

Neuer Wein in neue Schläuche

Jesus als Reformier

Thomas Söding

1. Der neue Wein

„Neuer Wein in neue Schläuche!“ (Mk 2,22 parr.) – das Sprichwort, das Jesus geprägt hat, steht nach den Evangelien für die große Reform, die der Messias ausruft, um die Menschen mit Gott zu versöhnen und von Israel aus die ganze Welt zu verändern. Diese große Reform beginnt Jesus im Kleinen. Er beginnt in Israel, weil es das Volk Gottes ist, dem er selbst angehört; er beginnt an der Peripherie in Galiläa¹, um von dort aus das Zentrum Jerusalem zu erreichen; er beginnt bei den Armen, um auch die Reichen zu gewinnen; er beginnt mit elementaren Themen wie Gesundheit und Ernährung², um die komplexen Themen wie das Gottesbild und die Heilserwartung zu erden. Die Zeichen, die er setzt, haben nur wenige gesehen, die Worte, die er spricht, haben nur wenige gehört. Aber sie sind so einprägsam, dass sie Eindruck gemacht haben, zunächst nur bei wenigen, dann bei vielen – die von Anfang an in der Gefahr standen, die Reform Jesu zurückzudrehen oder einzubetonieren.

Desto wichtiger ist es, das Bildwort genau anzuschauen und die Vielschichtigkeit seiner Facetten zu entdecken. Jesus prägt es, weil das Fasten diskutiert wird (Mk 2,18–22 parr.), eines der großen Themen nahezu aller Religionen. Es verbindet die Bedürftigkeit mit der Spiritualität der Menschen. Im Judentum der Zeit Jesu³ ist es ein Zeichen der

1 Zur Kulturgeschichte Galiläas in neutestamentlicher Zeit vgl. B. W. Root, *First Century Galilee* (WUNT II/378), Tübingen 2014.

2 Umfassend erschlossen von C. Hezser, *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010.

3 In die rabbinische Zeit führt der Talmud Yeruschalmi, der einen ganzen Traktat dem Fasten widmet: Talmud Yeruschalmi. Hebräisch und Deutsch, Bd. II, Teil 9: Ta'aniyot – Fasten, übersetzt v. A. Lehnardt, Tübingen 2008.

Trauer sowohl über die eigene Sünde als auch über die Unterdrückung und Zerstreuung der Juden unter den Völkern.⁴ Nach der Bergpredigt hat Jesus davor gewarnt, das Fasten zur Heuchelei werden zu lassen, indem es zur Schau gestellt wird (Mt 6,16ff.). Für diese Kritik hat er viele pharisäische Bündnispartner gehabt.⁵

In der Szene, die zum Bildwort vom neuen Wein führt, ist die Irritation aber größer. Sie wird von einfachen Leuten geäußert, die beobachten, dass die „Jünger“, also die Schüler, sowohl des Täufers Johannes als auch der Pharisäer fasten, die Jesu aber nicht. Die Pharisäer⁶ haben im Rahmen des jüdischen Religionssystems gefastet – wie es von der Tora vorgesehen war, rituell und mit zerknirschtem Herzen. Von Johannes wird überliefert, dass er nur von „Heuschrecken und wildem Honig“ gelebt habe (Mk 1,6 par. Mt 3,4).⁷ Diese Nahrung passt zu seinem Wirken in der Wüste und zu seiner Forderung der Umkehr. Johannes ernährt sich nicht von den „Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit“, sondern nur von Naturprodukten, weil er ganz Israel heraus aus dem Land der Verheißung zurück an den Jordan rufen will, wo die Israeliten ihre Schuld bekennen und ein neues Leben beginnen, voller Erwartung auf den Messias.⁸ Wegen dieser Askese ist er von anderen kritisiert worden; Jesus aber stellt sich (nach einer Tradition der Logienquelle) auf seine Seite, indem er die religiöse Sensationsgier der Menge (Mt 11,7–19 par. Lk 7,24–35) und ihren Fehlschluss von seiner Askese auf seine Besessenheit karikiert: „Johannes ist gekommen; er aß und trank nicht – und ihr sagt, er hat einen Dämon“ (Mt 11,17 par. Lk 7,33).

4 Vgl. T. Podella, Som-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott (AOAT 224), Göttingen 1990.

5 Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn⁵ 2002, 427ff.

6 Vgl. A. J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach, Grand Rapids 2001; J. Neusner/B. Chilton (Hg.), In Quest of the Historical Pharisees, Waco 2007; G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener: Fragen. Fakten. Hintergründe, Stuttgart 2013.

7 Vgl. J. A. Kelhofer, The Diet of John the Baptist. „Locusts and wild honey“ in Synoptic and Patristic interpretation (WUNT 176), Tübingen 2005.

8 Ein Portrait im Rahmen historisch-kritischer Exegese, das weit vom Täuferbild der Evangelien entfernt ist, zeichnet U. B. Müller, Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002.

Die Fortsetzung ist nicht weniger kritisch: „Der Menschensohn ist gekommen; er isst und trinkt, und ihr sagt: Siehe, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder“ (Mt 11,18 par. Lk 7,34). Dass Jesus kein Asket war, passt wiederum genau zu seiner Botschaft und Sendung: die Nähe Gottes dort aufzuzeigen, wo die Menschen leben und arbeiten, trauern und feiern – und deshalb nicht zu warten, bis die Bußwilligen zu ihm kommen, sondern selbst auf sie zuzugehen und ihr Leben zu teilen.

Dieser Ansatz steht im Hintergrund des kleinen Streitgesprächs über das Fasten. Es ist von den Evangelisten so gestaltet, dass nicht die Einwände gegen Jesus stark gemacht werden, sondern die Position Jesu unterstrichen wird. Jesus antwortet in einer kleinen Serie von Bildern. Das erste Bild ist ein kurzes Gleichnis⁹: Bei einem Hochzeitsfest wird nicht gefastet, sondern getafelt (Mk 2,19 parr.); das Bild leuchtet, weil es im Alten Testament wie im Judentum die Hoffnungen auf den Messias sichtbar machen kann, der Israel besucht, um die Tochter Zion zu heiraten und ein rauschendes Fest im Reich Gottes zu feiern (Jes 25,6ff.; äthHen 62,13f.; vgl. Offb 19,9; 21,2.9). Für Jesus ist dieses Bild typisch: Er hat das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15–24) erzählt (vgl. Lk 15,22f.), das nach Matthäus ein königliches Hochzeitsmahl ist (Mt 22,1–10); die klugen und die törichten Jungfrauen warten auf den Bräutigam (Mt 25,1–13), mit dem nach dem Johannesevangelium Jesus selbst – von Johannes dem Täufer – verglichen wird (Joh 3,29); Jesus hat die visionären Metaphern der Völkerwallfahrt zum Gastmahl im Gottesreich aufgenommen (Mt 8,11f. par. Lk 7,29; Lk 13,29); er hat Mahlzeiten mit Zöllnern und Sündern gefeiert, als ebenso prophetische wie provokative Zeichen, dass er ihnen die Tür zum Reich Gottes geöffnet hat (Mk 2,15ff. parr.; Lk 7,36–50; 19,1–10; vgl. Lk 15,2; Mt 11,19 par. Lk 7,34). Deshalb haben die Leute, die kritisch zurückfragen, durchaus ein gutes Gespür für das Besondere der Situation; sie verlangen nicht zu Unrecht eine Erklärung. An einem kleinen Punkt zeigt sich ihnen das große Reformprogramm Jesu.

