

Was heißt Vertrauen?

Biblische Erkundungen anhand von Ps 13 und der Abrahamüberlieferung der Genesis

von Konrad Schmid

1. Glaube und Vertrauen im Alten Testament

Glaube, ein Zentralbegriff der neutestamentlichen und kirchlichen Überlieferung und Lehrbildung, spielt im Alten Testament eher eine randständige Rolle. Zwar finden sich immerhin 46 Belege für die Wurzel אָמַן hi., die in der Regel mit „glauben“ wiedergegeben wird,¹ doch nur wenige Stellen haben theologisches Gewicht und sind entsprechend auch Gegenstand von ausgreifenden Auslegungen geworden (bes. Gen 15,6 oder Jes 7,9).

Weitet man den Blick jedoch aus und fragt nach dem weiteren Feld von Vertrauensäußerungen oder -beschreibungen im Alten Testament, ohne den Blick auf bestimmte begriffliche Fixierungen einzuengen, so lassen sich einige grundlegende Beobachtungen anstellen, die in theologischer und theologiegeschichtlicher Hinsicht auch für die Entwicklung des späteren Glaubensbegriffs im Neuen Testament, seiner kirchengeschichtlichen Entfaltungen und Wirkungen von Bedeutung sind.

Von vornherein zu relativieren sind allerdings Erwartungen, die sich vom Blick in die Bibel eindeutige Klärungen kontroverstheologischer Fragen erhoffen. Wie in den meisten Fällen gilt auch für das Thema von Glaube und Vertrauen, dass die Bibel nicht so sehr die Einheit der Kirche, sondern eher die Vielzahl der Konfessionen begründet.² Der folgende Beitrag wird zunächst mit Psalm 13

¹ Vgl. zur Sortierung der Belege Rudolf Smend, Zur Geschichte von אָמַן (1967), in: Ders., Die Mitte der Schrift. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, BevTh 99, München 1986, 118–123; ausführlich Alfred Jepsen, Art. אָמַן , ThWAT I, Stuttgart u. a. 1973, 313–348. S. auch Reinhard Gregor Kratz, Art. Glaube, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 221f; Thomas Hieke, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Die Rede vom Glauben im Alten Testament, in: ThGl 99 (2009), 27–41 (weitere Lit. dort 28 Anm. 3).

² Vgl. Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214–223.

ein Beispiel vorstellen, dass gewissermaßen das reformatorische Verständnis von Glauben als *fiducia* stützt, um dann mit Gen 15 und 22 auf zwei weitere Texte zu sprechen zu kommen, die eher dem tridentinischen Verständnis nahe stehen. Die abschließende Auswertung dieses Beitrags wird deutlich machen, dass die unterschiedlichen Akzentuierungen von Ps 13 einerseits und den Belegen aus der Abrahamüberlieferung andererseits auch mit unterschiedlichen theologiegeschichtlichen Bedingtheiten im Alten Testament selbst zusammenhängen.

Mit diesen Beispielen ist selbstverständlich die Bandbreite möglicher alttestamentlicher Positionen zum Thema nicht ausgeschöpft. Wie Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller in der Einleitung zu diesem Band schreiben, ist das Thema von Vertrauen – oder *e negativo* des Vertrauensbruchs – auch aufgrund von Texten erschließbar, in die die Vertrauensterminologie begrifflich nicht eingespielt worden ist. Ein Beispiel wäre etwa die sogenannte Paradieserzählung in Gen 2f³, die allerdings weniger von einem Vertrauensbruch *unter anderen*, auch nicht von einem *paradigmatischen* Vertrauensbruch erzählt, sondern davon, wie nach der Separierung von Gott und Mensch im Rahmen von dessen nachparadiesischer Existenz überhaupt erst Vertrauen möglich und nötig, aber auch vermeidbar wird. Die Vertreibung aus dem Paradies aufgrund des Erwerbs der „Erkenntnis von Gut und Böse“ steht erzählerisch für die Erfahrung der Gottferne, die sich mit dem autonomen Gebrauch der Vernunft des Menschen einstellt, wobei zu beachten ist, dass Gen 2f in keiner Weise gegen diesen Gebrauch polemisiert, ihn mit der alttestamentlichen Tradition (Dtn 1,39f; Jes 7,15f; 2Sam 19,3; 1Kön 3,9.12) vielmehr als unabdingbar für die erwachsene menschliche Lebensführung einstuft.⁴ Gen 2f lässt sich als Adoleszenzmythos der Menschheit beschreiben, der erklärt, wie deren nachparadiesisches Leben in all seiner Ambivalenz zustande kam, dass es daraus aber kein Zurück in die naive vorparadiesische Existenz mehr gibt.⁵ Allerdings ist das vor-

³ Vgl. dazu Hermann Spieckermann, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f, in: Axel Graupner u. a. (Hg.), Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 363–376; Konrad Schmid, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz, in: ZAW 114 (2002), 21–39.

⁴ Vgl. Konrad Schmid, Lebensgewinn durch Wissensverzicht? Eine biblische Annäherung anhand der Paradieserzählung Gen 2f, in: Petra Bahr/Stephan Schaeede (Hg.), Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs. Band 1. , Tübingen 2009, 91–106.

⁵ Vgl. dazu Erhard Blum, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottesähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Göhnke Eber-

findliche Leben der Menschheit außerhalb des Paradieses zwar nicht mehr durch die unmittelbare Nähe Gottes, aber doch durch seine grundsätzliche Zuwendung geprägt: Die in Aussicht gestellte Todesstrafe (Gen 2,16f) wird nicht vollstreckt, die Menschen erhalten Fellröcke als schützende Kleidung (Gen 3,21), vor allem aber sind sie dank ihrer Erkenntnisfähigkeit nun als Erwachsene in der Lage, ihr Leben selbst zu führen – allerdings um den Preis des Verlusts des Paradieses. Insofern schafft die durch die Vertreibung entstandene Distanz zwischen Mensch und Gott allererst die Möglichkeit, dass Resonanz-erfahrungen – aber keine Unmittelbarkeits-erfahrungen mehr – seitens des Menschen entstehen können, die das Vertrauen auf Gott begründen, wie dies Hans Weder in seinem Beitrag ausführt. Insofern ist Gen 2f in der Tat als eine Art Prolegomena-erzählung zum biblischen Umgang mit dem Vertrauens-thema interpretierbar.

