

„Was soll sein Gestammel, sein Papperlapapp ...“ (Jes 28,10)

Theologische Sozialethik als prophetische Kritik?

Vor nicht allzu langer Zeit begann die Geschichte der theologischen Sozialethik, sofern katholisch, mit Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), mit Franz Hitze (1851–1921) oder mit der Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ (1891).² Tiefere historische Wurzeln sah man *vor allem* in den „griechischen und lateinischen Vätern“³ sowie den scholastischen Theologien – und darüber auch in der antiken Philosophie⁴, *weniger häufig* in der „sittliche[n] Verkündigung, die ihren Grund in der Botschaft Jesu besitzt“.⁵ Von den alttestamentlichen Propheten war damals nicht die Rede. Das hat sich inzwischen radikal geändert: Nachdem das zuvor hegemoniale Naturrechtsdenken aufgebrochen wurde, kamen in der katholischen Sozialethik auch andere „gewichtige Stücke einer Sozialtheologie in der eigenen Tradition“⁶ zum Vorschein – und mit ihnen die Sozialkritik jener Propheten.⁷ Heutzutage werden Jesaja, Amos und Co. an den Beginn der theologischen Sozialethik, zumindest aber an den Beginn ihrer „Vorgeschichte“ gestellt – und damit wird das eigene Unternehmen in deren Tradition gerückt und theologisch geadelt.⁸

1 | Eine für die Veröffentlichung leicht überarbeitete und erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 28. Mai 2013. Für das Gespräch über prophetische Sozialkritik, für ihre wertvollen Anregungen und Hinweise zur exegetischen Literatur danke ich meiner Kollegin Ruth Scoralick.

2 | Vgl. etwa Anton Rauscher, *Die moderne katholische Soziallehre. Entwicklungstendenzen, Problemfelder, Herausforderungen*, in: Günter Baadte (Hg.), *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*, Graz – Wien – Köln 1989, 11–30.

3 | Ebd., 14.

4 | Vgl. etwa Franz Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre. 1. Band: Geschichte und System*, Osnabrück 1968, 35–172.

5 | Joachim Giers, *Der Weg der katholischen Soziallehre*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 13 (1972), 9–25, 10.

6 | Konrad Hilpert, *Caritas und katholische Soziallehre*, in: Deutscher Caritasverband (Hg.), *caritas '91. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Freiburg 1990, 11–27, 21.

7 | Vgl. ebd.

8 | Vgl. etwa Andreas Lienkamp, *Systematische Einführung in die christliche Sozialethik*, in: Franz Furger – Andreas Lienkamp – Karl-Wilhelm Dahm (Hg.), *Einführung in die Sozialethik*, Münster, 29–88, 33f.; Günter Wilhelms, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2010, 58ff.

Dass sich eine theologische Sozialethik an die Propheten der hebräischen Bibel halten, dass sie etwa zur theologischen Würdigung von politischem Engagement, zur Ausdeutung von Gottes parteilicher Zuwendung zu den „Armen“ oder zur ethischen Orientierung auf die „starken Worte“ der Propheten und besser noch auf die sich darin ausdrückende Theologie Bezug nehmen kann, das dürfte außerhalb jeden Zweifels stehen. Doch kann – darüber hinaus – die theologische Sozialethik nach dem Vorbild alttestamentlicher Prophetie, kann sie als prophetische Sozialkritik betrieben werden? Und: Wenn sie so betrieben werden kann, *sollte* sie es dann auch? Auf diese Fragen werden im Folgenden Antworten gesucht – und im Ergebnis prophetische Ansprüche für die theologische Sozialethik und die sie betreibenden TheologInnen ausgeschlagen. Dazu sind zunächst die Prophetie-Erwartungen an Kirche und Sozialethik zu erkunden (1.), und es ist (2.) auf zwei „Kollateralschäden“ der dabei erwarteten Prophetie aufmerksam zu machen. Wird die Sozialethik auf eine „prophetische Kirche“ verpflichtet (3.), so kann ihr Dienst gerade nicht in eigener Prophetie gesehen werden (4.). Ein kurzer Exkurs diskutiert anschließend den gängigen Rekurs gegenwärtiger Sozialethik auf Michael Walzers Amos-Interpretation (5.). Wenngleich der theologischen Sozialethik, selbst wenn sie sich in den Dienst einer „prophetischen Kirche“ stellt, das „Prophetische“ abgesprochen wird, darf von ihr erwartet werden, Prophetie zu entdecken, gleich wo diese stattfindet (6.).

1. Prophetie-Erwartungen

Nicht nur in der Bundesrepublik ist die Krise seit geraumer Zeit ein Dauerzustand: Eine Krise jagt die andere. Längst schon hat man den Überblick verloren, ob man sich noch in der einen oder schon bereits in einer neuen befindet. Womöglich in einer trotzigigen Gegenreaktion ist unter Christinnen und Christen eine andere, nicht weniger dramatische Zeitdiagnose verbreitet: Man verweist auf soziale Verwerfungen, auf zerstörte Existenzen, auf Dramen des Elends und auf ökologische Katastrophen. Nicht dass das Bestehende in der Krise steckt, sondern – im Gegenteil – dass die sozialen Verhältnisse mit all dem Elend, den Verwerfungen und den Katastrophen stabil bestehen, erscheint ihnen als das Problem: Alles geht weiter so, obgleich sich doch eigentlich alles ändern müsste. Diese Zeitdeutung ist der Nährboden für prophetische Erwartungen an die eigene Kirche, dem Bestehenden die „Wahrheit“ entgegenzuhalten und es dadurch am ungestörten Fortgang zu hindern.

Exemplarisch kann dies an dem in der katholischen Kirche verbreiteten Aufruf „Für eine prophetische Kirche“⁹ gezeigt werden: Als „Unsere Wirklichkeit“ wird eine Welt

9 | Vgl. www.leben-in-fuelle-fuer-alle.de. Die folgenden Zitate finden sich auf der Seite „Der Aufruf“ dieser Homepage und deren Unterseiten.

konstatiert, die „in immer krasserem Widerspruch zu der Botschaft des Evangeliums steht“: Der Klimawandel, der die Existenzgrundlage von Millionen von Menschen zerstört, die Privatisierung öffentlicher Güter zum Zwecke des privaten Profits, die Ausbreitung des Finanzkapitalismus, die wachsenden Sozialen Ungleichheiten und die Polarisierung zwischen Arm und Reich, die Ausbreitung einer Wirtschaftsweise, die den Menschen die Würde, den Sinn für Solidarität und die Offenheit für das Göttliche raubt. „Dieser Tanz um das goldene Kalb wird zum Totentanz für Mensch und Natur.“ „Dieser fatalen Verkehrung der Werte müssen Christen und Christinnen und ihre Kirche insgesamt vehement widersprechen und eine biblisch-christliche Vision einer anderen Welt- und Werteordnung entgegensetzen“. Aus ihrer „Hoffnung auf ein Leben in Fülle für alle“ werden sie angehalten, „Fatalismus und Resignation zu widerstehen und der die Welt verändernden Kraft des Glaubens zu vertrauen“. So wie in diesem Aufruf wird auch an anderen Stellen eine prophetische Kirche gefordert: Im Namen Gottes und seines Heilswillens soll „die Kirche“ bzw. sollen die Kirchen öffentlich Unrecht nennen, was Unrecht ist, sollen sie sich den für das Unrecht Verantwortlichen und denen, die davon profitieren, entgegenstellen, sollen sie die im Unrecht stehenden Gesellschaften, die Verantwortlichen und die Profiteure zur „Umkehr“ aufrufen und das von Gott her zugesprochene Heil für alle Menschen als Ziel radikaler gesellschaftlicher Veränderungen ausgeben. Diese prophetische Radikalität wird auch innerhalb der Kirchen angemahnt, manchmal gegen verkrustete Kirchenstrukturen und damit gegenüber den Kirchenleitungen, manchmal gegen eine lasche Christenheit und dann mit den Kirchenoberen oder sogar von ihnen ausgehend.

Setzen Christinnen und Christen auf eine „prophetische Kirche“, so nehmen sie sich häufig Amos, Jesaja und andere berühmte Propheten der hebräischen Bibel als Vorbilder.¹⁰ Dabei wählen sie die ihnen passenden Propheten aus – und eignen sich diese als mutige Einzelgestalten, als religiös-politische Heroen an, die radikale Kritik üben, offene und mutige Worte wagen, eindeutige Warnungen aussprechen und diese mit bald hoffnungsvollen, bald beängstigenden Visionen unterlegen. Wie diese Heroen einst in den Zeiten des Alten Israel ihre Lebensverhältnisse und deren soziale Ordnung von Gottes Heilswillen her grundsätzlich blamierten und Gottes Heil gegenüber dem faktischen Unheil in sein Recht setzten, sollen sich heutzutage die Kirchen in aller Öffentlichkeit gegen bestehendes Unrecht und Unheil werfen.

