

Die prophetische Aufgabe der Kirche heute

Christiane Tietz

In der Bibel und im Koran spielen individuelle Propheten eine große Rolle. Durch Befragung Gottes und Fürbitte vor Gott oder durch das Ausrichten von Aufträgen Gottes vermitteln die alttestamentlichen Propheten zwischen Gott und Mensch,¹ nach Ansicht des Korans erinnern die Propheten »die Menschen jeweils neu an die ursprüngliche Offenbarung [...] und [ermahnen] sie zugleich zur Treue gegenüber der von Gott verordneten Verpflichtung zum Gehorsam gegen ihn«². Der nachfolgende Beitrag nimmt ein anderes Prophetie-Phänomen in den Blick: das gemeinsame prophetische Reden von Glaubenden. Hier sprechen nicht Einzelne aufgrund direkter Gottesoffenbarungen, sondern hier bringt die Gemeinschaft der Glaubenden das, was sie für den »Willen Gottes« hält, gegenüber der Gesellschaft oder der Politik zum Ausdruck. Das prophetische Reden der Glaubenden will erreichen, dass Menschen ihr Tun ändern.

Der Beitrag beschäftigt sich vornehmlich mit der prophetischen Aufgabe der christlichen Glaubensgemeinschaft, fragt also nach der Aufgabe der christlichen Kirche – und er tut dies aus evangelischer Perspektive. Gleichzeitig will er dazu anregen, die Möglichkeit eines ähnlichen Redens muslimischer Glaubender zu überprüfen.

-
- 1 Vgl. *Jörg Jeremias*, Art. Prophet/Prophetin/Prophetie II. Altes Testament, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 6, 1694–1699, hier 1695.
 - 2 *Ludwig Hagemann*, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Graz u. a. 1985, 24.

1. Zum Verhältnis von Kirche und Staat

Fragt man nach der prophetischen Aufgabe der christlichen Kirche gegenüber Gesellschaft und Politik, so muss man zunächst klären, wie sich aus christlicher Sicht Kirche und Staat zueinander verhalten. Denn wenn die Kirche im prophetischen Sinne spricht, dann richtet sie sich *vor allem* (wenn auch nicht nur) an die politisch Mächtigen und Einflussreichen. Und das, *was* sie zu sagen hat, hat mit ihrem Verständnis des Staates und des Politischen zu tun.

Das Verhältnis von Kirche und Staat³ ist in der Geschichte des Christentums durchaus unterschiedlich bestimmt worden. Es wird im Folgenden etwas ausführlicher nachgezeichnet, um zu zeigen, welcher großer Gewinn in der modernen Trennung von Kirche und Staat liegt. Am Anfang der Christenheit waren die Christen gar nicht politisch tätig, denn man hoffte auf das baldige Kommen eines Reiches nicht von dieser Welt. Allerdings verweigerte man sich dem staatlichen Opferkult zur Verehrung des römischen Kaisers, weil man darin einen Widerspruch zum eigenen Glauben an den christlichen Gott sah.

Durch die sogenannte Konstantinische Wende zu Beginn des 4. Jahrhunderts wurde das Christentum Staatsreligion. Es ist umstritten, ob Konstantin das Christentum vor allem aus persönlichen religiösen Gründen einführte, oder um sein Reich durch eine einheitliche Religion zu befrieden. Auf jeden Fall musste am Ende des 4. Jahrhunderts jedes Mitglied des Reiches den christlichen Gott in einer bestimmten, dogmatisch festgelegten Gestalt verehren. Es ist klar, dass dies nicht folgenlos für das Verhältnis der Kirche zum Staat blieb; die Nähe der Kirche zum Staat wurde dadurch größer. Gleichzeitig kam es in der Kirche zur Kritik an einer zu großen Nähe von Kirche und Staat. Immer wieder wiesen Geistliche darauf hin, dass beides, Kirche und Staat, getrennte Bereiche sind. 356 ermahnte der Bischof von Cordoba den Kaiser Constantius: »Es steht geschrieben: ›Gebet dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört‹. Somit steht es uns nicht zu, auf Erden Herrschergewalt auszuüben, und Euch nicht, das Weihrauchopfer darzubringen [d. h. das Priesteramt zu versehen] [...] Dies schreibe ich Euch in banger Sorge um Euer Seelenheil.«⁴ Der Bischof macht deutlich: Kirche und Staat haben

3 Das Folgende vornehmlich aus *Reinhold Zippelius*, Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1997.

4 Zit. nach *Alfred Läßle*, Kirchengeschichte in Dokumenten. Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen für Schule und Studium, Düsseldorf 1958,

je ihren eigenen Bereich. Und er fügt hinzu: Weil die Kirche für die letzten Fragen zuständig ist, steht sie schließlich über der weltlichen Macht. Selbst ein Kaiser ist für sein Heil von der Kirche abhängig.