2. „Vertrauen“ in Psalm 13

Psalm 13 ist ein klassisches Beispiel für ein „Klagelied eines Einzelnen“: Der Psalm lässt sich unschwer und gattungskonform in drei Teile gliedern. Nach der Überschrift (V.1) findet sich zunächst in V. 2f eine *Klage*, auf die in V. 3–5 eine *Bitte* folgt. Beschlossen wird der Psalm in V. 6 durch eine *Vertrauensäußerung* und eine *Lobaussage*. Die hier gebotene Übersetzung folgt der neuen Zürcher Bibel aus dem Jahr 2007. In der nachfolgenden Besprechung wird deutlich werden, wo und wie sie zu korrigieren ist.

Ps 13 1 Für den Chormeister. Ein Psalm Davids.

2 *Wie lange, Jhwh!*

Willst du mich ganz vergessen?

*Wie lange verbirgst du dein Angesicht
vor mir?*

3 Wie lange soll ich

Sorgen tragen in meiner Seele,

Kummer in meinem Herzen, Tag für Tag?

Wie lange noch soll mein Feind sich über mich erheben?

hardt/Kathrin Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament, SBS 202, Stuttgart 2004, 9–29; s. auch Friedhelm Hartenstein, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, EvTh 65 (2005), 277–293. Zur Wirkungsgeschichte vgl. die Beiträge in Konrad Schmid/Christoph Riedweg (Hg.), Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise and Its Reception History, FAT II/34, Tübingen 2008.

4 *Sieh mich an, erhöre mich, Jhwh, mein Gott.*

Mache meine Augen hell,
damit ich nicht zum Tod entschlafe,

**5 damit mein Feind nicht sage: Ich habe ihn überwältigt,
meine Gegner nicht jauchzen,
dass ich wanke.**

6 Ich aber vertraue auf deine Güte,
über deine Hilfe jauchze mein Herz.

Singen will ich Jhwh,
denn er hat mir Gutes getan.

Wie bereits Odil Hannes Steck vor 30 Jahren gesehen hat,⁶ entsprechen sich Klage und Bitte thematisch sehr eng: Sie gehen den Themen Gott – Ich – Feind entlang, in der obigen Darstellung ist dies jeweils graphisch kenntlich gemacht (*Gott – Ich – Feind*). Auffälligerweise wird dem Thema „Feind“, in der Klage durch einen eigenen „Wie lange“-Satz hervorgehoben, in der Bitte kein eigener Satz zuteil, die Feindaussage wird mit כִּי („damit nicht“) an die Ich-Aussage angeschlossen. Zu deuten ist dies dahingehend, dass der Psalm deutlich machen will, dass das eigentliche Problem des Beters nicht – wie man vordergründig meinen könnte – in der Bedrängung durch Feinde besteht, sondern in der Gottverlassenheit, die aufgrund ihrer Dauerhaftigkeit („wie lange?“) als besonders drängend erfahren wird („damit ich nicht zum Tode entschlafe“). Entsprechend fehlt das Feindthema auch im abschließenden V. 6, der ganz auf die Beziehung des Beters zu Gott ausgerichtet ist.

Es lässt sich also eine gewisse Asymmetrie beobachten: Die Vertrauensbekundung in V. 6 drängt nicht auf die Elimination der Feinde oder auf die Befreiung von Anfechtungen durch sie, sondern auf die gegenwärtig zwar nicht evidente, deswegen aber keineswegs verschwundene Intaktheit des Gottesverhältnisses. Vertrauen in V. 6 bezeichnet also ein Gottvertrauen, das mehr und anderes ist als Vertrauen auf weltliches Wohlergehen. Darauf deutet auch die vergleichsweise offen gehaltene Formulierung am Ende des Verses כִּי גַמַּל לִי צַלַּי, die in der Regel als „denn er hat mir Gutes getan“ wiedergegeben wird. Diese Übersetzung ist zwar nicht falsch, lehnt sich aber eher an die Septuaginta (τῷ εὐεργετήσαντί με) bzw. die Vulgata an (*qui bona tribuit mihi*), als dass sie die hebräische Semantik von גַּמַּל reproduziert. Diese ist weniger festgelegt, als Septuaginta und Vulgata nahlegen. גַּמַּל

⁶ Odil Hannes Steck, *Beobachtungen zur Beziehung von Klage und Bitte in Psalm 13*, in: BN 13 (1980), 57–62.

bedeutet „antun, erweisen“⁷, wobei hinzuzufügen ist: „Die auffällige Konstruktion mit ‘al [...] gibt den theologischen Stellen einen besonderen Akzent dadurch, daß das göttliche Handeln mit der prägnanten Vorstellung des ‚von oben über jemanden Kommen- den‘ verbunden ist.“⁸ Ob es also schlechterdings „Gutes“ ist, das der Beter von Gott empfangen haben will, ist weder ausgeschlossen noch ausgemacht. Der Akzent der Aussage *לִי גַמַל לַיהוָה* liegt auf der Zuwendung Gottes *als solcher* – abgesehen davon, wie sie zu bewerten ist.