Innerhalb der Theologie ist mit den Verwerfungen, Problemlagen und Katastrophen, gegen die eine „prophetische Kirche“ antreten soll, schwerpunktmäßig ein Fach beschäftigt: die theologische Sozialethik. Zumindest sofern all das Unheil nicht auf die moralische Verderbtheit der Menschen oder deren Glaubensabfall zurückgeführt und dann die „prophetische Kirche“ für den Kampf gegen Unmoral und Unglauben ange-

10 | Vgl. etwa Michael Schäfers, *Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre? Armut, Arbeit, Eigentum und Wirtschaftskritik*, Münster u. a. 1998, 23–62.

fordert wird, geht es um die ungerechte und *deswegen* unheilsame Ordnung sozialer Verhältnisse in den Gesellschaften und im weltweiten Zusammenhang. Diese Ordnung macht nun genau den Gegenstand aus, den die Sozialethik innerhalb der Theologie, aber auch für diese zu bearbeiten hat.¹¹ Von der Prophetie-Erwartung an die Kirche wird deswegen auch die Sozialethik eingeholt: Was an radikaler Kritik und starken Worten von den Kirchen verlangt wird, das sollte auch die Sozialethik aufbringen – und auf diesem Wege der „prophetischen Kirche“ dienen. Sie, die *Sozialethik*, hat es mit dem beklagten Unrecht zu tun – und soll es denn auch laut und mutig Unrecht nennen. Sie hat es – als *Theologie* – mit dem Glauben an Gott und seinem Heilswillen zu tun, – und soll aus diesem Glauben heraus, dem Unrecht im Namen dieses Gottes Paroli bieten und das von ihm zugesagte Heil für alle Menschen öffentlich und das heißt auch außerhalb der Theologie vertreten.

In der evangelischen Ethik wird solcher Prophetie-Erwartung schon länger entsprochen und das prophetische Mandat, wenn auch nicht unwidersprochen,¹² angenommen. Eine Linie einer „prophetischen Ethik“ beginnt bei Paul Tillich und seinem Versuch, das Proprium des Protestantismus über den Begriff der Prophetie zu bestimmen: Weil er ganz auf die Gnade Gottes ausgerichtet ist, ist dem Protestantismus eine besondere, von rationaler Kritik abgehobene Art der Kritik möglich, eine „aus dem ‚Jenseits des Lebens‘ kommende Verkündigung der Krisis des Lebens“.¹³ Sie richtet sich auch gegen eine „priesterlich fixierte, sakramentale Religion“¹⁴ und betreibt den ständigen Ideologieverdacht der Religion „gegen sich selbst“.¹⁵ Eine zweite Linie setzt bei Karl Barth und seiner ausdrücklich christologischen Begründung der Ethik sowie seiner Rezeption von Calvins Lehre vom priesterlichen, königlichen und prophetischen Amt Christi an.¹⁶ Vor diesem Hintergrund erscheint das Soziale als Testfall für das prophetische Amt der christlichen Gemeinde – und Aufgabe einer entsprechend angelegten Ethik, von der christlichen Gemeinde das prophetische Handeln einzufordern. Aus diesen Traditionen heraus zeichnet Hans G. Ulrich evangelische Ethik grundsätzlich als „prophetische Predigt“ aus: als „Kritik ...“, die den falschen Gottesdienst anklagt, der die Verletzung des Rechts und die bestehende Ungerechtigkeit zur Folge

11 | Vgl. Matthias Möhring-Hesse, Horch, was kommt von draußen rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an Gaudium et spes, in: Markus Vogt (Hg.), Theologie der Sozialethik (Quaestiones disputatae Bd. 255), Freiburg i. Br. 2013, 63–91.

12 | Vgl. Martin Honecker, Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte. Freiburg, Schweiz; Freiburg i. Br. 2002, 123–131.

13 | Paul Tillich, Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip (1929), in: Ders., MainWorks – Hauptwerke Bd. 6 (Theologische Schriften), Berlin 1992, 127–150, 128.

14 | Ders., Das religiöse Fundament des Moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild (Gesammelte Werke Bd. 3), Stuttgart 1965, 152.

15 | Ebd. 204.

16 | Vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik Bd. IV/3: Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon – Zürich 1959, 553–779.

hat“.¹⁷ Dieser Grundzug evangelischer Ethik wird immer dort besonders hervortreten, „wo die christliche Ethik sich gefordert sieht, direkt ins politische und gesellschaftliche Leben hineinzusprechen“, wo sie gefordert ist zum „Widerspruch gegen den Götzendienst und dagegen, dass Gott nicht die Ehre gegeben wird“.¹⁸

In der katholischen Sozialethik passte die Prophetie-Erwartung zunächst nicht zum naturrechtlichen Profil der das Fach einst dominierenden Katholischen Soziallehre. In einem übertragenden und eher beschaulichen Sinn spricht daher noch Arno Anzenbacher in seiner Einführung in die „Christliche Sozialethik“ von den beiden „Aufgaben der Katholischen Soziallehre“: Während sie binnenkirchlich zur Entwicklung eines sozialen Ethos der Gläubigen beizutragen habe, nimmt sie „gesamtgesellschaftlich eine prophetische Funktion wahr, indem sie auf nationaler, regionaler und globaler Ebene Gerechtigkeitsperspektiven vertritt und Humanität einklagt“.¹⁹ Emphatischer und systematischer wurde auf die alttestamentliche Prophetie erst später in der Praktischen Theologie²⁰ sowie in der Politischen Theologie, mehr noch aber in der Befreiungstheologie²¹ Bezug genommen. Noch einmal Jahre später und damit erst in jüngerer Zeit entdeckt man in der katholischen Sozialethik die Propheten der hebräischen Bibel: Sie werden zur theologischen Grundlegung der Sozialethik „gebraucht“, und (auch) mit ihrer Hilfe wird das Verhältnis von christlichem Glauben und politischem Engagement für Gerechtigkeit aufgeklärt. Ausdrücklich stellt etwa Marianne Heimbach-Steins die Sozialethik „unter dem Anspruch des Prophetischen“, sucht in Anlehnung an die alttestamentlichen Propheten die aus der Sozialethik heraus geübte Gesellschaftskritik zu klären und deren Anspruch auf Theologie einzufangen, dazu die Sozialethik in „Distanz zum politischen und religiösen Establishment“²² zu bringen und „zum Parteigänger und Anwalt der Unterdrückten“ zu machen.²³

Um die Prophetie-Erwartungen an eine „prophetische Kirche“ und „prophetische Sozialethik“ auszuzeichnen und zu rechtfertigen, verweist man auf Propheten der hebräischen Bibel und zitiert aus deren Prophetenbüchern. Man erschließt sich auf diesem

17 | Hans G. Ulrich, Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag – kritische Korrektive christlicher Ethik. Zu Selbstverständnis und Perspektiven evangelisch-theologischer Ethik, in: Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen, Freiburg i. Ü. – Freiburg i. Br. 2004, 119–136, 130.

18 | Ebd.

19 | Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1998, 175.

20 | Vgl. etwa Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004.

21 | Vgl. etwa Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, München – Mainz 1984, 10–18; Leonardo Boff – Clodovis Boff, Wie treibt man Theologie der Befreiung? Düsseldorf 1986, 46f.

22 | Marianne Heimbach-Steins, Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag – kritische Korrektive christlicher Ethik. Eine katholisch-theologische Perspektive, in: Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen, Freiburg i. Ü. – Freiburg i. Br. 2004, 95–118, 111.

23 | Ebd.; vgl. auch Marianne Heimbach-Steins, Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche, Ostfildern 2001; Dies., Einmischung und Anwaltschaft: Gesellschaftskritik aus dem Geist der Prophetie, in: KatBl 129 (2004), 7–12.

Wege eine Realgestalt des Propheten oder zumindest des von Propheten betriebenen „Prophetischen“ – wobei allerdings zu vermuten ist, dass man bereits mit einer Idealgestalt an die hebräische Bibel herangetreten ist und sie dann dort nur „bestätigt“ findet. Ein idealer Typ des Propheten wird nämlich in der hebräischen Bibel nicht gezeichnet, weswegen man ihn konstruieren muss – und das Konstrukt in der hebräischen Bibel nur bestätigen kann, wenn man selektiv auf bestimmte Prophetengestalten zurückgreift und deren biblische „Fundstellen“ vereindeutigt, im Gegenzug abweichende Passagen vernachlässigt und konträre Prophetengestalten ignoriert. So aber zieht man aus der hebräischen Bibel einen Idealtyp des Propheten, den man zuvor dort hineingelegt hat – und gibt diesen dann der „prophetischen Kirche“ oder der „prophetischen Sozialethik“ zum Vorbild.

