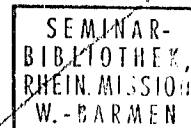


WORT UND GLAUBE

[1]

von
D. GERHARD EBELING
Professor an der Universität Zürich



1960

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Katz der dann
nicht geblieben
gen nimmt.
Siebeck für die
nicht als einer
Fehlerrungs-

Ebeling

VII

INHALT

Vorwort	V
Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestan- tische Theologie und Kirche	1
Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie	50
Was heißt „Biblische Theologie“?	69
Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“	90
Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen	161
Theologie und Wirklichkeit	192
Jesus und Glaube	203
Erwägungen zur Lehre vom Gesetz	255
Dietrich Bonhoeffer	294
Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christo- logie	300
Wort Gottes und Hermeneutik	319
Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott	349
Weltliches Reden von Gott	372
Die Welt als Geschichte	381
Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit	393
Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen	407
Theologische Erwägungen über das Gewissen	429
Diskussionsthese für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie	447
Bibelstellen	458
Namen	461

Entgegensetzung von personalem und ontologischem Denken muß die Intention des Personalismus für die Fundamentalontologie fruchtbar gemacht werden. Dabei wird es auf einen Wirklichkeitsbegriff hinauskommen, der nicht an der Vergegenständlichung, sondern an geschichtlicher Begegnung, nicht an der Verfügbarkeit, sondern an der Sprachlichkeit der Wirklichkeit, nicht an vorfindlicher Präsenz, sondern an noch Ausstehendem, an Futurität orientiert ist. Eine solche Ontologie wird zwar von theologischen Einsichten befruchtet und auf theologischen Gebrauch ausgerichtet sein, jedoch keine theologische Ontologie sein, sondern eine zur allgemeinen Diskussion stehende Fundamentalontologie, in der dann auch die abgeleiteten Wirklichkeitsmodi, wie etwa der naturwissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff, ihren Ort haben. Aber es wird dadurch nicht mehr möglich sein, z. B. mit einem naiv positivistischen Wirklichkeitsbegriff in der Theologie zu arbeiten, sofern es sich nicht etwa um rein positivistische Tatsachenaussagen handelt.

5. Die Theologie muß dem Rechnung tragen, daß eine theologische Aussage eine Glaubensaussage ist. Daraus folgt, daß von Gott, Welt und Mensch theologisch nicht getrennt und an sich, sondern nur in einem einzigen Wirklichkeitszusammenhang geredet werden kann. So ist z. B. Offenbarung Gottes eo ipso auch Offenbarwerden der Welt und des Menschen. Oder: Der Mensch in seinem In-der-Welt-Sein ist eo ipso der von Gott angerufene Mensch. Es findet hier keine Ergänzung einer Wirklichkeit durch die andere statt. Die entscheidende Wirklichkeitsdifferenz wird nicht mit einer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz oder von übernatürlich und natürlich und dgl. mehr getroffen, sondern allein mit dem Entweder-Oder eines Wirklichkeitsverhältnisses im Glauben oder im Unglauben.

6. Der Theologe muß sich darüber klar sein, daß für ihn die Möglichkeit solcher Zusammenschau von Gott, Welt und Mensch in der Glaubensaussage an dem hängt, was er von Jesus bekennt: wahrer Gott, wahrer Mensch. So verstanden, ist Jesus der Zeuge des Glaubens und der Glaube wiederum der Zeuge Jesu. Und darum werden wir auch auf die Frage, was denn wirklicher, konkreter, das Verhältnis zu Gott und zur Welt zugleich umspannender Glaube sei, also der Glaube, der sich ereignet, wenn die Verkündigung trifft, der Glaube, in dem sich jenes Wahrnehmen und Wahrmachen unserer Wirklichkeit vollzieht, am besten mit dem Hinweis auf Jesus antworten, von dem wir bekennen, daß in ihm Gott Mensch geworden ist, damit wir durch ihn wirklich werden.

Jesus und Glaube*¹

Die Themaformulierung „Jesus und Glaube“ ist absichtlich in der Schwebe gehalten zwischen historischer und dogmatischer Fragestellung. Das entspricht der Situation, in der sich die theologische Arbeit überhaupt befindet, und soll jetzt nicht auf seine methodologische Problematik hin theoretisch erörtert werden, obwohl ja das in Aussicht genommene Thema mehr ist als ein bloß beliebiges Beispiel für das Beieinander des historischen und des dogmatischen Aspekts. Wir fragen nach der Beziehung zwischen Jesus und Glaube. Zwar wird der Schwerpunkt des vorliegenden Aufsatzes in der Nachfrage nach der historischen Beziehung liegen, noch dazu eingengt auf die begriffsgeschichtliche Seite des Sachverhalts. Trotzdem aber soll der umfassendere Zusammenhang, in den diese Untersuchung gehört, wenigstens angedeutet werden.

I

Die Frage nach der Relation von Jesus und Glaube betrifft den Kern der Christologie, ja das Urdatum christlicher Dogmatik überhaupt. Es konzentriert sich darin die ganze Rechenschaft über das, worum es im Christentum eigentlich geht. Denn zweifellos ist das, was das Christsein ausmacht, der Glaube an Jesus Christus. Und eben das ist das Grundproblem der Christologie, was denn das heißt: „Ich glaube an Jesus.“ Die Bezeichnung „Christologie“ will hier also nicht verstanden sein im Sinne eines abgegrenzten Teilgebiets christlicher Dogmatik, sondern als Hinweis auf das schlechthin Konstitutive in all dem, wovon in der christlichen Dogmatik die Rede ist. Der christliche Glaube ist offensichtlich von Grund auf falsch verstanden, wenn Jesus

* ZTh K 55, 1958, 64 — 110.

¹ Der Aufsatz geht auf Darlegungen zurück, die ich zuerst im Sommersemester 1957 in Zürich innerhalb einer Vorlesung über Christologie und dann im Januar 1958 in Gastvorlesungen an der Kirchlichen Hochschule Berlin vorgetragen habe. Vgl. ferner meinen Vortrag „Was heißt Glauben?“, SGV 216, Tübingen 1958.

Christus als ein credendum unter anderen credenda erscheint, und dann wohl angesichts der überlieferten Glaubensaussagen als ein besonders schwer zu erschwingendes credendum. Vielmehr ist Jesus in dem, was der christliche Glaube von ihm bezeugt, nur recht verstanden, wenn er nicht ein Gegenstand, sondern die Quelle und der Grund des Glaubens ist. Die weithin empfundene Schwäche, Verlegenheit, Verkrampftheit und Unverständlichkeit der christlichen Verkündigung heute hängt, wie ich meine, letztlich daran, daß es anscheinend so schwer ist, in der rechten Weise auszusagen und zu erfassen, was Glauben an Jesus Christus heißt, nämlich daß Jesus Quelle und Grund des Glaubens ist. Es mangelt heute im allgemeinen keineswegs, weder in den Predigten noch in der Theologie, an der sogenannten christologischen Orientierung. Aber die Selbstverständlichkeit und Plerophorie des Christologischen behebt nicht die eigentliche Schwierigkeit, droht diese vielmehr nur zu verdecken und um so hoffnungsloser zu machen. Darum ist uns in bezug auf die Christologie (in jenem weiten und fundamentalen Sinne) mit besonderer Dringlichkeit die Verstehensfrage gestellt.

Aufgabe der Christologie ist es also, Rechenschaft zu geben über den Satz: „Ich glaube an Jesus.“ Das scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, schließt aber schon eine weitreichende Entscheidung in sich über die Durchführung der christologischen Besinnung, nämlich daß die Frage, wer Jesus ist, und die Frage, was Glauben heißt, nicht getrennt voneinander, sondern nur miteinander beantwortet werden können. Damit entsteht allerdings eine Differenz zu der traditionellen Art der Behandlung des christologischen Problems². Die traditionelle „orthodoxe“ Christologie leidet an einem mangelhaften Glaubensbegriff. Ihr haftet von der Zeit der Entstehung des christlichen Dog-

² Desgleichen bin ich mir selbstverständlich der Differenz zu KARL BARTH bewußt, obwohl dessen Behandlung der Christologie an wesentlichen Stellen die Mängel des traditionellen Schemas („Person und Werk Christi“, „Christologie – Soteriologie“) zu korrigieren versucht. BARTH rückt in seiner außerordentlich weit gespannten Lehre von der Versöhnung absichtlich die explizite Erörterung des Glaubensbegriffs ganz an die Peripherie und gibt diesem § 63 (KD IV, 1; 826–872) einen, an den Dimensionen der KD gemessen, ungewöhnlich bescheidenen Umfang: Er ist mit Abstand der kürzeste von den bisher erschienenen 12 Paragraphen der Versöhnungslehre. BARTH bestimmt dazu seine antimodernistische Frontstellung: „Der gegen die weiter zurückliegende, aber um so kräftigere Voraussetzung jener neuzeitlichen ‚Glaubenslehren‘ zu erhebende Einwand richtet sich, in einer moralischen Kategorie ausgedrückt, schlicht gegen ihre *Unbescheidenheit*. Sie

mas in der Alten Kirche und von der Zeit seiner breiteren dogmatischen Entfaltung in der Scholastik her derjenige Glaubensbegriff an, der das theologische Denken jener Zeit bestimmte, nämlich der katholische. Die kirchliche Dogmatik beider Haupttypen des Protestantismus hat erstaunlicherweise mit nur geringen Modifikationen die Christologie in der überlieferten Gestalt übernommen. Das reformatorische Glaubensverständnis ist für die Gestaltung der Christologie, zumindest in der normalen kirchlichen Dogmatik, nicht zum Zuge gekommen³. Es kommt dogmatisch erst zur Sprache in der von der Christologie getrennten Lehre von der Heilszueignung, im Locus von der iustificatio sola fide. Aber im christologischen Lehrstück im engeren Sinne findet der Glaube nur Berücksichtigung in der Weise jenes allgemeinen, für die kirchliche Lehre insgesamt geltenden Vorzeichens, nämlich daß es sich um eine Lehre handelt, die nicht mit der Vernunft erfaßt, sondern letztlich nur im Glauben akzeptiert werden kann. Man unterscheidet zwischen einer fides generalis in diesem noetischen Sinne und einer

beruhen darauf, daß der Christ in den letzten Jahrhunderten (auf dem weiten Wege vom alten Pietismus bis hin zu dem an Kierkegaard sich inspirierenden Existentialismus der Gegenwart) begonnen hat, sich selbst in einer Weise ernst zu nehmen, die dem Ernst des Christentums durchaus nicht angemessen ist. Sie stellen die christliche Wahrheit so dar, als sei das ihre höchste Ehre, rund um das christliche Individuum mit seinem bißchen Glauben rotieren zu dürfen, und man mußte noch froh sein, wenn sie dieses nicht geradezu als ihren Produzenten und Herrn darstellten. Solche Wichtigtuerei kann dem christlichen Individuum nicht verstatet werden. Wir konnten das Verfahren der modernen ‚Glaubenslehren‘ schon von dieser seiner Wurzel her nicht gutheißen und nicht mitmachen. Was dem christlichen Individuum und seinem Glauben an Aufmerksamkeit gebührt, soll nun auch ihm werden, aber eben hier, nicht am Anfang, sondern – und das in Kürze – am *Ende* unseres Weges.“ (KD IV, 1; 828) Dieses Zitat möge nicht nur BARTHS Position belegen, sondern auch seine Argumentationsweise kennzeichnen, die zu einer scharfen Erwiderung zwänge, wenn man es nicht vorzöge, mit unpolemischer Sachlichkeit dem Glaubensbegriff alle Aufmerksamkeit – nicht erst am Ende, sondern von Anfang an – zu widmen und sich von den zu erwartenden Etikettierungen, wie „anthropologischer Ansatz“ u. dgl., nicht beeindrucken zu lassen, weil sie der Problemlage ganz und gar nicht gerecht werden.

³ Darum entsteht – wofür in der reformatorischen Theologie vor allem auf Melancthon zu verweisen ist, was sich aber mehr oder weniger durch die ganze Theologiegeschichte des Protestantismus verfolgen läßt – die Schwierigkeit, den strengen inneren Zusammenhang von Christologie und Rechtfertigungslehre durchzuführen. Die Christologie führt zumeist nicht mit zwingender Notwendigkeit auf die Rechtfertigungslehre hin, und diese wiederum läßt es gewöhnlich fraglich sein, inwiefern es denn zu ihrer Begründung der Christologie bedarf.

fides specialis im soteriologischen Sinne jener fides iustificans. Über den Zusammenhang zwischen beiden und über den Sinn solcher Unterscheidung gibt man sich gemeinhin nicht genügend Rechenschaft. Man sagt: der Glaube als solcher sei etwas ganz Leeres und Formales (ein bloßes „Organ“, nur ein Mittel zum Zweck), das erst von seinem jeweiligen Gegenstand her seine inhaltliche Füllung und nähere Bestimmung erhalte. Wie kann dann aber dem Glauben das Unerhörte zugeschrieben werden, daß er allein rechtfertige? Nach dem üblichen Glaubensbegriff: unter der Voraussetzung, daß der Glaube dasjenige zum Gegenstand hat, was die Rechtfertigung begründet und eröffnet. Aber was ist dies? Etwa die Rechtfertigungslehre? Verweist man aber auf Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens – auf welche Weise ist er das? Wie kann überhaupt ein Glaubensgegenstand, auch wenn mir in ihm das „objektiv“ gewirkte Heil vorgehalten ist, mir dieses Heil mittels des Glaubens zueignen? Und warum bedarf es dazu gerade des Glaubens? Worauf beruht diese enge Zusammengehörigkeit von Jesus und Glaube? Die Auskunft, daß Jesus Christus der Mittelpunkt der christlichen Religion sei und hier darum der religiöse Glaube an ihm seinen vornehmsten Gegenstand habe, führt ganz in die Irre. Denn es ist, rein religionsgeschichtlich und religionsphänomenologisch gesehen, etwas Ungewöhnliches, daß der Glaube als die religiöse Relation schlechthin verstanden und diesem Glauben allein die Heilszueignung zugesprochen wird, wie das nicht etwa nur bei Paulus, sondern in der ganzen Breite des Neuen Testaments der Fall ist. Es ist einfach ein Faktum, daß nur in der Verbindung mit der Person Jesu Christi der Begriff des Glaubens in die schlechthin dominierende Stellung gerückt ist. Entgegen aller Gewöhnung an den neutestamentlichen Sprachgebrauch muß man sich erneut darüber zu wundern lernen, was es eigentlich um diese Korrespondenz von Jesus und Glaube ist, warum allein der Glaube die angemessene Relation zu Jesus und warum allein Jesus das den Glauben in Anspruch Nehmende sein soll. Es legt sich die Vermutung nahe, daß die Zusammengehörigkeit von Jesus und Glaube bereits die fundamentale inhaltliche christologische Aussage impliziert, nämlich daß dem solus Christus darum das sola fide korrespondiert, weil Jesus der Inbegriff des Glaubens und der Glaube der Inbegriff des Werkes Jesu und damit – nicht „Organ“ und nicht „Mittel zum Zweck“, sondern – die Gabe Jesu selbst ist. Nach Gal 3, 23. 25 ist das Kommen Christi das Kommen des Glaubens, und nach Hebr 12, 2 ist Jesus τῆς πίστεως ἀρχηγός καὶ τελειωτής.

Indem wir die christologische Besinnung aufs Allerelementarste konzentrieren, nämlich auf das Verstehen des Satzes „Ich glaube an Jesus“, binden wir sie zugleich an den beiden Stellen fest, von denen sie sich auf keinen Fall lösen darf, wenn sie nicht das Thema der Christologie verlieren soll: am historischen Jesus und an unserer eigenen Wirklichkeit. Denn offenbar ist der Glaube nicht christlicher Glaube, wenn er nicht Anhalt hat am historischen Jesus selbst. Und es ist ebenfalls nicht christlicher Glaube, wenn wir nicht selbst die im Glauben von Jesus Angegangenen sind. Auch hier besteht eine Korrespondenz: daß nur miteinander das wirkliche Menschsein Jesu und unser wirkliches Menschsein in der Christologie zur Sprache kommen kann. Die heimliche doketische Tendenz, die trotz allen gegenteiligen Beteuerungen in der „orthodoxen“ Christologie wirksam ist, ist offenbar geworden am Konflikt zwischen historischer Jesus-Forschung und Christologie. Unbestreitbar sind von der historischen Jesus-Forschung her kritische Stöße ausgegangen gegen die traditionelle Christologie, die die Dogmatik nicht ignorieren kann. Die Christologie kann z.B. nicht unberührt bleiben von der historisch-kritischen Analyse der Osterberichte oder des sogenannten Messiasbewußtseins oder der Legende von der Jungfrauengeburt. Andererseits ist ebenfalls deutlich geworden, daß die historische Jesus-Forschung nicht etwa an die Stelle der Christologie treten kann. Vielmehr sind historische Jesus-Forschung und Christologie zu unterscheidende Aufgaben. Der Triumph jedoch über die Aporie der sogenannten Leben-Jesu-Forschung und die bequeme Nutzanwendung zu unbekümmertem Dogmatismus sind völlig fehl am Platze. Es hat sich das seltsame Dogma verbreitet, man dürfe über die Zeugnisse des Neuen Testaments nicht zurückfragen nach dem historischen Jesus. Wer will denn das verbieten? Ein anderes ist die Frage, wieweit diese Rückfrage überhaupt noch möglich ist. Daß man nicht nach den Vorstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts eine Jesus-Biographie aus den Quellen rekonstruieren kann, darf doch nicht mit der Meinung verwechselt werden, als sei der historische Jesus uns etwa völlig verborgen hinter den Zeugnissen des Neuen Testaments und uns schlechthin unbekannt⁴. Wäre dies wirklich so, dann bliebe uns

⁴ Zu der wieder neu in Angriff genommenen Frage nach dem historischen Jesus vgl. vor allem: E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus. ZThK 51 (1954); 125–153. N. A. DAHL, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem. KuD 1 (1955); 104–132. E. HERTSCH, Die Apo-

tatsächlich nur ein christologischer Mythos. Freilich im Widerspruch zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens, der allerdings an der Historizität Jesu interessiert ist, und zwar nicht etwa nur an der puren Faktizität eines Menschen namens Jesus, sondern durchaus daran, daß der Glaube an Jesus Anhalt hat an Jesus selbst. Angesichts dieser Frage kann man sich keineswegs für emanzipiert von der historischen Forschung halten. Würde die historische Jesus-Forschung tatsächlich nachweisen, daß der Glaube an Jesus keinen Anhalt hat an Jesus selbst, so wäre dies das Ende der Christologie. Umgekehrt ist es für die Christologie nicht bedeutungslos, sondern kann für sie von großem kritischem und positivem Gewicht sein, was sich historisch darüber ermitteln läßt, inwiefern der Glaube an Jesus Anhalt hat an Jesus selbst. Wäre es nicht bedeutsam, wenn es historisch aufzuweisen wäre, daß Jesus und Glaube untrennbar miteinander zusammenhängen, so daß, wer es mit dem historischen Jesus zu tun bekommt, es mit dem zu tun bekommt, von dem her und auf den hin Glaube entsteht?

Das ist eine Frage, die umfassend in bezug auf die ganze Breite der Jesus-Überlieferung untersucht sein will. Ich beschränke mich jetzt auf einen ganz schmalen, wenn auch nicht zufälligen Ausschnitt, nämlich: ob etwas zu erkennen ist über den Gebrauch des Glaubensbegriffs durch Jesus selbst.

II

Die Frage, ob dem historischen Jesus eine Bedeutung zukommt in der Geschichte des Glaubensbegriffs, nötigt zu weiter ausholenden begriffsgeschichtlichen Feststellungen. Es kann sich in diesem Abschnitt nicht darum handeln, neue Forschungsergebnisse vorzulegen, sondern ich muß mich im wesentlichen auf die vorhandenen Unter-

rie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik. ZThK 53 (1956); 192–210. E. FUCHS, Die Frage nach dem historischen Jesus. ZThK 53 (1956); 210–229. G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth. 1956. P. BIEHL, Zur Frage nach dem historischen Jesus. ThR 24 (1956/57); 54–76. E. HEITSCH, Über die Aneignung neutestamentlicher Überlieferung in der Gegenwart. ZThK 54 (1957); 69–80. E. STAUFFER, Jesus. Gestalt und Geschichte. 1957. E. FUCHS, Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus. Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über „Jesus von Nazareth“. ZThK 54 (1957); 117–156. H. DIEM, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens. 1957. H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. I/II. 1957.

suchungen stützen⁵. Auch soll nicht ein einigermaßen vollständiges Referat angestrebt werden. Vielmehr beschränke ich mich auf einige Hauptgesichtspunkte und verbinde damit einige interpretierende Randbemerkungen.

