

Sind Christen konservativ?

Kann man die Frage stellen, ohne von allem Anfang an genau zu wissen und zu sagen, was mit dem Wort „konservativ“ gemeint ist? Es scheint: man kann es. Wollten wir nämlich eine ganz exakte Bestimmung unseres Schlüsselbegriffs voraussetzen, so wäre es durchaus möglich, daß das *Sach*problem dadurch blockiert oder doch, mehr als billig, eingeengt würde. Begnügen wir uns also vorderhand mit jenem Wortverständnis, das wir mitbringen. Und unternehmen wir zunächst eine Bestandsaufnahme konservativer Phänomene im Bereich des Christlichen; und danach dasselbe für die gegenläufigen, nicht-konservativen Momente. Der Begriff wird sich nach der analysierten Sache richten müssen.

1. Konservative christliche Elemente

Das Christentum versteht sich als eine Offenbarungsreligion, eine sogenannte positive Religion. Das will sagen: Es ist und bleibt gebunden an ein – in unserem Fall: vor rund zweitausend Jahren gesetztes – Faktum, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Kopfzerbrechen darüber, was nun wieder mit „Offenbarung“ gemeint sei, ist hier unnötig: Die christliche Theologie aller Schattierungen dürfte darin mit Entschiedenheit übereinstimmen, daß das Christentum steht und fällt mit dem Rückbezug auf Person und Schicksal, Wort und Tat, Leben und Sterben und „Auferwecktwordensein“ Jesu Christi – jenes Jesus von dort und damals, aus dem Palästina der Zeit des römischen Kaisers Augustus, des syrischen Statthalters Quirinius und des Königs Herodes (vgl. Lukas 2, 1–2; 1, 5). Unser Wissen vom Stifter der christlichen Religion schöpfen wir aus der in den ersten ein bis drei Generationen nach seinem Tod in den Schriften des Neuen Testaments festgehaltenen Überlieferung. Diese Gründungsdokumente des Christentums, die aus dem ersten Jahrhundert der nach Jesus Christus datierten Zeitrechnung stammen, spiegeln das Glaubensbewußtsein der verschiedenen ersten Jünger-gemeinden, die sich zu Jesus bekannten, wider: Sie sind die letzte maßgebliche Norm des christlichen Glaubens bis heute und für alles und jedes, was in Zukunft Christentum und christlich heißen wird. Auch die Wege, auf denen, und die Art und Weise, wie die ein für allemal grundlegende christliche Tradition uns heute erreicht, sind in einem nicht zu übersehenden Ausmaß festgelegt.

Hier setzen nun allerdings Differenzen im jeweiligen Verständnis der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften ein (die ja übrigens ihrerseits für uns heutige

Christen, vorerst schwer überwindbar, vorgegebenes Ergebnis jahrhundertelanger, jedenfalls altvergänger [Fehl-]Entwicklungen sind – Geschichtsverhängnisse, die sehr merklich und sehr mißlich in unsere Gegenwart hineinstehen). Gemeinsam ist den christlichen Hauptgruppen – der katholischen Kirche, dem orthodoxen Kirchentum und den reformatorischen Kirchengemeinschaften – das Festhalten an den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte (für die östliche Orthodoxie: des ersten Jahrtausends). Selbst für die Reformationskirchen des Augsburgischen bzw. Helvetischen Bekenntnisses und für die Anglikaner haben die ihre jeweilige Sonderkirchlichkeit begründenden und legitimierenden Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts eine große, verpflichtende Bedeutung behalten. Vielleicht wird der eben gebrauchte Ausdruck „Sonderkirchlichkeit“ als ungemäß empfunden. Wollte doch die Reformation nichts anderes sein als die re-formierende Rückkehr zum ursprünglichen Evangelium; lutherisch gesagt: zu Schrift-allein und Glauben-allein. Im Gespräch mit evangelischen Theologen, einem sehr nützlichen und erfreulichen brüderlichen Gespräch, hatte ich persönlich manchmal den ein wenig bestürzenden Eindruck, Martin Luther sei für den Lutheraner in eine größere, viel verbindlichere Nähe zu Paulus und gar zu Jesus gerückt als innerhalb der katholischen Kirche etwa Thomas von Aquin (mag sein, für den Vergleichsfall: durchaus nicht ohne Recht).

Man wird Hans Küng nicht für übermäßig polemisch halten müssen. Er meint in seinem Bestseller „Christsein“¹: Auch die anderen Christen hätten weidlich je ihren „Papst“, die Orthodoxen die Tradition, die Protestanten die Bibel und die Freikirchen die (vermutlich ist zu ergänzen: ideologisch überzogene) Freiheit. Angewendet auf aktuelle Fehlformen solcher Päpstlichkeit, und zwar einmal nicht auf seiten der lehrenden, sondern der gehorchend (oder nicht gehorchend) „hörenden“ Kirche, heißt das bei Küng (509): es gebe „praktizierende Christen, die man nie eine kritische Freiheit lehrte, ... die, auf Wandel in keiner Form vorbereitet, bei der geringsten Änderung – des katholischen Kirchenrechts und Heiligenkalenders oder der östlich-orthodoxen Liturgie oder einer protestantischen Bibelübersetzung – fragen, was und ob man eigentlich noch glauben könne.“

Doch bleiben wir nur bei dem legitimer- und normalerweise Geltenden, und zwar dort, wo es am markantesten in Erscheinung tritt – und das ist nun mal der Fall in der (ohne Anführungszeichen:) päpstlichen katholischen Kirche. Diese unsere Kirche hält fest: an der die Heilige Schrift übermittelnden und sie auslegenden Tradition; an der die Jahrhunderte überbrückenden Sukzession der Bischöfe in der Nachfolge der Apostel und speziell der Päpste als Verwalter des primatialen Petrusamts; an der Lehre der Konzilien, zumal soweit sie in Definitionen definitiv festgeschrieben ist, und solcher Konzilien hat sie, über die Zahl der allgemein anerkannten des ersten Jahrtausends hinaus, im zweiten christlichen Jahrtausend noch etliche mehr mit dem Anspruch der Ökumenizität veranstaltet. Die katholische Kirche verteidigt den Grundbestand ihrer Strukturen und Funktionen als vorhanden, gültig und wirksam kraft „göttlichen Rechts“, als – tatsächlich mehr oder weniger direkt und deutlich – von Jesus Christus

selbst eingesetzt und eingerichtet und deshalb unverrückbar unveränderlich. Solchen unverbrüchlichen Bestand wahrt sie nach ihrem Selbstverständnis wie in der Lehre, so auch im Kult und in kirchlicher Verfassung und Leitung. Auch das offensichtlich Geschichtlich-Gewordene ist, wenn und weil nach Gottes Plan von seiner Vorsehung umgriffen, nicht beliebig austauschbar.

