

„Von der Ausgrenzung zur Umarmung“

Die Theologie der Versöhnung von Miroslav Volf
als Beitrag zu einer *missio politica*

Inwiefern kann die Theologie der Versöhnung, die der kroatische protestantische Theologe Miroslav Volf in seinem preisgekrönten Buch *Exclusion and Embrace* (1996)² vorgelegt hat, als Beitrag zu einer christlichen *missio politica* verstanden werden? Immerhin hat Jürgen Moltmann Volfs Entwurf als „a major contribution to political theology today“³ bezeichnet. Kann Volfs Theologie auch als Beitrag zu einer politischen Missiologie der Versöhnung gelesen werden? Dazu ist zunächst zu klären, was unter *missio politica* verstanden werden kann und welche Rolle das Thema der Versöhnung darin spielt (1). Dann wird die Theologie der Versöhnung in *Exclusion and Embrace* in ihren Grundzügen und im Blick auf ihren möglichen Beitrag zu einer *missio politica* näher beschrieben (2). Auf dieser Basis wird abschließend überlegt, inwiefern Volfs Versöhnungstheologie als Beitrag zu einer *missio politica* verstanden werden kann, worin dieser Beitrag besteht und was sich an Fragen ergibt, sowohl an seinen Entwurf als auch an das Verständnis einer *missio politica* (3).

I *Missio politica* und Versöhnung

Eine der neueren Veröffentlichungen von Johannes Reimer ist dem Thema der *missio politica* gewidmet (Reimer 2017). Darin beschreibt Reimer die gesellschaftliche und politische Relevanz des Evangeliums und plädiert wie bereits früher für einen gesellschaftsrelevanten Gemeindebau, bei dem „die Gemeinde sich auch für die Umsetzung des Friedens, der Vergebung und der Gerechtigkeit in der Lebenswelt der Menschen einsetzt“ (Reimer 2013:250), bezieht nun aber verstärkt internationale Zusammenhänge christlicher Mission ein. Dabei liegt ein Schwerpunkt auf „a Mission of Peace“ (Reimer 2017:63–72) und der Bereitschaft gerade westlicher Missionare, von den Menschen vor Ort zu lernen und mit ihnen gemeinsam zu Frieden und Versöhnung beizutragen: „Jesus sends

¹ Friedemann Walldorf, D.Th. habil., ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (FTH); walldorf@fthgiessen.de

² Die deutsche Fassung erschien 2012 unter dem Titel *Von der Ausgrenzung zur Umarmung: Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*.

³ Klappentext der englischen Ausgabe (Volf 1996).

his disciples on a mission of peace. ... He determines mission as an act *with the people*. ... The peace-minded in the world are the point of departure for Christian peacemaking. ... Even when they might not yet follow Jesus, they follow his heart of peace“ (:70, kursiv i.O.). Damit macht Reimer deutlich, dass Friedens- und Versöhnungsarbeit über die Grenzen der Kirche hinausreicht und auch mit Nichtchristen gemeinsam geschehen kann, dabei aber (aus Sicht der beteiligten Christen) auf das Evangelium der Versöhnung in Christus verweist und als wichtiger Aspekt von Evangelisation und Gemeindebau verstanden werden kann.⁴

Mit *missio politica* greift Reimer einen Begriff auf, der seit Beginn der 1960er Jahre eher sporadisch für die politische Dimension des christlichen Zeugnisses in der Welt verwendet wurde. Geprägt wurde der Begriff (als *missio politica oecumenica*) von dem finnischen Theologen Seppo A. Teinonen (1961), der damit das wachsende, aber noch vage Verständnis politischer Verantwortung in der Ökumenischen Bewegung nach dem 2. Weltkrieg beschrieb. Damals stand die Erkenntnis im Mittelpunkt, dass die Kirche als eschatologische Gemeinschaft gesandt ist zur Mitgestaltung einer „responsible society“⁵ und zur Förderung des Friedens „inmidst the alternatives of a divided world“ (Teinonen 1961:42). Im Hintergrund stand hier nicht zuletzt die Versöhnungstheologie und politische Ethik Karl Barths, der betonte, dass auch Staat und Politik nicht außerhalb der Herrschaft und Versöhnung Christi stehen und immer wieder daran erinnert und gemessen werden müssen (vgl. Zahrnt 1980:195). Ein konkreter und bedeutsamer Ausdruck dieser ökumenischen *missio politica* war die Kontaktaufnahme von Repräsentanten der Ökumenischen Bewegung im Oktober 1945 mit den leitenden Vertretern der deutschen evangelischen Kirche, wodurch die „Stuttgarter Schulderklärung“ ermöglicht wurde. In ihr bekannten die deutschen Kirchenvertreter die Mitschuld der Kirchen in der NS-Zeit („Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden“ – zit. bei Greschat 2010:17) und erleichterten damit einen Neuanfang in den ökumenischen Beziehungen. Auch an der Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UN 1948 war eine Kommission der Ökumenischen Bewegung beteiligt, vor allem zum Aspekt der Religionsfreiheit (vgl. Raiser 1991:532).