Wenn die Religionswissenschaft vielfach dem christlichen Sprachgebrauch entnommene Begriffe als allgemeine religiöse Strukturbegriffe verwendet (z. B. „Kirche“, „Theologie“, „Sakrament“ usw.), so verrät sich darin nicht nur der geistige Ursprungsort dieser Wissenschaft und oft ein etwas naives Übersehen der eigenen historischen Bedingtheit, sondern vielleicht auch der tiefere Sachverhalt, daß gerade vom Christentum her sich die Fragestellungen, Verstehensmöglichkeiten und Interpretationsmittel ergeben, die die Voraussetzung religionswissenschaftlicher Arbeit sind. Jedenfalls wäre es töricht, grundsätzlich die Interpretation geschichtlicher Phänomene in anderer Sprache, als in der diese sich selbst ausgesprochen haben, verbieten zu wollen. Denn das wäre das Ende aller historischen Arbeit. Aber es bedarf hier besonderer Vorsicht, z. B. wenn in alles gleichmachender Terminologie etwa der Begriff des Glaubens als Ausdruck religiöser Grundrelation verwandt wird. Man muß sich jedenfalls hermeneutisch im klaren sein über das Maß der Sprachdifferenz. Neben grundsätzlicher Besinnung auf angemessene religionswissenschaftliche Begriffsbildung sind darum umfassende sprachvergleichende Untersuchungen über religiöse Begrifflichkeit ein wichtiges Desiderium. Die Schwierigkeiten, die dem entgegenstehen, liegen nicht nur in den enormen Anforderungen an dafür notwendigen Sprachkenntnissen, sondern auch in der Sachproblematik einer Komparatistik bei zum Teil nur geringer oder gar nicht vorhandener geschichtlicher Berührung. Trotz mangelnder Vorarbeiten auf diesem Gebiet zeichnet sich doch für unser Problem das Wesentliche einigermaßen deutlich ab: Das Verständnis der grundlegenden religiösen Relation als „Glaube“ ist keineswegs allgemeines Element religiöser Sprache, hat vielmehr einen begrenzten geschichtlichen Ursprungsort⁶. Natürlich begegnen vielerorts einzelne Momente des uns vertrauten Glaubensbegriffs. Dieser jedoch hat als solcher in

⁵ A. SCHLATTER, Der Glaube im Neuen Testament. 1927⁴. Art. πιστεύω κτλ. ThW VI; 174–230 (R. BULTMANN, A. WEISER). 1955. Dort weitere bibliographische Hinweise.

⁶ EDVARD LEIMANN (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von A. BERTHOLET und E. LEIMANN, 1925⁴) urteilt z. B.: „Nur den semitischen Völkern galt der Glaube als höchstes Gottesverhältnis.“ (I; 128)

so einzigartiger Weise seine Wurzel in der biblischen Sprachtradition, daß im Vergleich dazu die vom Sprachgebrauch der Bibel unabhängige religiöse Verwendung des Glaubensbegriffs allenfalls eine ganz dürftige und uncharakteristische ist. Das zeigt sich besonders deutlich an der Schwierigkeit, bei der Übersetzung der Bibel in fremde Sprachen ein Äquivalent für den biblischen Glaubensbegriff zu finden, sowie an dem sprachschöpferischen Geschehen, das damit stets in hohem Maß verbunden ist⁷.

In der Geschichte des Glaubensbegriffs ist das Neue Testament die Stelle, an der er plötzlich mit ungewöhnlicher Intensität verwendet wird und seine die Folgezeit bestimmende Prägung erhalten hat. Darum hat die Begriffsuntersuchung ihren festen Orientierungspunkt an πιστεύειν samt Derivaten, obschon nicht das Griechische, sondern das Hebräische der eigentliche Wurzelboden des Glaubensbegriffs ist. Aber gerade in dieser Rückbeziehung leisten die Wörter vom Stamme πιστ- den Dienst, in der Fülle der alttestamentlichen Ausdrucksmöglichkeiten für die Relation des Menschen zu Gott denjenigen Wortstamm zu bestimmen, der als die eigentliche Keimzelle des Glaubensbegriffs gelten darf, da in der LXX mit ungewöhnlicher Regelmäßigkeit der griechische Stamm πιστ- dem hebräischen Stamm אמן entspricht. Die Hiphil-Bildung האמן rangiert zwar zahlenmäßig keineswegs an der Spitze sinnverwandter Vokabeln, erweist sich aber sachlich in dieser Bedeutungsgruppe als der dominierende Begriff⁸. Die Verwandtschaft mit Begriffen wie אמת und אמן stellt den alttestamentlichen

⁷ Für die lateinische Sprache: E. FRAENKEL, Zur Geschichte des Wortes Fides. In: Rhein. Museum für Philologie NF Bd. 71 (1916); 187–199. R. HEINZE, Fides. In: Hermes, Zeitschr. f. klass. Philologie Bd. 64 (1929); 140–166. Für die deutsche Sprache: Art. „Glaube“ in: Deutsches Wörterbuch von J. und W. GRIMM, IV, 1, 4; 7779ff. (1949). Instruktive Beispiele für Probleme der Übersetzung des Wortes „Glauben“ auf dem heutigen Missionsfeld bei FR. MELZER, Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung (1946); 287f., 297f.

⁸ A. WEISER urteilt: „LXX und NT haben doch das sachlich Richtige gesehen, wenn sie ihren Glaubensbegriff (πιστεύειν) an den alttestamentlichen Stamm אמן angeschlossen haben; denn an ihm kommt das Besondere und auch das Tiefste zur Geltung, was das AT zum Glauben zu sagen hat. Mag auch rein quantitativ gesehen der Sprachgebrauch von אמן neben anderen Wortstämmen zurücktreten, sein qualitatives Übergewicht ist ohne Zweifel darin zu erkennen, daß die Angleichung an den Sinngehalt von אמן, verbunden mit einem mehr oder weniger starken Bedeutungswandel, als eines der wesentlichen Merkmale der sprachlichen Entwicklung der übrigen Wortstämme bezeichnet werden muß.“ ThW VI; 197, 1–10.

Glaubensbegriff von vornherein in den Problemzusammenhang des Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses⁹. Die schwer zu fassende Vielfalt an Bedeutungsmöglichkeiten, die das Verb vor allem im Niphal annehmen kann, könnte man, um die eigentümliche Struktur des hebräischen Denkens anklingen zu lassen, auf die Formel bringen, daß אמן dies bezeichnet: daß etwas dem entspricht, was es zu sein verspricht – wobei das „entsprechen“ und „versprechen“ den Relations-, Geschehens- und Wortcharakter der Wirklichkeit im alttestamentlichen Verständnis andeuten soll¹⁰. Man könnte auch sagen: daß etwas hinsichtlich dessen, was es erwarten läßt, nicht enttäuscht. Es ist dabei immer eine mehrfache Relation im Spiel: die zwischen dem Wesen einer Sache und ihrer Wirklichkeit, ferner die zwischen der Gegenwart einer Sache und ihrer Zukunft und schließlich die zwischen dieser Sache und dem, den sie angeht. In religiöser Beziehung wird darum der Wortstamm אמן verwandt, um Gottes Treue auszusagen, und in bezug auf Gottes Werk (sei es Verheißung, Drohung oder Gebot): dessen Wirklichkeit werden, Inkrafttreten, Gelten und Geschehen. „Amen“ heißt ja darum so viel wie: „es hält“, „es gilt“ und darum „es ist wahr“, weil gemeint ist: „es geschieht“, „es wird Wirklichkeit“¹¹.

⁹ Vgl. die Konfrontierung alttestamentlichen und griechischen Wahrheitsverständnisses in H. VON SODENS Marburger Rektoratsrede (1927) „Was ist Wahrheit?“, jetzt in H. VON SODEN, Urchristentum und Geschichte. Ges. Aufsätze und Vorträge, hrsg. von H. VON CAMPENHAUSEN, Bd. I (1951); 1–24, bes. 7ff. Ferner QUELL, KITTEL, BULTMANN in ThW I; 233–251.

¹⁰ A. WEISER: „אמן erweist sich als Formalbegriff, dessen Inhalt in jedem Falle durch das besondere Subjekt anders bestimmt wird. Er sagt aus, daß jeweils die dem betreffenden Subjekt zuzuerkennenden Eigenschaften in Wirklichkeit entsprechend vorhanden sind. So enthält אמן hier etwa das, was wir mit ‚spezifisch‘ umschreiben könnten, und meint die Beziehung der Wirklichkeit zu dem, was für das jeweilige Subjekt charakteristisch ist.“ ThW VI; 184, 19–24.

¹¹ Darum hat, wenn auch mit einer gewissen Nuancenverschiebung (vgl. SCHLIER in ThW I; 340, 7ff.), die LXX אמן zumeist mit γένοιτο wiedergegeben. Man könnte von daher definieren: Wirklich ist, was Zukunft hat. Vgl. dazu die glänzenden Formulierungen von SODENS (aaO; 10f.): „Das Eigentliche des hebräischen Wahrheitsbegriffs ist . . . einerseits seine zeitliche Gerichtetheit, sein spezifisch geschichtlicher Charakter. Es handelt sich immer um etwas, das sich ereignet hat oder ereignen wird, nicht um etwas, das von Natur ist, so ist und so sein muß. Wirklichkeit und Wahrheit wären hier insoweit schlechterdings nicht zu unterscheiden, sondern Wahrheit ist die als Geschichte gesehene Wirklichkeit. Wahrheit ist nicht etwas, was irgendwie unter oder hinter den Dingen liegt und durch Eindringen in ihre Tiefe, ihr Inneres gefunden würde; sondern Wahrheit ist das, was sich in der Zukunft herausstellen wird. Der Gegensatz zur Wahrheit wäre sozu-

Das Hiphil *האמין* hat, kausativ bzw. deklarativ, die Bedeutung: et-
was *האמין* sein lassen bzw. für *האמין* erklären, also gelten lassen bzw.
ihm das zusprechen, daß es dem entspricht, was es verspricht¹². Es
wird beachtlicherweise stets in personaler Relation verwandt, und
zwar entweder direkt auf eine Person ausgerichtet oder auf deren Wort.
Aber das ist ja strenggenommen ein und dasselbe. Das *האמין* kann
sich letztlich nicht anders auf eine Person richten, als indem es sich
auf deren Wort richtet; und umgekehrt: indem es sich auf das Wort
einer Person richtet, richtet es sich eben damit auf die Person selbst.
Wenn es Gen 15, 6 heißt: „Abraham glaubte dem Herrn“, so bezieht
sich das selbstverständlich auf das, was Gott zu ihm geredet hat. Oder
wenn es Ps 106, 12 heißt: „Da glaubten sie an seine Worte“, so be-
deutet das, daß sie *ihm* glaubten, wie auch der Nachsatz zeigt: „und
sangen seinen Ruhm“. Um seiner personalen Ausrichtung willen hat
האמין seinen Ort im Wortgeschehen. Darum ist Glaube eine Weise der
Begegnung. Denn das Wesen personaler Begegnung liegt im Wort-
geschehen, wobei das Wort nicht nur das ist, was Glauben fordert,
sondern auch, was Glauben hervorruft. Glaube kann sich nur auf die-
jenige Person richten, welche Glauben erweckt. Man kann allerdings
nicht jedem glauben, sondern nur dem, der dem entspricht, was er
verspricht, der zu seinem Worte steht, der sich mit seinem Worte iden-
tifiziert, dessen Wort nicht enttäuscht, auf dessen Wort man sich ver-
lassen kann, dessen Wort bzw. der durch sein Wort dem Glauben Grund
sein kann. Deswegen kann allein Gott unbedingt Glauben beanspru-
chen¹³. Zwar kann *האמין* durchaus auch die Relation zu Menschen

sagen nicht eigentlich die Täuschung, sondern wesentlich die Enttäuschung (wie
wir das Wort zu brauchen pflegen). Was Dauer, Bestand, Zukunft hat, ist wahr,
somit insbesondere das Ewige als das Unvergängliche, Bleibende, Endgültige,
Endzeitliche. Das Gesetz des Geschehens wäre Wahrheit für den Hebräer nicht im
Sinne einer in allem Geschehen immer bestätigten Regelmäßigkeit, Naturgesetz-
lichkeit, sondern im Sinne der erfüllten Bestimmtheit seines einmaligen Ablaufs,
seiner gottgesetzten Rechtmäßigkeit... Zum andern ist hervorzuheben, daß Wahr-
heitsfragen für den Hebräer nicht eigentlich Fragen über das So- und Anderssein
von Dingen sind, sondern Fragen über das Sein oder Nichtsein des daran inter-
essierten Menschen selbst...“

¹² A. WEISER: „Zu etwas Amen sagen mit allen Konsequenzen für Objekt und
Subjekt.“ ThW VI; 186, 26f.

¹³ Darum wird der Mensch gewarnt, auf das seinen Glauben zu setzen, was in
Wahrheit nichts verspricht und darum dem Nichts ausliefert: „Nicht traue er
auf Nichtiges, er ist getäuscht; denn das Nichts wird seine Vergeltung sein.“
(Hiob 15, 31)

bezeichnen. Aber es liegt in dem Wort die Tendenz, eigentlich der
Beziehung zu Gott vorbehalten zu bleiben¹⁴.

Der personale Bezug des *האמין* muß noch durch die ausdrückliche
Feststellung unterstrichen werden, daß an keiner einzigen Stelle des
Alten Testaments das Glauben direkt auf einen Sachverhalt bezogen
ist¹⁵. Zwar kann in der profanen Verwendung das mitteilende Wort
oder die mitteilende Person gegenüber dem Mitgeteilten so sehr in den
Hintergrund treten, daß es praktisch doch auf das Glauben oder Nicht-
glauben eines Tatbestandes hinausläuft¹⁶. Bei der religiösen Verwen-
dung liegt es jedoch anders. Noch ganz abgesehen von dem gelegent-
lichen absoluten Gebrauch von *האמין*, ist auffällig, mit welcher Spar-
samkeit nähere Bestimmungen beigelegt werden. Vielfach wird nur die
Person, also Gott bzw. der Prophet, genannt, dem der Glaube gilt, auch
wenn ein konkretes Wort vorausgesetzt wird, auf das sich der Glaube
bezieht. Aber es hat z.B. Gen 15, 6 guten Grund, daß es nicht heißt:
„Abraham glaubte *dies* dem Herrn“, sondern ganz unbegrenzt: „Abra-
ham glaubte dem Herrn“¹⁷. Der Sache nach liegt es genauso, wenn
ohne Bezugnahme auf ein bestimmtes einzelnes Wort dem Worte Got-
tes, seinen Verheißungen und Geboten geglaubt wird¹⁸. Ohnehin sind
ja solche Verheißungen und Gebote ihrem Inhalt nach nicht einfach
Aussagen über einen Sachverhalt, sondern ein Ansprechen auf die Zu-
kunft¹⁹. Das Alte Testament redet – anscheinend in auffallendem
Unterschied vom Neuen Testament – vom Glauben nie in Hinsicht auf
einen Sachverhalt oder eine Tatsache als Gegenstände des Glaubens²⁰.

¹⁴ Vgl. Num 23, 19 und Mi 7, 6. – Das schließt freilich nicht aus, sondern ein die
Beanspruchung des Glaubens für das Wort der Propheten (vgl. den Parallelismus
membrorum in 2. Chron 20, 20). Um des Redens Gottes willen soll den Propheten
geglaubt werden (Ex 19, 9), und um des Zeugnisses der Propheten bzw. Israels
willen soll Gott geglaubt werden (Jes 43, 10).

¹⁵ Die zweimal vorkommende negative Wendung, daß man nicht seinem Leben
trauen kann (Dt 28, 66; Hiob 24, 22), bestätigt dies nur.

¹⁶ Zum Beispiel Gen 45, 26; 1. Kön 10, 7; 2. Chron 9, 6.

¹⁷ Ebenso Ex 14, 31; Num 14, 11; Dt 1, 32; 2. Kön 17, 14.

¹⁸ Ps 106, 12. 24; 119, 66. ¹⁹ Das gilt doch auch z.B. von Jes 53, 1.

²⁰ Die einzige Ausnahme scheint Ex 4, 5 zu sein: „damit sie glauben, daß dir der
Herr erschienen ist“. Aber auch hier ist der Skopus selbstverständlich nicht das
Glauben an eine (gar vergangene!) Tatsache, sondern dies, daß sie Moses als dem
von Gott Autorisierten Glauben schenken. Auch bei der sonstigen Verbindung
von Glaube und Wunderzeichen (Ex 4, 8; Num 14, 11; Ps 78, 32) ist dieses nicht
qua Wunder Gegenstand des Glaubens, sondern will als sprechendes Zeichen
(*לפי הנהגה* Ex 4, 8) dazu veranlassen, der Person Glauben zu schenken.

Daß im religiösen Gebrauch von אֱמוּנָה im Unterschied zum profanen die Relation nicht statt auf eine Person auf einen Sachverhalt gehen kann, ist in folgendem begründet: In der menschlichen Rede kann es um Dinge gehen, die mit der Person des Redenden nichts zu tun haben. Darum kann hier der Aussagegehalt völlig ablösbar sein von der Person. Desgleichen kann der Aussageinhalt ohne jeden Bezug auf die hörende Person sein, die das Ausgesagte hinnehmen („glauben“) kann oder nicht, ohne davon in ihrem Personsein betroffen zu sein. Beim Reden Gottes hingegen ist der Aussagegehalt identisch mit dem Willen Gottes und darum in keiner Weise ablösbar von der Person des Redenden. Was Gott sagt, ist eben das, wofür Gott eintritt, so daß das im Worte Gottes Ausgesagte zu glauben – selbst wenn es ein Sachverhalt wäre! – nicht heißt, „etwas“ zu glauben, sondern eo ipso: Gott zu glauben. Das hängt damit zusammen, daß der Inhalt dessen, was Gott sagt, stets das die hörende Person unbedingt Angehende ist, daß Gottes Wort also, recht verstanden, nie Aussage, sondern stets Anrede ist. Nur dann ist ein Wort als Wort Gottes vernommen, wenn es nicht in seiner Isoliertheit selber Gegenstand des Glaubens ist, sondern den Weg dazu öffnet, daß der Glaube seinen Grund hat in Gott. Vom alttestamentlichen Glaubensbegriff her wird der Begriff eines Glaubensgegenstandes fraglich, sofern es sich um einen von der Glauben in Anspruch nehmenden Person (bzw. deren Wort) unterschiedenen Sachverhalt handeln sollte. Trotzdem möchte ich diese Eigentümlichkeit des alttestamentlichen Glaubensbegriffs nicht zum Ausdruck bringen durch Reduktion auf den Begriff des Vertrauens, in Entgegensetzung zu „bloßem Fürwahrhalten“. Der Begriff des Vertrauens würde nicht unbedingt den personalen und den Wortcharakter des Glaubensgeschehens sichern. Und wiederum könnte der Begriff des Fürwahrhaltens in richtiger Interpretation sogar ausgezeichnet den Charakter von אֱמוּנָה wiedergeben: insofern es im Glauben darum geht, Gott für wahr zu halten, und das heißt, darauf zu bestehen, daß Gott sich selbst zur Geltung bringt, sich selbst bewahrheitet – und, entsprechend, Gottes Wort für wahr zu halten, auf diesem Wort also zu bestehen als auf etwas, was Gott wahr macht und geschehen läßt.

Der Struktur des alttestamentlichen Glaubensbegriffs widerspräche dessen Verständnis als einer menschlichen Tugend. Der Glaube entsteht auf Grund eines Zugriffs, einer Initiative Gottes, in welcher – statt in sich selbst – sich gegründet sein zu lassen, der Mensch herausgefordert ist, wie die Abraham-Geschichte unübertreffbar darstellt.

Nun sollte man meinen, daß diese wesenhaft zum Glauben gehörende Relation ad extra se den absoluten Gebrauch von אֱמוּנָה eigentlich verbietet²¹. Wir begegnen ihm aber, wenn auch nicht oft, gerade an hervorgehobener Stelle, vor allem bei Jesaja²², und dürfen in dieser absoluten Verwendung einen besonders radikalen Ausdruck des alttestamentlichen Glaubensverständnisses sehen²³. Gewiß läßt der absolute Gebrauch von אֱמוּנָה keinerlei Zweifel, daß dieses Glauben mit Gott und nur mit Gott zu tun hat. Aber gerade durch den absoluten Gebrauch wird deutlich gemacht, inwiefern Glauben notwendig ist, inwiefern der Mensch angewiesen ist darauf, zu glauben; was denn dieses Glauben eigentlich zu tun hat mit der Existenz und warum die Relation zu Gott den Charakter des Glaubens haben muß. „Wenn ihr nicht glaubt, so habt ihr keinen Bestand“ besagt doch: Der Glaube hat es zu tun mit dem, was der Existenz Bestand gibt, hat also zu tun mit Sein oder

²¹ Vgl. u. S. 221f. Anm. 34.

²² Jes 7, 9; 28, 16, außerdem Ps 116, 10. Man hat zum Teil in Jesaja überhaupt den Schöpfer der religiösen Verwendung des Glaubensbegriffs gesehen. Nach B. DUHM (Das Buch Jesaja, Göttinger Handkommentar z. AT III, 1, 1922⁴; 73) wird in Jes 7, 1–9 „zum erstenmal in der Geschichte der israelitischen Religion . . . der Ausdruck gefunden, der einst, freilich erst Jahrhunderte später, von so gewaltiger Bedeutung werden sollte, der Ausdruck: glauben.“ Es handle sich um ein „Stück, in dem die Geburtsstunde des Glaubens, dieser wunderbaren Verbindung zwischen der diesseitigen und der transzendenten Welt, in genialer Weise dargestellt ist . . .“ W. EICHRODT (Theologie des AT I [1933]; 189): „Wenn Jesaja in den entscheidenden Auseinandersetzungen mit dem falschen Gottesdienst seiner Zeit die rechte Haltung des Frommen auf die Formel „Glaube“ bringt, so faßt er damit konzentrierte geistige Aktivität in einem Wort von ungeheurer Prägnanz zusammen, das als das Erfassen der unsichtbaren Hand Gottes zur Bezeichnung der zentralen religiösen Funktion geworden ist.“ Auf das zeitliche Verhältnis zu Gen 15, 6 sowie auf die Frage, ob eine solche Wortschöpfung in Verbindung mit einem Wortspiel, wie es Jes 7, 9 enthält, wahrscheinlich ist oder gerade das Wortspiel bereits den Begriff voraussetzt, kann ich nicht eingehen.