9 Vgl. G. Kern, Fasten oder feiern? Eine Frage der Zeit (Vom Bräutigam/Die Fastenfrage) Mk 2,18–20 (Mt 9,44f./Lk 5,33–35/EvThom 104), in: R. Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 265–272.

Genau dieses Programm wird im Folgenden entwickelt. Jesus bleibt im Bild des Hochzeitsfestes, bedenkt aber ein jähes Ende der Freude: Wenn der Bräutigam „weggenommen“ wird (durch eine Entführung oder eine andere Gewalttat), hört der Spaß auf. Der Vers bewegt sich bereits an die Bildgrenze, wenn von „Tagen“ gesprochen wird, nach denen dies geschehen werde; es kann keine Frage sein, dass nach Ostern hier die Erinnerung an den Tod Jesu aufgebrochen ist, der durch die Auferstehung nicht in Vergessenheit gerät, sondern lebendig bleibt. Mithin erwecken die Evangelien nicht den Eindruck, Jesus wolle das Fasten aufgeben, das in der Tora vorgesehen ist und im Judentum große Bedeutung gewonnen hat; vielmehr wird der Eindruck vermittelt, dass es einen neuen Sinn gewinne: Für die Jünger, deren Praxis ja von Anfang an im Blick steht, wird das Fasten zum Ausdruck der Trauer über den Tod Jesu – und über alle, die leiden und sterben müssen; weil Jesus nach den Evangelien sein Leben „für viele“ (Mk 14,24 par. Mt 26,26) hingegeben hat, kann auch die Trauer um ihn nicht exklusiv sein, sondern muss diejenigen einschließen, die Jesus selbst der Überlieferung zufolge bei seinem Tod im Sinn gehabt hat. Trauer und Buße bleiben deshalb als Motive des Fastens bestehen; aber sie stehen im Zeichen der Passion und Auferstehung Jesu; daraus erklärt sich, dass man beim Fasten nach der Bergpredigt nicht in Sack und Asche gehen, sondern das Gesicht waschen und das Haare salben soll (Mt 6,18); beides ist ein Zeichen der Freude, weil die Trauer im Zeichen der Auferstehung steht.

Die beiden folgenden Bildworte machen die Paradigmatik der Fastenfrage klar¹⁰. Zuerst kommt ein Beispiel aus der weiblich, dann eines aus der männlich geprägten Alltagswelt. Das Flicker ist traditionell Frauen-, der Weintransport Männerarbeit.¹¹ Beide Bilder besagen im Grunde dasselbe – nach dem Motto: Doppelt hält besser. Was sie besagen, ist dialektischer, als vielfach angenommen wird. Ein neuer

10 Vgl. M. Leutzsch, Was passt und was nicht (Vom alten Mantel und vom neuen Wein) Mk 2,22f. (Mt 9,16f./Lk 5,36–39/EvThom 47,3–5), in: R. Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu 273–277.

11 Beobachtet von M. Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess (HBS 15), Freiburg i. Br. 1994, 209f.

Flicken gehört nicht auf ein altes Kleid, das gestopft werden muss, weil er, ohne gewalkt zu sein, abreißen und auch den Rock in Mitleidenschaft ziehen würde (Mk 2,21 parr.). Neuer Wein gehört nicht in alte Schläuche, weil sie vom Rebensaft, der noch ein wenig gärt, zerrissen würden – und dann alles verloren wäre, der Wein wie die Schläuche.

Die Bilder verdeutlichen präzise das Reformprogramm Jesu: Es ist kein Zerstörungswerk. Passgenauigkeit ist ein Kriterium. Jahr für Jahr gibt es jungen Wein; deshalb muss es auch immer neue Schläuche geben. Ein Stück Stoff muss erst fachgerecht bearbeitet werden, bis es einen Riss flicken kann. Anders gesagt: Das Neue folgt nicht aus der Verachtung des Alten, sondern aus der Tatsache, dass das Leben weitergeht und dass im Leben etwas eintritt, was es bislang nicht gab, aber jetzt passiert ist und in den Lebensentwurf aufgenommen werden muss.

Im Blick auf das Fastenthema ist diese Dialektik der Reform extrem wichtig. Jesus profiliert sich nicht auf Kosten des Judentums. So sieht es zwar eine lange christliche Auslegung, die in der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts einen traurigen Höhepunkt gefunden hat (von der braunen Exegese der Nazizeit zu schweigen). Aber stimmte das, müsste Jesus sich ja auch vom Täufer Johannes absetzen, auf den er aber große Stücke gehalten hat (Mt 11,7–16 par. Lk 7,24–30). Entscheidend ist vielmehr, dass die neue Situation verstanden wird: das messianische Fest, das gefeiert werden kann, weil Jesus verkündet, dass die Gottesherrschaft nahegekommen ist (Mk 1,15). Wer sich diesem Fest verweigern wollte, gliche dem älteren Bruder des verlorenen Sohnes, der das kleine Auferstehungsfest im Hause seines Vaters nicht mitfeiern will (Lk 15,11–34), oder den Spielverderbern, die anderen wie trotzig Kinder die Freude nicht gönnen (Mt 11,16f. par. Lk 7,32).

In der lukanischen Parallele wird (über die markinische Vorlage hinaus) gegen das Pathos der Innovation der Einwand laut, den Jesus selbst artikuliert: „Keiner, der alten Wein trinkt, will neuen; denn er sagt: Der alte Wein ist besser“ (Lk 5,29). Damit wird von Jesus nicht doch das Alte dem Neuen vorgezogen¹², sondern der Spott der Kenner antizi-

12 So jedoch E. Zenger (Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düssel-

piert, die sich im Alten so gut eingerichtet haben und es wohl auch so sehr zu genießen verstehen, dass sie sich nicht auf Neues einlassen wollen (obgleich jeder alte Wein jung angefangen hat). In hermeneutischer Hinsicht ist dieser lukanische Akzent wichtig, weil das Neue nur dann wirklich Qualität hat, wenn das Alte nicht schlechtgeredet werden muss, um die Reform zu propagieren, sondern gewürdigt werden kann, ohne dass etwas Besseres ausgeschlossen wird.

2. Die neue Nachricht

Der neue Wein ist nach dem Bildwort Jesu das Evangelium der Gottesherrschaft; die neuen Schläuche stehen für das neue Fasten (und das Fasten vom Fasten), indirekt aber für alle Riten, die sich ergeben, wenn der Glaube an das Evangelium, den Jesus propagiert, Formen finden soll, die zur Frohen Botschaft passen.