Erst Mitte der 1970er Jahre griff Johannes Verkuyl den Begriff der *missio politica oecumenica* wieder auf und setzte in dreizehn Thesen neue Akzente (Verkuyl 1978:394–402). Diese spiegeln wesentliche Neuentwicklungen seit 1961 wider: den Einfluss der Theologien von Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz und

⁴ Im Anschluss an Jürgen Moltmann spricht Reimer auch vom messianischen Handeln der Kirche, „die der Welt jene Alternative vorlebt, die Gottes Bestimmung für die Menschheit darstellt. ... So wird aus der Mediation in der Horizontalen, Versöhnung in der Vertikalen, und aus dem Dienst der Konfliktbewältigung – Evangelisation!“ (Reimer 2011:22).

⁵ Als „responsible society“ definierte die Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam eine Gesellschaft, „where freedom is the freedom of men who acknowledge responsibility to justice and public order, and where those who hold political authority or economic power are responsible for its existence to God and the people whose welfare is affected by it“ (zit. Teinonen 1961:42).

M.M. Thomas (Indien), der lateinamerikanischen Befreiungstheologien, der afroamerikanischen und südafrikanischen Black Theologies, aber auch die evangelisationstheologischen Perspektiven der 1974 neugegründeten Lausanner Bewegung. Vor allem Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung* (1964) hatte die Verbindungstür zwischen politischer Ethik und Missionstheologie weit geöffnet, indem sie den christlichen Glauben als antizipatorische Teilnahme an der trinitarischen Mission der Neuschöpfung aller Dinge entwarf (vgl. Wrogemann 1997:202–203) – im Einsatz für die Entrechteten, in Verkündigung und Dialog. Verkuyl bestätigte: „The church has a *missio politica oecumenica*“ (Verkuyl 1978:197) und begründete: „because he is the Liberator, God is deeply interested in man’s political and social life“ (:395). Dies bedeutete für Verkuyl vor allem den universalen Einsatz für die Menschenrechte: „A *missio politica oecumenica* worthy of its name may not simply look the other way when human rights are being trampled upon“ (:401). Im Vordergrund stand für Verkuyl die Kritik am damals noch fest verankerten Apartheid-Regime in Südafrika als „institutional racism“ (:301), aber auch an kommunistischen und anderen Systemen, die die Religionsfreiheit unterdrückten: „We ought never to forget that freedom of religion and other freedoms either flourish or wither together“ (:402). Mit je eigenen Schwerpunkten griffen auch die Missionstheologen Orlando Costas (Puerto Rico/USA), Charles van Engen (USA) und Willem A. Saayman (Südafrika), auf den Reimer (2017:4) sich explizit bezieht, Verkuyls Thesen auf und entwickelten sie für ihre jeweiligen Kontexte weiter.

Mit dem Fall der Berliner Mauer 1989, dem Ende des Apartheid-Regimes 1990 und dem Aufblühen alter, ethnisch konstruierter Konflikte (nicht nur) im auseinanderbrechenden Jugoslawien rückten die Themen Friedienstiftung und Versöhnung verstärkt in den Fokus einer politisch relevanten Missiologie. Auf der Tagung der American Society of Missiology (ASM) 1991 fragte der katholische Missionstheologe und Ordensmann Robert Schreiter:

Does not the gospel we preach offer some insight into coming to terms with conflict and violence? ... the missionary appropriation of this message [of reconciliation] seems essential in this time in our history, when violence maintains its determined onslaught on peoples and places around our globe, and also when repressive regimes in so many parts of that same world are coming to an end.