²³ M. BUBER, Zwei Glaubensweisen (1950); 21f.: „Daß nicht hinzugefügt wird, an wen dieser Glaubende glaubt, hat . . . seinen starken Sinn und Grund. Es ist keineswegs ein abgekürzter Terminus, der durch Weglassung eines als selbstverständlich empfundenen ‚an Gott‘ . . . entstanden wäre. Vielmehr würde dessen Hinzufügung dem Begriff seinen eigentlichen Charakter nehmen oder doch abschwächen. Die absolute Konstruktion vermittelt uns . . . die Absolutheit des Gemeinten. Womit natürlich nicht gesagt sein soll und kann, daß ‚ein Glaube überhaupt‘ gemeint sei, den vielmehr weder das Alte noch das Neue Testament kennt, sondern allein, daß jeder Zusatz, weil zur Kennzeichnung einer Seelenverfassung geläufig, die Fülle und Gewalt des Gemeinten, der die Welt der Person wesensmäßig überschreitenden Beziehungswirklichkeit zu verfehlen geeignet wäre.“

Nichtsein. Glauben ist nicht etwas, was sich von der Basis der in ihrem Bestand gesicherten Existenz aus vollzöge und darum nur ein einzelner Akt wäre, der im Sein der Existenz gründete. Vielmehr ist der Glaube das, worin der Existenz ihr Gegründetsein widerfährt. Die hier hergestellte Verbindung zwischen Glauben und Bestandhaben, Glauben und Sein wäre mißverstanden, wenn man sie als Verhältnis von Ursache und Folge deutete: daß nämlich das Glauben die zu erfüllende Bedingung und das Bestehen Folge und Lohn des Glaubens wäre. Damit wäre das Glauben fehlinterpretiert als menschliche Leistung und ihm ein Verständnis unterschoben, das gar nicht begreifen ließe, inwiefern gerade der Glaube diese zu erfüllende Leistung sein sollte, zumal ja der Begriff der Leistung eo ipso dem Begriff des האמן widerspricht. Glaube ist der Verzicht auf jede menschliche Leistung zur Sicherung der eigenen Existenz; die Anerkennung dessen, daß die Existenz in sich selbst ungegründet und unbeständig ist und daß darum die Frage nach dem Existenzgrund, radikal gestellt, nur so zu beantworten ist, daß man sich nicht auf sich selbst verläßt, sondern auf das schlechthin außerhalb seiner selbst liegende wirklich Verlässliche. Man könnte sagen, es gehe, im buchstäblichen Verständnis, um ein Sich-selbst-Verlassen, Nicht-bei-sich-selbst-zu-Hause-Sein, Nicht-in-sich-selbst-gegründet-Sein, extra-se-gewiesen-Sein, aber eben darum um ein Sich-Verlassen auf den extra se liegenden Existenzgrund, um ein Sich-gründen-Lassen in dem, was die Existenz gründet und ihr Bestand gibt. Sich auf sich selbst verlassen zu wollen ist ein Widerspruch in sich, eine Perversion der menschlichen Existenz. Das Sich-Verlassen auf den wahren Grund der Existenz muß aber notwendig den Charakter des Glaubens haben, weil es die Relation zu einem Ansprechenden ist, dessen Ansprechen das Gründende ist, welches gelten zu lassen – als das in sich selbst Beständige und darum Verlässliche und Bestand Gebende anzuerkennen – die einzige der Existenz entsprechende Weise ist, ihres Bestandes gewiß zu sein. Darum gehören allerdings Gott und Glaube so sehr zusammen, daß der Glaube die einzige Weise ist, dem mich Ansprechenden zu entsprechen, auf den mich Gründenden mich gegründet sein zu lassen. Und darum gehören gleichfalls Glaube und Existenz so sehr zusammen, daß allein der Glaube die ihres Grundes gewisse und darum gegründete, bestandhabende Existenz ist²¹.

²¹ Der Schein, daß solche Interpretation dem Text Gewalt antut, entsteht dadurch, daß das, was Jesaja in konkreter Bezogenheit auf das Volk Israel in bestimmter geschichtlicher Situation sagt, auf das Verständnis von Existenz über-

Aus dem Dargelegten ergibt sich weiter, daß es im Glauben um das Ganze geht. Das wäre nicht der Fall, wenn im Glauben der Mensch mit sich allein wäre. Denn der Mensch für sich allein ist wesentlich nichts Ganzes. Er wird auch nicht auf dem Wege der Ergänzung durch Gemeinschaft mit anderen ein Ganzes. „Ganz“ und darum „heil“ ist er allein in der Relation zu seinem Existenzgrund. Weil es im Glauben um diese Relation geht, geht es darin um das wahre Ganzsein des Menschen. Das steht nicht im Widerspruch dazu, daß es im Glauben ganz und allein um Gott geht. Gerade weil es im Glauben in absoluter Ausschließlichkeit um Gott allein geht, der keine andern Götter neben sich duldet, und weil es im Glauben um Gott ganz geht und nicht bloß um partielle Erscheinungsweisen und Willensäußerungen Gottes, die einen bloß bedingt und zeitweise anzugehen brauchten, darum geht es im Glauben auch um den Menschen ganz, um ihn selbst. Denn Gott will von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt, mit allen Kräften geliebt sein. Nur von der Gottheit Gottes her ist der Mensch als ganzer ansprechbar. Und nur in Abzielung auf den ganzen Menschen ist Gott als Gott ansprechbar. Und eben dies ist das Geschehen des Glaubens: daß Gott und Mensch ganz dabei sind. Dieser Ganzheits- und Ausschließlichkeitscharakter spiegelt sich übrigens auch darin, daß האמן nie formalisiert und neutralisiert wird zur Bezeichnung des Verhältnisses zu andern Göttern. Nicht etwa nur darum,

hauptsächlich bezogen wurde. Aber ist nicht in der Tat in der Verwendung des Begriffs האמן durch Jesaja etwas aufgegangen von dem, wie es um die menschliche Existenz überhaupt steht? Im übrigen vgl. A. WEISER (ThW VI; 189f.): „Glaube und Sein (ist) für Jesaja identisch; denn in . . . Jes 7, 9 . . . ist das ‚Bestand haben‘ im Sinne der menschlichen Gesamtexistenz nicht etwa als Lohn für den Glauben gedacht, so daß der Glaube die Voraussetzung der Existenz wäre, sondern . . . ist damit die Identität von Glauben und Bestand (= Existenz) ausgesprochen; positiv gedeutet würde der Sinn des Wortes also lauten: im Glauben selber liegt die besondere Seinsweise und der Bestand des Gottesvolkes. Dies und die Ablehnung jeder Angst vor und alles Vertrauens auf Menschenmacht, die doch vergänglich ist, sowie die Einbeziehung der alleinigen Furcht vor Jahwe in das Glaubensverhältnis zeigt weiter, daß für Jesaja der Glaube die einzig mögliche Existenzform bedeutet, die jede andere selbständige Haltung des Menschen oder Bindung an jemand anderen als Gott radikal ausschließt.“ M. BUBER (aaO; 27): „Die zwei verschiedenen Bedeutungen des Verbs im Spruch [Jes 7, 9] gehen auf eine, auf die ursprüngliche zurück: standhalten. Nur wenn ihr, so sagt der Prophet, in unsere Begriffssprache übertragen, in eurer wesentlichen Lebensbeziehung standhaltet, habt ihr wesentlichen Bestand. Die wahre Beständigkeit der Grundlagen eines menschlichen Daseins kommt von der wahren Beständigkeit im Grundverhältnis dieses Menschen zu der sein Sein stiftenden Macht.“

weil man eben nur Jahwe Glauben schenken dürfte, sondern auch darum, weil man nur ihm Glauben schenken kann. Nur die Relation zu dem wahren, lebendigen Gott kann Glaube sein. Das Verhältnis zu andern Göttern kann wesensmäßig gar nicht Glaube genannt werden.

Wenn es richtig ist, daß vom Glauben her die Ganzheit der Existenz erschlossen wird, dann gilt auch, daß nur vom Glauben her die Geschichtlichkeit der Existenz erschlossen wird. Der Zusammenhang des Glaubens mit der Geschichtlichkeit zeigt sich am deutlichsten daran, daß Glaube mit Zukunft zu tun hat. Nicht weil der Glaube etwa primär auf zukünftige Sachverhalte gerichtet wäre. Er ist auf Gott und sein Wort bezogen. Aber eben damit ist ihm Zukunft eröffnet, weil Gottes Wirklichkeit und Wahrheit die ist, daß ihm die Zukunft gehört. Der Glaube hat es darum nicht mit Ungeschichtlichem, Zeitlos-Allgemeinem zu tun, sondern mit dem Gott, der sein Wort hält und wahr macht. Glaube im alttestamentlichen Sinne heißt nicht: etwas über Gott denken, sondern: etwas von Gott erwarten. Er glaubt nicht das Vorhandensein Gottes, sondern das Kommen Gottes. Das Wort Gottes ist nur dann als Wort Gottes geglaubt, wenn es als in die Zukunft weisendes Wort verstanden ist. Gott ist nur dann als Gott geglaubt, wenn er als der Zukünftige geglaubt ist. Der Mensch ist nur dann wirklich in den Glauben einbezogen, wenn darin seine Zukunft an Gott preisgegeben und von Gott her als seine Zukunft erwartet wird. Doch ist dies nicht abzulösen von dem, was dem Glauben aus der Vergangenheit zukommt. Wie er Erwartung ist, ist er auch Erinnerung, Gedenken an das, was Gott getan hat, was er geredet hat; ein Bewahren dessen, was sich immer weiter bewähren will. Für den Glauben ist darum die Vergangenheit keine bloße Vergangenheit, sondern verheißungsvoll auf den Glaubenden zukommende Vergangenheit. Wie ja auch die Zukunft nie bloße Zukunft ist, sondern zugesagte, versprochene Zukunft. Entsprechend ist auch die Gegenwart nicht punktuelle Gegenwart ohne Gedächtnis und ohne Erwartung, sondern der transitus aus dem Gestern in das Morgen, die Wanderschaft, – die Nomadenexistenz, für die nicht wie bei der Seßhaftigkeit sich die Zeiten im Kreise drehen, sondern analog zur eigenen Bewegung die Zeit zielgerichtet ist²⁴. In dieser Geschichtlichkeit ist der Glaube allerdings

²⁴ Auf diesen Zusammenhang der Entstehung des Glaubensbegriffs sowie der Entdeckung der Geschichtlichkeit mit der Nomadenexistenz hat mich freundlicherweise mein Kollege V. MAAG hingewiesen.

blinder Glaube, der sich führen lassen muß, ohne den Weg zu sehen, ein dauernd in Finsternisse hineingehender Glaube. Aber als Glaube ist er Geduld. Sollte M. BUBER recht haben, wäre Jes 28, 16 zu übersetzen: „Der Glaubende wird nicht beschleunigen.“ Und er fügt interpretierend hinzu: „Glauben heißt alttestamentlich durchweg im Willen Gottes gehen, auch hinsichtlich der zeitlichen Realisierung seines Willens: der Glaubende wirkt im Tempo Gottes“²⁶.

Die Erfassung des Glaubensbegriffs im Alten Testament hängt offenbar aufs engste damit zusammen, daß der Gott Israels der Gott der Geschichte ist. Der Glaubensbegriff taucht im Alten Testament bezeichnenderweise ganz überwiegend in Zusammenhängen auf, die auf die geschichtlichen Führungen Israels bezogen sind. Darum ist *אֱמוּנָה* gewöhnlich von Israel als ganzem ausgesagt. Auch daß Abraham glaubte, ist ja berichtet im Blick auf seine Bedeutung als Stammvater. Wenn auch an ihm deutlich wird, daß es im Glauben gerade auch um den einzelnen geht. Und wenn die obige Vermutung im Recht ist, haftet ja nicht zufällig gerade an der Gestalt des Nomaden Abraham der Glaubensbegriff. So würden sich dann religionswissenschaftliche Analyse und biblische Überlieferung in bezug auf den Ursprung des Glaubensbegriffs treffen.

Hält man diesen alttestamentlichen Glaubensbegriff unmittelbar mit dem des Neuen Testaments zusammen, so drängen sich sofort zwei Feststellungen auf, die zwar den Sachverhalt nur ganz grob kennzeichnen, aber auch bei differenzierender Untersuchung in Geltung bleiben. Einerseits besteht zweifellos ein enger und starker Zusammenhang zwischen dem Glaubensbegriff des Alten Testaments und seiner Verwendung im Neuen Testament, so daß zumindest die Hauptwurzel des neutestamentlichen Glaubensbegriffs in das Alte Testament zurückreicht. Andererseits sind gewisse Unterschiede so offensichtlich – die schon erwähnte außerordentliche quantitative Steigerung der Verwendung²⁷,

²⁶ AaO; 21.

²⁷ Im Neuen Testament kommen die Derivate vom Stamme *πιστ-* im ganzen (nach C. H. BRUDER) 610mal vor; davon entfallen 492 Stellen auf *πιστεύειν* und *πίστις*, und zwar ungefähr zu gleichen Teilen: *πιστεύειν* findet sich 247-, *πίστις* 245mal. In jeder Schrift des Neuen Testaments (abgesehen vom 2. und 3. Joh) begegnet zumindest einer dieser beiden Begriffe mehrfach, in fast allen beide. Eine auffallende Ausnahme ist das Johannes-Evangelium, in dem, verglichen mit den anderen neutestamentlichen Schriften, *πιστεύειν* bei weitem am häufigsten vorkommt (100mal; also etwa 40% des Gesamtvorkommens), *πίστις* dagegen völlig fehlt. Infolge dieses Übergewichts der *πιστεύειν*-Stellen im Joh findet sich in den

syntaktische Neuprägungen²⁸ und veränderte Bedeutungsnuancen²⁹ –, daß die bloße Herleitung aus dem Alten Testament zur Erklärung nicht ausreicht. Hier muß sich der Versuch weiterer Klärung vornehmlich auf drei Fragen konzentrieren. Einmal: Welchen Beitrag vermochte die vom Alten Testament unbeeinflusste Bedeutungsgeschichte des griechischen Wortstammes *πιστ-* zu leisten? Ferner: Inwieweit stellt das vorchristliche Weiterwirken des alttestamentlichen Glaubensbegriffs (sei es im palästinensischen, sei es im hellenistischen Judentum, sei es in einer weitergreifenden, vielleicht nur indirekten Einflußnahme auf den hellenistischen Sprachgebrauch) ein den neutestamentlichen Befund erklärendes Bindeglied dar? Und endlich: In welchem Maße und an welchem genauer zu fixierenden historischen Ort des Christentums könnte sich in bezug auf den Glaubensbegriff ein gewisses sprachschöpferisches Geschehen vollzogen haben?

Die Untersuchung des klassischen Sprachgebrauchs der Wörter vom Stamme *πιστ-* trägt zu unserer Frage unmittelbar nichts bei³⁰. Dieses

meisten neutestamentlichen Schriften *πίστις* häufiger als *πιστεύειν*. Umgekehrt ist es nur bei Mt, Mk, Act, 1. Kor und 1. Joh. Abgesehen von dieser Differenz, ist der Glaubensbegriff in weitgehender Gleichmäßigkeit (rein statistisch gesehen) im ganzen Sprachbereich des Neuen Testaments vertreten. Würde man aus dem neutestamentlichen Gesamtvokabular diejenigen Wörter zusammenstellen, die trotz des von Schrift zu Schrift wechselnden Sprachbefunds allen Schichten des neutestamentlichen Schrifttums als tragende Begriffe angehören, so würde dabei *πιστεύειν* *πλ* mit an erster Stelle stehen.

²⁸ Völlig neu ist die präpositionale Konstruktion *πιστεύειν εἰς* und *πίστις εἰς* (ThW VI; 203, 30–32. II; 430, 19–35) sowie die Verbindung von *πίστις* mit einem gen. obj. (wozu freilich die Diskussion über den Sinn des Genitivs *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu beachten ist, s. ThW VI; 218 Anm. 325). Beachtlicher Weise begegnen gerade diese beiden neuen syntaktischen Möglichkeiten vornehmlich zur Bezeichnung der Relation zu Christus.

²⁹ Vgl. R. BULTMANNs Ausführungen über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu dem des Alten Testaments, ThW VI; 216–218. Die strukturelle Differenz zwischen dem alttestamentlichen und dem christlichen Glaubensbegriff ist der Grundgedanke von M. BUBERS Buch: *Zwei Glaubensweisen*. 1950.

³⁰ R. BULTMANN: „Zu Termini der religiösen Sprache sind die Bildungen mit *πιστ-* im klassischen Griechisch nicht geworden.“ Zwar finden sich einige schwache Ansätze. „Aber in keinem Sinne ist *πιστός* zur Bezeichnung des eigentlich religiösen Verhältnisses zu Gott oder zur Bezeichnung der religiösen Grundhaltung des Menschen geworden.“ (ThW VI; 178, 29f., 179, 2–4). Zu der von R. BULTMANN zitierten Literatur über den klassischen griechischen Sprachgebrauch wäre noch hinzuzufügen: HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and its origin in Aristotle and the*

negative Ergebnis ist für das Ungriechische des biblischen Glaubensbegriffs überaus charakteristisch³¹. In der hellenistischen Zeit nimmt zwar die Verwendung des Wortstammes *πιστ-* in religiösen Zusammenhängen zu. Aber wenn man sich – was aus methodischen Gründen unerläßlich ist – zunächst allein an die nicht von außen beeinflusste griechische Sprachentwicklung hält, so läßt diese zwar ein stärkeres Hervortreten der religiösen Bezüge im Sprachgebrauch von *πιστ-* erkennen, aber durchaus in Kontinuität mit dem klassischen griechischen Sprachgebrauch und in Wahrung spezifisch griechischer Haltung. Es ist Weiterführung des Verständnisses von *πίστις* im Sinne von fester Überzeugung³², wenn gegenüber der zunehmenden religiösen Skepsis in der philosophischen Diskussion von einem *πιστεύειν θεοῦς εἶναι* geredet wird³³. Und ebenso bleibt es sowohl rein sprachlich als auch sachlich im griechischen Rahmen, wenn in der späteren Stoa *πίστις* als die Tugend der Zuverlässigkeit und Treue zu sich selbst verstanden wird³⁴. Dagegen scheint mir die Verwendung von *πίστις* als Schlag-

Stoics. In: *The Jewish Quarterly Review* 33 (1942/43); 212–264. Daraus besonders § 1: *The Aristotelian 'Faith' and the Stoic 'Assent'*, S. 215–223.

³¹ M. POHLENZ (*Der hellenische Mensch*, 1947, 39): „Daß es Götter gibt, ist für die Griechen selbstverständlich. Sie brauchten keine ‚übernatürliche‘ Offenbarung, um an diese zu glauben. Sie sprechen überhaupt nicht von einem ‚Glauben‘ an die Götter. Das Wort *νομίζω* hat einen ganz anderen Sinn; es besagt, daß ein Volk in Gesinnung und Kult bestimmten Vorstellungen über die Götter folgt und daß ein Einzelner sich diesen anschließt. Die *πίστις* aber, mit der die Christen ihren auf die Offenbarung gegründeten Glauben bezeichnen, ist für den Hellenen immer ein Fürwahrhalten, das sich auf ‚Überredung‘, nicht auf Belehrung und klare Erkenntnis verläßt, und Plato gebraucht dieses Wort zwar gelegentlich auch von der religiösen Überzeugung, aber dann denkt er an die unbeweisbaren Mythen von der Vergeltung im Jenseits, denen er Glauben schenkt, oder an philosophische Beweisgründe, die er anerkennt. An die Existenz der Götter ‚glaubt‘ der Grieche nicht, sondern er weiß, daß es Götter gibt, weil er sie mit seinem geistigen Auge ‚sieht‘ und sie erlebt. Er verspürt es ja ständig, daß er von Wesen mit übermenschlicher Kraft umgeben ist.“

³² Plato versteht *πίστις* als eine Weise der *δόξα*, Aristoteles als *ἐπόληψις σφοδρά*, die ältere Stoa als *ἐπόληψις ἰσχυρά*. Belege bei R. BULTMANN, ThW VI; 176f., 181, und H. A. WOLFSON, aaO; 215, 219.

³³ An Stelle des früher gebrauchten *νομίζω* s. o. Anm. 31. Dazu R. BULTMANN, ThW VI; 179f., welcher betont, daß *πίστις* hier nicht nur als theoretische Überzeugung, sondern zugleich als Frömmigkeit verstanden sei. Ob man den neuplatonischen Sprachgebrauch von *πιστ-* noch für völlig unbeeinflusst vom biblischen halten kann, möchte ich offen lassen.

³⁴ R. BULTMANN (ThW VI; 181, 34ff.): „*πίστις* ist dementsprechend die Festigkeit des Charakters, und es ist dafür bezeichnend, daß *πίστις* und *πιστός* absolut

wort religiöser Propaganda im Späthellenismus schon zumindest beeinflußt zu sein vom jüdischen, wenn nicht zum Teil sogar bereits auch vom christlichen Sprachgebrauch³⁵. Wie ich denn auch die Erklärung der gesteigerten Verwendung des Glaubensbegriffs allein aus

gebraucht werden und nicht mehr der Ergänzung durch ein Objekt bedürfen. *πιστός* ist nur die Kehrseite von *ἐλεύθερος*, mit dem es nicht selten verbunden wird. Wie Gott *πιστός* und *ἐλεύθερος* ist, so soll der Mensch auch sein ... Die *πίστις* ist also primär ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, nicht zu anderen ... *πίστις* hat in der Stoa also keine religiöse Bedeutung in dem Sinne, daß sie das Verhältnis des Menschen zur Gottheit bezeichnete, daß die Gottheit und ihr Walten Gegenstand der *πίστις* wären. Wohl aber ist die Haltung der *πίστις* insofern eine religiöse Haltung, als der Mensch in ihr, als *πιστός*, *ἐλεύθερος* und *αἰδήμων* seine Verwandtschaft mit Gott verwirklicht.“ Dazu die Stelle Epiktet, Diss. II, 4, 1, die für die Ferne des stoischen vom biblischen *πίστις*-Begriff (aber auch für eine nachdenklich machende formale Berührung) sehr aufschlußreich ist: *ὁ ἄνθρωπος πρὸς πίστιν γέγονεν καὶ τοῦτο ὁ ἀνατρέπων ἀνατρέπει τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου* (zitiert ThW VI; 181, 27f.).

