsstrebens verweist.⁹⁸ Das Streben nach Kontrolle und Herrschaft stösst jedoch früher oder später an Grenzen. Genau darauf zielt Pannenburgs Argument. Auch Menschen, die nach absoluter Kontrolle streben, »bleiben auf Vertrauensverhältnisse angewiesen. Das Vertrauen wird nur verkehrt. Einerseits nämlich tritt für ein Leben, das nach totaler Sicherung strebt, das Selbstvertrauen an die Stelle des Gottvertrauens. Andererseits aber gewinnen die Mittel, durch die die Menschen ihr Dasein zu sichern streben, Macht über sie, weil sie nun auf die Mittel ihrer Daseinssicherung vertrauen müssen.«⁹⁹

Man mag sich über die Ansicht wundern, in menschlichem Sicherheitsstreben manifestiere sich ein letztes Selbst- und Fremdvertrauen. Doch Pannenberg kann dafür auf die besten Quellen reformatorischer Theologie verweisen. In einem berühmten Ausspruch stellte Luther fest, es sei das Vertrauen des Herzens, das sowohl Gott wie Götze mache.¹⁰⁰ Wenn wir nach Sicherheit und Macht streben, dann vergöttlichen wir, was uns diese Sicherheit und Macht gibt. Denn daran hängen wir unser Herz, darauf verlassen wir uns. Dass es sich dabei um ein *unbedingtes* Vertrauen handle, sagt Luther allerdings nicht. Aus der Sicht der neueren Vertrauensdiskussion stellt sich die Frage, ob Pannenberg nicht sehr unterschiedliche Vertrauensbegriffe miteinander vermengt. Müsste nicht unterschieden werden zwischen einem Sich-Verlassen auf gesetzmässige Abläufe und einem Vertrauen, das sich auf das Wohlwollen und die Integrität des Anderen verlässt? Die Gleichsetzung zwischen einem unpersönlichen Sich-Verlassen-auf-etwas und einem persönlich gefärbten Vertrauen dürfte seinen Grund darin haben, dass Pannenberg das Vertrauen-Müssen aus dem ableitet, was er im Anschluss an Gehlen und Plessner als exzentrische Struktur des Menschen beschreibt.

In seiner 1983 veröffentlichten Anthropologie wird diese Sichtweise im Detail entfaltet. Statt vom *Urvertrauen* spricht Pannenberg nun vom *Grundvertrauen*. Abgewehrt werden soll damit das Missverständnis, es betreffe lediglich die »infantile[.] Anfangsphase der Persönlichkeitsentwicklung [...], die der Mensch im Fortgang seiner Entwicklung hinter sich lassen müßte.«¹⁰¹ Im Grundvertrauen bewahren wir uns unsere »Offenheit für die Wirklichkeit«, und zwar ebenso für die Wirklichkeit der anderen Menschen und der Welt wie

⁹⁸ A. a. O., 27.

⁹⁹ A. a. O., 28.

¹⁰⁰ Vgl. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ⁸1979, 560, 16f.

¹⁰¹ PANNENBERG, Anthropologie, 220.

für die Wirklichkeit Gottes.¹⁰² Gegen die Kritik, die Grundlegung der Gottesbeziehung in einem frühkindlichen Vertrauensverhältnis halte diese in einem regressiven Zirkel gefangen, betont Pannenberg den entwicklungsfördernden Charakter eines solchen Vertrauens sowie seine Überformung durch den Glauben.