Bis zum Konzil von Trient einschließlich und darüber hinaus umfaßten „die Traditionen“ (im Plural), gern durch den Ehrentitel „apostolisch“ aufgewertet, ununterschieden auch durchaus menschlich-kirchliche, zeitbedingt-zufällige Überlieferungen. Und fast 400 Jahre lang gab es seit Trient, genauer seit Papst Pius V. (1566–1572), die einheitlich-römische Liturgie (die heute exklusiv zu konservieren allerdings nach Sektierertum schmeckt: die offizielle Kirche hat dagegen reagiert). Noch unterm 2. Mai 1975 hat Papst Paul VI. den Jesuitenorden aufgefordert, sich in der Ausbildung seiner Studenten mehr, als dies die kurz zuvor abgehaltene Generalkongregation des Ordens vorsah, auf das von der Kirche bewahrte, stets gültige philosophische Erbe zu stützen und zumal „in die Heilsgeheimnisse mit dem hl. Thomas als Meister einzudringen“ (nach Vatikanum II, Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 15 f.).

Das über Abweichungen von der altgültigen Norm gesprochene „Anathem“, das gerade im Tridentinum noch nicht derart aus Rechtgläubigkeit und Kirche ausschloß wie nach späterem Wortverständnis, kann sich schnurstracks berufen auf den Paulus des Galaterbriefs: Selbst wenn ein Engel vom Himmel etwas anderes verkündigte als das Evangelium, das ihr von mir überliefert erhalten habt, „anathema esto“ (so zweimal: Kap. 1, Verse 8 und 9)! Das „Kein anderes Evangelium!“ erschallt seitdem unüberhörbar, und nicht nur in der katholischen Kirche.

Es wird nicht geradezu falsch sein, in all dem, was zunächst beigebracht wurde, rückwärtsgewandte, vergangenheitsbestimmte, an Traditionen und Institutionen, an Autorität und Normenstandards gebundene, gar endgültig definierte und insofern konservative Elemente dessen zu finden, was Christentum heißt – und Elemente, die innerhalb dieses Phänomenkomplexes „Christentum“ beileibe nicht von geringem Gewicht oder nur beiläufiger, nebensächlicher Art sind.

Wir hatten es zumeist auf das offizielle Christentum, auf die etablierten Großkirchen, zumal die katholische, abgesehen. Auch eine keineswegs autoritativ verordnete Richtung katholischer Theologie von seit 1968 zunehmendem Einfluß, deren Selbstbezeichnung „Politische Theologie“ und deren gesellschaftliches Programm nicht eben auf Konservatismus schließen lassen, verweist heute dringlicher, als dies zunächst geschah, auf die „memoria Jesu“, die je neu zu erzählende Lebens-, Leidens- und Todesgeschichte Jesu von damals, in der sich uns unaufgebbar Weisung und Impuls zur Überwindung der vielfältigen Leidensgeschichten der Menschheit seither anbieten.

2. Revolutionäres bei Jesus?

Gerade in diesem Jesus-Gedächtnis jedoch ist uns auch der Ort erschlossen für unseren zweiten Sondierungsansatz nach den gegenstrebigen *nicht*konservativen Momenten des, da es um Jesus Christus selber geht, ursprünglichsten Christentums.

Wenn Jesus von Nazareth heute vor einem Mißverständnis geschützt werden muß, dann davor, er sei ein politischer oder sozialer Revolutionär gewesen. Schon 1908 gab der Sozialist Karl Kautsky dem Jesuskapitel in seinem Buch „Ursprung des Christentums“ die Überschrift „Vom Rebellentum Jesu“ (1926, 384–392). 1929/30 erregte das zweibändige Werk von Robert Eisler „Jesus basileus ou basileusas (Jesus: König ohne Königreich)“ großes Aufsehen: der Amerikaner J. Carmichael (Leben und Tod Jesu von Nazareth, München 1967), der es auch zu einer „Spiegel“-Serie brachte, und manche Theologen² und pseudotheologische Journalisten haben in den letzten Jahren daraus geschöpft. Die These der einschlägigen Publikationen ist in etwa diese: Jesus wurde als Zelot (zu deutsch: Eiferer, Radikaler), als wirklicher Revolutionär gegen die römische Fremdherrschaft hingerichtet. Sein „triumphaler Einzug“ in Jerusalem – am „Palmsonntag“ – sei „eine von Jesus sorgfältig vorausgeplante Demonstration seiner Messiaswürde“ gewesen³, und noch provokativer der Angriff auf den Tempel, gewißlich verbunden mit Blutvergießen und Plünderungen. Hinzu kommt, unter anderem, das sonderbare Jesuswort in der Abschiedsrede bei Lukas (22, 36): „Wer nichts hat, der verkaufe seinen Mantel und kaufe sich dafür ein Schwert!“; und noch die Emmausjünger bekennen (Lk 24, 21), sie hätten gehofft, Jesus werde Israel befreien. Dieses ganze, angeblich historische Konstrukt „Jesus der Revolutionär“ wurde von Fachleuten schon in den zwanziger Jahren als „kombinierte Magie“⁴ bezeichnet; es ist „in das Reich der Phantasie“ zu verweisen⁵.