Zeigt schon die Abwesenheit der Feindthematik in V. 6 und dessen offene Formulierung, dass man die Bestimmung des Vertrauens in diesem Psalm nicht simplifizieren sollte, so ist nun noch ein weitere Beobachtung anzufügen, die das Tempusgefüge des Psalms betrifft. Psalm 13 ist in der Regel als eine lineare zeitliche Abfolge verstanden worden: Der Beter klagt *zunächst*, *dann* bittet er, und *schließlich* lobt er. So gelesen stellte sich für den Psalm das Problem des sogenannten „Stimmungsumschwungs“, der sich auch in anderen Klageliedern des Einzelnen findet und den man seit Johannes Begrich gerne damit erklärte, dass zwischen Bitte und Lob ein „priesterliches Heilsorakel“ an den Beter ergangen sei, das ihm göttlichen Beistand und Hilfe zusage und ihn entsprechend von der Bitte zum Lob fortschreiten lasse.⁹

Diese – notgedrungen mit Leerstellen operierende – Hypothese mag zutreffend sein oder nicht, sie erklärt jedenfalls nicht wirklich die Funktionsweise von Ps 13 als zusammenhängendem Text. Hierfür ist vielmehr eine neuere Auslegungslinie in der alttestamentlichen Wissenschaft von Bedeutung, die etwa von (dem Nichtalttestamentler) Christoph Marksches in einer frühen Arbeit vertreten worden ist:

„Das Vertrauensmotiv ist nichts anderes als die allem Beten in den KE [sc. Klagelieder des Einzelnen, K.S.] zugrunde liegende Forderung an YHWH, das Leben des Beters, der sein Vertrauen in Gottes Hand legt, in seinen Schutz zu nehmen. Die Bitte wird als Vertrauensäußerung formuliert, weil der Beter schon vor allem konkreten Bitten zuversichtlich hoffen kann, dass YHWH tatsächlich zu seinen Gunsten eintreten wird. Denn in

⁷ Vgl. HALAT I, s.v. גַמַל.

⁸ Klaus Seybold, Art. גַמַל, ThWAT II, Stuttgart 1977, 24–35, 32.

⁹ Johannes Begrich, Das priesterliche Heilsorakel (1934), in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 21), München, 1964, 217–231. Vgl. dazu die monographische Untersuchung von Federico G. Villanueva, *The Uncertainty of a Hearing. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*, VTS 121, Leiden u. a. 2008.

eben dieser Zuversicht besteht ja sein Glaube, der ihn zu YHWH beten lässt.“¹⁰

In der Tat lässt sich dieses Urteil in Grundzügen bestätigen, wenn besonders dem Tempusgebrauch in Ps 13,6 Beachtung geschenkt wird. Die vier Verben in V. 6 sind entweder Perfekta (A) oder *Jussive bzw. Kohortative* (B), die in der Abfolge A, B, B', A' begegnen. Eine wörtliche Übersetzung lautet:

- A „Ich aber habe vertraut (בטחתי) auf deine Gnade/Güte,
- B über deine Hilfe *soll* mein Herz *jauchzen* (יגל).
- B' *Singen will* (אשירה) ich Jhwh,
- A' denn er hat mir [Freundliches] angetan (גמל).“

Folgt man der gut begründeten Regel, dass Perfekta im Hebräischen grundsätzlich *vorzeitig*,¹¹ also auch im Deutschen als Perfekta zu übersetzen sind, so hat dies allerdings grundlegende Auswirkungen auf das Verständnis des Psalms.

Der Beter ist dann nicht mehr als in der Weise gezeichnet zu verstehen, wie dies das traditionelle Verständnis annimmt, dass er nämlich nach seiner Klage und Bitte gewissermaßen kontrafaktisch auf Gott „vertraut“, dass ihm dieses Gutes „tue“. Vielmehr spricht der Psalm – in dieser Perspektive gelesen – davon, dass zum einen der Beter *schon in der Vergangenheit* – also bereits vor seiner Notlage – auf Gott „vertraut hat“, der sich ihm zum anderen schon damals als zugewandt erwiesen hat. Natürlich evoziert der Psalm damit gleichzeitig, dass der Beter *auch jetzt* auf Gott vertraut und dessen künftig Zuwendung erwartet, doch wurzelt die Gewissheit dieses zukünftigen, heilvollen Handelns Gottes in der Retrospektion des Beters auf der bereits erfahrenen Nähe Gottes in der Vergangenheit.¹²

Psalm 13,6 ist insofern kein Beleg für ein dezisionistisches Verständnis von Vertrauen, das einem Sprung in den Glauben gegen jede Erfahrung gleichkäme. Vielmehr rekurriert Psalm 13,6 auf Erfahrungen, die das Vertrauen des Beters auf Gott genährt haben und dieses Vertrauen auch weiterhin als verheißungsvolle Option für ihn erscheinen lassen. Allerdings ist zu beachten, dass Ps 13,6

¹⁰ Christoph Marksches, „Ich aber vertraue auf dich, Herr!“ Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen, ZAW 103 (1991), 386–398, 386f. Ihm folgt weitgehend Bernd Janowski, Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des Einzelnen, JBTh 16 (2001), 25–53.

¹¹ Vgl. Rüdiger Bartelmus, Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch, Zürich 1994, 70f.

¹² Beat Weber, Zum sogenannten ‚Stimmungsumschwung‘ in Psalm 13, in: P.W. Flint/P.D. Miller (Hg.), The Book of Psalms. Composition and Reception, VTS 99, Leiden u. a. 2005, 116–138.

das Vertrauen nicht in linearer Abhängigkeit von der Gewährung von *Vorteilen* für den Beter bestimmt. Im Vordergrund steht vielmehr die Zuwendung Gottes *als solche*: Vertrauen *auf Gott* heißt für diesen Psalm also Vertrauen auf dessen Nähe – etwa auch im Rahmen möglicherweise weiterhin erfahrener Anfeindungen des Beters.