Wie schon Erikson schwankt Pannenberg zwischen unterschiedlichen Konzeptionalisierungsversuchen. Auf der einen Seite geht er vom personalen Vertrauen aus und kennzeichnet auch das Grundvertrauen als interpersonale Relation: »Das Grundvertrauen korrespondiert [...] empfangener oder ersehnter Liebe. Insofern gründet das Selbstsein des Menschen in der Liebe des andern, der das Vertrauen antwortet und nach der es verlangt.«¹⁰³ Auf der anderen Seite gründe das Grundvertrauen in einer präreflexiven Vertrautheit mit sich bzw. der symbiotischen Beziehung zwischen Mutter und Säugling.¹⁰⁴ Es erwachse »aus einem Differenzierungsprozeß der ursprünglichen, symbiotischen Lebenseinheit des Kindes und der Mutter.«¹⁰⁵ Kennzeichnend für Pannenburgs Schwanken ist eine Aussage aus dem 1993 erschienenen dritten Band seiner *Systematischen Theologie*. Man könne zwar den religiösen Glauben und die Hoffnung als »Ausdruck des sog. Urvertrauens betrachten, das im menschlichen Verhalten von Geburt an wirksam ist. Doch dieses Urvertrauen oder Grundvertrauen ist noch gar kein Vertrauen im eigentlichen Sinn, weil in ihm die Differenzierung zwischen Ich und Umgebung noch gar nicht ausgebildet ist, daher auch das Vertrauen als Sichverlassen auf einen anderen und die Hoffnung auf eine vom gegenwärtigen Zustand verschiedene Lebenserfüllung noch nicht ihr charakteristisches Profil gewinnen konnten.«¹⁰⁶ Offenkundig wird an dieser Stelle das symbiotische Vertrautsein mit dem »sog. Urvertrauen« gleichgesetzt und zugleich als uneigentliche Form von Vertrauen gekennzeichnet. Das »eigentliche« Grundvertrauen wäre demnach nicht eine frühkindliche Mitgift, sondern ein Spätprodukt menschlicher Entwicklung, die einer intensiven (religiösen) Unterstützung bedarf.

¹⁰² A. a. O., 221.

¹⁰³ A. a. O., 223. Gegenüber O.F. Bollnow gibt Pannenberg zu bedenken, dass sich Vertrauen nicht auf das Verhältnis zum andern Menschen einschränken lasse: »Es gibt sehr wohl auch das Vertrauen auf die Festigkeit einer Mauerkonstruktion und auf den »regelmäßigen Gang einer Maschine«. [...] Allerdings ist der Auffassung Bollnows ein Wahrheitsmoment insofern zuzubilligen, als das alltägliche Vertrauen auf die Tragfähigkeit und Verlässlichkeit der Dinge eigentlich über sie hinaus auf die Beständigkeit ihrer Strukturen und der ihnen zugrunde liegenden Gesetze und damit auf die Ordnung der Welt im ganzen und auf den sie tragenden Grund gerichtet ist.«

¹⁰⁴ Vgl. a. a. O., 219.

¹⁰⁵ A. a. O., 225f.

¹⁰⁶ WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 196f.

Auf katholischer Seite war es Karl Rahner, der in seinem 1972 veröffentlichten Aufsatz *Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?*¹⁰⁷ den Begriff des Grundvertrauens in die Diskussion einführte. In Auseinandersetzung mit Hans Küngs Streitschrift über das Unfehlbarkeitsdogma wählt Rahner den Weg einer Grundsatzreflexion: »Wenn gefragt wird, ob die Kirche dem Gläubigen letzte Sicherheiten und Gewissheiten bieten könne, so muss die Frage selbst zunächst in ihrer Vielschichtigkeit gesehen werden. Letzte Sicherheit, was ist das eigentlich? Es gibt eine, durchaus der menschlichen Freiheit und Entscheidung anheimgegebene Grundbefindlichkeit, Grundhaltung (oder wie immer man das Gemeinte nennen mag), eines letzten Vertrauens in die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz, in die Möglichkeit eines vollen, allumfassenden und endgültigen Heils (wie man theologisch zu sagen pflegt).«¹⁰⁸

In dieser Exposition seiner Antwort unterscheidet und verbindet Rahner zwei Gestalten des Grundvertrauens. Auf der einen Seite steht ein Daseinsvertrauen als ein Vertrauen in einen letzten Sinn menschlichen Lebens. Ein solches Vertrauen müsse keine explizit religiöse Gestalt annehmen.¹⁰⁹ Auf der andern Seite steht das, was theologisch »Heilsgewißheit« heißt. Der katholischen Lehrtradition verpflichtet, spricht Rahner nicht von einer persönlichen Heilsgewißheit, sondern zurückhaltender von einem letzten Vertrauen in die *Möglichkeit* eines allumfassenden und endgültigen Heils.

Terminologisch schwankt Rahner zwischen »Grundvertrauen« und »Urvertrauen«. Er deutet an, dass man das gemeinte Phänomen »auch mit anderen Namen benennen kann (letzte Freiheit von Angst, letzte Gläubigkeit usw.)«. ¹¹⁰ Was sich derart umschreiben läßt, habe nicht die Gestalt einer fraglosen Gewissheit, sondern werde dem Menschen geschenkt »in der grundlegenden Tat seines Herzens, in der theoretische Vernunft und Freiheit nicht mehr getrennt werden können, sondern sich gegenseitig bedingen.«¹¹¹ Solches Vertrauen ist zugleich Grundakt *und* Geschenk, Vollzug des Menschen *und* Gabe des Geistes.¹¹² Im Letzten zu vertrauen und sich zu überlassen, ist uns nicht aus eige-

¹⁰⁷ KARL RAHNER, *Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 286–304.

