

Heilsamer Glaube

Die synoptische Tradition

von Thomas Söding

1. Glaubensfragen

Nach dem Markusevangelium fordert Jesus mit seinem ersten Wort: „Glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15).¹ Paulus spricht ganz ähnlich vom Gehorsam gegenüber dem Evangelium und vom Hören auf das Wort (vgl. Röm 10,16f.; 1Kor 15,1ff.), um die vollgültige Antwort auf die Verkündigung des Todes wie der Auferstehung Jesu Christi auszudrücken. Liegen beide Konzepte auf einer Ebene? Oder wenigstens auf einer Linie? Immer wieder wird die These vertreten, Markus sei von Paulus beeinflusst.² Aber der Evangelist zeichnet ein eigenes Bild des Glaubens wie des Evangeliums mit vielen Facetten und starken Farben. Bei Matthäus und bei Lukas bleibt es in den Grundzügen erhalten, wird aber durch neue Motive und neue Nuancen variiert. Die synoptische Tradition spiegelt – in starken Brechungen – das Glaubensverständnis Jesu selbst, ist aber zugleich das Dokument einer Dynamik urchristlicher Glaubenstheologie, die das Evangelium in seiner rettenden Kraft vergegenwärtigt.

1.1 Die markinische Konstellation

Die Schlüsselwörter „Evangelium“ und „Glaube“ fallen noch ein paar Mal im weiteren Markustext; sie sind auch durchweg betont und nicht isoliert, sondern mit charakteristischen anderen Aussagen und Gesten Jesu verbunden. Aber sie sind nie wieder so

¹ Im Hintergrund steht meine Dissertation: Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart ²1987 (1985). Vgl. auch Christopher D. Marshall, Faith as a Theme in Mark's Narrative (SNTS.MS 64), Cambridge 1989.

² So wieder Udo Schnelle, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, 398: Markus nimmt „den zentralen Gedanken der paulinischen Theologie auf und macht ihn zum Zentrum einer dramatischen Erzählung: Der gekreuzigte Jesus von Nazareth ist der Sohn Gottes“ (im Original kursiv). Der Mehrwert bestehe darin, dass die „eschatologische Identität Jesu Christi [...] in eine plausible Erzählung“ umgesetzt worden sei.

eng wie im programmatischen ersten Jesuswort verbunden. Sie scheinen sich auch in unterschiedlichen Bedeutungsrichtungen zu bewegen: Der Evangeliums-begriff ist christologisch, der Glaubens-begriff existentiell gefüllt. Dennoch – oder deshalb – finden beide zusammen.

„Evangelium“³ ist in der apokalyptischen Rede Jesu (Mk 13,10)⁴ und der Geschichte von seiner Salbung in Bethanien (Mk 14,9) der Inbegriff der nachösterlichen Verkündigung; das entspricht prinzipiell dem paulinischen Verständnis, ist jedoch mit der Erinnerung⁵ an ein paradigmatisches Ereignis in der Geschichte des Lebens Jesu verbunden: an die Frau und an das, was sie Jesus Gutes getan hat⁶, aber auch an die Prophetie Jesu selbst. Das Stichwort „Evangelium“ taucht zudem zweimal auf, wo von der Verheißung, aber auch von der Bedrängnis der Nachfolge die Rede ist: „um meinet- und um des Evangeliums willen“ (Mk 8,35; 10,29); beides gehört zusammen, weil Jesus mit vollem persönlichen Einsatz das Evangelium verkündet, bis in den Tod, und weil im Evangelium Jesus selbst zur Sprache kommt, als messianischer Sohn Gottes (Mk 1,9ff.). Diese christologische Füllung erhält das Wort bei Markus durch den irdischen Jesus; es erhält sie – im nachösterlichen Text – durch die Erinnerung an die vorösterliche Verkündigung Jesu; es erhält sie in einer solchen Dichte, dass sie keinen Vergleich mit der paulinischen Theologie zu scheuen braucht. Das „Evangelium“ ist eine starke Brücke zwischen der Zeit vor und nach Ostern. Durch die Überschrift des Werkes wird das angezeigt: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“ (Mk 1,1) ist nicht nur der mehr oder weniger banale Hinweis darauf, dass nun das Buch beginnt, sondern der hermeneutisch anspruchsvolle Hinweis

³ Vgl. Denis Farkasfalvy, *The Meaning of the Word euangelion in the Story of the Anointment in Bethany Mar 14:3–9–Mt 26:6–13–Jn 12:1–8*, in: Lorenzo de Santos (Hg.), „Perché stessero con Lui.“ FS Klemens Stock (AnBib 180), Rom 2010, 241–249. Wichtig bleibt Rudolf Schnackenburg, *Das „Evangelium“ im Verständnis des ältesten Evangeliums*, in: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. FS Josef Schmid, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1973, 308–324.

⁴ Vgl. Gerhard Dautzenberg, *Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums (Mk 13,10) und seine Vorgeschichte*, in: Karl Kertelge/Traugott Holtz/Claus-Peter März (Hg.), *Christus bezeugen*. FS Wolfgang Trilling (EThSt 19), Leipzig 1989, 150–164.

⁵ Vgl. Otto Schwankl, *Recordati sunt. „Erinnerungsarbeit“ in den Evangelien*, in: Michael Theobald – Rudolf Hoppe (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS Franz Mußner (SBS 209), Stuttgart 2006, 53–94.

⁶ Vgl. Susan Miller, *The Woman who Anoints Jesus (Mk 14.3–9). A Prophetic Sign of the New Creation*, in: *Feminist Theology* 14 (2006), 221–236; Santiago Guíjarro/Ana Rodríguez Lafz, *The „Messianic“ Anointing of Jesus (Mark 14:3–9)*, in: *Biblical Theology Bulletin* 41 (2011), 132–143.

darauf, dass alles, was im folgenden berichtet werden wird, den „Anfang“, die Grundlage der gesamten Evangeliumsverkündigung ausmacht⁷, und zwar einerseits durchaus zeitlich, besser: heilsgeschichtlich mit dem Verweis auf den Anfang, den Jesus gemacht hat (Mk 1,14f.), indem er sich auf den Täufer Johannes (Mk 1,4–8) und die uralten Verheißungen Israels (Mk 1,2f.) zurückbezogen hat, andererseits mit dem Verweis auf das, was in Erinnerung bleiben und Maßstäbe setzen muss, damit wirklich das Evangelium Gottes verkündet wird.

Vom Glauben ist vor allem in Wundergeschichten die Rede. Dort wird zwar Jesus als derjenige sichtbar, der in Gottes Souveränität machtvoll wirkt; aber der Glaube findet sich typisch auf Seiten der Kranken und ihrer Begleiter: Er äußert sich stumm, wie beim Gelähmten, der Jesus vor die Füße gesetzt wird (Mk 2,1–12), und bei der blutflüssigen Frau, die Jesu Gewand berührt (Mk 5,25–34); er äußert sich unsicher, wie beim Vater des besessenen Jungen (Mk 9,14–29); am klarsten äußert er sich beim blinden Bartimäus, der das Erbarmen des Davidssohnes anruft (Mk 10,46–52); Jairus wird von Jesus aufgefordert, zu glauben, obwohl seine Tochter im Sterben liegt (Mk 5,21–24.35–43), ohne dass eine Reaktion erzählt wird. In keinem Fall steht ein regelrechtes Glaubensbekenntnis; in jedem Fall wird die erzählte Situation plastisch: ein Hoffen und Bangen, ein Suchen und Fragen, das von Jesus nicht zurückgewiesen, sondern stark gemacht wird. Der Wunderglaube, der zur Heilung führt, weil er sich auf Jesus richtet und von Jesus ebenso hervorgerufen wie beantwortet wird, ist dreifach kontrastiert: erstens durch den Unglauben der Nazaretaner, die Jesu Wunder und Weisheit nicht mit seiner menschlichen Abkunft vereinbaren können (Mk 6,1–6a); zweitens durch den naiven Wunderglauben, der sich in der Endzeit auf Pseudo-Messiasse richten soll, weil sie spektakuläre Untergangsszenarien prognostizieren und sich durch Wunderzeichen auszuweisen scheinen (Mk 13,21f.); drittens durch den Spott, Jesus solle sich doch selbst helfen und vom Kreuz herabsteigen, „damit wir sehen und glauben“ (Mk 15,32).

Neben den Kranken werden bei Markus auch die Jünger auf ihren Glauben hin angesprochen, allerdings kritisch. Beim Seesturm tadelt Jesus, dass die ängstlichen Jünger „noch“ nicht glauben (Mk 4,35–42). Nach der Tempelaktion mahnt er sie zum „Glauben an Gott“, der sich im Gebet aussprechen soll (Mk 11,22–25). Die Jün-

⁷ Vgl. Detlev Dormeyer, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBS 43), Stuttgart 2001, 21–24.

ger haben zwar eine Nahbeziehung zu Jesus; Petrus äußert auch das Messiasbekenntnis (Mk 8,29). Aber die Glaubensaussagen sind nicht um die christologischen Gehalte, sondern die existentiellen Probleme der Jünger zentriert; sie sind vorösterlich situiert, auch wenn sie für die christlichen Leserinnen und Leser nicht nur Erinnerungen an eine Vergangenheit, sondern Spiegel ihrer Gegenwart und Wegweiser ihrer Zukunft sind.

Schließlich ist, schnell überlesen, von den „Kleinen, die glauben“ (Mk 9,42), die Rede; das sind, dem Kontext zufolge, in erster Linie die Kinder, die ihr Vertrauen auf Gott richten, aber in der Gefahr stehen, von den Jüngern gerade deshalb missbraucht zu werden – weshalb Jesus sich schützend vor sie stellt.⁸ Die Transparenz dieser Szene für die Zeit der Kirche ist so groß wie die elementare Bedeutung des Glaubens. Er ist der Glaube der Kleinen – und als solcher so viel wert wie der Senfkornglaube, dem größte Kraft zugemessen wird (Mk 11,24).

1.2 Die matthäische Konstellation

Matthäus zeigt sich in seiner Arbeit mit dem Markusstoff und seiner Integration weiterer Traditionen beim Glaubensbegriff an zwei Stellen besonders engagiert.⁹ In den Wundergeschichten unterstreicht er die Konkretion, die durch die Situation gegeben ist: „Glaubt ihr, dass ich das tun kann?“, werden die beiden Blinden gefragt, die Jesus um Heilung bitten (Mt 9,28f.). Die „Kleinen“ sind bei ihm diejenigen, die „an“ Jesus glauben (Mt 18,6). Auch in der Persiflage der Spötter unter dem Kreuz wird das Glaubensobjekt benannt (Mt 27,42). Desto stärker wird dann die Frage, wer Jesus in Wahrheit ist und wie er von denen, die glauben oder nicht glauben, gesehen wird. Die Antworten passen nicht genau zusammen. Denn wer Jesus ist, wird bei Matthäus hochtheologisch beantwortet: der Immanuel (Mt 1,23). Durch sein Evangeliumsverständnis wird dies unterstrichen: Jesus verkündet „das Evangelium des Reiches“ (Mt 4,23 par. Mt 9,35); „dieses“ Evangelium wird weltweit verkündet werden (Mt 24,14; 26,13), also das, dessen Schriftform der Evangelist mit seinem „Buch“ (Mt 1,1) dokumentiert. Aber aus dieser gegenüber Markus noch einmal gesteigerten Christologie folgt lange nicht, dass die Adressaten der Verkündigung und die Bittsteller auf derselben Reflexions- und Medita-

⁸ Vgl. Thomas Söding, *Der Mühlstein*, in: *Christ in der Gegenwart* 62 (2010), 181f.

⁹ Vgl. Andreas Dettwiler, *La conception mathéenne de la foi. À l'exemple de Matthieu 14/22–33*, in: *Etudes Théologiques et Religieuses* 73 (1998), 333–347.

tionshöhe angekommen sind. Vielmehr ist es gerade die Spannung, die das Drama des Evangeliums ausmacht und nachösterlich im Gedächtnis bleiben soll.