Weiter erhärten lässt sich diese Auslegung der grundsätzlichen Erfahrungsbezogenheit des Vertrauens in Ps 13 aufgrund des hebräischen Sprachgebrauchs für „vertrauen“ (בטח ב, die Wurzel wird in Ps 13,6 verwendet), wie ihn Ernst Jenni beschrieben hat:

„In unseren Sprachen ist es üblich, sein Vertrauen *auf etwas* zu setzen und sich *auf etwas* zu freuen, während בטח und שמח diese lokale Richtungskomponente nicht besitzen und ב nichts anderes als die Ursache der vertrauensvollen oder freudigen Gemüthsstimmung angibt. Natürlich wird man in der Übersetzung bei „vertrauen auf“ und „sich freuen über“ bleiben können, weil diese Sichtweise unserer Sprachnorm entspricht, aber von Hause aus meint בטח ב „sich sicher fühlen / vertrauensvoll sein *wegen/durch*“¹³.

Die Präposition ב (üblicherweise als „vertrauen *auf*“ wiedergegeben) ist entsprechend nicht *lokal*, sondern *kausal* zu interpretieren. Gegenüber der jetzigen Wiedergabe in der Zürcher Bibel aus dem Jahr 2007 wäre also das erste Kolon von Ps 13,6 in dreifacher Weise zu korrigieren: Zum ersten wäre das Tempus ins Perfekt zu ändern („Ich aber *habe vertraut* auf deine Gnade/Güte“ statt „Ich aber vertraue auf deine Gnade/Güte“), zum zweiten müsste man wörtlich genau von „*aufgrund* deiner Gnade/Güte“ sprechen, schließlich würde sich zum dritten eine etwas offenere Übersetzung für כִּי גַם ל צַלִּי als die septuagintisierende Wiedergabe „denn er hat mir Gutes getan“ empfehlen.

Die Übersetzung der neuen Zürcher Bibel, die auffälligerweise den späteren reformatorischen Interessen eher zuwiderläuft, ist mit ihrer – m.E. ungenauen – Interpretation von Psalm 13,6 allerdings nicht allein. Schon die Zürcher Bibel in der Fassung von 1931 hatte ganz ähnlich übersetzt und bietet „vertrauen“ im Präsens, gibt aber richtigerweise כִּי גַם ל צַלִּי „dass er mir [Freundliches] angetan hat“ perfektisch wieder:

„Ich aber *vertraue* deiner Gnade. Es frohlocke mein Herz ob deiner Hilfe! Singen will ich dem Herrn, dass er mit Gutes *getan*.“

¹³ Ernst Jenni, Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart 1992, 104; vgl. Weber, Stimmungsumschwung (s. Anm. 12), 122, Anm. 30.

Auch die Lutherbibel von 1984 übersetzt präsentisch, sogar auch im letzten Viertelvers:

„Ich aber *traue* darauf, daß du so gnädig bist; mein Herz freut sich, daß du so gerne hilfst. Ich will dem HERRN singen, daß er so wohl an mir *tut*.“

Die Lutherbibel von 1912 gebraucht – in der Folge der Fassung von 1545 – noch die Wiedergabe „hoffen“ für **חָטַב** und trägt damit gewissermaßen ein semantisches Futur in den Text ein:

„Ich *hoffe* aber darauf, daß du so gnädig bist; mein Herz freut sich, daß du so gerne hilfst. Ich will dem HERRN singen, daß er so wohl an mir *tut*.“

Die Einheitsübersetzung umschreibt das Verb **חָטַב** mit „bauen auf“, was in diesem Kontext trotz der präsentischen Wiedergabe semantisch recht gut passt, da „bauen auf“ sachlich ein entsprechendes Fundament voraussetzt, welches – in etwas antiquierter Übersetzung von **חָטַב** – mit „Huld“ angegeben wird. Anders als die Lutherbibel gibt die Einheitsübersetzung den letzten Viertelvers korrekterweise vorzeitig wieder („weil er mir Gutes getan hat“).

„Ich aber *baue* auf deine Huld, mein Herz soll über deine Hilfe frohlocken. Singen will ich dem Herrn, weil er mir Gutes *getan hat*.“

Auch jüdische Übersetzungen bieten präsentische Wiedergaben von **חָטַב**, so etwa die Bibel der Jewish Publication Society von 1917, der letzte Viertelvers wird perfektisch übersetzt:

„But as for me, in Thy mercy do I *trust*; my heart shall rejoice in Thy salvation. I will sing unto the LORD, because He *hath dealt* bountifully with me.“

Die neuere Übersetzung des Tanak der Jewish Publication Society bewegt sich auf derselben Linie:

„But I *trust* in Your faithfulness, my heart will exult in Your deliverance. I will sing to the LORD, for He *has been* good to me.“

Dies gilt auch für die recht frei formulierende New Jerusalem Bible:

„As for me, I *trust* in your faithful love, Yahweh. Let my heart delight in your saving help, let me sing to Yahweh for his *generosity* to me, let me sing to the name of Yahweh the Most High!“

Schließlich gehört auch die Traduction œcuménique de la Bible in diese Gruppe:

„Moi, je *compte* sur ta fidélité: que mon cœur jouisse de ton salut, que je chante au SEIGNEUR pour le bien qu'il *m'a fait!*“

Doch es finden sich unter den Bibelübersetzungen auch gegenläufige Beispiele, die dem hebräischen Text von Psalm 13,6 näher stehen. In vorderster Linie sind die alten Versionen der Septuaginta und der Vulgata zu nennen:

„ἐγὼ δὲ ἐπὶ τῷ ἐλέει σου ἤλπισα ἀγαλλιάσεται ἡ καρδία μου ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ σου ὅσῳ τῷ κυρίῳ τῷ εὐεργετήσαντί με καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου“