¹⁰⁸ A. a. O., 287.

¹⁰⁹ Vgl. a. a. O., 291: »Es gibt Menschen, die sich in der profanen Alltäglichkeit für Gott entscheiden, ohne ausdrücklich in ihrer reflexen Objektivation dieser Entscheidung mit dem Wort Gott etwas zu tun zu haben«. Auch solches Vertrauen sei der göttlichen Gnade zuzuschreiben.

¹¹⁰ A. a. O., 288f.

¹¹¹ A. a. O., 289.

¹¹² Vgl. auch a. a. O., 297f., wo Rahner von »der Erfahrung des Geistes« und »dem geistgewirkten Grundvertrauen« spricht. Auf S. 301 ist die Rede von »der Sicherheit und Gewißheit des letzten Urvertrauens, des Geistes, der Erfahrung Jesu Christi«.

ner Kraft möglich. Die fremde Kraft des Geistes vermittelt sich nach Rahner durch das Evangelium als »die befreiende Macht des Geistes Gottes, der gegen alles letzte Misstrauen und gegen alle verzweifelnde Angst dieses letzte Urvertrauen in das Dasein schenkt.«¹¹³

In dem Beitrag *Angst und christliches Vertrauen*, den er für das Sammelwerk *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* verfasst, nimmt Rahner zehn Jahre später das Thema neu auf. Ausgangspunkt ist nun die Erfahrung der Ungesicherheit menschlicher Existenz: »Wir gehen davon aus, daß der Mensch die Erfahrung einer letzten Ungesicherheit seiner Wirklichkeit, seiner Existenz macht. Man muß diese Ungesicherheit der Existenz in sich selber gar nicht von vornherein negativ verstehen. Man kann sie zunächst einfach als eine Tatsache empfinden, die so allgemein und unausweichlich ist, daß man sich darüber gar nicht zu verwundern braucht.«¹¹⁴ Eine solche Kennzeichnung der menschlichen Grundsituation erinnert an Peter Wust, lässt sich aber auch auf Rahners Prägung durch Martin Heidegger zurückführen. Die Ungesicherheit und die Angst, die sie erzeugt, ist nicht vornweg als Malum zu verstehen. Sie steht dem Vertrauen nicht entgegen, sondern macht es möglich und nötig. Nach Rahner eröffnet der religiöse Glaube die Möglichkeit, die Ungesicherheit des Lebens und die »damit auch gegebene letzte Daseinsangst in Freiheit an[zu]nehmen.«¹¹⁵ Angst kann von Vertrauen umfassen werden. Sie ist dann »in einem schwer zu beschreibenden (weil gar nicht seltenen) Zustand der Erlöstheit, einer Selbstverständlichkeit, einer sich selber gar nicht notwendig noch einmal reflektierenden Überzeugtheit davon, daß man nicht fällt, obwohl man nicht festhält.«¹¹⁶ Rahner ordnet dieses Vertrauen der Hoffnung zu, die ein »christliches Grundexistential« darstelle. Als »ein letztes, umfassendes Vertrauen« beziehe es sich »nicht auf dieses oder jenes uns haltbar erscheinende Einzelne in unserer Existenz. Es ist vielmehr ein freies das Subjekt als solches wagendes und weggebendes Sicheinlassen auf die Existenz als ganze und eine.«¹¹⁷

Rahners Synthese von Daseinsvertrauen und Gottesvertrauen hält das Woraufhin des Vertrauens offen. Dass ein ausdrückliches Gottesvertrauen hilft, sich ganz »auf die Existenz als ganze und eine« einzulassen, ist die eine Möglichkeit; die andere besteht in einem »unthematischen« Grundvertrauen. Rahner hält es für möglich, »dass jemand ein System der Absurdität des Da-

¹¹³ A. a. O., 290.

¹¹⁴ KARL RAHNER, *Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 9, hrsg. v. FRANZ BÖCKLE/Franz-Xaver Kaufmann/Karl Rahner, Freiburg u.a. 1981, 86–100, hier: 90.

¹¹⁵ A. a. O., 91.

¹¹⁶ A. a. O.