In diese Vorgehensweise hat ein Soziologe, nämlich Max Weber, eingeführt, der vermutlich zu dem bis heute vorherrschenden Idealbild vom Propheten mehr als jede Exegese beigetragen hat. Sowohl in seiner Herrschaftssoziologie als auch in seiner vergleichenden Religionssoziologie hat er den Propheten ausdrücklich als einen Idealtyp gefasst und ihn dabei als Träger eines persönlichen Charismas und der in diesem Charisma begründeten Herrschaft gezeichnet. Mit Berufung auf eine göttliche Wahrheit mischen Propheten, so ein vereinfachendes Referat von Webers Idealtyp, die jeweils bestehenden Verhältnisse auf. Darin sind sie mehr oder weniger verantwortungslos, weil sie, ganz Diener ihrer religiösen Sache, keine Rücksicht auf die Wirkungen ihrer charismatischen Herrschaft nehmen – und nicht nehmen können. Webers Propheten haben die Priester als ihre Antipoden. Diese „verwalten“ von Amts wegen die überkommenen Wahrheiten und die bestehende Ordnung, bekämpfen deswegen Propheten und werden von diesen bekämpft. Allerdings werden die Priester auch gebraucht, insofern erst sie den von den Propheten angestoßenen Wandel „umsetzen“ und eine neue Ordnung und neue Wahrheiten „etablieren“. Propheten verursachen also Dynamik, sie vertreten den Auf- und Umbruch, sie setzen sozialen Wandel in Gang; Priester hingegen sorgen für Stabilität und stehen für soziale Ordnung. In seiner Abhandlung zum antiken Judentum hat sich Weber 1920 ausführlich mit den biblischen Schriftpropheten beschäftigt – und darin seinen Idealtyp bestätigt.²⁴ Als Inhalt zeichnet er eine welt- und handlungsbezogene Botschaft mit einem hohen Maß an ethischer Rationalität aus: Das richtige Handeln war entscheidend für das Heil, für das Israels und für das aller anderen Völker.²⁵

24 | Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 3, Tübingen 1976, 281–400.

25 | „Für die Stufe der Rationalisierung, welche eine Religion repräsentiert, gibt es vor allem zwei, übrigens miteinander in vielfacher innerer Beziehung stehende Maßstäbe. Einmal der Grad, in welchem sie die Magie abgestreift hat. Dann der Grad systematischer Einheitlichkeit, in welche das Verhältnis von Gott und Welt und demgemäß die eigene ethische Beziehung zur Welt von ihr gebracht worden ist“ (Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen 1986, 512).

Dieses von Weber geprägte, zumindest aber von ihm auf den Begriff gebrachte Idealbild vom Propheten lässt sich in der hebräischen Bibel an vielen Stellen bestätigen, aber nicht an allen. Dort treten nicht nur Prophetinnen und Propheten dieses idealen Typs, sondern ganz unterschiedliche Typen von ProphetInnen auf – und dies, obgleich man annehmen sollte, dass im Zuge der Kanonbildung diese Pluralität hätte eingezogen und eine Einheitsgestalt des Propheten hätte ausgebildet werden können. „Prophet“ und „Prophetin“ ist aber in der hebräischen Bibel keine eindeutige und schon gar keine einheitliche Gestalt²⁶. So stimmen viele der im Idealtyp ausgezeichneten Eigenschaften mit den erzählten Prophetinnen und Propheten nicht überein. Berichtet wird von verbeamteten Propheten, von Propheten am Hofe und von ausgebildeten Propheten. Auch haben die Prophetinnen und Propheten in der hebräischen Bibel keine einheitliche Botschaft, wenn man einmal davon absieht, dass sie alle Botschaften des einen Gottes vertreten. Neben den kultkritischen Propheten gibt es auch kultfreundliche Kollegen. Keineswegs üben alle alttestamentlichen Prophetinnen und Propheten Sozialkritik. „Gerechtigkeit“ oder die „Option für die Armen“ ist keineswegs ihr gemeinsames Programm, sondern „lediglich“ das Programm Einzelner. Sich gerade diese als Vorlage für Kirche und Sozialethik zu nehmen, macht – exegetisch gesehen – aus der einen keine „prophetische Kirche“ und aus der anderen keine „prophetische Sozialethik“ – es sei denn, man macht diese gegen jede Exegese zuvor zum Modell für ProphetInnen überhaupt.

Nicht einmal das Bild vom religiösen und kreativen „Heros“ lässt sich exegetisch bestätigen, da die einzelnen ProphetInnen mit einer je besonderen Geschichte in der hebräischen Bibel hinter den literarischen Gestalten „verschwinden“. Berichtet wird jedenfalls nicht von historischen Personen; und die Erzählungen erlauben offenbar keine Rückschlüsse auf die „echten“ ProphetInnen, auf deren soziale Rolle, Wirken und (Miss-)Erfolge. So sind die alttestamentlichen ProphetInnen literarische Gestalten – und zumindest diejenigen mit eigenen Büchern wurden geschaffen von Autoren mit vermutlich eigenem prophetischem Anspruch. Diese suchen durch ihre Erzählungen prophetisch zu wirken – und treten dabei möglicherweise sogar in Konkurrenz zu zeitgleich auftretenden ProphetInnen „in Wort und Tat“. Ihre besondere Form, Prophetie durch die literarische Produktion von ProphetInnen zu betreiben, wäre zumindest ein probates Mittel, sich gegen diese durchzusetzen und ihnen – mehr noch – den Garaus zu machen: Durch die Buchform bringen sie ihre Prophetie in eine endgültige Fassung. Von nun an bedarf es der ProphetInnen „in Wort und Tat“ nicht mehr. Notwendig sind stattdessen, wenn man denn an der Idealgestalt des Propheten festhält, Schriftgelehrte, die die Erzählungen von Propheten für nachfolgende Zeiten ausdeuten und ihre Prophetie aktualisieren. Wird in der literarischen Gestalt des Propheten

26 | In diesem Sinne bereits Walter Groß, *Prophetie gegen Institution im alten Israel? Warnung vor vermeintlichen Gegensätzen*, in: ThQ 171 (1991), 15–30.

die Kreativität der Prophetie nach vorne hin eingefangen, so werden die Propheten spätestens mit der Kanonisierung auch „ihrer“ Bücher nach rückwärts „kontrolliert“ und ihre Prophetie in die Tradition des ersten Propheten, Moses, gestellt und damit „nur“ als Erinnerung und Aktualisierung der Thora gestattet. Von diesem Befund her können sich die eingangs angesprochenen Prophetie-Erwartungen an Kirche und Sozialethik exegetisch nicht rechtfertigen.

2. Kollateralschäden von Prophetie

Wenn man dennoch eine „prophetische Kirche“ und „prophetische Sozialethik“ für die Gegenwart anregen will, wird man sich also nicht an die hebräische Bibel halten können, sondern stattdessen an eine idealisierende Konstruktion von Propheten – mit einem von dorthin möglichen selektiven Rückgriff auf die hebräische Bibel – halten müssen. „Biblisches“ mag man sich dann sicher fühlen, weil dabei die bekannten starken Prophetenworte angeführt werden können und das eingespielte Prophetenbild bedient werden kann. Allerdings sollte man sich auch bei einem selektiven Bezug auf die hebräische Bibel von dieser auf ein „Folgeproblem“ der auf diesem Wege konzipierten Prophetie aufmerksam machen lassen, unvermeidbar auch für eine „prophetische Kirche“ und „prophetische Sozialethik“: ProphetInnen treten in der hebräischen Bibel nicht im Singular, sondern im Plural gegenseitigen Bestreitens und der Opposition zwischen „wahren“ und „falschen“ Propheten auf. Ob in der Verarbeitung historischer Erfahrungen oder in der literarischen Konstruktion – Propheten treffen auf Propheten. Mit überaus bösen Worten werden dabei die jeweils anderen, die selbstverständlich „falschen Propheten“, abgekanzelt. Diese seien, so heißt es etwa bei Jesaja (28,10), bloß Sprücheklopfer mit „Geschwätz bald hier, / [...] Geschwätz bald dort“. Der Prophet Micha spricht im Namen Gottes (Micha 3,5f.):

So spricht der Herr *gegen* die Propheten: / Sie verführen mein Volk [...]. Darum kommt die Nacht über euch, / in der ihr keine Visionen mehr habt, und die Finsternis, / in der ihr nicht mehr wahrsagen könnt. Die Sonne geht unter für diese Propheten / und der Tag wird schwarz über ihnen.

Wer auf Prophetie setzt, sollte sich von der hebräischen Bibel darauf vorbereiten lassen, dass jene nicht nur auf den Widerspruch bei denen stößt, die sich der prophetischen Wahrheit aus unheiligen Motiven widersetzen, sondern auch auf den anderer ProphetInnen mit jeweils anderen Wahrheiten. Prophetie löst Widerspruch aus, der mit gleicher Münze zurückzahlen kann und dann mit demselben Anspruch, das heißt als Prophetie, auftritt. Prophetie löst mithin Prophetie aus – und den Streit zwischen den ProphetInnen. So aber stiftet sie nicht Frieden und Einheit, sondern provoziert – im Gegenteil –

Widerspruch und Konflikt. Mehr noch: Durch Prophetie wird der Streit in der „Sache“ verschärft – und eben nicht geschlichtet. Sie ist deshalb eine – in Anlehnung an Niklas Luhmanns Analyse von Moral²⁷ – polemogene, konfliktverschärfende Veranstaltung. Trägt man diesem Charakter von Prophetie Rechnung, dann wird man sich eine „prophetische Kirche“ nicht als eine Art „Einheitsfront“ gegen das Böse, gegen Unheil und Ungerechtigkeiten vorstellen. Stattdessen wird man mit einer Kirche im Streit – und eben nicht nur im Streit mit anderen politischen Akteuren, gar mit den Profiteuren des Unheils und Gegnern des geforderten Wandels, sondern mit einem Streit „im eigenen Haus“ rechnen. Wo *eine* „prophetische Kirche“ auftritt, wird sie auf innerkirchlichen Widerspruch treffen – und mithin wird ihr Anspruch als *die* „prophetische Kirche“ öffentlich Lüge gestraft. Nur bei schlechter Idealisierung ist „prophetische Kirche“ daher ein Programm für *die* Kirche. Wird das Programm ernst gemeint und durchgeführt, ist es der Beginn innerkirchlicher Spaltung und folglich der Zerlegung der *einen* Kirche. Dafür mag es gute Gründe geben, weswegen man dann die kirchliche Spaltung als wahrscheinlichen „Kollateralschaden“ in Kauf nehmen kann. Aber man sollte davon wissen, wenn man die Kirche oder genauer: einen Teil der Kirche auf dieses Programm verpflichtet. In den eingangs geschilderten Prophetie-Erwartungen ist der polemogene Charakter der Prophetie hingegen nicht vorgesehen – und wird deswegen für die „prophetische Kirche“ auch nicht eingeplant.

Grundsätzlich hat eine theologische Sozialethik wenig Interesse an einer durch Prophe- tie angetriebenen Verschärfung sozialer Konflikte – und schon gar kein Interesse daran, als „prophetische Sozialethik“ an einer solchen Konfliktverschärfung mitzuwirken. Denn *erstens* wird auf diesem Wege die politische Aushandlung von sozialen Ordnungen unwahrscheinlich – und damit auch die Durchsetzung der sozialetisch ausgezeichneten *gerechten* Lösungen von sozialen Verwerfungen und Problemlagen. Unter den Bedingungen angeheizter Konflikte wird zudem *zweitens* die Erkundung, was denn überhaupt *gerechte* Lösungen von sozialen Verwerfungen und Problemlagen sind, unwahrscheinlich. Die Gerechtigkeit von Lösungen kann von keinem der Kontrahenten verordnet, sondern muss im Prozess argumentativer Rechtfertigung gemeinsam „gefunden“ werden. Mit dem Anspruch auf Prophetie wird aber nicht die dazu notwendige Bereitschaft zur argumentativen Rechtfertigung und zur gemeinsamen Gerechtigkeitssuche angezeigt, sondern – im Gegenteil – der „Besitz“ der Gerechtigkeit.

Geschätzt wird in der idealisierenden Konstruktion der Propheten deren Kontextbe- zug: Propheten agieren in konkreten Situationen; mit ihrer Prophetie suchen sie auf deren Herausforderungen zu antworten und diese „in Wort und Tat“ so zu bewältigen, dass sie ihren Glauben an Gott und seinen Heilswillen bestätigen und darüber hinaus die Adressatinnen und Adressaten es ihnen darin gleichtun können. Ein Zweites kommt hinzu: Die Dramatisierung des Augenblicks. Die jeweils konkrete Situation

27 | Vgl. Niklas Luhmann, Die Moral der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2008, 280.

zwingt zu einer Entscheidung, stellt die Adressatinnen und Adressaten der Prophetie vor die Alternative von „Gottesdienst“ oder „Götzendienst“, von „Heil“ oder „Unheil“, von „Leben“ oder „Tod“. Diese polar angelegte Prophetie erscheint heutzutage als das dialektische Gegenstück zur TINA-Politik („There is no alternative“),²⁸ – als Widerspruch zu der großen Einrede politischer Eliten, dass das Bestehende ohne Alternative und Politik durch „Sachzwänge“ bestimmt ist. Bei genauer Hinsicht teilt diese Prophetie jedoch mit der TINA-Politik nicht nur die Unausweichlichkeit der situativen Entscheidung, sondern auch die Notwendigkeit, sich für das jeweils eine, nun aber: für den „Gottesdienst“ und gegen „Götzendienst“, für „Heil“ und gegen „Unheil“, für das „Leben“ und gegen den „Tod“ zu entscheiden, sofern die einzig zugelassene Alternative nicht ernsthaft in Erwägung gezogen werden darf.

Im Plädoyer für eine „prophetische Kirche“ wird diese Heuristik der radikalen Entscheidung gepflegt. Dass damit das Drama der radikalen Entscheidung in die jeweiligen Situationen „hineingelegt“ und von daher deren Herausforderungen in die Logik polarer und zugleich immer schon entschiedener Gegensätze gebracht wird, wird in den Prophetie-Erwartungen nicht reflektiert. Wiederum mag es gute Gründe geben, sich gegenwärtige Situationen in dieser Logik anzueignen. Doch werden solche guten Gründe überhaupt nur dann erforderlich, wenn prinzipiell gefragt wird, ob und wann die prophetische Heuristik radikaler Entscheidungen welchen Situationen angemessen ist, und ihre Angemessenheit im prophetischen Anspruch nicht immer schon unterstellt wird. Erst dann kann einer „prophetischen Kirche“ überhaupt als Problem erscheinen, dass sie die Komplexität von Situationen reduziert und deren Analyse vereinfacht, dadurch aber relevante Informationen über jeweils vorliegende Verwerfungen und Problemlagen verlieren muss. Auch kann nur dann als Problem gesehen werden, dass durch die polare Konstruktion von „Heil“ gegen „Unheil“, von „Leben“ gegen „Tod“ die Offenheit konkreter Situationen geschlossen wird und so nicht nur die Möglichkeiten ihrer kreativen, sondern auch die einer über unterschiedliche Parteilagen hinweg gemeinsamen Bewältigung beschränkt werden.

Gerade im Widerspruch zur TINA-Politik hat eine theologische Sozialethik großes Interesse daran, Situationen und darunter auch komplexe soziale Kontexte für verschiedene Handlungsmöglichkeiten zu öffnen und so den Menschen, die diese Situationen zu bewältigen suchen, die „Qual der Wahl“ und die Freiheit kreativen Handelns zu lassen. Selbstverständlich wird sie sich für dramatische Situationen die Möglichkeit radikaler Kritik zusprechen, in denen die reale Negation grundlegender Freiheiten und Rechte oder Konstellationen einseitig vermachteter Politik durch deren Negation beantwortet wird. Aber als Normalität nimmt sie dies nicht, sondern rechnet – im Gegenteil – mit einer Pluralität von politischen Positionen, zwischen denen legitimer-

28 | Vgl. Gary S. Schaal, *Neoliberalismus, Responsivität und das Ende des Politischen. Zur zeitgenössischen Transformation liberaler Demokratien*, in: *Vorgänge* 46 (2007), 102–111.

weise gestritten wird. In diesem Streit wird die Komplexität der zur Lösung jeweils anstehenden Verwerfungen und Problemlagen erkundet und werden darüber hinaus auch die Möglichkeiten von Verständigungen und Kompromissen ausgelotet.²⁹ Deshalb aber meidet die Sozialethik die Heuristik radikaler Entscheidungen – und hat folglich kein Interesse daran, als „prophetische Sozialethik“ unter diese Heuristik gebracht zu werden.

3. Prophetische Kirche – und ihre Sozialethik

Geht es um eine „prophetische Kirche“, dann wird damit mehr gemeint sein, als sich in der kirchlichen Verkündigung auf *die* alttestamentlichen ProphetInnen zu beziehen, die der idealen Gestalt des Propheten entsprechen, und ihre „starken Worte“ zu zitieren. Von einer „prophetischen Kirche“ wird „mehr“ erwartet: Sie muss in die *Nachfolge* der idealisierten Prophetengestalten treten und so *wie diese* Prophetie betreiben.

Ihrer Idealgestalt zufolge hält man ProphetInnen für *inspirierende* Personen: Was sie sagen, fällt gegenüber dem, was man in ihrem Umfeld sonst so hört, durch Klarheit der Analyse und Radikalität ihrer Orientierungen auf; sie klären über die Gegenwart auf und weisen deren Zukunft. Dass ihre Prophetie inspiriert, ist von ProphetInnen bestenfalls intendiert, macht aber weder ihren Inhalt noch ihre Rolle aus. Von der Wirkung ihrer Prophetie abgesehen sind ProphetInnen, so bereits Webers Idealtyp, zunächst einmal „Boten Gottes“ und als solche *inspirierte* Personen. ProphetInnen verkünden nicht ihre Botschaft und beanspruchen nicht „in erster Person“ deren Wahrheit; sie geben den Inhalt ihrer Prophetie als Botschaft Gottes aus und begründen von daher ihre Gültigkeit. Erfasst von Gottes Geist, sprechen sie in dessen Namen und überliefern dessen Botschaft – und wagen es deswegen, bislang Ungehörtes und Ungeschriebenes zu sagen, gegebenenfalls sogar in Widerspruch zu bislang Gehörtem und Geschriebenem zu treten.

Dass ProphetInnen zunächst einmal inspirierte und erst dann und deswegen inspirierende Personen sind, macht sie heikel – und dies nicht erst den Zeitgenossen neuzeitlicher Gesellschaften. Bereits in der hebräischen Bibel selbst wird die beanspruchte Inspiration von Propheten in Zweifel gezogen, wenn auch prinzipiell zugetraut. Deswegen „verstecken“ sich die Autoren der Prophetenbücher hinter „ihren“ Propheten. Sie erzählen von deren erfolgreichen Weissagungen, bestätigen durch deren Bewahrheitung die Inspiration der Propheten in der erzählten Gegenwart, verbürgen die „ihren“ als die wahren Propheten und deren Prophetie als Botschaft Gottes.

29 | Dass sich theologische Sozialethik zu dieser Sicht auf das Politische durchgerungen hat, hat Hermann-Josef Wallraff als den mühsamen Lernerfolg des politischen Katholizismus charakterisiert und von daher die „Katholische Soziallehre“ als ein „offenes System“ gekennzeichnet; vgl. Hermann-Josef Wallraff, *Katholische Soziallehre – Leitfaden der Entwicklung?* Eigenart, Wege, Grenzen, Köln 1975.

Weil der Anspruch auf göttliche Inspiration einerseits suspekt ist, andererseits aber für die ideale Gestalt des Propheten nicht aufgegeben werden kann, weicht man im Wunsch nach einer „prophetischen Kirche“ vom Subjekt („Prophet“) in das Adjektiv („prophetisch“) und darüber gelegentlich auch in dessen Substantivierung („Prophetie“) aus. Auf diesem Wege kann man die die ProphetInnen konstituierende Inspiration einer Institution, eben der Kirche, übertragen und diese dann wiederum Subjekten zusprechen, so sie dieser Institution angehören und für diese sprechen.³⁰ Indem die Institution an die Stelle des heroischen Propheten gerückt wird, können die theologischen und politischen Gefahren der mit Anspruch auf göttliche Inspiration auftretenden Propheten eingedämmt, wenn auch nicht ganz gebannt werden. Die inspirierte Prophetie gerät *erstens* unter die in der Institution etablierten Kontrollen – mit der Aussicht, dass grober Unfug auf diesem Weg ausgeschieden und daher nicht zur Prophetie der Institution werden wird. Durch die Institutionalisierung wird die Prophetie zudem an die Tradition der Institution rückgebunden, so dass sie nur noch für ihre Adressaten neu und überraschend, nicht aber für die „prophetische Kirche“ neu, geschweige denn: ganz neu sein darf. Ein *zweites* kritisches Korrektiv wird also für die Prophetie eingeführt, die nun in den Bestand bewährter Traditionen, zumindest aber zu diesem Bestand passen muss. Gegenüber der idealen Gestalt des Propheten erscheinen beide Korrektive zunächst einmal als widersprüchlich, da dabei das motorische und subversive Moment der Prophetie stillgestellt wird. Jedoch wird von einer „prophetischen Kirche“ ein hinreichendes Maß an Dynamik und Subversion erwartet, weil ihre Prophetie nicht „in“ der Kirche vertreten wird und auch nicht „für“ diese vorgesehen ist, sondern die „prophetische Kirche“, wie die Idealgestalten der Propheten, ihre Prophetie „in“ der Welt und als Anklage „gegen“ diese verkündet und „in“ dieser Welt motorisch und subversiv wirkt.

Über ihre Institutionalisierung wird Prophetie zugleich verallgemeinert und allen Akteuren der Kirche zugesprochen. Während man aktiven Einzelpropheten – etwa im Kontext von Pfingstkirchen – misstraut, kann man sich im Rahmen einer „prophetischen Kirche“ eine Vielzahl prophetisch wirkender Kirchenmitglieder vorstellen. Die Einzelnen haben an der „prophetischen Kirche“ Anteil – und wirken nur deshalb und in dem Maße prophetisch, als sie Anteil haben. Die Verallgemeinerung der Prophetie hilft ebenfalls deren Gefahren einzudämmen: Indem allen als Mitgliedern einer „prophetischen Kirche“ dieselbe prophetische Wirksamkeit und dasselbe Maß an der – über die Teilhabe an der Kirche vermittelten – Inspiration zugesprochen wird, wird der die Prophetie konstituierenden Inspiration das Elitäre und ihrem öffentlichen Ausweis das Pathos genommen. Zudem wird gleichmäßig aufgeteilte Inspiration durch

30 | Im Islam wurde hingegen eher der Weg gewählt, die Prophetie mit dem Propheten Mohammed „abzuschließen“, vgl. Isabel Lang, Das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40). Die Frage nach der Abgeschlossenheit der Prophetie im Hinblick auf den christlich-islamischen Dialog, in: Anja Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie im Christentum und Islam, Regensburg 2013, 154–165.

ihre Kirchenbindung gerichtet, so dass kein Einzelner mit besonderer Prophetie „ausseren“ kann, ohne durch die anderen zurückgerufen und in seiner abweichenden Prophetie zurückgewiesen zu werden. Wiederum ist diese Verletzung der Idealgestalt des Propheten deshalb erträglich, weil die „prophetische Kirche“ mit ihren gerichteten Akteuren nach außen gerichtet – „in“ der Welt und gegen diese – prophetisch wirkt. Die Institutionalisierung und gleichzeitige Verallgemeinerung der Prophetie sieht das II. Vaticanum in „Lumen gentium“ vor. Nachdem in Nr. 12 davon gesprochen wurde, dass die Kirche als das heilige Gottesvolk am prophetischen Amt Christi teilhat, heißt es später, in Nr. 35:

Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes die Herrschaft des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie [...], sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus [...], damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte.

Von „Lumen gentium“ her müsste man also nicht nur von einem allgemeinen Priestertum, sondern ebenso von einem allgemeinen Prophetentum aller Gläubigen sprechen.³¹

Bereits in der hebräischen Bibel wurde dieser Umstieg von Propheten auf eine prophetische Institution vorbereitet. An einigen Stellen wird die Kompetenz zur Prophetie von den Propheten abgezogen und dem ganzen Volk Israel übertragen – mit der Folge, dass alle, die diesem Volk angehören, Prophetinnen und Propheten werden und keine und keiner unter ihnen eine besondere Prophetin oder ein besonderer Prophet sein soll. So heißt es im Buch Joel, 3 1–2:

Danach aber wird es geschehen, / dass ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, / eure Alten werden Träume haben / und eure jungen Männer haben Visionen. Auch über Knechte und Mägde / werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen.

Mit ähnlicher Absicht sagt in Buch Numeri (11, 29) Moses:

Wenn nur das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde, wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte!

31 | Johann Pock, Für Kritiker kein Platz? Das „Fundament der Propheten“ (Eph 2,20) und die Frage nach einem Prophetenamte der Kirche, in: Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität (Werkstatt Theologie Bd. 1), Münster 2004, 24–37, 29.

Mit dem Umschlag vom Subjekt („Prophet“) in das Adjektiv („prophetisch“) und die darüber mögliche Verallgemeinerung der Prophetie wird diese von einer umfassenden Existenzweise des Propheten abgezogen und einer partiellen Eigenschaft von prophetisch wirkenden Akteuren überantwortet. Mit Prophetie ist nicht mehr die heroische Gestalt der Prophetin und des Propheten in all ihren und seinen Lebensäußerungen beschäftigt. Sie ist von nun an ein „Amt“ neben anderen „Ämtern“, ein Vollzug des Gottesglaubens neben anderen Glaubensvollzügen, eine Eigenschaft von Glaubenden neben anderen Eigenschaften. Erst infolge dieser Partialisierung lässt sich Prophetie verallgemeinern: Wenn niemand mehr ganz und gar Prophetin oder Prophet ist, können alle ein „Stück weit“ Prophetin oder Prophet sein, sofern sie denn Anteil an der Kirche als inspirierter Trägerin der Prophetie haben.

Durch Institutionalisierung der Prophetie und deren Verallgemeinerung und Partialisierung lässt sich eine „prophetische Kirche“ denken, die wie die Idealgestalten der Propheten „in“ und gegenüber der Welt Prophetie betreiben – und auf diesem Wege Sozialkritik üben und dadurch Klarheit über den „Zustand“ der Welt sowie Orientierung ihrer radikalen Veränderung schaffen. Folgt man dieser Spur, dann wird man auch eine „prophetische Sozialethik“ als Funktion einer solch „prophetischen Kirche“ suchen: Nicht einzelne Sozialethikerinnen oder Sozialethiker werden in einer besonderen und darüber hinaus auffälligen Weise durch Gottes Geist inspiriert und treiben als Boten Gottes Sozialethik. Indem sie aber ihre Sozialethik in den Dienst einer „prophetischen Kirche“ – möglichst im Wissen um deren polemogenen Charakter – stellen, dafür notwendige Expertise ausbilden und qualifizieren, gewinnen sie Anteil an der Prophetie jener „prophetischen Kirche“. Sofern man ihre Sozialethik als prophetisch bezeichnet, zeigt das Adjektiv ‚prophetisch‘ erst einmal nur deren subsidiären Bezug auf eine „prophetische Kirche“ an.

4. Prophetie oder Ethik

Stellt sich die Sozialethik in den Dienst einer „prophetischen Kirche“ und „besorgt“ sich so Anteil an deren Prophetie, dann hat man allerdings konzeptionell noch nicht den Vollzug dieser Sozialethik geklärt, noch nicht einmal ausgewiesen, dass sie in Sachen Prophetie Kompetenzen oder Aufgaben hat. Es versteht sich nämlich keineswegs von selbst, dass eine „prophetische Kirche“ von einer ihr subsidiär verpflichteten Sozialethik irgendetwas „Prophetisches“ braucht. Was also kann die Sozialethik zur Prophetie einer „prophetischen Kirche“ beisteuern?

Wenn man sich an der idealen Vorstellung von Propheten orientiert, dann erwartet man von einer „prophetischen Kirche“ eine Verkündigung, die die Verhältnisse um sie herum, die „Welt“, in Bewegung bringt und Alternativen zum identifizierten Unheil aufzeigt, Denk- und Handlungsblockaden auflöst und ihre Adressaten zur Entschei-

dung für das Heil zwingt. Dabei werden einer „prophetischen Kirche“ vor allem zwei Quellen zugesprochen, aus denen sich ihre Prophetie speisen kann: *Erstens* inspiriert der Glaube an den heilswilligen Gott dazu, „Udenkbares“ zu denken und „Unsagbares“ zu sagen, und er erlaubt es, dies zur rechten Zeit zu tun – dann nämlich, wenn das „Udenkbare“ und „Unsagbare“ eine radikal andere Antwort auf die Verwerfungen und Problemlagen der jeweiligen Situation geben kann. Das „Prophetische“ dieser Prophetie erweist sich gerade darin, dass eingespielte Denkweisen von der durch Gott verheißenen Zukunft her aufgebrochen und herrschende Diskurse überwunden werden. Diese Prophetie ist durch den Geist des eine bessere Zukunft verbürgenden Gottes inspiriert und deshalb so ganz anders als die herrschenden Einstellungen und Meinungen; und sie leuchtet, zumindest den Akteuren der „prophetischen Kirche“, gerade deshalb als die bessere Antwort auf die Herausforderungen der jeweiligen Situation ein. Eher aus der Vergangenheit speist sich *zweitens* die Prophetie, in der eine von der Kirche über die Jahrhunderte hinweg verbürgte Wahrheit aktualisiert wird. Das „Prophetische“ der Prophetie erweist sich darin, dass die von der Kirche verbürgte Wahrheit in der Gegenwart ignoriert wird, gar „unter die Räder“ geraten ist, dass dies – in welcher Bedeutung auch immer – der Grund für die skandalisierten Verwerfungen und Problemlagen ist und dass deshalb deren Überwindung (einzig) durch Orientierung an dieser ignorierten Wahrheit möglich ist. Die „prophetische Kirche“ drückt in dieser Prophetie ihre Treue zur Wahrheit und darin die Treue zu Gott und seinem Heilswillen aus, die in dieser Wahrheit ausgesagt werden. In *beiden* Fällen kann sich die „prophetische Kirche“ gegenüber ihren Adressaten nicht durch gute Gründe rechtfertigen, weil sie in ihrer Prophetie die Rationalität der jeweils herrschenden Diskurse „überbietet“ und sich daher mit Argumenten gerade nicht begründen kann, die nur im Kontext dieser Diskurse als Argumente bewerten werden. Wenn daher nicht durch gute Gründe, so muss eine „prophetische Kirche“ ihre Prophetie – zumindest letztlich – durch die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung oder durch die Treue zu ihrer Wahrheit verbürgen.

Eine theologische Sozialethik wird – im Gegensatz zu einer „prophetischen Kirche“ – nicht unter diesen Geltungsansprüchen antreten können, ohne sich dadurch aus den diskursiven Zusammenhängen der Ethik herauszukatapultieren. Glaubwürdigkeit einer Verkündigung oder Treue zur eigenen Tradition würden *erstens* die im Kontext neuzeitlicher Ethik zumindest mehrheitlich verfolgte Intention von Ethik verfehlen, sofern sie auf ein in sozialen Zusammenhängen, gegebenenfalls sogar von der gesamten Menschheit geteiltes und damit allgemeines Sollen zielt. Statt um Wahrhaftigkeit oder Traditionstreue geht es um Richtigkeit oder Gutheit – und zwar selbst dann, wenn eine authentische Lebensführung und Traditionstreue als Maxime erfüllten Lebens ausgegeben wird. *Zweitens* würde sie das in der Ethik zumeist geforderte Niveau diskursiver Rationalität unterschreiten, sofern Traditionstreue und – mehr noch – Glaubwürdigkeit nur in einem eingeschränkten Maße mit guten Gründen erwiesen werden

kann. Selbst zukünftiger Erfolg der Prophetie würde in der Ethik nicht als Grund ihrer Gültigkeit akzeptiert, sofern zwar in Ansehung von Wirkungen und Nebenwirkungen darüber entschieden wird, ob Normen oder Handlungsregeln richtig oder falsch, gut oder schlecht sind, aber deren moralische und sittliche Qualität – zumindest für die meisten Ansätze normativer Ethik – nicht in ihrem Erfolg gesehen wird. All dies verschärft sich noch einmal, wenn man die Sozialethik in den Kontext wissenschaftlicher Theologie stellt – und sie damit der Wissenschaft ausmachenden Rationalität argumentativer Diskurse unterstellt. Unter dem Regime diskursiver Rationalität, unter dem eine Sozialethik als Ethik, erst recht aber als ein wissenschaftlich ambitioniertes Unternehmen nun einmal steht, muss daher jeder Versuch einer prophetischen Ethik scheitern. Offenbar muss man sich zwischen Prophetie und Ethik entscheiden und kann nicht beides in einer „prophetischen Ethik“ haben.

Obleich theologische Sozialethik also nicht als Prophetie betrieben werden kann, muss sie sich der Prophetie einer „prophetischen Kirche“ nicht verweigern. Gelingt es in deren Prophetie, Blockaden eingespielter Denkweisen zu überwinden und diskursive „Leerstellen“ zu schließen, und kann sie mit bislang „Undenkbarem“ und „Unsagbarem“ helfen, Herausforderungen zu bewältigen, dann kann eine Sozialethik dies wertschätzen – und dies auch dann, wenn diese Prophetie nur auf dem Wege von Glaubwürdigkeit und Traditionstreue verbürgt wird. Wertschätzen kann sie auch, wenn eine solche Prophetie Menschen oder Gruppen unbedingte Rechte zusprechen kann, denen sie auf der Folie eingespielter Moralvorstellungen und einseitig betriebener Verallgemeinerungen verschlossen bleiben – und dies auch dann, wenn diese Prophetie ihr kategorisches Sollen nicht diskursiv einlösen, sondern nur über den wie auch immer erschlossenen Willen Gottes behaupten kann.

Als Ethik kann sie diese Prophetie aber nur dadurch wertschätzen, dass sie ihre Denk- und Diskursanstöße, dass sie die darin entdeckten unbedingten Rechte unter ihre diskursive Rationalität bringt und auf diesem Wege die Prophetie, die durch Wahrhaftigkeit und Traditionstreue verbürgt wird, mit hinreichend guten Gründen ausstattet. Für die kontextuell jeweils angesprochene Allgemeinheit und in besonderen Fällen gar für die gesamte Menschheit wird dann das „Undenkbare“ und „Unsagbare“ zu etwas Vernünftigen „gemacht“, das die jeweils beteiligten Menschen vernünftigerweise denken und sagen können und mehr noch: denken und sagen sollen. Dann betreibt sie allerdings gerade keine „prophetische Ethik“. Sie nimmt sich Prophetie vielmehr als ihren Gegenstand, weil diese in ihren jeweiligen Kontexten inspirierende Wirkungen hat oder zumindest haben kann. Und sie „vernichtet“ diese Prophetie, indem sie ihren Wert anerkennt und sie deshalb mit guten Gründen ausstattet, sie aber auf diesem Wege in das, was jeweils denkbar und sagbar ist, „hineinzieht“. Obleich prophetiefreundlich, hat die Sozialethik daher eine der Prophetie gegenüber destruktive Logik. Im Rückgriff auf Webers idealtypische Unterscheidung kann man sie als einen priesterlichen Dienst an der „prophetischen Kirche“ ausweisen: Durch „Verarbeitung“

von deren Prophetie trägt sie dazu bei, dass diese öffentlich „ankommen“ und auf diesem Wege sozialen Wandel bewirken kann.

5. Michael Walzers Amos in der Sozialethik

Zumindest in der aktuellen katholischen Sozialethik bezieht man sich inzwischen weniger auf Webers Idealtyp des Propheten und weitaus häufiger auf die Amos-Interpretation in Michael Walzers „Kritik und Gemeinsinn“.³² Der US-amerikanische, häufig als Kommunitarist fremdetikettierte Sozialphilosoph unterscheidet in diesem Buch drei Wege der Moralphilosophie, wobei er den „Pfad der Entdeckung“ mit dem Ziel der göttlichen Wahrheit und den „Pfad der Erfindung“ mit dem Ziel der objektiven Moral zurückweist und stattdessen für den „Pfad der Interpretation“ plädiert: „Wir müssen die moralische Welt nicht erst entdecken, da wir schon immer in ihr gelebt haben. Wir brauchen sie nicht zu erfinden, weil sie bereits erfunden wurde“.³³ Weil Menschen immer in einer „moralischen Welt“³⁴ heimisch sind und dadurch bestimmt werden, sollte ihr moralisches Argumentieren „am besten nach Art der Interpretation verstanden werden: Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren, besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen. Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins“.³⁵

Mit Rekurs auf den Propheten Amos sucht Walzer zu zeigen, dass die interpretative Ethik kein konservatives, sondern – im Gegenteil – ein subversives Unternehmen ist. Dafür nimmt er die Propheten – und darin konform mit Webers Idealtyp – als „die Erfinder der Praxis der Gesellschaftskritik“³⁶ und rekonstruiert – am Beispiel von Amos – den Inhalt ihrer Praxis, die „Botschaft“, als eine interpretative Ethik: Amos lehrt Israel keine neue Lehre, sondern bringt – in ausdrücklicher Absetzung von Webers Idealtyp – die für Israel konstitutive Moral in Erinnerung, interpretiert sie und revidiert sie im Rahmen seiner Interpretation. Gesellschaftskritisch wird die interpretativ erinnerte Moral dadurch, dass Amos sie gegen faktische Verstöße richtet sowie mit ihr auf neue gesellschaftliche Erfahrungen antwortet. „Das ist die normale Form der Gesellschaftskritik ...: die Identifikation öffentlicher Verlautbarungen und ehrenwerter Ansichten als Heuchelei, der Angriff auf die tatsächlichen Verhaltensweisen und Institutionen“.³⁷

32 | Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990, 81–108 („Der Prophet als Gesellschaftskritiker“).

33 | Walzer, *Kritik* (wie Anm. 31), 29.

34 | Ebd.

35 | Ebd.

36 | Ebd., 84.

37 | Ebd., 101.

Die biblische Gestalt Amos nimmt Walzer als „Beweis“ dafür, dass eine interpretative Ethik gesellschaftskritisch sein *kann*, mehr noch: dass Gesellschaftskritik von ihren historischen Ursprüngen her interpretative Ethik *ist*. Seine Rekonstruktion nehmen sich SozialethikerInnen zum Vorbild, um ihre Sozialethik – gegenüber den Verallgemeinerungs- und Rationalitätserwartungen an jede zeitgenössische Ethik – als prophetische Ethik betreiben und so auch das Theologische an der theologischen Sozialethik realisieren zu können.³⁸ Vermutlich kommen sich aber die Intention von Walzers Rekonstruktion und die ihrer sozialetischen Rezeption in die Quere: Klagt Walzers Amos die Thora bei Israel als die für Israel konstitutive Moral ein und wirkt darin im Namen des Gottes, der diese Thora verbürgt, prophetisch, so kann sich die Sozialethik heutzutage an dessen Prophetie ein Vorbild nehmen – und gerade dann keine Prophezie betreiben. *Entweder* nimmt sie nämlich auf eine bestehende Moral Bezug, dann muss sie – sofern prophetische Ansprüche bestehen – auf eine Moral Bezug nehmen, in der sich in einer expliziten und für die Adressaten manifesten Weise der Wille Gottes ausdrückt. Dann kann sie gerade nicht auf eine in den Gegenwartsgesellschaften gesellschaftsweit heimische Moral Bezug nehmen – und kann deswegen auch nicht aus der in einer Gesellschaft vertrauten, mehr noch: für diese Gesellschaft konstitutiven Moral heraus an deren Problemlagen und Verwerfungen Kritik üben. *Oder* sie nimmt interpretativen Bezug auf eine gesellschaftsweite Moral und übt dann nach Amos' Vorbild und im Sinne Walzers Gesellschaftskritik in innigster Verbundenheit mit der kritisierten Gesellschaft. Dann kann sie nicht Prophezie üben, die – in irgendeinem, aber den Adressaten ihrer Gesellschaftskritik bekannten und verständlichen Sinn – „im Namen Gottes“ auftritt. Die SozialethikerInnen haben damit ein Problem, das Michael Walzer nicht hat: Er wollte Amos lediglich als „Beweis“ einer *interpretativen*, gleichwohl subversiven und radikalen Ethik nehmen, *nicht* aber als Bestätigung für das Programm einer *prophetischen* Sozialkritik. Deswegen kann er aber auf den theologischen Moment seiner Prophetie verzichten, wenn er sich Amos' Gesellschaftskritik zum Vorbild nimmt. Genau das kann aber eine theologische Sozialethik auf der Suche nach ihren prophetischen Möglichkeiten nicht.

Walzer scheint der Sozialethik einen Ausweg zu weisen. Neben der prophetischen Gesellschaftskritik des Amos' fängt er nämlich auch die des Propheten Jonas an der Stadt Ninive ein.³⁹ Während Amos aus innigster Verbundenheit mit dem kritisierten Volk Israel Gesellschaftskritik übt, kommt Jonas von außerhalb der Stadt und kennt deren Moral nicht, kritisiert aber trotzdem die EinwohnerInnen wegen ihrer „bösen Taten und ... dem Unrecht“ (Jona 3,8). In Unkenntnis ihrer Moral *unterstellt* er einen Minimalkodex, in dem die ihm *unbekannte* Moral Ninives und die ihm vertraute Moral Israels übereinstimmen und der damit über die beiden Moralen hinweg verallgemeinerbar

38 | Vgl. etwa Heimbach-Steins, Universalitätsanspruch (wie Anm. 22).

39 | Walzer, Kritik (wie Anm. 31), 89–93.

ist. Indem er eine solche Minimalmoral *unterstellt*, kann er – wie Amos – von einer den Adressaten vertrauten, wenn auch sehr „schmalen“ Moral her an Ninive Kritik üben. Entsprechend ergänzt Walzer seine Ausführungen zur „normalen Form der Gesellschaftskritik“ um „die Suche nach einem Kern von Grundwerten ..., die Forderung nach einer Alltagspraxis, die mit diesem normativen Kern in Übereinstimmung steht“.⁴⁰

Sucht Walzer über die Rekonstruktion von Jonas Gesellschaftskritik einen schmalen Universalismus in sein Programm der interpretativen Ethik einzufügen, nimmt sich die Sozialethik an dem von ihm aufbereiteten Jonas ein Vorbild, um in säkularen, nicht nur hinsichtlich von Interessen, sondern auch von Weltanschauungen und Religionen, von Moral(en) und Werten pluralen Gesellschaften Gesellschaftskritik zu üben.⁴¹ Sie kritisiert über eine Minimalmoral, auf die sie alle BewohnerInnen dieser pluralen Welt ansprechen, die sie aber zugleich in ihren eigenen Traditionszusammenhang stellen und damit in einem für diesen Zusammenhang verständlichen Sinn auf den Willen Gottes beziehen kann. Zumindst auf der Suche nach einer prophetischen Sozialethik erfüllen sich aber auch bei diesem Vorbild die konzeptuellen Erwartungen nicht: Bestimmt sich die Sozialethik in dieser Weise als eine Sozialkritik, *macht* sie sich zu einer Fremden in ihren pluralen Gesellschaften, holt nicht deren Moral ein und verzichtet auf ein inniges Verhältnis zu deren Moral(en). Sie „verschenkt“ damit gerade die Möglichkeit einer interpretativen Ethik, aus der innigsten Verbundenheit mit einer Gesellschaft heraus deren Problemlagen und Verwerfungen zu kritisieren.

