



Unbedingter Geltungsanspruch?

Prophetisches Reden in der Öffentlichkeit

Torben Stamer

1. Das prophetische Wächteramt in der Kritik

»Hinter diesem Gedanken verbergen sich für mich nicht nur theologisch, sondern auch gesellschaftlich problematische Ansprüche darauf, von einer vermeintlich ›höheren Warte‹ aus und mit vorgeblich besserer Einsicht den Gang der Politik erkennen und bewerten zu können.«¹ Dahinter stehe eine autoritäre Erwartung, die nicht zur Demokratie passe.

»Als hätten Bischöfe gleich welcher Konfession bessere Einsichten als andere! [...] Nur weil ich dieses Amt innehabe, überzeuge ich nicht schon. Meine Aufgabe sehe ich eher darin, die Kirche, und das heißt doch: die Menschen, die sie bilden, dazu zu ermutigen und – hoffentlich! – beispielhaft anzuleiten, öffentlich für ihre aus dem Glauben gewonnene Einsicht einzustehen und mit guten Gründen die Auseinandersetzung zu suchen.«²

Mit diesen Worten problematisiert der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Martin Hein, die Vorstellung eines prophetischen Wächteramtes der Kirche³. Mit seiner Kritik steht der Bischof nicht

¹ Hein 2018, 33.

² Ebd., 34.

³ Die Denkschriften-Denkschrift von 1970 differenziert zwischen einem kategorischen Nein, mit dem sie das Wächteramt der Kirche verbindet, und einer politikberatenden Rede: »Es hat kirchliche Äußerungen gegeben, und es wird sie immer geben, die entschieden und verbindlich gegenüber jedermann ein eindeutiges ›Nein‹ aussprechen zu Lehren oder Handlungen, deren Billigung in einer bestimmten geschichtlichen Situation der Verleugnung des christlichen Glaubens gleichkommen würde (Status confessionis). Ein solcher entschiedener Widerspruch wird dann gefordert sein, wenn die Freiheit des Bekenntens mit all seinen Konsequenzen oder das Menschsein des Menschen ernstlich in Frage gestellt wird. [...] Im sozialetischen Bereich hat man diese Art von Äußerungen, die sich als Ungehorsam gegen-

allein da: Das prophetische Wächteramt sei – so Matthias Zeindler – vor-demokratisch, vorsäkular und vorpluralistisch, kurz: »aus der Zeit gefallen[,] [i]n einer schlechten Weise nicht mehr zeitgemäß.«⁴ Johannes Fischer kritisiert den »Zwang zur Eindeutigkeit«, der die innerkirchliche Pluralität nicht würdige.⁵ Auch Christian Albrecht und Reiner Anselm kritisieren die Vereindeutigung und eine Gegenüberstellung von Kirche und Öffentlichkeit. Sie folgern:

»Aus dem Programm einer Öffentlichen Theologie droht dann aber unter der Hand das Programm einer Theologie zu werden, deren Aufgabe vorrangig in der Zurüstung der Kirche zu einer dem politischen Diskurs entzogenen, mit übergesellschaftlicher, metaphysischer Autorität ausgerüsteten Instanz besteht. Öffentliche Theologie wird also zur kirchlichen Theologie, diskursive Öffnung zu beinahe fundamentalistischer Selbstvergewisserung.«⁶

Das prophetische Wächteramt steht in der Kritik. Dabei liegt die Annahme nahe, dass die Kritik am prophetischen Wächteramt sich mit einem bestimmten Bild des prophetischen Wächters verbindet, das (auch) durch die alttestamentlichen Texte geprägt ist.⁷ Beispielhaft sei hierfür auf Ez 3,17 verwiesen: אדם צפה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי דבר והזהרת אותם בן אדם (»Menschensohn, ich habe dich als Wächter dem Haus Israel gegeben, und du wirst ein Wort aus meinem Mund hören und du wirst sie von mir warnen.«) Es ist das Amt des Propheten Ezechiel, Israel von Gott zu warnen, wozu er als Wächter Israels aufgrund einer gottunmittelbaren Offenbarung befähigt und legitimiert ist.

Unabhängig davon zeigt die vielstimmige Kritik, dass beim prophetischen Wächteramt der Kirche verschiedene Problemkomplexe miteinander verbunden sind: Neben der Legitimität und Ausübung des Amtes

über dem Staat auswirken können, vielfach unter dem Begriff ›Wächteramt‹ anzusprechen versucht.« (Rat der EKD 1988, 50 [Nr. 11]) Dem steht ein »gemeinsame[s] Suchen[] [...] in Form gewissenhafter vernünftiger Argumentation« (Rat der EKD 1988, 50 [Nr. 12]) gegenüber, das die gemeinsame Ordnung weiterentwickeln will. – Die neue Denkschriften-Denkschrift von 2008 verzichtet auf diese Differenzierung (vgl. Rat der EKD 2008).

⁴ Zeindler 2018.

⁵ Vgl. Fischer 2016, 45.

⁶ Albrecht et al. 2017, 33.

⁷ »Wo etwa von heutigen ›Propheten‹ die Rede ist, steht dahinter in der Regel das Bild der Propheten, wie es die neuzeitliche alttestamentliche Exegese aus den ihren Namen tragenden Büchern herausgeschält hat« (Schmid 1996, 225).

wird im demokratischen Rechtsstaat – vereinfachend dargestellt – auch der *prophetisch* vorgetragene Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit in seiner Eindeutigkeit fraglich.

Dabei verwundert es nicht, dass die Diskussion um das prophetische Wächteramt der Kirche – zumindest im protestantischen Raum – besonders seit dem Beginn der »Flüchtlingskrise« 2015 (wieder⁸) geführt wird. Kirchliche Repräsentanten haben sich in der Asyl- und Migrationspolitik eindeutig und – jedenfalls in der Rezeption mancher – moralisierend positioniert. Dies führte auch zu Widerspruch (von Theologinnen und Theologen).⁹ Gerade gesamtgesellschaftlich ist die Frage nach der Kommunikation von Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen gegenwärtig besonders relevant: Was wahr und richtig ist, spielt ja auch im sogenannten postfaktischen Zeitalter eine Rolle. Gleichwohl verändert sich die gesellschaftliche Selbstverständigung darüber, wann etwas als wahr und richtig gilt.¹⁰

In diesem Aufsatz liegt nun der Fokus ganz auf dem Prophetischen und dem damit verbundenen Anspruch in seiner Eindeutigkeit in der Öffentlichkeit. Fragen nach dem Verhältnis von Institution und prophetischem Wächteramt – eine von der theologiegeschichtlichen Genese des prophetischen Wächteramtes her nahe liegende Problemstellung¹¹ – werden nicht berücksichtigt. Vielmehr geht es darum: Darf prophetisch in der Öffentlichkeit gesprochen werden? Oder: Muss vielleicht sogar prophetisch geredet werden? Bei der Beantwortung der Fragen wird darauf zu achten sein, welches Bild des Propheten jeweils leitend ist.

Zunächst wird aber dem Potential religiöser Geltungsansprüche in der Öffentlichkeit in verkörperungstheoretischer Perspektive nachgegangen (2.). Danach werden die religiösen Geltungsansprüche konkretisiert: Was kennzeichnet einen prophetischen Geltungsanspruch? Hierzu wird im Gespräch mit den alttestamentlichen Texten und dem Theologen Paul Tillich ein sachgerechtes Bild der Prophetie entworfen (3. und 4.). Wird zu-

⁸ Erinnerung sei hier nur an die Auseinandersetzungen in der Friedensbewegung in den 80er Jahren.