¹¹⁷ A. a. O., 92.

seins theoretisch konstruiert und dennoch in seiner wirklichen Grundbefindlichkeit ein hoffender und vertrauender Mensch ist, der gar nicht merkt, dass sein innerster Existenzvollzug seinem reflexen System des Daseins widerspricht.«¹¹⁸ Ebenso sei es möglich, dass jemand glaubt und »meint, Vertrauen haben zu müssen und tatsächlich zu haben, während in Wahrheit seine innerste Grundbefindlichkeit bare Verzweiflung ist.«¹¹⁹

Verzweifelt-Sein als »innerste Grundbefindlichkeit« sei nicht zu verwechseln mit »eine[r] intensiv bedrängende[n], das Alltagsbewußtsein überschwemmende[n] Erfahrung der psychologischen und moralischen Bodenlosigkeit und Undurchschaubarkeit des Daseins«.¹²⁰ Auch eine solche Erfahrung kann von einem noch grundlegenderen Vertrauen umfassen werden. Man erfahre dann »(trotz aller Angst) eine innere Unbeschwertheit, Gelöstheit und (scheinbar gegenstandslose) Heiterkeit«.¹²¹

Nur wenige Jahre nach Rahners erstem Beitrag macht Hans Küng das Grundvertrauen zu einem Schlüsselkonzept seiner beiden Werke *Christ sein* (1974) und *Existiert Gott* (1978). Neben Wust, Erikson und Rahner dürfte in der Ausformung von Küngs Konzeption auch die innerkatholische Diskussion um eine *option fondamentale* eine wichtige Rolle gespielt haben. Küng möchte deutlicher als die ihm vorangehenden Denker zwischen Gottesglaube und Grundvertrauen unterscheiden. Das Grundvertrauen beziehe sich »auf die Wirklichkeit als solche (und auf das eigene Dasein)«, der Gottesglaube hingegen »auf Urgrund, Urhalt und Ursinn der Wirklichkeit«.¹²² So einleuchtend diese Unterscheidung ist, so stellt doch der Versuch, die beiden Größen ins Verhältnis zu setzen, vor erhebliche Verstehensprobleme. Nach Küng handelt es sich um ein gegenseitiges Begründungsverhältnis: Zum einen vermöge der »Gottesglaube als das radikale Grundvertrauen [...] die *Bedingung der Möglichkeit* der fraglichen Wirklichkeit anzugeben«.¹²³ Zum anderen lebe der Gottesglaube »aus einem letztlich *begründeten* Grundvertrauen«.¹²⁴ Mit dieser Verhältnisbestimmung verfolgt Küng ein doppeltes Ziel. Einerseits möchte er den christlichen Glauben als etwas erweisen, was zwanglos auf der »Natur« des Menschen aufbaut. Das Grundvertrauen wird als Existential konzipiert, das für eine religiöse Begründung offen steht. Andererseits möchte er die Ra-

¹¹⁸ A. a. O., 94.

¹¹⁹ A. a. O.

¹²⁰ A. a. O., 97.

¹²¹ A. a. O., 95. Vgl. auch KARL RAHNER, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: Schriften zur Theologie, Bd. 13, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 226–251, wo eine ganze Reihe solcher Erfahrungen aufgezählt und als Geisterfahrungen ausgezeichnet werden.

¹²² HANS KÜNG, *Christ sein*, München/Zürich 1974, 69.

¹²³ A. a. O., 67.

¹²⁴ A. a. O.

tionalität des Glaubens dadurch erweisen, dass er sie an die lebenspraktische Alternative zwischen Grundmißtrauen und Grundvertrauen zurückbindet. Anders als bei den bisher betrachteten theologischen Konzeptionen wird Gott hier vor allem als *Grund* des Vertrauens und weniger als sein *Gegenstand* gesehen.