³⁵ R. BULTMANN (ThW VI; 180, 11f.): „Der Gebrauch von *πίστις* als einem Terminus der religiösen Sprache ist ... weiter dadurch gefördert worden, daß *πίστις* zum Schlagwort der Propaganda treibenden Religionen, nicht allein des Christentums, geworden ist. Jede Missionspredigt fordert ‚Glauben‘ an die in ihr verkündigte Gottheit.“ Diese Tatsache soll nicht schlechthin bestritten werden, wenn auch das Belegmaterial vielleicht, genauer besehen, nicht so umfassend ist, wie das darauf gegründete generelle Urteil scheinen läßt. Das Entscheidende jedoch ist die Frage der Herkunft dieses Sprachgebrauchs. E. WISSMANN (Das Verhältnis von *ΠΙΣΤΙΣ* und Christusfrömmigkeit bei Paulus, FRLANT, NF 23 [1926]; 43ff.) stellt die Dinge so dar, als handle es sich um eine allgemeine Erscheinung des Hellenismus, die völlig unabhängig von Judentum und Christentum ist und an der auch der jüdische und christliche Glaubensbegriff partizipiert. Die als Belege angeführten mandäischen und manichäischen Texte wird man schwerlich für unbeeinflußt vom jüdischen und wohl auch christlichen Sprachgebrauch halten können (vgl. auch R. BULTMANN, ThW VI; 181 Anm. 76). Auch gegenüber dem Corp. Herm. wären in dieser Hinsicht gewisse Vorbehalte am Platze. Der Sprachgebrauch der Od. Sal. (vgl. ThW VI; 181, 13ff.) steht zweifellos unter christlicher Einwirkung. Und das von BULTMANN angeführte Celsus-Zitat (Origenes, Contra Cels. VI, 11 GCS 3; 80, 33ff.) verrät doch ebenfalls christlichen Sprachgebrauch – ob nun die Verallgemeinerung zu einem von allen Religionen gebrauchten Propagandajargon durch Celsus ad hoc gebildet oder von ihm tatsächlich schon vorgefunden wurde. Urteilt man vorsichtig, so wird man sagen müssen, daß die Verbreitung des Glaubensbegriffs in der späthellenistischen Religiosität ein sprachlicher Niederschlag des Synkretismus ist, nicht ohne eine gewisse Vorbereitung im griechischen Sprachgebrauch, aber erst recht nicht ohne jüdische und dann auch christliche Einflüsse. Im übrigen ist dieser Erscheinung als Bindeglied zum neutestamentlichen Sprachgebrauch hin m.E. keine ins Gewicht fallende Bedeutung zuzuschreiben.

dem Eintritt der Religionen in die missionarische Situation für unzureichend halte³⁶.

Das Judentum hat durch seinen Gebrauch des alttestamentlichen Glaubensbegriffs sowohl dessen Bedeutungsgeschichte weitergeführt als auch den entscheidenden Schritt in dessen Übersetzungsgeschichte getan durch Vermittlung an die griechische Sprache. Beide Gesichts-

³⁶ W. BOUSSER läßt überhaupt den Glaubensbegriff nach einem bestimmten religionsphänomenologischen Entwicklungsgesetz entstehen: „Der religiöse Begriff des Glaubens ... entsteht innerhalb der Religionsgeschichte erst an dem Punkt, wo sich die Religionen von dem nationalen Boden lösen, zum Universalismus streben und ihr eigenes Leben außerhalb und oberhalb der nationalen Kulturen zu führen beginnen. Solange die Religion vorwiegend national bestimmt ist, ist sie ganz wesentlich mit dem Bestand des nationalen Lebens, mit Sitte, Brauch und Gewohnheit verwachsen; erst bei der Trennung von Nation und Religion kommt das zu seinem Recht, was wir Glaube, die persönliche Überzeugung des einzelnen nennen.“ (Kyrios Christos, 1926³; 145) Abgeschwächt im Sinne einer Erklärung der intensiveren Verwendung des Glaubensbegriffs: „Mit der Entwicklung der Religion zur Kirche, zum Bekenntnis und Dogma hängt ... zusammen, daß der Begriff des Glaubens eine zentrale Bedeutung für die Frömmigkeit gewinnt. Tatsächlich vorhanden ist ja der Glaube in jeder lebendigen Religion, ja, er steht überall im Mittelpunkt. Denn im Keim ist alle lebendige Religion die Erhebung des Herzens zur Gottheit in Liebe, Furcht und Vertrauen. Aber zum Bewußtsein kommt die Bedeutung des Glaubens immer erst da, wo die Loslösung der Religion vom Nationalen und damit die Entwicklung zur Kirche beginnt. Solange sie nicht erfolgt ist, ist der Glaube zu sehr eine Selbstverständlichkeit, etwas im Zusammenhang des ganzen Lebens Gegebenes, als daß seine zentrale Bedeutung zum Bewußtsein käme. Sobald aber die Entwicklung zur Kirche beginnt, sobald innerhalb des Volkes selbst die tiefe Kluft zwischen Gläubigen (Bekennern) und Ungläubigen, Gottlosen und Frommen entsteht, sobald eine Religion die Forderung zu erheben beginnt, daß ihre grundlegenden Anschauungen jedermann, nicht nur den Volksangehörigen gelten, und sobald sie die Völker als ‚Heiden‘ (Ungläubige) beurteilt, wird das Motiv des Glaubens in ihr bedeutsam. An der Forderung der glaubensmäßigen Zustimmung zu dem formulierten Bekenntnis der Kirche, die zunächst sehr oberflächlich sein kann, erwächst allmählich das Verständnis der ausschlaggebenden Stellung des Glaubens in der Religion.“ (Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926³; 193) R. REITZENSTEIN (Die Formel Glaube-Liebe-Hoffnung bei Paulus. Ein Nachwort. Nachr. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil. hist. Kl. 1917; 132): „Wo eine Religion Missionstätigkeit entwickelt, entsteht mit innerer Notwendigkeit die vertiefte und gesteigerte Bewertung des Glaubens.“ Nicht nur WISSMANN (aaO; 46), sondern auch BULTMANN (Theol. d. NT; 88. ThW VI; 205, 30) nimmt diesen Gesichtspunkt positiv auf. Es ist damit in der Tat auf einen Faktor hingewiesen, der vor allem im Spätjudentum auf die Verwendung des Glaubensbegriffs einwirkte und entsprechend auch beim christlichen Glaubensbegriff eine Rolle spielt. Aber wie damit

punkte lassen sich schwer trennen, da eine isolierte Untersuchung der Bedeutungsgeschichte des hebräischen und aramäischen Glaubensbegriffs im palästinensischen Judentum auf die bekannten Textüberlieferungsprobleme stößt, während der Übersetzungsvorgang ins Griechische selbstverständlich auch die Bedeutungsgeschichte tangiert, jedoch so, daß an diesem Punkt – trotz gewisser Nuancierungen – die Entwicklung im palästinensischen und im Diasporajudentum eng ineinander verzahnt ist. Die erstaunliche Regelmäßigkeit, mit der die Bildungen vom Stamme *πιστ*- in der LXX für die Bildungen vom Stamme *אמ* eintreten³⁷, hat ihren Grund in der tatsächlich entsprechenden Bedeutungskombination von Zuverlässigkeit, Treue und Vertrauen; nur daß nun vom hebräischen Glaubensbegriff her den Wörtern vom Stamme *πιστ*-, über die vorhandenen dürftigen Ansätze hinaus, überhaupt erst die Anwendung auf den religiösen Bereich in stärkerem Maße erschlossen wird und damit zugleich der Begriff eine Vertiefung und Bereicherung erfährt durch Aufnahme neuer Strukturmomente. Man muß sich allerdings fragen, inwieweit nicht auch umgekehrt bei diesem Übersetzungsvorgang das griechische Erbe mitwirkte an einer Formalisierung und Intellektualisierung des jüdischen

nicht die Herkunft, sondern nur eine Modifikation des Glaubensbegriffs in einem ganz bestimmten Geschichtszusammenhang erklärt werden kann und darum nicht das Wesentliche an der religiösen Verwendung des Glaubensbegriffs getroffen ist, so scheint es mir auch unmöglich zu sein, von jenem Gesichtspunkt her den auffälligen Befund im Neuen Testament zu erklären. Es ist zu beachten, daß BULTMANN jenen allgemeinen religionsphänomenologischen Gesichtspunkt gerade mit der Hervorhebung des Einzigartigen am neutestamentlichen Glaubensbegriff zu verbinden sucht: „Die Annahme der Botschaft heißt Glauben . . . Die Bedeutung dieses Aktes der gläubigen Annahme der Verkündigung, die den Glaubenden in die Gemeinde eingliedert, hat dazu geführt, daß der Glaubensbegriff eine Bedeutung gewann, die er weder im AT noch in anderen antiken Religionen hatte. Im Christentum erst ist der Glaubensbegriff zur beherrschenden Bezeichnung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit geworden, ist der Glaube als die das Leben durchherrschende Haltung des Frommen verstanden worden. Vorbereitet ist das in der Mission des Judentums wie heidnischer Religionen, die in der hellenistischen Welt Propaganda trieben. Denn erst in der Mission erwächst dieser Begriff des Glaubens als der Zuwendung zu einer neuen verkündigten Religion, während im AT wie in allen antiken Volksreligionen die Verehrung der Gottheit (bzw. der Gottheiten) des Volkes ja eine Selbstverständlichkeit ist.“ (Theol. d. NT; 88) Ob nicht, wenn intensiver Gebrauch des Glaubensbegriffs und Missionssituation im Zusammenhang miteinander stehen, im Christentum die einzigartige Bedeutung des Glaubensbegriffs eher Ursache als Folge der missionarischen Vehemenz war?

³⁷ Vgl. die Übersicht ThW VI; 197 Anm. 149.

Glaubensbegriffs. Doch muß man sich vor groben Alternativen hüten, da dem auch offenbar gewisse Entwicklungstendenzen des Spätjudentums überhaupt entgegenkamen. Aus dem sehr vielfältigen Material³⁸ ergeben sich einige Züge, die für den Glaubensbegriff des Spätjudentums überhaupt charakteristisch sind: einmal die rein quantitative Zunahme in der Verwendung des Glaubensbegriffs³⁹, ferner die festere begriffliche Prägung zur Bezeichnung der religiösen Grundrelation⁴⁰,

³⁸ Außer bei R. BULTMANN (ThW VI; 197–202) vor allem: A. SCHLATTER, aaO; 9–60. STRACK-BILLERBECK III; 187–201. E. WISSMANN, aaO; 40–43, 50–54. A. MEYER, Das Rätsel des Jakobusbriefes. Beih. zur ZNW 10 (1930); 123–141. Zu Philo s. u. S. 226 Anm. 43.

³⁹ Besonders eindrücklich Zusammenstellung und Referat bei A. MEYER, aaO. Vgl. seine zusammenfassenden Urteile: „ . . . man hat neuerdings besser erkennen gelernt, welch große Bedeutung der Glaube auch im Judentum gewonnen hat. Gewiß redet man im Judentum mehr von der Thora und dem Halten ihrer Gebote als vom Glauben; aber das Verhältnis zu Gott und seinem Gesetz wird in zunehmendem Maße auch als Glaube gekennzeichnet.“ (123) „Besonders lebhaft wird die Betonung des Glaubens in den beiden Jahrhunderten vor und nach Christus, und das Christentum ist selbst ein Ausfluß dieser Richtung Israels auf den Glauben hin.“ (137) Zu der dann doch einsetzenden rückläufigen Bewegung s. STRACK-BILLERBECK in der nächsten Anmerkung.

⁴⁰ Das Verhältnis zum neutestamentlichen Glaubensbegriff vereinfachend E. WISSMANN (aaO; 41): „So gilt tatsächlich für den Terminus ‚Glaube‘ im Spätjudentum ganz das gleiche wie für die frühchristlichen Gemeinden: der ‚Glaube‘ ist Fachausdruck für die Frömmigkeit, und die ‚Gläubigen‘ sind die Anhänger der eigenen Religion.“ STRACK-BILLERBECK (III; 187): „Der alten Synagoge ist in der früheren Zeit, wie besonders die Pseudepigraphen zeigen, die zentrale Bedeutung des Glaubens für das religiös-sittliche Leben durchaus nicht unbekannt gewesen. Ein klarer Beweis dafür liegt schon darin, daß die Gerechten und Frommen kurzweg die ‚Gläubigen‘ genannt wurden.“ Aber in der spätjüdischen Literatur spiegelt sich ein – offenbar durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum, die sich damit als eine Auseinandersetzung um das Wesen des Glaubens zu erkennen gibt, verursachter – Bruch. Für die starke Betonung des Glaubens kommen nach STRACK-BILLERBECK als Hauptstütze Stellen in Betracht, die den nichtrabbinischen Schriften entnommen sind. „Die eigentliche rabbinische Literatur, obwohl auch sie den Glauben zu rühmen weiß, hat sich zu einer solchen Höhe des Urteils über den Glauben und das Leben im Glauben, wie wir es in den Pseudepigraphen und bei Philo finden, nirgends erhoben. Der Nomismus des rabbinischen Judentums hat auch den Glauben völlig in seine Fesseln geschlagen . . . Der Nomismus hat den Glauben nicht mehr als einheitliche Lebensrichtung gewertet, vielmehr löste er das Glaubensleben in viele einzelne Glaubenshandlungen auf. Dadurch wurde der jedesmalige Glaubensakt auf die Stufe einer Einzelleistung herabgedrückt, zu der ein Mensch in der jeweiligen Lage seines Lebens gerade so verpflichtet war, wie er in einer andern Lage zu dieser oder jener Gebotserfüllung verpflichtet gewesen

weiter aber die damit verbundene Formalisierung und Abflachung des Glaubensbegriffs⁴¹ und endlich, ebenfalls damit zusammenhängend, eine Vereinseitigung und Verobjektivierung einzelner Strukturmomente des radikal verstandenen alttestamentlichen Glaubensbegriffs⁴². Eine besondere Stellung nimmt Philo⁴³ ein, bei dem zwar der Glaubensbegriff relativ stark zum Zuge kommt⁴⁴, aber nun doch auch weit

wäre. Der Glaube stand dann den Werken nicht mehr gegensätzlich gegenüber, sondern war nun selbst ein Werk geworden, das den Menschen gegebenenfalls von Gott als Verdienst gutgeschrieben werden konnte wie irgendeine andere Gebotserfüllung.“ (188) Darum verwundert nicht die Feststellung: „Das Rabbbinische hat die Bezeichnung ‚Gläubige‘ für Gerechte oder Fromme nur selten.“ (189)

⁴¹ E. WISSMANN (von dessen Interpretation des Paulinischen Glaubensbegriffs hier abzusehen ist) (aaO; 43): „Glauben heißt in erster Linie Fürwahrhalten und bezeichnet das Anerkennen der eigenen Religion.“ Vgl. z.B. die Fassung geradezu im Sinne von „konvertieren“ Judith 14, 10 oder die – beim alttestamentlichen Glaubensbegriff unmögliche – Neutralisierung in Henoch 46, 7: „deren Glaube sich Göttern zuwendet, die sie mit ihren Händen verfertigt haben“.

⁴² Vgl. STRACK-BILLERBECK o. Anm. 40; ferner Wendungen wie „dem Gesetz glauben“ (STRACK-BILLERBECK III; 191) oder „Verdienst des Glaubens“ (STRACK-BILLERBECK III; 195f., A. MEYER, aaO; 132f.). BULTMANN diagnostiziert ausgezeichnet als das eigentliche Gebrechen des spätjüdischen Glaubensbegriffs dessen Verlust echter Geschichtlichkeit: „Die Geschichte ist gleichsam stillgestellt, und eine eigentliche Geschichtsverbundenheit fehlt. Die Bedeutung der vergangenen Geschichte beschränkt sich darauf, dem Juden das Bewußtsein zu geben, zum berufenen auserwählten Volke zu gehören. Die Gegenwart kann die Geschichte und ihre Tradition nicht mehr lebendig weiterführen, sondern vermittelt nur die kanonisierte Tradition. Der als zeitlose Gegenwart gegebene Kodex der Schrift wird durch theologisch-juristisches Studium angeeignet und interpretiert. Das Glauben verliert den Charakter der jeweiligen Entscheidung in der geschichtlichen Situation und stellt sich dadurch als etwas Zuständliches, Beharrliches dar, als die Form des Bewußtseins, die sich aus dem Eingang der Schriftlehre in dasselbe ergibt“. Die Vorstellung von der Inspiration der Schrift beschränkt das Wirken des Geistes auf die Vergangenheit, und sie beschränkt das göttliche Handeln auf das geschichtliche Geschehen der Vergangenheit. Die Folge ist, daß auch eine Mißachtung der natürlichen Lebensbedingungen entsteht und daß der Glaube, sofern er doch auf Gottes Handeln hofft, einseitig auf das Wunder gerichtet ist...“ (ThW VI; 201, 14ff., mit Zitierung SCHLATTERS).

⁴³ R. BULTMANN, ThW VI; 202f. A. SCHLATTER, aaO; 60–80 und 575–581 (Zusammenstellung des Sprachgebrauchs bei Philo). W. BOUSSET, Die Religion des Judentums; 446ff. M. PREISKER, Der Glaubensbegriff bei Philo. 1936. W. VÖLKER, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien (1938); 239–259. H. A. WOLFSON, Philo. Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. I/II 1947.

⁴⁴ W. BOUSSET: „Zum erstenmal in der Religionsgeschichte begegnet uns, wenn man von Jesaja absieht, bei Philo im Mittelpunkt einer Religion der Gedanken des

stärker als sonst im Judentum eine von den spezifisch griechischen Traditionen bestimmte Färbung annimmt⁴⁵.

Die Entwicklung des Glaubensbegriffs im Spätjudentum erweist sich in der Tat als ein wesentliches Bindeglied zwischen seiner alttestamentlichen und seiner christlichen Verwendung, so daß man geneigt sein könnte, den christlichen Glaubensbegriff einfach als eine unmittelbare Frucht des spätjüdischen anzusehen⁴⁶. Von dem, was wir vorläufig als auffallende Eigentümlichkeiten des neutestamentlichen Befundes hervorhoben⁴⁷, wäre auf diese Weise zwar die rein quantitative Steigerung in der Verwendung des Glaubensbegriffs bis zu einem gewissen Grade erklärt, wenn hier auch trotzdem noch in dieser Hinsicht ein nicht unwesentlicher Schritt über das hinaus getan ist, was sonst für das Judentum zur Zeit der Anfänge des Christentums nachzuweisen ist. Als ein auffälliges Symptom bleibt vorerst jedoch unerklärt, was

Glaubens.“ (Die Religion des Judentums; 447) „Der jüdische Philosoph ist der erste Theologe des Glaubens.“ (Kyrios Christos; 145) A. SCHLATTER (aaO; 74f.) dagegen urteilt, „daß das Glauben für Philo nicht den Hauptbegriff bildet, in dem er seine Beziehung zu Gott zusammenfaßt. Das war nicht mehr möglich, nachdem er ihn als das Ziel der Frömmigkeit an ihr Ende gesetzt hatte.“ Denn nach SCHLATTER sind „die Begriffe, die sagen, wie der Anschluß an Gott gewonnen wird, das Zentrum jedes theologischen Systems. Diese Stelle hat aber bei Philo nicht das Glauben, sondern einerseits das Wissen, ... andererseits die Abwendung der Begehrung vom natürlichen Gut...“ Die Interpretation des Glaubensbegriffs bei Philo ist sehr umstritten. W. VÖLKER führt aaO 239 und 248 stark voneinander abweichende Urteile an.

⁴⁵ R. BULTMANN (ThW VI; 202, 46ff.): „Die *πίστις* ist ... im Grunde die Festigkeit, die Unerschütterlichkeit des Menschen, die im Sich-Verlassen auf das einzig Feste, das einzig Seiende begründet ist. Sofern sie die Abwendung vom Vergänglichen und die Hinwendung zum Ewigen bedeutet, folgt Philo der platonischen Tradition; sofern er aber solche Haltung als *πίστις* bezeichnet, folgt er der späten Stoa.“ Es kommt in diesem Urteil freilich nicht genügend zur Geltung, daß Philos Verwendung des *πίστις*-Begriffs nicht einfach erklärbar ist aus der griechischen Tradition, sondern allein aus der Begegnung von alttestamentlich-jüdischer und griechischer Denkweise.

⁴⁶ So z.B. WINDISCH (RGG² 2; 1201): „Daß der Glaube im Neuen Testament zentrale Bedeutung hat, ist ein jüdisches Erbe. Denn schon das Judentum ist eine Religion des Glaubens geworden.“ Vorsichtiger DOM. JACQUES DUPONT, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul (1949); 403: „Si la foi chrétienne ne se réduit à aucune autre notion antérieure, il n'en est pas moins vrai que c'est à partir de la foi juive qu'il faut l'expliquer; l'influence de la terminologie hellénistique sur le vocabulaire de ‚foi‘ du Nouveau Testament est, en tout cas, très secondaire et n'atteint pas la signification proprement religieuse du terme.“

⁴⁷ S. o. S. 219f.

das Neue Testament an syntaktischen Neuprägungen im Zusammenhang des Glaubensbegriffs enthält. In Verbindung damit muß die Frage sorgfältig geprüft werden, ob nicht auch am Glaubensbegriff selbst die Differenz zum Spätjudentum schärfer zu erkennen ist, als es zunächst den Anschein hat, ja, ob nicht gerade hier die entscheidende Differenz von Judentum und Christentum zu fassen ist. Aber das läßt sich bloß von einer Analyse des neutestamentlichen Glaubensbegriffs her beantworten.