Die Septuaginta gebraucht einen Aorist (ἤλπισα) bzw. ein Partizip im Aorist (εὐεργετήσαντί), der in der Regel abgeschlossene Handlungen in der Vergangenheit bezeichnet. Vergleichbar verwendet die Vulgata¹⁴ Perfekta (speravi, tribuit):

„Ego autem in misericordia tua *speravi* exultabit cor meum in salutari tuo cantabo Domino qui bona *tribuit* mihi et psallam nomini Domini altissimi.“

Die vorzeitige Wiedergabe sowohl von „vertrauen“ also auch von „Gutes tun“ findet sich in deutschen Bibeln beispielsweise in der Elberfelder und der Schlachter-Übersetzung:

„Ich aber, ich habe auf deine Gnade *vertraut*; mein Herz soll frohlocken über deine Rettung. Ich will dem HERRN singen, denn er *hat* wohlgetan an mir.“ (Elberfelder)

„Ich aber *habe* mein Vertrauen auf deine Gnade gesetzt. Mein Herz soll frohlocken in deinem Heil; ich will dem HERRN singen, daß er mir *wohlgetan!*“ (Schlachter)

Im englischsprachigen Bereich lässt sich dieser Typ bei der King James Version und der New Revised Standard Version belegen:

¹⁴ Im Rahmen der lateinischen Bibelübersetzungen ist zu beachten: „Der Umstand, daß die Vet. Lat. aus dem Griechischen, die Vulg. aber z.T. aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt worden ist, hat für f. [sc. fiducia] u. die Neubildung fiducialiter [...] quantitative u. qualitative Unterschiede zwischen Vet. Lat u. Vulg. verursacht. Die Belege der Vet. Lat., die zwar im allgemeinen für das AT weniger zahlreich sind als für das NT, vermitteln den Eindruck, daß die Einschaltung einer griech. Zwischenstufe die Rolle von f. [sc. fiducia] und fiducialiter in der Formulierung der atl. Vertrauenslehre verkleinert zugunsten jener von confidere u. ä.“ (Lodewijk Jozef Engels, Art. Fiducia, RAC VII, Stuttgart 1969, 839–877, hier: 851).

„But I *have trusted* in thy mercy; my heart shall rejoice in thy salvation. I will sing unto the LORD, because *he hath* dealt bountifully with me.“ (KJV)

„But I *trusted* in your steadfast love; my heart shall rejoice in your salvation. I will sing to the LORD, because *he has* dealt bountifully with me.“ (NRSV)

Bemerkenswerterweise weichen also die traditionsreichen deutschsprachigen reformatorischen Übersetzungen zu Ps 13,6 allesamt vom Vertrauensverständnis des hebräischen Textes ab und verzichten auf ein vorzeitiges Verständnis des Vertrauens des Beters. Dadurch tragen sie eine kontrafaktische Akzentuierung in den Psalm ein. Näher aber liegt dem hebräischen Text ein Vertrauensverständnis, das sich – wie der Psalm selbst formuliert – auf zurückliegende Erfahrungen von Gottesnähe und Bewahrung bezieht und seine Zuversicht von daher nährt.

3. „Vertrauen“ in der Abrahamüberlieferung

Es fällt allerdings nicht schwer, auch gegenläufige Beispiele für ein eher kontrafaktisch ausgerichtetes Verständnis von „Glauben“ bzw. „Vertrauen“ – die Begrifflichkeit lässt sich im Hebräischen nicht scharf trennen – im Alten Testament zu benennen. Die vielleicht deutlichsten Belege finden sich in der Abrahamüberlieferung der Genesis. Die Glaubensaussage über Abraham in Gen 15,6 – obwohl ihre syntaktische Deutung umstritten ist¹⁵ – versteht offenbar Abrahams Glauben (אֱמַן) an Gottes Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft als Glauben *gegen jede natürliche Evidenz*: Abraham ist im Alter von 75 Jahren aus Mesopotamien nach Kanaan gezogen (Gen 12,4), seit Jahrzehnten ist er aber kinderlos. Gott verheißt ihm gemäß Gen 15,4f reiche Nachkommenschaft – und Abraham „glaubt“ Gott (Gen 15,6).

Unterstützen lässt sich diese Auslegung für Gen 15,6 in literaturgeschichtlicher Hinsicht durch den Umstand, dass Gen 15 wohl insgesamt als eine orthodoxe Relecture von Gen 17 (bes. V. 17) zu

¹⁵ Vgl. die Diskussion bei Manfred Oeming, Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983), 182–197; ders., Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: ZAW 110 (1998), 16–33. S. auch Sascha Flüchter, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur, TANZ 51, Tübingen 2010.

interpretieren ist.¹⁶ Auch Gen 17 enthält an zentraler Stelle eine Nachkommensverheißung, doch reagiert Abraham dort ganz anders als in Gen 15: Gen 17,17 berichtet davon, wie Abraham „auf sein Angesicht fiel und lachte“, als er davon hörte, dass Sara einen Sohn von ihm bekommen sollte (V. 16). Der *Glaube* Abrahams in Gen 15,6 korrigiert gewissermaßen vorlaufend im Kontext seinen *Unglauben* in Gen 17,17.