Küngs Argument, das an Pascal, Blondel und Wust erinnert, läßt sich folgendermaßen resümieren: Wir nehmen in allen Einzelakten Stellung zur Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit. In diesen Akten manifestiert sich unsere Grundeinstellung zum Leben. An dieser Stelle gebe es nur zwei Möglichkeiten: »Entweder ich traue der Wirklichkeit zu, dass sie mich trägt, und vertraue ihr – oder nicht. Entweder ich lasse mich grundsätzlich auf die Wirklichkeit ein und verlasse mich auf sie – oder nicht. Entweder ich halte also die Wirklichkeit für vertrauenswürdig und verlässlich – oder nicht. [...] In dieser Vertrauensabstimmung bedeutet Stimmenthaltung Vertrauensverweigerung, Mißtrauensvotum. Wer hier nicht – zumindest faktisch – Ja sagt, sagt faktisch Nein.«¹²⁵ Wie schon bei Wust handelt es sich bei dieser Grundeinstellung auch um eine hermeneutische Option. Lasse ich mich vertrauensvoll auf die Wirklichkeit ein, »so erfahre ich, erkenne ich die Wirklichkeit der Wirklichkeit und die Vernünftigkeit der Vernunft. [...] Im Vernunftvertrauen, das keine Vernunftgläubigkeit meint, im vertrauensvollen Gebrauch der Vernunft also, erfahre ich trotz aller realen Bedrohung durch die Unvernunft die grundsätzliche Vernünftigkeit der Vernunft!«¹²⁶ Im Wagnis des Vertrauens erschließt sich die Wirklichkeit als vertrauenswürdig. Bei aller Unumgänglichkeit des Wagnisses sei es »die fragliche Wirklichkeit selber, die [...] die ›Vertrauensbasis‹ für das ›Vertrauensverhältnis‹ schafft und die eine gewisse ›Atmosphäre des Vertrauens‹, echte ›Vertrautheit‹ (›Geborgenheit‹) ermöglichen kann.«¹²⁷ Da sich die gegenteilige Option, das Grundmißtrauen, nach Küng weder hermeneutisch noch alltagspraktisch durchhalten lasse, sei das Grundvertrauen die rationalere Option.

Hans Albert, der der Widerlegung dieses Argumentes ein ganzes Buch widmete, wandte ein, Küng huldige einem Entscheidungs-Radikalismus und erzwingt eine falsche Alternative. Die Fülle von möglichen Alternativen werde auf ein dichotomes Schema reduziert.¹²⁸ Im Blick auf die neuere Vertrauensdiskussion fällt auf, dass Küng die Möglichkeit des Nicht-Vertrauens, das nicht mit Mißtrauen gleichzusetzen ist, unbeachtet läßt. Küngs Argumentation bewegt sich leichtfüßig vom alltagspraktischen Sich-Verlassen zum Grundver-

¹²⁵ HANS KÜNG, *Existiert Gott?*, München 1978, 485f.

¹²⁶ A. a. O., 498.

¹²⁷ A. a. O., 500.

¹²⁸ HANS ALBERT, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979, 73.

trauen auf ›die Wirklichkeit‹. Ob dem Skeptiker Selbstwidersprüchlichkeit zugeschrieben werden darf, weil er nach Küng die ontologischen commitments leugne, die er mit seinem Handeln eingehe, ist angesichts der Ambivalenz und der Vielschichtigkeit des Vertrauens fraglich. Dass auch der Skeptiker von einem Vernunftvertrauen lebt, ist allerdings bedenkenswert.¹²⁹ Wie bei Wust sind bei Küng Vernunftvertrauen und Grundvertrauen miteinander verschwistert. Ohne ein Vernunftvertrauen, welches uns die Wirklichkeit als vertrauenswürdig erschließt, kein Grundvertrauen.

Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Grundvertrauen und Gottesvertrauen erwähnt Küng beiläufig, dass er das Grundvertrauen und den Gottesglauben als strukturanalog betrachte. Das stimmt mit seiner Thematisierung überein.¹³⁰ Von einer Strukturanalogie kann insofern gesprochen werden, als sich das Vertrauen hier wie dort nicht auf Einzelnes richtet. Gleichwohl wirkt eine solche Analogiebildung Fragen auf. Ist der angemessenere und neutestamentlich näherliegende Ausgangspunkt für eine theologische Konzeption des Gottesvertrauens nicht eher das Freundschafts-Vertrauen als ein unpersonliches Grundvertrauen? Entgegen Küngs Tendenz, das Vertrauen in ›die Wirklichkeit‹ und das Vertrauen in Gott semantisch und sachlich einander anzugleichen, dürfte es theologisch sinnvoll sein, die Unterschiede stärker auszuarbeiten. Da ›die (Welt-)Wirklichkeit‹ in hohem Maße ambivalent ist, spricht wenig dafür, ihr gegenüber ein generalisiertes Vertrauen zu empfehlen. Ein solches Vertrauen könnte den kritischen Blick verstellen für das, was Vertrauenswürdigkeit nur vortäuscht.