⁹ Vgl. für einen Überblick Moos 2018.

¹⁰ Mit Blick auf die affektiv-emotionale Dimension haben wir dies skizziert in Wabel et al. 2018.

¹¹ Vgl. Graf 1988.

nächst das prophetische Reden fokussiert, kommt anschließend das prophetische Handeln in den Blick (5.).

2. Potential religiöser Geltungsansprüche im öffentlichen Diskurs

Dürfen religiöse Überzeugungen überhaupt – unabhängig von dem in ihnen erhobenen Grad des Geltungsanspruches – eine Rolle im öffentlichen Diskurs spielen?¹² Hierbei wird insbesondere auf die Erfahrungsdimension, die sich im Geltungsanspruch als Gewissheit ausdrücken kann, zu achten sein. Wird vorausgesetzt, dass im öffentlichen Diskurs nur »ihrem Anspruch nach allen Personen *gleichermaßen zugängliche Argumente*«¹² gebraucht werden dürfen, sind religiöse Überzeugungen problematisch, denn sie setzen eine bestimmte religiöse Praxis voraus.¹³ Des Weiteren

»[entziehen sich] religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen [...] aussetzen«¹⁴.

Religiöse Überzeugungen sind in diesen Konzeptionen für den demokratischen Diskurs nur bedingt geeignet; sie bedürfen zumindest der Übersetzung.

Eine andere Position vertreten verkörperungstheoretische Ansätze¹⁵, denen ich hier folgen werde. Matthias Jung unterscheidet drei Arten von Begründungen im öffentlichen Diskurs: freistehende, eingebettete und

¹² Habermas 2005, 125 (Hervorh. im Orig.).

¹³ Vgl. Habermas 2012, 90f.: »Indem man irgendeine Form von religiöser Begründung anführt, beruft man sich implizit immer auch auf eine entsprechende Religionsgemeinschaft. Nur wenn man einer solchen Gemeinschaft angehört und in der ersten Person aus einer bestimmten religiösen Tradition heraus sprechen kann, teilt man eine spezielle Art von Erfahrung, von der religiöse Überzeugungen und Gründe abhängen. [...] Die wichtigste Erfahrung [...] geht aus der Teilnahme an kulturellen Praktiken hervor, an der tatsächlichen Gottesverehrung, bei der kein Kantianer oder Utilitarist mitmachen muß, um ein gutes kantianisches oder utilitaristisches Argument zu entwickeln.«

¹⁴ Habermas 2005, 135 (Hervorh. im Orig.).

¹⁵ Vgl. zur Einführung Breyer 2016. Vgl. zum Folgenden auch Wabel et al. 2017, 26–30; Wabel et al. 2018, 24–26.

verkörperte Begründungen, die aufeinander bezogen sind. Freistehende Begründungen sind potentiell¹⁶ für jeden nachvollziehbar. Sie abstrahieren nämlich von konkreten Erfahrungen¹⁷ und entsprechen den Ansprüchen der angedeuteten Habermas'schen Konzeption. Aufgrund ihrer Abstraktion können sie bei der Bewertung widerstreitender Geltungsansprüche helfen. »Doch ist die motivationale Kraft solcher Argumentationsfiguren [...] recht gering, weil das Abstrahieren von konkreter leiblicher und historischer Erfahrung den Argumentationsprozess von allen tiefer verankerten Überzeugungen abschirmt.«¹⁸ Von anderer Überzeugungskraft sind eingebettete und verkörperte Begründungen: Eingebettete Begründungen haben ihren Kontext in gemeinschaftlichen Erfahrungen, verkörperte Begründungen in leiblichen Erfahrungen.¹⁹ Folgende Beispiele mögen dies illustrieren: Konkrete historische Erfahrungen wie die nationalsozialistische Herrschaft bildeten den argumentativen Kern für die Verabschiedung der Menschenrechte.²⁰ Der körperlich erlebte Schmerz angesichts fremden Leidens kann zur Begründung für Handlungen werden, die das Leid lindern. Zu den eingebetteten und verkörperten Gründen gehören auch religiöse Begründungen: Religiöse Begründungen verweisen auf Transzendenzerfahrungen.

Im Hintergrund dieser Ausdifferenzierung stehen Überlegungen zur Verkörperung der Vernunft. Verkörperungstheoretische Ansätze arbeiten an der Überwindung von Dualismen, die Materielles und Geistiges trennen. Stattdessen wird das Geistige konsequent verkörpert gedacht.²¹ Daraus folgt für die Anthropologie, dass auch die Vernunft verkörpert, also leiblich verfasst ist. Evolutionär kann rekonstruiert werden, dass sich die

¹⁶ Gleichwohl verlangen freistehende Begründungen aufgrund ihres Abstraktionsgrades ein hohes Maß an Bildung. Insofern sind freistehende Begründungen nicht voraussetzungslos (vgl. Jung 2016, 133f.).

¹⁷ Dies heißt nicht, dass freistehende Begründungen sich deswegen von den verdeckten, auf konkreten Erfahrungen beruhenden Gründen lösen können; vielmehr ruhen sie auf ihnen (vgl. Jung 2016, 140).

¹⁸ Jung 2016, 134.

¹⁹ Vgl. ebd., 134f.

²⁰ Vgl. ebd., 134.

²¹ Diese und ähnliche Formulierungen stehen in der Gefahr, dass das Geistige unabhängig vom Materiellen gedacht wird, so als würde sich ein vorher feststehender geistiger Gehalt dann materiell einkleiden. Dies wäre aber ein Missverständnis (vgl. Polke 2017, 92).

symbolische Sprache und die Fähigkeit zur Distanzierung aus deiktischen und ikonischen Gesten entwickelt hat: Der zunächst mit dem Zeigen auf etwas verbundene Laut konnte später auf das Gezeigte referieren, ohne dass das zuvor Gezeigte anwesend sein musste.²²

»[D]ie Fähigkeit von symbolischer Sprache, sich von direkter Erfahrung zu entfernen (nicht: zu lösen!) und universelle Gründe zum Ausdruck zu bringen, gründet in der Unmittelbarkeit leiblicher Vertrautheit mit der Welt im Gefühl und Handeln.«²³

Religiöse Begründungen haben ein besonderes Potential im öffentlichen Diskurs, das sie mit anderen eingebetteten und verkörperten Begründungen teilen: Aufgrund ihrer Erfahrungsnähe vermögen sie zu überzeugen und zu motivieren. Dass religiöse Begründungen nicht universell sind, stellt keinen allzu großen Nachteil dar, wenn mit der Möglichkeit einer Wertegeneralisierung²⁴ oder Transpartikularisierung²⁵ gerechnet wird.²⁶ Das hier vorgestellte Modell erweist sich darin als »zugleich anspruchsvoller und realistischer«²⁷ als rein auf freistehende Begründungen setzende Konzepte.

Zur realistischen Beschreibung gehört auch die Benennung von Gefahren, die eng mit den Potentialen verbunden sind:

»Die Gefahr, der verkörperte und eingebettete Begründungen immer ausgesetzt sind, liegt in der Verwechslung intensiver partikularer Erfahrungen mit universellen Geltungsansprüchen, während umgekehrt freistehend-universalistische Argu-

²² Vgl. Krüger 2017, 71–74.

²³ Jung 2016, 131; Jung leitet die Fähigkeit zur symbolischen Sprache von der mimetisch-rituellen Kultur her.