Aus verschiedenen Gründen kam es in den folgenden Jahrhunderten im Christentum des Westens mehr und mehr zur Vermischung von politischen und geistlichen Ämtern. Bischöfe bekamen zusätzlich weltliche Ämter übertragen, weil es bei deren Tod nicht zu einer weiteren Zergliederung des Reiches durch Aufteilung des Erbes an verschiedene Söhne kommen konnte. Umgekehrt besaß der Kaiser auch kirchliche Autorität, z. B. galt Kaiser Heinrich III. (1039–1056) als »*rex et sacerdos vicarius Christi*«, König und priesterlicher Stellvertreter Christi. Im sogenannten Investiturstreit des 11. und 12. Jahrhunderts kämpften die Päpste gegen die Praxis der Bischofseinsetzungen durch politische Amtsträger, weil sie darin eine Einmischung in kirchliche Angelegenheiten sahen. Sie versuchten nun umgekehrt, die staatliche Autorität als nur durch sie verbürgt zu beschreiben. 1302 verlautbarte Papst Bonifaz VIII. in der Bulle *Unam sanctam*, dass die Kirche zwei Schwerter in ihrer Gewalt hat, ein geistliches und ein weltliches. Die Kirche hat der politischen Macht das weltliche Schwert nur geliehen, es ist »für die Kirche« zu handhaben: »Jenes [das geistliche, ist in der Hand] des Priesters, dieses [das weltliche] in der Hand der Könige und Soldaten, aber auf die Zustimmung und Duldung des Priesters hin. Es gehört sich aber, daß ein Schwert unter dem anderen ist und die zeitliche Autorität sich der geistlichen Gewalt unterwirft. [...] die geistliche Gewalt [muß] die irdische Gewalt einsetzen und richten,

47. – Ähnlich hat Papst Gelasius I. in einem Brief an Kaiser Anastasius von 494 das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht formuliert: »Zwei sind es nämlich, von denen diese Welt vornehmlich regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt [...] Du weißt [...], daß Du zwar durch Deine Würde dem Menschengeschlecht vorstehst, Du unterwirfst Dich jedoch demütig den Vorstehern der göttlichen Dinge und erbittest von ihnen die Ursachen Deines Heiles [...]. Wenn [...], was die Ordnung der öffentlichen Verfassung angeht, auch die Vorsteher der Religion selbst erkennen, daß Dir die Herrschaft auf Anordnung von oben übertragen wurde, und deshalb Deinen Gesetzen gehorchen [...], mit welcher Hingabe, frage ich Dich, ziemt und gebührt es sich dann, denen zu gehorchen, die für die Austeilung der ehrwürdigen Geheimnisse bestimmt sind?« (zitiert nach *Heinrich Denzinger*, *Enchiridion symbolorum definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg u. a. ⁴³2010, Nr. 347).

wenn sie nicht gut war.«⁵ Die Kirche bringt damit ihren Anspruch zum Ausdruck, letztendlich am besten zu wissen, was politisch richtig ist.

In der Reformationszeit ändert sich die äußere Gestalt des weltlichen Christentums grundlegend durch die konfessionelle Trennung in die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Kirchen, die sich in Deutschland wegen der politischen Struktur der verschiedenen Landesherrschaften in besonderer Kleinteiligkeit vollzog; jedes Fürstentum, jede freie Reichsstadt entschied sich anders. Alle Versuche des deutschen Kaisers, das Heilige Römische Reich wieder unter einer Konfession zu einen, scheiterten. So wenig wie der Kaiser die Kirche zusammenhalten konnte, so wenig konnte ein gemeinsamer Glaube noch das Reich verbinden. Deutschland teilte sich auf in konfessionell je unterschiedlich geprägte Territorien. Damit aber ließ sich politischer Frieden nicht mehr über *religiöse* Einheit herstellen – im Gegenteil: *Konfessionelle Kriege* waren die Folge der Reformationszeit. Sie kamen zum Ende nur durch die Einsicht, dass eine religiöse Einheit nicht mehr erreichbar ist und der Friede nur auf juristischem Wege, durch klare, befriedende Gesetze, sichergestellt werden kann.⁶

Trotz des landesherrlichen Kirchenregiments im Anschluss an die konfessionelle Trennung, bei dem die Fürsten auch für die rechte Religionsausübung Sorge zu tragen hatten, hat sich auf evangelischer Seite nach und nach die Überzeugung durchgesetzt, dass Kirche und Staat verschiedene Aufgaben haben und Vermischungen derselben schädlich sind. Die Grundlagen für diese Überzeugung hat der Reformator Martin Luther gelegt. Luther beobachtet: »Die weltlichen Herren wollen [...] immer Christum lehren und meistern, wie er seine Kirche und geistlich Regiment soll führen. So [d. h. umgekehrt] wollen die falschen Pfaffen und Rottengeister, nicht in Gottes Namen, immer lehren und meistern, wie man solle das weltliche Regiment ordnen.«⁷ Diese Einmischung lehnt Luther ab: So wenig wie sich die politische Herrschaft in Religionsdinge einmischen darf (in ihnen herrscht eben Gott allein), so wenig dürfen Geistliche oder normale Gläubige meinen, besser als die politisch Herrschenden zu wissen, wie politische Herrschaft zu gestalten ist. Luthers Unterscheidung wäre allerdings falsch verstanden, wollte man sie

5 Zit. nach *Denzinger*, Enchiridion (s. Anm. 4), Nr. 873.

6 Vgl. *Armin Kohle*, Konfliktbereinigung und Gewaltprävention. Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit, in: *Irene Dingel/Christiane Tietz* (Hg.), *Das Friedenspotenzial von Religion*, Göttingen 2009, 1–19, 6 ff.