Was den Bereich der praktischen Theologie betrifft, in dem mit Eriksons Schriften auch dessen Vertrauenskonzeption eine breite Rezeption erfuhr, beschränke ich mich auf wenige Hinweise.¹³¹ Bemerkenswert ist Dietrich Rösslers Versuch, den Begriff der ›Lebensgewißheit‹ zu einer Leitkategorie praktisch-theologischer Reflexion zu erheben. Der Begriff deckt sich in Rösslers Verwendung weitgehend mit demjenigen des Grundvertrauens. In seinem 1986 erstmals erschienenen *Grundriss der praktischen Theologie* schlägt Rössler vor, Seelsorge als Hilfe zur Lebensgewißheit zu konzipieren.¹³² Sie umfasse erstens die »Gewißheit über den Grund meiner Existenz«, zweitens die »Gewißheit im Blick auf die Orientierung im Leben« und drittens die Gewißheit, von anderen

¹²⁹ KÜNG, Existiert Gott?, 487, 497, 511ff.

¹³⁰ KÜNG, Christ sein, 69.

¹³¹ Vgl. dazu auch CHRISTIAN CEBULI, Erikson und die Religion. Religionspädagogische Streiflichter zur Identitätsfrage, in: DERS./JOHANNES FLURY (Hrsg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, Zürich 2012, 41–66.

¹³² DIETRICH RÖSSLER, Grundriss der praktischen Theologie, Berlin/New York ²1994, 210.

»ohne Auflagen und Vorbehalte akzeptiert zu sein.«¹³³ Nach Michael Klessmann, der in seiner Seelsorgelehre modifizierend an Rössler anschließt, bezeichnet Lebensgewißheit »ein ›Urvertrauen‹ in die Liebe des Lebens, wie sie einem in den verschiedenen Gestaltungen der Liebe entgegenkommt [...]. Lebensgewissheit ist ein weitgehend vorbewusstes und vorsprachliches Phänomen, sie wird in der Regel erst zum Thema, wenn ihre Selbstverständlichkeit in Frage steht.«¹³⁴

Rösslers Vorschlag ist im vorliegenden Zusammenhang besonders durch eine Kritik interessant, die er hervorgerufen hat. In einem vielbeachteten Aufsatz kritisierte Henning Luther, die Rede von Lebensgewißheit drohe »leicht undialektisch und ideologisch zu werden, so daß - bei aller Relativierung des Leidens - dieses im letzten Grunde dann doch relativiert wird. Die Negativität wird dann aufgefangen und aufgehoben von einer letzten Affirmation des Daseins. Meint ›Gottvertrauen‹ diese letzte beruhigende Ein- und Zustimmung ins Dasein? Wird hier aber nicht das Gottvertrauen zum (unkritischen) Weltvertrauen?«¹³⁵ In ihrem Bemühen, Sinn zu behaupten und Lebensgewißheit zu stärken, laufe die Seelsorge Gefahr, einer »Fassadenwelt aufzusitzen. Das ›Dahinter‹ einer trostlosen Welt, die um den Verstand bringt und in die Verzweiflung treibt, bleibt ausgespart und verdrängt.«¹³⁶ H. Luthers Gegenentwurf skizziert eine Seelsorge, welche die anhaltende Beunruhigung und Befremdung über unsere Welt eher zu wecken als zu überwinden sucht. Denn der Glaube Abrahams und der Jünger Jesu führe nicht zur Verwurzelung im Dasein (dieser Welt), sondern hinaus in die Fremde.¹³⁷

III. Rück- und Ausblick

Die Erkundungen der vorangegangenen Abschnitte hinterlassen einen uneinheitlichen Eindruck. Dass der Begriff des Grundvertrauens im Laufe des

¹³³ A. a. O., 211-214.

¹³⁴ MICHAEL KLESSMANN, Seelsorge: Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2009, 218.

¹³⁵ HENNING LUTHER, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in Praktische Theologie 33 (1998), 163-176, hier: 164.

¹³⁶ A. a. O.