²⁴ Vgl. Jung 2016, 132 in Anschluss an Hans Joas.

²⁵ Vgl. Dabrock 2012, 67–72.

²⁶ Wertegeneralisierung und Transpartikularisierung haben den Charme, dass das Problem der Übersetzbarkeit religiöser Geltungsansprüche sich verschiebt, da nicht mehr die Übersetzung in eine säkulare, postmetaphysische Sprache vorausgesetzt wird. Zum Problem der Übersetzung (vgl. jüngst Wabel 2019).

²⁷ Jung 2016, 133; »Der Realismus gründet in der Tatsache, dass er der Art und Weise näher steht, in der verkörperte rationale Wesen tatsächlich ihre normativen (und auch epistemischen!) Überzeugungen formen. Doch ist das Konzept durch eben diese Einsicht auch äußerst anspruchsvoll und formuliert lediglich eine fragile *Möglichkeit* menschlicher Kommunikation über Werte, deren Verwirklichung von vielen kontingenten Bedingungen abhängt und sehr oft durch Machtinteressen oder dogmatische Selbstabschottung zunichte gemacht wird.« (Jung 2016, 133).

mentationen immer Gefahr laufen, so abstrakt zu werden, dass sie mit der direkten Erfahrung lebhafter Menschen nicht mehr vermittelt werden können.«²⁸

Gibt es die Möglichkeit einer Kritik von (religiösen) Erfahrungen und den aus ihnen erwachsenen Geltungsansprüchen, die diesen Erfahrungen und den Geltungsansprüchen gerecht wird?²⁹ Eine solche Kritisierbarkeit ist eine entscheidende Voraussetzung, sollen religiöse Geltungsansprüche nicht diskursschließend sein.

In verkörperungstheoretischer Perspektive lassen sich religiöse Erfahrungen und ihre Geltungsansprüche aufgrund der Artikulation kritisieren: Nicht die Erfahrungsqualität selbst kann bestritten werden, wohl aber ihre symbolische Artikulation. Erst die die Erfahrung distanzierende Artikulation macht einen Geltungsanspruch möglich.³⁰

Würden bisher religiöse Argumente in religionsphilosophischer Perspektive unter Rückgriff auf Matthias Jung behandelt, so soll im Folgenden mit Bezug auf die alttestamentlichen Schriften³¹ ein theologisches Verständnis des Prophetischen skizziert werden. Dabei wird zu untersuchen sein, ob ein religiös-prophetischer Geltungsanspruch auch aus theologischen Gründen – und nicht nur religionsphilosophisch – kritisiert werden kann.

3. כה אמר יהוה («So spricht JHWH»).

Alttestamentliche Forschung im Wandel

Zunächst einmal muss betont werden, dass die israelitischen Prophetinnen und Propheten keine homogene Gruppe darstellen. Das zeigt sich schon an der Bezeichnung. So lehnt etwa Amos נביא («Prophet«, eigentlich: »berufener Rufer«) und בן נביא («Prophetensohn«, d.h. Mitglied einer Prophetengemeinschaft) ab, lässt sich aber חוזה («Seher«) nennen

²⁸ Jung 2016, 140.

²⁹ Vgl. Seibert 2018.

³⁰ Vgl. Jung 1999, 261–403.

³¹ Auch in den neutestamentlichen Texten lassen sich prophetische Phänomene und Diskussionen über Prophetie identifizieren. Der Fokus auf die alttestamentlichen Texte bietet sich m. E. aber aufgrund der prägenden Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Einzelpropheten an.

(Am 7,12.14).³² Zudem lässt sich eine Vielzahl prophetischer Phänomene³³ in den biblischen Texten feststellen. Einige passen nicht zu einem pluralen und demokratischen Rechtsstaat;³⁴ andere stehen einer pluralen Demokratie näher.³⁵

Ein Teil der Kritik an einem gegenwärtig als prophetisch vorgetragenen Anspruch lässt sich durch das Bild der Propheten als »geistbegabte, genialische Einzelpersonen, die den ihnen unmittelbar mitgeteilten, bisweilen auch aufgenötigten Gotteswillen unbedingt und kompromißlos gegenüber ihren Adressaten vertreten«³⁶, erklären. Dieses Bild der Propheten hat einen Anhalt an bestimmten Texten und lässt sich auch heute in abgespeckter Form in der alttestamentlichen Forschung finden. So bestimmt Erich Zenger in seiner *Einleitung in das Alte Testament* das prophetische Selbstverständnis anhand der Gattung des begründeten Gerichtswortes folgendermaßen: Das begründete Gerichtswort bestehe aus drei Teilen: dem Scheltwort, der Botenspruchformel und dem Drohwort. Bei der Botenspruchformel (כה אמר יהוה) handle es sich um eine im Alten

³² Vgl. Zenger 2008, 418.

³³ Vgl. für einen Überblick Jeremias 2015, 123–190; Schmid 2010, 313–324; Zenger 2008.

³⁴ *Pars pro toto* sei auf die Tötung (הרג) der Baalspropheten am Karmel durch den Propheten Elia hingewiesen (1 Kön 18,14). Dass die Durchsetzung des Machtbereichs JHWHs bzw. die Delegitimierung der Machtsymbole einer anderen Gottheit mit dem Tod der Baalspropheten endet, ist aufgrund der im Elia-Zyklus angelegten Alternative von JHWH oder Baal als Gott Israels im Sinne einer Alternative von Leben und Tod zwar die narrative Pointe (vgl. Jeremias 2015, 134f.), zeigt aber auch die historische Abständigkeit der Erzählung. Heute wird auch aus guten religiösen Gründen die Religionsfreiheit geachtet.

³⁵ Vgl. zur alttestamentlichen Prophetie in ethischer Perspektive Hofheinz 2011. Hofheinz untersucht die alttestamentliche Prophetie in fünf Erkundungsgängen. Für den ersten Erkundungsgang (»Gott dreinreden lassen« (Hofheinz 2011, 139)) bezieht sich Hofheinz ebenfalls auf Wagner 2004, bindet aber Prophetie und Offenbarung stärker aneinander (u.a. mit Bezug auf Zenger 2008). Näher an dem hier vorgelegten Bild ist dann der dritte Erkundungsgang (»Argumentieren lernen in Auseinandersetzung mit der Tradition«, (Hofheinz 2011, 155)). Aufgegriffen wird hier der vierte Erkundungsgang zur Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie und der fünfte Erkundungsgang zu dem prophetischen Zeichenhandlungen gestreift. Der zweite Erkundungsgang zur Zeitdimension – ähnlich auch Huber 1985, 119–122 – wird hier um der Prägnanz des Grundarguments willen nicht verfolgt.

³⁶ Schmid 1996, 225f.

Orient verbreitete Einführung für amtliche Kommunikation. Indem die Propheten die Botenspruchformel aufnahmen und sie mit dem Drohwort, einer Strafansage Gottes, verbänden, zeige sich ihr Selbstverständnis »als Boten, Abgesandte JHWHs, die ein ihnen von JHWH selbst aufgetragenes Gotteswort öffentlich und quasi-amtlich bekannt zu geben haben«³⁷. Das Drohwort sei als Rede JHWHs gekennzeichnet und beziehe sich auf die Zukunft. Das Scheltwort hingegen sei auf die Gegenwart bezogen und könne »als ›Eigenleistung‹ des Propheten (sein ureigenes prophetisches Charisma)«³⁸ verstanden werden, so dass »[d]er Prophet gewissermaßen die Begründung für die Wahrheit des Gotteswortes [liefert]«³⁹. »Der Prophet ist«, so fasst Zenger seine Charakterisierung des prophetischen Selbstverständnisses zusammen, »von seinem Grundimpetus her Kritiker, Visionär und ›Protestant‹, dessen einzige Legitimation seine Got-tunmittelbarkeit ist«⁴⁰.