7 *Martin Luther*, Auslegung des 101. Psalms (1534–1535), WA 51, 239, 25–29.

als Rückzug der Christen aus dem Politischen verstehen. Selbstverständlich dürfen sich einzelne Christen politisch betätigen, auch als Herrscher, Soldaten und Richter.⁸ Aber die Kirche selbst hat keinen politischen Herrschaftsauftrag.

Das liegt für Luther daran, dass in der Kirche, in Glaubensdingen, anders »regiert« wird als in der Politik. Zum Glauben kann man Menschen nicht zwingen, man kann ihnen nicht mit Gesetzen oder Strafen Glauben abverlangen.⁹ Glaube ist vielmehr ein Geschenk Gottes, das durch die Begegnung mit Gottes Barmherzigkeit und folglich durch Gottes Wirken im Menschen entsteht. Deshalb sind im Bereich des Glaubens politische Zwangsmittel verboten. Luther lehnt entsprechend die Verfolgung von Ketzern mit Gewalt leidenschaftlich ab; hier dürfe Gottes Wort allein streiten.¹⁰

Umgekehrt ist Luther der Überzeugung, dass man im politischen Bereich nicht mit Liebe herrschen darf, sondern Gewalt und Zwang braucht. Andernfalls würde sich das Unrecht durchsetzen. »Wenn nun jemand [...] alles weltliche Recht und Schwert aufheben [...] wollte [...], was würde derselbe machen? Er würde den wilden, bösen Tieren die Bande und Ketten auflösen, daß sie jedermann zerrissen und zerbissen [...].«¹¹ Die Aufgabe des Staates ist es aber, für Frieden, Gerechtigkeit und Ordnung zu sorgen. Und dazu benötigt man eben Gesetze, Zwangsordnungen und im Notfall Gewalt. Deshalb sind die Kernfragen des Glaubens und die politische Wirklichkeit, sind das Geistliche und das Weltliche, zu trennen.

Gleichwohl ist Luthers Unterscheidung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen keine säkulare. Nach Luthers Überzeugung herrscht nämlich auch im weltlichen Bereich *Gott*, nur eben auf andere Weise als im geistlichen Bereich. Barmherzigkeit *und* politische Macht, Vergebung *und* Gewalt sind je zwei Regierweisen Gottes, mit denen er in dieser Welt der Sünde entgegenwirkt.¹² Entsprechend versteht Luther die Auf-

8 Vgl. *Martin Luther*, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), WA 11, 255,1 f.; Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), WA 19, 624,30 – 625,11.

9 Vgl. *Luther*, Obrigkeit, WA 11, 262,1618.31–33.

10 Vgl. ebd. WA 11, 268,19–32.

11 Ebd. 251,22–27.

12 Vgl. *Wilfried Härle*, Kritik an der Macht ist gefordert. Sinn und Bedeutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: *Lutherische Monatshefte* 31 (1992), 362–364, 363.

gabe des Politischen, für Recht und Ordnung und Frieden zu sorgen, als eine, die von Gott aufgegeben ist.

Luthers Unterscheidung ist im evangelischen Christentum unterschiedlich aufgenommen worden. Manche sahen in ihr – oder doch zumindest darin, wie diese Unterscheidung rezipiert worden ist –, einen falschen Rückzug der Kirche aus der Politik, ein falsches Sich-auspolitischen-Fragen-Heraushalten und eine falsche Sanktionierung von durch die Religion nicht weiter geprägten politischen Normen (etwas, was mir ein Missverständnis Luthers zu sein scheint, insofern Luther die im politischen Bereich gegebenen naturrechtlichen Normen als durch Gott ins Herz der Menschen gegeben versteht). Aber in vielen evangelischen Richtungen des Christentums ist im Anschluss an Luther die Überzeugung wichtig geworden, Staat und Kirche hätten je eigene Aufgaben. Die Unterscheidung von Kirche und Staat gilt deshalb als ein Grundkennzeichen des modernen evangelischen Christentums. Theologischer Kerngedanke dahinter ist die Freiheit Gottes und – korrespondierend – die Freiheit des Gewissens des Einzelnen. Glaube an Gott, Hingabe gegenüber Gott, kann nicht gewaltsam erzwungen werden, sondern stellt sich frei – oder anders gesagt: durch Gottes freies, den Menschen gewinnendes Wirken – ein. Im politischen Bereich sind hingegen Zwang und Gewaltformen nötig. Religiöse Institutionen, die für diese Wirklichkeit des Glaubens stehen, und politische Institutionen, die für die politische Ordnung zuständig sind, haben somit je unterschiedliche Charaktere und dürfen nicht vermischt werden.

Wie gleich noch deutlich werden wird, ist aus evangelischer Sicht die Unterscheidung von Kirche und Staat und die Anerkennung ihrer je eigenen primären Aufgabenbereiche die Grundlage für den spezifischen politischen Auftrag der Kirche. Weder kontrolliert die Kirche den Staat noch kontrolliert der Staat die Kirche. Es wäre zu fragen, ob Analoges auch im Islam denkbar ist. Für Muhammed gab es vermutlich¹³ keine Trennung zwischen Politik und Religion, »das ganze Leben des Menschen, auch seine politische Sphäre, stand [...] für ihn unter Gottes Gebot«¹⁴. In der Folge hat zwar für die meisten Muslime ihr Glaube auch gemeinschaftliche Funktion, sie verstehen sich als zur »weltweiten Ge-

13 Vgl. *Gudrun Krämer*, Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, in: *Hans Joas / Klaus Wiegandt* (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, 172–193, 181 f.