Die Innovation, die Jesus gebracht hat, ist nach dem Neuen Testament stark betont. Nach Mk 1,27 (nicht nach den Seitenreferenten Matthäus und Lukas) verkündet Jesus, indem er Dämonen austreibt, vollmächtig eine „neue Lehre“: nämlich den Sieg Gottes über das Böse, der immer schon die Hoffnung Israels war. Nach Lk 22,20 und 1 Kor 11,25 ist der Tod Jesu die Stiftung des „neuen Bundes“, nämlich der vom Propheten Jeremia verheißene Bund, der in ganz neuen Dimension wiederherstellt, was die Menschen kaputtgemacht haben.¹³ Nach Joh 13,34 ist das Gebot der Bruderliebe ein „neues Gebot“, sofern es in der Liebe Jesu gründet und darin das „alte“ Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) reformiert (vgl. 1 Joh 2,7ff.).¹⁴ Die urchristliche Theologie nimmt diesen Ball auf. Nach 2 Kor 3 stehen der „alte“ (2 Kor 3,14) und „der neue Bund“ (2 Kor 3,6) einander insofern antithetisch gegenüber, als das Gesetz in den Tod, das Evangelium aber zum Leben führt;

dorf 1991, 11) mit der Mottowahl in seiner – nur allzu berechtigten – Apologie des Alten Testaments.

13 Vgl. G. Fischer, Jeremia 26–52 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2005, 171–176.

14 Vgl. Th. Söding, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg i. Br. 2015, 199f. 206–209.

doch diese Dialektik wird gerade vom Gesetz bezeugt, so man es mit paulinischen Augen liest, und vom Evangelium offenbart, wenn man es wie Paulus verkündet. Nach 2 Kor 5,17a und Gal 6,15 beschreibt Paulus das Leben „in Christus“ als „neue Schöpfung“, die radikal restituiert und reformiert, was der ureigene Schöpferwille Gottes ist. Nach 2 Kor 5,17b feiert der Apostel, dass durch Jesus Christus „das Alte vergangen“ ist, nämlich das dem Tod geweihte Leben, und dass „das Neue geworden“ ist, nämlich das von Gott geschenkte Leben in der Kraft des Geistes, das durch den Tod hindurch in die Auferstehung führt, mit besten Eindrücken schon hier und jetzt. Die Taufe führt nach Röm 6,4 durch die – rituelle, sakramentale – Teilhabe an Jesu Tod und Auferstehung in die „Neuheit des Lebens“, das nach Maßgabe der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gestaltet wird. Daraus folgt, dass nach Röm 7,6 die Christen „im Neuen des Geistes und nicht im Alten des Buchstabens“ dienen, wobei der Geist als die große kreative Kraft dem Buchstaben gegenübergestellt wird, der als solcher immer die Vergangenheit fixiert, hier aber vom inspirierten Lesen getrennt wird, das seinen immer aktuellen Sinn erhellt. Der Epheserbrief beschreibt die friedliche Revolution, die zum Mauerfall führt, so dass Heiden Bürgerrecht im Volk Gottes genießen können, als Erschaffung eines „neuen Menschen“, weil durch Jesus Christus in der Kirche zwischen Juden und Heiden Frieden gestiftet wird (Eph 2,15; vgl. 4,24). Nach dem Hebräerbrief wird – ähnlich wie nach der lukanischen und paulinischen Herrenmahlstradition – im Christusgeschehen die jeremianische Verheißung des „neuen Bundes“ Wirklichkeit (Jer 8,8.13; 9,15; 12,24; vgl. 10,16f.29), der als „zweiter“ (Hebr 8,7) ein „besserer“ (Hebr 7,22; 8,6) und als solcher ein „ewiger Bund“ (Hebr 13,20) ist, der die „Schwäche“ (Hebr 7,18.28) des „ersten Bundes“ (Hebr 8,7.13; 9,15.18) aufhebt.

Dieses Pathos der Neuheit ist alles andere als selbstverständlich. Denn in der Kultur der Antike ist tief eingebrannt, dass nicht das Neue, sondern das Alte das Gute sei und nicht das Alte, sondern das Neue sich rechtfertigen müsse.¹⁵ Dem Alten werden Erfahrung, Weitsicht und Weisheit zugutegehalten; ihm werden Wahrheit und Würde zuerkannt.

15 Vgl. P. Pilhofer, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT II/39), Tübingen 1990.

Deshalb gibt es im frühen Christentum auch recht rasch den Versuch, das besondere Alter der Kirche zu betonen – was mit einem großzügigen Rückgriff auf das Alte Testament blendend zu gelingen schien.

Doch gerade die Betonung des Bewährten lässt die Faszination des Neuen erkennen. Wie ist das Neue zu verstehen? Die „neue Lehre“ (Mk 1,27) ist nicht die Botschaft vom fremden Gott, die Marcion gegen das Alte Testament gestellt sah (Tertullian, *adv. Marc.* 3,15) und die der Liberalismus des 19. Jahrhunderts mit Berufung auf Marcion in der Propagierung einer idealistischen Ethik gegen das Judentum und den Katholizismus zu reprimieren versucht hat.¹⁶ Das Neue ist vielmehr das Woraufhin des Alten. Wäre es anders, würde – im Horizont Biblischer Theologie – Gott sich selbst widersprechen, oder der Monotheismus müsste einem Ditheismus weichen, wie Marcion dies konsequent mit der Spekulation konzipiert hat, es gebe einen Demiurgen, der vom Gott Jesu entmachtet würde. Genauer noch ist *das* Neue *der* Neue: Jesus von Nazareth. Er betritt neu die Bildfläche; er ruft seine Jünger in die Nachfolge, um ihnen die neue Botschaft anzuvertrauen und mit ihnen das Volk Gottes von Grund auf zu erneuern. Dieser Neue ist aber – so wird er mit den Augen des Glaubens wahrgenommen – der lang erwartete, nach dem auch Johannes der Täufer fragt (Mt 11,2–6 par. Lk 7,18–23). Neu ist, dass er kommt – und stirbt und von den Toten aufersteht. Der Neue, der das Neue bringt, ist der Messias, der Gottes Reich verkündet, verwirklicht und verkörpert. Deshalb ist auch das Neue eschatologisch zu verstehen: als Antizipation der Vollendung, die aussteht. Die Hoffnung Jesu richtet sich nicht auf die Variation des Gleichen, wie es der Mythos als Logik des Polytheismus erkennt¹⁷ und Kohelet scharfsinnig als Strukturprinzip der Welt *ante Christum natum* entdeckt (Koh 1,9; 3,15)¹⁸, die Gnosis¹⁹ aber auf formidable Weise als hermeneutisches Prinzip

16 Vgl. A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (¹1921.²1924), Darmstadt 1985.

17 Für den Mythos ist wegen seines Polytheismus das zyklische Denken konstitutiv; vgl. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949; *ders.*, *Le sacré et le profane*, Paris 1965.

18 Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 160–177. 272ff.