Dem entspricht der zweite Akzent: Matthäus hat ein Stichwort aus der Redenquelle aufgegriffen (Mt 6,30 par. Lk 12,28) und den Jünger glauben als „Kleinglauben“ klassifiziert. Das Paradebeispiel ist der sinkende Petrus (Mt 14,31), der zwar den Mut fasst, aus dem Boot zu steigen, aber dann untergeht, weil er nicht mehr auf Jesus, sondern die Wellen schaut. Er ist nicht besser als die ängstlichen Jünger im Boot (Mt 8,26; 16,8). Im Kern steht die Sorge um das eigene Überleben, die nicht vom Vertrauen auf Gottes Vorsorge gedeckt ist (Mt 6, 30 par. Lk 12,28). Von der falschen Sorge verzehrt, fehlt den Jüngern die Kraft, anderen zu helfen (Mt 17,20). Matthäus hat durch die Betonung des Kleinglaubens den von Markus apostrophierten Unglauben differenziert. Er stellt die Jünger so dar, dass sie im Grunde wissen, was Jesus verkündet und was sie lernen sollen (Mt 13,51), aber Probleme haben, in die Tat umzusetzen, was sie eigentlich verstehen. Dieser Kleinglaube ist für Matthäus von hoher Aktualität; denn von ihm ist gerade in solchen Partien des Evangeliums die Rede, die nicht nur in die Vergangenheit der Geschichte Jesu, sondern auch in die Gegenwart der Kirche schauen.

1.3 Die lukanische Konstellation

Lukas hat zwar das Hauptwort „Evangelium“ für die Apostelgeschichte reserviert (Apg 15,7; 20,24), aber Jesus oft als Freudenboten dargestellt. Gleich zu Anfang (Lk 4,18f.) führt sich Jesus mit Jesajaworten (Jes 61,1f.), die sein Wunderwirken in den Kontext der aufkommenden Herrschaft Gottes stellen (vgl. Lk 7,22), als Freudenboten ein (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.). Das Thema der Gottesherrschaft (Lk 8,1; 16,16; vgl. 9,6; 20,1) bleibt das des Auferstandenen (Apg 1,3) und wird so das der Kirche, die durch die Apostel an die Botschaft Jesu rückgebunden bleibt und dadurch eine entschiedene soteriologische Prägung erfährt: als „Evangelium der Gnade“ (Apg 20,17; vgl. 15,7). Der lukanische Begriff des Glaubens zeigt hingegen die gegenläufige Tendenz: Von der Apostelgeschichte scheint er ins Evangelium auszustrahlen. Im zweiten Buch (vgl. Apg 1,1) ist „Glaube“ *terminus technicus* für die Annahme des Evangeliums, die Bekehrung und den Eintritt in die Kirche (Apg 2,44; 4,4.32 u.ö.). Die Möglichkeit des Glaubens hängt an der Glaubwürdigkeit der Zeugen. Das wird nicht ins Evangelium projiziert. Aber die lukanische Handschrift ist stark. Ein Schlüsselsatz ist Jesu Einlassung im Verhör vor dem Hohen Rat, ob er der Mes-

sias sei: „Wenn ich’s euch sage, glaubt ihr nicht!“ (Lk 22,67). In dieser Intervention kommen die Kritik des Unglaubens heraus (vgl. Lk 7,9; 8,12f.; 20,5; 24,25), die hörende Antwort (Lk 8,12f.) und die christologische Füllung, die nicht nur Inhalte erschließt, sondern eine personale Dimension öffnet (Lk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42–8,25; vgl. 20,5). Die kerygmatische Pointierung und ekklesiale Dynamik des Glaubensbegriffs führt aber nicht zu einem Christomonismus, sondern weitet den Radius auf die Propheten (Lk 24,25) und Johannes den Täufer (Lk 20,5), wie später auf die Apostel (Apg 15,7) und weitere Zeugen (Apg 8,12) und betont gleichfalls das Hören des Wortes (vgl. Lk 8,12f.) wie die Echtheit eines Zeugnisses (Lk 20,5). Jesus ist aber nicht nur derjenige, auf den der Glaube sich genuin richtet, sondern auch derjenige, der auf ihn schaut und sich um ihn kümmert: Die Jünger bitten, dass er ihren Glauben stärke (Lk 17,5) – so wie einer seiner Jünger ihn gefragt hat, sie beten zu lehren (Lk 11,1). Speziell muss Jesus um den Glauben des Petrus beten, weil er ihn in der Passion verraten wird, aber eine große Zukunft als Zeuge des Glaubens noch vor sich haben soll (Lk 22,32).¹⁰ Ob der Menschensohn, wenn er wiederkommt, „noch Glauben auf Erden finden“ wird (Lk 18,8)¹¹, ist die große, weltbewegende Frage, auf die in der Nachfolge Jesu nur eine Antwort gegeben werden kann: die Praxis und Mission des Glaubens in der Kirche.

1.4 Die theologische Herausforderung

Im Ganzen zeigt die synoptische Tradition ein tiefgründiges Bild, das die Glaubensfrage neu stellen und beantworten lässt. Es lohnt den Vergleich mit Paulus und Johannes; aber das Bild lässt sich weder als Kopie oder Variante des paulinischen Modells verstehen noch als Vorstufe oder Alternative des johanneischen. Es gibt vielmehr dem neutestamentlichen Glaubensverständnis eine ganz eigene Tönung.

Die synoptische Tradition erlaubt es, nach Jesus selbst zu fragen. Sie erlaubt es aber auch, die Erinnerung an ihn mit dem Bekenntnis zu ihm, dem gegenwärtigen und kommenden Kyrios zu verbinden, ohne eins ins andere aufzulösen. Dadurch gewinnt das Glaubensverständnis der Synoptiker Profil. Wie bezieht sich der Glaube auf Jesus, seine Person, sein Evangelium und sein Ge-

¹⁰ Als Primatswort gedeutet von Rudolf Pesch, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 41ff.

¹¹ Vgl. David A. Mappes, *What is the meaning of „faith“ in Luke 18:8*, in: *Bibliotheca sacra* 167 (2010), 292–306.

schick? Welche Menschen gibt es, die glauben? In welcher Situation und mit welchem Resultat gelangen sie zum Glauben oder zum Unglauben? Welche Geschichte gewinnt der Glaube durch sie? Schließlich: Wie sollen die Evangelien gelesen werden? Welcher Glaube soll beflügelt werden?

Weil die Evangelisten von Jesus erzählen, können sie – in welcher literarischen Stilisierung und theologischen Kolorierung auch immer – die geschichtliche und personale Dimension des Glaubens vor Augen führen: dass er in bestimmten Situationen entsteht und dort hilft, aber auch in die Krise gerät und auf die Probe gestellt wird; dass es ihn nicht als abstrakte Größe, sondern immer nur als Glaube von Menschen gibt, die ihn haben oder nicht; dass Jesus nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Glaubens ist und ihn nicht nur inhaltlich füllt, sondern schon in seinem Wirken fordert und fördert, weckt und weitet, teilt und weitergibt.

Im Fokus der synoptischen Tradition wird dann auch die kontroverstheologisch aufgeladene Debatte über Form und Inhalt, Grund und Gegenstand des Glaubens¹² entmythologisiert: Sie wird – im Modus der kanonisch gewordenen Erzählungen, dann im Fokus historischer Kritik – auf die originäre Geschichte Jesu selbst und der von ihm inspirierten Glaubensgeschichten zurückbezogen und von dort her in seinem theologischen Gehalt rekonstruiert. Dadurch erst gewinnt der Glaube jene originäre Vitalität, die seine rettende Kraft nicht nur als eine Behauptung versteht, die wahr sein soll, sondern als eine Verheißung, deren Vorgeschmack schon wunderbar ist, deren Verwirklichung aber jede Grenze dessen, was Wunsch und Erwartung sein kann, überschreitet.

2. Glaubwürdiger Jesus

In den synoptischen Evangelien wird eine hohe Christologie sichtbar. Jesus ist für Markus der Sohn Gottes, der das Evangelium Gottes vom Reich Gottes verkündet (Mk 1,1–15).¹³ Für Matthäus ist er „Jesus“, der – nach dem Wort des Engels an Jesus – „sein

¹² In einem eigenwilligen Ökumene-Projekt zu einem evangelisch-katholischen Grunddissens hochstilisiert von Eilert Herms/Lubomir Žak (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre, Tübingen 2008. Signifikanter Weise spielt die Bibel eine untergeordnete Rolle, von der Exegese ganz zu schweigen. So fehlt dem Glaubensbegriff auf beiden Seiten, die einander im Dissens bestätigen, personale Dichte und ekklesiale Weite.

¹³ Vgl. Klaus Scholtissek, Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus, in: Thomas Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995, 63–90.

Volk von seinen Sünden rettet“ (Mt 1,21), und als solcher ist er der „Immanuel“, der „Gott mit uns“ (Mt 1,23–Jes 7,14^{LXX}).¹⁴ Für Lukas ist er der „Sohn Gottes“, dem sein Vater die ewige Herrschaft Davids überträgt (Lk 1,30–35), und der „Knecht“ Gottes (Apg 3,13.26; 4,17), der den Menschen zu ihrem Heil dient.¹⁵ Nach allen Evangelien ist klar, dass Jesus immer schon diese Christuswürde zukommt, weil er nur in der radikalen Verbindung mit Gott, die sie ausdrückt, derjenige sein kann, der die Herrschaft Gottes als rettende Macht aufrichtet und den Tod überwindet. In allen Evangelien wird der nachösterliche Standpunkt markiert, den die Evangelisten beziehen: bei Markus durch die Überschrift „Anfang des Evangeliums Jesu Christi (des Sohnes Gottes)“ (Mk 1,1); bei Matthäus durch die Korrespondenz des Anfangs, „Buch der Geschichte Jesu Christi“ (Mt 1,1), mit dem Ende, das die weltweite Evangeliumsverkündigung an die Lehre Jesu und damit indirekt an das Evangelium zurückbindet (Mt 28,16–20)¹⁶, das sie dokumentiert; bei Lukas durch das Prooemium (Lk 1,1–4), in dem er sich selbst als Glied in einer Traditionskette porträtiert und auf seine Aufgabe konzentriert, der Katechese Substanz zu verleihen.¹⁷ Alle synoptischen Evangelien sind in der Glaubensüberzeugung geschrieben, dass gerade von diesem nachösterlichen Standpunkt aus Jesus in der Geschichte seines Lebens und Sterbens am besten gesehen werden kann, weil hier der Zusammenhang zwischen seiner Sendung und seiner Passion, seiner Vollmacht und Ohnmacht, seiner Gottes- und Nächstenliebe einleuchtet.

Von diesen christologischen Standpunkten aus ist in den Evangelien auch vom Glauben die Rede. Das bedeutet aber nicht schon, dass die nachösterlichen Klärungen in die Geschichten, die vorösterlich spielen, zurückprojiziert würden oder dass die Glaubenserzählungen der Evangelien in ihrem christologischen Gehalt am Maßstab der urchristlichen Theologiegeschichte zu messen wä-

¹⁴ Vgl. Uta Poplutz, *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium* (BThSt 100), Neukirchen-Vluyn 2008.

¹⁵ Vgl. Markus Schnauß, *Die Jesus-Geschichte als Repräsentation des Erhöhten. Der Erhöhungsgedanke als innere Orientierung des Lukasevangeliums. Eine bibeltheologische Studie* (EThSt 100), Erfurt 2011.

¹⁶ Den Spannungsbogen habe ich nachgezeichnet in: „Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe“ (Mt 28,20). Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums, in: Rainer Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle, Paderborn 2004, 21–48.

¹⁷ Vgl. Armin D. Baum, Lk 1,1–4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa. Zum literaturgeschichtlichen Kontext des lukanischen Prologs, in: ZNW 101 (2010), 33–54; John Moles, Luke’s Preface. The Greek Decree, Classical Historiography and Christian Redefinitions, in: *New Testament Studies* 57 (2011), 461–482.

ren. Vielmehr werden sowohl die Lehren des Glaubens, die Jesus erteilt, als auch die Erfahrungen des Glaubens, die er vermittelt, in der Gattung der Evangelien als vorösterliche Lehren und Erfahrungen vergegenwärtigt, die bleibende Bedeutung erlangen.