14 *Richard Hartmann*, Die Religion des Islam. Eine Einführung. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von *Annemarie Schimmel*, Darmstadt 1992, 124.

meinschaft von Gläubigen«¹⁵, der *Umma*, gehörend, die nationale, staatliche Grenzen überschreitet. Während heute manche islamischen Gelehrten die Ansicht vertreten, »eine islamische Gesellschaft [könne] nur in einem islamischen Staat existieren [...], der auf dem Willen Gottes basiere«¹⁶, wodurch dann die Scharia der Rahmen für das politisch Mögliche bleibt¹⁷ und Religion und Staat nicht mehr zu trennen sind,¹⁸ sprechen sich andere für differenziertere Verhältnisbestimmungen aus und machen geltend, dass die Scharia keineswegs so einfach generell angewandt werden kann, gerade angesichts der hermeneutischen Probleme angesichts der Pluralität ihrer Interpretation.¹⁹ Reizvoll wäre in diesem Kontext die Frage, ob es, wie bei Luther, auch im Islam möglicherweise religiöse Begründungen für einen religiös nicht kontrollierten Staat geben kann. Auch Luther ging ja davon aus, im Staat sollten die von Gott dem Menschen gegebenen Gesetze – wie sie sich z. B. in den Zehn Geboten zeigen – gelten. Aber sie sind dem Menschen ins Herz gegeben, jeder, auch der Nichtchrist, weiß um sie. Und deshalb dürfen umgekehrt religiöse Institutionen nicht meinen, in politischen Fragen besser Bescheid zu wissen.

2. Die prophetische politische Aufgabe der Kirche²⁰

Die Kirche darf aus evangelischer Sicht nicht mit dem Anspruch auftreten, die bessere Politikerin zu sein. Um Politik zu machen, braucht man politische Kompetenzen, detaillierte Kenntnisse und geschultes Einschätzungsvermögen; dieses ist mit dem Glauben keineswegs automatisch mitgegeben; vielmehr haben diese Fähigkeiten auch Menschen, die keine Gläubigen sind. Noch einmal sei Luther zitiert, der dies klar gesehen hat: »Man braucht nicht Christen für den Magistrat. So ist es nicht nötig, dass

15 *Krämer*, Verhältnis (s. Anm. 13), 174.

16 *Tonia Schüller*, Das Staatsverständnis im Islam heute. Gibt es eine islamische Demokratie?, in: *Dingel/Tietz*, Die politische Aufgabe von Religion (s. Anm. 6), 123–139, 128 (zu Saiyid Abū ‘Alā’ Maudūdī).

17 Vgl. ebd. 136 (zu Rāšid al-Ġannūšī).

18 Vgl. *Krämer*, Zum Verhältnis (s. Anm. 13), 175.

19 Vgl. ebd. 186.

20 Vgl. zum Folgenden *Christiane Tietz*, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre«, in: *Dingel/dies.*, Die politische Aufgabe von Religion (s. Anm. 6), 259–273, 266–269.

der Kaiser ein Heiliger ist. Es ist für sein Regiment nicht erforderlich, dass er ein Christ ist. Es genügt für den Kaiser, dass er Vernunft hat.«²¹

Aber die Kirche weiß um den von Gott gegebenen Auftrag des Staates, anders gesagt: Sie hat eine Idee davon, wozu politische Ordnung dienen soll: eben nicht zur Bereicherung von Einzelnen oder zur Unterdrückung von Menschen oder zur Etablierung von Ungerechtigkeit, sondern zur Herstellung von guten Lebensbedingungen für alle, von Gerechtigkeit und Frieden. Während die Politik sich immer wieder in tagespolitischen Kleinigkeiten verliert oder schlimmstenfalls die Orientierung an ihrem Auftrag verrät, hat die Kirche einen Blick für die Dinge, um deren willen der Staat da ist. Weil sie mithin zuerst außerhalb der politischen Wirklichkeit steht, kann sie den Staat an seine eigene Aufgabe erinnern, indem sie ihn fragt, ob er seinem Auftrag gerecht wird. Dietrich Bonhoeffer hat es so formuliert: Die Kirche »soll [...] den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln von ihm als *legitim staatliches* Handeln verantwortet werden könne, d. h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung geschaffen werden. [...] Sie greift damit gerade nicht in die Verantwortlichkeit des staatlichen Handelns ein, sondern schiebt im Gegenteil dem Staat selbst die ganze Schwere der Verantwortung für das ihm eigentümliche Handeln zu.«²² Hier fragt die Kirche den Staat beispielsweise: Sind die Gesetze zu Hartz IV wirklich so, dass sie ein menschenwürdiges Leben ermöglichen? Herrscht in Deutschland tatsächlich Bildungsgerechtigkeit, die Menschen aus allen gesellschaftlichen Gruppen den Zugang zu Bildung ermöglicht? Diese *Fragen* können auch in *Aussageform* vorgebracht werden. Als Beispiel dafür sei eine Aussage des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Präses Nikolaus Schneider, zitiert: »Alle Wirtschaftssysteme und alle Finanzpolitik müssen vom Menschen her gedacht und um des Menschen willen gemacht werden. Sie müssen daran gemessen werden, ob und in wie weit sie verhindern, dass Menschen um gerechten Lohn und gerechte Teilhabe betrogen, ausgebeutet, erniedrigt und entwürdigt werden.«²³ In dieser