Noch drastischer ist – der Sache, nicht dem Begriff nach (V. 12 spricht von „Gottesfurcht“) – Abrahams Vertrauen auf Gott in Gen 22 gezeichnet.¹⁷ Die Erzählung vom „Opfer Abrahams“ – sie dreht sich ganz um die Person Abrahams, nicht um Isaak als Opfer, deshalb ist die übliche Bezeichnung als „die Opferung Isaaks“ nicht sehr sachgemäß¹⁸ – knüpft an die in Gen 15 und 17 zentrale Thematik der Nachkommensverheißung an, die die Abrahamsüberlieferung seit Gen 12 durchgehend bestimmt: In der literarischen Fiktion der Genesis erhält Abraham über ein Vierteljahrhundert hinweg, von seinem 75. (Gen 12,4) bis zu seinem 99. Lebensjahr (Gen 17,1) die Verheißung, dass aus ihm ein großes Volk werde, dass er zahlreiche Nachkommen bekommen werde (Gen 12,2; 13,16; 15,4f; 17,5f u. a.). Gen 21 berichtet dann davon, wie ihm endlich in hohem Alter Isaak geboren wird, von dem ihm Gott aber sogleich – literarisch gesprochen: im Folgekapitel – gebietet, dass Abraham ihn ihm als Brandopfer darbringen möge. Das Thema der Erzählung ist also nicht – wie oft im Gefolge von Hermann Gunkels religionsgeschichtlich orientierter Auslegung angenommen wurde¹⁹ – die Ablösung von Menschen- durch Tieropfer, sondern vielmehr das Problem der *Rücknahme göttlicher Verheißung*.

Dass die Pointe von Gen 22 nicht in der Begründung des Ersetzens von Menschenopfern durch Tieropfer liegen kann, so elegant

¹⁶ Im Nachgang von Thomas Römer, Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der „neueren“ und „neuesten“ Pentateuchkritik, in: DBAT 26 (1989/90), 32–47 und John Ha, Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History, BZAW 181, Berlin/New York 1989 hat sich die Annahme nachpriesterschriftlicher Entstehung für Gen 15 in der Genesisforschung breit durchgesetzt. Die Argumente sind zusammengestellt bei Konrad Schmid, Erzväter und Exodus. Die doppelte Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 170–209.

¹⁷ Vgl. ausführlich Konrad Schmid, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS Otto Kaiser, BZAW 345/I, Berlin/New York 2004, 271–300.

¹⁸ So zutreffend Gerhard von Rad, Das Opfer des Abraham, KT 6, München (1971) ²1976.

¹⁹ Hermann Gunkel, Genesis, HK I/1, Göttingen ⁶1964, 240–242.

sich scheinbar damit die oberflächliche Grausamkeit der Erzählung in wohlthuende hintergründige Humanität transformieren lässt, ist einem unverstellten Blick auf das Kapitel schnell einsichtig: Abraham wird explizit dafür gelobt, dass er bereit ist, seinen Sohn zu opfern (V. 12), und die Erzählung selber setzt fraglos voraus, dass Opfer üblicherweise Tiefopfer sind (V. 8). Schließlich ist der archäologische Befund anzufügen, dass sich im antiken Israel keine Menschen- oder Kinderopfer nachweisen lassen,²⁰ entsprechend entfällt auch die Notwendigkeit, dass ihre Ersetzung durch Tieropfer erzählerisch begründet werden müsste.

Gen 22 dreht sich nicht um die Frage, ob Väter ihre Söhne opfern sollen, sondern Gen 22 ist eine Erzählung, die von einem ganz bestimmten Vater, dem Verheißungsempfänger Abraham, und einem ganz bestimmten Sohn, dem Verheißungsträger Isaak, handelt. Gen 22 blickt – wie Rückbezüge bis nach Gen 12 deutlich machen (vgl. besonders deutlich die exklusive Formulierung *לך-לך* „Gehe!“ in Gen 12,1 und Gen 22,2) – auf die gesamte Abrahamsüberlieferung zurück und ergänzt deren Verheißungsthema um die Möglichkeit der Rücknahme der Verheißung durch Gott selbst: Wenn Abraham seinen einzigen Sohn opfern soll, dann bricht damit das einzige und notwendige Glied zwischen Abraham und der Erfüllung reicher Nachkommenschaft dahin. Ohne Isaak kann Abraham nicht „Vater vieler Völker“ werden.

Das theologische Dilemma, das in dieser Erzählung nachgezeichnet wird, besteht darin, dass Abraham einerseits Gottes Auftrag widerspruchlos gehorcht, andererseits aber – so stellt es die Erzählung in V. 7f unmissverständlich dar – darauf *vertraut*, dass es nicht zum Letzten kommen wird:²¹

7 Da sagte Isaak zu seinem Vater Abraham:
Mein Vater!

²⁰ Im antiken Israel sind aller Wahrscheinlichkeit nach – im Unterschied zu Phönizien – zu keiner Epoche Menschenopfer dargebracht worden; vgl. Karen Engelken, Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament, in: Horst Seebass, Genesis II/1, Neukirchen-Vluyn 1997, 205–207, 206 (mit Verweis auf Jürgen Ebach/Udo Rütterswörden, ADRMLK, „Moloch“ und BA’AL ADR, UF 11 [1979], 219–226, 222; Moshe Weinfeld, The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background, UF 4 [1972], 133–154; ders., Burning Babies in Ancient Israel, UF 10 [1978], 411–413, 411f). Die Frage ist allerdings umstritten, vgl. Thomas Römer, Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999), 17–26; Ed Noort, Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible, in: Ders./Eibert Tigchelaar (Hg.), The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations, Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 4, Leiden u. a. 2002, 1–20, 6–14.

²¹ Vgl. hierzu v.a. Timo Veijola, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988), 129–164.

Und Abraham sagte: Hier bin ich, mein Sohn!

Und er sagte: Siehe, hier ist wohl der Feuerbrand und das Holz; wo ist aber das Schaf zum Opfer?

8 Und Abraham sagte:

Gott wird sich das Schaf zum Opfer selbst ansehen, mein Sohn. So gingen die beiden miteinander.