19 Vgl. Chr. Marksches, *Die Gnosis*, Stuttgart 2006.

der Christologie verkennen wird. Die Hoffnung Jesu richtet sich vielmehr auf die Verwandlung des Todes ins Leben. Die Nähe Gottes, die Jesus verkündet, ist aber immer schon gekommen. Das Markusevangelium öffnet Zeithorizonte, die nach hinten offen sind, weil sie nach vorne offen sind. Nach vorwärts werden sie durch das Gericht und das Jenseits des Gerichts geöffnet (Mk 13); nach rückwärts werden sie von der Verkündigung in Galiläa (Mk 1,14f.) über die Jordan-taufe (Mk 1,9ff.) zur Predigt des Täufers (Mk 1,38) und in die Stimme der Prophetie Israels (Mk 1,2f.) geführt, die in den Grenzen ihrer Zeit Gottes ewiges Wort hören, das die eschatologische Zukunft öffnet, in der nach der christlichen Überlieferung Jesus die Schlüsselgestalt ist.

Die Neuheit, die das wesentliche Attribut des Evangeliums ist, entsteht also der Jesustradition zufolge in einem Raum der Verheißung, die Gott seinem Volk und der Menschheit ein für alle Mal gegeben hat; sie entspricht der Erschaffung und konkretisiert sich in der Neuschaffung des Menschen nach dem Bilde Jesu Christi, die ihrerseits im Zeichen der Vollendung steht. Die neutestamentliche Kategorie des Neuen hebt in ihrer jesuanischen, ihrer paulinischen und ihrer johanneischen Prägung nicht das Analogieprinzip aus, sondern begründet es. Die Neuheit des Evangeliums erklärt sich aus der eschatologischen Zeitenwende, die Jesus mit dem Kommen der Gottesherrschaft proklamiert (Mk 1,15). Gäbe es diese Neuheit nicht, gäbe es keine Verkündigung; wäre das Neue das absolut Fremde, könnte es nicht verstanden werden.

Das Neue, das Jesus verkündet, ist das absolut Gute. Weil es so gut ist, ist es neu. Dieses Gute ist die Liebe Gottes, die sich auf die menschliche Not und Schuld, auf das selbstverschuldete und erlittene Böse einlässt, um es von innen her zu verwandeln – durch Leiden, Tod und Auferstehung. Weil die Nachricht so unglaublich gut ist, muss sie verbreitet werden; weil ihre Güte unbegrenzt ist, wird sie immer wieder neu gesagt und gehört, ohne dass sich ihr Neuheitswert verringert.

Genau diese neue Güte löst aber Skepsis aus, geäußert vor allem von Pharisäern und Schriftgelehrten, also religiösen Experten, die ihre eigene Reformagenda hatten. Ihre Skepsis wird von den Evangelien nicht übergangen, sondern vielfältig dargestellt. Diese Darstellung dient zwar der Widerlegung, aber sie signalisiert doch auch, wie wenig selbstverständlich die neue Nachricht Jesu ist. Insofern spiegelt sie den Anspruch,

die Neuheit des Evangeliums wider. Der Kern des Widerspruchs, so wie ihn die Evangelien darstellen, besteht in der Kritik, dass Jesus sich mit seinem Evangelium in einen Gegensatz zur lebendigen Tradition Israels setze. Das erscheint im Neuen Testament nicht als Traditionalismus, sondern als Bestehen auf Identitätskonzepten, die nur durch Gott selbst transformiert werden könnten, weil sie auf der Tora gründen, wie sie in der Lesegemeinschaft des Volkes Gottes ausgelegt wird.²⁰

Nach den Evangelien hat Jesus sich diesen Diskussionen nicht entzogen. Das ist ebenso stilisiert wie programmatisch: Das Neue muss und kann sich ausweisen; es muss und kann begründet, verteidigt, erschlossen werden. Es kann nicht einfach Fakten schaffen wollen, sondern braucht die argumentative Verbindung mit der Entwicklung, aus der es kommt, und der Situation, in die es, immer kritisch, vordringt. Das entscheidende Argument Jesu ist die Zukunft aller Zukunft, die von Gott eröffnet wird. Dafür steht das Reich Gottes. In Vollendung ist es die Zukunft aller Zukunft, also auch die Neuheit aller Neuheit; wenn sie vollendet sein wird, hört alles Fragen auf. Das Problem und die Chance ist die Gegenwart. Jesus verlagert die Gottesherrschaft nicht in die futurische Transzendenz, sondern verkündet ihre Nähe, die immer den eschatologischen Vorbehalt (Erik Peterson) wahr, aber gerade in ihm Gott entdeckt – den verborgen wirkenden. Es bedarf des prophetischen Charismas Jesu, um im Licht dieser Zukunft die Zeichen der Zeit (Lk 12,54–57) zu erkennen: Vorzeichen des Kommenden, Hinweise auf bessere Alternativen, Indikatoren einer Wende zum Guten. All diese Zeichen werden in der Zeit gesetzt; sie sind vielfältig und vieldeutig; sie bleiben strittig; sie können nur als Indikatoren der Gottesherrschaft und damit der eschatologischen Neuheit gesehen werden, wenn sie im Blick auf Gott entdeckt und gedeutet werden; das aber geht nicht von einem neutralen Beobachtungsstandpunkt aus, sondern immer nur aus dem hermeneutischen Horizont heraus, den die Glaubensgeschichte Israels eröffnet und Jesus ausgefüllt hat. Deshalb gehören zur Hermeneutik des Neuen immer die Kenntnis des Alten, das nicht alles ist, und der Blick über die Zeit hinaus in die Ewigkeit Gottes, die die Zeit nicht

20 Vgl. D. Krochmalnik, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.

negiert, sondern transzendiert. Beides ist strittig und riskant. Das Neue Testament setzt auf die prophetische Hermeneutik Jesu – und auf die Erinnerung an Jesus durch die Evangelien. Markus nennt das Neue, das mit Jesus begonnen hat, den „Anfang des Evangeliums“ (Mk 1,1) und sieht die Jesusgeschichte deshalb als eine zukunfts offene Geschichte, die in jeder Gegenwart neu entdeckt werden muss. Das griechische Wort, *arché*, zeigt aber, dass dieser Anfang des Neuen immer zum Ursprung zurückkehrt und genau deshalb nicht veraltet.

3. Der neue Impuls

Wenn die neue Nachricht so gut ist, wie die Evangelien mit Worten Jesu festhalten, muss der Impuls, den sie auslöst, umwerfend sein. Das ist so der Fall, dass die umwerfend gute Nachricht einen Aufstand auslöst – für Gott und deshalb für ein neues Leben.

Folgt man wieder der markinischen Erzählung, ist die erste Reaktion auf die Verkündigung des Evangeliums von der Herrschaft Gottes die Umkehr; aus ihr ergibt sich der Glaube an das Evangelium (Mk 1,15). Umkehr ist ein neutestamentliches Pendant zu Reform.²¹ Es setzt individuell an, weil es um persönliche Entscheidungen geht; aber es bleibt nicht in der Privatsphäre, sondern verändert das Leben im Volk Gottes und dadurch in der Welt. Jedenfalls ist dies die Intention Jesu, die von den Evangelien festgehalten wird.