¹³⁷ Ähnliche Vorbehalte äußerte auch Jürgen Werbick in Auseinandersetzung mit Erikson, vgl. JÜRGEN WERBICK, Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, 153: »Theologie und Glaubensverkündigung würden es sich in gefährlicher Weise zu leicht machen, wenn sie sich mit ihren Angeboten unreflektiert auf die Erfordernisse einer ›gesunden‹ Identitätsentwicklung - etwa auf die Funktion des Ur-Vertrauens [...] - bezögen«. Werbick warnt vor der Neigung, »den Glauben als stabilisierende Identitätshilfe, als Hort der Geborgenheit bei aller Entfremdung auszugeben«.

letzten Jahrhunderts in unterschiedlichen Theoriekontexten ausgebildet und disziplinenübergreifend rezipiert wurde, kann zunächst als Beschreibungs- und Differenzierungsgewinn verbucht werden. Mag auch die begriffliche Konsistenz mancherorts fraglich bleiben: die konzeptionellen Anstrengungen, die mit dem ›Grundvertrauen‹ verknüpft sind, haben dazu beigetragen, die Phänomenalität und Bedeutung unterschiedlicher Formen von Vertrauen klarer herauszuarbeiten. Die suggestive Kraft der Rede vom Grundvertrauen, die oft unbestimmt bleibt, wirft jedoch auch viele Fragen auf. Grundvertrauen scheint zuweilen als Stellvertreterbegriff für Wunschvorstellungen und Sehnsüchte zu fungieren. Wer möchte ein solches Vertrauen, das alle lebensgeschichtlichen Erschütterungen überdauert, nicht in möglichst reichem Maße besitzen?

Gelegentlich erscheint Grundvertrauen als Säkularisat oder anonyme Gestalt des Gottesvertrauens, als ein Sinnvertrauen, das sich, wie es die Metaphorik des Grundes nahelegt, im Vergleich zu den alltäglichen Sinnbezügen auf einer ›tieferen‹ Ebene ansiedelt. Die Rede vom Grund, deren theologisches Potential Meister Eckhart bereits im 14. Jahrhundert entdeckte, bot sich der Theologie des 20. Jahrhunderts dazu an, in zeitgemäßer Weise von Gott zu sprechen und die theologische Reflexion mit humanwissenschaftlichen und philosophischen Diskursen zu verbinden. Im ›Grundvertrauen‹ konnte auf elegante Weise verknüpft werden, was die bisherige Tradition eher auseinanderzuhalten suchte: Welt-, Selbst- und Gottesvertrauen. Dass in jüdischer und christlicher Tradition – man denke nur an die Psalmen – das Gottesvertrauen nicht selten einhergeht mit einem erschütterten Welt- und Selbstvertrauen, lässt allerdings allzu geschmeidige Korrelationen von Grund- und Gottesvertrauen problematisch erscheinen.

Die Diskussionen, die in den letzten Jahrzehnten um das Grundvertrauen geführt wurden, verweisen auf einen Klärungs- und Differenzierungsbedarf. Als gemeinsamer Ausgangspunkt kann dazu die schlichte Einsicht dienen, dass gewisse Formen von Vertrauen andere, möglicherweise auch ›grundlegendere‹ Formen von Vertrauen voraussetzen. Zu klären bleibt, ob die Fundierungsverhältnisse nicht komplexer sind als bisher angenommen. Es könnte sein, dass sich unterschiedliche Formen von Vertrauen gegenseitig ermöglichen und dass ›Grundvertrauen‹ sich aus mehreren Gestalten von Vertrauen zusammensetzt.

Literatur

- Albert, Hans, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979.
- Altmeyer, Claudia, *Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart*, Würzburg 2005.
- Angehrn, Emil, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010.
- Austin, John, *Fremdseelisches*, in: *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986, 101-152.
- Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen ⁸1979.
- Berger, Peter L., *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg i. Br. 1991.
- Bergson, Henri, *Schöpferische Entwicklung*, Jena 1912.
- , *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena 1933.
- Bollnow, Otto F., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart/Köln 1955.
- , *Schriften*, Bd. 2: *Die Ehrfurcht/Wesen und Wandel der Tugenden*, Würzburg 2009.
- Buber, Martin, *Hoffnung für diese Stunde* [1952], in: *Ders., Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich 1953, 313-326.
- Cebulj, Christian, *Erikson und die Religion. Religionspädagogische Streiflichter zur Identitätsfrage*, in: *Ders./Johannes Flury (Hrsg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung*, Zürich 2012, 41-66.
- Coady, C.A.J., *Testimony: A philosophical study*, Oxford 1992.
- Delumeau, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983.
- , *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1985.
- Eckhart, *Auslegung des Johannesprologs: Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, hrsg. u. übers. v. Karl Christ. *Lateinische Werke*, Bd. 3, Stuttgart 1994.
- Egerding, Michael, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Bd. 2: Bildspender – Bildempfänger – Kontexte*, Paderborn u.a. 1997.
- Erikson, Erik H., [1950], *Childhood and Society*, Dt.: *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart ⁸1982 [Erstausgabe: 1957].
- , *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 1973.
- Friedman, Maurice, *Existential Trust and the Eclipse of God*, in: *Philosophy Today* 29/2 (1987), 87-98.
- McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 4: *Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500)*, Freiburg i. Br. 2008.
- Hans-Peter Göbbeler/Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.), *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch*, Freiburg i. Br./München 1983.
- Honneth, Axel, *Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse*, in: *Ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003.
- Goffman, Erving, *Strategische Interaktion*, München/Wien 1981.
- Grotius, Hugo, *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, übers. v. Walter Schätzel, Tübingen 1950.
- Hegel, Georg W.F., *Berliner Schriften (1818-1831)*, hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1997.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1995.
- Hertzberg, Lars, *On the Attitude of Trust*, in: *Inquiry* 31 (1988), 307-322.