21 *Martin Luther*, Predigten des Jahres 1528, Nr. 80 (15. November), WA 27, 418,2–4 (Übers. C.T.): »Non indiget Christianis ad magistratum, Ideo non opus ut Sanctus sit Caesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Caesarem, ut habeam rationem.«

22 *Dietrich Bonhoeffer*, Die Kirche vor der Judenfrage (1933), in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 12, hg. von *Carsten Nicolaisen/Ernst-Albert Scharf-fenorth*, Gütersloh 1997, 349–358, 351 f.

23 www.ekd.de/presse/pm21_2012_rv_wirtschaftssysteme.html, 30.5.2012.

Redeweise ist die Frage an die Politiker enthalten: Macht ihr das auch so?

Warum kann man ein solches Reden ein »prophetisches Reden« nennen? Die biblischen Propheten haben doch ganz anders gesprochen. Sie haben den Menschen direkt auf den Kopf zugesagt: »Darum, weil ihr die Armen unterdrückt und nehmt von ihnen hohe Abgaben an Korn, so sollt ihr in den Häusern nicht wohnen, die ihr [...] gebaut habt, und den Wein nicht trinken, den ihr [...] gepflanzt habt. Denn ich kenne eure Freveltaten, die so viel sind, und eure Sünden, die so groß sind.« (Am 5,11 f.)

Man kann es »prophetisches Reden« nennen, insofern es wie in dem Reden der Propheten auch im Fragen der Kirche um die Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit und Frieden geht. Was in dem Zitat des Ratsvorsitzenden der EKD zu hören ist, klingt tatsächlich auch bei Amos an: »Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.« (Am 5,24) Im Modus des Fragens wird deutlich: Man lädt den anderen zur Selbstüberprüfung ein. Das entspricht unserem heutigen Autonomieverständnis.

Aus dem unmittelbar kritischen Reden der Propheten kann man eine weitere Facette des kirchlichen prophetischen Redens ableiten. Es wird Situationen geben, in denen Fragen nicht ausreicht, in denen der Verstoß gegen Recht und Gerechtigkeit so fundamental ist, dass die Kirche das Unrecht und die Ungerechtigkeit auch als solche beim Namen nennen muss. Dies ist dann der Fall, wenn der Staat die Fragen gar nicht hören will, wenn er durch sein Verhalten zum Ausdruck bringt, dass ihn seine eigentlichen Aufgaben als Staat gar nicht mehr interessieren. Dann ist offene Kritik angebracht. Margot Käßmann als Ratsvorsitzende der EKD hat so geredet, in ihrer berühmten Formel: »Nichts ist gut in Afghanistan.« So zu reden ist ein »beschwörender Appell zur Abwendung des drohenden Unheils« und die »Forderung einer Entscheidung«²⁴. Hier reichen Fragen nicht mehr aus, hier muss die Notwendigkeit der Verhaltensänderung unmissverständlich benannt werden.

Wie die Propheten, so soll die Kirche aber nicht nur kritisieren, sondern auch an eine Gott gemäße Welt erinnern. Sie kann Bilder malen davon, wie das Zusammenleben von Menschen gelingt, und so die Phantasie von Menschen anregen, wie eine bessere, gerechtere und friedvollere Welt aussehen kann. Dauerhafte Neugestaltungen der Gesellschaft

24 *Hermann Barth*, Prophetie und Weisheit in kirchlichen Äußerungen, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 14 (1999), 257–274, 270.

entstehen wohl weniger durch dauernde Kritik als durch das Freisetzen von Ideen. So haben es auch die alttestamentlichen Propheten getan: »Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entzieh dich nicht deinem Fleisch und Blut! Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Heilung wird schnell voranschreiten, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird deinen Zug beschließen.« (Jes 58,7 f.) Prophetische Rede erzeugt so eine »intuitiv gewonnene Zukunftsgewißheit«, die »den Blick für die gegenwärtigen Verhältnisse (schärft)«, sie ist »eine auf Verhaltensänderung gerichtete Zeitansage im Licht des Kommenden«²⁵.