In früheren Bibelausgaben wurde gerne übersetzt: „Tut Buße!“ Das ist insofern nicht falsch, als die kreativen Reaktionen, die von der neuen Nachricht ausgelöst werden sollen, nie ohne ein kritisches Verhältnis zur eigenen Vergangenheit gedacht werden können. Buße heißt dann, die eigenen Fehler zu erkennen und zuzugeben, Reue zu zeigen und Wiedergutmachung zu leisten, soweit es geht. Ohne eine solche Buße würde die Hinwendung zum Neuen eine Flucht vor dem Alten – hin zu einer Utopie, die von der Realität, von der Not und dem Leiden der Opfer abgeschottet wäre. Das wäre zynisch.

²¹ Vgl. *Th. Söding*, Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament, Freiburg i.Br. 2014.

Dennoch ist die Übersetzung problematisch²²: Sie ist sündenfixiert und defizitorientiert. Das deutsche Wort Buße hat zwar ursprünglich einen Bezug zum Guten und mehr noch zum Besseren (es wird von mittelhochdeutschen „bass“ für „besser“ abgeleitet, das sich in Wendungen wie „bass erstaunt“ oder „fürbass“ erhalten hat). Aber wie es in der Moderne verwendet wurde, schaut es auf die Vergangenheit, die überwunden werden soll und dann abgetan wäre; es schaut weder in die Zukunft noch zeigt es die Möglichkeit einer Versöhnung mit der Vergangenheit im Licht der Gnade. Verhängnisvoll hat gewirkt, dass der lateinische Begriff *paenitentia* fälschlich von *poena*, Strafe, abgeleitet wurde. Dadurch entstand ein semantischer Mischmasch, der das Sündenbewusstsein bestärkt und zur Disziplinierung eingeladen, den genuinen Sinn der Forderung Jesu aber geschwächt hat.

Das neutestamentliche Verständnis der Umkehr setzt anders an. Es ist tief im Alten Testament verwurzelt.²³ Das hebräische Wort, *teschuva*, meint eine Wende, eine Rückkehr zum Ausgang. Im griechischen Begriff *metanoia* ist das Denken, der Verstand, die Lebenseinstellung fokussiert (*nous*), die nach- und neujustiert werden soll; *meta* heißt: „mit“, „nach“ oder „um“: *Metanoia* ist also, wörtlich verstanden, ein Umdenken, ein Nachdenken und ein Mitdenken: mit Gott, nach seinem Willen, vom Alten weg zum Neuen hin. „Umkehr“ ist eine Wendung um 180 Grad: weg von der Fixierung auf sich selbst, hin zur Orientierung an Gott; weg von der Fixierung auf die Sünde, hin zur Orientierung am Guten; weg von der Fixierung auf die Vergangenheit, hin zur Orientierung an der Zukunft. Buße und Reue, Strafe und Wiedergutmachung sind wichtige Aspekte, aber nur die halbe Wahrheit. Der jüdische Religionsphilosoph Abraham Joshua Herschel verbindet den alttestamentlichen Grundsinn mit modernen Einsichten in die individuelle Verantwortung, in die Verstrickung der Seele und in die Hoffnung auf Liebe: „Im Geist des Judentums ist das Suchen nach Gott die Umkehr zu Gott; unser Denken an Ihn ist Erinnerung, ein Versuch, die Tiefe unserer verdrängten Liebe zum Sprechen zu bringen. Das hebräische Wort für

22 Vgl. O. H. Pesch, Umkehr und Buße. Verfremdungen und Klarstellungen, in: Liturgie und Kultur 2/2 (2011), 12–24.

23 Vgl. S. d. Vries, Umkehr als biblisches Leitwort, in: Liturgie und Kultur 2/2 (2011), 4–11.

Reue – *teshuva* – bedeutet Umkehr. Es bedeutet aber auch Antwort. Rückkehr zu Gott heißt, Ihm antworten.“²⁴

Dieser Grundsinn bestimmt auch das Neue Testament. Allerdings wird er auf die messianische Hoffnung abgestimmt, die Jesus geweckt hat. Die Umkehr, wie Johannes der Täufer sie gepredigt hat (Mk 1,4 parr.), besteht darin, Gott in seinem Zorn Recht zu geben²⁵ und Rettung vom „Stärkeren“ zu erwarten, der nach ihm kommen wird. Die Umkehr, wie Jesus sie fordert, besteht darin, Gott in seiner Liebe Recht zu geben und deshalb ihm, Jesus selbst, nachzueifern. Der Unterschied ist grundlegend. Er besteht nicht darin, dass Jesus die Sünde, die Gottes gerechten Zorn verdient, schön redete, sondern darin, dass Gottes Liebe seinen heiligen Zorn aus der Abscheu vor dem Bösen in die Verwandlung des Todes ins Leben überführt. Deshalb ist der Unterschied im Konzept der Umkehr zwischen Johannes und Jesus der zwischen dem prophetischen Vorläufer und dem prophetischen Messias.

Die Reaktionen auf die *message* des Täufers einerseits, auf die Jesu andererseits, sind entsprechend unterschiedlich. Zur Umkehr gehören hier wie dort das Bekenntnis und die Vergebung der Sünden. Aber die Geisttaufe ist nicht Johannes, sondern nur Jesus gegeben. Damit ist aber die Orientierung an der Zukunft dominant – und zwar nicht unter dem Aspekt, dass die entscheidende Gestalt noch kommen wird, sondern unter dem, dass sie gekommen ist und am Ende aller Enden wiederkommen wird – als genau derjenige, als der Jesus in Erscheinung getreten ist. Also ist Umkehr, jesuanisch und neutestamentlich verstanden, nicht Abwendung von der Gegenwart, sondern Zuwendung zu ihr, und zwar im Modus einer Kritik, die Bejahung ist und deshalb neue Möglichkeiten schafft; indem sie sich nach vorne wendet, öffnet sie die Augen für den kommenden Gott, der immer schon alle Zeit be-

24 A. J. Herschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums (Information Judentum 2), Neukirchen-Vluyn 1992, 109.

25 Vgl. H. Merklein, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 107–126: „Umkehr heißt: radikale Anerkennung Gottes, der mit seinem Zorn Israel gegenüber im Recht ist“ (116).

stimmt hat, und heilt deshalb auch die Erinnerung;²⁶ indem sie sich der Vergangenheit stellt, gibt sie der Wahrheit die Ehre²⁷ und gewinnt dadurch Zukunft, weil Gottes Liebe das, was verwundet ist, nicht vernichtet, sondern heilt. Das aber bedeutet, dass Umkehr, theologisch verstanden, immer genau soweit die Zukunft gewinnen kann, wie sie sich der Vergangenheit vergewissert – und umgekehrt, und dass sie immer genau soweit Zeit gewinnt, wie sie sich von Gottes Ewigkeit anrühren lässt, der in seiner Verheißungstreue alles, was war, ist und sein wird, auf seinen Heilswillen bezieht. Die Rückwendung, die zur Umkehr gehört, ist aber, weil sie an Gott orientiert ist, immer eine Öffnung für die Zukunft, die derselbe Gott bestimmt; ohne die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, in der Gott genau so nah war, wie er in Zukunft sein wird, fehlten aber die Kriterien, Umkehr als Zustimmung zu Gott und nicht nur als Verfolgung der eigenen (gutgemeinten) Interessen zu praktizieren. Ebenso gilt umgekehrt: Jede Umwendung zur Zukunft lässt auch die Vergangenheit lebendig werden, weil Gott, der Zeit und Ewigkeit bestimmt (wenn er Gott ist), nicht nur als der große Unbekannte, sondern als der geheimnisvoll stets Gegenwärtige erscheint; ohne die entschiedene Hinwendung zum Neuen, wäre die Beschäftigung mit der Geschichte Nostalgie.