(Schreiter 1992:4)

In den nächsten Jahren wurde Schreiter zum Vordenker einer gesellschaftsbezogenen Missiologie der Versöhnung. Im Unterschied zu der oft eher kämpferischen Befreiungstheologie der 1960er und 1970er Jahre wurde der Ton bescheidener, aber ohne die Schwachen aus dem Blick zu verlieren: „Es ist Gott, der die Versöhnung einleitet und zustande bringt. ... Wir sind nicht in der

Lage ... eine so machtvolle neue Geschichte zu erschaffen. ... Wir sind in der Tat eingeladen, am Prozess der Versöhnung mitzuwirken. Aber wir dürfen nicht vergessen, woher er stammt und wer ihn weiterhin lenkt“ (Schreiter 1993:96). Versöhnung sei keine Strategie, sondern eine Spiritualität: die heilende und geduldige Erfahrung „der Gnade Gottes, die in unserem Leben hervorquillt“ (:48) und die vor allem den Opfern von Gewalt und Missbrauch gilt (:56ff). Sie sind die „Kleinen“ Gottes, „die mit Christus das Kreuz geteilt haben“. Nur auf ihre Einladung hin und mit ihnen gemeinsam können kirchliche Gruppen das „Amt der Versöhnung“ ausüben (:110), eine Betonung, die sich mit Reimers oben beschriebener Sicht einer Friedensmission-mit-Anderen („act with the people“) berührt.

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen soll nun die Theologie der Versöhnung, die Miroslav Volf⁶ in seinem Buch *Exclusion and Embrace* (1996) entfaltet, als Beitrag zu einer *missio politica* näher betrachtet werden. Dabei beziehe ich mich weitgehend auf die deutsche Ausgabe von 2012.

2 Exklusion und Umarmung: der Ansatz von Miroslav Volf

„Entweder wir oder sie“ (Volf 2012:124) – mit diesen Worten beschreibt Volf die scheinbare Zwangsläufigkeit vernichtender Gewalt zwischen ehemaligen Nachbarn in den Jugoslawienkriegen von 1991 bis 1995. Und etwas davon spürte er selbst, als er im Herbst 1991 zu Gastvorlesungen im gerade unabhängig gewordenen Kroatien war und mit seinen Studenten aus dem Exil in Slowenien mit anschauen musste, wie serbische Truppen und Freischärler (Tschetniks) kroatische Städte zerstörten, die Bevölkerung vertrieben oder umbrachten.

At that time, the big question for me, as a Croatian, was: How do I respond to this aggression as a Christian? My knee-jerk reaction was that a few B52 bombers would do the job. We wanted to respond to Serbian aggression in kind: drive out and wipe Croatia clean of Serbs who pursued the policy of ethnic cleansing. But it took only a moment's reflection on some basic Christian teaching to see that this was wrong. (Volf bei Shortt 2005:218)

Aus dieser Erfahrung heraus entwickelte Volf einen theologischen Entwurf, der weit über die damalige Situation hinausgeht – und vielleicht sogar

⁶ Miroslav Volf wurde 1956 in Osijek (Kroatien) geboren und ist im ehemaligen Jugoslawien aufgewachsen. Er studierte Theologie in Zagreb, Tübingen und Pasadena und promovierte 1985 bei Jürgen Moltmann (Tübingen). Von 1991 bis 1996 war Volf Professor für systematische Theologie am Fuller Theological Seminary in Pasadena (USA) und hielt in dieser Zeit regelmäßig Gastvorlesungen in Osijek. Seit 1996 ist er Henry B. Wright Professor of Theology und Direktor des Center for Faith and Culture an der Yale University (USA).

relevanter ist für die Schaffung eines versöhnlichen Klimas in multikulturellen Gesellschaften und alltäglichen zwischenmenschlichen Konflikten als für die Bewältigung akuter kriegerischer Bedrohungsszenarien.