III

Die methodischen Schwierigkeiten, Feststellungen über Jesu Sprachgebrauch zu treffen, sind bekannt. Sie mögen so groß sein, daß man im konkreten Fall die Nachfrage, ob Jesus diesen oder jenen Ausdruck gebraucht hat und wie er ihn verstanden hat, nur mit einem „non liquet“ beantworten kann. Trotzdem ist diese Fragestellung sinnvoll, und es besteht kein Grund, von vornherein davor zu kapitulieren. Im Zuge der Geschichte des Glaubensbegriffs, in der der Übergang vom jüdischen zum christlichen Sprachgebrauch jedenfalls besonderes Interesse beansprucht und einige Probleme aufgibt, ist es darum nicht unberechtigt, wenigstens die Möglichkeit zu prüfen, ob sich etwas ermitteln läßt über die Verwendung des Glaubensbegriffs durch Jesus. Ich empfinde es darum als einen Mangel an BULTMANNs sonst so ausgezeichnetem Artikel im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, daß er diese Frage nicht einmal gestellt hat⁴⁸.

⁴⁸ Das ist um so überraschender, als BULTMANN in seinem Jesus-Buch (Auf. 1951; 135–159) ausführlich über den Glauben gehandelt („Vorsehungsglaube“, „Wunderglaube“, „Gebetsglaube“) und abschließend einen, wenn auch kurzen, Abschnitt über den Glaubensbegriff selbst (159f.) angefügt hat. Er bejaht darin die oben gestellte Frage: „Für den Wunder- und Gebetsglauben verwendet Jesus auch das Wort ‚Glauben‘.“ Als Belege werden Mt 17, 20; Mk 9, 23; 9, 19; Mt 6, 30 angeführt. Und er gelangt zu einer nicht uninteressanten Feststellung: „Sowenig . . . der Ausdruck ‚Glaube‘ bei ihm eine besondere Rolle spielt, so charakteristisch ist er doch für seinen Gottesgedanken. Insofern nämlich, als Jesus nicht vom Gottesglauben im allgemeinen redet, sondern nur mit Bezug auf bestimmte, aktuelle Möglichkeiten.“ Und in Abgrenzung gegen einen als „ein Stück Weltanschauung“ verstandenen Glauben heißt es: „... Glaube ist für ihn die Kraft, in bestimmten Augenblicken des Lebens Ernst zu machen mit der Überzeugung von der Allmacht Gottes, ist die Gewißheit, daß man in solchen bestimmten Augenblicken wirklich Gottes Handeln erfahren wird, ist die Überzeugung, daß der ferne Gott wirklich der nahe ist, wenn der Mensch nur seine gewöhnliche Haltung verlassen will und wirklich bereit ist, den nahen Gott zu schauen.“ Daß BULTMANN

Analysiert man das Vorkommen der Wörter vom Stamme πιστ- in den Synoptikern, so fällt auf, daß die weitaus überwiegende Mehrzahl in Worten begegnet, die Jesus zugeschrieben sind⁴⁹. Selbstverständlich ist damit noch nicht die Herkunft dieses Sprachgebrauchs von Jesus selbst her erwiesen. Aber dieser Befund läßt immerhin aufmerken, zumal er noch eindrücklicher wird, wenn man das Material außerhalb der Worte Jesu sachlich nach gewissen Topoi ordnet und so zum Vor-

dann nicht im πιστεύω-Artikel im ThW (und auch nicht in der Theol. des NT) auf diese Frage eingeht, kann entweder daran liegen, daß er in bezug auf die historische Feststellbarkeit kritischer denkt als im Jesus-Buch, oder, daß er im Zuge der begriffsgeschichtlichen Entwicklung dem Sprachgebrauch Jesu keine Bedeutung zumißt, weil er sich nicht vom spätjüdischen unterscheidet. Jedenfalls erörtert BULTMANN im ThW das synoptische Material im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt des Fortwirkens der alttestamentlich-jüdischen Tradition (205–208). Ich möchte die zweite Möglichkeit für die wahrscheinlichere halten – wozu dann freilich zu fragen wäre, ob die im Jesus-Buch gegebene Charakteristik nicht doch sich bemerkenswert abhebt vom spätjüdischen Glaubensbegriff. – Die Frage nach dem Glaubensbegriff Jesu wird u.a. gestellt von A. SCHLATTER, Der Glaube im NT (1927⁴); 94–176 (in der Quellenanalyse unkritisch, jedoch interpretatorisch sehr in die Tiefe gehend). H. WINDISCH, Art. Glaube (im NT) RGG² II (1928); 1202f. A. MEYER, Das Rätsel des Jacobus-Briefes (1930); 138. W. G. KÜMMEL, Der Glaube im NT, seine katholische und reformatorische Deutung. Theol. Bl. 16 (1937); 209–221, bes. 210f. M. BUBER, Zwei Glaubensweisen (1950); passim. G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth (1956); 119–122. E. FUCHS, Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus. ZThK 54 (1957); 117–156 passim. U. NEUENSCHWANDER, Glaube. Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens (1957); 22–34.

⁴⁹ Ich zähle unter Zugrundelegung des NESTLE-Textes im ganzen 87 Stellen, davon 66 in direkter Rede Jesu. Läßt man den unechten Mk-Schluß fort, so ist der Befund – im folgenden werden die Angaben für die Worte Jesu jeweils in Klammern gesetzt –: 80 (63) Stellen. Im einzelnen aufgeschlüsselt:

	Mt	Mk	Lk
πιστεύω	11 (9)	10 (7)	9 (6)
πίστις	8 (7)	5 (4)	11 (9)
πιστός	5 (5)	—	6 (6)
ἀπιστος	1 (1)	1 (1)	2 (2)
ἀπιστέω	—	—	2 (—)
ἀπιστία	1 (—)	2 (—)	—
ἀλογόπιστος	4 (4)	—	1 (1)
ἀλογόπιστία	1 (1)	—	—
	31 (27)	18 (12)	31 (24)

πιστικός (Mk 14, 3) habe ich wegen seiner umstrittenen etymologischen Herkunft (W. BAUER, Griech.-deutsch. Wörterbuch zu den Schriften des NT. 1954². E. LOMMEYER, Das Evangelium des Markus. 1954; z. St.) nicht berücksichtigt.

kommen in den Worten Jesu in Beziehung setzt. Es zeigt sich dann, daß 11 von den 17 in Betracht kommenden Stellen in Zusammenhängen begegnen, in denen der Glaubensbegriff auch in Worten Jesu erscheint, so daß das Auftreten im erzählenden Rahmen den Eindruck eines vom Vorkommen in den Worten Jesu nur abgeleiteten Gebrauchs erwecken könnte: nämlich vor allem im Zusammenhang der Heilungserzählungen⁵⁰ sowie im Zusammenhang der Logien über die Macht des Glaubens⁵¹ und im Zusammenhang der Vollmachtsfrage⁵². Es bleiben dann nur ganz wenige Stellen übrig, in denen der Glaubensbegriff ohne entsprechende Verwendung in Worten Jesu begegnet, nämlich je zweimal in den Vorgeschichten bei Lukas⁵³, in den Ostergeschichten bei Lukas⁵⁴ sowie in der Passionsgeschichte⁵⁵. Wenn wir jene zuerst genannten 11 Stellen bei der Analyse des Befundes in den Worten Jesu mitbesprechen, so ist zu diesen restlichen 6 folgendes zu bemerken: Sie bleiben sowohl in syntaktischer als auch in bedeutungsmäßiger Hinsicht ganz im Rahmen der vorchristlichen Möglichkeiten. In Lk 1, 20, 45 ist der Glaubensbegriff alttestamentlich gefärbt. An den übrigen Stellen hat das Glauben bzw. das Nichtglauben zwar indirekt mit Jesus zu tun⁵⁶ – nur an einer Stelle ist der direkte Bezug auf ihn zum Ausdruck gebracht⁵⁷ –, aber in einer ans Profane grenzenden Verwendung.

⁵⁰ In der Perikope von der Heilung des Gichtbrüchigen (Mt 9, 2; Mk 2, 5; Lk 5, 20), von der Heilung des epileptischen Knaben (Mk 9, 24 [2mal]) sowie in der Begründung der geringen Heilungstätigkeit in Nazareth (Mt 13, 58; Mk 6, 6). Vgl. u. S. 236f.

⁵¹ Die Bitte der Jünger um den Glauben (Lk 17, 5) ist redaktionelle Einleitung des Evangelisten zu dem in verschiedenen Fassungen tradierten Logion über die Macht des Glaubens. Vgl. u. S. 233f.

⁵² Mt 21, 25; Mk 11, 31; Lk 20, 5, wo die auf Johannes den Täufer bezogene Frage *διὰ τί οὐκ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ* indirekt Jesus in den Mund gelegt ist, während Mt 21, 32 denselben Gedanken noch einmal in direkter Rede Jesu bringt. Zur Beurteilung vgl. u. S. 232.

⁵³ Lk 1, 20, 45.

⁵⁴ Lk 24, 11, 41. Daß Lk auch einmal im Mund des Auferstandenen (24, 25) den Unglauben der Jünger zur Sprache bringt – übrigens das einzige Mal, daß bei den Synoptikern, außer dem unechten Mk-Schluß, ein Wort vom Stamme *πιστ-* in Worten des Auferstandenen begegnet –, besagt in unserm Zusammenhang natürlich nichts.

⁵⁵ Mt 27, 42; Mk 15, 32.

⁵⁶ Einmal mit Dativ konstruiert in Bezug auf die Frauen, denen nicht geglaubt wird (Lk 24, 11), sonst absolut gebraucht (Mk 15, 32; Lk 24, 41).

⁵⁷ Mt 27, 42 ergänzt gegenüber Mk 15, 32: *ἐπ' αὐτόν*. Jedoch schwanken bezeichnenderweise die Lesarten (auch: *αὐτῷ*, *ἐπ' αὐτῷ* und *εἰς αὐτόν*).

Von einer Einwirkung des christlichen Glaubensbegriffs ist – im auffallenden Unterschied zum Johannes-Evangelium – wenigstens bei dieser Stellengruppe so gut wie nichts zu spüren. Der Glaubensbegriff wird nur negativ verwendet, um den Unglauben der Zuschauer bei der Kreuzigung sowie der Jünger in Bezug auf die Erscheinungen des Auferstandenen zum Ausdruck zu bringen. Vom Glauben an Jesus Christus im christlich geprägten Sinne ist nicht die Rede.

Von dem Material, das sich in Worten Jesu findet, können wir jetzt diejenigen Stellen aus unserer weiteren Untersuchung ausscheiden, an denen *πιστός* (es wird nur im Sinne von „treu“, „zuverlässig“ verwandt)⁵⁸, *πιστεύειν* im Sinne von „anvertrauen“⁵⁹ und *πίστις* im Sinne von „Treue“⁶⁰ vorkommt. Das eigentlich in Betracht kommende Material teilt sich dem Vorkommen nach deutlich in zwei Gruppen, nämlich dasjenige innerhalb von Logien und dasjenige in Redestücken von Erzählungen, und zwar vornehmlich von Heilungsgeschichten. Man erkennt sofort, daß der Glaubensbegriff in der zweiten Gruppe einheitlich profiliert ist, während der Befund in der ersten Gruppe diffus ist.

Innerhalb dieser ersten Gruppe von Stellen finden wir zunächst einige, bei denen es sich, wie der Sprachgebrauch erkennen läßt, zweifellos um Gemeindebildung handelt: das *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* im Summar der Verkündigung Jesu (Mk 1, 15)⁶¹, die Bezeichnung der

⁵⁸ Im Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lk 16, 10 [2mal], 11, 12), im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Mt 25, 21 [2mal], 23 [2mal]; Lk 19, 17) und im Gleichnis vom wiederkehrenden Hausherrn (Mt 24, 45; Lk 12, 42). Interessanterweise vorwiegend in eschatologischem Zusammenhang und ausschließlich in Bezug auf die Treue und Zuverlässigkeit von Menschen. Parallelen im rabbinischen Sprachgebrauch reichlich bei STRACK-BILLERBECK I; 968. 972. II; 221f.

⁵⁹ Lk 16, 11.

⁶⁰ In Mt 23, 23 ist *πίστις* von der Beziehung zum Mitmenschen zu verstehen. KLOSTERMANN, Das Matthäusevangelium. Handbuch zum NT; z. St. Vgl. auch H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. II. Die Synoptiker (1957); 39. 84. 90f. An der Parallelstelle Lk 11, 42 ist dagegen auf die Beziehung zu Gott hingewiesen, aber nun an die Stelle von *ἔλεος* und *πίστις* (Mt) *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* getreten. – Ob *πίστις* auch in Lk 22, 32 „Treue“ bedeutet, ist fraglich. R. BULTMANN bejaht es (Syn. Trad. 288), allerdings nur als den ursprünglichen Sinn des hier verwandten Überlieferungsstückes, während der Evangelist „Glauben“ verstehe (ThW VI; 204 Anm. 227).

⁶¹ Die aufs Hebräische zurückgehende und in der LXX gelegentlich verwandte Konstruktion *πιστεύειν ἐν* trifft man im Neuen Testament nur hier an. Vgl. E. LOHMEYER, Das Evangelium des Markus; z. St. In Joh 3, 15 gehört *ἐν αὐτῷ* selbstverständlich nicht zu *πιστεύω*, sondern zu *ἐχθρὸν αἰώνιον*.

Jünger als *πιστεύοντες* im Wort vom Ärgernis (Mk 9, 42; Mt 18, 6)⁶², die formelhafte Verwendung von *πιστεύειν* geradezu im Sinne von Christsein in der Lukanischen Deutung des Gleichnisses vom Säemann (Lk 8, 12. 13)⁶³, die vielleicht ebenfalls als Terminus technicus „das rechte Christentum“ meinende Verwendung von *πίστις* (Lk 18, 8)⁶⁴ und endlich der freilich weniger spezifisch christlich ausgeprägte, aber – jedenfalls höchst wahrscheinlich – auch nicht zum authentischen Bestand der Jesus-Überlieferung gehörende Gebrauch des Glaubensbegriffs im Zusammenhang der Vollmachtsfrage (Mt 21, 25. 32; Mk 11, 31; Lk 20, 5)⁶⁵ sowie in der Warnung vor eschatologischer Leichtgläubigkeit (Mk 13, 21; Mt 24, 23. 26).

Wir kommen dem Bereich dessen, was möglicherweise als Jesu eigener Sprachgebrauch anzusehen ist, näher bei dem Begriff *δολιγοπιστος*⁶⁶ bzw. *δολιγοπιστία*⁶⁷. Dieser Begriff ist ungriechisch⁶⁸, ist wörtliche Übersetzung des spätjüdischen Begriffs der Kleingläubigen (קטני אמונה)⁶⁹ und findet sich im Neuen Testament nur bei Mt und Lk (der ihn aus Q übernimmt), und zwar ausschließlich im Munde Jesu und in Anwendung auf seine Jünger. Sollte Jesus dieses Wort gebraucht haben, so handelt es sich um bloße Übernahme eines geläufigen Begriffs seiner religiösen Umweltsprache.

Beachtlicher dagegen ist der Sachverhalt bei dem in verschiedener

⁶² Um so mehr, wenn Mt die Mk-Fassung *ἐνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων* ergänzt durch *εἰς ἐμέ*. Von daher ist dieser Zusatz auch in einige Handschriften des Mk-Textes eingedrungen. Mt 18, 6 ist die einzige Stelle in den Synoptikern, an der die erst im christlichen Sprachgebrauch auftretende Verbindung *πιστεύειν εἰς* vorliegt, und zwar hier, ebenso wie auch sonst immer, auf Jesus Christus bezogen.

⁶³ E. KLOSTERMANN (Das Lukas-Evangelium. Handb. z. NT; z. St.) bemerkt: „christianisiert“. Entsprechend ist wohl der Begriff der *ἀπιστοι* Lk 12, 46 zu verstehen.

⁶⁴ E. KLOSTERMANN, aaO; z. St.

⁶⁵ Mt 21, 25. 32; Mk 11, 31; Lk 20, 5. S. o. S. 230 Anm. 52. Ähnlich auch Lk 22, 67.

⁶⁶ In Q: Mt 6, 30 (= Lk 12, 28); im Sondergut des Mt: 8, 26; 14, 31; von Mt dem Mk-Text hinzugefügt: 16, 8.

⁶⁷ Mt 17, 20, wenn nicht die Lesart *ἀπιστίαν* zu bevorzugen ist.

⁶⁸ Auch die LXX hat ihn nicht.

⁶⁹ STRACK-BILLERBECK I; 438f. Zum Beispiel: „Wer seine Stimme bei seinem Gebet hören läßt (d. h. laut betet), der gehört zu den Kleingläubigen.“ Oder für den Vergleich mit Mt 6, 30 besonders treffend: „Wer Brot in seinem Korb hat und spricht ‚Was soll ich morgen essen?‘, der gehört zu den Kleingläubigen.“

Gestalt überlieferten Logion über die Macht des Glaubens⁷⁰. Es taucht in seiner Hauptform, wenn auch in verschiedenen Modifikationen, viermal⁷¹, in einer Nebenform, die vielleicht als gesondertes, selbständiges Logion anzusehen ist, zweimal auf⁷². An drei verschiedenen Stellen ist dieses Logion der Komposition der Synoptiker eingefügt: im Gespräch über den verdorrten Feigenbaum (Mk 11, 22–24; Mt 21, 21–22), bei der Heilung des Epileptischen (Mt 17, 20) sowie als selbständige Einheit (Lk 17, 6). Am ersten Ort finden sich jeweils beide Gestalten des Logions hintereinander, nämlich einmal als das Wort, das dem Glauben die Macht zuspricht, einem Berg den wirksamen Befehl zu erteilen, sich ins Meer zu stürzen, und ferner als das Wort, das dem, was im Glauben gebetet wird, unbedingte Erfüllung zusagt⁷³. Beide Worte dienen hier zur Erklärung des Machtwortes Jesu, das den Feigenbaum zum Verdorren brachte. Am zweiten Ort gibt das Wort vom bergeversetzenden Glauben eine positive Erläuterung zu dem Tadel des Klein- bzw. Unglaubens der Jünger, die den Kranken nicht zu heilen vermochten. Daß in dieser Heilungsgeschichte der Glaubensbegriff ohnehin verankert ist, zeigt der übereinstimmend bei allen Synoptikern stehende Ausdruck: *ὁ γενεὰ ἄπιστος*⁷⁴. Der Zusatz bei Mt und Lk: *καὶ διεσπαραμμένη* hat Anhalt am Alten Testament (Dt 32, 5) und auch an rabbinischen Parallelen⁷⁵, während die Wendung *γενεὰ ἄπιστος* offenbar ungewöhnlich ist. Sie ist gleichermaßen anstößig, ob man sie nun auf das umstehende Volk oder auf die Jünger bezieht, und entspringt einem Glaubensbegriff, der radikaler gefaßt ist als gewöhnlich. Am dritten Ort endlich (Lk 17, 6) ist das Logion über die

⁷⁰ Vgl. vor allem E. LOHMEYER, Das Evangelium des Matthäus (1956); 271–274. Das Evangelium des Markus (1954); 238f.

⁷¹ Mk 11, 23; Mt 21, 21; 17, 20; Lk 17, 6.

⁷² Mk 11, 24; Mt 21, 22.

⁷³ Die bei Mk (11, 22) vorangestellte Einleitung: *ἔχετε πίστιν θεοῦ* ist Redaktionsarbeit des Mk. Die Wendung *πίστιν ἔχειν* ist dabei dem Spruch vom bergeversetzenden Glauben entnommen, der bei Mt (17, 20 und 21, 21) sowie auch in der abgewandelten Form Lk 17, 6 die ursprüngliche Fassung *ἐὰν ἔχητε πίστιν* bzw. *εἰ ἔχετε πίστιν* bewahrt hat, die Mk zugunsten jener redaktionellen Einleitungsformel preisgegeben hat. Der Zusatz *θεοῦ*, der in einigen Handschriften fehlt, ist sprachlich ungewöhnlich – *θεοῦ* als gen. obj. bei *πίστις* findet sich nur hier, oft dagegen die Wendung *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* – und erklärt sich am besten aus der Missionssituation, in die hinein das Mk-Evangelium geschrieben ist.

⁷⁴ Mt 17, 17; Mk 9, 19; Lk 9, 41.

⁷⁵ STRACK-BILLERBECK I; 758f.

Macht des Glaubens umgewandelt, indem statt vom Bergeversetzen von der Entwurzelung eines Feigenbaums die Rede ist⁷⁶.