Wenn Umkehr heißt, Gott in seiner Liebe Recht zu geben, kann von dieser Liebe, die brennt, um zu läutern, nichts und niemand ausgenommen werden. Gott in seiner Liebe Recht zu geben, ist freilich alles andere als einfach, wie der ältere Bruder im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) ebenso deutlich zeigt wie die Tagelöhner im Weinberg, die von aller Herrgottsfrühe an gearbeitet haben (Mt 20,1–16).

26 Vgl. D. Brandes (Hg.), *Healing of Memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religion*, Leipzig 2008.

27 Der Rekurs auf die Wahrheit in Sachen politischer Reform ist eine Mitgift der osteuropäischen Dissidenten aus der Zeit vor 1989; vgl. V. Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek bei Hamburg 1989; *ders.*, *Am Anfang war das Wort*, Reinbek bei Hamburg 1990. Diesen Ansatz mit dem für die Demokratie konstitutiven Pluralismus zu verbinden, ist noch eine ungelöste Zukunftsaufgabe. Der theologische Ansatz, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und speziell der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* Wahrheit als Heilswahrheit zu verstehen, hat einen ersten Schritt gemacht; er ist durch eine Rückbesinnung auf das biblische Wahrheitsverständnis möglich geworden.

Die Liebe steht im Verdacht, die Gerechtigkeit auszuhebeln. Wäre dieser Verdacht berechtigt, wäre die Liebe sentimental. Nach Jesus ist es aber so, dass die Liebe mit der himmlischen Gerechtigkeit zusammenpasst. Die himmlische Gerechtigkeit ist nicht an die Grenzen der irdischen gebunden; sie kann nicht nur Gnade vor Recht ergehen lassen, sondern die Gnade ins Recht setzen, weil Gottes Wahrheit seine Liebe ist. Die Verbindung mit der Gerechtigkeit schützt die Gnade davor, Willkür zu werden; die Verbindung mit der Liebe schützt die Gerechtigkeit davor, die Strafjustiz sanktionieren zu müssen.²⁸

Das neue Denken, das Jesus propagiert (Paulus ist ihm darin mit Röm 12,1f. der Sache nach gefolgt), hat erhebliche Konsequenzen für das Verständnis von Erneuerung. Sie muss genau bedacht sein; sie muss aus einem Mitdenken resultieren, das Gott im Blick hat und alle, die Gott im Blick hat (was deutlich werden soll, wenn man Gott mit den Augen Jesu betrachtet, so wie der mit den Augen des Glaubens gesehen wird). Sie braucht eine kritische Analyse der Vergangenheit, die zur gegenwärtigen Situation geführt hat; sie braucht eine kritische Analyse der Gegenwart, die sich – nicht alternativlos – aus der Vergangenheit ergeben hat; sie braucht ebenso eine kritische Analyse der Zukunftsoptionen, die nur in den wenigsten Fällen einfach gut oder schlecht, richtig oder falsch sind, in der Regel aber ein erhebliches prognostisches Risiko beinhalten (und deshalb nie alternativlos organisiert werden dürfen). Jede Umkehr, die zu einer neuen Gestalt der Kirche und der Gesellschaft führen soll, braucht eine Rückkehr zur Ursprungs-idee; im Fall der Kirche ist dieser Rückweg die Auslegung der Heiligen Schrift²⁹, im Fall der Gesellschaft die Besinnung auf das Prinzip der Demokratie.³⁰ Diese Rückkehr ist aber kein Museumsbesuch, sondern eine Rückbesinnung auf die Reformkraft des Anfangs: in der Bibel für die Kirche der Aufbruch Gottes mit den Menschen, zusammengefasst

28 Philosoph-theologisch reflektiert von P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et Justice*, mit einer deutschen Parallelübersetzung von M. Raden, hg. v. Oswald Bayer, Tübingen 1990.

29 Vgl. aus protestantischer Perspektive mit starken ökumenischen Impulsen U. Luz, *Theologische Hermeneutik der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 2014.

30 Vgl. V. Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.

und aufgeschlossen im Aufbruch Jesu von Galiläa nach Jerusalem; in der politischen Philosophie für die Gesellschaft die prinzipielle Unvollkommenheit sozialer Verhältnisse, die permanente Reformanstrengungen nötig macht.

Ohne diese Rückversicherungen werden die Innovationen, die für die Kirche und die Gesellschaft vorgeschlagen werden, schnell veralten; ohne das Interesse an Erneuerung wird die Beschäftigung mit der Geschichte und den Grundsätzen zum Selbstzweck.

4. Die neuen Schläuche

Die neuen Schläuche im Bildwort Jesu (Mk 2,22 parr.) stehen für die neuen Riten und Formen eines Lebens, das aus der Umkehr in den Glauben an das Evangelium (Mk 1,15) und zur Nachfolge Jesu führt (Mk 1,16–20 par.). Die Reform, die der Impuls der guten Nachricht ist, führt zu den neuen Formen, die diesem Glauben und dieser Nachfolge eine Fassung geben, wie sie dem Inhalt, dem Evangelium, angepasst ist.

Das Wort „Reform“ ist nicht neutestamentlich, die Sache schon. Der Begriff ist in der Politik eingeführt³¹; in der Theologie macht er besonders viel Sinn.³² Auf die Kirche bezogen: „Form“ verweist auf eine Gestalt, die immer die Verbindlichkeit und Verantwortung, die Sichtbarkeit und Kommunikationsfähigkeit des Glaubens zur Geltung bringt; „re-“ signalisiert ein Zurück, das eine Wiederholung im genauen Sinne des Wortes meint: keine Kopie, sondern ein neues Holen, das lässt, was war, um mit ihm die Zukunft zu gestalten. *Back to the roots* zu gehen, ist für die Kirche notwendig, weil sie zwar kraft des Geistes stets gegenwärtig und deshalb immer zukunftsfähig ist, also reformfähig (und hoffentlich auch -willig)³³, aber gerade deshalb, weil sie in lebendiger Tra-

31 Vgl. K.-D. Wolf (Hg.), Staat und Gesellschaft – fähig zur Reform? 23. Wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Baden-Baden 2007.

32 Vgl. aus sozialetischer Sicht F. Hengsbach, Entgifteter Kapitalismus. Faire Demokratie. Texte zur Reform von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. B. Emunds/J. Hahn/M. Möhring, Ostfildern 2013.