Dennoch ist die beschriebene biographische Verortung wesentlich für das Verständnis des Buchs, von dem Volf sagt: „Ich habe das Buch für mich selbst geschrieben – und für alle, die in einer Welt der Ungerechtigkeit, Lüge und Gewalt die Geschichte des Evangeliums zu ihrer eigenen Geschichte gemacht haben“ (Volf 1996:10, Übersetzung FW). Damit ist implizit auch der sendungsgeschichtliche Grundansatz beschrieben, den Volf – im Anschluss an seinen Lehrer Jürgen Moltmann – verfolgt: Gottes Offenbarung in Christus als dynamisches, auf die Zukunft gerichtetes trinitarisches Sendungsgeschehen, das den Menschen betrifft und einbeziehen will (vgl. Wrogemann 1997:198–199), oder anders ausgedrückt: das Evangelium als Lebensweg, Theologie als Lebenspraxis. Konkret bedeutet das für Volf, angesichts des Wunsches nach Vergeltung, Rache und Ausschluss der Gewalttäter (oder einfach des unbequemen Anderen), den Weg des Kreuzes und der Auferstehung Jesu nachzuvollziehen und dem verletzenden Anderen mit dem „Willen zur Umarmung“ (Volf 2012:31) zu begegnen: „Wie Gott die Gottlosen nicht ihrer Bosheit überlässt, sondern sein göttliches Selbst für sie gibt, um sie durch Sühne in die göttliche Gemeinschaft aufzunehmen, so sollten es auch wir – wer auch immer unsere Feinde und wer wir selbst sind“ (:23). Stellt das eine Überforderung dar? Eine Überinterpretation? Oder zeigt es einen Weg auf, wie Christen wesentliche Aspekte ihrer Mission in konkreten Spannungen und Konflikten, vom persönlichen bis in den gesellschaftlichen und politischen Bereich hinein verstehen und leben können?

Doch zunächst soll Volfs Ansatz, der sich um die beiden Begriffsfelder Exklusion und Umarmung (*embrace*) dreht, näher betrachtet werden. Unter *Exklusion* versteht Volf die gewalttätige Ausgrenzung des anderen (auch durch Worte und Haltungen), um die eigene, kollektiv oder individuell konstruierte Identität zu behaupten: eine „Welt ohne den anderen“ (:65–66). Dabei stehen ihm nicht zuletzt die „ethnischen Säuberungen“ im Kontext der Jugoslawienkriege vor Augen. Von der egoistischen Exklusion, die sich „durch einen Großteil der Sünden hindurchzieht, die wir an unserem Nächsten begehen“ (:86), unterscheidet Volf legitime und wichtige Grenzziehungen, „Differenzierungen“, ohne die es weder ein Selbst noch Vielfalt und Beziehungen (Interdependenz) geben kann (:79). Den Unterschied zwischen Exklusion und Differenzierung illustriert Volf an der biblischen Geschichte von Kain und Abel, Brüder mit unterschiedlichen Geschichten und Verletzungen, aber beide unter der Obhut Gottes. Doch weil Kain mit der besonderen Würdigung (Differenz) des Tieropfers seines Bruders Abel durch Gott nicht leben will, erschlägt er ihn (Exklusion). Weder das universalistische Übergehen von Differenzen in der Moderne noch postmoderne Vorschläge zur radikalen Dekonstruktion von Identitätsvorstellungen (:73–74) sieht Volf als Lösung. Weniger überzeugend ist allerdings Volfs Abgrenzung von

der „Erzählung der Inklusion“ in westlichen Demokratien (:67ff), da er dabei aus meiner Sicht zu wenig zwischen historischen Ebenen und neueren sozialen Konzepten unterscheidet.⁷

Auf diesem Hintergrund wählt Volf für seine theologische Entfaltung der heilsamen Gegenbewegung zur Exklusion auch nicht den Begriff der Inklusion, sondern die Metapher der *Umarmung* (*embrace*). So wie die offenen Arme des gekreuzigten Christus die sündige Menschheit in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes hineinnehmen, so sollen Christen (in Kroatien und überall) auch anderen, selbst ihren Feinden (wie den serbischen Tschetniks), mit dem „Willen zur Umarmung“ begegnen: „Der Wille, uns an andere hinzugeben und sie ‚anzunehmen‘, unsere Identitäten anzupassen, um ihnen Raum zu geben, geht jedem Urteil über andere voraus. ... Der Wille zur Umarmung kommt vor jeder Wahrheit über andere und vor jeder Konstruktion ihres ‚Rechtes‘“ (:31). Als biblische Illustration dieses Vorgangs wählt Volf das Verhalten des Vaters in der Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), der beiden Söhnen, trotz ihres je eigenen ausgrenzenden Verhaltens, mit offenen Armen begegnet und seine eigene Identität (und seine Vorstellungen von Recht und Ordnung) angesichts seines unwiderruflichen Willens zur Beziehung flexibel hält (:216).