Das setzt eine methodisch differenzierte Erschließung voraus. Drei Ebenen sind zu unterscheiden: erstens die Präsentation Jesu in den Evangelien durch die Evangelisten, die aus ihren theologischen Interessen keinen Hehl machen, weil sie in ihnen eine österliche Konsequenz des geschichtlichen Wirkens Jesu erkennen; zweitens die Wahrnehmungen Jesu und die Äußerungen über ihn, die Bitten an ihn und die Zuwendung zu ihm in der erzählten Welt der Evangelien, die immer auch die Kontrastgeschichten kennen; und drittens die intendierten Wirkungen auf die Leserschaft.

2.1 Jesus als Lehrer des Gebetes und Arzt der Kranken

Von den Synoptikern wird Jesus, wenn explizit vom Glauben die Rede ist, als Lehrer und Arzt gezeichnet. Beides gehört zusammen, weil seine Lehre gut tut und sein Heilen eine Lehre erteilt: Seine Lehre befreit, und sein Heilen geschieht durch sein Wort.

2.1.1 Der Lehrer des Gebetes

In allen synoptischen Evangelien ist die Autorität des Lehrers Jesus¹⁸ stark betont. Als Lehrer setzt er auf Einsicht und Verstehen, auf Wissen und Weisheit; was er sagt, soll nachvollziehbar sein. Aber nur er kann die Lehre erteilen, weil sie ein Wissen voraussetzt, das nur ihm, dem Sohn Gottes, eignet, dem sich der Vater ganz offenbart (Mt 11,28f.), und weil das, was sich von ihm lernen lässt, die Augen für Gott und seine Herrschaft so öffnet, dass endgültige Klarheit entsteht, mag sie im menschlichen Auge auch getrübt sein. Das Gebet ist bei weitem nicht der einzige, aber ein wichtiger Gegenstand der Lehre Jesu. Denn das Gebet ist die Zunge und das Ohr des Glaubens; es wird vom Evangelium geformt und vom Geist inspiriert; es muss zur Gottesliebe Jesu passen. Würde Jesus nicht auch das Beten lehren, bliebe der Glaube stumm; würde das Beten nicht gelernt, wäre die Beziehung des Glaubens zu Jesus unterentwickelt.

¹⁸ Historische Plausibilisierungen sucht Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung* (WUNT II/7), Tübingen ³1988 (¹1981). Eine gegenläufige Linie, die einen weisheitlichen Ansatz gegen die Messianität Jesu stark machen soll, verfolgt Werner Zager, *Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet. Auf dem Weg zu einer neuen liberalen Christologie*, Neukirchen-Vluyn ²2008.

Im Markusevangelium¹⁹ stechen zwei Stellen hervor. Im Anschluss an die Heilung des besessenen Kindes (Mk 9,14–29) erklärt Jesus seinen Jüngern, die sich zuvor vergeblich bemüht hatten, „diese Art“ Dämon könne „nur durch Gebet“ ausgetrieben werden (Mk 9,28f.). Er klärt diesen Punkt nicht nur als unwiderstehlicher Exorzist, sondern auch als messianischer Gottessohn, der, vom Berg der Verklärung (Mk 9,2–8) in die Niederungen menschlichen Lebens hinabgestiegen (Mk 9,9–13), nicht „diesem ungläubigen Geschlecht“ angehört (Mk 9,19), zu dem auch seine Jünger zählen, sondern Gott. Im Anschluss an die Tempelaktion, die ein „Haus des Gebetes für alle Völker“ (Jes 56,7) aufbauen soll (Mk 11,15ff.), wendet er sich an seine Jünger, um sie zum Gebetsglauben zu führen (Mk 11,22–26). Die anschließende Frage der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, mit welchem Recht er den Tempel stillgelegt habe, um zu zeigen, wie er reformiert werden solle (Mk 11,27f.), spiegelt die Autorität Jesu wieder, die er für Gottes Reformprogramm in Anspruch nimmt. In seiner Gebetslehre wird die Lehrautorität Jesu nicht unter formalen, sondern inhaltlichen Aspekt stark: Sie besteht nicht darin, dass er eine ganz andere Art des Betens lehrte, als sie im Judentum verbreitet gewesen wäre, sondern dass er sowohl das vertraute Beten der Psalmen als auch neue Gebetsworte, die er den Jüngern ans Herz legt, auf die gegenwärtige und künftig vollendete Herrschaft Gottes bezieht und dadurch mit einem neuen Sinn füllt.

Bei Matthäus und Lukas ist die Gebetslehre vor allem mit dem Vaterunser verknüpft (Mt 6,9–13 par. Lk 11,1–4).²⁰ Bei Matthäus gehört es zur Bergpredigt (Mt 5–7), die den Lehrer Jesus mit größter Eindringlichkeit zu Wort kommen lässt, weil er durch seine Lehre nicht nur die Tür zur Himmelsherrschaft öffnet und den Weg in sie weist, sondern auch der Gerechtigkeit zum Siege verhilft, soweit sie auf Erden überhaupt verwirklicht werden kann.²¹ Der Lehrer des Gebetes knüpft die Verbindungen zu den Seligpreisungen und den Antithesen; er markiert den Ort des Gebetes in der Praxis der Nachfolge. Bei Lukas ist das Vaterunser Teil einer Gebetskatechese, die auf das Vertrauen beim Bitten zielt (Lk 11,5–8.9–13); sie wird nach Lk 11,1 dadurch motiviert, dass einer

¹⁹ Vgl. Peter Müller, „Wer ist dieser?“ Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer, Neukirchen-Vluyn 1995.

²⁰ Vgl. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br./Basel/Wien ²2012 (2011), 558–570.

²¹ Vgl. J. Yuen-Han Yieh, One Teacher. Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report (BZNW 124), Berlin 2004.

seiner Jünger, der ihn beim Beten beobachtet hat, bittet: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger zu beten gelehrt hat“ (Lk 11,1). Das Vaterunser wird dadurch zum Ausdruck der Bindung der Jünger an den Meister, während die Autorität des Lehrers in seiner spirituellen Verwurzelung in Gott, dem Vater, begründet liegt.

2.1.2 *Der Arzt der Kranken*

Während Jesus als Lehrer dem Glauben derer, die ihm ihr Ohr leihen, eine Möglichkeit zeigt, sich auszudrücken, ist er als Arzt derjenige, der Glauben fordert, weckt und findet. Jesus porträtiert sich nach Mk 2,17 parr. (vgl. Lk 4,42) als Arzt aus Anlass der Debatte, die seine Berufung des Zöllners Levi und sein Gastmahl mit Sündern auslöst: Dass er die Not und Schuld der Sünde überwindet, hat einen therapeutischen Effekt, und dass er Kranke heilt, Besessene befreit und Tote auferweckt, geht über die körperliche Heilung hinaus, weil es den Vorgesmack ewigen Lebens kosten lässt; er ist Gottes Arzt (vgl. Ex 15,26).

Markus überliefert die meisten der originären Beispiele.²² Bei ihm agiert Jesus, da er den Glauben des Gelähmten und seiner Träger findet, als „Menschensohn“, der von Gott die „Vollmacht“ hat, „auf Erden Sünden zu vergeben“ (Mk 2,1–12 parr.).²³ Er ist Herr über Leben und Tod, da er die Tochter des Jäirus von den Toten erweckt, und beansprucht deshalb zu Recht den Glauben des Vaters (Mk 5,21–24.35–43 parr.). Er ist voller Heilkraft, die schon durch eine verstohlene Berührung seines Gewandes auf eine Kranke überspringt, aber auch voller Wahrheit, die er bei ihr zum Vorschein bringt, da er sie fragt (Mk 5,25–34 parr.).²⁴ Er ist der vom Berg herabkommende Gottessohn und Menschensohn (Mk 9,2–13), der im Gegensatz zu seinen Jüngern den kranken Jungen eines zweifelnden Vaters heilen und deshalb auf die Macht des Glaubens bauen kann (Mk 9,14–29 parr.). Er ist der „Davidssohn“, der, kurz vor seinem Einzug in die heilige Stadt (Mk 11,1–11 parr.), den blinden Bartimäus heilt (Mk 10,46–52 parr.).²⁵ Er ist der „Sohn der Maria“ (Mk 6,3 par.), der, entgegen aller

²² Vgl. Reinhard von Bendemann, Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums I–II, in: BZ 54 (2010), 36–53. 162–178.

²³ Vgl. Otfried Hofius, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b, in: JBTh 9 (1994), 125–143.

²⁴ Vgl. Peter Trummer, Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1991.

²⁵ Vgl. Hans-Joachim Eckstein, Markus 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in: ZNW 87 (1992), 33–50.

Skepsis, als solcher der messianische Lehrer der Weisheit und der vollmächtige Wundertäter ist, der die Gottesherrschaft bringt (Mk 6,2).²⁶ Er ist als Gekreuzigter der „König der Juden“ (Mk 15,26 parr.), der Spott und Hohn auf sich zieht (Mk 15,29–32), aber nach Markus seinen Dienst als Menschensohn, der die Erlösung bringt, durch die Hingabe seines Lebens verwirklicht (Mk 10,45 par.).²⁷

Bei Matthäus werden die markinischen Akzente nachgezeichnet und neu gesetzt. In den Wundergeschichten hat der Evangelist die Spannung zwischen der Verwurzelung Jesu in Israel und der universalen Öffnung des Evangeliums aufgebaut, die für sein Buch typisch ist: Jesus ist der Hirt, der sich „um die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ müht (Mt 15,24)²⁸, aber gerade dadurch die universale Segensverheißung, die an seinen Vater Abraham (Mt 1,1) gebunden ist, verwirklicht. Die Geschichte des Hauptmanns von Kapharnaum ist im Corpus des Evangeliums die erste Szene, die diese Spannung aufbaut und zeigt, wie sie genutzt wird (Mt 8,5–13)²⁹: Jesus ist der Kyrios, der das Haus des Heiden gar nicht zu betreten braucht, um seinen Knecht – oder Sohn – zu heilen; Jesus begegnet der Glaube bei einem Soldaten, der um die Macht des Gotteswortes genauso weiß wie um die eigene unwürdige Stellung und um die Heilssendung Jesu zu den Israeliten. Innerhalb Israels wird Jesus von Matthäus als Knecht Gottes vorgestellt, der nicht erst durch sein Leiden, sondern schon durch sein Wirken „unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheit getragen hat“ (Mt 8,17–Jes 53,4)³⁰, weil er, der Gottesknecht, dadurch „den Völkern das Recht“ bringt, dass er „das geknickte Rohr nicht brechen und den glimmenden Docht nicht löschen“ wird (Mt 12,15–21–Jes 42,1–4).³¹ Der Arzt ist und bleibt Lehrer, weil er durch seine Therapien vor Augen führt, worin die gute Schöpfung und der rettende Heilswille Gottes bestehen (Mt 9,1–8 parr. Mk

²⁶ Vgl. Jean Delorme, *Jésus mésestimé et impuissant dans sa patrie* (Marc 6,1–6), in: *Nouvelle revue théologique* 121 (1999), 3–22.

²⁷ Vgl. Thomas Söding, *Lernen unter dem Kreuz – Neutestamentliche Lektionen. Zum markinischen Kreuzigungsbericht* (Mk 15,20–41), in: Hans Maier (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse* (QD 166), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1996, 77–108.

²⁸ Vgl. Stuart L. Love, *Jesus, Healer of the Canaanite Woman's Daughter in Matthew's Gospel. A Social-scientific Inquiry*, in: *Biblical Theology Bulletin* 32 (2002), 11–20.

²⁹ Vgl. Ulrike Wegner, *Der Hauptmann von Kapharnaum. Ein Beitrag zur Q-Forschung* (WUNT II/14), Tübingen 1985.

³⁰ Vgl. Stephane Gueillet, *La guérison pour tous? (Mt 8.17)*, in: *Théologie évangélique* 6 (2007), 23–28.

³¹ Vgl. Maarten J.J. Menken, *The quotation from Isaiah 42,1–4 in Matthew 12,18–21 – Its Textual Form*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 75 (1999), 32–52.