Anhaltspunkte für seine in V. 8 geäußerte Annahme („Gott wird sich das Schaf zum Opfer selbst ansehen, mein Sohn“) hat Abraham keine: Er *vertraut* darauf, dass Gott ein anderes Opfer vorsehen wird als Isaak. V. 8 geht sogar soweit, Abraham in seinem Vertrauen auf Gott als einen impliziten „Propheten“ zu zeichnen, denn genau dasjenige, was Abraham Isaak auf der Reise sagt, wird sich nachher erfüllen: Abraham findet einen Widder, den er anstelle seines Sohnes opfern kann. Die mancherorts vertretene Auslegung von V. 8 als einer Notlüge oder List Abrahams drängt sich nicht auf: Sie passt nicht zum Charakter von Gen 22 als einer theologischen Problemerkzählung und schon gar nicht zur Funktion Abrahams in Gen 22 als theologischem Problemträger. Insofern darf und muss man V. 8 zum Nennwert nehmen.

Hinzu tritt der Umstand, dass in Gen 22 Abraham in keinerlei Weise gegen den an ihn ergangenen Auftrag protestiert: Wortlos nimmt er den Opferbefehl entgegen. Damit verkehrt sich unter der Hand die Problematik der Erzählung: Nicht Gott prüft Abraham, sondern durch den Umstand, dass Abraham Gott beim Wort nimmt, wird Gott der Geprüfte: „Gen 22 erzählt ... die Geschichte von der Vergewisserung über die Verlässlichkeit von Gottes Verheißungen durch die Gottesprobe Abrahams. Indem Abraham Gott, bei dem Israel nicht mehr weiß, woran es mit ihm ist, wortlos beim Wort nimmt und handelt, führt er eine Entscheidungssituation herauf, in der sich Gott für die Menschen entweder als gänzlich überflüssig erweist oder als der ausweist, der seinen Verheißungen schlechterdings nicht widerspricht, weil er sie nur um den Preis seiner Selbstaufhebung zurücknehmen könnte. Was an sich möglich und für die menschliche Erfahrung auch der Fall zu sein scheint, schließt Gott für sich als unmöglich aus und weist so die menschliche Erfahrung als Urteilsinstanz über ihn in die Schranken: Entweder gibt es keinen Gott, oder Gottes Verheißungen können auch von Gott selbst nicht revoziert werden. Tertium non datur.“²²

²² Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 465f. Die These, dass die Gottesprobe Abrahams nachgerade die „eigentliche Pointe des Textes“ sei (456 Anm. 20), ist im Blick auf die Selbstpräsentation von Gen 22 zu

Angesichts des in Genesis 22 gewählten Thema des Kinderopfers, das auch dem Alten Testament als Gräuel sondergleichen gilt (vgl. 2Kön 23,10; Jer 7,31 u. a.), und wohl nicht erst bei Immanuel Kant Abscheu hervorgerufen hat,²³ ist davon auszugehen, dass der Erzähler von Genesis 22 sich wohl mit Bedacht dafür entschieden hat, Gott ganz *sub specie contrario* zu präsentieren und Abrahams Vertrauen auf ihn gegen jeglichen – jedenfalls gegenwärtig evidenten – Realitätssinn zu zeichnen. Insofern liegt es zwar nahe, Gen 22 als Beispiel für die Vorstellung anzuführen, dass Vertrauen auf Gott in der Bibel auch als Willensakt ganz gegen Vernunft und Welterfahrung gedacht werden kann. Auf der anderen Seite bleibt aber zu bedenken, dass dies nur eine Seite von Abrahams Vertrauen ausmacht: Zwar ist er bereit, Gott bedingungslos zu gehorchen, zu seinem Vertrauen gehört aber ebenso die Überzeugung, dass er den Auftrag, Gott seinen Sohn zu opfern, nicht ausführen werden muss: „Gott wird sich das Schaf zum Opfer selbst ersehen, mein Sohn“ (V. 8). Natürlich entbehrt auch diese Überzeugung in der gegenwärtigen Situation Abrahams im Fortgang der Erzählung jeglicher realistischen Perspektive auf Erfüllung – der Auftrag lautet klar dahingehend, dass Abraham seinen Sohn und nicht ein Schaf opfern soll²⁴ –, im weiteren Kontext der Abrahamserzählungen in Gen 12–21, die ganz auf die göttliche Führung im Leben Abrahams fokussiert sind, jedoch wird dieses Vertrauen Abrahams ohne weiteres plausibel.

differenzieren: Auf der Ebene des Geschehens in Gen 22 läuft die Erzählung auf den Deutesatz des Engels in 22,12 zu, der Abrahams Gottesfurcht dahingehend erläutert, dass er Gott seinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hat. Insofern verbleiben die expliziten Textsignale auf der Interpretationsebene von Gen 22,1: Gott stellt Abraham auf die Probe.

²³ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 31975, 333 Anm. (ohne Nummerierung): „[...] daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie [sc. die Stimme] auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete“.

²⁴ Christoph Hardmeier, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Gen 22 und Jeremia 2–6*, BThSt 79, Neukirchen-Vluyn 2006, 14–18, erkennt eine Ambiguität in dem Opferauftrag V.2 („ihn als Brandopfer hinaufsteigen lassen“ bzw. „ihn zu/bezüglich einer Brandopferdarbringung hinaufführen“): „Letzteres würde eindeutig heißen, dass Abraham seinen Sohn auf einen der Berge hinaufführen soll, um dann auf dem Berg selbst mit ihm zusammen ein Brandopfer zu zelebrieren.“ (16f). Ob man Gen 22 allerdings von dieser Ambiguität her interpretieren darf, ist aufgrund der Engelrede V. 12 sehr fraglich (vgl. dazu Hardmeier, *Realitätssinn*, 52–59).