Als Aspekte der „Bewegung vom Ausschluss zur Umarmung“ (:125) beschreibt Volf zunächst Umkehr und Vergebung. Dabei spielt auch die Einsicht der Opfer (!) in die eigene „Nicht-Unschuld“ (:101–102) und die Notwendigkeit ihrer *Umkehr* eine zentrale Rolle (:140–152). Überraschenderweise ruft Jesus in den Evangelien auch die Armen und Marginalisierten zur Umkehr. Warum? Nicht um die Täter zu entschuldigen oder den Opfern noch zusätzliche Lasten aufzulegen, sondern weil exkludierende Gewalt die Opfer in eine Spirale des Hasses hineinzieht, in der sie sich „selbst zum Spiegelbild ihres Feindes formen lassen“ (:149). „Damit Versöhnung stattfinden kann, müssen diese Inschriften des Hasses sorgfältig getilgt werden und die Fäden der Gewalt sanft entfernt.“ (:141). Eng damit verbunden ist die „freie Tat“ der *Vergebung* (:155) als Ausstieg aus der „perversen Gemeinschaft gegenseitigen Hasses (:154).

Dann erst (obwohl es hier kaum um eine strenge Chronologie gehen kann) folgt das eigentliche „Drama der *Umarmung*“, dessen Kern das Leiden Christi als Modell für zwischenmenschliche Versöhnung ist. Dieses Drama entfaltet Volf in vier Akten: 1. das *Öffnen* der Arme symbolisiert die Einsicht in die Interdependenz und Hybridität menschlicher Identitäten, die Bereitschaft, dem anderen Raum zu geben, selbst wenn der andere „ein Feind ist“ und „ein Schwert

⁷ Volf wirft den modernen Diskursen der Inklusion in westlichen Gesellschaften recht pauschal die Ausblendung der eigenen Exklusionsgeschichten (Sklavenhandel, Kolonialismus, Segregation, Holocaust) vor (:68–69), womit er m.E. den doch unterschiedlichen Aufarbeitungsprozessen in den einzelnen Ländern nicht immer gerecht wird. Zudem kann das von Volf u.a. kritisierte soziologische Konzept der Inklusion („jeder Mensch muss Zugang zu allen Funktionen haben“ [:67]) aus meiner Sicht durchaus auch als Folge einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit dem historischen Versagen der eigenen Gesellschaft (Holocaust) verstanden werden.

trägt“ (:190); 2. das *Warten* steht für den Respekt vor dem anderen und seiner Selbstbestimmtheit, wenn er oder sie z.B. „in Ruhe gelassen werden möchte“ (:185), aber auch für das Risiko, abgelehnt und verletzt zu werden (:192); 3. das *Schließen* der Arme, wenn auch das Gegenüber einwilligt, bringt die unausweichliche Gegenseitigkeit der Umarmung zum Ausdruck, „wo der Gastgeber Gast und der Gast Gastgeber“ wird (:185). Dazu gehört auch die Anerkennung der Chance und „Macht des Nichtverstehens“, d.h. „den anderen als anderen zu erkennen und wahrzunehmen“ (:186); im Falle eines Feindes müsse dieser „das Schwert freilich fallen lassen“, vielleicht müsse man ihm „das Schwert auch aus der Hand nehmen, bevor es tatsächlich zu einer Umarmung kommt“ (:190); 4. das *Loslassen* macht deutlich, dass Versöhnung nicht die Aufhebung von Differenzen bedeutet, sondern dass weiterhin zwei unterschiedliche Personen existieren und das *Ich* nicht in einem totalitären *Wir* verschwindet (:187).

Auch für ganze Gesellschaften kann die unwiderrufliche Umarmung Gottes in Christus in Volfs Sicht zum Modell werden. In einem gesellschaftlichen „Bund“ (:200ff), der von den Werten der Umarmung Gottes geprägt ist, könne gemeinsames Leben gelingen. Die immer gegenwärtigen „Bundesbrüche“ der Menschen müssten nicht zwangsläufig zur Eskalation von Gewalt und zum Ende von Beziehung und Leben oder in einen diktatorischen, totalitären Staat („Leviathan“) (:198) führen. Wird damit die Frage nach Gerechtigkeit und Wahrheit nebensächlich? Im Gegenteil: der „Wille zur Umarmung“ eröffnet und ermöglicht erst das unverzichtbare, gewaltfreie Ringen um Gerechtigkeit und Wahrheit im Konfliktraum der unterschiedlichen und oft gegensätzlichen persönlichen und kollektiven Erfahrungen und Erinnerungen. Hier zeigt sich der „Wille zur Umarmung“ in der Bereitschaft zum wiederholten Perspektivenwechsel: Volf spricht von einer „doppelten Sichtweise“ (:282ff, 334ff), die auch die Wahrnehmungen der anderen, selbst der Feinde, ernst nimmt und einbezieht. Dieses Primat der Gnade muss jedoch untrennbar mit dem „Primat des Kampfes gegen das Unrecht“ (:290) verbunden bleiben: dem konkreten Einsatz für die Ohnmächtigen und unmittelbar Bedrohten. Hier ist „keine Neutralität zulässig“ (:292).