2,1–12)³²; seine Lehre ist heilsam, weil sie befreit, ohne die Orientierung am Gesetz zu nehmen (Mt 5,17–20). Die Seligpreisungen (Mt 5,3–12) kann man im weitesten Sinn des Wortes den Heilungen zurechnen, weil Jesus nicht nur auf das Jenseits der Vollendung, sondern auch schon auf das Diesseits des Lebens in der Nachfolge verweist, das vom Heil der Himmelsherrschaft geprägt ist.³³ Der „Arzt“ andererseits, der sich nicht nur der Kranken, sondern auch der Sünder erbarmt, ist von Matthäus als messianischer Lehrer vorgestellt, der das Gesetz und in ihm den Willen Gottes verwirklicht, mit Verweis auf Hos 6,6: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,12f.).³⁴

Lukas arbeitet von Beginn an die prophetische Dimension der ärztlichen Praxis Jesu heraus.³⁵ In seiner Antrittspredigt, die er in der Synagoge von Nazareth hält, zitiert Jesus die messianischen Weissagungen Jesajas, dass den „Armen das Evangelium verkündet“ wird, indem „Gefangene“ – wie Besessene – „befreit“ und „Blinde“ wieder zum Sehen gebracht werden (Lk 4,16–19–Jes 61,1f.; vgl. Jes 35,35f. – Lk 7,28–33 par. Mt 11,2–6).³⁶ In der jesajischen Prophetie sind die körperlichen Heilungen und sozialen Befreiungen Metaphern des kommenden Heiles – so auch bei Jesus, nur dass sie sich in seiner Geschichte real ereignen und dadurch Bedeutung erlangen.³⁷ In der Geschichte des Jünglings von Naïn wird – im ganz kleinen Rahmen – die ganz große Geschichte von der Überwindung des Todes durch den Propheten Jesus erzählt, der noch mehr als Elija vermag (Lk 7,11–17).³⁸

Mit der messianischen Prophetie sind die Grenzüberschreitungen verbunden, die Lukas beschreibt. Die therapeutischen Aktivitäten Jesu hat Lukas (erstens) gezielt nicht nur auf die körperlichen und seelischen Heilungen bezogen (vgl. Lk 8,43–48 par.

³² Vgl. Frederic Manns, *Deux prières juives dans l'Évangile de Matthieu*, in: Jose Mari Aquilar (Hg.), *Bible et Terre Sainte. FS Marcel Beaudry*, New York 2008, 193–198.

³³ Vgl. Thomas Söding, *Die Verkündigung Jesu* (s. Anm. 20), 185–220.

³⁴ Vgl. David Hill, *On the Use and Meaning of Hosea VI.6 in Matthew's Gospel*, in: *New Testament studies* 24 (1977), 107–119.

³⁵ Vgl. Ulrich Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas (FzB 24)*, Stuttgart 1977; Gottfried Nebe, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas (BWANT 127)*, Stuttgart 1989.

³⁶ Vgl. Grégoire Drouot, *Le discours inaugural de Jésus à Nazareth. La prophétie d'un retournement (Lc 4,16–30)*, in: *Nouvelle revue théologique* 129 (2007), 35–44.

³⁷ Vgl. Hans Kvalbein, *Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p*, in: *ZNW* 88 (1997), 111–125.

³⁸ Vgl. Heinz Giesen, *Gottes Zuwendung zu seinem Volk. Die Auferweckung eines jungen Mannes aus Naïn (Lk 7,11–17)*, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 3 (2010), 11–33.

Mk 5,34–43), sondern auch auf die Sündenvergebung, die gleichfalls am Glauben hängt (Lk 7,36–50).³⁹ Er hat (zweitens) erzählt, dass Jesus nicht nur Juden, sondern auch Samariter geheilt – und bei einem von ihnen Glauben gefunden – hat (Lk 17,11–19).⁴⁰ Er hat (drittens) erzählt, wie Jesus sich bei seinen Sabbatheilungen über die Bedenken der religiösen Experten hinwegsetzt, um zu helfen, so schnell es geht (Lk 13,10–17)⁴¹, und seine Hilfe zu einem Fest werden zu lassen, das nicht nur einzelnen, sondern allen gut tut, besonders den Verachteten (Lk 14,1–6.7–24).⁴² Der Arzt Jesus ist auf der Suche nach den Verlorenen – und er kann sie finden, um ihnen neues Leben zu schenken, bis an die Grenze des Todes und über sie hinaus (Lk 15,11–32); denn als Prophet ist er der Knecht Gottes, der den lebendigen Gott wirken lässt.

2.2 Die Blicke auf Jesus

In den synoptischen Evangelien werden, wo vom Glauben erzählt wird, Blicke auf Jesus sichtbar, die sich nicht mit den nachösterlichen decken, aber christologisch signifikant bleiben, weil sie auf die vorösterlichen Situationen abgestimmt sind und die Persönlichkeit des Glaubens erhellen.

Besonders plastisch sind die Wundergeschichten. In den Exorzismen sind die Besessenen Objekte des Heilshandelns Jesu, in den Therapien aber Partner. Jesus ist der, der Vollmacht hat; aber die Wundergeschichten versuchen nicht, sie mit möglichst großer Drastik darzustellen, sondern die Beziehungen zwischen Jesus und den Kranken zu gestalten. Typisch ist, dass sie in Not sind und nur unter Schwierigkeiten zu Jesus finden⁴³; allein dieses Engagement zeigt aber ihre Hoffnung und indirekt ihren Glauben; ohne ihn wäre es in vielen Fällen gar nicht zur Begegnung und zur Heilung gekommen.

³⁹ Vgl. Reinhard von Bendemann, *Liebe und Sündenvergebung. Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36–50*, in: *Biblische Zeitschrift* 44 (2000), 161–182.

⁴⁰ Vgl. Maria E. Aldave Medrano, *La sanación del leproso samaritano a la luz de los conflictos étnicos (Lc 17,11–19)*, in: *Estudios bíblicos* 68 (2010), 151–172.

⁴¹ Vgl. John J. Kilgallen, *The Obligation to Heal (Luke 13,10–17)*, in: *Biblica* 82 (2001), 402–409.

⁴² Vgl. Claus-Peter März, *Das Fest des göttlichen Erbarmens – Lk 14,1–24*, in: *Bibel und Liturgie* 81 (2008), 249–253.

⁴³ Aufgezeigt von Gerd Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8)*, Gütersloh 1974.

In den Heilungsgeschichten kommen auch die spezifischen Akzente der Synoptiker heraus; prägender aber sind die einzelnen Erzählungen mit ihrem Lokalkolorit und ihrer Charakterisierung derer, die Genesung suchen. Psychogramme zeichnen die Geschichten nicht; aber sie stellen dar, welche Emotionen und Reflexionen Jesus ausgelöst hat; sie bauen Spannungsfelder zwischen Erwartungen und Erfahrungen aus, zwischen Kritik und Staunen, zwischen dem Vertrauen auf Jesus und der Identität Jesu.

Bei der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr.) ist nach allen drei synoptischen Versionen der Vertrauensbeweis derer, die das Dach aufgraben, um ihren Freund und Schutzbefohlenen Jesus buchstäblich vor Augen zu führen, so unzweideutig, dass der Rekurs Jesu auf ihren Glauben, der ihn zur Heilung führt, keiner Erklärung bedarf, sondern im Gegenteil die Erzählung das, was Glaube heißt, eindeutig ins Bild setzt. Allerdings führt Jesus die Geschichte in zwei Schritten weiter: durch die Vergebung der Sünden⁴⁴ und, angesichts der Kritik, durch seine Selbstvorstellung als Menschensohn, der das, was Gottes Privileg ist, auf Erden verwirklicht.⁴⁵ Die Spannung wird in der Geschichte selbst nicht aufgelöst. Das Staunen der Menge öffnet einen Raum, in dem derjenige, bei dem erfolgreich Heilung gesucht wird, als derjenige entdeckt werden kann und soll, der in Gottes Vollmacht das Böse besiegt, in jeder Gestalt, ob es sich um Krankheit und Not oder um Schuld und Sünde handelt. Bei Lukas, der den Geheilten mit einem Gotteslob zeichnet (Lk 5,25), ist die Richtung erkennbar, in die der Weg des Glaubens führt.

Bei der Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,25–34 parr.)⁴⁶ ist der Auftakt so, wie man ihn bei antiken Heilungsberichten am ehesten erwarten kann: Die Frau ist schier verzweifelt und stellt sich Jesus als einen mit Heilenergie aufgeladenen Wundermann vor, den man nur von hinten zu berühren braucht, um geheilt zu werden. Tatsächlich funktioniert ihr Versuch, der wegen ihrer – nach Maßstäben der Tora (Lev 12) – ansteckenden Unreinheit ein erhebliches Infektionsrisiko für Jesus bedeutete; denn Jesus ist zwar kein „göttlicher Mensch“, aber der Sohn Gottes. Doch

⁴⁴ Vgl. François Vouga, *Maladie et péché, foi et guérison. Jésus, l'ami de Job ou l'ami de ses amis?* (Mc 2,1–12 et Jn 9,1–12), in: Fabienne Ambs/Elian Cuvilliers (Hg.), *Sola fide*. FS Jacques Ansaldi, Genève 2004, 35–52.

⁴⁵ Vgl. Hans-Josef Klauck, *Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten* (Mk 2,1–12 parr.), in: *Biblische Zeitschrift* 25 (1981), 223–248.

⁴⁶ Vgl. Thomas Söding, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1996, 248–256.

die Geschichte endet nicht dort, wo der Funke überspringt, sondern führt weiter: so, dass nach Markus die Frau Jesus anschauen und ihm die „ganze Wahrheit“ sagen kann (Mk 5,33); nach Lukas ändert sich die Motivation, sich von hinten an Jesus heranzustellen (Lk 8,47), während nach Matthäus die Initiative ganz bei Jesus bleibt und er durch seinen Blick wie sein Wort vollendet, was die Frau nur begonnen hat (Mt 9,22).⁴⁷

Bei der Auferweckung seiner Tochter⁴⁸ wird ihr Vater, der Synagogenvorsteher Jairus, von Jesus auf seinen Glauben angesprochen, der aber nicht zur Voraussetzung des Wunders erklärt wird, sondern angesichts des eingetretenen Todes die denkbar größte Herausforderung des Gottvertrauens beim Namen nennt, die bestanden werden kann, weil Jesus selbst den Tod überwindet (Mk 5,21–24.35–43 parr.).⁴⁹

Intensiver ist der Vater des besessenen Jungen (Mk 9,14–29 parr.), besonders bei Markus, in die Glaubensgeschichte einbezogen; aber auch hier geht es nicht darum, Jesus auf einen Hoheitstitel festzulegen. Die Leserinnen und Leser des Evangeliums wissen, dass er vom Berg der Verklärung herabkommt (Mk 9,2–8): der Sohn Gottes, auf den man hören soll (Dtn 18,15). Aber weder der Vater noch die Menge wissen das; und die drei Jünger, die Jesus begleitet haben, verstehen nicht (Mk 9,9–13). Markus erzählt also, dass Jesus wieder unten bei den Menschen, mitten im Unglauben, mitten in der Not und im Versagen angekommen ist. Der Glaube, der ihm hier begegnet, entsteht nicht auf dem Gipfel, sondern in der Ebene, dort, wohin Jesus sich begibt, ohne die Mühen zu scheuen. Der Vater weiß in seinem Zweifel keine bessere Adresse als Jesus; er erkennt, dass er nicht nur für sein Kind, sondern auch für sich selbst bitten muss (Mk 9,24). Dem entzieht Jesus sich nicht.⁵⁰

Der blinde Bartimäus gelangt nach allen synoptischen Evangelien einen großen Schritt weiter (Mk 10,46–52). Er ruft nach Je-

⁴⁷ Vgl. Stuart L. Love, Jesus: der Heiler der blutflüssigen Frau im Matthäusevangelium. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 86–97.

⁴⁸ Einen alttestamentlichen Hintergrund beleuchtet Mary Ann Beavis, The Resurrection of Jephthah's Daughter. Judges 11:34–40 and Mark 5:21–24, 35–43, in: The Catholic Biblical Quarterly 72 (2010), 46–62.