6. Sozialkritik durch Fremdpropheten

Kann man sich unter heutigen Bedingungen eine „prophetische Kirche“ vorstellen und rechnet man so auch für die Gegenwart mit Prophetie, dann muss man nicht nur eine von Gott her inspirierte Verkündigung der „prophetischen Kirche“, sondern in dieser Verkündigung die Offenbarung ebendieses Gottes für möglich halten, eine Mitteilung seines Willens „durch Wort und Tat“, die als Mitteilung seines Willens zumindest von den an ihn Glaubenden erkannt werden kann. Für diese Offenbarung wird man es für prinzipiell möglich halten *müssen*, dass darin etwas Neues „passiert“, das Glaubende aus der Tradition der eigenen Glaubensgemeinschaft heraus nicht schon immer gewusst haben, wenngleich sie dies vielleicht schon immer hätten wissen können und sollen. Mehr noch: Vor dem Hintergrund der Idealgestalt von Prophetie wird genau dieses „Neue“ intendiert. Zudem wird man es für prinzipiell möglich halten

40 | Ebd., 101.

41 | Vgl. etwa Peter Meiners, Prophetische Gesellschaftskritik. Michael Walzers Amos-Interpretation und die Christliche Sozialethik, in: Marianne Heimbach-Steins – Georg Steins (Hg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 226–245.

müssen, mehr noch: es wird von einer „prophetischen Kirche“ intendiert, dass sich diese Offenbarung im Widerspruch zu sozialen Verwerfungen und Problemlagen „ereignet“, dass sich Gottes Wille mithin als Negation sozialer Verhältnisse bekannt „macht“, dass folglich den Glaubenden deren Überwindung als Wille Gottes bekannt und diese Überwindung den Glaubenden in ihre praktische Verantwortung gelegt wird.

Unter den Bedingungen demokratischer, zugleich pluraler Gesellschaften und unter den Bedingungen der dort eingeübten deliberativen Öffentlichkeiten fällt Offenbarung als eine mögliche Rechtfertigung von Sozialkritik und politischen Reformvorschlägen aus. „Gottes Wille“ ist in öffentlichen Auseinandersetzungen kein pragmatisch erfolgreiches Argument – und deswegen auch kein theologisch sinnvolles Argument. Eine „prophetische Kirche“ ist folglich gehalten, ihre Prophetie in eine Sprache zu „übersetzen“,⁴² die die geäußerte Sozialkritik und die vorgetragenen Reformvorschläge in der Öffentlichkeit für prinzipiell alle verständlich machen und in ihr mit hinreichend guten Gründen ausstatten kann, so dass ihr prinzipiell alle zustimmen können – und genau so die Begründung ihrer Prophetie im Willen Gottes zu „tilgen“. Dabei kann ihr eine Sozialethik zu Hilfe kommen, die ihre Prophetie unter das Regime diskursiver Rationalität bringt.

Wird die in Prophetie steckende Offenbarung „übersetzt“, bleibt sie zugleich bestehen. Was in öffentlichen Auseinandersetzungen kein Argument und womöglich nicht einmal eine sinnvolle Information sein kann, ist für Glaubende im Kontext ihrer Glaubensgemeinschaft und deren besonderer Form von Öffentlichkeit von Bedeutung.⁴³ Im Widerspruch zu sozialen Verwerfungen und Problemlagen drückt sich der Gott aus, an den sie gemeinsam glauben – und so erfahren sie etwas von ihrem Gott, der sich ihnen in ebendiesem Widerspruch offenbart. Ihr Gott hält dagegen – und macht bekannt, dass er, der von Anfang aller Zeiten die Menschen und deshalb auch ihr Heil will, seinen Willen als Überwindung ebendieser Verwerfungen und Problemlagen konkretisiert. Bei aller theologischen Vorsicht und entsprechend mit den gebotenen Vorbehalten bestimmt sich für Glaubende in dieser Prophetie der Gott, an den sie glauben und der sich ihnen in eben dieser Prophetie selbst mitteilt. Zudem lernen sie so die theologische Qualität ihres jeweiligen Kontextes kennen und sich als Glaubende besser verstehen, die in genau dieser Situation durch ihren Gott praktisch herausgefordert werden.

42 | Vgl. dazu Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „Öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 119–154.

43 | Vgl. Matthias Möhring-Hesse, „Überall“ glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften. Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer Absicht (Ethik und Gesellschaft, 1/2008), online verfügbar: www.ethik-und-gesellschaft.de/pdf-aufsaezte/EuG-1-2008_Moehring-Hesse.pdf.

Wenn man sich mit der „prophetischen Kirche“ theologisch so weit vorwagt, dann sollte man noch einen weiteren Schritt wagen – und Prophetie nicht nur von einer „prophetischen Kirche“ erwarten. Vielmehr sollten zumindest eine „prophetische Kirche“ und die Glaubenden, die an ihr Anteil haben, damit rechnen, dass der im Christentum bekannte Gott auch die Sozialkritik und Reformbemühungen von Menschen zu inspirieren vermag, die Gott eine solche Inspiration nicht zutrauen und sich selbst nicht als Adressaten einer solchen Inspiration erfahren, sich nicht einmal als mögliche Adressaten vorstellen können. Der Geist Gottes braucht den entgegenkommenden Glauben der Menschen, um erkannt zu werden; er braucht ihn aber wohl nicht, um Menschen in ihrem Widerstand gegen sozialen Verwerfungen und Problemlagen und in ihren Reformbemühungen zu inspirieren. Von daher sollte zumindest eine „prophetische Kirche“ damit rechnen, dass ihr in ihren sozialkritischen Bemühungen eine entsprechend inspirierte Prophetie, getragen von anderen Akteuren, entgegenkommt. Zur Fremdprophetie kann die ihr begegnende Sozialkritik dann werden, wenn sie darin etwas von dem Geist Gottes entdecken kann, der ihr aus den eigenen Glaubens-traditionen vertraut ist, und wenn sie zugleich durch diese Sozialkritik neu herausgefordert wird, den Willen Gottes und ihre daraufhin ausgerichtete Verkündigung „in Wort und Tat“ besser zu verstehen und ihr bisheriges Verständnis zumindest um eine neue Facette zu bereichern. Fremde Sozialkritik und fremde Reformbemühungen werden dann in den überlieferten Überzeugungen und Einstellungen des eigenen Gottesglaubens „beheimatet“, ohne dabei deren inspirierende Kraft stillzustellen. Man erschließt sie als eine Willenskundgabe des Gottes, auf deren Spur man durch fremde Prophetie gebracht wurde.

Als das auf das politische Umfeld der Glaubenden und ihrer Kirche bedachte Fach der Theologie kann sich die Sozialethik für derartige Fremdprophetien sensibilisieren – und von daher nicht nur auf eine „prophetische Kirche“ bezogen sein, sondern in deren Umfeld fremde, durch den Geist Gottes inspirierte Sozialkritik und Reformbemühungen zu „entdecken“ suchen und diese (nicht nur) der „prophetischen Kirche“ als Fremdprophetie aufgeben. Mit Hilfe theologischer Begriffe wird sie dazu *inspirierende* Sozialkritik und Reformbemühungen auf den im Christentum bekannten Willen Gottes beziehen und sie von daher als von diesem Geist *inspirierte* Prophetie erschließen – und zwar für diejenigen, die an diesen Gott glauben. Durch diese theologischen Bemühungen gewinnt die Sozialkritik – samt den damit verbundenen Reformbemühungen – nichts an politischer Legitimität. Sie wird aber für Glaubende als Prophetie ihres Gottes deutlich; darüber wird ihnen ihr Gott in den jeweiligen Kontexten in Geltung gebracht, und zudem werden sie vor ihrem Gott in die praktische Verantwortung gestellt, mit dieser Sozialkritik zu sympathisieren und in die Reformanstrengungen einzusteigen. Eine Sozialethik, die sich in dieser Weise auf Sozialkritik und Reformbemühungen bezieht, wird aber auch darin nicht zu einer „prophetischen Sozialethik“. Wenn man sich abschließend noch einmal der Idealgestalten bedient, wird sie eher wie

eine Schriftgelehrte die der „prophetischen Kirche“ äußerliche Sozialkritik als Ausdruck des offenbarten Heilswillen Gottes auslegen und diesen zugleich in ebendieser Sozialkritik „aktualisieren“. Sie entdeckt Prophetie – und macht sie (nicht nur) der „prophetischen Kirche“ und ihren Glaubenden verfügbar.

Summary

At present theological social ethics is expected to provide prophetic social criticism; but theological social ethics itself also seeks to set its own theological-ethical agenda according to the example set by the Old Testament prophets. The article rejects this (self-made) claim to prophecy of social ethics. Under the conditions of pluralistic societies and their deliberative public spheres, prophecy can reasonably be claimed as an agenda of a “prophetic church,” but social ethics is more likely to be skeptical towards this agenda owing to the polemogenous character of prophecy and its typical dramatization of political decisions. If social ethics is nonetheless under obligation to a “prophetic church” in a subsidiary way, it will help this church attest to its prophecy in public discourses, but in such a way as to “destroy” what is prophetic about this prophecy.