Abschließend ist wichtig zu betonen, dass es für Volf bei alledem nur um vorläufiges Gelingen, eine „nichtfinale Versöhnung“ (:140) gehen kann. Alle „Versuche, die endgültige Versöhnung durch systematische Totalisierung herzustellen“ – auch christliche Versionen davon – lehnt Volf ab: „Das messianische Problem sollte man Gott nicht aus der Hand nehmen“ (:138). Doch was bedeutet die Versöhnung, „die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann“ (:140), in eschatologischer Perspektive? Gottes Wille zur Versöhnung wird auch bei der Wiederkunft Christi und im Jüngsten Gericht nicht aufgehoben, denn der Richter ist kein anderer als der Retter, Christus, das Lamm Gottes: „Wir [halten] die Hoffnung fest ..., dass am Ende selbst der Fahnenträger der Armee, die gegen das Lamm ins Feld ziehen will, desertiert“ (:400). Doch es wird in Gottes

neuer Welt keine Fortsetzung der Geschichte von Hass, Gewalt und Exklusion geben – nur einen ewigen „Tanz von Unterschieden“ in der Liebe Gottes (:402). An dieser Stelle sieht Volf den Ort von Gottes Zorn, ausgedrückt im Bild des weißen Reiters (Offb 19,11–16), der die Mächte des Bösen und ihre unbeirrbarren Anhänger vernichtet: „Die Gewalt des Reiters auf dem weißen Pferd ... ist die symbolische Darstellung des endgültigen Ausschlusses all dessen, was sich von Gottes leidender Liebe nicht erlösen lässt“ (:400). Nur im Glauben an Gottes gerechte eschatologische Gewalt könne gegenwärtiger Verzicht auf Gewalt und Vergeltung begründet werden: „Die Gewissheit des Gerichtes Gottes am Ende der Geschichte ist die Voraussetzung für den Verzicht auf Gewalt in ihrer Mitte“ (:404).

3 Volfs Beitrag zu einer politisch relevanten Missiologie

Wie der vorstehende Durchgang hoffentlich zeigen konnte, kann Volfs Theologie der Versöhnung in *Exclusion and Embrace* – nicht zuletzt aufgrund ihrer trinitarischen Sendungshermeneutik – als bedeutsamer theologischer Beitrag zu einer *missio politica*, vielleicht besser: einer *politisch relevanten Missiologie*, gelesen werden. Abschließend sollen einige Aspekte dieses Beitrags hervorgehoben und kritisch gewürdigt werden. Wie ich unter 1. gezeigt habe, kann eine christliche *missio politica* durchaus unterschiedlich verstanden werden: als Mitverantwortung für eine „responsible society“, als Einsatz für die Menschenrechte, als gewaltfreier Kampf gegen Rassismus und Ungerechtigkeit, als Beistand für Opfer von Gewalt und als Beitrag zu Prozessen der Versöhnung und Friedenstiftung, auch in Verbindung mit Angeboten der Evangelisation und des Gemeindebaus. Aus meiner Sicht ist bei all diesen Aspekten die gelebte Menschenfreundlichkeit Gottes in Jesus Christus (Tit 3,4) der entscheidende und verbindende Faktor: „[God] is always interested in the neighbour, in the other, in their condition“ (Reimer 2017:4). Wenn man das Politische „nicht auf den Staat beschränkt, sondern ausnahmslos in allen Funktionsbereichen, Organisationen und Institutionen der Gesellschaft“ erkennt (Herms 2003:1450), können die Kontexte und Gestalten einer an der Menschenfreundlichkeit Gottes orientierten politisch relevanten Missiologie vielfältig sein und vom staatspolitischen Bereich bis in die Sphäre der Familie und des persönlichen Lebens reichen.