4. Profile und theologiegeschichtliche Kontexte alttestamentlicher Konzeptionen von Vertrauen

Das Nebeneinander von Positionen wie in Ps 13 auf der einen Seite und Gen 15 und 22 auf der anderen Seite im Alten Testament, die im übrigen nur zwei von einer Vielzahl möglicher Profile darstellen, muss nicht überraschen. Die alttestamentliche Literatur ist ohnehin nie redaktionell auf eindeutige Positionen in allen theologischen Fragen hin festgelegt worden – das gilt auch für die Vertrauenthematik. Das Alte Testament reflektiert Weltenerfahrung und interpretiert diese in unterschiedlichen theologischen Perspektiven, die im Kanon zu einer spannungsvollen Einheit zusammengebunden sind. Die Funktion des Kanons besteht dabei nicht darin, das rechte biblische Verständnis bestimmter Fragekomplexe – wie etwa demjenigen von Glaube und Vertrauen – festzuschreiben, sondern eine endliche Anzahl von Positionen zu solchen Fragen zu bieten, die im Kanon – Alten und Neuen Testaments – diskursiv miteinander verhängt sind. Das rechte Verständnis der Bibel liegt deshalb außerhalb ihrer selbst und resultiert je und je aus der hermeneutischen Beschäftigung mit ihr, die sich mitunter auch sachkritisch gegen einzelne Teilaussagen wenden kann. Man sollte einer solchen Zugangsweise zur Bibel nicht den Relativismusvorwurf machen. Vielmehr ist sie – im ökumenischen, nicht im konfessionellen Sinn – „evangelisch“, da sie die Bibel nicht als tötenden Buchstaben („Gesetz“), sondern im Blick auf den lebendigen Geist („Evangelium“) liest.

Die Frage, ob Vertrauen nun eher in Resonanz oder Dissonanz zur Welterfahrung zu denken sei, oder ob Vertrauen eher als durch entsprechende Erfahrungen genährte Grundhaltung oder als auf einem willentlichen Entscheid gegen die Fakten zu fassen sei, hat also nicht erst die kontroverstheologische Diskussion in den letzten fünf Jahrhunderten, sondern auch schon die biblischen Verfasser beschäftigt. Mit Sicherheit kann man, was deren Position betrifft, nur soviel festhalten: Die Bibel hat sich offenkundig in dieser Frage nicht zur Uniformität entschlossen. Man darf vermuten, dass dieser Entscheid in der Verantwortung gegenüber der Sache und nicht in den Zufällen der Traditionsgeschichte wurzelt.

Im Falle der hier exemplarisch beschriebenen, unterschiedlichen Verständnisse von Vertrauen bzw. Glauben tritt eine grundsätzliche theologiegeschichtliche Differenzierung hinzu, die zu beachten ist. Gen 15 und Gen 22 sind vergleichsweise junge Texte

im Alten Testament, sie dürften in die mittlere bzw. späte Perserzeit zu datieren sein²⁵ und gehören damit in den historischen Kontext des entstehenden Judentums. Die Entstehung des Judentums markiert eine grundlegende theologiegeschichtliche Transformation der vorausliegenden königszeitlichen Religion des antiken Israel, der Psalm 13 historisch wahrscheinlich zuzurechnen ist.²⁶ Mit dem Verlust von Königtum, Staat und Tempel und dem Aufkommen von Vorstellungen wie Monotheismus, Bund und Gesetz veränderte sich das Verständnis Gottes und des Verhältnisses seines Verehrerkreises zu ihm in fundamentaler Weise: Gott kann nicht mehr länger bloß als Garant politischer, ökonomischer und sozialer Prosperität im eigenen Land vorgestellt werden, wie dies die Basisüberlieferungen und der Kult der Königszeit in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck bringen,²⁷ sondern es entstand die Notwendigkeit, ihn erheblich komplexer zu denken: Als von der Welt getrennter Lenker von Natur und Geschichte, dessen Handeln sich dem Verehrerkreis nicht mehr ohne Weiteres erschließt. Entsprechend liegt es auf der Hand, dass Glaube und Vertrauen nun anders gefasst werden konnten: Zwar durchaus auch im Anschluss an die Welterfahrung, aber in zunehmender Weise auch über sie hinaus.

Diese Verschiebung – historisch gesprochen: von der Religion des antiken Israel zur Religion des frühen Judentums – ist keine Ausnahmeerscheinung, sondern lässt sich für nahezu alle Theologumena des Alten Testaments in entsprechender Weise nachzeichnen: Sie steht für die zunehmende Theologisierung und Intellektualisierung der biblischen Religion, die sich zwar mehr und mehr von einer linear theologischen Interpretation der Wirklichkeit emanzipiert, ihr aber gleichzeitig in elementarer Weise verbunden bleibt.

²⁵ Vgl. für Gen 15 o. Anm. 16, für Gen 22 o. Anm. 17. Zu den weiteren literaturgeschichtlichen Kontexten s. Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008.

²⁶ Vgl. z. B. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Die Psalmen I. Ps 1–50*, NEB.AT, Würzburg 1993, 96.

²⁷ Vgl. z. B. Reinhard Gregor Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des AT. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, 318: „Jhwh ist, wie das Onomastikon hier und in den Inschriften bestätigt, Reichsgott und zugleich persönlicher Gott, führt Kriege und kümmert sich, wie wir aus anderen Quellen wissen, gemeinsam mit ‚seiner Aschera‘ um das Wohl derer, die ihn verehren. In den Hymnen und Gebeten trägt er die Züge der westsemitischen Hauptgötter El und Baal, ist König der Götter und Herr der Erde, besiegt das Meer, spendet den Regen und ist für die Errettung aus der Sphäre des Todes verantwortlich“.

Aus biblischer Sicht ist der Streit um den „Fiduzianismus“ insofern zu relativieren. Die traditionellen Positionsbezüge akzentuieren unterschiedliche biblische Perspektiven, deren Erhabenheit über den Häresieverdacht aber umso stärker gefährdet würde, je absoluter sie gedacht werden.