- Hettlage, Robert, Risikogesellschaft im Kleinformat. Goffmans Interaktionsordnung als Dialektik von Risiko und Absicherung, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 32 (2007), 9–31.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan - oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hrsg. v. Iring Fetscher, Neuwied/Berlin 1966.
- Horney, Karen, *Der neurotische Mensch unserer Zeit*, München 1964.
- Juchem, Johann G., *Kommunikation und Vertrauen*, Aachen 1988.
- Kamlah, Wilhelm/Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim/Wien/Zürich 1973.
- Klessmann, Michael, *Seelsorge: Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2009.
- Küng, Hans, *Existiert Gott?* München 1978.
- , *Christ sein*, München/Zürich 1974.
- Laing, Ronald D., *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*, 1972.
- Liebsch, Burkhard, *Violated Trust and the Self. A Negativistic Approach*, in: Arne Grøn/Claudia Welz, *Trust, Sociality and Selfhood*, Tübingen 2010, 173–191.
- Løgstrup, Knud E., *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959.
- Luther, Henning, *Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge*, in *Praktische Theologie* 33 (1998), 163–176.
- von Magdeburg, Mechthild, *Das fließende Licht der Gottheit*, übers. u. hrsg. v. Gisela Vollmann-Profe, Berlin 2010.
- Mühleisen, Hans-Otto, *Vom notwendigen Vertrauen in die Politik und vom alltäglichen Misstrauen in der Politik*, in: Jan Grasnack/Katja Walter (Hrsg.), *Politik in Nordamerika und Europa. Analysen, Theorien und literarische Rezeption*, Wiesbaden 2012, 219–242.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993.
- , *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- , *Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 9, hrsg. v. Franz Böckle/Franz-Xaver Kaufmann/Karl Rahner, Freiburg u.a. 1981, 86–100.
- , *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1968.
- Peng-Keller, Simon, *Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart*, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg i. Br. 2012, 129–162.
- Pestalozzi, Johann H., *Pestalozzis Schwanengesang*, in: Ders., *Sämtliche Werke* Bd. 28, Zürich 1976.
- , *Über die Idee der Elementarbildung*, in: Ders., *Sämtliche Werke* Bd. 22, Zürich 1979.
- , *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt*, in: Ders., *Sämtliche Werke* Bd. 13, Zürich 1998.
- Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984.
- , *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 226–251.
- , *Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972.
- Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh 2010.
- Rentsch, Thomas, *Aspekte des Urvertrauens*, in: Ders., *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011, 341–352.
- Richter, Horst E., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek 1979.
- Ricœur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

- Rössler, Dietrich, *Grundriss der praktischen Theologie*, Berlin/New York 1994.
- Schütz, Alfred, *On multiple Realities*, in: Ders., *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, hrsg. v. Maurice Natanson, Den Haag 1973, 207-259.
- Schwan, Gesine, *Politik ohne Vertrauen? Ideengeschichtliche und systematische Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Vertrauen*, in: Peter Haungs (Hrsg.), *Politik ohne Vertrauen?* Baden-Baden 1990, 9-30.
- Tillich, Paul, *Der Mut zum Sein*, Berlin/New York 1991.
- Tomasello, Michael, *Warum wir kooperieren*, Berlin 2010.
- Werbick, Jürgen, *Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983.
- Wust, Peter, *Ungewissheit und Wagnis. Der Mensch und die Philosophie*, Münster 1965.