Der komplizierte Überlieferungsbefund ist m. E. folgendermaßen zu deuten. Für die ursprüngliche Fassung des Logions von der Macht des Glaubens ist Mt 17, 20 zu halten: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μεταβα εἰς ἄνθεν ἐκεῖ καὶ μεταθήσεται*. Die Fortsetzung bei Mt: *καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν* wird schon nicht mehr zum ursprünglichen Bestand gehören⁷⁷. Für die Ursprünglichkeit jener Fassung spricht, daß sie mit der bildkräftigen Paradoxie: das winzige Senfkorn – das gewaltige Bergmassiv, ähnlich der paradoxen Zusammenstellung von Kamel und Nadelöhr, die Pointe am schärfsten zum Ausdruck bringt, nämlich die unwahrscheinliche Macht des Glaubens⁷⁸. Der Vergleich mit dem Senfkorn entfällt in der Mk-Fassung und in deren Parallele bei Mt und wird durch die Forderung des Nichtzweifeln ersetzt, anscheinend weil der Vergleich des Glaubens mit einem Senfkorn schon als unpassend empfunden oder mißverstanden wurde im Sinne von „ein bißchen Glaube“, während er auf die Unscheinbarkeit des Glaubens als solchen abzielt. Lk hat zwar den Vergleich mit dem Senfkorn beibehalten, jedoch die Kontrastierung mit einem ausgewachsenen Baum offenbar für passender gehalten als die mit einem Berg⁷⁹. Hinsichtlich der Einordnung scheint mir weder die Verbindung mit der Geschichte vom verdorrten Feigenbaum noch die mit der Erzählung von der Heilung des Epileptischen ursprünglich zu sein. Vielmehr haben wir es mit einem selbständigen Logion zu tun, für dessen Herkunft von Jesus selbst⁸⁰ starke Gründe

⁷⁶ Zum redaktionellen Charakter von Lk 17, 5 s. o. S. 230 Anm. 51. Vgl. die rabbinische Parallele bei PAUL FIEBIG, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters (1911); 31f.: „An jenem Tage wandte Rabbi 'Eli'ezer alle Anwendungen, die in der Welt sind, ein (um seine Ansicht durchzudrücken), aber sie (d. h. die anderen Gelehrten) nahmen (sie) nicht von ihm an. Er sagte zu ihnen: wenn die Halacha (festgesetzt wird) wie ich (d. h. nach meiner Ansicht), so möge dieser Johannisbrodbaum (ihre Richtigkeit) beweisen. Da entwurzelte sich der Johannisbrodbaum (und rückte weg) von seiner Stelle 100 Ellen . . . Da sagten sie (d. h. die Gegner) zu ihm: man bringt keinen Beweis von dem Johannisbrodbaum.“

⁷⁷ R. BULTMANN, Synopt. Tradition; 78. 93.

⁷⁸ Vgl. R. BULTMANN, Synopt. Tradition; 98.

⁷⁹ Ob zwischen der Lk-Fassung und der o. Anm. 76 zitierten rabbinischen Parallele irgendein Zusammenhang besteht, muß offen bleiben.

⁸⁰ BULTMANN geht in seinem Jesus-Buch im Abschnitt über den Glaubensbegriff aus von Mt 17, 20, hält dieses Wort also wohl für authentisch. Ebenso auch G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth; 119.

vorliegen: die trotz allen Variationen feste Verankerung im synoptischen Traditionsgut, die ungewöhnliche Bildkräftigkeit des Ausdruckes, das Fehlen von spätjüdischen Parallelen zu dieser Ausprägung des Glaubensbegriffs⁸¹ sowie die Zitierung dieses Logions durch Paulus in 1. Kor 13, 2⁸². Das Wort vom bergeversetzenden Glauben ist von einer so elementaren Kraft, geht den Zusammenhängen des Seins so tief an die Wurzel und steht so isoliert in der spätjüdischen Umgebung, daß schwer ein Grund gefunden werden könnte, es Jesus abzusprechen und für eine anonyme Gemeindebildung zu halten. Möglicherweise ist auch das Logion über Gebet und Glaube als selbständig und ebenfalls als echtes Jesus-Wort anzusehen⁸³, wobei wohl Mk 11, 24 die ursprüngliche Fassung ist: *πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν*.

⁸¹ Bei STRACK-BILLERBECK ist der Ertrag an spätjüdischem Vergleichsmaterial zu den in Betracht kommenden synoptischen Stellen (abgesehen vom Begriff der Kleingläubigen, s. o. S. 232 Anm. 69) ganz unbedeutend. Allerdings begegnet zuweilen auch im spätjüdischen Denken ein Hinweis auf die Macht des Glaubens. Aber bei A. MEYER, der im Blick auf Jak 1, 6 und 5, 15f. allen Grund hatte, gerade auf dieses Material zu achten, finde ich nur einen in diese Richtung weisenden Beleg referiert: „Für die rabbinische Beurteilung der Kraft und Bedeutung des Glaubens ist von besonderer Wichtigkeit die Feststellung, daß nicht die Gottesmänner selbst noch ihr Tun, sondern nur der Glaube an Gott das Wunder herbeiführt. Als Moses beim Pesach die Pfosten bestrich Ex 12, 7, als er die Hände erhob beim Kampf mit Amalek Ex 17, 11, als er die eiserne Schlange aufrichtete Num 21, 9, da halfen nicht diese Zeichen, sondern der gläubige Aufblick zum Vater im Himmel.“ (Das Rätsel des Jakobusbriefes; 135) Wenn er fortfährt: „So wie auch Jesus sagte: Dein Glaube hat dir geholfen! Mt 9, 22; Mk 5, 34 u. ö.“, so übersieht er nicht nur die nicht unerhebliche Verschiedenheit im Skopus, sondern vor allem auch den wesentlichen Unterschied, ob eine solche Aussage (historisch-dogmatisch) über Mose gemacht wird, oder ob in der aktuellen Konkretion, wie Jesus das tut, vom Glaubensbegriff Gebrauch gemacht und von der unwahrscheinlichen Macht des Glaubens gesprochen wird.

⁸² Angesichts des völligen Mangels an Parallelen – der Nachweis der Redensart „Berge entwurzeln“ im Sinne von „Unmögliches möglich machen“ (STRACK-BILLERBECK III; 451) erklärt ja nicht die Anwendung auf den Glauben – halte ich es für kaum anders denkbar, als daß in 1. Kor 13, 2 eine Bezugnahme auf das Jesus-Wort vorliegt, was auch R. BULTMANN jedenfalls als möglich ansieht (Glauben und Verstehen I [1933]; 191. RGG² IV; 1028. Vgl. Syn. Trad.; 78). Natürlich würde diese Anspielung als solche nicht ausschließen, daß es sich um eine Gemeindebildung handelt. Aber dagegen spricht der sonstige Befund.

⁸³ Es greift hier freilich noch die Frage ein, wie das Verhältnis zu den Worten des Jakobusbriefes über Glaube und Gebet (1, 6; 5, 15f.) zu beurteilen ist. Wenn M. DIBELIUS die Ansicht, daß es sich um ein geläufiges Motiv jüdischer Spruch-

Der vor allem im Spruch vom bergeversetzenden Glauben bezeugte Glaubensbegriff steht nun aber in einer auffallenden Konformität mit der stark ausgeprägten Verwendung des Glaubensbegriffs in den Heilungsgeschichten⁸⁴. Wiederum ist das Fehlen spätjüdischer Parallelen

weisheit handele, mit Jes Sir 7, 10; 32, 21 belegt, so ist das freilich gar nicht stichhaltig. Jes Sir 7, 10 ist zwar eine Sachparallele, aber es fehlt nicht zufällig der Glaubensbegriff, sondern es heißt: *μη ὀλιγοψυχῆσης ἐν τῇ προσευχῇ σου*. Jes Sir 32, 21 kommt zwar *πιστεύειν* vor, aber in einem ganz anderen Sinnzusammenhang, der gar nicht als Parallele zu werten ist. In den angeführten Stellen des Jak eine freilich abgeblaßte Nachwirkung des Jesus-Logions zu sehen, wäre nicht absolut abwegig, aber ich möchte mich darauf keineswegs festlegen.

⁸⁴ Es handelt sich um 9 Heilungsgeschichten (die Parallelen natürlich nicht mitgerechnet) und damit etwa um die Hälfte dieser Gruppe des synoptischen Erzählungsgutes. Nur in der *Erzählung vom Gichtbrüchigen* (Mt 9, 1–8; Mk 2, 1–12; Lk 5, 17–26) steht der Glaubensbegriff im berichtenden Text: *ἰδὼν (δ' Ἰησοῦς) τὴν πίστιν αὐτῶν* (Mt 9, 2; Mk 2, 5; Lk 5, 20). Sonst begegnet er stets im Munde Jesu. In der *Geschichte vom blutflüssigen Weib* (Mt 9, 20–22; Mk 5, 25–34; Lk 8, 43–48) haben die drei Evangelisten übereinstimmend: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* (Mt 9, 22; Mk 5, 34; Lk 8, 48). Bei der *Heilung des Bartimäus* (Mk 10, 46–52; Lk 18, 35–43; Mt 20, 29–34) wiederholt sich bei Mk (10, 52) und Lk (18, 42) dieselbe Wendung, während sie in der ohnehin etwas abweichenden Mt-Fassung fehlt. Aber in einer anderen *Blindenheilungsgeschichte* (Mt 9, 27–31) hat Mt den Glaubensbegriff im Zentrum durch Jesu Frage: *πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;* (V. 28) und die Zusage: *κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν* (V. 29). In der *Erzählung von der Tochter des Jairus* (Mt 9, 18f. 23–26; Mk 5, 21–24. 35–43; Lk 8, 40–42. 49–56) haben Mk und Lk übereinstimmend die Mahnung zum Glauben: *μη φοβοῦ, μόνον πίστευε (πίστευσον)* (Mk 5, 36; Lk 8, 50). Bei Mt, der hier durchweg stark gekürzt hat, fehlt sie. In der *Perikope von der Heilung des Epileptischen* (Mt 17, 14–21; Mk 9, 14–29; Lk 9, 37–43) haben die drei Synoptiker übereinstimmend den Tadel: *ὁ γενεὰ ἄπιστος* (s. o. S. 233), während allein Mk das Gespräch zwischen Jesus und dem Vater des Epileptischen bringt: *τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*. (V. 23) *πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*. (V. 24) Mt und Lk folgen hier gemeinsam einer kürzeren Vorlage. Jedoch schließt Mt den Spruch vom bergeversetzenden Glauben an (Mt 17, 20, s. o. S. 234). In der *Perikope vom Hauptmann von Kapernaum* (Mt 8, 5–13; Lk 7, 1–10) haben Mt und Lk sachlich übereinstimmend: *παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον* (Mt 8, 10, mit geringer Abwandlung Lk 7, 9), während allein Mt am Schluß Jesus sagen läßt: *ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι* (Mt 8, 13). In der *Erzählung von der Syrophönikizierin* (Mt 15, 21–28; Mk 7, 24–30), die vielleicht eine Parallelbildung zur Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum ist (R. BULTMANN, Syn. Trad. 39), hat allein Mt: *ὁ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις*. (Mt 15, 28) Und endlich heißt es bei der *Heilung der zehb Aussätzigen* (Lk 17, 11–19) gegenüber dem dankbaren Samariter: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*. (V. 19) Dazu kommt noch die Verbindung von Glaube und Heilungsgeschehen in dem Bericht über die Verwerfung in Nazareth (Mt 13, 58; Mk 6, 6).

beachtlich, so daß es nicht möglich ist, die Verwendung des Glaubensbegriffs in Heilungsgeschichten als allgemeines Formelement zu erklären⁸⁵. In anderen Erzählungen verwenden die Synoptiker den Glaubensbegriff kaum. Lk 7, 50 ist deutlich dem Typ der synoptischen Heilungsgeschichten nachgebildet⁸⁶. Und in sonstigen Wundererzählungen begegnet der Glaubensbegriff nur am Rande⁸⁷. Selbstverständlich bin ich mir der Schwierigkeit bewußt, von dem, was im synoptischen Erzählungsgut sich an direkter Rede Jesu findet, zurückzuschließen auf Jesu eigenen Sprachgebrauch. Es liegt mir fern, bestimmte Stellen als authentische Wiedergabe von Worten Jesu in Anspruch zu nehmen. Aber die Art, wie in den Heilungsgeschichten auf den Glauben Bezug genommen wird, macht es mir, in Verbindung mit dem Logion vom bergeversetzenden Glauben, sehr wahrscheinlich, daß Jesus zwischen dem Heilungsgeschehen und dem Glauben einen Zusammenhang statuierte – und zwar in einer durchaus unüblichen Weise – und daß dies zu einem Formelement der Heilungsgeschichten in der synoptischen Tradition wurde. Es liegt also nichts an einem bestimmten Wortlaut, sondern nur an der eigentümlichen Struktur dieses Glaubensbegriffs. Die formelhaft in den Synoptikern siebenmal sich wiederholende Wendung: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*⁸⁸ weist m. E. ebenso auf Jesu Glaubensbegriff hin wie die mehrfache Verkoppelung von Glauben und Geschehen⁸⁹ oder von Glauben und Macht⁹⁰. So halte ich es für berechtigt, neben dem Spruch vom bergeversetzenden Glauben dieses

⁸⁵ Ich verweise wieder auf die Tatsache, daß STRACK-BILLERBECK kein Vergleichsmaterial anzuführen vermag und daß ebenfalls die Sammlung von PAUL FIEBIG, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, in dieser Hinsicht keinerlei Ertrag liefert. Die oben (S. 234 Anm. 76) zitierte rabbinische Parallele zu Lk 17, 6 zeigt ja in sachlicher Hinsicht nur die tiefe Verschiedenheit.

⁸⁶ Die Parallelstellen aus den Heilungsgeschichten s. u. Anm. 88.

⁸⁷ In den Perikopen vom Seesturm (Mt 8, 23–27; Mk 4, 35–41; Lk 8, 22–25) und vom Wandeln auf dem See (Mt 14, 22–33; Mk 6, 45–52). Aber hier ist der Akzent etwas anders gesetzt. Der Glaubensbegriff wird nur negativ eingeführt, indem der Unglaube der Jünger getadelt wird (Mt 8, 26; Mk 4, 40; Lk 8, 25; Mt 14, 31). Außerdem ist die Überlieferung hier nicht sehr einheitlich.

⁸⁸ Mt 9, 22; Mk 5, 34; 10, 52; Lk 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42.

⁸⁹ Mt 8, 13: *ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι*.

Mt 9, 29: *κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν*.

Mt 15, 28: *μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις*.

⁹⁰ Mk 9, 23: *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*.

Mt 9, 28: *πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;*

Mt 17, 20: *καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν*.

Material aus den Heilungsgeschichten mit heranzuziehen, um nun die eigenartige Struktur des darin sich aussprechenden Glaubensverständnisses zu entfalten.

IV

1. Man muß sich durchaus fragen, ob denn hier überhaupt ein religiöser Gebrauch von *πίστις* bzw. *πιστεύειν* vorliegt. Abgesehen von der zweifellos sekundären Stelle Mk 11, 22: *ἔχετε πίστιν θεοῦ*⁹¹ ist nirgends ausgesprochen, daß es sich um ein auf Gott bezogenes Glauben handelt. An allen in Betracht kommenden Stellen ist *πιστεύειν* bzw. *πίστις* absolut gebraucht. Auch die gelegentliche Verbindung mit einem *ὅτι*-Satz dient nicht so sehr zur konkreten Inhalts- und Gegenstandsbestimmung des Glaubens als vielmehr zur Explikation einer strukturellen Eigentümlichkeit des Glaubens. Wenn es Mk 11, 23 heißt: „Wer zu diesem Berge sagt usw. . . und glaubt, daß das, was er sagt, geschieht“ oder Mk 11, 24: „Alles, um was ihr betet und bittet, glaubt nur, daß ihr es empfangen habt“, so bringen diese Daß-Sätze nur zum Ausdruck, daß das Wesen des Glaubens Gewißheit ist, ohne daß materialiter angegeben würde, worauf sich im einzelnen diese Gewißheit bezieht. Die konkrete Füllung des Glaubensbegriffs kommt jeweils nur von der konkreten Situation, auf die er bezogen ist, also etwa von dem Betroffensein durch eine Krankheit. Aber auch aus dieser konkreten Situationsbezogenheit ist, wenigstens überwiegend, keinerlei Hinweis darauf zu entnehmen, daß es der Glaube mit Gott zu tun hat. Es handelt sich nicht um einen Glauben, der sich in irgendeinem dogmatischen Bekenntnis ausspricht. Gewiß, soweit ausdrücklich aufs Beten Bezug genommen ist, ist der religiöse Zusammenhang eindeutig gegeben. Aber in den meisten Fällen ist das nicht so. Es könnte geradezu den Anschein haben, als sei von einer immanenten psychischen Kraft die Rede, mit welcher derjenige ausgerüstet ist, der mit unerschütterlicher Gewißheit auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist. Doch wäre dies ein offensichtliches Mißverständnis.

Obwohl direkt in keiner Weise das Bezogensein dieses Glaubens auf Gott ausgesagt ist, ergibt es sich doch indirekt aus dem, was dem Glauben zugeschrieben wird. Wie es zum Wesen des Gebets gehört, daß es nur von Gott erfüllt werden kann und nur von Gott erfüllt sein will – so daß die Einbeziehung des Glaubens als Bedingung der Erfüllung

⁹¹ S. o. S. 233 Anm. 73.

nicht eine Einschränkung dessen bedeutet, was von Gott erwartet wird, vielmehr die radikale Bejahung dessen, daß alles ausschließlich von Gott erwartet wird –, so gehört es zum Wesen des Glaubens, auch wenn von ihm nicht im Blick aufs Gebet die Rede ist, daß er mit dem zu tun hat, was Gottes Sache ist. Die Wendung vom Bergeversetzen eröffnet eschatologische Perspektiven, spielt also auf das an, was allein Gottes Sache ist. Im Glauben sind Wort und Erfüllung so fest aneinander gebunden, wie dem Schöpfungswort das Geschehen folgt. Die Macht des Glaubens ist geradezu gekennzeichnet als die Macht Gottes. Denn ebenso wie es heißt: *πάντα δυνατόν τῷ πιστεύοντι* (Mk 9, 23), heißt es auch und primär: *πάντα δυνατόν παρὰ θεῶν* (Mk 10, 27 parr.), und zwar in ausdrücklicher Unterstreichung dessen, daß es sich dabei um die *ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις* handelt. Das ist selbstverständlich nicht gemeint im Sinne einer Konkurrenzierung Gottes durch den Glauben – das wäre ja ein Widerspruch in sich. Man würde dem Sachverhalt auch nicht gerecht durch Abschwächung als bloß hyperbolischer Redeweise. Vielmehr soll gerade gesagt sein, daß das Glauben das Gott-wirken-Lassen, das Gott-in-Aktion-treten-Lassen ist und daß darum dem Glauben legitimerweise das zukommt, was Gottes Sache ist.

Das wird kontrastweise dadurch unterstrichen, daß derjenige, der als Glaubender angesprochen wird, der Hilflöse ist, der sich selbst nicht helfen kann, der auf die Hilfe eines andern angewiesen ist und der eigentlich damit schon am Ende ist, von anderen noch Hilfe zu erwarten. Nur darum ist hier überhaupt von Glaube die Rede, weil der Betreffende sich selber gar nichts zutraut, sondern sozusagen ganz aus sich herausgeworfen ist auf einen nicht verfügbaren, aber mit unendlicher Verfügungsmacht ausgestatteten Grund. Wo in jenen Geschichten vom Glauben die Rede ist, geht es immer um Menschen, die Grund zur Verzweiflung haben, und das heißt dasselbe wie: deren Existenzgrund erschüttert ist und die nun – es wird noch zu fragen sein, wie – ohne daß sich an ihrer Lage an sich etwas geändert hätte, Grund zum Glauben finden. Weil hier implizit eo ipso von einem Auf-Gott-geworfen-Sein die Rede ist, darum und nur darum kann vom Glauben im absoluten Sinn die Rede sein – nicht von einem ungewissen Meiner-oder-ohnmächtigen Wünschen, sondern von einem Glauben, dessen Gewißheit und Macht die Gewißheit und Macht Gottes selbst ist. Darum würden diese Aussagen über den Glauben völlig sinnlos, wenn sie nicht als auf Gott bezogen verstanden wären, so also, daß es Glauben nur geben kann als Relation zu Gott.

Dennoch ist es verwunderlich und darf ja nicht in seiner Befremdlichkeit abgeschwächt werden, daß nun eben doch so gänzlich unreligiös vom Glauben die Rede ist. Jesus redet in diesen Zusammenhängen nicht von Gott. Er ermahnt nicht zum Glauben an Gott, er fragt auch nicht darnach, welche Glaubensanschauungen und welche Vorstellungen von Gott diejenigen haben, mit denen er es in diesen Begegnungen zu tun hat. Dem Samariter, der Syrophönizierin, dem heidnischen Hauptmann spricht er Glauben zu ohne Rücksicht auf ein Glaubensbekenntnis, und zwar einen Glauben, wie er ihn so in Israel nicht gefunden hat. Wenn der Glaube, um den es hier geht, wirklich ein auf Gott bezogener Glaube ist, dann offenbar ein solcher, der konkret auf den konkret bezeugenden Gott bezogen ist.

2. Was hat dieser Glaube, von dem Jesus spricht, mit Jesus selbst zu tun? Geht es primär um Jesu eigenen Glauben? Die Evangelisten selbst machen keine Aussagen über den Glauben Jesu. Und es gibt auch zumindest kein ausdrückliches Wort Jesu über sein eigenes Glauben. Freilich kann das *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι* (Mk 9, 23) von dem Zusammenhang her, in dem es steht, kaum anders als primär von Jesus verstanden werden, und ebenso Mk 11, 23 par. im Zusammenhang des Gesprächs über den verdorrten Feigenbaum. Man müßte auf breiterer Basis Beobachtungen über den Sprachgebrauch Jesu heranziehen, nämlich ob Jesus sich mit den anderen in ein Wir und dementsprechend in gleichlautende Aussagen zusammenfaßt, und ferner darüber, wieweit die Evangelisten Jesus in einem Situationsverhalten zeigen, das sich mit dem deckt, worauf in Jesu Worten vom Glauben hingewiesen ist. Doch wie immer es damit stehen mag, es dürfte unmöglich sein, angesichts der Art und Weise, wie Jesus vom Glauben redet, ihn selbst vom Glauben auszunehmen. Wir dürfen uns nicht durch spätere, aus christologischen Erwägungen kommende und an einem bestimmten Glaubensbegriff orientierte Bedenken⁹² davon abhalten lassen, zuzugeben, daß Jesus selbst von dem Glauben, den er

⁹² Die Frage: *Utrum in Christo fuerit fides?* gehört zum festen Bestand scholastisch-dogmatischer Arbeit. Z. B. Petrus Lombardus, *Sent. lib. III dist. 26 cap. 4*: ... Christus, in quo fuerunt bona patriae, credidit quidem et speravit resurrectionem tertia die futuram, pro qua et Patrem oravit; nec tamen fidem-virtutem vel spem habuit, quia non aenigmaticam et specularem, sed clarissimam de ea habuit cognitionem, quia non perfectius cognovit praeteritam, quam intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in Psalmo ait: „In te, Domine, speravi“; nec tamen fidem vel spem-virtutem habuit, quia per speciem videbat ea quae credebat. Tho-

bezeugt, nicht zu distanzieren ist, sich mit ihm vielmehr so identifiziert hat, daß er ganz sachgemäß gar nicht vom eigenen Glauben gesprochen hat, sondern darin aufging, Glauben zu erwecken. Denn wem es um die Erweckung von Glauben zu tun ist, der wird seinen Glauben zum Einsatz bringen müssen, ohne von seinem Glauben zu reden.