Gerade wenn die Kritik an der Revolutionärsthese – als zu oberflächlich – zutrifft, erscheint Jesus in einem zumindest nicht weniger radikalen Sinn, auf neue und universale Weise höchst unkonservativ. „Provokatorisch nach allen Seiten“, auf diesen Generalnenner bringt H. Küng (202 ff., vgl. 169–204) den eindrucksvollen Nachweis, daß Jesus von keiner der in Frage kommenden Gruppen im gesellschaftspolitischen Kontext seiner Zeit und seines Landes vereinnahmt werden konnte, daß sein Wollen und Wirken sie vielmehr allesamt hinter sich läßt: 1. das durch die Sadduzäer und die Priesterkaste vertretene Establishment, das herrschende religiös-politische System, 2. die revolutionäre Bewegung der Zeloten, die auf den Barrikaden messianische Apokalypse machen, 3. die apolitisch nach Qumran oder wohin immer emigrierende, sich auserwählt fühlende und gebärdende Elite, und 4. die leicht selbstgerechte Sittlichkeit und Frömmigkeit der volksnahen Pharisäer. Jesus unterscheidet sich von all diesen Fraktionen; er macht sich die jeweiligen Gegenpositionen zu eigen: radikale Veränderung des Herrschend-Bestehenden, aber Revolution der Gewaltlosigkeit, nicht-elitäres Dasein für alle, das sich, konventionelle Grenzen mißachtend, exponiert.

Gewiß, zum engsten Jesuskreis der Zwölf gehörte Simon der Zelot – aber auch der

Zöllner Levi alias Matthäus, ein ehemaliger Kollaborateur also der Besatzungsmacht. Und gewiß (und das ist einer der wundersamsten Züge Jesu und ein einprägsames Wort über ihn), Jesus verkehrte mit den Deklassierten, den sozialen Außenseitern und läßt sich darob ungerührt ein „Kumpan der Zöllner und Sünder“ und ein „Fresser und Weinsäufer“ schelten (Mt 11, 19) – aber er verschmäht auch nicht die gehobene Gesellschaft des Pharisäers Simon, in der ihn die „Sünderin“ von Lukas 7, 36–49, anscheinend eine Nobeldirne, findet, noch die Gelage der neureichen Steuerpächter (Lk 19, 3–10: Zachäus). Dieses Jenseits – oder richtiger: Diesseits – der Fronten, das Jesus praktiziert, ist risikoreich auch ohne direkte politische Aktion und ist in der Tat sehr wörtlich lebensgefährlich, ja tödlich.

Jesu gelassene Freiheit gegenüber politischen Parteien und sozialen Klassen macht nicht halt vor dem intimen Lebensumkreis, den nächsten Verwandten. „Wer ist das, meine Mutter, und wer sind meine Brüder?“ (Mk 3, 31–35). Seinen leiblichen Brüdern vertraut er nicht (Joh 7, 1–10); wie anderseits seine Angehörigen ihn nicht verstehen (Mk 3, 20). Ein unerhörtes neues Auswahlprinzip tritt in Kraft. Die Distanz von „Fleisch und Blut“, die für das Empfinden eines alt- oder neuorientalischen Clans (oder auch einer italienischen Großsippe) skandalös ist, setzt sich in die harten Nachfolge-worte hinein fort: „Wer Vater oder Mutter . . ., Sohn oder Tochter mehr liebt als mich . . .“ (Mt 10, 37 f.; vgl. Lk 14, 26). Vielmehr: „Von nun an werden in einem Haus gegeneinanderstehen . . . Vater gegen Sohn und Sohn gegen Vater, Mutter gegen Tochter und Tochter gegen Mutter . . .“ (Lk 12, 52 f.). „Laß die Toten ihre Toten begraben . . .!“ (Mt 8, 22).

Gerade wenn die Erzählung von Jesu Versuchung in der Wüste nicht als Reportage einer Einzelbegebenheit, sondern als programmatische Auskunft über seine ganze Sendung zu gelten hat, entwickelt sie für uns (sagen wir etwas ungeschützt-forsch) kritisch-emanzipatorische Potenz: Jesus verweigert sich grundsätzlich dem Ansinnen, Verfügungsgewalt über materielle Güter, die einen leicht zum „König“ machen kann (vgl. Joh 6, 15), oder Massensensationen, zwecks „Augen- und Fleischeslust“ (1 Joh 2, 16), (verwenden wir mutig weitere Zeit-Wörter) manipulativ, demagogisch einzusetzen. „Niemand kann zwei Herren dienen“: Gott und dem Mammon (Mt 6, 24) – „Mammon“, das hieße heute vermutlich Konsumzwang, Sozialprestige, hemmungslose Produktion, ohne Rücksicht auf die naturale Umwelt und zumal auf die soziale, die Dritte Welt . . . Wird nicht mit der uns wohl allzu unbekümmert dünkenden Sorglosigkeit der von Jesus gerühmten Lilien und Spatzen (Mt 6, 25–34) im Grund der „eindimensionale Mensch“, lange vor Herbert Marcuse, von Jesus demaskiert in uns? Jesus kontert, über eine bloße „große Weigerung“, bloße Negativität und Destruktion hinaus, mit einem dezidierten Gegenprogramm. Der sogenannte reiche Jüngling, der, nachdem er alle Gerechtigkeit erfüllte, auch noch ein großes, zu großes Vermögen drangeben sollte, ging auf das seinen Erwartungshorizont so ganz und gar umstürzende Heilsangebot Jesu allerdings nicht ein (Mk 10, 17–23). Das Angebot bestand und besteht in ihm, in Jesus selbst, in seiner Person, seiner Botschaft, seinem Schicksal.

War Jesus kein politischer Rebell, so habe er doch im religiösen Bereich selber die Freiheit „von dem Joch der Hierokratie und Nomokratie“, der Priester- und Gesetzesherrschaft, gebracht (so, wieder schon 1905, J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, ²1911, 83). In der Tat: Nicht nur und nicht erst Paulus hat, vor allem durch seine Kritik des altjüdischen Gesetzes, dem Christentum ein Evangelium der Freiheit, mit durchweg theologischen Emanzipationsimpulsen von bleibender Aktualität, wenschon oftmals nur unterdrückt-latenter Wirksamkeit, vermacht. Jesus selbst – das wird heute oft, und oftmals auch einseitig, herausgestellt – war in nicht wenigen Belangen ein entschiedener Kritiker des traditionellen, konventionellen Religionswesens, in dem er aufgewachsen war. „Er brach mit der stolzen Selbstsicherheit der Erwählungsideologie seines Volkes, indem er den Heiden die Teilnahme an der Gottesherrschaft vor vielen Juden zusagte oder indem er die Menschlichkeit des verhassten Samaritaners mit der Selbstsucht des jüdischen Klerikers konfrontierte“ (Lk 13, 28 f.; 7, 9; 14, 16–24; 10, 30–37), ein Ärgernis nicht nur „für den Tempelklerus, sondern für jeden ‚nationalbewußten‘ Juden“ (Hengel, 24, 19).