Doch dieses Bild der Propheten ist zeitbedingt. So stellt Konrad Schmid fest:

»Die im 19. Jahrhundert entdeckte Geistbegabtheit und Gottesunmittelbarkeit der Propheten läßt sich [...] auch als nichts anderes als ein wiederaufgedeckter Teil der geistigen Konkursmasse der zwei Jahrhunderte früher gescheiterten Inspirations-theorie sehen.«⁴¹

Gerade an den *אמר כה*-Formeln⁴², die vermeintlich sicher auf die Propheten als von Gott unmittelbar beauftragte Boten hinwiesen, lässt sich ein differenzierteres Bild des Prophetischen gewinnen, wie Andreas Wagner in seiner Habilitationsschrift zeigt:⁴³ Schon der Vergleich mit der außerisraelitischen Verwendung der Formel führt nicht dazu, diese nur als Ein-

³⁷ Zenger 2008, 422.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 423. Er fährt fort: »Als ›Protestant‹ ist er (bzw. das nach ihm benannte Buch) die notwendige Gegeninstanz zum Amt und zur Institution.« (ebd.).

⁴¹ Schmid 1996, 231.

⁴² Die *אמר כה*-Formeln sind als ein Baustein zur Charakterisierung des Prophetischen deswegen besonders geeignet, weil sie »in fast jedem Buch vor[kommen ...], über 400 mal im AT und mit weitem Abstand die bedeutendste überindividuelle Klein-form im Bereich der Schriftprophetie [sind].« (Wagner 2004, 13) Für eine Übersicht über die einzelnen Formeltypen (vgl. Wagner 2004, 302).

⁴³ Vgl. Wagner 2004; Im Folgenden werden nur die Ergebnisse der Untersuchung skizziert. Für die detaillierte Analyse sei auf das Buch verwiesen.

leitungsformel für amtliche Kommunikation zu verstehen. Vielmehr ist die Verwendung breit gestreut.⁴⁴ Die einzelnen Formelvarianten deuten dabei alttestamentlich auf verschiedene Funktionen hin. Eine (Wort-)Offenbarung an den Propheten ist nur in der Variante **כִּי כֹה אָמַר אֲלֵי** und bei einer der beiden Funktionen der nicht erweiterten Formel **כֹּה אָמַר (יְהוָה)** vorausgesetzt. Prophetische Verkündigung kann neue, direkt an den Propheten geoffenbarte Worte JHWHs enthalten.⁴⁵ Sie muss es aber nicht, wie drei andere Verwendungsweisen der Formel zeigen: Bei der nur bei den Propheten belegten Variante **כִּי כֹה אָמַר (יְהוָה)** ist nicht mit einer direkten Wortoffenbarung an den Propheten zu rechnen. Stattdessen wird mit der Formulierung eine Tradition aufgenommen und so sowohl fixiert als auch aktualisiert.⁴⁶ Die Variante **לִכְּנֹחַ כֹּה אָמַר (יְהוָה)** hat »die Funktion, das Ergebnis des Nachdenkens *coram deo* über ein bestimmtes Faktum einzuleiten«⁴⁷. Auch hier ist nicht mit einer direkten Offenbarung zu rechnen. Die zweite Funktion der nicht erweiterten Formel zeigt das Berufungsverständnis des Propheten, der zum Reden im Namen JHWHs ermächtigt wird, ohne dass dieses Reden inhaltlich durch JHWH im Sinne einer Botschaft determiniert wird.⁴⁸ Das so entstehende Bild des Propheten ist deutlich vielschichtiger. Der Prophet weiß sich zwar – auf unterschiedlichen Arten und Weisen – durch JHWH oder die JHWH-Tradition legitimiert, dies aber überwiegend nicht im Sinne einer gottunmittelbaren Wortbotschaft. »Der Maßstab des Prophetischen liegt nicht mehr in der Gottunmittelbarkeit der Einzelgestalten, sondern in der erfahrungsweltlichen Deutekompetenz der alttestamentlichen Schriftsteller.«⁴⁹

Zum Wandel der alttestamentlichen Forschung hat Schmid festgestellt, dass mit der Umstellung von der Gottunmittelbarkeit auf die Geschichtsbezogenheit der Propheten es zu weiteren Änderungen im Verständnis des Prophetischen kommt: Auch die Fortschreibungsprozesse

⁴⁴ Vgl. Wagner 2004, 317.

⁴⁵ Vgl. ebd., 307.

⁴⁶ Vgl. ebd., 303–306.

⁴⁷ Ebd., 306.

⁴⁸ Vgl. ebd., 308–311; Besonders deutlich wird dies in der Erzählung der Berufung Ezechiels in Ez 2,4: **וַאֲמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה** (»und du sollst zu ihnen sagen: »so spricht Gott JHWH«); vgl. zur Interpretation Wagner 2004, 310.

⁴⁹ Schmid 1996, 248; Schmid geht aber davon aus, dass die Gottunmittelbarkeit des Propheten alttestamentlich nicht in Frage steht. Sie sei aber kein exklusives Kennzeichen des Propheten (vgl. Schmid 1996, 228).

innerhalb der prophetischen Literatur können nun theologisch gewürdigt werden. Das schriftgelehrte Fortschreiben bestehender Texte kann dann – dies entspricht wahrscheinlich auch dem Selbstverständnis der Fortschreibenden – selbst als prophetisch verstanden werden.⁵⁰ Ein solches Verständnis der Prophetie ist für die Gegenwart gut anschließbar: Prophetisches Reden erfordert dann nicht die Genialität oder Gottunmittelbarkeit einer einzelnen Person,⁵¹ sondern bedarf der aktualisierenden Fortschreibung.

Statt dem Bild des autoritativen Prophetenwortes, auf das nur mit Gehorsam reagiert werden kann, zu folgen, wird hier in Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Forschung einem Bild nachgegangen, das auf eine »discursive prophecy«⁵² hindeutet. Prophetisch reden hieße dann, die Tradition aktualisierend die Gegenwart *coram deo* zu deuten. Eine solche Definition träfe auch auf andere religiöse Redeweisen zu, weswegen die prophetische Rede im nächsten Abschnitt näher bestimmt wird: Prophetisch ist die Rede aufgrund ihrer spezifischen Form der Kritik.

4. Der Grund prophetischer Kritik

Das, was bisher »zu aktualisierende Tradition« genannt wurde, kann unter Rückgriff auf Paul Tillich näher bestimmt werden und wird anhand von alttestamentlichen Beispielen illustriert.⁵³ Tillich entwickelt eines der elaboriertesten Konzepte prophetischer Kritik im 20. Jahrhundert. So un-

⁵⁰ Vgl. ebd., 244–247; Darüber hinaus ist zu überlegen, ob einzelne prophetische Bücher nicht auf einen Einzelpropheten zurückgehen (vgl. Schmid 2010, 321).