33 Akzentuiert von M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich zur Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013.

dition mit einem Ursprung steht, dessen Wirkung sie ist: der Sendung Jesu inmitten der Sendung Israels. Deshalb ist das Zurück die Bedingung der Möglichkeit eines Voraus, das Zukunft hat und nicht nur die Projektion der Gegenwart oder der Vergangenheit ist³⁴. In der Verbindung von „Re-“ und „Form“ entsteht genau jene Dynamik, die Identität und Transformation vermittelt.³⁵ Wo von Reform gesprochen wird, herrscht ein eher organisches Wachstumsmodell, das zwar genetische Mutationen einschließen kann, aber darin nicht aus der Logik der Evolution herausfällt. Dieser Begriff ist für die Kirche angemessen, weil sie ihre Identität – nach dem eigenen, theologisch reflektierten – Selbstverständnis nicht aus sich selbst hat, sondern durch Jesus Christus, ihren Herrn. Deshalb kann sie sich nur dann neu erfinden, wenn sie neu zu Gott findet. Das setzt den Dialog ihrer Mitglieder voraus, die unterschiedliche Rollen spielen und Verantwortungen tragen, aber darin einander anerkennen und unterstützen müssen.³⁶

Die Bedeutung, die in diesem Reformprozess die exegetische Beschäftigung mit Jesus spielt, kann dreifach bestimmt werden: durch Kategorisierung, Paradigmatik und Kriteriologie.

Die *Kategorisierung* dient der Klärung der Begriffe. Reform muss von der Umkehr, Umkehr von der Innovation Gottes, die Neuheit des Evangeliums von der Liebe Gottes her verstanden werden. Die altertümlich klingende, aber moderne Wendung *ecclesia semper reformanda*³⁷ signalisiert einen permanenten Veränderungsbedarf, hat aber die entscheidenden Fragen nach dem Warum, dem Wie und dem Wohin in der Unterscheidung zwischen Anpassung und Identitätsbildung noch

34 Eine historische Phänomenologie der Kirchenreform zeigt die entscheidende Bedeutung einer – immer zeitbedingten – Rückbesinnung auf die Heilige Schrift als Katalysator einer Erneuerung, vgl. A. Merkt (Hg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (QD 260), Freiburg i. Br. 2014.

35 Vgl. W. Damborg u. a. (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche, Freiburg i. Br. 2015.

36 Vgl. J. Wiemeyer (Hg.), Dialogprozesse in der katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen, Paderborn 2012.

37 Vgl. T. Mahlmann, „Ecclesia semper reformanda“. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung, in: T. Johansson/R. Kolb/J. A. Steiger (Hg.), Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert, Berlin/New York 2010, 382–441.

gar nicht gestellt. Die katholische Wendung *ecclesia semper purificanda*, die in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Eingang gefunden hat³⁸, hat zwar die ständige Notwendigkeit der Umkehr vor Augen und sieht die Kirche nicht nur als Objekt von Veränderungen, sondern auch als Subjekt und als Prinzip einer Erneuerung, hat aber mit dem Motiv der Reinigung nur die Gefahr der Kontamination durch die Sünde vor Augen, nicht jedoch die Herausforderung durch humanitäre und demokratische Prozesse, die außerhalb der Kirche entstanden sind (was in *Gaudium et spes* etwas deutlicher wird, wiewohl auch hier die Kategorie eines Dialoges zwischen Kirche und Welt fehlt³⁹). Der neutestamentliche Ansatz, der aus dem alttestamentlichen wächst, ist kritischer und konstruktiver: kritischer, weil er den Abgrund der Sünde über individuelles Verhalten hinaus ausleuchtet; konstruktiver, weil er eschatologisch gefüllt wird, in der konstitutiven Spannung von Heilsgegenwart und Heilsvollendung. Reform ist das Gegenteil von Revanchismus; Innovation das Gegenteil von Vergessen.

Die *Paradigmatik* dient nicht dem Auffinden von Blaupausen für die gegenwärtigen pastoralen Aufgaben, aber von Weichenstellungen für die Zukunft. Geht man an den Fundort des Bildes vom neuen Wein und den neuen Schläuchen zurück, zeichnen sich im Markusevangelium notwendige Konkretisierungen ab, die anzeigen, in welchen Richtungen weiter gesucht werden muss. Der Evangelist hat – durchaus mit Sinn für Programmatik – das Bild in eine Reihe galiläischer Dispute gestellt, die zu Eckpfeilern religiösen Lebens und kirchlicher Praxis werden: Neben dem Fasten sind dies die Vergebung der Sünden (Mk 2,1–12 parr.; 2,13–17 parr.) und die Feier des Sabbats (Mk 2,28–3,6 parr.). Die Konkretisierungen stehen beispielhaft für den Zusammenhang zwischen der Gottes- und der Nächstenliebe, den Jesus nach Mar-

38 LG 8: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“

39 Vgl. H. J. Pottmeyer, Dialogstrukturen in der Kirche und die Communion-Theologie des Zweiten Vatikanums, in: *Communio* 41 (2012), 602–615.

kus programmatisch in einer zweiten Serie von Streitgesprächen – Schauplatz ist dann Jerusalem – markieren wird (Mk 12,28–34 parr.). Die Sündenvergebung stellt die Macht- und die Rechtsfrage (Mk 2,1–12 parr.) – und beantwortet sie angesichts des Vorwurfs, Jesus sei ein Blasphemiker, mit dem Dienst des Menschensohnes (vgl. Mk 10,45 par.), der auf die Jünger in seiner Nachfolge übergehen wird; die Sündenvergebung stellt aber auch die Wahrheitsfrage (Mk 2,13–17 parr.) – und beantwortet sie angesichts des Vorwurfs, Jesus sei ein Heuchler, mit der Arbeit Jesu als Arzt, der die Kranken heilt. Beide Impulse, die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Vergebung, die Ermöglichung des aufrechten Ganges (Mk 2,1–12 parr.) und der Teilnahme reuiger Sünder am Festmahl des Messias (Mk 2,13–17 parr.), bleiben für die Sendung und damit für jene Reform der Kirche konstitutiv: Beides muss immer möglich sein und getan werden; nur die Kirche kann sich dieser Aufgabe stellen – aber wenn sie an ihr scheitert, hat sie ihren Sinn verfehlt. Ähnlich die Paradigmatik der Sabbatfeier. Nach Markus und den anderen Evangelisten hat Jesus den Sabbat nicht gebrochen, wie ihm zur Last gelegt wird, sondern reformiert:⁴⁰ Jesus führt ihn durch seine Praxis zeichenhaft auf seinen genuinen Sinn zurück: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). Er ist dazu da, Gutes zu tun und Leben zu retten, nicht zu töten (Mk 3,4 parr.). Auch damit werden Weichen für eine Gottesdienstpraxis gestellt, die kritisch viele Frömmigkeitsformen durchleuchten und nie das Gotteslob überflüssig machen kann, aber immer mit dem Sozialdienst verknüpfen muss. Zieht man den Kreis weiter, kommen von der Familie bis zur Arbeit, von den Geschlechterverhältnissen bis zur Kinderliebe zahlreiche Impulse einer Humanisierung der Religion zur Sprache, die unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen immer neu aktualisiert und mit dem Sozialdienst der Kirche vermittelt werden müssen.