Wie steht es nun aber mit der andern Möglichkeit, den Glauben, von dem Jesus spricht, zu Jesus selbst in Beziehung zu setzen? Geht es um den Glauben *an* Jesus? Abgesehen von der unzweifelhaft sekundären Stelle Mt 18, 6, wo von den *πιστεύοντες εἰς ἐμὲ* die Rede ist⁹³, wird der Glaubensbegriff in Jesus-Worten nie auf Jesus als den Gegenstand des Glaubens bezogen. Ganz anders als dann später im Johannes-Evangelium verbindet der synoptische Jesus mit dem Glaubensbegriff nie die eigene Person. Das ist zweifellos nicht nachträgliche Korrektur der Überlieferung. Dieser Befund trägt wie nur irgend etwas den Stempel der Echtheit. Es ist erstaunlich, wie treu in dieser Hinsicht die synoptische Tradition den ursprünglichen Befund bewahrt und nicht den christlichen, ausdrücklich auf Jesus Christus bezogenen Glaubensbegriff in die Logien und Erzählungen eingetragen hat. Nun ist aber trotzdem ein eigentümlich enger Zusammenhang festzustellen zwischen dem Glauben, der in Jesu Worten zur Sprache gebracht wird, und Jesus selbst. Überall, wo hier vom Glauben die Rede ist, ist Jesus an diesem Glauben beteiligt, ist der Glaube von ihm nicht zu trennen. In allen Heilungsgeschichten ist der Glaube, auch ohne daß dies (wie ausnahmsweise Mt 9, 28) gesagt würde, Glaube an die Macht Jesu. Er ist aber zugleich nur darum auf Jesus bezogener Glaube, weil er durch ihn selbst erweckter Glaube ist! Das wollen doch all diese Heilungsgeschichten sagen, daß Jesus den Betreffenden in eigentümlicher Weise Vertrauen, Hoffnung, Mut erweckt hat, daß etwas von ihm ausgegangen ist, was sie veranlaßte, ihn anzugehen. Dazu gehört, daß er nicht bloß Glauben erweckte, sondern auch diejenigen, die ahnungslos waren, was eigentlich mit ihnen geschah, diesen Glauben zusprach, sozusagen auf den Kopf zusagte: Du weißt ja gar nicht, was eigentlich geschehen ist – *ἡ πλῆσις σου σέσωκέν σε!* Ein solches konkretes Zusprechen des Glaubens ist ohne Vorbild. Auch wenn man von dem Zeugnis der Heilungsgeschichten einmal ganz absieht und sich allein

mas v. Aq., *Summa theol.* III qu. 7 art. 3: ... exclusio quod res divina sit non visa excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suae conceptionis plane vidit Deum per essentiam ... Unde in eo fides esse non potuit.

⁹³ S. o. S. 232 Anm. 62.

auf das Wort vom bergeversetzenden Glauben konzentriert, wird man auch hier sagen müssen, daß dieses Wort den mit einschließt, der es zu sprechen die Vollmacht hat. Mit all dem soll ganz und gar nicht verwischt sein, daß Jesus nicht von einem Glauben an ihn selbst spricht. Aber wer so konkret vom Glauben zu reden vermag, vermag offenbar mehr als nur vom Glauben zu reden, nämlich Glauben zu erwecken, zum Glauben herauszufordern. Wir beschränken uns jetzt allein auf die Frage nach dem Glaubensbegriff. Eine umfassende Untersuchung des Themas Jesus und Glaube müßte auch unabhängig vom Vorkommen des Glaubensbegriffs der Frage nachgehen, inwiefern Jesu Reden, Tun und Verhalten erkennen läßt, daß er zum Glauben herausforderte. Es würde dann z. B. der Ruf zum ἀκολουθεῖν⁹⁴ in engste Nähe zum Glaubensbegriff rücken. Wenn aber der Glaube, zu dem Jesus erweckte, Glaube schlechthin war und eo ipso Glaube an Gott, dann ging es darin offenbar um konkreten Glauben, d. h. darum, Gott konkret zu begegnen. Diese Beobachtung kann vielleicht noch unterstrichen werden durch die Art, wie Jesus das zum gleichen Wortstamm wie יְהוָה gehörende Wort יָאֵן verwandt hat.

Die Verwendung des Wortes ἀμήν⁹⁵ als Einleitungsformel zu eigenen Worten findet sich nur im Neuen Testament und hier wiederum ausschließlich im Munde Jesu⁹⁶. Man hat es auch später im Christen-

⁹⁴ E. SCHWEIZER, Der Glaube an Jesus den „Herrn“ in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde. Ev. Theol. 17 (1957); 7–21: „Daß Jesus Jünger in seine Nachfolge rief, ist nicht zu bezweifeln. Das Wort ἀκολουθεῖν sitzt fest in der Tradition und bezeichnet von allem Anfang an etwas Neues und Eigenartiges, zu dem es weder im griechischen noch im jüdischen Schrifttum eine Parallele gibt.“ (7) Vgl. G. KITTEL, Art. ἀκολουθεῖν κτλ., ThW I; 210ff. E. SCHWEIZER, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (1955); 8ff.

⁹⁵ H. SCHLIER, Art. ἀμήν, ThW I; 339–342. P. GLAUE, Art. Amen, RAC I; 378–380. G. DALMAN, Die Worte Jesu I (1898); 185–187. (1930²); 383. G. DALMAN, Jesus-Jeschua (1922); 27f. A. SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus (1933²); 155. STRACK-BILLERBECK I; 242ff. III; 456ff. J. JEREMIAS, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu. In: Synoptische Studien, Alfred Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargestellt (1953); 86–93, speziell 89–93.

⁹⁶ Mt 30mal, Mk 13mal, Lk 6mal (dazu 4mal durch ἀληθώς bzw. ἐπ' ἀληθείας wiedergegeben), Joh (nur bei ihm – und bei ihm stets – verdoppelt: ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν): 25mal. (Nach H. SCHLIER, ThW I; 341, 29–31.) Selbstverständlich soll damit nicht jedes einzelne Vorkommen für authentisch gehalten werden. Auch hier ist m. E. aus einem Sprachgebrauch Jesu ein weiterwirkendes Formelement der synoptischen Tradition geworden.

tum nicht nachgeahmt. Es handelt sich dabei zweifellos um eine Eigentümlichkeit der Redeweise Jesu. Für den alttestamentlichen und jüdischen Gebrauch von ἀμήν gilt ein Dreifaches: 1. Es liegt stets ein religiöser Sinn in seiner Verwendung, also nicht nur, wenn es beim Gebet gebraucht wird, sondern auch wenn es bei Benediktion, Fluch oder sonstiger verpflichtender Rede zur Anwendung kommt. 2. Es steht als Bekräftigung stets am Ende des Gesagten, auf das es sich bezieht. 3. Es wird stets von einem andern als Antwort auf das Gesagte gesprochen, nie von dem Redenden selbst. Die uns geläufige Gebetssitte, das eigene Gebet selber mit Amen zu schließen, entspricht weder dem Brauch des Spätjudentums noch dem des Urchristentums⁹⁷. Wie für den jüdischen gilt auch für den urchristlichen Sprachbereich: Zu dem, was einer sagt, vermag nur ein anderer Amen zu sprechen. Der Gebrauch des Wortes ἀμήν bedeutet also, daß jemand die Worte eines andern als feststehend und gültig bejaht, und zwar so, daß sie als vor Gott geltend bekräftigt werden und in Gott ihren Garanten haben, und weiter so, daß sie den, der Amen sagt, binden, daß er sich mit ihnen identifiziert, daß er dem Redenden diese Worte als für sich selbst geltend abnimmt.

Was bedeutet es nun, daß Jesus in so seltsamer Weise von dem herrschenden Sprachgebrauch abgewichen ist, ohne doch damit einen neuen, allgemein sich durchsetzenden Sprachgebrauch zu begründen, die Abweichung vielmehr auf Jesu eigenen Sprachgebrauch beschränkt blieb⁹⁸? Möglicherweise schwingt noch ein Wissen um den singulären

⁹⁷ An zahlreichen Stellen, an denen ἀμήν im Neuen Testament außerhalb der Evangelien am Ende von Gebeten und Doxologien auftaucht, ist es textkritisch nicht gesichert. Zum Teil wird es aus der Vorlesungspraxis im Gottesdienst in den Text eingedrungen sein.

⁹⁸ A. SCHLATTER: „Vielleicht haben wir nicht nur daran zu denken, daß sich Jesus mit dem Amen an die Jünger wendet, um ihnen die Gewißheit zu geben, daß sie sich auf sein Wort zu verlassen haben; das Amen kann auch aus den Erwägungen herauswachsen, die der Formulierung der Sentenz vorangegangen sind. Jesus war nicht nur der Sprechende, sondern zuerst der Hörende, der auf Gottes Rede horcht. Indem ihm das, was ihm gezeigt wird, zur Gewißheit wird, antwortet er darauf mit Amen und trägt es nun zu den Jüngern hinüber, damit es auch für sie die ihr Verhalten ordnende Regel sei.“ (Matthäus; 155) H. SCHLIER: „... Durch die Voranstellung des Amen vor das eigene Wort Jesu (ist) dieses als ein solches gekennzeichnet, das sicher und zuverlässig ist. Und zwar sicher und gültig, weil und indem er, Jesus, sich in dem Amen zu seinem eigenen Wort bekennt und es für sich selbst gültig macht. Dieses Wort besagt im einzelnen sehr Verschiedenes, wenn es auch immer die mit seiner Person verbundene Geschichte des Reiches

Sprachegebrauch Jesu mit in zwei neutestamentlichen Stellen, an denen *ἀμήν* geradezu zu einer Bezeichnung Jesu selbst wird, nämlich 2. Kor 1, 19f.⁹⁹ und Offb 3, 14. Doch unabhängig davon wird man den *ἀμήν*-Gebrauch Jesu folgendermaßen verstehen müssen: Es kommt darin zum Ausdruck, daß Jesus sein Reden verstanden hat und verstanden wissen wollte als ein Reden vor Gott, bei dem Gott selbst Garant dieses Redens ist, der über der Bewahrheitung dieses Wortes wacht, d. h. dafür eintritt, daß es geschieht. Wie man durch das Amen zum Gebet oder Wort eines andern sich nicht nur bejahend dazu stellt, sondern sich selbst in und mit diesem Wort Gott ausliefert und dadurch der nicht wieder rückgängig zu machenden, sich nun notwendig vollziehenden Wirklichkeit jenes Wortes: so hebt Jesus durch den Amen-Gebrauch hervor, daß die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Worte die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes ist. Darum kommt in dem Amen-Gebrauch Jesu weiter dies zum Ausdruck, daß Jesus sich selbst ganz mit seinen Worten identifiziert, daß er in der Identifikation mit diesen Worten sich der Wirklichkeit Gottes preisgibt und daß er darauf, daß Gott diese Worte wahr macht und wirklich sein läßt, seine Existenz gegründet sein läßt. Das heißt, er ist sich dieser Worte so sehr gewiß, daß er für diese Gewißheit sich selbst einsetzt. Und diese unbedingte, die ganze Existenz zum Einsatz bringende Gewißheit ist in Jesu Verkündigung so sehr das Entscheidende, daß er jeweils programmatisch, den Tenor des Ganzen charakterisierend, an den Anfang stellt: *ἀμήν*. Es geht in dem *ἀμήν* primär gar nicht um die Bekräftigung des einzelnen Wortes, das folgt. Dieses entspringt vielmehr einer schon vorausliegenden prinzipiellen Gewißheit, wir könnten auch sagen: einer bereits gefallenen Entscheidung, einem ein für allemal erfolgten Ja-Sagen zur Wirklichkeit Gottes, einer schlechthinigen Gehorsamsbereitschaft, einem unwiderruflichen Auf-Gott-geworfen- und -gegründet-Sein. Und endlich: In dem *ἀμήν*-Gebrauch Jesu kommt zum Ausdruck, daß Jesus hier etwas Stellvertretendes tut. Er wartet nicht ab, bis die, zu

Gottes betrifft. Damit ist aber in dem *ἀμήν* vor dem *λέγω ὑμῖν* Jesu die ganze Christologie in nuce enthalten. Der, der sein Wort als ein wahres = festes aufstellt, ist zugleich der, der sich dazu bekennt und es in seinem Leben festmacht und so wiederum als das erfüllte zur Forderung an den Anderen werden läßt.“ (ThW I; 341, 34 – 342, 3)

⁹⁹ Das *ναί* ist eine griechische Wiedergabe von *נאם*. Paulus will sagen: Christus ist das Amen zu den Verheißungen Gottes, und darum ist auch unser Amen-Sagen auf Christus als auf das Amen schlechthin bezogen.

denen er spricht, sich entschließen können, ihrerseits Amen zu sagen. Er ist nicht angewiesen auf eine solche Bekräftigung seitens der Hörer. Er ist sogar imstande, mit seinen Worten auch die gewißmachende Kraft zu verleihen, die von der Gewißheit ausgeht, in der er selbst eins ist mit diesen Worten. Der Gehorsam, in dem diese Gewißheit besteht, hat darin stellvertretende Kraft, daß er die Quelle wird, von der Gewißheit ausgeht, daß er Ursprung eines Glauben weckenden Zeugnisses ist, d. h. eines solchen Zeugnisses, das nicht nur in dieser oder jener Hinsicht, sondern im ganzen, und das heißt: der Existenz selbst, Gewißheit gibt, sie zu einer glaubenden macht, ihr den Grund darbietet, auf den sie sich verlassen kann. Jesu *נאם*-Sagen ist der konzentrierteste Ausdruck dessen, daß sein Reden und Handeln, ja, daß er selbst auf nichts anderes abzielt als darauf, das *נאמן* zu erwecken.

Es haben sich uns dabei Perspektiven eröffnet, die man in der 'Tat als eine „Christologie in nuce“¹⁰⁰ bezeichnen könnte: nämlich dies, daß die entscheidende Gabe Jesu der die Existenz gewiß machende, d. h. sie auf ihren Grundweisende und somit gründende Glaube ist und daß die Mitteilung des Glaubens nicht anders geschieht als aus der Gewißheit Jesu heraus, die wiederum in seinem Gehorsam besteht, so daß dieser Gehorsam stellvertretende Funktion hat: nämlich als stellvertretender Gehorsam zur Quelle des Glaubens wird und überhaupt nur so stellvertretender Gehorsam sein kann, daß er zur Quelle des Glaubens wird. Dann aber ist Jesus nur darum und nur insofern Gegenstand des Glaubens, als er selber Grund und Quelle des Glaubens ist.

3. Wir fragen nun noch einmal besonders, was der Glaube, von dem Jesus spricht, mit der Existenz des Glaubenden zu tun hat. Mir scheint auch darin eine auffallende Eigentümlichkeit zu liegen, daß an den hier in Betracht gezogenen Stellen der Glaubensbegriff häufig mit dem persönlichen Fürwort verbunden wird: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, μεγάλη σου ἡ πίστις, κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γεννηθήτω ὑμῖν*¹⁰¹. Im Spätjudentum sind mir keine Parallelen dazu bekannt. Im späteren christlichen Sprachgebrauch kommt zwar die Verbindung *ἡ πίστις ὑμῶν* vor¹⁰²; aber für eine so persönliche Zuspitzung in der Verwendung des Glaubensbegriffs wie in den Heilungsgeschichten gibt es auch hier keine Belege. Besonders gegenüber dem spätjüdischen Sprachgebrauch

¹⁰⁰ H. SCHLIER, ThW I; 341, 40f.

¹⁰¹ Mt 9, 22; Mk 5, 34; 10, 52; Lk 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42; Mt 15, 28; 8, 13; 9, 29.

¹⁰² Zum Beispiel Rm 1, 8, 12; 1. Kor 2, 5; 15, 14; 2. Kor 1, 24; 10, 15.

fällt die Konzentration der Rede vom Glauben auf den Einzelnen auf. Es wird nicht wie dort vom Glauben der Väter oder vom Glauben des Volkes gesprochen. Nicht daß dies etwa negiert sein sollte. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der man am Glauben der Väter bzw. Israels im ganzen zu partizipieren und sich darauf zurückziehen zu können meinte, wird mit einem Fragezeichen versehen. Nicht ohne Grund rückt durch Jesus die Gestalt des Heuchlers in ein scharfes Licht. Der Heuchler ist ja nicht nur der Scheinheilige, sondern auch und primär der Scheingläubige. Vom Heuchler gilt per definitionem, daß er nicht glaubt. Jesus dagegen redet so vom Glauben, daß unzweideutig klar wird, daß es sich um den wirklichen und das heißt um den eigenen Glauben handelt. Ein Scheinglaube, ein bloß angeglaubter und eingebildeter Glaube, ein bloß gedanklich angeeigneter, ein innerhalb einer Gemeinschaft nur halb partizipierend mit vollzogener Glaube ist offenbar nicht der Glaube, der Berge versetzt und von dem man sagen könnte: *ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι*, oder: *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*, oder: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*. Der bergeversetzende Glaube schließt ein, daß der Glaubende unverwechselbar und ganz er selbst ist. Darum wird dieser Glaube ja auch in den Heilungsgeschichten so akut, weil der Mensch nicht stärker auf sein Selbstsein hin gegangen sein kann, als wenn er in seiner Existenz beeinträchtigt und bedroht ist. Der Blinde z. B. weiß, daß er selbst, unvertretbar er selbst, blind ist.

In dieser Beziehung zur Existenz als ganzer wird auch deutlich, daß der Glaube nicht ein partieller Akt ist: sei es in der Weise partiell, daß er nur einen bestimmten Glaubensgegenstand neben und vor anderen erfaßte und darum ergänzt werden müßte durch andere, auf andere Glaubensgegenstände gerichtete Glaubensakte; sei es in der Weise partiell, daß der Glaube beschränkt wäre auf eine bestimmte Funktion des Menschen, etwa sein Denken, und andere Funktionen vom Glauben unberührt blieben und gesondert in Gang gesetzt werden müßten, um dem Glauben gleichgeschaltet zu werden. Vielmehr will der Glaube als etwas verstanden sein, was die ganze Existenz betrifft, als eine Bewegung, ein Ausgerichtetsein, ein Bestimmtheitsein, ein Gegründetsein der ganzen Existenz. Der Glaube ist also nicht eine blasse, leere Kategorie; er hat vielmehr zu tun mit der Gerichtetheit der Existenz, mit dem, daß der Mensch vor allem Partiiellen und Einzelnen, worin er in Erscheinung tritt und worein er sich zerteilt und zerstreut, ein und derselbe und ein ganzer ist. Gerade durch die Bewegung des Auf-Gott-

geworfen-Seins kommt die Ganzheit der Existenz in den Blick. An den Heilungsgeschichten wird das wiederum beispielhaft deutlich: Der Blinde, der zu Jesus schreit, die Syrophönizierin, die nicht abläßt, für ihr Kind zu bitten – all diese Gestalten zeichnen sich dadurch aus, daß sie ganz dabei sind, ganz bei der Sache sind, nicht bloß halben Herzens an dem interessiert sind, was da geschieht oder auch nicht geschieht; vielmehr ebenso, wie ein Hund gespannt auf den vom Tisch fallenden Bissen aufpaßt, in allen Fasern ihres Seins mit gespanntester Aufmerksamkeit und Erwartung auf einen einzigen Punkt konzentriert sind. Dieser die Existenz zur Ganzheit konzentrierende, in eins zusammenfassende Glaube läßt sich an Hand dessen, was dem Glaubensbegriff Jesu zu entnehmen ist, auf verschiedene strukturelle Aspekte hin betrachten:

(a) Glaube gibt der Existenz Gewißheit, ja ist geradezu nichts anderes als Existenz in Gewißheit. Der Glaube richtet sich darum gegen die Furcht (*μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε*)¹⁰³ wie gegen den Zweifel (*ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακρινῆτε*)¹⁰⁴. Er erscheint geradezu als Wille. Statt: *ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι*¹⁰⁵, kann es, dem Sinne nach völlig gleich, auch heißen: *γενηθήτω σοι ὡς θέλεις*¹⁰⁶. Was nicht gewollt wird, wird auch nicht geglaubt; und zwar gewollt nicht in dem blassen Sinn des Wünschens, sondern in der Intensität konzentriertester Willensenergie. Die Gestalten in jenen Heilungsgeschichten könnten nicht Glaubende sein, ohne mit ganzem Willen auf die Hilfe ausgerichtet zu sein. Dieses Gepaartsein des Glaubens mit dem Willen ist ja die Gewißheit. Es handelt sich nicht um die Gewißheit von Anschauungen, Erkenntnissen u. dgl. Ob und wie auch so etwas in Verbindung mit dem Glauben seinen legitimen Ort hat, steht jedenfalls beim Glaubensbegriff Jesu nicht zur Debatte. Hier geht es nur um das Entscheidende: Glaubensgewißheit ist eine das Existieren selbst betreffende Gewißheit, ein Sichere-Schritte-Tun, obwohl kein Weg zu sehen ist, ein Hoffen, obwohl es aussichtslos ist, ein Nichtverzweifeln, obwohl es verzweifelt steht, ein Grundhaben, obwohl man ins Bodenlose tritt.

b) Glauben ist darum auf Zukunft ausgerichtet, ja es ist geradezu das Kommen-Lassen des Zukünftigen. Daran erinnern die Heilungserzählungen in eminentem Maße: Glaube hat es mit einem Geschehen

¹⁰³ Mk 5, 36; Lk 8, 50; vgl. Mt 8, 26; Mk 4, 40; Lk 8, 25.