Historisch wurde die Vorstellung vom prophetischen Reden der Kirche, von ihrem prophetischen Wächteramt, zuerst im Anschluss an die (gegen die nationalsozialistische Politik gerichtete) Denkschrift der Zweiten vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 28. Mai 1936 entwickelt.²⁶ »Zum ersten Mal seit der Reformationszeit hat hier ein repräsentatives Organ des Protestantismus den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche in der Form eines rückhaltlosen Protests gegen einen Staat wahrgenommen [...]«²⁷. Bereits zuvor hatte es in der Barmer Theologischen Erklärung geheißt: »Die Kirche [...] erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. [...] Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.«²⁸

Im Hintergrund der Rede vom »Wächteramt« stehen Ez 3,16–21; 33,7–9 und Apg 20,17–35.²⁹ Gerade weil die Kirche dieser Aufgabe im

25 Ebd., 263.

26 »Diese Denkschrift wendet sich zum einen gegen die Ausschaltung der Kirche aus dem öffentlichen Leben durch staatliche Maßnahmen der Entchristlichung [...]. Sie wendet sich zum andern gegen die religiöse Überhöhung des staatlichen Lebens, vor allem durch den Führerkult und durch die nationalsozialistische Weltanschauung, gegen die Zerstörung von Sittlichkeit und Recht und gegen das Unrecht des Antisemitismus und der Konzentrationslager.« (Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, 555).

27 Ebd.

28 Barmer Theologische Erklärung, These V, zit. nach Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn²1984, 37 f.

29 Vgl. Huber, *Kirche* (s. Anm. 26), 441.

Dritten Reich nur unzureichend gerecht wurde, hat die Konzeption vom prophetischen Wächteramt der Kirche nach dem Ende des Dritten Reiches erhöhte Aufmerksamkeit erfahren.³⁰ Mit ihm ist nicht gemeint, dass die Kirche in allen politischen Fragen besser Bescheid weiß. Stets geht es – in Frage, Kritik und zukunftsweisenden Bildern – um eine Erinnerung des Staates an seine eigentliche Aufgabe. Um im Bild zu bleiben: Der Wächter führt nicht das Regiment in einer Stadt; und er weiß auch nicht besser als der Bürgermeister, wie die Stadt zu regieren ist; er äußert sich aber dort, wo er das der Stadt Förderliche angegriffen sieht. Das »Wächteramt« bezeichnet, so fasst es Wolfgang Huber zusammen, »die kritische Verantwortung der Kirche gegenüber dem staatlichen Handeln« und die Aufgabe, »für die Menschlichkeit des Menschen einzutreten und gegen deren Verletzung Protest einzulegen«, wobei diese Aufgabe »die Bereitschaft der Kirche zur Selbstkritik einschließen muß³¹«.

Warum ist dies eine spezifische Aufgabe der Kirche – und nicht primär eine Aufgabe des Einzelnen³² –, während doch zu alttestamentlichen Zeiten die Propheten Einzelne, oft verachtete Einzelne waren? Das liegt, so meine ich, an dem spezifischen Charakter, wie heute nur noch vom Willen Gottes geredet werden kann; darauf soll sogleich eingegangen werden.

Zuvor sei aber im Blick auf den Islam notiert: Wenn ebenso im Islam von Weltverantwortung des Menschen, und zwar auch als gemeinschaftliche Aufgabe, ausgegangen wird,³³ dann könnten analoge Überlegungen vielleicht auch für den Islam angestellt werden – freilich nur unter der Voraussetzung, dass es so etwas wie einen eigenen Auftrag des Staates gibt, den religiöse Institutionen nicht für ihn übernehmen und ihm auch nicht inhaltlich vorgeben können, an den sie ihn aber immer wieder erinnern. Die inhaltliche Aufgabe des Staates kann in einer pluralistischen Gesellschaft nicht von einer einzelnen Religion vorgegeben werden. Aber Religionen können zur Verständigung darüber einen Beitrag leisten.

30 Vgl. *Martin Honecker*, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 649.

31 *Huber*, Kirche (s. Anm. 26), 556.

32 *Anders Barth*, Prophetie (s. Anm. 24), 273 f.

33 Vgl. dazu *Rotraud Wielandt*, Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht, in: *Andreas Bsteh* (Hg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1994, 143–154.

3. Der Vollzug der prophetischen Aufgabe der Kirche

Woran gewinnt die Kirche ihre Einsicht über das, was heute in politischen Fragen zu sagen ist? Zunächst aus ihrem Verständnis von der Aufgabe des Staates, für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit zu sorgen. Dann wird sie sich aber vielleicht auch je und je mit konkreten »Äußerungen zu Fragen des öffentlichen Lebens«³⁴ zu Wort melden. Aus den biblischen Texten können freilich keine direkten Anleitungen für das politische Leben gewonnen werden. Sie sind in anderer Zeit entstanden und haben andere Situationen vor Augen. Die Propheten des Alten Testaments sprechen in ganz bestimmten historischen Situationen und angesichts ganz spezifischer Problemlagen. Und doch kann aus den biblischen Texten etwas für heute gewonnen werden. Es kann danach gefragt werden, welcher Geist sich in ihnen ausspricht, inwiefern sich in ihnen eine bestimmte Grundorientierung des Handelns zeigt, die auch das Handeln von heutigen Menschen bestimmen sollte.³⁵ Ein Beispiel sei betrachtet. Zur Frage der Atomenergie findet sich in den biblischen Texten natürlich nichts. Soll man dann sagen, sie sei zu verteufeln, weil es sie in der Zeit der Bibel nicht gab? Wohl kaum, denn dann würde man die menschliche Entwicklung auf dem Stand der biblischen Texte festschreiben – eine Festschreibung, die einen willkürlichen Charakter hat, insofern die damaligen historischen Situationen ja in keiner Weise selbst Offenbarungscharakter haben. Soll man dann stattdessen sagen, ein Christ könne sich, weil es in der Bibel dazu nichts gibt, dazu nicht äußern und darum sei der Umgang mit Atomenergie ins Belieben der Politiker gestellt? Wohl kaum, denn dann gäbe es einen doch recht wirkmächtigen Lebensbereich, der in keiner Weise vom Glauben her bedacht werden könnte. Aber wie dann von den biblischen Texten aus prophetische Worte gewinnen?