⁵¹ Interessant ist hierzu Lohfink 1990, 45f., der auf die Differenzen zwischen Theologen und den prophetischen Einzelgestalten hinweist: »Sowohl wir Theologen an den deutschen Hochschulen als auch die Pfarrer auf den Kanzeln [...] ähneln fatal den Hof- und Tempelpropheten von Mari und Jerusalem, nicht aber jenen, zu ihrer Zeit durchaus marginalen Gestalten, die wir an sich allein meinen, wenn wir von Israels Propheten reden. [...] Sie kamen unverhofft wie die Tiere am Abend, und man hat sie wie die Tiere behandelt« – sie also zu domestizieren versucht oder gejagt.

⁵² Vgl. für den Begriff Schlag 2018, 153. 156, der ihn allerdings zur Beschreibung des konfessionellen Religionsunterrichtes verwendet.

⁵³ Tillich selbst abstrahiert bewusst von der israelitischen Prophetie (vgl. Tillich 1962, 29 Anm. 1); vgl. zum Folgenden auch Huber 1985, 115f.

terscheidet Tillich rationale und prophetische Kritik voneinander.⁵⁴ Rationale Kritik ist an einem von der Vernunft gebildeten Ideal als Maßstab orientiert, während prophetische Kritik an einem »Jenseits der Gestaltung« orientiert ist. Die prophetische Kritik ist damit nicht an einem Maßstab gebunden, sondern »sie verbindet ein unbedingtes Nein mit einem unbedingten Ja«⁵⁵. Die Unbedingtheit des Neins hängt an der Maßstablosigkeit der Kritik. Die Kritik stellt das Ganze der Gestaltung vom Jenseits der Gestaltung in Frage und erweist sich darin als unbedingte.⁵⁶ Das Jenseits der Gestaltung kann nicht vom Menschen selbst hervorgebracht werden, sondern beruht auf einem Überschreiten der Gestaltung, ja des Seins, ist also Glauben.⁵⁷ Dieser Glaube lässt sich mit dem Begriff der Rechtfertigung näher bestimmen.⁵⁸ Die prophetische Kritik entfaltet sich als Gesetz (als unbedingtes Nein) und als Evangelium (als unbedingtes Ja). »In der prophetischen Kritik erhält die rationale ihre Tiefe und ihre Grenze, ihre Tiefe durch die Unbedingtheit des Anspruchs, ihre Grenze durch die Gnade.«⁵⁹ Die prophetische Kritik integriert nämlich die rationale Kritik, weil die prophetische Kritik als unbedingte Kritik sonst abstrakt bliebe. Nur als rationale Kritik wird die prophetische konkret.⁶⁰

⁵⁴ Tillich führt die Unterscheidung von prophetischer und rationaler Kritik im Kontext seines Nachdenkens über Kennzeichen des Protestantismus ein (vgl. Tillich 1962). Die Differenz von prophetischer und rationaler Kritik muss aber nicht konfessionell ausgedeutet werden.

⁵⁵ Tillich 1962, 29.

⁵⁶ Ein Beispiel hierfür sei zitiert: »So wird z.B. ein wissenschaftliches Ergebnis gemessen an dem Ideal wissenschaftlicher Evidenz, die für dieses Gegenstandsgebiet gilt. Die wissenschaftlichen Gebilde überhaupt aber werden in Frage gestellt – und vielleicht gerechtfertigt – von dem, was jenseits aller menschlichen Erkenntnis liegt, was ›höher ist als alle Vernunft‹.« (ebd.).

⁵⁷ Vgl. ebd., 31.

⁵⁸ Vgl. ebd., 33; Huber spricht in seiner Analyse, Tillich und Karl Barth zusammenfassend, etwas weiter von »der Zusage der Versöhnung der Welt in Christus« (Huber 1985, 118). Ggf. muss nämlich, so ließe sich Tillich fortführen, die prophetische Kritik als Selbstkritik auch Manifestationsformen wie die Rechtfertigungslehre kritisieren.

⁵⁹ Tillich 1962, 33 (Hervorh. im Orig.).

⁶⁰ Vgl. ebd., 32f.

Aus einem solchen Begriff von prophetischer Kritik folgt ein Dreifaches:

Erstens ist das prophetische Reden, indem es an der Offenbarung des rechtfertigenden Gottes orientiert ist, gerade nicht an einem moralischen Maßstab gebunden.⁶¹ »Nicht ein moralischer Kodex, dessen Einhaltung zukünftiges Heil garantiert, ist der Grund prophetischen Protests, sondern eine Zukunftsgewißheit, die auf dem Vertrauen zu Gottes schöpferischer Zuwendung zu seiner Welt aufbaut.«⁶² Eine solche Zukunftsorientierung hat aber moralisch-ethische Implikationen, wenn sie konkret wird. So wird ein prophetisches Reden für die Schwachen optieren und gegen einen Entzug der Lebensgrundlagen.⁶³

Als Beispiel mag die zentrale Rolle des *משפט* (»Recht«) bei Amos dienen: Mit dem Begriff ist die Rechtsprechung am Tor gekennzeichnet, bei der Rechtsstreitigkeiten geregelt werden. Wird die Rechtsprechung nun korrumpiert und so systematisch den Schwachen der Gesellschaft die Möglichkeit, Recht zu erhalten, entzogen, gibt es keine Möglichkeit der Wiederherstellung des Rechts.

»Das ›Recht‹ in diesem Verständnis ist der Nerv einer Gesellschaft. So führt für Amos noch nicht die Unterdrückung von Schwachen als solche zum Zusammenbruch der Gesellschaft, sondern erst die Außerkraftsetzung des Rechts.«⁶⁴

⁶¹ Es kann also nicht darum gehen, dass »die Situation so sein [muss], dass das moralische Problem offensichtlich ist, auch wenn die genauen Gründe oder die Lösungswege schwierig zu beurteilen sind.« (Bedford-Strohm 2011, 13) Diese Schlussfolgerung scheint sich aus der Analyse zu ergeben, wonach die alttestamentlichen Propheten »da eine leidenschaftliche moralische Empörung zum Ausdruck [brachten], wo ganz offensichtliches Unrecht vor ihren Augen passierte« (Bedford-Strohm 2011, 12). Dem stehen aber alttestamentliche Analysen gegenüber, wonach die Propheten das Unrecht zunächst theologisch verstanden (vgl. Jeremias 2015, 151–154); Gleichwohl kann ein moralisches Problem ein Hinweis für eine notwendige Kritik sein.

⁶² Huber 1985, 120; Huber entwickelt diese Aussage in Zusammenhang der Analyse der Zeitkonzeption der alttestamentlichen Propheten. M.E. lässt sich diese Aussage aber auch an die rechtfertigungstheologischen Überlegungen anschließen.

⁶³ Vgl. ebd., 120f.

⁶⁴ Jeremias 2015, 153.