¹⁰⁴ Mt 21, 21; vgl. Mt 14, 31.

¹⁰⁵ Mt 8, 13; vgl. Mk 11, 23.

¹⁰⁶ Mt 15, 28.

zu tun. Er hat seinen Ort in der Bewegung des Zeitablaufs und in allem, was dabei anstehen und andringen mag. Wo geglaubt wird, da geschieht etwas. Dabei mag durchaus offen bleiben, was geschieht. Aber es bleibt jedenfalls nicht einfach und unverändert alles beim Alten. Wäre in den Heilungsgeschichten ganz und gar nichts geschehen, wären die Kranken am Ende genauso dran gewesen wie zuvor, so hätte Jesus nicht von ihrem Glauben sprechen können, so wäre hier offenbar nicht wirklicher Glaube am Werke gewesen. Dieses Ausgerichtetsein des Glaubens auf ein Geschehen ist aber notwendig Ausgerichtetsein auf Zukunft. Ein nicht in die Zukunft weisender Glaube wäre ein Pseudoglaube. Auch ein auf sogenannte Tatsachen gerichteter Glaube ist ja nur Glaube, insofern von diesen Tatsachen her Zukunft erschlossen wird. Es ist also nicht etwa so, daß es neben vielen anderen Glaubensgegenständen nun eben auch mehr oder weniger zufällig in der Zukunft liegende Glaubensgegenstände gäbe. Der Glaube ist vielmehr, als Konzentration der Existenz zur Ganzheit, wesenhaft auf Zukunft bezogener Glaube. Denn Existenz steht wesenhaft in Bewegung auf Zukunft hin, in hoffender, in sorgender oder resignierender Erwartung von Zukunft, aber jedenfalls so, daß das noch Ausstehende, das Noch-nicht des Zukünftigen zur Ganzheit der Existenz gehört, der Mensch ohne Zukunft, wie man mit Recht sagt, nur noch ein halber Mensch ist. Der Glaube hat es nun aber nicht nur so mit dem Ausstand, der Zukünftigkeit der Existenz zu tun, daß er Hoffnung ist; vielmehr hat der Glaube geradezu eine aktive Funktion in bezug auf diesen Ausstand. Er ist das Kommen-Lassen des Zukünftigen. Darum gilt:

c) Glaube ist Macht, ja geradezu das Partizipieren an der Allmacht Gottes. Dem Erschreckenden an dieser Formulierung dürfen wir nicht ausweichen. Es entspricht nun einmal genau dem Spruch vom bergesversetzenden Glauben, dem *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*, dem *οὐδὲν ἀδυνατῆσει ὑμῖν*. Man muß dies zugleich auf dem Hintergrund der Bilder der Ohnmacht sehen, die von den Worten Jesu über den Glauben unabtrennbar sind: Wie ein Senfkorn selbstverständlich absolut ohnmächtig ist gegenüber einem Bergmassiv, so sind jene Menschen in den Heilungsgeschichten gleichfalls ohnmächtig gegenüber ganz massiven Realitäten: der Krankheit, dem dauerhaften Gebrechen, dem Tod. Es wird uns da eine ganze Skala von Ohnmachtsrelationen vor Augen geführt: nicht bloß die Ohnmacht der Kranken selbst, sondern auch die Ohnmacht derer, die ihnen nahestehen und in Liebe und Fürsorge mit leiden; sodann die Ohnmacht derer, von denen man Hilfe

erwartet, der Ärzte und schließlich der Jünger Jesu, die diese Erwartung enttäuschen müssen, weil es über ihre Möglichkeiten hinausgeht. Und nun wird, befremdend genug, gesagt: Diese Ohnmacht ist Unglaube. Der Glaube dagegen ist in solchen Situationen nicht ohnmächtig, vollbringt vielmehr Unglaubliches. Man tue dies nicht ab mit dem Stichwort „Wunderglaube“! „Wunderglaube“ ist entweder unkritisches Fürwahrhalten von anderen berichteter Wunder, d.h. aber fremder Wirklichkeit – der Glaube hier aber hat es zu tun mit der eigenen Wirklichkeit. Oder „Wunderglaube“ ist nachträgliche fromme Deutung des einem selbst Widerfahrenen – der Glaube hier hat es aber nicht mit Geschehenem, sondern mit noch nicht Geschehenem zu tun. Oder „Wunderglaube“ ist eine allgemeine theoretische Überzeugung von der Möglichkeit von Wundern – der Glaube hier aber ist konkrete Verwirklichung im Gegenan-Glauben gegen die Übermacht der massiven Realitäten. Im übrigen tut man gut, überhaupt den Wunderbegriff in diesem Zusammenhang auszuschalten. Er ist für uns belastet mit der verwirrenden Assoziation einer Durchbrechung der Naturgesetze. Es geht hier aber (sachgemäßer) um die Kategorie des Außergewöhnlichen und Exzeptionellen – im Gegensatz zum Normalen und Alltäglichen. Zum Wesen des Glaubens, wie er sich selbst versteht, gehört dies, daß er Ungewöhnliches, Exzeptionelles vermag. Er ist nicht ein resigniertes Sichergeben in die Wirklichkeit, sondern ein Machtgewinnen über die Wirklichkeit. Auch in der Weise des echten Sichergebens ist der Glaube nicht Ohnmacht, sondern Macht. Es widerspricht nicht, entspricht vielmehr dem Wesen Gottes, daß dort, wo Gott geglaubt wird, der Glaube an der Allmacht Gottes partizipiert. Und zwar darf es nicht dahin abgeschwächt werden, als handle es sich nur darum, daß dem Glauben irgendein äußerer Machterweis Gottes als Lohn zuteil würde. Vielmehr will dieser Glaube so verstanden sein, daß er selber Macht ist und als diese dann eben auch ein Machterweis Gottes selbst. Denn der Glaube ist nur insoweit Macht, als Gott ihn mächtig sein läßt. Aber zugleich gilt: Der Glaube ist nur Glaube als mächtiger Glaube. Sein Sein ist ein Mächtigsein. Die Macht des Glaubens ist nicht etwas Zweites neben dem Glauben, sondern der Glaube selbst. Darum kommt das Partizipieren an der Allmacht Gottes nicht zusätzlich hinzu zum Glauben wie die Wirkung zur Ursache. Vielmehr ist der Glaube in seinem Wesen beschrieben, wenn man sagt: Der Glaube ist das Partizipieren an der Allmacht Gottes. Man könnte dann aber auch sagen: Das Wesen des Glaubens ist das Partizipieren am Wesen

Gottes. Man verfehlt, worum es im Glauben geht, wenn man nicht die Dimension in den Blick faßt, in die diese gewagte Formulierung weist. Der Glaube kann gar nicht erfaßt werden im Rahmen einer Betrachtungsweise, die den Menschen als etwas in sich Geschlossenes und Abgerundetes, von allem anderen Isolierbares versteht. Der Mensch kann aber nur sein im Partizipieren an anderem. Darum hat der Glaube in so eminentem Sinne mit der Existenz des Menschen zu tun, weil in der Frage des Glaubens die Frage nach dem Partizipieren des Menschen radikal gestellt ist. Wenn aber der Glaube verstanden ist als ein Partizipieren, dann kann er gar nicht isoliert als menschlicher Akt betrachtet werden, sondern dann gehört das, woran der Glaube partizipiert, untrennbar zum Glauben selbst. Darum ist nicht bloß das heute so viel diskutierte Subjekt-Objekt-Schema höchst problematisch in Anwendung auf den Glauben, sondern auch andere naheliegende Alternativen. Ist der Glaube höchste Aktivität oder pure Passivität, äußerste Willensanspannung oder völliges Preisgeben des Willens, ist er Macht oder tiefste Ohnmacht? Nun, er ist in Wahrheit die Identität von beidem: Seine Aktivität ist seine Passivität, seine Willenskraft ist das Preisgegebensein an den Willen Gottes, seine Macht ist die schlecht-hinige Ohnmacht vor Gott.

d) Glaube vollzieht sich in Begegnung mit anderen Menschen. Ich meine jetzt nicht dies, was mit der Konkretheit des Glaubens zusammenhängt, nämlich daß der Mensch als Glaubender nicht abstrahieren kann und darf von seiner Mitmenschlichkeit – etwa in der Meinung, der Glaube betreffe nur das Verhältnis zu Gott. Als ob er nicht eben damit den Menschen in seiner ganzen Existenz und deshalb auch in seinem Mitsein mit anderen beträfe! Doch jetzt geht es darum, daß die Heilungsgeschichten sich sämtlich in der Weise der Begegnung mit dem Menschen Jesus vollziehen. Oberflächlich gedeutet, heißt das: Die Begegnung mit Jesus war eben deshalb nötig, weil nur er zu heilen vermochte. Aber dann wäre Jesus nichts weiter als ein Wunderdoktor, der, mit bestimmten nur ihm eigenen Heilkräften ausgestattet, die Heilung verursacht hätte. Nun wissen wir an sich wenig vom Verlauf der Heilungen. Die Überlieferung war hier fraglos recht aktiv in Ausschmückung und Steigerung des faktisch Geschehenen. Aber sie scheint doch darin die geschichtliche Wirklichkeit widerzuspiegeln, daß wenig zu berichten ist von bestimmten Heilungspraktiken, daß überhaupt nicht der Schwerpunkt in der Heilungstätigkeit gelegen hat und daß in dieser selbst die Art der Verwendung des Glaubensbegriffs geradezu

ablenken sollte, sowohl von dem Heilungseffekt als auch von Jesu heilendem Handeln. Die Formel *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* steht dem entgegen, die Heilung als Effekt einer bestimmten Heilungspraktik Jesu anzusehen. Es würde den Sachverhalt nicht völlig treffen, wenn es statt dessen hieße: *ἐγὼ σέσωκά σε*. Gewiß, es wäre nicht falsch, ebenso wenig wie wenn es hieße: *ὁ θεὸς σέσωκέν σε*. Aber daß Gott geholfen hat, wäre doch nur richtig verstanden, wenn nicht verdeckt würde, daß seine Hilfe in der Begegnung mit Jesus Ereignis wurde. Und daß Jesus geholfen hat, wäre doch nur richtig verstanden, wenn beachtet würde, daß er dadurch geholfen hat, daß er den Glauben erweckt hat, von dem es gilt: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*. Damit ist Jesus nun allerdings nicht für überflüssig erklärt. Denn Glaube entsteht nicht von allein in einem Menschen. Kein Mensch kann von sich aus in sich selbst Glauben erwecken, sich von sich aus zum Glauben entschließen. Was aber immer auf Grund des umfassenden neutestamentlichen Zeugnisses über die Entstehung des Glaubens zu sagen sein mag – nach dem Zeugnis der jetzt von uns nur ins Auge gefaßten Jesus-Überlieferung ist es so, daß die Entstehung des Glaubens jeweils angewiesen war auf die Begegnung mit Jesus. Das besagt: Glauben hervorzurufen und in Anspruch zu nehmen, vermag nur eine mit Vollmacht ausgestattete Person. Das ist das Wahre an der Auffassung, daß der Glaube seinen Ursprung hat in der Autorität. Autorität gibt es aber nur als personale Autorität. Das widerspricht nicht dem, daß der Glaube aus der Predigt, also durchs Wort kommt. Denn personale Autorität ist eo ipso durchs Wort in Anspruch nehmende Autorität. Aber in echter Weise autoritatives und darum zum auctor fidei werdendes Wort ist nur ein Wort, das so gesagt wird, daß sich der Betreffende, der es sagt, damit identifiziert. Nur das Wort eines Zeugen kann vollmächtiges, autoritatives, Glauben weckendes Wort sein. Was immer an Besonderheit der Person Jesu noch mit in Betracht zu ziehen sein mag – jedenfalls liegt darin eine Struktureigentümlichkeit des Glaubens, daß die Entstehung des Glaubens angewiesen ist auf Begegnung mit Zeugen des Glaubens.

e) Glaube ist konkreter Glaube in dem Bezogensein auf eine konkrete Situation. Die Heilungsgeschichten haben darin ihre einzigartige exemplarische Kraft, daß sie verdeutlichen, daß konkret geglaubt sein will. Freilich liegt darin auch eine Gefahr, daß die Heilungsgeschichten durch die Konkretisierung des Glaubens das Wesen des Glaubens unkenntlich zu machen drohen, indem der Blick an der unwiederholbaren

Konkretisierung haftet, die die Entscheidung neuer Konkretisierung nicht abnehmen kann. Darum kann allerdings das, worum es im Glauben geht, nicht ausschließlich so zur Sprache kommen, daß man auf konkretes Glaubensgeschehen verweist. Aber man muß sich durch solche Konkretionen daran erinnern lassen, daß Glaube konkret geglaubt sein will und – was das heißt. Die uns geläufige Verwendung des Glaubensbegriffs als Bezeichnung für die Summe religiöser Überzeugungen und Vorstellungen ist eine Abstraktion von dem, was Glaube eigentlich ist. Der Glaube empfängt seine Konkretion nicht durch möglichst spezifizierte Ausgestaltung der Glaubensvorstellungen. Dann wäre der Glaube, wie Jesus von ihm geredet hat, seiner Konkretion denkbar fern gewesen. Denn es fehlt hier völlig der Bezug auf bestimmte Glaubensvorstellungen. Jesus verlangt nicht die Rezitation eines Credo, er veranstaltet kein Glaubensexamen. Gewiß darf man daraus nicht voreilig das Recht zur Kritik an Glaubensformeln überhaupt folgern. Aber es ist doch im Sinne des Glaubensbegriffs Jesu ganz sachgemäß, daß an der einzigen Stelle, wo in den Synoptikern Glauben in der 1. Pers. Sing. auftritt, dieses „Credo“ sich auf die Worte beschränkt: *πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*¹⁰⁷. Und will man den Begriff des Glaubensexamens aufnehmen, so könnte man sagen, daß die Heilungsgeschichten nun allerdings Beispiele echter Glaubensexamina sind, nämlich in konkreter Situation Glauben zu schöpfen und Glauben zu beweisen, nicht als besonderen Akt neben anderen Akten, sondern als den Grundakt der Existenz, im Sinne eines die konkrete Situation vom Existenzgrund her bewältigenden und überwindenden Glaubens. Nur ein sich in dieser Weise konkret bewährender und bewahrheitender Glaube ist als Glaube ansprechbar. Darum ist Glaube auch nur zu lernen in Bezogenheit auf konkrete Situation. Und darum ist Glaube schließlich stets etwas Exzeptionelles, etwas, was nicht in jeder beliebigen Situation konkret wird.

f) Glaube ist endlich stets Heilsglaube, ja er ist das Heil selbst. Die für den neutestamentlichen Glaubensbegriff so charakteristische Verbindung von *πίστις* und *σωτηρία* ist in den Heilungsgeschichten vorgebildet. Die Art und Weise dieser Verbindung bleibt hier zwar seltsam in der Schweben. Bald ist es der Glaube des Kranken selbst, dem dann die Heilung widerfährt¹⁰⁸; bald ist es der Glaube eines andern, der sich

¹⁰⁷ Mk 9, 24.

¹⁰⁸ Mt 9, 28f.; 9, 22; Mk 5, 34; Lk 8, 48; Mk 10, 52; Lk 18, 42; 17, 19.

des Kranken annimmt und diesem gewissermaßen die Heilung vermittelt¹⁰⁹; bald ist es offenbar der Glaube Jesu selbst, auf den in der Heilungsgeschichte alles ankommt¹¹⁰. Man würde dem hier waltenden Glaubensverständnis nicht gerecht werden, wenn man es harmonisieren und nachrechenbar machen wollte. Das Entscheidende in der Vielfalt der Variationen ist dies: Damit, daß der Glaube auf den Plan tritt, ist etwas anders geworden, ist eine rettende Macht auf den Plan getreten, ist die Gegenmacht gegen die Macht der massiven Vorfindlichkeiten schon am Werk, ist sozusagen für die Zukunft Partei ergriffen und damit das Alte, was von der Vergangenheit her die Gegenwart entmutigt, als vergangen erklärt. Der Glaube selbst ist die eigentliche Wende und Hilfe, weil er die rettende Macht ist. Die Heilungsgeschichten wären mißverstanden, wenn man sie als Schema nähme, wie sich die Macht des Glaubens vornehmlich und eigentlich vollzieht. Man sollte sie vielleicht gar nicht Heilungsgeschichten nennen, weil dadurch der eigentliche Skopus verschoben wird. Es handelt sich um Glaubensgeschichten, um exempla fidei mit all der Problematik, die einem exemplum fidei stets anhaftet. Sagen wir darum besser: um Glaubenszeugnisse, an denen das sich Wiederholende nicht das einmal vom Glauben Gewirkte ist, sondern die wirkende Macht des Glaubens selbst. Darum ist es nicht unwesentlich, daß Jesus ausdrücklich in diesen Begegnungen den Glauben namhaft macht als den Skopus der Begegnung. Nicht, daß dadurch die Heilung irrelevant würde. Denn wo Glaube ist, da vollzieht sich eo ipso, in welcher Weise auch immer, ein Ganzwerden, ein Heilwerden der Existenz. Durch diese wesenhafte Zusammengehörigkeit von *πιστεύειν* und *σώζεσθαι* ist der Macht des Glaubens die Richtung gewiesen und erfährt das *πάντα δυνατόν* seine sachgemäße Interpretation. Denn der Glaube vermag nichts Heillosen. Aber allein der Glaube, und zwar in strenger Fassung dieser particula exclusiva, vermag zu heilen, zu retten: *μόνον πίστευε*¹¹¹!

Die vorstehenden Darlegungen bedürfen in verschiedener Hinsicht der Weiterführung. Was hier von einer ganz schmalen Basis aus über den historischen Jesus zu sagen versucht wurde, müßte zum Ganzen der Jesus-Überlieferung in Beziehung gesetzt und dadurch einer Prüfung unterzogen und verdeutlicht werden. Ferner müßte man die Ge-

¹⁰⁹ Mt 8, 10, 13; Lk 7, 9; Mk 5, 36; Lk 8, 50; Mt 15, 28; Mt 9, 2; Mk 2, 5; Lk 5, 20.

¹¹⁰ Mk 9, 23.

¹¹¹ Mk 5, 36.

schichte des Glaubensbegriffs nun weiterverfolgen in den urchristlichen Sprachgebrauch hinein, um zu erkennen, in welchem Verhältnis dieser Glaubensbegriff Jesu (in dem, gewiß nicht ganz ohne Berührung mit dem Sprachgebrauch der spätjüdischen Umwelt, aber in erstaunlicher Selbständigkeit ihm gegenüber, die tiefsten Intentionen des alttestamentlichen Glaubensbegriffs aufgenommen, aber auch diesem gegenüber eigentümlich weitergebildet werden) zum christlichen Glaubensbegriff steht und was Tod und Auferstehung Jesu für das Verständnis dessen, was es um den Glauben ist, bedeuten. Und endlich müßten die sich von daher ergebenden Einsichten in ihrer Bedeutung für die Christologie durchdacht werden.

Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*¹

Überblickt man die Auseinandersetzungen um die Lehre vom Gesetz, so kann man sich des ermüdenden Eindrucks einer schier hoffnungslosen Diskussion kaum erwehren. Es hat wenig Sinn, irgendeine bekannte Position erneut gegen abweichende Meinungen zu verteidigen oder auch eine irgendwie abgewandelte Auffassung ins Spiel zu bringen, ohne sich über das methodologische Problem einer Lehre vom Gesetz Rechenschaft zu geben. Dazu gehört in erster Linie die Bemühung um eine Verständigung über den Begriff des Gesetzes. Denkt man z. B. an die durch KARL BARTH² unter der Parole „Evangelium und Gesetz“ vorgetragene Kritik an der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium oder an die Erörterungen über den tertius usus legis, so ist leicht zu erkennen, daß die hier aufgebrochenen Gegensätze mit einer Differenz schon in der Bestimmung des Gesetzesbegriffs zusammenhängen. Das könnte bedeuten, daß der Widerspruch der Auffassungen sich entspannt, zumindest sich etwas anders darstellt, als er zunächst erscheint, sobald man berücksichtigt, daß hier und dort der Gesetzesbegriff verschieden gebraucht ist. Es könnte freilich auch bedeuten, daß sich bei sorgfältiger Beachtung der terminologischen Verschiedenheit der sachliche Gegensatz nur an eine andere Stelle verschiebt und die Tatsache der abweichenden Bestimmung des Gesetzesbegriffs dokumentiert, daß die Verschiedenheit schon in einer sehr viel

* ZThK 55, 1958, 270-306.

¹ Vortrag, gehalten vor dem theologischen Arbeitskreis „alter Marlburger“ in Jugenheim am 21. 10. 1958. Für den Druck habe ich den Text des Vortrages unverändert gelassen und mich in den beigegeführten Anmerkungen im wesentlichen auf den Nachweis des im Vortrag selbst Zitierten beschränkt. Darüber hinaus die Fülle an exegetischer, theologiegeschichtlicher und systematischer Literatur zum Thema zu erwähnen und zu diskutieren, hätte das Format eines Aufsatzes gesprengt, der sozusagen nur ein Versuch im „kleinen Grenzverkehr“ zwischen den theologischen Disziplinen ist.

² KARL BARTH, Evangelium und Gesetz, Theol. Ex. heute 32, 1935. Neuer Abdruck in: Theol. Ex. heute N. F. 50, 1956.