Hier zeigt sich auch eine erste wichtige Grundsignatur von Volfs politischer Versöhnungstheologie, die mehr auf die „sozialen Akteure“, weniger auf die „sozialen Arrangements“ ausgerichtet ist (Volf 2012:19–20). Kurz gefasst und leicht zugespitzt könnte man sagen: Volfs Theologie ist politisch, weil sie persönlich ist. Er sieht die Aufgabe einer politischen oder öffentlichen Theologie zunächst vor allem darin, „soziale Akteure hervorzubringen, die in der Lage sind, gerechte, wahrhaftige und friedliche Gesellschaften zu entwerfen und ... ein kulturelles Klima zu schaffen, in dem solche Akteure gedeihen“ (:20, vgl.

:200). Wie kann das geschehen? Obwohl Volf das missverständliche Wort „Bekehrung“ vermeidet, spielen Fragen der persönlichen Umkehr, des persönlichen christlichen Glaubens und einer daraus resultierenden versöhnlichen Selbstsicht (Identität) eine wichtige Rolle. Buße, Glaube und die Entwicklung einer „evangelischen“ und „katholischen Persönlichkeit“ im Zusammenhang einer „ökumenischen Gemeinschaft“ (:59–61) sind für Volf *politisch* relevante Prozesse, in denen Menschen sich für Gottes Umarmung öffnen und dabei lernen, die darin zum Ausdruck kommenden Werte in ihre soziale Praxis zu integrieren (:151).

Diese geistlichen und sozialen Prozesse werden bei Volf im Rahmen eines an Karl Barth orientierten, biblischen „offenen Universalismus“ entfaltet (vgl. Moltmann 1995:276ff; Volf 2012:400), der als Korrektiv zu evangelisationstheologischen oder ekklesiologischen Engführungen gelesen werden kann. Volf macht deutlich, dass Gottes Umarmung in Christus jeder menschlichen Aktivität vorausliegt, jeden einschließt und unwiderruflich ist: Am Kreuz schafft Gott einen „Raum in sich selbst, in den er die entfremdete Menschheit aufnimmt“ (Volf 2012:164), eine Versöhnung, „die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann“ (:140). So kann Volf selbst im Blick auf den alttestamentlichen Kain formulieren: „Am Karfreitag werden wir ihn [Kain] erlöst finden“ (:122). Ob, wie und wann Kain (der hier auch als Typus für den sündigen Menschen steht) seinerseits die Umarmung Gottes erwidern und sich von Hass, Neid und Mord abwenden wird, damit es zur finalen Versöhnung kommen kann, bleibt offen (von daher *offener* Universalismus). Im Blick auf eine politische relevante Missiologie schafft dieser Ansatz den theologischen Raum, jeden Menschen als bereits innerhalb von Gottes Versöhnungshandeln zu erkennen (2 Kor 5,19) – ohne die ultimative Notwendigkeit der Abkehr vom Bösen zu entkräften – und auf dieser Basis gemeinsam, differenziert und vielfältig, auch über religiöse und weltanschauliche Grenzen hinweg (vgl. Reimer 2017:70), nach einem gerechten Frieden zu streben.

Ein problematischer Punkt in Volfs Ansatz ist jedoch die Vorstellung, Vergebung und friedliche Koexistenz (mit vorsichtiger Distanz) zwischen Menschen, vor allem ehemaligen Feinden, reiche nicht aus, sondern müsse auch zu einer „Umarmung“ im Sinne von unmittelbarer „Gemeinschaft“ (Volf 2012:161) führen. Ein solches *Signal* ist in Kontexten z.B. rassistischer Segregation (oder Apartheid), „ethnischer Säuberung“, aber auch eines neuen Tribalismus in vielen Gesellschaften, sicher wichtig, darf aber nicht in dieser Weise verallgemeinert werden, da es viele Situationen gibt, in denen Vergebung und friedliche Koexistenz schon sehr viel bedeuten. Eine Maximalforderung der Umarmung, die nicht nur wenig praxisnah und im Widerspruch zu Volfs eigenem Verständnis nichtfinaler Versöhnung (:140) zu stehen scheint, wird auch seelsorgerlich problematisch, wenn sie in missverständlicher Weise in die Nähe einer Bedingung für den Empfang der Gnade Gottes gerückt wird: „In das Herz der Gnade

Gottes eingraviert ist die Regel, dass wir *nur* dann ihre Empfänger sein können, wenn wir uns auch nicht dagegen sträuben, ihre Agenten zu werden. Weil wir von Gott umarmt wurden, *müssen* wir anderen in uns Raum schaffen und sie einladen – sogar unsere Feinde“ (:166, kursiv FW). Eine solche kategoriale Aussage ist im Blick auf ultimative, eschatologische Entscheidungen (siehe oben) vielleicht richtig, für eine am Primat der Gnade Gottes orientierte *missio politica* im Bereich der vielfältigen Vorläufigkeiten und „gelungenen Halbheiten“ menschlichen Lebens (vgl. Steffensky 2007:21) scheint sie problematisch. Ähnliches gilt für Volfs tiefgehende Überlegungen zur Bedeutung der Buße für die Opfer (siehe oben), die mit Recht auf die komplizierte Verflochtenheit menschlicher Exklusionen hinweisen, im Blick auf Opfer von Gewalt, Folter und Missbrauch jedoch, ähnlich wie vorschnelle Forderungen der Vergebung, einem falschen und „überstürzten Frieden“ (Schreiter 1993:37) Vorschub leisten könnten. Schließlich spiegelt auch Volfs Plädoyer für konsequente Gewaltlosigkeit zwar einen unverzichtbaren Grundzug christlicher *missio politica* wider, kann aber nicht für *alle* Situationen gelten, vor allem nicht, wenn Schutzlose vor mörderischer Aggression geschützt werden müssen (vgl. Härle 2011:412) und den Mördern „das Schwert ... aus der Hand“ (Volf 2012:190) genommen werden muss.

Insgesamt zeigt sich, dass Miroslav Volfs Theologie der Versöhnung einen bedeutsamen Beitrag zum Verständnis einer an der Menschenfreundlichkeit Gottes orientierten politisch relevanten Missiologie der Versöhnung leisten kann. Dabei liegt die Stärke (und Intention) des Beitrags aus meiner Sicht weniger in der praxisnahen Anleitung zu konkreten Prozessen missionaler Versöhnungsarbeit (vgl. Reimer), seelsorgerlicher Versöhnungsspiritualität (vgl. Schreiter) oder der Eindämmung gewaltsamer Aggressionen als vielmehr in der *theologischen* Einladung zum persönlichen und sozialen Ringen um einen in Gottes trinitarischer Liebe gegründeten „Willen zur Umarmung“, der mitten im Streit die tiefe Perspektive der Versöhnung und der Bereicherung durch den *anderen* nicht aus dem Blick verliert.

Bibliografie

- Greschat, Martin 2010. *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)*. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/2). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Härle, Wilfried 2011. *Ethik*. Berlin / New York: De Gruyter.
- Hermes, Eilert 2003. Politik. I. Sozialwissenschaftlich, II. Sozialethisch. RGG Bd. 6. 4. Auflage Tübingen: Mohr-Siebeck, 1450–1453.
- Moltmann, Jürgen 1964. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser.

- Moltmann, Jürgen 1995. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser.
- Raiser, Konrad 1991. *International Order. Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva / Grand Rapids: WCC Publications / Eerdmans, 529–534.
- Reimer, Johannes 2011. Der Dienst der Versöhnung – bei der Kernkompetenz ansetzen: Zur Korrelation von Gemeinwesenmediation und multikulturellem Gemeindebau. *Theologisches Gespräch* 35, 19–35.
- Reimer, Johannes 2013. *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. (Transformationsstudien 1). 2. Auflage. Marburg: Francke.
- Reimer, Johannes 2017. *Missio Politica: The Mission of Church and Politics*. Carlisle: Langham.
- Schreiter, Robert J. 1992. *Reconciliation as a Missionary Task*. *Missiology* 20, 4–10.
- Schreiter, Robert J. 1993. *Wider die schweigende Anpassung: Versöhnungsarbeit als Auftrag und Dienst der Kirche im gesellschaftlichen Umbruch*. Luzern: Exodus.
- Shortt, Rupert 2005. *God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Steffensky, Fulbert 2007. *Mut zur Endlichkeit: Sterben in einer Gesellschaft der Sieger*. Stuttgart: Radius.
- Teinonen, Seppo A. 1961. *Missio Politica Oecumenica: A Contribution to the Study of the Theology of Ecumenical Work in International Politics*. (Annales Societatis Missiologicae Fennicae IV). Helsinki: Finnish Society for Missionary Research.
- Verkuyyl, Johannes 1978. *Contemporary Missiology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Volf, Miroslav 1996. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*. Nashville: Abingdon.
- Volf, Miroslav 2012. *Von der Ausgrenzung zur Umarmung: Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*. Marburg: Francke.
- Wrogemann, Henning 1997. *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart: Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zahrnt, Heinz 1980. *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. 4. Auflage. München: DTV.