Die *Kriteriologie* ergibt sich aus den elaborierten Konzepten und der reflektierten Paradigmatik. Sie ist nicht unabhängig vom Standpunkt des Betrachters zu erkennen und geltend zu machen. Aber sie nimmt

40 Vgl. I. Müllner/P. Dschulnigg, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 9), Würzburg 2002.

als solche wahr, dass die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern Mittel zum Zweck, theologisch gesprochen: ein Sakrament. Mysterium und Diakonie der Kirche stehen in einem unauflöselichen Wechselverhältnis. Eine Kirchenreform kann nicht das Ziel haben, die Kirche und die Welt zu entzaubern oder zu verzaubern.⁴¹ Es geht vielmehr darum, die theologischen, liturgischen, spirituellen, moralischen Ressourcen zu erschließen, aus denen der Heildienst der Kirche gespeist werden kann; und es geht zugleich darum, diesen Heildienst so zu leisten, dass diejenigen erreicht werden können, die seiner am dringendsten bedürfen. Das ist das theologische Programm einer Kirchenreform im Zeichen der Neuevangelisierung.⁴²

Die neuen Schläuche, die Jesus für den neuen Wein fordert, sind wie die alten vor allem eines: Schläuche. Sie sind nicht der Wein selbst. Sie sollen ihn nicht abkapseln, sondern dafür sorgen, dass der Wein auch getrunken werden kann. So sind die Formen, auf die sich eine Kirchenreform konzentrieren muss, einerseits von den Menschen abhängig, die bereit sind, umzukehren, und andererseits daran zu messen, ob sie das Evangelium verschließen oder verbreiten.

Literaturverzeichnis

- Böhnke, M.*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich zur Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 2013.
- Brandes, D.* (Hg.), Healing of Memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religion, Leipzig 2008.
- Damberg, W./Gause, U./Karle, I./Söding, Th.* (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche, Freiburg i. Br. 2015.
- Ebner, M.*, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess (HBS 15), Freiburg i. Br. 1994
- Eliade, M.*, Traité d'histoire des religions, Paris 1949.

41 Kritisch zu reflektieren ist deshalb der kulturprotestantische Narrativ von *J. Lauster*, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

42 *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013; vgl. *Th. Söding*, Die Freude am Evangelium. Das Schreiben von Papst Franziskus als Signal zum Aufbruch der Kirche, in: *Communio* 43 (2014), 503–518.

- Eliade, M.*, *Le sacré et le profane*, Paris 1965.
- Fischer, G.*, *Jeremia 26–52 (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. 2005.
- Franziskus Papa*, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194)*, Bonn 2013.
- Gerhardt, V.*, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.
- Harnack, A. v.*, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (¹1921. ²1924), Darmstadt 1985.
- Havel, V.*, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek bei Hamburg 1989.
- Havel, V.*, *Am Anfang war das Wort*, Reinbek bei Hamburg 1990.
- Hengsbach, F.*, *Entgifteter Kapitalismus. Faire Demokratie. Texte zur Reform von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. B. Emunds/J. Hahn/M. Möhring, Ostfildern 2013.
- Herschel, A. J.*, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums (Information Judentum 2)*, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Hezser, C.* (Hg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010.
- Luz, U.*, *Das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1)*, Neukirchen-Vluyn ⁵2002.
- Luz, U.*, *Theologische Hermeneutik der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 2014.
- Kelhofer, J. A.*, *The Diet of John the Baptist. „Locusts and wild honey“ in Synoptic and Patristic interpretation (WUNT 176)*, Tübingen 2005.
- Kern, G.*, *Fasten oder feiern? Eine Frage der Zeit (Vom Bräutigam / Die Fastenfrage) Mk 2,18–20 (Mt 9,44f. / Lk 5,33–35 / EvThom 104)*, in: R. Zimmermann u. a. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 265–272.
- Krochmalnik, D.*, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.
- Lauster, J.*, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.
- Leutzsch, M.*, *Was passt und was nicht (Vom alten Mantel und vom neuen Wein) Mk 2,22f. (Mt 9,16f. / Lk 5,3639 / EvThom 47,3–5)*, in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 273–277.
- Mahlmann, Th.*, *„Ecclesia semper reformanda“*. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung, in: T. Johansson/R. Kolb/J. Anselm Steiger (Hg.), *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin/New York 2010, 382–441.
- Marschies, Chr.*, *Die Gnosis*, Stuttgart 2006.
- Merklein, H.*, *Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Naza-*

- reth (1979), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 107–126
- Merkt, A. (Hg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (QD 260), Freiburg i. Br. 2014.
- Müller, U. B., Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002.
- Müllner, I./Dschulnigg, P., Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 9), Würzburg 2002.
- Neusner, J./Chilton, B. (Hg.), In Quest of the Historical Pharisees, Waco 2007.
- Pesch, O. H., Umkehr und Buße. Verfremdungen und Klarstellungen, in: Liturgie und Kultur 2/2 (2011), 12–24.
- Pilhofer, P., Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT II/39), Tübingen 1990.
- Podella, Th., Som-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott (AOAT 224), Göttingen 1990.
- Pottmeyer, H. J., Dialogstrukturen in der Kirche und die Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums, in: Communio 41 (2012), 602–615.
- Ricoeur, P., Liebe und Gerechtigkeit – *Amour et Justice*, mit einer deutschen Parallelübersetzung von M. Raden, hg. v. O. Bayer, Tübingen 1990.
- Root, B. W., First Century Galilee (WUNT II/378), Tübingen 2014.
- Saldarini, A. J., Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach, Grand Rapids 2001.
- Schwienhorst-Schönberger, L., Kohelet (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004.
- Söding, Th., Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2014.
- Söding, Th., Die Freude am Evangelium. Das Schreiben von Papst Franziskus als Signal zum Aufbruch der Kirche, in: Communio 43 (2014), 503–518.
- Söding, Th., Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg i. Br. 2015.
- Stemberger, G., Pharisäer, Sadduzäer, Essener: Fragen. Fakten. Hintergründe, Stuttgart 2013.
- Talmud Yerushalmi. Hebräisch und Deutsch, Bd. II, Teil 9: Ta'anijot – Fasten, übersetzt v. A. Lehnardt, Tübingen 2008.
- Vries, S. d., Umkehr als biblisches Leitwort, in: Liturgie und Kultur 2/2 (2011), 4–11.
- Wiemeyer, J. (Hg.), Dialogprozesse in der katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen, Paderborn 2012.
- Wolf, K.-D. (Hg.), Staat und Gesellschaft – fähig zur Reform? 23. Wissenschaftli-

cher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Baden-Baden 2007.

Zenger, Erich, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.