⁴⁹ So auch bei Lukas: *μόνον πιστεύσον, καὶ σωθήσεται* (Lk 8,50): „Glaube nur, sie wird ja gerettet!“; anders die Einheitsübersetzung (1979): „Glaube nur, dann wird sie gerettet.“

⁵⁰ Vgl. Massimo Grilli, Die heilende Schwachheit Gottes. Lektüre von Mk 9,14–29 in ihrem Kontext, in: Linus Hauser/Ferdinand R. Prostmeier/Christa Georg Zöllner (Hg.), Jesus als Bote des Heils. Heils erfahrung und Heilsverkündigung in frühchristlicher Zeit. FS Detlev Dormeyer, Stuttgart 2008, 56–71.

sus als „Davidssohn“, der sich seiner „erbarmen“ solle. Dass Jesus später den Hoheitstitel von seiner Gottessohnschaft her entschlüsselt (Mk 12,35ff. par.)⁵¹, relativiert nicht den christologischen Gehalt. Der Davidssohn ist der König, als der Jesus unmittelbar danach beim Einzug in Jerusalem von der Menge gefeiert wird (Mk 11,1–11 par.); der König ist der berufene Anwalt der Schwachen. Beim Davidssohn ist Bartimäus an der richtigen Adresse: weil er in Jesus den Davidssohn und weil er als Davidssohn Jesus erkennt.⁵² Wer sich erbarmt, ist im Grunde Gott (Bar 3,2). Aber dieses Erbarmen trägt den Namen Jesu. Das zeigt paradigmatisch die Wundergeschichte als Glaubensgeschichte. Bartimäus sieht den Arzt als Lehrer: „Rabbuni“ (Mk 10,51), und er wird durch die Heilung zu seinem Schüler – in dem Sinn der Nachfolge, die ihn mit nach Jerusalem führen wird, auch wenn in der Passionsgeschichte sein Name nicht noch einmal genannt wird. Die Parallelüberlieferung bei Matthäus (Mt 9,27–31) unterstreicht die Christologie des Glaubens an den Davidssohn. Die kanaanäische Frau macht ihn sich zu eigen, auch wenn sie Heidin ist (Mt 15,22); denn der Davidssohn ist die Gestalt einer messianischen Hoffnung aus Israel, aber auch für die Völker. Die Kinder, die Jesus mit in den Tempel nimmt, hören nicht auf, den Sohn Davids zuzujubeln, wie die kleinen Kinder nach Ps 8, deren Geschrei das Gotteslob steigert.⁵³ An keiner Stelle wird ein regelrechtes Bekenntnis abgelegt; immer ist die Bitte oder der Lobpreis dominant. Aber diese Bitten und Preisungen sind ein Bekenntnis ganz eigener Art.

Der Hauptmann von Kapharnaum weiß nach Matthäus wie nach Lukas, dass er sich an den „Kyrios“ zu wenden hat (Mt 8,6.8 par. Lk 7,6) – auch wenn das Wort in der Geschichte nur eine Höflichkeitsanrede sein mag, deren christologisches Potential sich erst im österlichen Rückblick erschließt.

Selbst wo jeder Hinweis auf einen direkten oder indirekten Hoheitstitel fehlt, ist die erzählte Christologie stark. Die Kranken wissen, wohin sie zu schauen haben: auf Jesus. Wo Worte fehlen, legen Taten ein Bekenntnis ab; wo jemand sich nicht rühren kann, treten andere ein; wo Worte gefunden werden, brauchen sie nicht die höchsten Stufen der christologischen Reflexion zu erklimmen,

⁵¹ Vgl. Jens Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens* (BThSt 47), Neukirchen-Vluyn 2001.

⁵² Vgl. Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 256ff.

⁵³ Vgl. Esther Brünenberg, *Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Ps 8 und seine Rezeption im Neuen Testament* (FzB 119), Würzburg 2009, 135–152.

um glaubwürdig zu sein, sondern können bei dem bleiben, was zugänglich und im Moment vielleicht nur gut gemeint ist, aber im Rückblick als echte Glaubensäußerung mit christologischer Substanz gesehen werden kann.

Umgekehrt ist dort, wo bei den Synoptikern vom Unglauben oder auch nur vom Kleinglauben die Rede ist, klar, was christologisch auf dem Spiel steht: in Nazareth (Mk 6,1–6a par.) wie unter dem Kreuz (Mk 15,29–32 parr.) die Identität Jesu als Sohn Gottes und die Identifizierung des einen geliebten Gottessohnes mit Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten. Sowohl in der Synagoge von Nazareth (Mk 6,2: „Welche Machttaten geschehen durch seine Hand?“) als auch auf Golgotha (Mk 15,31: „Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen“) sind seine Wunder unbestritten. Aber sie führen nicht zum Glauben – so wie auch die Kranken nicht *durch* die Therapien, sondern *in* ihnen zum Glauben gelangen. Unglaube ist die Weigerung, Jesus so zu sehen, wie er sich – den Evangelien zufolge – selbst in seiner Beziehung zu Gott sieht. Der Unglaube, wie die Synoptiker ihn zeichnen, hat durchaus ein Gespür für das Gewicht der Taten und Worte Jesu; nur lässt er es in die falsche Waagschale werfen: Das Bekenntnis zum einen Gott, die Verteidigung des jüdischen Lebens, der Eifer für das Heiligtum führen dazu, Jesus zu verkennen, weil er nicht genau genug als er selbst gesehen wird.

Die Jünger hingegen wollen glauben, können es aber oft genug nicht, weil sie auf ihre eigene Angst, ihren eigenen Willen, ihre eigenen Messias-Bilder fixiert sind. Ihre Angst vor der Sturmstillung (Mk 4,35–41 parr.) und – obgleich dort nicht *expressis verbis* vom Glauben gesprochen wird – beim Seewandel (Mk 6,45–52 parr.)⁵⁴ sprechen Bände. Sie sehen Jesus in seiner göttlichen Macht und Herrlichkeit, aber sie trauen ihren Augen nicht und gelangen deshalb nur zum Fragen (Mk 4,41 parr.) und unverständigen Entsetzen (Mk 6,51f.). In ihrem Zweifel spiegelt sich vorab ihr Versagen in der Passion, das erst durch den auferstandenen Jesus Christus selbst überwunden werden wird. In der Frage Jesu nach Markus, warum sie „noch“ keinen Glauben hätten (Mk 4,40), ist indirekt auf den österlichen Glauben verwiesen; in der Kritik des Kleinglaubens nach Matthäus auf den Durchbruch zum Vertrauensbekenntnis (Mt 8,26); in der Frage nach Lukas, „wo“ ihr Glaube sei, auf die ungenutzten Möglichkeiten, die er ihnen verschafft hat. In der Zeit nach Ostern sind diese Erzählungen nicht nur Ver-

⁵⁴ Vgl. Hermann-Josef Riedl, Der Seewandel Jesu Mk 6,45–52 parr. Eine Epiphanieerzählung und ihre textpragmatische Intention, in: SNTU.A 30 (2005), 5–17.

gangenheit, sondern spiegeln die Gegenwart derer, die sich ihrerseits zum Glauben gerufen wissen, ohne ihre Zweifel und Ängste einfach überwinden zu können.

Beim Seewandel macht Matthäus in der Geschichte vom sinkenden Petrus nicht nur anschaulich, was Kleinglaube heißt, sondern auch, wie er mit dem Glaubensbekenntnis verbunden sein kann (Mt 14,22–33). Als Petrus gerettet ist, fallen die Jünger Jesus zu Füßen und bekennen: „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn“ (Mt 14,31). Hier ist ein Bekenntnis auf der höchsten Höhe der Christologie gesprochen – aber mitten im Leben und von Jüngern, die kleingläubig sind und bleiben.

2.3 Die Perspektive der Leserinnen und Leser

Alle synoptischen Evangelien sind „Literatur für Leser“ (Harald Weinrich). Markus appelliert ausdrücklich an ein intelligentes Publikum (Mk 13,14); Lukas stellt mit Theophilos einen idealen Leser vor Augen, der seine Katechese vertiefen soll (Lk 1,4); Matthäus zeichnet die Jünger als gelehrige Schüler (Mt 13,51), bei denen ihrerseits all diejenigen in die Schule gehen sollen, denen das Evangelium verkündet wird (Mt 28,16–20).

In den Evangelien wird ihnen von einem nachösterlichen Standpunkt aus der vorösterliche Jesus in Erinnerung gerufen. Das ist christologisch wesentlich, weil der Auferstandene kein anderer ist als Jesus von Nazareth und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters sein Wirken unter den Menschen nicht überholt, sondern im Gegenteil zu ewiger Geltung bringt. Zu dieser christologisch wesentlichen Vergegenwärtigung gehört, dass den Leserinnen und Lesern der synoptischen Evangelien gezeigt wird, wie Jesus sich selbst – der Darstellung der Evangelisten zufolge – in Szene gesetzt hat, um die Gottesherrschaft zu verwirklichen. Das geschah nach den Synoptikern, anders als nach Johannes, nicht dadurch, dass Jesus offensiv Hoheitstitel, die aus den messianischen Traditionen des Alten Testaments Bedeutung erlangt haben, für sich in Anspruch genommen hätte, sondern dadurch, dass er in Wort und Tat das Evangelium verkündet hat. Dadurch wird die artikulierte, die reflektierte, die meditierte an die narrative Christologie zurückgebunden. Der Lehrer des Gebets, der Arzt des Vertrauens steht im Blick, wenn explizit vom Glauben geredet wird. Deshalb sind auch die erzählten Glaubensbezeugungen im höchsten Maße christologieträchtig. Dem entspricht, dass die Glaubensbekundungen derer, die sich an Jesus wenden und denen Jesus sich zuwendet, nicht mit dem reflektierten Glauben der Urkirche identisch, aber dennoch

prägend sind. Das vertrauensvolle Bitten der Kranken hat bis in die Liturgie hinein dem Glauben der Kirche Ausdruck verliehen. Der Lehrer des Gebetes war nicht nur damals für seine Jünger wichtig, sondern bleibt es für alle Zeit, weil das Evangelium Jesu gültig bleibt, auf das sich die Gebete des Glaubens beziehen.

Für die historische Leserschaft war die erzählte Christologie der Evangelien das getreue Spiegelbild der gelebten Christologie Jesu. In der Moderne ist die historische Skepsis entstanden, es handle sich um eine Täuschung, weil nachösterliche Glaubensüberzeugungen auf die vorösterliche Zeit übertragen würden. Tatsächlich ist das christologische Interesse, von Jesus zu erzählen, gar nicht zu leugnen. Aber ausgerechnet dort, wo vom Glauben die Rede ist, spiegeln die Evangelien nicht die Bekenntnisse des Urchristentums wider, sondern geben den Begegnungen mit Jesus Raum, die ihn als vollmächtigen Propheten zeigen, aber auch die – genauer: einige wenige – Menschen, mit denen er in Kontakt getreten ist, um sie zu heilen und in die Schule des Betens zu nehmen. Die Erzählungen sind so breit aufgestellt und tief gestaffelt, dass die Schlussfolgerung auf einen historischen Anhaltspunkt naheliegt.

3. Gläubige Menschen

Die Synoptiker erzählen – in gezielter Auswahl – von vielen Menschen, die durch Jesus zum Glauben geführt worden sind. Der Fokus liegt nicht auf einer genauen Definition dessen, was Glaube heißt oder nicht heißt, sondern auf Jesus, der gläubige Menschen sucht, und deshalb auf denen, die Jesus ihre Hand ausstrecken, um seine Hilfe zu erfahren, oder ihr Ohr leihen, um von ihm den Glauben zu lernen. Die Evangelien lenken den Blick in die Zeit des Wirkens Jesu, weil der Glaube hier eine entscheidende Prägung erfahren hat, nicht erst durch die Erfahrung seines Todes und seiner Auferstehung.