Entsprechend sieht Amos nur in der Wiederherstellung des Rechts eine Möglichkeit, die Katastrophe für einen Teil vielleicht (אולי) abzuwenden (Am 5,15).⁶⁵

Zweitens ist die so skizzierte prophetische Kritik nicht selbst der Kritik entzogen. Das prophetische Reden ist aufgrund seiner Bindung an die Offenbarung ja gerade in der Konkretion überprüfbar. Das konkrete prophetische Reden beansprucht nicht eine Geltung von einer höheren Warte aus, sondern eine Aktualisierung und Kontextualisierung des Anspruches und der rechtfertigenden Gnade. Diese Aktualisierung lässt sich wiederum selbst kritisieren. Prophetisches Reden wäre also missverstanden, wollte man es als Selbstimmunisierungsstrategie verstehen, als eine Inanspruchnahme metaphysischer Autoritäten.⁶⁶ So ähnelt der Prophet mehr dem Zeugen als dem Richter.⁶⁷

Die aktualisierende Fortschreibung sollte jedoch nicht im Sinne einer bloß intellektuellen Tätigkeit am Schreibtisch missverstanden werden – auch wenn dies sicherlich dazu gehört. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass sich eine bestimmte Aktualisierung als wahr und richtig im Erleben erschließt. Eine Aktualisierung ist also nicht logisch notwendig oder hermeneutisch eindeutig, aber sie wird im Erleben und Deuten der Wirklichkeit konkret, sie wird gewiss.⁶⁸ Diese Konkretion kann nun hinsichtlich der in ihr vorgenommenen Artikulation hinterfragt werden.⁶⁹

In alttestamentlicher Perspektive wird die Fragestellung als die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie behandelt. Hier ließen sich zwar einzelne Kriterien benennen,⁷⁰ entscheidender scheint aber das Wahrheitskriterium nach Dtn 18,21f. zu sein: »Wie sollen wir erkennen, welches Wort JHWH nicht geredet hat? Wenn der Prophet im Namen

⁶⁵ Im Hintergrund steht dabei die Überzeugung, dass Recht eine Gabe Gottes ist (vgl. Jeremias 2015, 152).

⁶⁶ Vgl. Huber 1985, 121f.

⁶⁷ Vgl. Bühler 2013, 132.

⁶⁸ Vgl. Aus der Au 2013, 127: »Das [scil. verschiedene Handlungsmöglichkeiten von Kirche] [...] hat nicht den Wahrheitsanspruch von Wissen. Aber auch nicht den Wahrheitsanspruch des Geschmacks, sondern denjenigen der Gewissheit.«

⁶⁹ Damit muss aber die These von Hofheinz 2011, 167–171, der für eine ekklesiale Diskurs- und Interpretationsgemeinschaft plädiert, um weitere leibliche Erlebnismöglichkeiten ergänzt werden.

⁷⁰ So Zenger 2008, 423 mit Blick auf Ex 1–3; Jes 6; Jer 1; 15,10–21; 20,7–18; 23,14; 27f; Am 7,10–17; Mi 1,11; 3,5.

JHWHs redet, und es erfüllt sich nicht und trifft nicht ein, so ist das ein Wort, das JHWH nicht geredet hat.«⁷¹ Im Moment des prophetischen Redens ist also nicht *abschließend* bestimmbar, ob die Rede wahre Prophetie ist. Vielmehr lässt sich dies biblisch immer erst im Nachhinein feststellen. Exemplarisch hierfür kann Jer 28 stehen: Die Frage, ob Hananjas oder Jerermias Prophezeiung wahr ist, ergibt sich erst vom Ende der Erzählung her, als Hananja auf Jeremias Ankündigung hin stirbt.⁷²

Damit soll jetzt aber nicht behauptet werden, die Feststellung einer Rede als prophetisch sei im Nachhinein stets eindeutig und der diskursiven Auseinandersetzung entzogen. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass manchmal strittig bleibt, ob eine Rede wahre Prophetie war – oder eben nicht. Aber im Nachhinein wird sich in nicht wenigen Fällen der Charakter eines Redens weiter plausibilisieren, weil sich das Reden als lebensdienlich erwiesen hat.

Drittens ist prophetische Kritik im Sinne des *simul iustus et peccator* auch immer Selbstkritik. Der prophetisch Redende kann sich nicht aus der Kritik exkludieren.⁷³ Der prophetisch Redende steht nicht im Jenseits der Gestaltung, sondern er partizipiert an ihr. Damit unterliegt auch er der Kritik.⁷⁴ Prophetische Rede führt also nicht zu einer Gegenüberstellung von prophetisch Redenden und der Gesellschaft, enthebt den prophetisch Redenden demnach nicht der Gesellschaft. Als Adressat stehen Gesellschaft oder Teile davon dem prophetisch Redenden aber gleichwohl gegenüber.⁷⁵

⁷¹ Übersetzung nach Schmid 2010, 315; איכה נדע את הדבר אשר לא דברו יהוה: אשר ידבר הנביא בשם יהוה ולא יהוה הדרו ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דברו יהוה בודון דברו הנביא תגור ממנו

⁷² Vgl. Schmid 2010, 315f.

⁷³ Sehr schön wird das in der Bibelarbeit zu Jes 1,16–21 bei Schottroff 1984, 73 deutlich: »Der Prophet Jesaja hat furchtbar auf das Volk in Juda und seine Führung geschimpft: ›Wie ist zur Dirne geworden die treue Stadt, die voll war des Rechts! Gerechtigkeit wohnte in ihr, jetzt aber Mörder.« Er singt dies im Tonfall einer Leichenklage, als sei das Volk an seinem Unrecht schon erstickt. Man merkt der Verzweiflung dieses Satzes an, daß Jesaja nicht außerhalb des Volkes steht, nicht der hehre Prophet oberhalb der treulosen und verführten Masse ist; er ist einer von denen, die zur Dirne geworden sind, und die Mörder wohnen neben ihn.« (Hervorhebung übernommen).

⁷⁴ Vgl. Tillich 1962, 39.

⁷⁵ Adressaten der israelitischen Propheten waren »der König, die führenden Kreise von Staat und Gesellschaft, die Priester am Jerusalemer Tempel, aber auch das gan-

5. Über das Reden hinaus. Prophetisches Handeln

Bisher war die Untersuchung am prophetischen Reden orientiert. Reden ist jedoch nur eine Verkörperungsform der Kommunikation des Evangeliums.⁷⁶ Entsprechend soll an dieser Stelle eine weitere Verkörperungsform in den Blick genommen werden, um vorschnellen Einengungen des Prophetischen zu begegnen.

Karl Barth hat in der Erläuterung zum § 72 seiner Kirchlichen Dogmatik nicht vom prophetischen Reden oder der prophetischen Kritik gesprochen, sondern vom prophetischen Handeln als Teil des Dienstes der Gemeinde.⁷⁷

»Es ist sogar eine Art Test auf die Echtheit ihres Dienstes auch in allen seinen anderen Funktionen, daß er auch in ihnen, daß also auch ihre Predigt, ihr Gebet, ihre Diakonie, ihre Theologie usw. [...] auch prophetischen Charakter annimmt und so zur Bezeugung jenes Vorwärts! wird.«⁷⁸

Die Diskussion soll nun an einem Beispiel konkretisiert werden: Es *könnte* sein, dass es sich beim Kirchenasyl um ein prophetisches Handeln der Gemeinde handelt. Ob das Kirchenasyl prophetisches Handeln der Gemeinde ist, kann – im Sinne des zuvor Ausgeführten – nicht abschlie-

ze Volk.« (Zenger 2008, 423) Prophetische Kritik war auch Kritik an den Eliten in Staat und Kult. »In Deutschland dagegen verbinden sich Kirchen und Politik auf eine besondere Weise: [...] im Miteinander von Staat und Gesellschaft, von politischen Eliten und sozialer Bewegung« (Nolte 2018, 23). Die Kirchen »repräsentieren [...] einen Liberalprotestantismus der Mitte, des bildungsbürgerlichen Mainstreams, der die politische Kultur unseres Landes ziemlich exakt spiegelt. Es ist eine politische Kultur des liberalen Zentrismus mit einer Grundhaltung der politischen Eliten« (Nolte 2018, 25). Aus einer so engen Bindung von Kirche und Politik kann eine Gefahr erwachsen, wenn die enge Bindung dazu führt, dass Kritik nicht mehr möglich ist.

⁷⁶ Vgl. Wabel et al. 2017, 26–35.

⁷⁷ Vgl. Barth 1959, 1026.

⁷⁸ Barth 1959, 1029; Im Gegensatz zu den alttestamentlichen Zeichenhandlungen kommt es den prophetischen Handeln etwa in diakonischen Zusammenhängen nicht nur darauf an, »die Botschaft in einer Handlung dar[zustellen]« (Krispenz 2014; vgl. für den Sinn unterschiedlicher Verkörperungsform Wabel et al. 2017), sondern auch Menschen durch das Handeln zu helfen. Das prophetische Handeln geht nicht in seinem Zeichenhandeln auf.

ßend bestimmt werden. Es sprechen aber gute theologische Gründe dafür.⁷⁹

Zunächst ist wichtig, dass das Kirchenasyl – analog zum prophetischen Reden⁸⁰ – nicht den Rechtsstaat sprengt. Im Kirchenasyl wird kein anderes Recht (etwa ein göttliches) beansprucht,⁸¹ sondern es zielt auf eine Überprüfung von Härtefällen.⁸² Kirchenasyl ist eine Zumutung an den Staat, sein Urteil noch einmal zu überprüfen.⁸³ Diese Zumutung wird in der Haltung einer kritischen Loyalität vorgetragen.⁸⁴

Das Kirchenasyl ist dabei zunächst einmal Dienst am Nächsten, nämlich an dem Flüchtling. Um seinetwillen wird um die Überprüfung gebeten. Zugleich – aber nicht nur⁸⁵ – wird an dem Einzelschicksal ein prophetischer Einspruch erhoben, der auf die Gestaltungsbedürftigkeit der Migration (nicht nur in Deutschland, sondern in der globalisierten Welt) im Licht des Anspruches und der Zusage Gottes hinweist. Damit soll nicht die Notwendigkeit der Regelung von Migration überhaupt in Zweifel gestellt werden. Wohl wird aber ein Gerechtigkeitsdiskurs evoziert, der

⁷⁹ Inwiefern im Kirchenasyl bestimmte alttestamentliche Forderungen (für einen Überblick vgl. Zender 2009) angemessen aktualisiert werden, kann hier nicht geprüft werden.

⁸⁰ Vgl. hierzu Huber 1985, 121–126, der dies am »Nein ohne jedes Ja« der Massenvernichtungswaffen beschreibt.

⁸¹ Dies kann auch gar nicht das Ziel sein, wie Anselm 2019, 26 zu Recht feststellt: »Eine rechtsstaatliche, demokratische Ordnung – für die sich Christen und Kirchen mit großem Nachdruck einsetzen – kann nur dann tragfähig sein und bleiben, wenn die Bürgerinnen und Bürger bereit sind, die staatlichen Normen und Gesetze zu befolgen. [...] Aus eben diesem Grund [scil. dem demokratisch legitimierten Verfahren] sind sie zunächst einmal für alle verbindlich – und können auch nicht unter Verweis auf persönliche Glaubensüberzeugungen einfach für illegitim oder ungültig erklärt werden.« Als Grenzbegriff bleibt freilich das Gerechte im Horizont des Rechts.

⁸² Für einen rechtlichen Überblick vgl. Bieda 2019.

⁸³ Vgl. Kastner 2018.

⁸⁴ Vgl. Bühler 2013, 132f.: »Aus Loyalität wird das Unrecht genannt und bekämpft, und diese Loyalität darf nie unkritisch werden; zugleich darf diese Loyalität nicht als Verrat an der Loyalität betrachtet werden, denn es geht darum, loyal den Rechtsstaat an sein Recht zu erinnern.« Bühler sieht die Haltung der Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in der Migrationsfrage kritisch (vgl. Bühler 2013, 134–136).

⁸⁵ Vgl. Anselm 2019, 28 weist auf die Gefahr der Instrumentalisierung von Flüchtlingen hin.

die lokalen und globalen Dimensionen perspektiviert und die Erfahrungszusammenhänge der Menschen berücksichtigt.⁸⁶

6. Herausfordernde Kommunikation. Das prophetische Reden in der Moderne

Das Prophetische ist herausfordernd: Auf den ersten Blick erscheint prophetisches Reden als ein mit einem besonderen Geltungsanspruch ausgezeichnetes, das den Diskurs schließt. Was kann darauf erwidert werden, wenn Gott selbst spricht? In der Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Prophetie und der Theologie Paul Tillichs wurde ein Bild des Prophetischen entworfen, das zu einer pluralen Demokratie passt. Prophetie ist die radikale Kritik an der Gegenwart im Horizont des Gerichts und der Gnade Gottes, die der prophetisch Redende aufgrund seiner Deutekompetenz als aktualisierende Fortschreibung artikuliert. Damit beansprucht das Prophetische Wahrheit und Richtigkeit. Der Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch fordert aber nicht zum widerspruchlosen Gehorsam, sondern kann – angemessen verstanden – etwas zum Diskurs beitragen.

Herausfordernd ist aber nicht nur das Prophetische selbst, sondern auch die prophetische Kommunikation.⁸⁷ Denn auch wenn theologisch über die Kennzeichnung eines Redens als prophetisch diskutiert wird, so werden in den öffentlichen Debatten Beiträge kaum als prophetisch ausgewiesen. Es müsste aber gelingen, prophetisches Reden so zu gestalten, dass es nicht als diskursschließend und ausschließend erfahren wird, sondern als eine Konkretion des Anspruchs und Zuspruchs Gottes in der Gegenwart⁸⁸ – auf die mit Rückfragen und Kritik reagiert werden könnte, die argumentativ plausibilisiert werden müsste (1 Petr 3,15).

⁸⁶ Vgl. Schlag 2013, 146.

⁸⁷ Vgl. ebd., 147.

⁸⁸ Bedingungen für das Gelingen dieser anspruchsvollen Kommunikation müssten auch empirisch untersucht werden. Dabei ist neben der Semantik auch an nicht-wortsprachliche Verkörperungsformen zu denken.

Schließen möchte ich mit einer Formulierung von Luise Schottroff:

»Wir sind beteiligt am Bündnis mit der Ungerechtigkeit und bekennen unsere Sünden. Wir sind wütend und stellen uns auf den Marktplatz und predigen das Gericht Gottes über uns alle. Wir sind glücklich, wir dürfen uns an unserem Leben freuen, weil es die Möglichkeit gibt, sanftmütig zu sein – oder wenigstens es zu versuchen.«⁸⁹

Literatur

Anselm, Reiner / Albrecht, Christian

- 2017 Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums (Theologische Studien NF 4), Zürich.

Anselm, Reiner

- 2019 Wir Frommen und das Politische. Widerstreit von Grundsätzen: theologisch-ethische Überlegungen zum Kirchenasyl, in: *zeitzeichen* 20/1, 25–28.

Aus der Au, Christina

- 2013 »Ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukommt«. Replik auf Wilhelm Gräb, in: Dies. / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas / Strub, Hans (Hg.): *Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken* (Praktische Theologie im reformierten Kontext 6), Zürich, 125–128.

Barth, Karl

- 1959 Die Lehre von der Versöhnung (Kirchliche Dogmatik, IV/3 2. Hälfte), Zollikon (Zürich).

Bedford-Strohm, Heinrich

- 2011 Öffentliche Theologie und Kirche. Abschiedsvorlesung an der Universität Bamberg am 26. Juli 2011 (26.07.2011), online: http://landesbischof.bayern-evangelisch.de/downloads/Abschiedsvorlesung_Bedford_Strohm.pdf [20.02.2019].

Bieda, Simon

- 2019 Machen sich Pfarrer strafbar? Ein Überblick zu den gegenwärtigen Rechtsfragen zum Kirchenasyl, in: *zeitzeichen* 20/1, 29–32.

⁸⁹ Schottroff 1984, 77.

Breyer, Thiemo

- 2016 Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte, in: Etzel-müller, Gregor / Weissenrieder, Annette (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin u.a., 29–50.

Bühler, Pierre

- 2013 Reflexionen zum prophetischen Wächteramt. Replik auf Wilhelm Graf, in: Aus der Au, Christina / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas / Strub, Hans (Hg.): Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken (Praktische Theologie im reformierten Kontext 6), Zürich, 129–136.

Dabrock, Peter

- 2012 Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, Gütersloh.

Fischer, Johannes

- 2016 Gefahr der Unduldsamkeit. Die »Öffentliche Theologie« der EKD ist problematisch, in: *zeitzeichen* 17/5, 43–45.

Graf, Friedrich Wilhelm

- 1988 Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche? Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 32, 88–106.

Habermas, Jürgen

- 2005 (Hg.) Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: Ders. (Hg.): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 119–154.
- 2012 Diskussion: Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: Mendieta, Eduardo / VanAntwerpen, Jonathan (Hg.): *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin, 89–101.

Hein, Martin

- 2018 Ein Bischof im Shitstorm. Der Anspruch eines »prophetischen Wächteramts« der Kirche ist gefährlich, in: *zeitzeichen* 19/9, 32–34.

Hofheinz, Marco

- 2011 »Dreinreden« – Explorationen zur ethischen Valenz prophetischer Rede, in: Ders. / Mathwig, Frank / Zeindler, Matthias (Hg.): *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik*, Zürich, 127–184.

Huber, Wolfgang

- 1985 Prophetische Kritik und demokratischer Konsens, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Charisma und Institution (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 4)*, Gütersloh, 110–127.

Jeremias, Jörg

- 2015 *Theologie des Alten Testaments (Grundrisse zum Alten Testament 6)*, Göttingen.

Jung, Matthias

- 1999 *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie (Alber-Reihe Thesen 2)*, Freiburg i.Br. u.a.
- 2016 *Gründe als Rechtfertigungen – verkörpert, eingebettet und freistehend*, in: Ders. / Ackermann, Andreas / Bauks, Michaela (Hg.): *Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn (Studien zur Interdisziplinären Anthropologie)*, Wiesbaden, 125–141.

Kastner, Bernd

- 2018 *Ein Appell in größer Not*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 26.12.2018, online: <https://www.sueddeutsche.de/politik/kirchenasyl-ein-appell-in-groesster-not-1.4265818> [22.01.2019].

Krispenz, Jutta

- 2014 *Zeichenhandlung (März 2014)*, in: *WiBiLex*, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35274/> [22.01.2019].

Krüger, Malte Dominik

- 2017 *Musikalisch religiös. Der Hymnus als komplexe Verkörperung des Bildvermögens*, in: Höhne, Florian / Stamer, Torben / Wabel, Thomas (Hg.): *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion (Öffentliche Theologie 34)*, Leipzig, 69–87.

Lohfink, Norbert

- 1990 Welt und Gegenwelt. Propheten Israels als Deuter und Kritiker ihrer Gesellschaft, in: Poensgen, Herbert / Zerfaß, Rolf (Hg.): Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, Würzburg, 43–65.

Moos, Thorsten

- 2018 Moralisches Unbehagen. Die theologische Debatte um Flucht und Migration und das Verhältnis von Politik und Moral, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 62, 248–262.

Nolte, Paul

- 2018 Gemeinsam für die gute Sache. Die neue Nähe von Kirchen und Politik in Deutschland ist außergewöhnlich, in: zeitzeichen 19/9, 22–25.

Polke, Christian

- 2017 Vom Schrei der Klage und dem Jubel vor Glück. Verkörperungen religiösen Sinns diesseits und jenseits rationaler Diskurse, in: Höhne, Florian / Stamer, Torben / Wabel, Thomas (Hg.): Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion (Öffentliche Theologie 34), Leipzig, 89–109.

Rat der EKD

- 1988 Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen [1970], in: Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, 3. Auflage, Gütersloh, 43–76.
- 2008 (Hg.) Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh, online: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/denkschriftendenkschrift.pdf [22.01.2019].

Schlag, Thomas

- 2013 Public Theology – ein globales Programm für die lokale Kirche, in: Aus der Au, Christina / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas / Strub, Hans (Hg.): Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken (Praktische Theologie im reformierten Kontext 6), Zürich, 137–148.

- 2018 The Public Church and Public Religious Education as Forms of ›Protestant Presence‹. Confessional and Interreligious Perspectives, in: Haussmann, Werner / Lähnemann, Johannes / Pirner, Manfred L. / Schwarz, Susanne (Hg.): *Public Theology, Religious Diversity, and Interreligious Learning. Contributing to the Common Good Through Religious Education* (Routledge Research in Religion and Education), New York u.a., 146–157.

Schmid, Konrad

- 1996 Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, in: *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte* 3, 225–250.
- 2010 Hintere Propheten (Nebim), in: Gertz, Jan Christian (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, 4. Auflage, Göttingen, 313–412.

Schottroff, Luise

- 1984 Das Bündnis mit der Ungerechtigkeit. »Die Stadt ist zur Hure geworden« (Jes 1,16–21), in: Dies. / Schottroff, Willy (Hg.): *Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit*, München, 69–77.

Seibert, Christoph

- 2018 Von der Bedeutung des Zwischen. Vorüberlegungen zu einer Kritik von Religion, in: Stamer, Torben / Wabel, Thomas / Weider, Jonathan (Hg.): *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive* (Öffentliche Theologie 35), Leipzig, 105–127.

Tillich, Paul

- 1962 Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: Tillich, Paul (Hg.): *Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke, Bd. 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart, 29–53.

Wabel, Thomas / Höhne, Florian / Stamer, Torben

- 2017 Klingende öffentliche Theologie? Plädoyer für eine methodische Weitung, in: Dies. (Hg.): *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion* (Öffentliche Theologie 34), Leipzig, 9–40.

Wabel, Thomas / Stamer, Torben / Weider, Jonathan

- 2018 Zwischen Diskurs und Affekt. Zur Rolle von Gefühlen und deren theologischer Kultivierung in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, in: Dies. (Hg.): Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive (Öffentliche Theologie 35), Leipzig, 9–39.

Wabel, Thomas

- 2019 Öffentliche Theologie. Impulse zu einer methodischen Neubesinnung, in: Evangelische Theologie 79, 17–30.

Wagner, Andreas

- 2004 Prophetie als Theologie. Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 207), Göttingen.

Zeindler, Matthias

- 2018 »Prophetisches Wächteramt« – aber bitte bescheiden! (29.05.2018), online: <https://www.diesseits.ch/prophetisches-waechteramt-aber-bitte-bescheiden/> [16.12.2018].

Zenger, Erich

- 2008 Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels, in: Zenger, Erich et al. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1.1), 7. Auflage, Stuttgart, 417–426.

Zender, Markus

- 2009 Fremder (AT) (November 2009), in: WiBiLex, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18557/> [22.01.2019].