Mit welcher Schärfe läßt das Matthäusevangelium (Kap. 23) Jesus die „heiligen Personen“, das Kultpersonal, die beamteten Hierarchen, die anerkannten Theologen kritisieren! Jesus schont auch nicht die heilige Zeit des Sabbats: der ist für den Menschen da, nicht umgekehrt (Mk 2, 27; vgl. Mt 12, 1–14; Mk 3, 1–6). Nicht den heiligen Ort, den Tempel: Reißt ihn ab . . . (das war sogar ein Anklagegrund, auf Leben und Tod, gegen ihn: Joh 2, 19; Mk 14, 58; vgl. Joh 4, 19 ff.). Jesus bricht an ganz konkreten Punkten mit dem geheiligten Gesetz der alten Überlieferung, der Tora des Mose: „Ich aber sage euch . . .“ (Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44). Mit den religiösen Wortformeln: „Nicht wer ‚Herr, Herr‘ sagt . . .“ (Mt 7, 21 ff.). Mit den heiligen Riten und Normen, Fasten- und Reinheitsvorschriften (Mk 2, 18–22; 7, 1–23). In diesem seinem, in einem wahren Sinn religionskritischen Verhalten war Jesus jedenfalls eines nicht: Er war nicht, landläufig gesprochen, konservativ. Es war nur konsequent, daß Jesus auch sein Leben nicht zu „bewahren“ vermochte: Er wurde im Namen des Gesetzes von der religiösen Autorität seines Landes als umstürzlerischer Tabubrecher verurteilt.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz, so könnte es scheinen, daß 1. *das Christentum* in seiner Geschichte nach Jesus bewahrend an einen vorgegebenen Bestand von Glaubenslehren, Kultformen, Kirchenstrukturen gebunden und insofern *konservativ* geblieben sei (und zwar gerade unter Berufung auf die göttliche Autorität seines Stifters); daß dagegen 2. *Jesus selber* gegenüber den „Mächten und Gewalten“ seiner Umwelt (Besitz, Familien-, Gesellschaftsprivilegien, Politik) und sogar auch gegenüber den religiösen Traditionen und Institutionen sich souverän und durchaus *nicht-konservativ* über die Schranken des Bestehend-Geltenden hinweggesetzt habe.

Dieser Befund ist nicht falsch; er ist trotzdem zu einfach. Wir wollen noch einmal ansetzen bei den beiden Bereichen – Christentumsgeschichte und jesuanischer Ursprung – und tiefer loten auf das jeweils in und an ihnen selber liegende *Gegenmoment*: nämlich das *Umstürzlerisch-Neue* im „konservativen“ Christentum und die

Große Restauration, die der „nicht-konservative“ Jesus vollbringt. Wir beginnen, in nun umgekehrter Reihenfolge, mit Jesus, bei dem wir soeben verweilten.

3. Jesus, „konservativ“ gesehen

Jesu Evangelium wurde sein Schicksal: „Kehrt um: das Himmelreich – die Gottesherrschaft – ist nahe!“ (Mt 4, 17). Dieser Ruf weist nicht nur nach vorn, auf eine künftige „Realutopie“. Er ist ein *Rückruf* zu dem einen Gott und Herrn der Väter, ja dem Schöpfer aller Welt, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte und dessen Saaten wachsen mitsamt dem Unkraut... (Mt 5, 45; 13, 29 f.). Gegen die Versuchungen, die seine Sendung zu allzu irdischem Messiasium pervertieren würden, birgt sich Jesus gleichsam dreimal zurück in das Wort dieses Gottes: in Schriftstellen aus dem fünften Mose-Buch (Lk 4, 84. 8. 12 = Dt 8, 3; 6, 13. 16). Und dasselbe Lukaskapitel (4, 16 ff.) läßt Jesus in der Synagoge von Nazaret seinen positiven Sendungsauftrag anhand der Buchrolle des Jesaja so verkünden: „Der Geist des Herrn ist auf mir... Er hat mich gesandt, ... ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen.“ Gott ist sein Vater, durchweg in Abhebung vom Vater-Sagen auch seiner Freunde. Ihm konfrontiert sich nach arbeitsreichem Tag in nächtlichem Gebet Jesus der Wanderprediger und Wundertäter, der nicht aufgeht im Dasein für andere Menschen.

Hier schlägt der lebendige Puls seiner Aktion. Der engste Jüngerkreis der Zwölf ist ausgewählt im Blick auf die geschichtliche Überlieferung der zwölf israelitischen Stämme (vgl. Mt 19, 28; Lk 22, 30). Vor allem das Todesgeschick Jesu ist geprägt durch die rückhaltlose Überantwortung an den Vater-Gott, die Hingabe an seinen Willen, als „die Stunde“ gekommen war⁶. Nach dem Gesetz des Samenkorns, das nur in der Erde sterbend Frucht bringt (Joh 12, 24), gibt er sein Leben weg, um es wiederzufinden in Gott. Nur der älteste Passionsbericht nach Markus (15, 34) enthält Jesu Todesschrei der Gottverlassenheit. Und A. Camus (Der Fall, Frankfurt 1963, 106 f.) z. B. meint, die späteren Evangelisten hätten dem skandalösen Wort nicht standgehalten. Aber es besteht kein Grund zur Retusche. Denn in Wirklichkeit, so dürfen wir meinen, spricht sich in dem „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ der letzte, sozusagen den Tod selbst durchstoßende Durchbruch zu dem unbegreiflichen Gott aus, dessen Licht für uns Finsternis ist. Die Berichte vom Kreuzestod Jesu, wie auch vom letzten Abendmahl, sind durchzogen vom Widerhall des Alten Testaments, vom Leidenspsalm 22, vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechts aus Jesaja 53. Jesus hat radikal von Gott her und auf ihn hin gelebt: durch ihn, den einen, ihm eigentümlich eigenen Vater, ist Jesus ganz bestimmt.