3.1 Der Glaube der Kranken

Der Glaube des Gelähmten und seiner Träger (Mk 2,1–12 parr.) tritt in einen Raum ein, den der Menschensohn durch seine Sendung, die Sünde zu vergeben, öffnet. Das geschlossene Haus, in das man nur durchs Dach zu Jesus kommt, wird zum Symbol für das geschlossene Leben derer, die gelähmt von Schuld sind. Für ein Messiasbekenntnis ist es noch zu früh; aber der Widerspruch, den Jesus mit seiner – angeblichen – Blasphemie auslöst, spiegelt

den Anspruch, den er hat. Wer im Prisma der Geschichte glaubt, braucht nicht sogleich alles zu verstehen, was die Messianität Jesu ausmacht (und kann es noch gar nicht, weil die Geschichte Jesu weitergeht), lernt aber das Gehen und wird so auf einen Weg geführt, den Jesus ins Reich Gottes bahnt. In der Synagoge von Kapharnaum ist das Gehen des Geheilten das Zeichen für die Vergebung der Sünden, die sich in der körperlichen Heilung auswirkt; beim blinden Bartimäus wird der Weg vom Evangelisten als Nachfolge gekennzeichnet (Mk 10,52 par. Lk 18,43). Dass Jesus Sünden nicht nur durch sein vollmächtiges Wort, sondern durch die Hingabe seines Lebens vergibt (Mk 10,45; vgl. 14,23f.), kann erst im Rückblick erkannt werden und der Leserschaft einleuchten, lässt aber keinen Schatten auf die Heilungsszene fallen, sondern lässt im Gegenteil die Unbedingtheit des Dienstes Jesu erkennen, den Jesus nicht erst in seinem Sterben, sondern bereits in seinem Leben leistet. Das Verhältnis von Glaube und Heilung, zu der die Vergebung gehört, ist differenziert: „Als Jesus ihren Glauben sah, sprach er: ...“ (Mk 2,5 parr.). Der Glaube des Gelähmten und seiner Träger ist reines Vertrauen, reine Erwartung; von einer bewussten oder unbewussten Schuld ist keine Rede. Das Aufdecken des Daches und Herabseilen des Gelähmten ist der Ausdruck reinen Willens, zu Jesus zu gelangen, um von ihm Heilung zu erlangen. Jesus selbst ist es, der diesen Glauben nicht nur sieht, also erkennt und zuspricht; er leuchtet auch diesen Glauben aus: Er ist nicht nur der Grund der Heilung, sondern hat auch die Kraft, Sünden zu vergeben. Der Heiland ist Jesus; aber der Ort, da er Heil schafft, ist der Glaube. Der Glaube macht den Geheilten zu einem neuen Menschen. Als Glaubender wird er die Sünde los und kann wieder gehen. Der heilsame Glaube ist ein Vertrauen, das Jesus christologisch auflädt.

Die blutflüssige Frau hört, was in Mk 2,1–12 angelegt ist und später zu einer Art Formel wird: „Dein Glaube hat dich geheilt“ (Mk 5,34 parr.).⁵⁵ Ihr Glaube ist durch und durch weiblich⁵⁶, von der Krankheit bis zum Versuch einer Selbsttherapie durch magische Kraftübertragung und von der fußfälligen Verehrung Jesu bis zum Entlassungswort: „Geh hin in Frieden!“ (Mk 5,34 par. Lk 8,48). Denn durch ihren ständigen Blutfluss ist die Frau nicht nur

⁵⁵ Vgl. Stefano Tarrochi, „La tua fede ti ha salvato“ (Mc 5,34 e parr.; 10,52 e parr.; Lc 17,19; 7,50). Guarigione come salvezza nei Sinottici, in: *Vivens homo* 10 (1999), 5–25.

⁵⁶ Die Gender-Perspektive öffnet Mary Rose D'Angelo, *Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood*, in: John Cavadini (Hg.) *Miracles in Jewish and Christian Antiquity. Imagining Truth*, Notre Dame 1999, 83–109.

körperlich leidend, sondern auch marginalisiert in der Kultgemeinde Israel; der Frieden, den Jesus ihr schenkt, ist nicht nur ein somatischer und psychischer, sondern auch ein sozialer und religiöser. Das Heil, das der Glaube wirkt, ist am ehesten mit diesem Begriff des Friedens beschrieben: Die Frau kann sich mit ihrer Krankheitsgeschichte versöhnen; sie ist nicht mehr an die Reinheitsgebote gefesselt, weil sie in Jesus einen Menschen gefunden hat, der sie, die Unreine, rein macht; sie kann sich auf einen Weg machen, der im Evangelium nicht weiter verfolgt wird, aber auf einer Bahn verläuft, die Jesus durch seine Reich-Gottes-Verkündigung angelegt hat. Der Glaube, den Jesus erkennt, bezieht sich auf den gesamten Prozess, den die Frau durchläuft, ohne dass eine Station ausgelassen oder fixiert würde: vom Versteckspiel zur Offenheit, von der Berührung des Gewandes zur Begegnung mit Jesus, von der Vermutung zur Wahrheit. Der erzählte Glaube bleibt ganz in der erzählten Situation und ist gleichzeitig ganz geöffnet für den, der Jesus ist, und das, was Jesus mit dem Evangelium bringt. Die Spannung überträgt sich auf die Leserinnen und Leser, die an der Glaubensgeschichte dieser Frau ihren eigenen Glauben wiedererkennen und aufrichten können. Ob die weibliche Perspektive dominiert oder ob die Nähe zur Magie stark ist: durch den Glauben wird niemand an seine Krankheit, seine Rolle oder seine Religiosität gefesselt; alle werden von Jesus in das Reich des Friedens eingelassen, das sich durch die Nähe der Gotesherrschaft schon jetzt ausbreitet, auch wenn die Vollendung noch aussteht.

In der Jäirus-Geschichte (Mk 5,21–24.35–43 parr.) hat der Glaube, den Jesus einfordert, weil der Vater seine Tochter nicht aufgeben soll, die Struktur eines großen *Dennoch*: Der Tod hat nicht das letzte Wort, auch wenn er eingetreten ist. In der Geschichte agiert Jesus wie Elija (1Kön 17,17–24); aber im Lichte des gesamten Evangeliums zeigt sich erst, welche Verheißung die Geschichte in sich trägt: So wenig die Auferstehung Jesu eine Rückkehr ins irdische Leben bedeutet und so sehr die zukünftige Auferstehung der Toten, die Jesus verkündet (Mk 12,18–27 parr.), zum ewigen Leben führt, so deutlich wird doch im „Talitha kum!“ (Mk 5,41) die Macht Jesu über den Tod konkret, die nicht zu glauben ist und deshalb allen Glauben fordert.

Den Vater des besessenen Jungen (Mk 9,14–29 parr.) zieht Jesus ins Gespräch. Nachdem er sich vergeblich an seine Jünger um Hilfe gewandt hatte, wird er vor Jesus zum Fürsprecher seines Sohnes, der selbst nicht bitten kann. Er weiß, an wen er sich wenden muss, aber das Versagen der Jünger, das Jesus auf ihren Un-

glauben zurückführt (Mk 9,19 parr.), lässt ihn auch am Meister zweifeln: „Wenn du kannst, hilf uns und erbarm dich unser“ (Mk 9,22). Als Jesus antwortet, indem er, in Bezug auf ihn oder sich, von der Macht des Glaubens spricht (wie in Mk 11,23f.), reagiert der Vater – nur bei Markus – mit dem Ausruf: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24).⁵⁷ Das ist das vielleicht intensivste, spannungsreichste und bewegendste Glaubensbekenntnis im gesamten Neuen Testament. Es lebt nicht von der Klarheit des Christusbekenntnisses, sondern von der erschütternden Offenheit der Christusbeziehung: Glaube und Unglaube sind dialektisch verbunden. Glaube ist Bitte um Überwindung des Unglaubens. Der Vater bekennt sich als Gläubiger, der an seinen Unglauben gefesselt ist. Der Unglaube ist hier der Zweifel, ob Jesus seinem tödlich bedrohten Kind wirklich helfen kann; der Glaube ist aber weit mehr als das Angehen gegen die eigenen Zweifel. Der Glaube wird durch Jesus hervorgerufen, und zwar dadurch, dass er von der Macht des Glaubens spricht, um die Ohnmacht zu verdrängen; der Glaube richtet sich auf Jesus: den einzigen, der dem Vater helfen kann, zu glauben. Der Glaube ist nicht die Voraussetzung der späteren Austreibung; aber er traut sie Jesus zu und gewinnt dadurch Anteil an der Macht Jesu, so wie Jesus selbst ihn gewährt. Wenn Mk 9,23 vom Glauben Jesu selbst spricht, was strittig ist, steckt Jesus mit seinem eigenen Glauben den des Vaters an. Jesus bleibt, weil er nicht zweifelt, der Vollmächtige; der Vater hingegen, weil er zweifelt, bleibt der Bittsteller. Aber Jesus hilft, indem er seine Glaubwürdigkeit offenlegt und dadurch zu einer Antwort leitet, die im besten Fall so aussieht wie beim Vater des kranken Kindes.

Bei Bartimäus hat das Jesuswort: „Geh, dein Glaube hat dich geheilt“ (Mk 10,52 parr.) einen unmittelbaren Anhaltspunkt in der Hartnäckigkeit des Blinden, das Ohr Jesu zu finden, und in seinem Hilfescrei an den Davidssohn, der sich seiner erbarmen möge.⁵⁸ Diese Klarheit seiner Sicht Jesu ist größer als die all seiner Begleiter; sie gibt sich nicht mit der Heilung zufrieden, sondern zieht die Konsequenz, die in anderen Wunder- und Glaubensgeschichten des Markusevangeliums angelegt gewesen ist: Der Glaube wird zur Nachfolge, wie Jesus selbst dies in seiner Verkün-

⁵⁷ Vgl. Joel Marcus, „I believe – Help my Unbelief!“ Human Faith and Divine Faithfulness in Mark 9.14–29, in: Paul Middleton / Angus Paddison / Karen Wenell (Hg.), Paul, Grace and Freedom. FS John K. Riches, London/New York 2009, 39–49.

⁵⁸ Vgl. Walter Kirchschräger, Bartimäus – Paradigma einer Wundererzählung (Mk 10,46–52 par), in: F. van Segbroeck u. a. (Hg.), The Four Gospels 1992. FS Frans Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, II 1105–1123.

digung und durch seinen Lebensweg vorzeichnet (Mk 1,14f.16–20; 8,34–38).

Bei Lukas und bei Matthäus wird in den Wundergeschichten der Radius weiter gespannt als bei Markus, über die Juden hinaus. Der Hauptmann von Kapharnaum hat einen Glauben, wie Jesus ihn „in Israel nicht gefunden“ hat (Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10). Gemeint ist eine Zustimmung, die Jesu heilsgeschichtliche Stellung würdigt und die eigene Unwürdigkeit nicht verkennt; gemeint ist auch ein Vertrauen in die Kraft des Wortes, das Distanzen überbrückt und Grenzen überwindet, auch die zwischen Juden und Heiden, zumal wenn sie gottesfürchtig sind. Im lukanischen Doppelwerk baut sich ein Steg zum Hauptmann von Caesarea auf, den Petrus nach schweren inneren Kämpfen tauft, weil der Geist schon seine Entscheidung getroffen hat.⁵⁹ Über diesen Steg führt der Weg, auf dem auch Theophilus und alle gehen, die wie er das Buch lesen, in die Geschichte Jesu mit dem Volk Gottes und allen „Menschen seiner Huld“ (Lk 2,14).

Bei Matthäus hat Jesus die heidnische Frau, die um ihre kranke Tochter bittet, explizit zu einer Glaubenden erklärt (Mt 15,21–28).⁶⁰ Bei Markus blieb es implizit. Matthäus akzentuiert aber nicht nur die heilsgeschichtliche Sendung Jesu zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. 10,4), er lässt Jesus auch eigens zu der Nicht-Jüdin sagen: „O Frau, dein Glaube ist groß; dir geschehe, wie du willst“ (Mt 15,28). Durch ihren Glauben wird sie zur Wahlverwandten des Hauptmanns von Kapharnaum; sie gehört zur Gemeinschaft der Glaubenden, die größer ist als Israel (und die Kirche)⁶¹; sie ist deshalb eine Schlüsselfigur für alle, die das Matthäusevangelium im Sinne Jesu lesen: nicht nur eine Identifikationsfigur, die zeigt, wie Glaube geht, sondern auch eine zentrale Figur der eigenen Geschichte, die von Jesus angestoßen wird.

Auch Lukas hat eine solche Wundergeschichte der Öffnung durch den Glauben: Der eine Geheilte, der umkehrt, um Gott die Ehre zu geben, indem er Jesus seinen Dank abstattet (Lk 17,11–19), ist ein Samariter. Doch auch er hört das lösende Wort: „Dein Glaube hat dich geheilt!“ (Lk 17,19). Dieser Glaube ist sei-

⁵⁹ Vgl. Michel Gorgues, *Du centurion de Capharnaüm au centurion de Césarée*: Luc 7,1–10 et sa fonction proleptique par rapport à Actes 10,1–11,18, in: Christoph Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Albert Fuchs (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7), Frankfurt/M. 2002, 259–270.

⁶⁰ Vgl. Karl-Matthäus Woschitz, *Erzählter Glaube. Die Geschichte vom starken Glauben als Geschichte Gottes mit Juden und Heiden* (Mt 15,21–28 par), in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 107 (1985), 319–332.

⁶¹ Zu den ekklesiologischen Dimensionen vgl. Thomas Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 132–138.

ne Umkehr, sein Gotteslob, seine Jesusverehrung. Er verbindet ihn mit den Jüngern und allen Juden, die auf dem Weg sind, Jesus zu glauben; er ist das Pendant zum barmherzigen Samariter im Gleichnis Jesu, der gleichfalls als Vorbild einer Nächstenliebe vor Augen gestellt wird, die mit der Gottesliebe untrennbar verbunden ist (Lk 10,25–37).

Lukas kennt aber den heilsamen Glauben nicht nur in Wundergeschichten, sondern auch in der Geschichte von der Sünderin, die – später mit Maria Magdalena identifiziert – Jesus die Füße küsst, nachdem sie sie mit ihren Tränen gewaschen und ihren Haaren getrocknet hat und bevor sie sie mit kostbaren Ölen salben wird (Lk 7,36–50). Der Skandal dieses Ereignisses wird durch einen inneren Monopol des pharisäischen Gastgebers Simon und ein kurzes Gleichnis Jesu aufgedeckt⁶²: Tatsächlich handelt es sich bei der Frau um eine Sünderin; tatsächlich würde sie jeder mögliche Heilige auf Distanz halten müssen. Jesus, der sich die Füße waschen lässt, ist aber ein unmöglicher Heiliger, weil er ganz von Gott her kommt, der den Menschen ganz nahe kommt. Deshalb ist der Liebesdienst, den Jesus sich gefallen lässt, ein Dienst des Christus an ihr, der Sünderin, die er von ihrer Schuld befreit. Der Grund wird zweifach beschrieben: Gegenüber der Kritik verweist Jesus auf die Liebe, die ihm die Frau erwiesen hat; für sie war es Demütigung und Zuwendung zugleich, mit offenem Haar sich zu Jesus zu drängen, auf sie hat Jesus das kleine Gleichnis von den Schuldnern gemünzt. Zur Frau direkt aber sagt er: „Deine Sünden sind vergeben. [...] Dein Glaube hat dich geheilt. Geh hin in Frieden“ (Lk 7,48.50). Die Pointe liegt nahe an der, die zur Heilung des Gelähmten führt (Mk 2,1–12 parr.). Aber die Verbindung ist noch enger. Jesus deckt auf, dass die Liebe, die die Frau ihm erwiesen hat, impliziter Glaube war – so wie jeder Glaube sich die Liebe der Frau zum Vorbild nehmen soll.

Das prägnante Wort vom heilenden Glauben gibt ein differenziertes Verhältnis zwischen Jesus und den Geheilten wider. Jesus ist es, der das Wort sagt. Deshalb kann man von einem „Sprechakt“ reden⁶³: Jesu Wort hat schöpferische Kraft. Allerdings redet er im Heilungswort nicht von sich selbst. So wie seine Zusagen der Sündenvergebung im theologischen Passiv formuliert sind, weil er das Wort Gottes selbst spricht, dem er Gehör verschafft,

⁶² Vgl. Lorenz Oberlinner, *Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Luk 7,36–50.*, in Hans-Joachim Kügler/Marlis Gielen (Hg.), *Liebe – Macht – Religion. Gedenkschrift für Helmut Merklein*, Stuttgart 2003, 253–278.

⁶³ Vgl. John Langshaw Austin, *How to Do Things With Words*, Cambridge, Mass. 1962.

so spricht er in den vielen Wundergeschichten und in der einen Vergebungsgeschichte – nicht schematisch, aber typisch – vom heilsamen Glauben, weil er die Kranken nicht als Objekte seiner Therapien, sondern als Subjekte des rettenden Glaubens betrachtet.⁶⁴ Das wiederum ist weder an die erzählte Situation noch an die Erzählung gefesselt, sondern an den Glauben, der sich an Jesus wendet, und seine Vollmacht, zu heilen.

3.2 Der Glaube im Gebet

So wie Jesus als Christus ein Lehrer des Gebetes ist, so ist auch das Gebet die Sprache des Glaubens. Bartimäus hat ein Stoßgebet gesprochen: „Sohn Davids, Jesus, erbarme dich meiner!“ (Mk 10,47; vgl. 10,48). Persönlicher und authentischer könnten kein Gebet und kein Bekenntnis sein. Auch die Bitten anderer Kranker und ihrer Begleiter sind Gebete, wiewohl sie explizit mit dem Glauben in Verbindung gebracht werden. Die Gesten der Berührung, der Proskynese und des Anrufens wie des Anschauens sind eindeutig. Dass des Hauptmanns von Kapharnaum Wort: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, und mein Knecht wird gesund“ mit leichter Abwandlung, die das *tua res agitur* hervorhebt, in die Liturgie eingegangen ist, ist charakteristisch. Auch das Kyrieelison und das Hosanna geben den Hilferufen von Menschen Raum, deren Glauben niemand kennt als Gott. Ihr Wurzelgrund ist das heilende Wirken Jesu in Wort und Tat, seine Suche nach den Verlorenen, wie Lukas betont (Lk 19,10).

Einen erstrangigen Platz in der Liturgie hat auch das Vaterunser⁶⁵, das bei Matthäus und Lukas, die beide aus der Redenquellen schöpfen, *das* Gebet des Lehrers Jesus ist, *die* Erfüllung der Bitte: „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11,1), *das* Gift gegen die Versuchung der Heuchelei (Mt 6,1–18), *der* Ausdruck eines Lebens in der Suche nach dem Himmelreich und der Gerechtigkeit Gottes (Mt 6,34).

Die Gebetskatechese Jesu ist aber auch explizit mit dem Glaubenssthema verbunden. Nach dem Markusevangelium zielt seine

⁶⁴ Bezieht man die Sprechakttaxonomie John R. Searles ein (Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie, übers. von A. Kemmerling, Frankfurt a. M. 1982), kann man von einer „Repräsentativdeklaration“ sprechen, die insofern essentiell kommunikativ ist, als sie diejenigen einbezieht, an denen gehandelt wird (Hinweis von Melanie Heidelberger, B.A., in ihrer Examensarbeit über „Therapeutische Sprechakte Jesu“).

⁶⁵ Eine exegetisch fundierte, systematisch problematisierte und spirituell orientierte Auslegung gibt Jürgen Werbeck, Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christentum, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011.

Tempelaktion⁶⁶ darauf, aus dem Heiligtum, wie es seine originäre Bestimmung ist, ein „Haus des Gebetes für alle Völker“ (Jes 56,7) zu machen (Mk 11,15ff.). Durch die Verfluchung des Feigenbaums, die den Bericht aus dem Tempel rahmt (Mk 11,12ff.20f.), wird Jesu Tat und Wort als Prophetie der Tempelzerstörung erhellt (Mk 13,1ff.). Die Verheißung, die in der göttlichen Bestimmung des Heiligtums liegt, wird durch die angekündigte Zerstörung aber nicht revidiert. Jesus nimmt sie dadurch auf, dass er im Anschluss seinen Jüngern eine Katechese über den Glauben und das Beten hält. Sie ist nicht an einer Abgrenzung gegenüber den Juden interessiert, sondern an der Einführung der Jünger in eine Spiritualität, die auch außerhalb des Tempelgebäudes der Heiligkeit Gottes eine menschliche Antwort gibt. Entscheidend ist, wie in der alttestamentlichen und jüdischen Gebetslehre auch, die innere Verbindung von Spiritualität und Solidarität.

Die kurze Katechese zeichnet einen Weg mit drei Stationen: Am Anfang steht der „Glaube an Gott“ (Mk 11,22)⁶⁷, der angesichts der Tempelzerstörung, die von Jesus angekündigt worden ist und zur Zeit des Markus unmittelbar bevorsteht oder sich gerade ereignet hat, aufs Äußerste herausgefordert wird. Zu diesem Gottesglauben gehört grundlegend das Bekenntnis zum einen Gott, das Jesus, verbunden mit der Liebe zu Gott, nach dem Markusevangelium etwas später im Gespräch mit einem verständigen Schriftgelehrten durch den Rückgang auf das Hauptgebot (Dtn 6,4f.) stark machen wird (Mk 12,29–34). Im Kern steht aber das Vertrauen auf Gott als den, der nicht nur die Geschichte Israels, sondern auch die Geschichte des Lebens aller Menschen in Händen hält und sie, so Jesus, zu einem guten Ende selbst durch die größten Katastrophen des Lebens führt. Angesichts des verdorrten Feigenbaumes an Gott zu glauben, ist ein aufs Äußerste herausgefordertes Vertrauen, das seinen Grund in der Sendung Jesu selbst findet: Er ist der prophetische Messias, der auch in seiner Gerichtsbotschaft Gottes Recht und Macht verwirklicht, zum Besten der Menschen innerhalb Israels und auf der ganzen Welt. Wie groß das Vertrauen ist, lässt sich daran ermessen, wie klein das Senfkorn ist (Mk 11,23; vgl. Mk 4,30ff.), mit dem der bergeversetzende Glaube⁶⁸ verglichen wird. Der zweite Schritt ist die Ermuti-

⁶⁶ Zur traditionellen und aktuellen Deutung vgl. Christine Metzendorf, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT II/168), Tübingen 2003.

⁶⁷ Vgl. Jacqueline Assaël, „Ayez créance de Dieu“ (Marc 11,22), in: *Etudes théologiques et religieuses* 84 (2009), 161–175.

⁶⁸ Vgl. Maureen W. Yeung, *Faith in Jesus and Paul. A Comparison with Special Re-*

gung zum Gebet. Es ist ein Bittgebet.⁶⁹ So wichtig im Markusevangelium und bei allen Synoptikern – durch Jesus selbst vorgegeben – Gotteslob, Gottesdank und Gottesklage sind, ist das Bitten eigens angesprochen, weil sich in ihm die Not der Beter und des Betens spiegelt, aber auch das Vertrauen auf Hilfe durch Gott. Dem vertrauenden Bitten ist die Zusage der Erhörung gemacht – und zwar in den Dimensionen des bergeversetzenden Glaubens, der alles Kalkül mit der Erfüllung von Wünschen ebenso ins Unendliche transzendiert wie alles Hadern mit unerfüllten Gebeten. Der dritte Schritt ist die Aufforderung zur Vergebung. Es gibt keine Möglichkeit, sich gläubig an Gott zu wenden, wenn Zwietracht herrscht. Gott will die Vergebung. Die Beter müssen als erste dazu bereit sein (Mk 11,25). Alle drei Schritte gehören zusammen, weil das Gottvertrauen wie das Bitten durch Streit untergraben wird, während Versöhnung nur vor, durch und mit Gott gelingen kann. Das Vertrauen auf Gott, das aus dem Bekenntnis zu Gott fließt und ein Bekenntnis zu Gott ist, äußert sich im Bitten; das Bittgebet traut Gott zu, das Beste aus dem zu machen, was Menschen für sich und andere erhoffen.