Man denke zum Beispiel an Lk 6,31: »Was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut ihnen auch.« In diesem Vers spricht sich die Einsicht aus, dass Menschen bei ihrem Tun nicht nur an sich selbst denken dürfen und können, sondern in ihrem Handeln immer das Leben anderer Menschen beeinflussen wie umgekehrt durch das Handeln anderer beeinflusst

34 Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008, 24.

35 Ähnlich *Michael Beintker*, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, in: *Wilfried Härle* (Hg.), Sexualität, Lebensformen, Liebe, Marburg 1995, 123–135, 125.

sind. Angesichts von Atomkraft würde das bedeuten, die Politik zu fragen: Wollen wir in einer Welt leben, in der der Atommüll von Generationen irgendwo vergraben ist, für tausende von Jahren strahlend? Und ist das politische Handeln in Bezug auf Atomkraft so, dass auch das Wollen, d. h. die Bedürfnisse und Rechte der nachfolgenden Generationen, berücksichtigt wird? Genau diese weite Perspektive macht das prophetische Reden der Kirche aus.

Aber was ist, wenn die Kirche nicht nur fragt, sondern Unrecht direkt beim Namen nennt? In den biblischen Texten war beim prophetischen Reden der Offenbarungsbezug des Redens entscheidend. Ein »so spricht der Herr« haben die Propheten oft ihren Worten vorangeschickt. Kann die Kirche, wenn sie sich *heute* zu politischen Fragen äußert, behaupten, darin spreche Gott selbst?

Solch eine Konzeption scheint heute, nach der Aufklärung, kaum vermittelbar, denn die Berufung auf eine unmittelbare Eingebung durch Gott, an die sich andere halten sollen, ist autoritär und nimmt dem anderen die Möglichkeit, sich in einem eigenständigen, mündigen Erkenntnisvorgang selbst davon zu überzeugen, was rechtes Handeln von Gott her sein kann. Damit schließt sie seine freie Zustimmung aus.

Deshalb ist heute die Vorstellung vorzuziehen, das, was dem Willen Gottes entspricht, in einem gemeinsamen, diskursiven Verständnisprozess der Glaubenden zu entwickeln, so dass sich jeder in einem freien Diskurs davon überzeugen kann. Bei dieser Suche sind die Glaubenden nicht orientierungslos, sondern in den biblischen Texten ist bereits ein gemeinsames Verständnis vom grundsätzlichen Willen Gottes festgehalten. Dieses hat sich insbesondere in den Zehn Geboten niedergeschlagen. Sie sind zu verstehen als *Grenzen*, innerhalb derer ein Leben gemäß dem Willen Gottes möglich ist.³⁶ Sie zeigen auf, was nicht überschritten werden darf durch menschliches Tun, geben aber nicht selbst detaillierte Vorstellungen vom Guten wieder. Die Kirche kann an diese Grenzen erinnern – und vielleicht auch an der einen oder anderen Stelle, wenn sie ein *gemeinsames positives Verständnis* erreicht, konkrete ethische Vorstellungen formulieren. Aber weil im Diskurs gewonnen, bleiben diese Aussagen ihrerseits für den Diskurs offen. »Kirchliche Äußerungen zu gesellschaftlichen und politischen Fragen sind Ausdruck der Bereitschaft und des Angebotes zum Diskurs.«³⁷

36 Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6), München 1992, 362.

37 Das rechte Wort (s. Anm. 34), 24.

Allerdings wird ein solches Reden der Kirche diejenigen nicht überzeugen, die nicht an Gott glauben. Weil die Kirche dies aber hofft, tut sie gut daran, auch vernunftgeleitete, nicht von religiösen Einsichten abhängige Argumente für ihre Position vorzubringen.³⁸ Nicht nur weil es religiös geboten erscheint, sondern weil es vernünftig ist, bspw. sich in Energiefragen nicht so zu verhalten, dass die Welt dadurch zerstört wird, deshalb soll die Kirche sich auch mit vernünftigen Argumenten an Staat und Gesellschaft richten. Sie sollte beides verbinden, ihre religiöse Herkunft und die religiösen Bilder *und* vernunftgeleitete Begründungen und dadurch in der öffentlichen Debatte »zweisprachig« präsent sein. Indem sie sich argumentativ in die politische Landschaft einbringt, kommt zu ihrem prophetischen Reden ein zivilgesellschaftliches oder weisheitliches³⁹ Reden der Kirche hinzu. Dieses begegnet diskursiv und ist für den Widerspruch anderer offen. Damit sind aber auch die Grenzen der prophetischen Aufgabe der Kirche benannt.