Zwei Einzelzüge der jesuanischen Überlieferung, an sich bedeutsam oder nicht, mögen den springenden Punkt, auf den es hier ankommt, verdeutlichen. Nach dem jüdischen Gesetz (Dt 24, 1) kann sich der Mann durch Ausstellung eines Scheidebriefs

von seiner Frau trennen. Jesus darüber, nach Mt 19, 3–12, zu den ihn befragenden Pharisäern: Wegen eurer Hartherzigkeit hat Mose euch gestattet, eure Frauen zu entlassen. Doch *von Anfang an* war das nicht so! Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anbeginn an als Mann und Frau geschaffen und gesagt hat: „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen . . .“? Darum soll, was Gott zusammengefügt hat, ein Mensch nicht scheiden!

Wie radikal, wie brutal dieser Rückruf in den ursprünglichen Gotteswillen in einer sehr konkreten menschlichen Konfliktsituation empfunden wurde, damals wie heute, geht aus der Reaktion selbst der Jünger Jesu hervor: Wenn es so steht mit Mann und Frau, dann ist es am besten, überhaupt nicht zu heiraten! An Gott, dem uralten Gott des Schöpfungsmorgens, hat Jesu Kritik am späteren religiösen Gesetz ihren alles entscheidenden fundamentalen Rückhalt. Er, Gott selbst, ist Krisis und Kritik des Menschen.

Ähnlich, zweitens, Jesu Verwahrung dagegen (Mk 7, 9–13), daß jemand zu Vater oder Mutter sagt: Korban, das heißt dem Tempel soll geweiht sein, was dir von mir zusteht infolge Unterhaltungspflicht, und „dann laßt ihr ihn für Vater und Mutter nichts mehr tun und setzt damit das Gebot *Gottes* außer Kraft zugunsten eurer eignen Überlieferung, wie ihr sie überliefert habt! Und dergleichen tut ihr noch viel mehr.“

Es sei ein Exkurs erlaubt zu dem gerade diskutierten Punkt, den man auf die etwas grobschlächtige Formel der „Großen Restauration“ der von Gott ursprünglich intendierten – von Menschensatzung befreienden – Gottesherrschaft bringen könnte. Der Exkurs könnte überschrieben werden: die Minitheologie der vier Quasten. Und gemeint ist Folgendes. Herbert Braun, ein nicht konservativer Neutestamentler, räumt ein, daß Jesus die heute vielberufene Entsakralisierung, seine oben anvisierte Religionskritik, keineswegs exzessiv praktizierte (Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart 1969, 72–85). Er machte nicht etwa wieder eine Ideologie daraus. Das erweisen die – vier Quasten, die er offensichtlich an seinem Gewand trug, wie es sich für einen Rabbi traditionsgemäß, nach dem vierten Mose-Buch (Num 15, 38 f.), gehörte: Denn nach Mt 9, 20 f. trat eine Frau, die schon zwölf Jahre an Blutungen litt, an Jesus heran und berührte die Quaste (nicht: den Saum) seines Mantels, indem sie dachte: „Wenn ich auch nur seinen Mantel zu fassen bekomme, werde ich gesund werden.“

Weitere Beispiele: Die Opposition Jesu gegen den kultischen Opferdienst, wie sie in der Tempelreinigung etwa zum Ausdruck kam, könne nicht sehr eindeutig gewesen sein, denn Jesus selbst ging am Sabbat in die Synagoge (z. B. Mk 1, 21), und auch die christliche Urgemeinde nahm am Tempelopfer teil (vgl. Mt 5, 23 f.). Auch „die gelegentlichen Notizen, daß Jesus die Aufsicht der Priester über die Aussatzheilung anerkannte (Mk 1, 44 f. u. ö.), scheinen eine grundsätzliche Ablehnung des Priesterstands durch Jesus auszuschließen“ (Braun, 78).

Die „Praxis des Himmels“⁷, der Jesus Bahn zu brechen gekommen war, läßt sich nicht fixieren auf bloße Reaktion gegen allzu irdische, allzu menschliche Praxen. In

Tun *und* Lassen, in Beachtung religiöser Tradition und distanzierter Kritik derselben bleibt Jesus souverän frei. Und er vermag sich freizuhalten von Konformismus und Nonkonformismus (der nur subtiler, elitärer konformistisch wäre) kraft des in Leben und Tod durchgehaltenen Bekenntnisses zu dem Gott, der weder im einen noch im anderen auf- und untergeht. Der ewig „alte“ und ewig „neue“ Gott bewahrt vor der Verfallenheit (und temperiert auch die Konzessionen) an das zeitbedingte Alte oder Neue. Weil es um das Reich *Gottes* geht, „können Fleisch und Blut es nicht erben“ (1 Kor 15, 50). Andererseits darf man ruhig dem Kaiser geben, was ihm gehört; wenn man aber auch Gott gibt – gegeben hat –, was Gott gehört (Mk 12, 13–17). „Die Weltmacht wird weder gerechtfertigt noch verdammt; sie wird durch das ‚aber‘, das auf Gottes Sache hinweist, ‚entmächtigt‘“ (Hengel, 24), in einem recht zu verstehenden, entscheidenden Sinn. Die Pharisäer und die Parteigänger des herodianischen Königshauses, die Jesus mit der Steuerfrage hereinlegen wollten, „waren da starr vor Stauen über ihn“.

4. Das Christentum als „revolutionäre“ Macht

Wie der gesellschafts- und religionskritische Aufbruch Jesu uns gegenläufig zurückverwies auf den Rückhalt Jesu an dem sein Wollen und Wirken, sein Leben und Sterben tragenden und bergenden Gott, so sollen nun im Gegenzug zu den anfangs skizzierten „konservativen“ Elementen im geschichtlichen Gesamtkomplex Christentum dessen ebenfalls vorhandene „revolutionäre“ Impulse zu Wort kommen.

Der bekannte Anwalt des Revolutionären in der biblisch-christlichen Geschichte ist in unserer Gegenwart Ernst Bloch. Er findet es in den Ketzerbewegungen und Rebellen gestalten, deren variationsreiche Prozeßion – um von der Paradiesschlange, der ersten Revolutionspropagandistin, zu schweigen – mit den Propheten des Alten Testaments beginnt, um über die spätjüdischen und frühchristlichen Sektierergruppen (Essener, Nazoräer, Qumranleute, Marcioniten) zu den Katharern (= Ketzern) des Hochmittelalters und den Schwärmern der Reformationszeit weiterzuführen. Unter den letzteren hat es Bloch besonders der religiös-politisch kämpferische Neuerer Thomas Müntzer angetan, dem er schon 1923 ein Buch widmete⁸.

In diesen das offizielle Juden- und Christentum begleitenden, es denunzierenden und dafür von ihm an den Rand gedrängten und unterdrückten Protestbewegungen sieht Bloch immer wieder das durchbrechen, was schon die älteste Glaubensüberlieferung Altisraels begründete und bestimmte: das Programm des Exodus. Gemeint ist damit der im zweiten Mose-Buch, das übrigens auch so – „Exodus“ – zubenannt wird, geschilderte Auszug israelitischer Stämme aus der ägyptischen Knechtschaft in das verheißene, „gelobte“ Land, das von Milch und Honig fließen sollte: ein Marsch der Freiheit, der weiten, hellen Zukunft entgegen, sozusagen unter rosaroten Fanfarenklängen. Dieser Exodusgeist also rumort als virulentes Ferment, außerhalb der trägen Teig-

masse der etablierten Kirchentümer, an deren ketzerischen Rändern. Sein Vermächtnis will Blochs messianischer Marxismus, als „Religion im Erbe“, antreten und endlich einlösen.

Fast drei Jahrhunderte früher hat auch Gottfried Arnold in der Ketzergeschichte die eigentliche Geschichte des Christentums gesehen. Nur waren für ihn die Ketzer nicht die Helden der äußeren rebellischen Aktion, sondern die Frommen der inneren Emigration, die pietistischen „Stillen im Lande“ (Unparteiische [d. h. nichtkonfessionelle] Kirchen- und Ketzerhistorie, 1699).

Aber ob nun Revolutionäre der Tat oder Revolutionäre der Gesinnung: Wer wollte rundweg abstreiten, daß in den Ketzern der christlichen Geschichte à la Bloch oder à la Arnold auch legitime (wennschon nicht legale) nonkonformistische Christlichkeit an den Tag drängte, an einen trüberen oder helleren Tag, öffentlich oder insgeheim, je nachdem. Eines jedoch wird man nicht sagen können: daß nämlich *nur* bei den „Ketzern“ im Ablauf der letzten zwei Jahrtausende radikaler christlicher Aufbruch, entschiedene Jesusnachfolge und die daraus entspringende Kritik allzu kompromißlerischen Christentums zu finden sei.

Den Einspruch gegen die einseitige Bevorzugung des ketzerischen Strangs der Christentumsgeschichte erlauben uns dankwerterweise die christlichen Heiligen, die ja nicht begrenzt sind auf die von der katholischen Kirche kanonisierten Männer und Frauen. Sie sind die *innerkirchlichen*, legitimen und legalen Revolutionäre im wörtlichen Sinn der von ihnen immer wieder in Gang gebrachten „Umwälzung“⁹ einer Christenheit, die in Routine zu erstarren, in menschlich-allzumenschlicher Faulheit oder Feigheit zu versanden und versumpfen drohte. Sie waren brennende Fanale des Aufbruchs, fundamentaler Neuorientierung, wie sie je und je not tat; und zugleich unbeirrbar tätig, sie zu bewerkstelligen, und das nicht selten gegen offizielle Widerstände.

Unnötig darzulegen, daß Benedikt von Nursia im 6. Jahrhundert, die hochmittelalterlichen Gründer der „Bettelorden“ Franz von Assisi und Dominikus, im 16. Jahrhundert Theresia von Avila und Ignatius von Loyola ganze Epochen prägten oder jedenfalls weittragende Entwicklungen einleiteten. Für andere Heilige – wie Katharina von Siena oder Nikolaus von der Flüe – mag der Lebenskreis begrenzter, die Wirkweise eigentümlicher gewesen sein; daß ein Umbruch sich still und allmählich vollzieht, muß keineswegs gegen Tiefgang und Tragweite desselben sprechen. Vielleicht auch werden wir uns erst in einer Zeit, in der jene Kongregationen von Schwestern, die lebenslang – umsonst oder „um Gotteslohn“ – Kranke pflegen, hierzulande Vergangenheit sein werden, dessen bewußt sein: daß das eine außerhalb des Christentums unerhörte „revolutionäre“ Sache war. Auch die Bischöfe Augustinus im 5. Jahrhundert, Karl Borromäus im 16. Jahrhundert, Repräsentanten der Amtskirche, verkörperten zugleich jene hier zur Frage stehende zukunftsorientierte Wirkmächtigkeit.

Das will sagen: Auch dem kirchlichen Establishment sind nichtkonservative Momente (und „Moment“ kommt von „movere“ = bewegen) nicht fremd, und nicht eben nur in Minidosierung, in Spurenelementen. Das Amt, Bastion der Kontinuität, ist nicht

schottendicht abgeschlossen vom Charisma der je und je aktuellen Erneuerung. Die Kirche war immer, ob bewußt oder unbewußt, ob beabsichtigt oder ungewollt, ob ihr lieb oder leid, Kirche *unterwegs*, in ständiger Entwicklung, im Beharren und Erstarren auch Veränderungsstöße, Schübe des Neuwerdens hervortreibend oder von ihnen angetrieben und weitergeführt, zumeist auf nicht vorhergehende Weise, ins Ungewisse. Die Entwicklung der Kirche verlief und verläuft gewiß unter dem Gesetz und der Garantie unverlierbarer fundamentaler Identität, eines stets wandlungsfähigen Selbstwerdens ihres stets selbigen, bleibenden Selbstseins – wie jeder einzelne Mensch immer *derselbe*, aber nie der *gleiche* bleibt.

Die Entwicklung der Kirche Jesu Christi ist mit anderen Worten nicht bloße Entfaltung voll und ganz vorgegebener Anlagen; sie vollzieht sich, biologisch gesprochen, nicht präformistisch, sondern epigenetisch. Wie alles Lebendige. Auch dafür sind Belege kaum vonnöten; Hinweise können genügen. Der Fortschritt im Glaubensverständnis greift so tief und reicht so weit, daß immer wieder Verdacht aufkam, er habe die ursprüngliche Verkündigung Jesu verfälscht: gleich zu Anfang judaistisch, „frühkatholisch“, dann gnostisch und überhaupt während der ersten Jahrhunderte der klassischen Dogmengeschichte hellenistisch.

Wenn unser erster Sondierungsansatz in den Definitionen der frühen und der späteren Konzilien konservierende definitive Festschreibungen fand, so rückt nun derselbe Befund, von einem anderen Blickpunkt aus, unter gegensätzliche Beleuchtung: Die östliche Orthodoxie und die reformatorischen Bekenntnisse warfen der römisch-katholischen Kirche vor, den christlichen Glauben im zweiten Jahrtausend anders und neu gedeutet und ihn insofern umstürzend, „revolutionierend“, verfälscht zu haben. Was speziell die angebliche Hellenisierung der christlichen Theologie durch die Konzile von Nikaia (325) und zumal Chalkedon (451) angeht: H. Küng (dessen Buch „Christ sein“ ich durchaus nicht nur gelobt haben möchte) beruft sich auf sie, um in Abhebung von ihnen die Christologie auf ziemlich weite Strecken hin abzubauen. Man mag es demgegenüber schön finden, daß W. Kasper in seinen ebenfalls 1974 publizierten christologischen Vorlesungen (Jesus der Christus, Mainz 1974, 212) diese Hellenisierung als die damals zeitgemäße Form des theologischen „aggiornamento“ beurteilt.

Natürlich muß nun hier auch, da es uns um nichtkonservative Momente des nachjesuanischen Christentums geht, in einem Sprung über ziemlich lange Zeitläufte hinweg Papst Johannes XXIII. genannt werden. In der Gegenwart steht theologisches „aggiornamento“ in einem neuen, revolutionierenden Sinn als *ökumenische* Aufgabe an. Nicht weitere Ausgestaltung des ausdrücklichen Glaubensbekenntnisses, sondern eindringende Erhellung auf seine tragenden Grundstrukturen hin – auf das Ereignis der wirklich-wirksamen Gegenwart Gottes in Jesus Christus – ist um der Einheit der Christen willen gefordert. Hat Jesus, nach dem Johannesevangelium (16, 13), seiner Kirche nicht den Geist verheißen, der sie in die *volle* Wahrheit einführen *wird*?! In eine Wahrheitsfülle, die sich gewiß nicht nach ausschmückender Zutat, sondern nach der Kraft, zu erschließen und zu ergreifen (oder sich ergreifen zu lassen), bemißt! Ist der

Weg zur Einheit der Christen nicht ein Prozeß höchst erlaubter und höchst nötiger legitimer Revolutionierung aller oder vieler Gebiete christlichen Empfindens, Strebens, Handelns? Könnte ohne den ökumenischen Aufbruch und Fortschritt der christliche Besitzstand der Konfessionen auf Dauer bewahrt (*bewahrt!*) werden? Ist also, wohl verstanden, „*revolutio*“ Voraussetzung der „*conservatio*“?

Wieder ist eine kurze Zwischenbilanz fällig: Unsere erste Sondierung hatte *konser-vative* Elemente im *Christentum*, wie wir es aus der Geschichte kennen, registriert; wir haben zuletzt – in Sondierung Nr. 4 – nicht ganz ohne Zusammenhang mit jenen konservierenden Faktoren auch *revolutionierende* Momente der Christentumsgeschichte gefunden. Dazwischen versuchten die Sondierungen 2 und 3 zu zeigen, daß die nicht-konservativen, „*revolutionären*“ Züge in Botschaft und Verhalten *Jesu selber* zurück-verweisen auf die „*magna conservatio*“ in und durch Gott, der alles bewahrt und ge-währt.

5. Und was folgt nun?

Noch einmal könnten wir versucht sein, das bisher Erreichte zu hinterfragen. Wir sagten (Sondierung 1 und 4): daß das Christentum mitsamt seinen beharrenden Traditionen und Institutionen immer wieder in Bewegung gebracht werde durch seine Heiligen sowie durch die fortschreitende Entwicklung seines Selbstverständnisses. Aber was ist dieser je neue Aufbruch anderes als der *Rückruf zu dem einen Ursprung*, der Jesus Christus heißt und sein und unser Gott?! Und wir sagten (Sondierung 2 und 3): daß Jesus auch und gerade in der Kritik des Bestehenden, bis hinein in die Krisis seiner Todeshingabe, getragen und gehalten wurde von dem einen, „uralten“ Gott seines Glaubens und Betens. Aber was ist dieses Alles-in-Gott-Wahren und In-Gott-Bewahrtwerden anderes als *das Fundamental-Revolutionäre*, die einschneidendste, alles verwandelnde Hinwendung zum Gott meiner, nein: unser und aller Zukunft – einer Zukunft, die allein den Weg der Kirche je–jetzt zu beleuchten und zu beflügeln vermag?!

Nochmals dasselbe, ein wenig appliziert: Alles Revolutionieren der Kirche ist – als Re-formieren – der je neue Durchbruch zum *Ursprünglich-Gültigen* (mit einer Aristotelischen Formel für das geistige „Werden“, die erst recht für das Wirken des Geistes Gottes gilt: „Selbst-Werden in rettender Bewahrung und bewahrender Rettung“). Und: Jegliche Rückbindung an den Herrn und Schöpfer der Welt, seine Macht und sein Gesetz, wird, soll sie nicht pharisäisch oder wie immer pervertieren, zum *Aufriß* der Metanoia, zur „*revolutio cordis*“ und dadurch „*revolutio mundi*“, zur Weltver-änderung durch Versöhnung der Herzen. – Aber: Was ist der Auf-Riß anderes als der Ur-Sprung!

Ist die Konfusion nun allseitig geworden? Ich meine eher: Die verschiedenen Bahnen unserer Erörterungen schließen sich, näher besehen, auch je stärker zusammen. Die Kraft, die in reformierenden, revolutionierenden Schüben das institutionelle Leben des Christentums vor Erstarrung bewahrt, ist dieselbe, die sich in den gesellschafts-

und religionskritischen Impulsen Jesu am Werk erwies; in ihr pflanzen sich jene Anstöße und Antriebe fort. Wie Jesus und mit ihm lebt diese Potenz kritischer Distanz, heilsamer Korrektur, antiideologischer Gelassenheit aus dem Gott, der alles bewahrt, indem er alles verwandelt – „conservatio“ und „revolutio“ in eins.

Eine gewisse Konfusion allerdings sollte sich mit Fug und Recht jetzt eingestellt haben: die Verwirrung nämlich der sozialpolitischen Kategorien „konservativ“, „revolutionär“, „progressiv“ usw. als auf das Christentum und auf Jesus Christus angewendeter Begriffe. Die Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit des Gottes, aus dem das Christentum wie Jesus selber lebt, ist die letzte kritische Instanz gegen die zu lineare und univoke (ein-deutige) Applikation ihm – Gott, wie auch Jesus und dem Christentum – im Grund doch nicht gemäßer Begriffsschemata, Denk- oder Vorstellungsmodelle.

Und nun kommen wir zur Frage zurück: Sind Christen konservativ? Nicht kann mit dieser Frage gemeint sein: ob es faktisch Leute gebe, die Christen sind und auch konservativ. Die gibt es natürlich, und vermutlich sehr viele. Auch daß nicht wenige von ihnen der subjektiven Meinung sind, daß sie, weil sie Christen sind, konservativ sein dürften oder sein sollten, wird wohl zutreffen; das ist jedoch wahrscheinlich eine unergiebigste Problemstellung. Die Frage konnte wohl nur besagen: Sollen Christen, objektiv betrachtet, kraft des Christentums konservativ sein?

Nochmals schlägt dann die Frage zurück. Denn: was heißt „konservativ“? Wir haben diese Teilfrage eingangs eingeklammert, auf ein genügendes Vorverständnis vertrauend. Tatsächlich haben wir das Problem „Konservativismus-Progressivität“ ausschließlich nur erörtert für den innerkirchlichen Raum, die „binnenchristliche“ Geschichte. Wird die im soeben umrissenen Sinn verstandene Frage „Sollen Christen als solche konservativ sein?“ an das religiöse Bewußtsein des Christen gerichtet in bezug auf die Verwirklichung seines Christseins als Glied der (oder: seiner) Kirche, dann kann die Antwort, so scheint mir, nur lauten: „ja“ und ebenso auch „nein“, oder „teils-teils“, nämlich „je nachdem“; verschieden vor allem nach den hier erörterten Schichten der Problemlage, verschieden nach Zeit und Ort des fraglichen Engagements, verschieden auch in etwa nach Eignung und Neigung des Befragten.

Für die *politische* Qualifikation des Verhaltens, das hierzulande maßgeblich sein soll, ist – immer vorausgesetzt der mir einzig akzeptabel scheinende Rahmen eines liberalen und sozialen demokratischen Rechtsstaats – aus christlichen Erkenntnisquellen m. E. nichts auszumachen. Oder doch nicht mehr als für die innerkirchliche Situation. In anderen Kontinenten, für Länder mit miserablen Zuständen ist das vermutlich anders; darüber ist an Ort und Stelle zu urteilen. Ich möchte nicht den Soziologen oder Politologen spielen, der ich nicht bin. Gerade weil ich ein rororo-Bändchen des Jahres 1974¹⁰ durchgelesen habe, bevor ich mir zum Thema „Sind Christen konservativ?“ einige Gedanken machte: erstaunt und bestürzt feststellend, was ein deutscher Professor zusammen mit Assistenten usw. seines Instituts heutzutage so alles produziert an – Wissenschaft.

Inner- und außerkirchlich, christlich-religiös wie wohl auch staatsbürgerlich kann die Orientierung im Problemfeld „konservativ-revolutionär“ wohl nur pragmatisch ausfallen. Über diese anzuvisierende Pragmatik noch ein Wort. Befriedete Zeitalter haben das Wider-den-Stachel-Löcken nötig. Und vielleicht um so mehr, je weniger sie's merken. Zu Exuberanz neigende Perioden, die bei aller vorgeblichen Rationalität doch recht irrational, kurzatmig denkunwillig anmuten, sollten wohl zu einer möglichst rundum temperierenden Reaktivität reizen. Kurzum: mein Verhalten wird je nach Gesprächspartner scheinbar gegensätzlich ausfallen. Es möchte dadurch, soweit möglich, den wünschenswerten Ausgleich ein wenig befördern. Zu stürmischem Elan ist Bedenklichkeit zu injizieren. Ganz reformunwillige Zeitgenossen müßten zu hören bekommen, daß keine Entscheidung auch eine ist und allzuleicht eine sehr schlechte. Denkbareweise ist solches Tragen auf beiden Schultern, das leicht zwischen die Stühle zu sitzen kommt, das heute Gebotene.

ANMERKUNGEN

¹ München 1974, 491; vgl. diese Zschr. 193 (1975) 516–528.

² Wichtig besonders: S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zelots* (1967), und, mehr populär, *The Trial of Jesus of Nazareth* (1968); vgl. M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* (München 1970).

³ Brandon, *Jesus* 255⁴, vgl. 324, 333, 349 f.; nach Hengel 29²².

⁴ M. Dibelius, in: *Theol. Blätter* 6 (1927) 219.

⁵ R. Bultmann, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1960, 12⁵.

⁶ So nicht nur das späte Johannesevangelium 4, 34; 10, 17 ff.; 13, 1; 19, 30: vgl. auch die Ölbergszene bei den Synoptikern.

⁷ So ein sehr aufschlußreiches Büchlein von R. Pesch: *Von der „Praxis des Himmels“*. Kritische Elemente im NT (Graz 1971).

⁸ Blochs tendenziöse Verzeichnung Müntzers hat der Kirchenhistoriker E. Iserloh vor einigen Jahren zurückgerückt.

⁹ Im Titel von des Kopernikus revolutionärem Werk von 1543 *„De revolutionibus orbium coelestium“* (Die Umdrehungen der Himmelskörper) steckt dieser noch ganz neutrale Wortsinn von „Revolution“.

¹⁰ Der neue Konservatismus der siebziger Jahre, hrsg. v. M. Greiffenhagen (Reinbek 1974). – Da haben etliche Veröffentlichungen der „Gegenseite“ denn doch ein anderes Format, z. B.: *Die Herausforderung der Konservativen*, hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner (Initiative 3, Freiburg 1974).