Alle drei Schritte der Katechese, die Mk 11,22–25 vorzeichnet (oder nachzeichnet), haben zahlreiche Referenzen in der gesamten synoptischen Tradition. Sie entsprechen dem Inhalt und dem Kontext des Vaterunsers. Zum Gebetsvertrauen wird vielfach ermutigt und ermahnt. In Mt 6 geht dem Gebet Jesu eine kurze Warnung voran, keine religiöse Showbühne zu betreten, sondern das stille Kämmerlein aufzusuchen und nicht viele Worte zu machen, sondern auf Gott zu setzen, der „weiß, was ihr braucht“ (Mt 6,8); dem Vaterunser folgt eine kurze Ermahnung, tatsächlich nur dann um Vergebung zu bitten, wenn man selbst zur Vergebung bereit ist (Mt 6,14f.); alles andere wäre pure Heuchelei, das Gegenteil jener Gerechtigkeit, die Jesus erfüllt, damit auch seine Jünger sie erfüllen (Mt 5,20). Bei Lukas folgen auf das Vaterunser gleich zwei Gleichnisse, die Mut zum Bittgebet machen: das vom mitternachts anklopfenden Freund und das vom Vater, der seinem bittenden Sohn keine Schlange statt eines Fisches und keinen Skorpion statt eines Eies gibt (Lk 11,5–8.9–13). Auch die Beispielgeschichten von der taffen Witwe, die den korrupten Richter herumkriegt (Lk 18,1–8), und vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9–14), die, ganz

ference to „Faith that can remove mountains“ and „Your Faith has Healed/Saved you“ (WUNT II 147), Tübingen 2002.

⁶⁹ Stark problematisiert in: Magnus Striet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010.

gegen die geläufigen Erwartungen, gerechtfertigt oder nicht gerechtfertigt den Tempel verlassen, unterstreichen das Ethos wie die Spiritualität des Glaubens, der im Gebet nach Worten sucht, weil er zu Gott so reden will, wie er sein Wort gehört hat.⁷⁰

Diese Gebetstexte und Gebetsparänesen bleiben für die Leserinnen und Leser der Evangelien unmittelbar aktuell. Sie erinnern sie daran, wie wichtig für Jesus selbst das Gebet gewesen ist.⁷¹ Sie geben Worte vor, an die sie sich nicht sklavisch zu halten brauchen, an denen sie sich aber orientieren können, um zu beten, wie Jesus zu beten gelehrt hat. Sie öffnen spirituelle und ethische Räume, in denen gläubiges Leben zu aller Zeit ein Zuhause findet.

Der Glaube, der Gebet ist, bringt den Glauben als Vertrauen zu Wort. Gleichzeitig konkretisiert er das Vertrauen in doppelter Weise: in der Adresse, die immer Gott, der Vater, ist, auch wenn Jesus angerufen wird, und in der Konkretion, sei es im Gebet für sich selbst, sei es im Gebet für andere, selbst für die Feinde (Mt 5,44 par. Lk 6,28). Deshalb zeigt gerade das Gebet, wie eng Vertrauens- und Bekenntnisglaube zusammenhängen. Ohne das Gebet bliebe die Konfession ebenso ein Lippenbekenntnis wie ohne die Nächstenliebe; durch das Bekenntnis wird klar, auf wen das Vertrauen sich richtet. In den Evangelien zeichnet Jesus den hermeneutischen Horizont seines Basileia-Evangeliums; nach Ostern öffnet er sich durch den Glauben an Jesus Christus.

4. Glaubenswege

Innerhalb des Neuen Testaments haben die Glaubensworte und Glaubensgeschichten der synoptischen Evangelien starkes Gewicht. Durch die Komposition des Kanons sind sie in eine Spitzenstellung gerückt, weil sie Jesus zu Wort kommen lassen und auch für Johannes die Grundlage liefern. Jeder Blick auf die Rezeptionsgeschichte zeigt die überragende Bedeutung der synoptischen Tradition in allen Konfessionen. Das große Gewicht ergibt sich zum einen aus der direkten Verbindung mit Jesus selbst, zum anderen aus der Einfachheit und Tiefe der Figuren und ihrer Schick-

⁷⁰ Kurze Exegesen versammelt Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007; im einzelnen vgl. Christine Gerber, *Bitten lohnt sich* (119–125); Annette Merz, *Freundschaft verpflichtet* (556–563); dies., *Die Stärke der Schwachen* (667–679); Thomas Popp, *Werbung in eigener Sache* (681–695).

⁷¹ Klar herausgestellt von Joachim Ringleben, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008, 237–271.

sale, der Lehren und ihrer Folgen, die bei Markus, Matthäus und Lukas plastisch werden.

Dass ausgerechnet die synoptische Tradition in der systematischen Reflexion über den Glauben unterbelichtet ist, verlangt eine Revision. Aus der kurzen Skizze ergeben sich Aspekte, die bei einer Reflexion dessen, was Glaube ist, wesentlich werden können.

Erstens: Das Christentum ist eine Religion des Glaubens. Das ist nicht nur paulinisches, es ist im Kern jesuanisches Erbe, wie sich sowohl im Spiegel der synoptischen als auch der johanneischen Überlieferung erkennen lässt. Dem Evangelium entspricht der Glaube: nicht erst durch den Tod und die Auferweckung Jesu, sondern auch schon durch sein Leben und seine Verkündigung der Herrschaft Gottes. Denn so wenig der Heilstod und die Auferweckung bewiesen oder gar nur behauptet werden können, so wenig die Basileiapredigt; und so sehr die Auferstehung Jesu glaubwürdig bezeugt wird, durch Jesus selbst und seine Jünger, so sehr auch seine Gute Nachricht, dass die Gottesherrschaft nahegekommen ist. Mehr noch: Was Paulus programmatisch reflektiert und energisch vorangetrieben hat, dass im Glaubensprinzip die Universalität des Heilswillens Gottes eingeholt und deshalb die Grenze zwischen Juden und Heiden geöffnet werden kann, ist der Struktur nach in der Geschichte Jesu angelegt: Wenn Jesus sowohl nach der Logienquelle als auch nach dem matthäischen und lukanischen Sondergut nicht nur mit Juden, sondern auch mit Heiden in Beziehung tritt, wird immer wieder ihr Glaube als die Größe genannt, die eine Verbindung geschaffen hat. Der Kernsatz: „Dein Glaube hat dich geheilt“, erweist sich im Kontext der Evangelien als soteriologisches Pendant zur Theologie der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, der Paulus in seiner Rechtfertigungslehre eine profilierte Gestalt gegeben hat. Denn so sehr in den synoptischen Evangelien die körperliche Heilung im Vordergrund steht (was gegen jede Spiritualisierung des verheißenen Heiles gerichtet ist), so sehr sind die Dimensionen für den Frieden Gottes geweitet, der aus der Zukunft heraus und vom Himmel her in der irdischen Gegenwart echte Gottes- und Selbsterfahrung ermöglicht: ein Leben in Übereinstimmung mit Gott und sich selbst, ohne dass die eigene Freude mit dem Leid anderer erkaufte wäre.

Zweitens: In den Paulusbriefen ist zu erkennen, dass der Glaube zwar einen klaren Inhalt hat, aber keine abstrakte Größe ist, sondern das Ja einzelner und der Glaubensgemeinschaft zu Gott, der

so als Du erfahren wird, dass das Ich und Wir des Glaubens in tiefer Verbindung mit ihm stehen. In den Evangelien wird die personale Dimension des Glaubens anschaulich. Es wird Jesus gezeigt, der zum Glauben ruft und zu beten lehrt; es werden Menschen, teils mit, teils ohne Namen porträtiert, die durch Jesus zum Glauben gekommen sind: auch wenn sie Sünder und wenn sie keine Juden sind. Im „Ihr“ der Gebetslehre und im „Du“ der Heilungsworte gewinnt Jesus diejenigen, denen er das Evangelium bringt, für Gottes Herrschaft. Er konstituiert seine Jüngerschaft als Glaubensgemeinschaft. Er lässt Freiräume für verschiedene Gestaltungsformen des Glaubens. Aber so wie die Evangelien ihn zeigen, ist es immer der eine Glaube, der sich als persönlicher und gemeinschaftlicher in vielen Formen zeigt. Wo Namen genannt und Gesichter gezeigt werden können, gewinnt der Glaube eine Eindringlichkeit, ohne die er nicht Glaube wäre. Das leisten die Evangelien, voran die synoptischen. Mit der Personalität verbinden sie die Aktivität des Glaubens. Zwar ist er, wie Paulus erkannt hat, Gnade. Dem entspricht in den Evangelien, dass ausschließlich dort vom Glauben die Rede ist, wo Jesus die Bühne beherrscht, um durch die Wort- und Tatverkündigung den Glauben zu wecken und zu fordern. Aber gleichzeitig gibt es den Glauben nicht ohne die Zustimmung, die Beteiligung, die Zweifel und die Zuversicht, die Fragen und die Einsichten derer, die ihn teilen. Das befreiende Wirken Jesu besteht gerade darin, dass er den Glauben möglich macht und wirklich werden lässt.

Drittens: Der neutestamentliche Glaube hat eine geschichtliche Dimension. Zwar bezieht er sich nach allen Traditionen auf Gott, dessen die Zeiten sind. Aber gerade deshalb wird der Glaube vor Ort und zur Zeit gelebt, *hic et nunc*. Die Synoptiker leuchten die Geschichtlichkeit des Glaubens in wesentlichen Dimensionen aus. Entscheidend ist nicht nur, dass die Glaubenslehren und -bekundungen, von denen sie erzählen, zeitgebunden sind, wie alle Geschichten unschwer erkennen lassen, die immer in Galiläa und Umgebung spielen, oft ein starkes Lokalkolorit aufweisen, immer die Geschichten von Männern oder Frauen sind und immer Ereignisse betreffen, denen Jesus während seines geschichtlichen Wirkens seinen Stempel aufdrückt. Entscheidend ist dreierlei: erstens, dass es immer eine Geschichte gibt, in der Glaube entsteht, oft eine Geschichte der Not und der Schuld, des Fragens und Zweifelns; zweitens, dass der Glaube selbst nicht einfach da ist oder nicht, sondern eine Geschichte durchläuft, in der die Gläubigen über sich selbst hinaus zu Gott geführt werden und dadurch

ihrer Identität inne werden; drittens, dass die Erzählungen eine Wirkung haben, nicht nur in der Welt der Evangelienerzählungen, sondern auch in der Welt der Lesergemeinden. Diese drei Dimensionen können nur in Form einer Erzählung erschlossen werden – und nur in den Evangelien als Erinnerung an Jesus.

Die Beziehung der synoptischen Glaubenstraditionen zu anderen neutestamentlichen Glaubenskonzepten ist komplex. Der johanneische Begriff lässt sich am ehesten als christologische Vertiefung – oder Überhöhung – klassifizieren, der ohne die Stimulanz der paulinischen und deuteropaulinischen Theologie traditions-geschichtlich schwer zu erklären ist. Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes berührt sich mit dem der Synoptiker durch die implizite Christologie und die explizite Dynamik eines Weges, der aus der Zeit in die Ewigkeit führt. Was Jakobus als Glaube diskutiert, liegt unweit der Bergpredigt, nur dass Matthäus – von Jesus her – ein eher integratives Verständnis von Glauben und Werken hat, während der Jakobusbrief – aus pharisäischen Traditionen – die Praxis der Nächstenliebe, besonders der Diakonie der Armen, als Echtheitsprobe eines Glaubens stark macht, der nicht nur Bekenntnis sein darf. Am differenziertesten ist das Verhältnis zu Paulus zu bestimmen. Eine direkte Beeinflussung des Apostels durch die Jesustraditionen ist so wenig zu erkennen wie eine direkte Beeinflussung der Synoptiker durch Paulus; bei Lukas ist eine Wirkung in der Apostelgeschichte so gut wie sicher, aber im Evangelium nicht sichtbar. Allerdings ist die Prominenz des Glaubenthemas bei Paulus nicht ohne den indirekten Einfluss der Jesustraditionen zu erklären, die durch die Urgemeinde verbreitet worden sein dürften. Andererseits stehen die Evangelisten vielleicht nicht im direkten Strahlungsfeld paulinischer Theologie, sind aber unzweideutig unter dem Eindruck frühester Zeugnisse des Glaubens über die Auferweckung und den Heilstod Jesu entstanden; sie haben ihre Sicht auf Jesus, ihre Auswahl signifikanter Perikopen, ihre Prononcierung des Glaubens nicht unabhängig vom Bekenntnis der frühen Kirche gestaltet. Umgekehrt: Sie haben das Bekenntnis geerdet, das Vertrauen verwurzelt, die Erkenntnis begründet. Ohne Paulus wäre der Glaube nicht auf den Begriff, ohne die Synoptiker wäre er nicht zur Anschauung gebracht worden.