Könnte nicht auch das islamische anthropologische Konzept der Gottesstellvertreterchaft eine analoge diskursive Offenheit ermöglichen, wenn es nämlich nicht nur schlicht gefasst wird im Sinne eines Überbringens fertiger Vorschriften, sondern wenn der Stellvertreter jemand ist, »der bevollmächtigt ist, je nach gegebener Situation selbst darüber zu entscheiden, was im Sinne dessen wäre, den er vertritt«⁴⁰ – und dies für alle Glaubenden gilt? Dann wäre es möglich, auch hier ein gemeinsames öffentliches Reden zu etablieren, das nicht thetisch mit dem Willen Gottes operiert, sondern für den Diskurs offen ist.

4. Grenzen der prophetischen Aufgabe der Kirche

In der Christenheit begegnen immer wieder Menschen und Gruppen, die in sehr eindeutiger Weise meinen, besser als andere zu wissen, was politisch richtig ist. Und sie treten dann gern mit der Autorität Gottes auf und

38 Vgl. dazu *Christiane Tietz*, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, in: *Evangelische Theologie* 72 (2012), 86–100.

39 Vgl. dazu Hermann Barths Definition als eines »argumentativ angelegte[n], an Erfahrung appellierende[n], auf Einsicht und Nachvollzug zielende[n]« Redens (*Barth*, Prophetie [s. Anm. 24], 263). Solche kirchlichen Stellungnahmen wollen »Hilfe zur ethischen Urteilsbildung und Hilfe zur Konsensbildung« sein (ebd., 265).

40 *Wielandt*, Weltverantwortung (s. Anm. 33), 144.

halten nur ihre Überzeugung für eine, die Christen vertreten können. Sie gerieren sich dann quasi wie alttestamentliche Propheten. Gegen diese Haltung sollen abschließend einige kritische Bemerkungen geäußert werden.

Wenn richtig ist, dass die Kirche nicht die bessere Politikerin ist, dann finden prophetische politische Äußerungen der Kirche, wie bereits angedeutet, dort ihre Grenze, wo es um politische Detailfragen geht. Bei der Frage, ob 16 oder 17 % Mehrwertsteuer gerechter sind, weiß die Kirche nicht besser Bescheid als Berufspolitiker. Deshalb sollte sie sich wohlweislich nicht zu allen in der Gesellschaft diskutierten Fragen äußern. Wenn sie sich aber zu Detailfragen äußert, kann sie nur (in Gestalt von christlichen Fachleuten⁴¹) beratend tätig sein.

Außerdem gibt es, zumindest aus evangelischer Sicht, in den wenigsten ethischen Fragen nur eine einzige mit der christlichen Weltsicht vereinbare Option. In den meisten Fragen kann man aus guten Gründen sowohl zu dieser wie zu jener Auffassung kommen. Nur in ganz wenigen Fragen kann man aus evangelischer Sicht sagen: Ein Christ *muss* es *so* sehen. Solche Fragen hat man den *status confessionis* genannt. In einer solchen Situation entscheidet sich, ob man Christ ist, daran, wie man sich in dieser ethischen Frage positioniert. Aber solche *status confessionis* gibt es nur sehr selten. Vielmehr sind in den meisten ethischen und politischen Fragen aus evangelischer Sicht verschiedene Optionen christlich möglich. Beispielsweise gibt es Christen, die es mit guten Gründen für angemessen halten, dass in Afghanistan militärisch eingegriffen wurde und jetzt Soldaten beim Aufbau des Landes helfen. Und es gibt Christen, die genau dies mit guten Gründen für unangemessen halten. Das bedeutet: Die Kirche kann in den wenigsten Fällen sagen: Aus christlicher Sicht ist genau dies die richtige Verhaltensweise. Was sie machen kann, ist: Sie kann die Regierenden fragen, ob mit der gegenwärtigen Weise des militärischen Einsatzes in Afghanistan wirklich Frieden und Gerechtigkeit gesichert werden, und sie kann kritisch darauf aufmerksam machen, wo und wie dies nicht geschieht. Und sie kann helfen, vor Augen zu stellen, wie ein befriedetes Afghanistan aussehen würde und was

41 Vgl. *Bonhoeffer*, Ethik (s. Anm. 36), 363 f., der zwischen einer »abgrenzend negative[n]«, die Grenzen rechten Handelns absteckenden Rede der Kirche »in der Autorität des Wortes Gottes« und einem Beitrag der Kirche zu konkreten Gegenwartsfragen »in der Autorität des verantwortlichen Rates christlicher Fachmänner« unterscheidet. Vgl. *Barth*, Prophetie (s. Anm. 24), 266 f.

dafür nötig ist. Das ist nicht nichts. Aber das ist eben auch nicht alles, was im Politischen nötig ist.

Angesichts der drängenden politischen, gesellschaftlichen und sozialen Probleme unserer Zeit ist zu begrüßen, wenn sich nicht nur jede Religion für sich dazu äußert, sondern wenn die Religionen dort, wo dies in der Sache möglich ist, solches auch als ihre gemeinsame Aufgabe begreifen. Wenn sie dabei offen sind für Widerspruch und Diskurs, dann könnten sie einen Beitrag zu der Debatte leisten, wie wir in diesem Land und in unserer Welt leben wollen. Können Christen und Muslime in Deutschland ein gemeinsames prophetisches Handeln entwickeln, bei dem sie den Staat darauf ansprechen, was seine Aufgabe ist: Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit?