

EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN

EVANGELISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT

Prof. Christoph Schwöbel

Seminar: „Salvation and Right Guidance.

Scriptural and Doctrinal Reasoning on the Ways to Fulfilment“

SoSe 2019

Christliche Identität unter der Bedingung von Differenz und kulturellem Konflikt.

Anthropologie und Ethik Miroslav Volfs in „Exclusion and Embrace“

Jonathan Höfig

Klosterberg 2, 72070 Tübingen

jonathan.hoefig@t-online.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
1.1 Ausgangsfrage und Vorgehen	2
1.2 Die Kontexte von <i>Exclusion and Embrace</i>	3
1.1.1 Der Kroatienkrieg.....	3
1.1.2 Der Aufstieg der europäischen Neuen Rechten.....	5
2. Darstellung und Kritik von <i>Exclusion and Embrace</i>	6
2.1 Identität.....	6
2.1.1 Die sozialen Akteure im Fokus	6
2.1.2 Begriffliche Präzisierung des „Selbst“	7
2.1.3 Exklusion in der Konstruktion des Selbst	9
2.1.4 Das Selbst und die Trinität	11
2.1.5 Die „soziale Trinitätslehre“	13
2.1.6 Das Verhältnis von Gottes dreieinigem Sein zu unserem Sein-in-Beziehung: Partizipation und Imitation.....	14
2.2 Versöhnung.....	16
2.2.1 Kritik des Paradigmas der Inklusion und des Paradigmas der Befreiung.....	16
2.2.2 Deutung des Kreuzesgeschehens als Gottes Umarmung („Embrace“).....	17
2.2.3 Schritte der Versöhnung	19
2.2.4 Der Wille zur Umarmung.....	21
2.2.5 Das Verhältnis von Gottes Versöhnungshandeln zu menschlicher Versöhnung: <i>sacramentum et exemplum</i>	21
2.3 Gerechtigkeit	25
2.3.1 Kritik des Liberalismus, der postmodernen Gerechtigkeitskonzeption und des Kommunitarismus	25
2.3.2 „Double Vision“: Die Gerechtigkeit und Wahrheit des Anderen	26
2.3.3 Gottes Gerechtigkeit.....	28
2.3.4 Der neue Bund.....	29
2.3.5 Vergleich mit der Diskursethik.....	30
2.3.6 Das Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit und einem gerechten Streben nach Gerechtigkeit: <i>iustitia iustificans</i>	33
3. Zwei Leerstellen in <i>Exclusion and Embrace</i>	35
3.1 Das Schöpfungsparadigma: Geschöpflichkeit und <i>imago Dei</i>	35
3.2 Die Zwei-Regimenten-Lehre.....	38
4. Schlussreflexion	42
5. Bibliographie.....	45

1. Einleitung

1.1 Ausgangsfrage und Vorgehen

Christliche Identität im Pluralismus – viel wurde darüber in jüngster Zeit geschrieben. Das Ausgangsproblem ist dabei oft, wie die christliche Identität durch die Vielfalt inkommensurabler Weltanschauungen verunsichert und in Frage gestellt wird. Dem wird dann in der Regel entgegengehalten, dass die christliche Theologie den weltanschaulichen Pluralismus bejahe.¹ Doch in letzter Zeit hat sich die Problemlage etwas verlagert. Nicht „*der* Pluralismus“ ist das Problem, zu dem sich christliche Identität verhalten muss, sondern mehr und mehr *pluralismusfeindliche* Tendenzen innerhalb der pluralen Gesellschaft. Wieder lauter werdende Stimmen gegen die plurale Verfasstheit der Gesellschaft gehen einher mit der drastischen Zunahme gruppenbezogenen Hasses. Auch die eigene Gruppenidentität wird wichtiger. Die plurale Welt wird in Freund und Feind aufgeteilt. Damit tritt zu Tage, dass die Verhältnisbestimmung von Identität zu Pluralismus im Grunde eine Verhältnisbestimmung von Identität zu Differenz ist. Das Selbst muss sich nicht in erster Linie zur Vielheit verhalten, sondern zum Anderen.

1996 schrieb Miroslav Volf vor dem Hintergrund des Kriegs in seiner Heimat Kroatien über Versöhnung zwischen Feinden: *Exclusion and Embrace*. Seine Ausgangsbeobachtung: Das Problem kultureller und ethnischer Konflikte ist Teil des größeren Problems von Identität und Differenz.² 2019 veröffentlichte er eine überarbeitete Neuauflage aus der Überzeugung, dass das Buch heute aktueller sei denn je. Allein der Kontext habe sich verschoben: Der kulturelle Konflikt sei von den Rändern ins Zentrum gerückt – von den 1996 noch vom Zerfall der Sowjetunion gebeutelten Balkanstaaten in die Mitte der westlichen Staaten. Insbesondere den Aufschwung der Neuen Rechten in Europa nimmt Volf in den Blick. Volf findet eine Antwort auf das Problem von Identität und Differenz in dem Blick auf den Gekreuzigten. Eine trinitarische Interpretation des Kreuzesgeschehens als Gottes Selbsthingabe dient ihm als Modell für die Versöhnung zwischen Selbst und Anderem. Er schreibt zu Beginn: „This book seeks to explicate what divine self-donation may mean for the construction of identity and for the relationship with the other under the condition of enmity.”³

Die vorliegende Arbeit will dieses Unterfangen systematisch-theologisch prüfen, also das *Argument an sich* rekonstruieren und sich damit auseinandersetzen. Doch zugleich steht dabei der eben angerissene Kontext im Hintergrund (1.2) – der Aufschwung der Neuen Rechten. Auch auf *diesen Kontext hin* soll Volfs Ansatz geprüft werden.

¹ Vgl. Härle, Ethik, 467; vgl. Rat der EKD, Das rechte Wort, 44.

² Vgl. Volf, *Exclusion*, 4f. Da die zweite Auflage noch nicht ins Deutsche übersetzt wurde, werde ich im Folgenden aus der englischen Version zitieren. Sie liegt allen Fußnoten zugrunde. Im Unterschied zur ersten Auflage verzichtete Volf in der zweiten auf ein Kapitel über das Verhältnis der Geschlechter und fügte noch ein Einleitungskapitel, ein Epilog und ein Appendix hinzu. Bei der Übersetzung mancher Schlüsselbegriffe wurde die deutsche Version der ersten Auflage zu Rate gezogen (siehe Bibliographie).

³ A.a.O., 15.

Volf verfolgt in diesem Buch zwei Argumentationsstränge: Der eine widmet sich dem Thema Identität, der zweite identitätsbezogenen Konflikten.⁴ In klassischer Terminologie könnte man sagen, der erste ist anthropologischer Natur, der zweite ethischer Natur. Beide Argumentationsstränge sind in dem Buch eng miteinander verwoben; die folgende Darstellung (2.) versucht sie stattdessen nacheinander zu rekonstruieren: das erste Kapitel die anthropologische Seite (Identität (2.1)), das zweite und dritte Kapitel die ethische Seite (Versöhnung (2.2) und Gerechtigkeit (2.3)). Die ersten beiden Kapitel beziehen sich dabei größtenteils auf Teil I des Buches, das dritte auf Teil II, darin besonders das Kapitel zu Gerechtigkeit. Jedes der drei Kapitel dieser Darstellung beginnt mit der Rekonstruktion von Volfs Argument, während die kritische Diskussion desselben dann im jeweils letzten Abschnitt ihren Platz findet. Anschließend werden zwei Leerstellen des Buches, eine anthropologische und eine ethische, diskutiert (3.), bevor in einer Schlussreflexion (4.) die Ergebnisse gebündelt werden.

1.2 Die Kontexte von *Exclusion and Embrace*

1.1.1 Der Kroatienkrieg

Von 1991 bis 1995 dauerte der Krieg, der von kroatischer Seite als *Domovinski rat*⁵ – als Heimatkrieg – verstanden wurde. Schon im ersten Jahr waren 30% des kroatischen Territoriums von serbischen Truppen besetzt, gefolgt von ethnischen Säuberungen und umfassenden Vertreibungen auf diesem Gebiet. Zahlen der kroatischen Führung zufolge gab es bis 1995 ca. 13 500 Getötete und 35 000 Verwundete auf kroatischer Seite.⁶ Auch wurden zahlreiche Kriegsverbrechen noch bis 2017 in Den Haag aufgearbeitet. Nach Ende des Kriegs wurden etwa 117 Massengräber, von den serbischen Truppen ausgehoben, gefunden. Aber auch der kroatischen Führung werden Kriegsverbrechen auf kroatischem Boden, wie auch auf dem Gebiet Bosnien-Herzegowinas, vorgeworfen.⁷ Insbesondere die Anerkennung der Kriegsverbrechen sorgte während und nach dem Krieg für Kontroversen.⁸ Vor dem Hintergrund dieses Krieges stellte Jürgen Moltmann 1993 an Volf die Frage, die der Ausgangspunkt für seine Arbeit an *Exclusion and Embrace* gewesen sein soll: „But can you embrace a četnik?“⁹ Volf selbst ist Kroat, stammt aber aus einer ethnisch gemischten Familie. Volf ringt mit der Loyalität zu den Opfern seiner kroatischen Heimat einerseits und dem Gebot der Feindesliebe andererseits, mit dem Glauben an Gott, der den Unterdrückten Gerechtigkeit verschafft und der den Sündern vergibt.

⁴ A.a.O., xxii.

⁵ Vgl. Ramet, Politics, 201.

⁶ Vgl. A.a.O., 198.

⁷ A.a.O., 201f.

⁸ Vgl. Biondich, Nationalism, 72.

⁹ Volf, Exclusion, xi. Četnik ist die Bezeichnung für einen der serbischen Freischärler. Einige von ihnen mussten sich vor dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag verantworten.

Bis heute versuchen starke gesellschaftliche Gruppen in Serbien und Kroatien, Kriegsverbrecher zu rehabilitieren.¹⁰ Thomas Brey analysierte vor wenigen Jahren die Darstellung des Krieges in serbischen und kroatischen Geschichtsbüchern. Er kam zu dem Ergebnis, dass Serbien sich durchgehend als Opfer sieht, nicht nur seiner direkten Nachbarn, sondern insbesondere auch des Westens. Serbische Opfer würden vergessen, während serbische Kriegsverbrechen unverhältnismäßig aufgebläht würden. In den kroatischen Geschichtsbüchern dagegen ließen ausschließlich die gegnerischen Mächte sich Kriegsverbrechen zuschulden kommen, während eigene Fehlthaten nur als Reaktion auf die „serbische Aggression“ zu verstehen sind.¹¹ Volf verarbeitet den Umgang mit Wahrheit und Geschichte in dem Kapitel „Deception and Truth“. Nun hat sich zwar einiges in Kroatien gewandelt: Das Ende der Tudjman-Ära brachte im Jahr 2000 eine Stärkung der demokratischen Institutionen mit sich, mit der Aufnahme in die EU und NATO begann ein Kampf gegen die Korruption im Land.¹² Doch das Verhältnis zu Serbien ist und bleibt angespannt, ein „neuer Nationalismus“¹³ macht sich breit.

Auch die katholische Kirche sah sich seit 1999 als Advokatin eines „gesunden Nationalismus“, der das Gute in der kroatischen Vergangenheit wertschätzt.¹⁴ Im kommunistischen Jugoslawien war die katholische Kirche lange Zeit starken Repressionen ausgesetzt.¹⁵ Unter Präsident Tudjman wurde ihr dagegen in Kroatien zu neuer Stärke verholfen, sie ging eine „cosy symbiosis“¹⁶ mit dem Staat ein. Dafür geriet nun die Minorität der serbischen Orthodoxen unter Druck und viele flohen aus Kroatien.¹⁷ Im Krieg standen die jeweiligen Kirchen für die jeweiligen nationalen Interessen ein: serbisch-orthodox gegen kroatisch-katholisch.¹⁸ Volf fand sich als Angehöriger einer evangelikalischen, pazifistisch orientierten Freikirche zwischen den Fronten wieder.¹⁹

Auch die Rolle des Westens in den Jugoslawienkriegen reflektiert Volf, insbesondere wenn er von der Rolle der „dritten Partei“ in Konflikten spricht. Im Kontext des Kroatienkriegs ist hier auf die United Nations Protection Force (UNPROFOR) zu verweisen, deren Mandat sie zur Neutralität verpflichtete, wodurch einige Verbrechen an der Zivilbevölkerung nicht verhindert werden konnten.²⁰ Im Gegenüber zur Flucht in die Neutralität verarbeitet Volf in seinem Buch auch den Hang der westlichen Darstellung des Krieges, *das* eine unschuldige Opfer im Konflikt

¹⁰ Brey, *Kriegsvergangenheit*, 69.

¹¹ Vgl. a.a.O., 82f.

¹² Vgl. Ramet, *Politics*, 210; 219.

¹³ Götz, *Nationalismus*, 7.

¹⁴ Vgl. Ramet, *Catholic Church*, 190.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 176.

¹⁶ Ebd. 185.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 179.

¹⁸ Dennoch sieht Sabrina Ramet eine gewisse Distanz der katholischen Kirche zum nationalistischen Programm des Tudjman-Regimes in den Jahren 1990-1999, vgl. a.a.O., 190: „[T]he Church found itself thrust into the role of guardian of internationalism.“

¹⁹ Vgl. Volf, *Exclusion*, 313.

²⁰ Vgl. Sloan, *Bosnia*, 99-101.

zu suchen.²¹ Ein Problem, das sich nicht zuletzt in der Literatur, z.B. in „Reiseberichten“ niederschlug. Schon 1941 beschrieb die Schriftstellerin Rebecca West, wie englische Humanisten auf ihren Balkan-Reisen herausfinden wollten, wer die wahren Unterdücker seien und sich dabei je ein Volk wie zum persönlichen Haustier auserkoren, welches es zu schützen galt – dabei unfähig zu realisieren, wie jeder jedem Leid zufügte.²² Erst im Herbst 2019 flammte diese Kontroverse anlässlich der Verleihung des Literaturnobelpreises an Peter Handke wieder auf.²³

1.1.2 Der Aufstieg der europäischen Neuen Rechten

Schon in der ersten Auflage eröffnete Volf das erste Kapitel mit Eindrücken aus den Städten Sarajevo, Los Angeles und Berlin: Kulturelle Konflikte traten nicht nur an den Rändern, sondern in der Mitte der westlichen Moderne auf. Fünfundzwanzig Jahre später diagnostiziert Volf im neu hinzugefügten ersten Kapitel der zweiten Auflage: Als er *Exclusion and Embrace* schrieb, war die Welt im Begriff, zusammenzukommen – jetzt bewegt sie sich auseinander. Insbesondere setzt sich Volf nun mit der Identitären Bewegung und der Neuen Rechten in Europa auseinander.

Als „Neue Rechte“ wird im Allgemeinen eine lose, politische sowie intellektuelle Strömung bezeichnet, die an die „Konservative Revolution“ der Weimarer Republik, u.a. an Carl Schmitt oder Oswald Spengler, anknüpft.²⁴ Ihren Ursprung hat sie in Frankreich, wo 1968 der Thinktank GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne) gegründet wurde – unter anderem von Alain de Benoist, einem ihrer führenden Theoretiker. GRECE verstand sich von Beginn an als metapolitische Denkschule.²⁵ In Deutschland war es unter anderem der „Historikerstreit“ der 1980er Jahre zwischen Ernst Nolte und Jürgen Habermas, der ihnen eine breitere Öffentlichkeit verschaffte.²⁶ Ein Knotenpunkt der Neuen Rechten war schon früh die Freiheitliche Partei Österreichs.²⁷ Die sogenannte „Identitäre Bewegung“, in Deutschland seit 2012 aktiv und inzwischen Vorreiter der europäischen Identitären, zeichnet sich vor allem durch ihren Aktionismus in Pop- und Jugendkultur aus.²⁸ Doch ist sie hauptsächlich ein Phänomen des Internets, welches ihre vergleichsweise kleinen Aktionen unverhältnismäßig aufbläht. Zeit-Online nennt die Identitäre Bewegung daher einen „Scheinriesen“.²⁹

²¹ Vgl. Volf, *Exclusion*, 74-81.

²² Vgl. Rosslyn, *Primitivism*, 16. Diese Kritik muss sich Rebecca West aber auch selbst gefallen lassen, vgl. a.a.O., 17-19.

²³ Im Zentrum der Kontroverse steht nicht nur Handkes Reisebericht „Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien“ von 1996, sondern auch seine öffentlichen Freundschafts-bekundungen zu dem serbischen Kriegsverbrecher Milošević.

²⁴ Vgl. Bruns, *Die Identitären*, 68.

²⁵ Vgl. Weber, *Prototyp*, 149.

²⁶ Vgl. Bruns, *Die Identitären*, 34.

²⁷ Vgl. a.a.O., 36.

²⁸ Vgl. a.a.O., 68.

²⁹ Vgl. Fuchs, *Netzwerk*, 90f.

In theoretischer Hinsicht spielt der Begriff „Ethnopluralismus“, der unter anderem auf Alain de Benoist und das GRECE zurückgeht, eine wichtige Rolle: Ethnisch geprägte Kulturgemeinschaften „stellten einen höchsten Wert an sich dar und seien unter dem Postulat des Rechts auf Verschiedenheit gegen nivellierende oder universalistische Tendenzen zu verteidigen oder wiederherzustellen.“³⁰ Dieses Konzept stellte eine Neuausrichtung des GRECE dar, nachdem es in den ersten Jahren noch sehr dem rassistisch-biologistischen Diskurs und hierarchischem Denken verhaftet war. Der Ethnopluralismus macht ethno-kulturelle Gruppenidentität zum höchsten Gut, doch deren Verteidigung hat auch eine geopolitische Komponente: Jede Gemeinschaft hat ein Anrecht auf ihren „natürlich angestammte[n] Lebensraum“.³¹ Volf bezieht sich nicht explizit auf das Konzept des Ethnopluralismus. Doch er benennt die zwei Säulen der Neuen Rechten ganz ähnlich: Die erste sei der Vorrang der ethnokulturellen Identität vor dem gemeinsamen Menschsein. Und die zweite ist die Legitimität von Gewalt zur Verteidigung der Gruppenidentität.³² Volf's eigene Konzeption einer hybriden, „katholischen“ Identität und seine Ethik der Selbsthingabe steht dem diametral entgegen.

Doch wie ist die Bewegung der Neuen Rechten einzuschätzen? Kurt Sontheimer rät dazu, die Bewegung nicht stärker zu machen als sie ist: Sie sei weit davon entfernt, eine „Ideenschmiede für eine politisch-soziale Bewegung [zu] werden.“ Man solle „ihnen nicht gleich das politische Gewicht und die Gefährlichkeit zuschreiben, die antidemokratisches Denken unter den Bedingungen der Weimarer Republik gehabt hat.“³³ Wir leben heute in anderen politischen Umständen als damals. Allerdings schrieb er so 2004 – vor Donald Trump und dem Einzug der AfD in den Bundestag. Volf hingegen nimmt in der zweiten Auflage Bezug auf Alain de Benoist, Martin Sellner und Caroline Sommerfeld, auch wenn das Buch kein „anti-identitarian tract“³⁴ sein will. Volf sieht nämlich nun das bedroht, was er damals in der ersten Auflage voraussetzen konnte: „common humanity“, die Idee des gemeinsamen Menschseins.³⁵

2. Darstellung und Kritik von *Exclusion and Embrace*

2.1 Identität

2.1.1 Die sozialen Akteure im Fokus

Volf widmet sich dem einzelnen Subjekt. Ihn interessieren nicht in erster Linie soziale Strukturen, sondern soziale Akteure: „What kind of selves [do] we need to be in order to live in harmony with others?“³⁶ Volf's Ansatz ist also eher individualethischer statt sozialetischer Natur – in seinen Worten eine „theology of socially situated persons“.³⁷ In einem späteren Buch ordnet Volf diesen Ansatz in das größere Ganze einer Vision vom erfüllten Leben ein: Jede

³⁰ Weber, Prototyp, 151.

³¹ Hufer, Neue Rechte, 33.

³² Vgl. Volf, *Exclusion*, xviii-xxi.

³³ Sontheimer, *Kontinuität*, 28.

³⁴ Volf, *Exclusion*, xxiii.

³⁵ Vgl. a.a.O., xxi-xxiii.

³⁶ A.a.O., 10.

³⁷ A.a.O., 315.

Vision vom erfüllten Leben besteht aus Überzeugungen über die Handlungsdimension (Gerechtigkeit), die Dimension der Umstände (Friede) und der affektiven Dimension (Freude).³⁸ *Exclusion and Embrace* fällt hierbei unter die Handlungsdimension, über die Verantwortlichkeit des Menschen. Daher spielt auch der Wille eine bedeutende Rolle. Der Wille erscheint bei Volf als die Arena, in der die Bedingung der Möglichkeit gemeinsamen Zusammenlebens verhandelt wird.

2.1.2 Begriffliche Präzisierung des „Selbst“

Wie nähert sich Volf dem weiten Thema ‚Identität‘? Erstens ist Volfs Begriff des Selbst *praktisch* orientiert: Es geht ihm nicht um die Begründung der Möglichkeit eines Selbstbewusstseins, sondern um das Selbstverständnis; nicht um das *dass*, sondern um das *wie*: Wie verstehe ich mich? Sein Begriff des Selbst ist zweitens *sozial* orientiert. Die sozialen Beziehungen sind dem Selbst unhintergebar eingeschrieben. Und Volfs Rede vom Selbst ist drittens *ethisch* orientiert: Es geht ihm – um eine Formulierung von Ernst Tugendhat aufzugreifen – um die Antwort auf die Frage: „Wer möchte ich sein und welches Leben möchte ich führen?“. ³⁹ Mit der grundlegenden Auffassung, dass das Selbst das Produkt eines Herstellungsprozesses ist, steht er gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Ansätzen nahe.⁴⁰

Im Hintergrund einer so gearteten Frage nach dem Selbst steht Hegels Dialektik von Herr und Knecht als Quelle der Identität.⁴¹ Sozialpsychologisch hat dies Anfang des 20. Jahrhunderts George H. Mead ausbuchstabiert. Insbesondere Meads Überzeugung, dass man eine Identität nicht denken kann, „die außerhalb der gesellschaftlichen Erfahrung erwächst“⁴², sondern dass Identität immer eine Gruppe voraussetzt, auf deren Haltungen dem „I“ gegenüber (zusammengefasst als „me“) – das „I“ reagiert,⁴³ klingt bei Volf nach. Bei Volf bekommt dies die Zuspitzung, dass er dabei nicht nur an die Eltern oder nahestehende Personen denkt, sondern an Gruppen, insbesondere verfeindete Gruppen: „I am who I am in relation to the other; to be Croat is, among other things, to have Serbs as neighbors.“⁴⁴ Diese dialogische Struktur des Selbst betont auch der Philosoph Charles Taylor, der bei Volf erkennbar im Hintergrund steht.⁴⁵ Volf beruft sich auch auf ihn, wenn er die gestiegene Bedeutung von Gruppenidentität in der heutigen Zeit diagnostiziert. Die Identität einer Person ist unhintergebar von den sozialen Umständen bestimmt, in die sie hineingeboren wurde. Entscheidend ist daher die angemessene Repräsentation dieser Gruppenidentität in der Gesellschaft.⁴⁶

³⁸ Volf, *Leben*, 17f; 185-209.

³⁹ Vgl. Langbehn, *Verantwortung*, 317-320.

⁴⁰ Vgl. Drobe, *Menschsein*, 555; darüber hinaus: 551-579. Christina Drobe verweist hier, was den deutschsprachigen Diskurs betrifft, vor allem auf den Sozialpsychologen Heiner Keupp, sowie die Soziologen Rolf Eickelpasch und Claudia Rademacher (siehe Bibliographie).

⁴¹ Vgl. Hegels Kapitel zu „Herrschaft und Knechtschaft“ in: Hegel, *Phänomenologie*, 145-155.

⁴² Mead, *Geist*, 182

⁴³ Vgl. Mead, *Geist*, 218.

⁴⁴ Volf, *Exclusion*, 87.

⁴⁵ Vgl. Taylor, *Unbehagen*, 42. Vgl. grundlegend: Taylor, *Quellen des Selbst*.

⁴⁶ Vgl. Volf, *Exclusion*, 8. Volf beruft sich hier auf Taylor, *The Politics of Recognition*.

Für Vofls Rede vom Selbst sind darüber hinaus die beiden Begriffe „Grenzen des Selbst“ und „Mitte des Selbst“ von Bedeutung. Beide entwickelt er in Abgrenzung zu postmodernen Identitätskonzeptionen. Michel Foucault analysiert in *Überwachen und Strafen* die binären Unterscheidungen durch die moderne Zivilisation, die Zweiteilung in rational – irrational, normal – anormal, harmlos – gefährlich. Durch Mechanismen der Zwangszuweisung und der Macht der Normalisierung werden Menschen, die anders sind, assimiliert oder ausgeschlossen.⁴⁷ Volf zufolge ist Foucaults „Programm“ darauf ausgerichtet, Grenzen einzureißen: radikale Inklusion.⁴⁸ Ähnlich votiert Gilles Deleuze für ein nomadisches Selbstverständnis, ein Selbst, das sich immer weiter verändert. Ihm geht es darum, die Idee eines „stabilen Subjekts“ fallen zu lassen. Volf zitiert Deleuze, man müsse „[a]ufhören, sich als Ich zu denken, um wie ein Strom zu leben, ein Ensemble von Strömen in Beziehung zu anderen Strömungen außerhalb und innerhalb seiner selbst.“⁴⁹ Grenzen unterbrechen den freien Fluss des Selbst und stellen unzulässige Urteile dar. Als dritten Vertreter in dieser Richtung führt Volf den amerikanischen Philosophen Richard Rorty an, der eine Haltung der Ironie einfordert, in der ich mir die Kontingenz meiner innigsten Überzeugungen und Wünsche eingestehe. Bei Rorty fällt auch der Begriff des „centerless self“. Wenn es keine Mitte des Selbst gibt, die die verschiedenen Überzeugungen und Wünsche organisiert, dann werden auch Bewertungen und Urteile über andere Überzeugungen und Wünsche haltlos und überflüssig.⁵⁰

Welche Gründe bewegen nun Volf dazu, dennoch von den Grenzen und der Mitte eines Selbst zu sprechen? Zuerst hält Volf an einem stabilen Subjekt fest, um überhaupt menschliche Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit denken zu können.⁵¹ Zweitens verleitet die Unbestimmtheit des eigenen Selbst, einhergehend mit der Unbestimmtheit des Selbst des anderen, dazu, dass das schwächere Selbst ausgelöscht wird.⁵² Drittens will Volf die Dialogizität der Identitätskonstruktion aufrecht erhalten: Identität ist für ihn bleibend das Ergebnis der Unterscheidung von dem Anderen und der Internalisierung der Beziehung zum Anderen.⁵³ Grenzen und Mitte des Selbst sind daher unvermeidbar. Jedoch nimmt er die postmoderne Kritik ernst, denn viel wichtiger als *dass* es Grenzen und Mitte des Selbst gibt, ist für Volf die Frage, *wie* diese aussehen sollen. Bei dem Prozess, den er „boundary maintenance“⁵⁴ nennt, gibt es einen schädlichen Weg, der den Anderen ausschließt („Exklusion“), demgegenüber Volf die Vorstellung von durchlässigen Grenzen und eines dezentrierten Selbst setzt.

⁴⁷ Vgl. Foucault, *Überwachen*, 29-32; 236f.

⁴⁸ Vgl. Volf, *Exclusion*, 54-56.

⁴⁹ Deleuze, *Kleine Schriften*, 124; vgl. Volf, *Exclusion*, 31; 283.

⁵⁰ Vgl. Rorty, *Contingency*, 73; 83f; vgl. Volf, *Exclusion*, 62f.

⁵¹ Vgl. Volf, *Exclusion*, 32.

⁵² Vgl. a.a.O., 354.

⁵³ Vgl. a.a.O., 60.

⁵⁴ A.a.O., 354.

2.1.3 Exklusion in der Konstruktion des Selbst

Der Vorgang, den Volf „Exklusion“ nennt, setzt bei der dialogischen Konstruktion des Selbst ein:

„[A] tension between the self and the other is built into the very desire for identity: the other over against whom I must assert myself is the same other who must remain part of myself if I am to be myself. But the other is often not the way I want him or her to be (say, he or she is aggressive or simply more gifted) and is pushing me to become the self that I do not want to be (suffering his or her incursions or my own inferiority). And yet I must integrate the other into my own will to be myself. Hence I slip into violence: instead of reconfiguring myself to make space of the other, I seek to reshape the other into who I want him or her to be in order that in relation to the other I may be who I want to be.“⁵⁵

Wenn Volf von Exklusion spricht, so nähert er sich sprachlich dem an, was klassischerweise in der christlichen Theologie unter „Sünde“ verhandelt wird. Exklusion sei aber, so Volf, nicht ein Versuch, die Wurzel der Sünde zu erfassen, auch wenn es einen großen Teil der Sünden beschreibt.⁵⁶ Damit folgt er einem Impuls Moltmanns, die konkreten Sünden zu benennen, statt nach dem allgemeinen Phänomen Sünde zu fragen (wobei Volf die Universalität und Konkretheit der Sünde im Unterschied zu Moltmann gerade nicht gegeneinander ausspielt, s.u. 2.2.3).⁵⁷ Die im obigen Zitat beschriebene Praxis der Exklusion äußert sich nun in verschiedenen Formen von kulturellen Konflikten: Sie kann sich in der Eliminierung des Anderen äußern, in Vertreibung und ethnischer Säuberung, zwar der extremste Fall von Exklusion, aber – nicht zuletzt in dem Entstehungskontext des Buches – eine sehr reale Option. In subtileren Varianten wird der Andere lediglich dazu gezwungen, sich zu assimilieren. „You can survive, even thrive, among us, if you become like us; you can keep your life, if you give up your identity.“⁵⁸ Exklusion kann sich, zweitens, darin äußern, den anderen zu dominieren, ihm seinen unterlegenen Status und Platz zuzuweisen, ja sich gar an ihm zu bereichern. Und sie kann sich, drittens, darin äußern, den anderen sich selbst zu überlassen – wie der Priester und der Levit im Gleichnis des barmherzigen Samariters.⁵⁹

Die jeweilige Praxis der Exklusion in den oben beschriebenen Formen wird zudem legitimiert durch symbolische Exklusion, exkludierende Sprache, die den Anderen so darstellt, dass seine Nicht-Exklusion moralisch unverantwortlich erscheint. Als Beispiel können sog. Kriminalisierungsprozesse dienen: Dabei wird ein Zusammenhang zwischen Unterprivilegierung und Kriminalität konstruiert, um so bestimmte soziale Zustände zu skandalisieren und die Ausschließung bestimmter Gruppen zu legitimieren.⁶⁰ Außerdem

⁵⁵ A.a.O., 88.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 66.

⁵⁷ Vgl. Moltmann, Geist, 137-142.

⁵⁸ Volf, Exclusion, 69.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 70.

⁶⁰ Vgl. Bettinger, Ausgrenzung, 29.

verweist Volf auf das problematische Streben nach falscher Reinheit, oder die „politics of purity“.⁶¹ Ob reines deutsches Blut, rein serbischer Boden oder eine reine kulturelle, religiöse oder sprachliche Herkunft – das soziale Programm, das zur Reinheit führen soll, ist oft dasselbe: „plurality and heterogeneity must give way to homogeneity and unity.“⁶² An dieser Stelle wäre Volfs Ausführungen hinzuzufügen, dass das Konzept des Ethnopluralismus zwar ebenso einer Politik der Reinheit folgt, nämlich der ethnischen und kulturellen Identität, jedoch dabei durchaus behauptet, an Pluralität und Heterogenität festzuhalten. Dabei wird aber die Hybridität der eigenen Identität negiert; die Identitätskonstruktion erfolgt ohne Relation zum Anderen und dadurch faktisch in dessen Ausgrenzung.⁶³

Was die Gründe für Exklusion betrifft, greift es nach Volf zu kurz, Exklusion allein auf Unwissenheit zurückzuführen, da dies Unschuld postuliert und falsche Hoffnungen weckt. Es mag der Selbsthass, der einen Sündenbock sucht, oder das Unbehagen über verwischte Grenzen sein, die uns zu exkludierendem Verhalten bringen. Doch in den meisten Fällen schließen wir andere aus, weil wir unter der Bedingung von Ressourcenknappheit und angefochtenen Machtansprüchen unseren Besitz und Einfluss sichern wollen.⁶⁴

Volfs Konzept der Exklusion ähnelt dem, was in letzter Zeit, unter anderem durch Edward Said,⁶⁵ unter dem Begriff „othering“ populär geworden ist – und unterscheidet sich doch signifikant. Beispielsweise ist im Fall von Rassismus eine „Bezeichnungs- und Definitionspraxis [entscheidend], die ein ‚Wissen‘ über ‚natürliche‘ Unterschiede zwischen ‚uns‘ und ‚den Anderen‘ hervorbringt.“⁶⁶ Diese Bezeichnungspraxis ist assymetrisch: „Die dominante, bezeichnende Gruppe ist unmarkiert, d.h. neutral und ‚normal‘; die unterlegene, bezeichnete Seite ist markiert, d.h. anders und ‚unnormal‘.“⁶⁷ Im Vergleich wird deutlich, dass das, was Volf die „symbolische Exklusion“ nennt, also die sprachliche Ebene, in der Theorie des „othering“ stärker gewichtet wird. Vor allem aber unterscheidet sich Volfs Exklusionsbegriff von dem des „othering“ darin, dass beim „othering“ der Andere erst im Zuge der Herstellung der eigenen Identität als Anderer konstruiert wird. Die assymetrische Bezeichnungspraxis bringt die „natürlichen“ Unterschiede erst hervor. Volf hingegen kennt zwar auch den Tatbestand der bewussten Fehlkonstruktion des Anderen, aber sein Ausgangspunkt ist die Verschiedenheit, die Andersheit des Anderen. In seiner Interpretation der Erzählung von Kain und Abel, die er als Paradigma für Exklusion liest, schreibt er:

„The initial problem of the story is the formal equality and common belonging (brothers with complementary vocations) in relation to the inescapable difference of being first and second, rich and poor, honored and despised, regarded and disregarded. From the

⁶¹ Vgl. Volf, Exclusion, 68.

⁶² A.a.O., 69.

⁶³ Volf beschreibt einen vergleichbaren Sachverhalt unter dem Stichwort „seperating without binding“, vgl. a.a.O., 60.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 73.

⁶⁵ Vgl. Edward Said: Orientalism, New York 1978.

⁶⁶ Eickelpasch, Identität, 79.

⁶⁷ A.a.O., 80.

outset, all human relations are fraught with the tension between equality and difference in the context of which the relation between the self and the other has to be negotiated.”⁶⁸

Darauf wird später (3.1) noch zurückzukommen sein.

2.1.4 Das Selbst und die Trinität

In welcher Weise wird nun der Glaube an Gott die Konstruktion der Identität beeinflussen? Volf nennt zweierlei Weise: eine, die in Gottes Einzigkeit gründet und eine, die in der Trinität gründet. Zum einen relativiert der Glaube an Gott kulturelle Identität: „The oneness of God implies God’s universality, and universality entails transcendence with respect to any given culture.“⁶⁹ Die Loyalität der Glaubenden wird von der Kultur zu Gott verschoben. Sie lebt wie in Distanz zur Kultur. Da aber die „transzendente[...] Begründung von Identität [...] die anderen Dimensionen und Aspekte menschlicher Identität zulässt und gerade nicht negiert“,⁷⁰ wie Christoph Schwöbel betont, bleiben Christen dennoch ihrer Kultur zugehörig.⁷¹ Zum anderen fragt Volf danach, wie die Trinität christliche Identität informiert und begründet. Volf fasst das Kreuzesgeschehen unter der Leitmetapher der Selbsthingabe Gottes zusammen und expliziert dies so: Gott schafft Raum in sich, um den Anderen, die gottfeindliche Menschheit, zu empfangen (vgl. dazu im Detail 2.2.2). Von der ökonomischen Trinität aus trifft Volf auch analoge Aussagen über die immanente Trinität: Die göttlichen Personen geben sich selbst einander und geben sich dadurch ihr jeweiliges Selbst. Dieses gegenseitige Ineinandersein nennt Volf im Anschluss an die Tradition: Perichorese. Das christliche Selbst spiegelt diese Selbsthingabe Gottes in gewisser Weise wider. Volf spricht hier von einer schwachen Analogie. Diese Analogie wird zum einen dadurch realisiert, dass das Selbst an der Trinität teilhat (Partizipation), zum anderen dadurch, dass es die Trinität abbildet (Imitation).

Partizipation: Das Selbst und die Sakramente

Der partizipative Charakter seines Analogiekonzepts lässt sich anhand von Volfs Auslegung der Sakramente zeigen. In Röm 6,3-10 und Gal 2,19f führt Paulus aus, dass die Glaubenden mit Christus gekreuzigt und mit ihm begraben sind durch die Taufe in seinen Tod, und dass sie ebenso an Christi Auferstehung teilhaben. „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20). Das Selbst, so Volf, ist zunächst falsch zentriert und muss dezentriert werden – „mit Christus gekreuzigt“ – um dann rezentriert zu werden – „mit Christus auferstanden“. Durch diesen Prozess, der im Glauben und in der Taufe geschieht, empfängt das Selbst eine neue Mitte: Christus selbst. Mit einer Formulierung, in der Paul Ricoeurs narratives Identitätsverständnis wiederhallt, schreibt Volf: „The center of the self is the story of Jesus Christ, which has become the story of the self. More precisely, the center is Jesus Christ crucified and resurrected who has become part and parcel of the very structure of the self.“⁷²

⁶⁸ Volf, Exclusion, 91f.

⁶⁹ Volf, Exclusion, 30.

⁷⁰ Schwöbel, Konflikt, 51.

⁷¹ Vgl. Volf, Exclusion, 28; 34.

⁷² A.a.O., 64; zum ganzen Thema „Mitte des Selbst“ vgl. a.a.O., 62-65.

Die neue Mitte des Selbst ist eine dezentrierte Mitte, es ist sich selbst hingebende Liebe. Die Rede vom „dezentrierten Selbst“ beschreibt in den Sozialwissenschaften üblicherweise den Sachverhalt, dass das Selbst durch die äußeren Gegebenheiten der Postmoderne, wie den Zerfall der Sinnwelten, die Vervielfältigung der sozialen Welten und entsprechenden Rollen, zersplittert ist. Ein Selbst, das an seinem „inneren Kern“ festhält, wird als nicht kompatibel mit der pluralistischen Lebenswelt und daher als schädlich angesehen.⁷³ Deshalb ist für Volf wichtig, dass die christliche Identität kein solches zentriertes Selbst darstellt, das um seine Reinheit und Unveränderlichkeit kämpfen muss. Für Volf geschieht die Dezentrierung des Selbst nun aber nicht durch äußere Einflüsse, sondern ist ein Werk des Heiligen Geistes, der das Selbst im Bilde des sich selbst hingebenden Christus umformt.⁷⁴

Das Sakrament, das der Selbsthingabe Jesu Christi für uns gedenkt, ist das Abendmahl. Für Volf ist aber entscheidend, dass wir das Abendmahl missverstehen würden, wenn wir uns nur als die glücklicherweise Begünstigten dieser Wohltat Gottes verstehen. „Inscribed on the very heart of God’s grace is the rule that we can be its recipients only if we do not resist being made into its agents; what happens to us must be done by us.”⁷⁵ So wie wir im Abendmahl Christus in uns aufnehmen, sollen wir auch unseren Nächsten, ja unseren Feind, aufnehmen. Hier greift Volf auf John Zizioulas und die Tradition der „katholischen Persönlichkeit“ zurück.⁷⁶ Indem wir im Abendmahl den ganzen Christus aufnehmen, nehmen wir nicht nur das Haupt, sondern jedes Glied am Leibe Christi in uns auf. Jeder Empfangende wird durch das Abendmahl zu einer ekklesialen oder katholischen Person – „all are internal to the very being of each“.⁷⁷ Und jeder wird dadurch zu einem personalen Mikrokosmos der eschatologischen Neuschöpfung.

Imitation: Das Selbst und die Perichorese

In dem Konzept der „katholischen Persönlichkeit“ wird schon deutlich, wie Volf sich die Analogie zur innergöttlichen Perichorese vorstellt. Er beschreibt diese als „mutual indwelling“ – gegenseitige Einwohnung.⁷⁸ Mit dem Begriff der Perichorese nimmt Volf einen trinitätstheologischen Begriff auf, der von Johannes von Damaskus von der Christologie in die Gotteslehre überführt wurde und der nicht zuletzt durch Moltmann in der jüngeren Diskussion wieder populär geworden ist.⁷⁹ Volf spricht sich dabei auch gegen das von Thomas, Barth und Ratzinger vorgebrachte Verständnis von Person als Beziehung – *persona est relatio* – aus und folgt Moltmann in dessen Verständnis, dass Person und Relation in einem komplementären Wechselverhältnis stehen.⁸⁰

Für Volf drängt sich die Analogie zwischen dem dialogisch strukturierten Selbst und den innergöttlichen Beziehungen geradezu auf. Volf betont dabei, es handle sich um eine sehr

⁷³ Vgl. Eickelpasch, Identität, 15-20; 26. Vgl. auch Thiselton, Interpreting, 121.

⁷⁴ Vgl. Volf, Exclusion, 89.

⁷⁵ A.a.O., 130.

⁷⁶ Vgl. Zizioulas, Being, 57-62; vgl. Volf, Exclusion, 131 (hier noch weitere Verweise, Anm. 95).

⁷⁷ Volf, Exclusion, 131.

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ Vgl. Moltmann, Trinität, 191f.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 188f; vgl. Volf, Exclusion, 129.

schwache Analogie, die ihre Grenze in der menschlichen Geschöpflichkeit und Sündhaftigkeit hat. Dennoch hält er an dieser Analogie fest: Unsere Identität ist abgegrenzt und doch durchlässig – bzw. sollte es sein; unsere Identität wird bereichert durch die Andersheit des Anderen.⁸¹

2.1.5 Die „soziale Trinitätslehre“

Volf bezeichnet sich selbst als „social trinitarian“. Die „soziale Trinitätslehre“ geht maßgeblich auf Jürgen Moltmann zurück, das Spektrum geht von eher metaphysisch orientierten Varianten bis zu mehr an sozialen Umständen interessierte oder feministische Varianten. Ihnen gemeinsam ist ein spezifisches Verständnis von den trinitarischen *Personen* und ihrer Einheit durch die *Perichorese*. Der Person-Begriff dient hier als argumentative Brücke zwischen Gott und Mensch. Während beispielsweise Karl Barth oder Karl Rahner betonten, dass der Person-Begriff in den trinitarischen Formeln fast nichts mit unserem modernen Person-Begriff (im Bezug auf Menschen) zu tun habe, wird in der sozialen Trinitätslehre in der Regel der trinitarische Person-Begriff als Ressource gesehen, um etwas über menschliches Person-Sein auszusagen. Um die Einheit der trinitarischen Personen auszudrücken, wird auf den Begriff der Perichorese zurückgegriffen. Dessen egalitärer und kommunaler Impuls soll dann soziale Strukturen informieren.⁸²

Insbesondere in dreierlei Hinsicht zog diese Sicht Kritik auf sich. Dabei sei exemplarisch auf Kathryn Tanner und Karen Kilby verwiesen, da diese sich auch mit Volf auseinandersetzen. Naheliegend ist der erste Vorwurf, dass mit der Annäherung von menschlichem Personenbegriff und dem trinitarischen Personenbegriff die Gefahr besteht, in einen Tritheismus zu gleiten.⁸³ Volf reagiert darauf im Epilog, dass er diese Kritik u.a. an Moltmann teile, dass sie aber nicht notwendig mit einer sozialen Trinitätslehre einhergehe.⁸⁴ Doch die Kritik geht noch weiter: Kilby vertritt zweitens die Meinung, die soziale Trinitätslehre sei einer problematischen Projektion der jeweiligen Gesellschaftsideale auf Gott verhaftet.

„First, a concept, perichoresis, is used to name what is not understood, to name whatever it is that makes the three Persons one. Secondly, the concept is filled out rather suggestively with notions borrowed from our own experience of relationships and relatedness. And then, finally, it is presented as an exciting resource Christian theology has to offer the wider world in its reflections upon relationships and relatedness.”⁸⁵

Der Begriff sei so unscharf, dass man fast alles in ihn hineinlegen könne. Volf verfolgt daher in Aufnahme dieser Kritik einen „two-way-approach“.⁸⁶ Er legt offen, dass sein Verständnis des Selbst nicht nur von der Trinitätslehre informiert ist, sondern beispielsweise auch aus Soziologie und Psychologie. Tanner weist drittens darauf hin, dass die trinitarischen Formeln

⁸¹ Vgl. a.a.O., 309.

⁸² Vgl. den Aufsatz von Karen Kilby, Perichoresis.

⁸³ Vgl. Tanner, Christ, 221.

⁸⁴ Vgl. Volf, Exclusion, 319f.

⁸⁵ Kilby, Perichoresis, 442.

⁸⁶ Vgl. Volf, Exclusion, 346f.

nicht direkt auf menschliche Beziehungen anwendbar sind, sondern immer einer Vermittlung bedürfen und dadurch ihrer Ansicht nach unnötig werden. Diese Kritik trifft in ihren Augen auch Volf. Zwar geht er dem Projektionsvorwurf durch seinen „two-way-approach“ aus dem Weg, doch beklagt Tanner, dass dadurch die Trinitätslehre einem nichts Neues sagt, was man nicht auch schon anderweitig wüsste.⁸⁷ Als Alternative vertritt Tanner die Auffassung, wir seien nicht dazu berufen, die Trinität zu imitieren, sondern wir partizipieren an ihr, wir werden hineingenommen in die trinitarischen Beziehungen.⁸⁸

2.1.6 Das Verhältnis von Gottes dreieinigem Sein zu unserem Sein-in-Beziehung: Partizipation und Imitation

Der Begriff der Partizipation oder der „Einwohnung“ ist auch für Volf unverzichtbar und ihr Stellenwert wird an Volfs Explikation der Taufe und des Abendmahls sichtbar. Dennoch dominiert in dem Buch die Logik der Imitation, woran sich die genannte Kritik entzündete. Beide, Partizipation und Imitation sind eng verbunden, wie Volf in einem späteren Aufsatz schreibt: “[When] I speak about human imaging of the Trinity, I mean that human beings receive themselves as created in the image of the Trinity by the power of the Spirit.”⁸⁹ Umgekehrt hält er in Anlehnung an Luther fest: „God does not work in us without us.“⁹⁰ *Imitatio Dei* bedeutet also zunächst einmal, dass das Werk Gottes an uns für uns nicht unverständlich und unbegreiflich ist. Im Gegenteil, Gott hat uns in Christus als dem *imago Dei* das wahre Menschsein offenbart, zu dem wir bestimmt sind. Schwöbel nennt daher die Wiederherstellung des Menschen in das Bild Christi das „Ergebnis einer *Erschließungserfahrung*“.⁹¹ In dieser Weise ist die Rede von der Nachfolge Jesu, der *imitatio Christi*,⁹² oder mit Schwöbels Begriff der *conformitas Christi*⁹³ in der evangelischen Theologie durchaus verbreitet. Auch die Ansicht, dass die christlichen Werke die *opera Trinitatis ad extra* widerspiegeln, dass beispielsweise die Praxis der Feindesliebe die Feindesliebe Gottes, die sich in Jesu Selbsthingabe am Kreuz zeigt, abbildet, darf noch breite Zustimmung erwarten. Doch Volf geht noch darüber hinaus von der *imitatio Christi* zur *imitatio Trinitatis*⁹⁴ – weshalb? Der Grund liegt m.E. darin, dass Volf nicht nur nach unseren Werken fragt, sondern nach unserer Identität: „What kind of selves [do] we need to be in order to live in harmony with others?“⁹⁵ Denn auf dieser Ebene liegt für ihn das eigentliche Problem: Exklusion in der Konstruktion des Selbst. Und so greift er zurück auf die sich aufdrängende Analogie zwischen dem menschlich-sozialen Identitätsbegriff – das Selbst, das durch sein Verhältnis zum Anderen konstruiert wird – und dem trinitarischen Identitätsbegriff: Die Identität der einen göttlichen Person kann nicht ohne die Beziehung zu

⁸⁷ Vgl. Tanner, Christ, 230; vgl. Kilby, Trinity, 81.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 234.

⁸⁹ Volf, Being, 6.

⁹⁰ Volf, Exclusion, 312.

⁹¹ Schwöbel, Menschsein, 207 (Hervorhebung J.H.).

⁹² Vgl. Tanner, Christ, 236f.

⁹³ Vgl. a.a.O., 207. Schwöbel will damit die Idee der „Nachahmung“ vermeiden.

⁹⁴ Diese Formulierung verwendet Volf nicht in *Exclusion and Embrace*, aber in: Volf, Being, 7.

⁹⁵ A.a.O., 10.

den anderen beiden Personen ausgesagt werden. Zwei Gedankenschritte seien in Volfs Denken unterschieden: Er entfaltet seine Ethik der Versöhnung durch Selbsthingabe mit Blick auf die ökonomische Trinität, genauer gesagt anhand *eines* der *opera trinitatis ad extra*, nämlich anhand seiner trinitarischen Interpretation des Kreuzesgeschehens. In einem zweiten Gedankenschritt fragt er nun vom Kreuz aus zurück nach der Identität Gottes und befragt nun die *opera trinitatis ad intra*, die immanente Trinität, inwiefern sie unsere Identitätskonstruktion informieren kann.⁹⁶ Dies wird besonders deutlich in Volfs Aufsatz „The Trinity is Our Social Program“ (1998), der in der zweiten Auflage als Appendix angefügt ist. Für die sozialetischen Ausführungen („social knowledge“) um den Begriff der Selbsthingabe ist das Kreuzesgeschehen der entscheidende Bezugspunkt; hier als *imitatio crucis* bezeichnet.⁹⁷ Für die sozialphilosophischen Ausführungen um den Begriff der Identität sind die innergöttlichen Beziehungen, die „Perichorese“, der entscheidende Bezugspunkt.⁹⁸ Hier besteht m.E. eine gewisse Unschärfe: Denn die innergöttlichen Beziehungen sind nicht Gottes Identität, sondern auch hier befinden wir uns auf der Ebene der Werke, der *opera trinitatis ad intra*. Die Identität Gottes ist: Vater, Sohn und Heiliger Geist – und diese Identität ist in Bezug auf die immanente wie auch auf die ökonomische Trinität dieselbe. Deshalb besteht m.E. keine Notwendigkeit, eine Antwort auf die Frage, wie sich Gottes Identität zu unserer Identität verhält, von den innergöttlichen Beziehungen (*opera trinitatis ad intra*) zu erwarten. Ja, es scheint mir angemessener, weiterhin auf Gottes Beziehung zu uns und zur Welt (*opera trinitatis ad extra*) zu schauen. Nur muss man dazu die ganze Geschichte der ökonomischen Trinität erzählen.⁹⁹ Und diese kann durchaus anhand der Leitmetapher der „Selbsthingabe“ wiedergegeben werden. So schreibt Luther in „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ von der *dreifachen* Selbsthingabe Gottes. Der Vater gibt sich uns durch die Schöpfung, der Sohn durch sein Leiden am Kreuz und ein drittes Mal gibt sich uns Gott im Heiligen Geist, der ausgeschüttet ist in unsere Herzen.¹⁰⁰ So sagt die Lehre der ökonomischen Trinität drei Dinge über unsere menschliche Identität aus, nämlich: geschaffen, erlöst, geheiligt. Und damit sind wir bei dem größten Ungleichgewicht in der Analogie von Gottes Identität und menschlicher Identität. Die Trinitätslehre besagt nicht, dass meine Identität von der Beziehung zu anderen Menschen abhängig ist – wie dies für Gottes Identität in der immanenten Trinität ausgesagt wird –, sondern die Trinitätslehre besagt (bzw. impliziert), dass meine Identität von Gottes Beziehung zu mir abhängig ist. Ich bin durch die gnädig-schöpferische Selbsthingabe des Vaters Geschöpf und zum Leben in Beziehung bestimmt, durch die Selbsthingabe des Sohnes am Kreuz von der Macht der Sünde erlöst und durch die Selbsthingabe und das Empfangen des Heiligen Geistes geheiligt und werde durch

⁹⁶ Vgl. Volf, *Exclusion*, 128: Auch hier wird dies deutlich: Nach der trinitarischen Auslegung des Kreuzesgeschehens, schreibt Volf: „A trinitarian theology of the cross leads us to ask, therefore what “the life of the Trinity” *untranslated into the world is*, and how it should shape our relations to the other.” (Hervorhebung J.H.) Es folgt nun die Darlegung der Perichorese.

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 356-364; bes. 360-362; zu „social knowledge“ und „*imitatio crucis*“ vgl. 362.

⁹⁸ Vgl. a.a.O., 359-356; bes. 352-355.

⁹⁹ Vgl. Schwöbel, *Where Do We Stand*, 67.

¹⁰⁰ Vgl. Luther, *Abendmahl*, 503f.

ihn geformt nach dem Bilde Christi. In der Logik der Analogie kommt diese sozusagen „vertikale“ Identitätsbestimmung m.E. zu kurz. Denn eben durch diese „vertikale“ Identitätsbestimmung wird die „Dislokation“¹⁰¹ des Menschen überwunden und sagt die Trinitätslehre „etwas Neues“ über menschliche Identität aus, was man nicht schon aus den Sozialwissenschaften wüsste. Demgegenüber ist aber zu betonen, dass diese „vertikale“ Bestimmung menschlicher Identität jener „horizontalen“ Bestimmung durch mein Verhältnis zu anderen Menschen nicht widerspricht oder sie ausschließt. An der Idee der Konstruktion des Selbst im Verhältnis zu dem Anderen ist nicht nur aus sozialphilosophischen, sondern auch aus schöpfungstheologischen Gründen unbedingt festzuhalten. Und während meine Identität als Geschöpf und damit als Beziehungswesen die Voraussetzung dafür ist, *dass* mein Selbst im Verhältnis zu dem Anderen konstruiert wird, hat Volf richtig erkannt, dass meine Identitätsbestimmung durch die Selbsthingabe des Sohnes und des Heiligen Geistes erheblichen Einfluss darauf hat, *wie* diese Konstruktion des Selbst im Verhältnis zu dem Anderen aussieht.

2.2 Versöhnung

Volfs These im Hinblick auf Versöhnung lautet: „[...] God’s reception of hostile humanity into divine communion is a model for how human beings should relate to the other.”¹⁰² Gottes Aufnahme der Menschheit geschieht am Kreuz, auf das Volf sein Hauptaugenmerk richtet. Die dort geschehene Versöhnung zwischen Gott und Mensch dient ihm als Modell für zwischenmenschliche Versöhnung. Eine zentrale Rolle spielt hierbei auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn, welches er aber der Modelllogik entsprechend auf einer rein sozialen Ebene interpretiert: An der Figur des Vaters kann man sehen, was „embrace“ – Umarmung bedeutet. Entscheidend ist dabei, dass Volf die Versöhnung von Opfer und Täter aus der Perspektive der Opfer von Unrecht betrachtet. Das Verhältnis von sog. Umarmung und Versöhnung definiert Volf im Epilog so: Versöhnung ist die Bewegung von Konflikt zu „dynamischem Frieden“. Umarmung ist dieser dynamische Friede. Beide sind in dieser Welt vorläufig, ihre Vollendung eschatologisch.¹⁰³

2.2.1 Kritik des Paradigmas der Inklusion und des Paradigmas der Befreiung

Dass Volf eine Theologie der Versöhnung vorlegt, hat damit zu tun, dass er zwei andere Paradigmen zur Überwindung von identitätsbezogenen Konflikten ablehnt: das der Inklusion und das der Befreiung. Das Paradigma der fortschreitenden Inklusion ist Volf zufolge das große Narrativ der modernen liberalen Demokratien: In der funktional differenzierten Gesellschaft gibt es keine hierarchischen Grenzen mehr, die Teile der Gesellschaft von der Teilhabe ausschließt. Die Geschichte der Inklusion schritt immer weiter fort und betraf zunächst die Arbeiterklasse, dann Frauen, dann ethnische Minderheiten und nun Minderheiten sexueller und geschlechtlicher Orientierung.¹⁰⁴ Doch Volf weist darauf hin, dass die Geschichte der

¹⁰¹ Vgl. Schwöbel, Menschsein, 202.

¹⁰² Volf, Exclusion, 98.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 332.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., 50f.

westlichen, liberalen Demokratien nicht nur eine Geschichte der Inklusion war, sondern auch eine der Exklusion: die Geschichte der Kolonialisierung, der Eroberung und Versklavung unter dem Deckmantel der Ausbreitung der Zivilisation. Diese Exklusionsgeschichte ist dabei nicht einfach inkonsequent verfolgte Inklusion, sondern selbst eingeschrieben in das Paradigma der Inklusion. Mit Nietzsches Zarathustra gesagt: Die Guten und Gerechten müssen den kreuzigen, der eine andere Tugend vertritt, weil sie schon selbst das Gute besitzen. Zusammen mit Foucault ist Volf der Ansicht, dass das moralische und zivilisierte Selbst der Moderne auf der Exklusion dessen beruht, was es zuvor als unmoralisch und barbarisch konstruiert hat.¹⁰⁵ Jedoch ist Foucaults eigener Impetus der rein negativ bestimmten Freiheit und der radikalen Inklusion für Volf nicht befriedigend. Denn dadurch droht der Kampf gegen Ungerechtigkeit im Relativismus unterzugehen. Das Paradigma der Inklusion ist zweifach belastet: Erstens verführt es zu neuen Formen der Exklusion, während es uns zugleich blind macht für diese Tendenz. Zweitens führt es uns in seiner konsequentesten Form in den Abyss der Unordnung.¹⁰⁶

Ein zweites Paradigma, eng mit der Entstehung der Moderne verbunden, ist das der Befreiung. Seit der französischen Revolution hat es kaum an Bedeutung eingebüßt, sei es in liberaler oder in sozialistischer Tradition. Auf die kulturellen Konflikte bezogen, die Volf vor Augen stehen, zeigt dieses Paradigma allerdings Schwächen. Zum einen scheinen die Kategorien von Unterdrückung und Befreiung fast zu gut auf Konfliktsituationen zu passen.¹⁰⁷ Jede Seite wird gute Gründe finden, warum sie für sich den Opferstatus und die moralische Überlegenheit beanspruchen darf. Konflikte, die dem Opfer kaum eine reale Möglichkeit lassen, unschuldig zu bleiben (zu Volfs „non-innocence“ s.u. 2.2.2), lassen sich mit den Kategorien von Opfer und Unterdrücker nicht adäquat beschreiben. Zum anderen kann die Logik der Befreiung kaum Versöhnung und bleibenden Frieden hervorbringen, sondern tendiert dazu, selbst Unterdrückung hervorzubringen, wenn die Unterdrücker überwunden wurden. Volf zitiert Zygmunt Baumann: „[I]njustice tends to be compensated for by injustice-with-role-reversal.“¹⁰⁸

Somit ist Volf auf der Suche nach einem Paradigma zur Überwindung von Identitätskonflikten, das einerseits Exklusion und Unterdrückung als böse benennen kann, ohne dabei selbstgerecht und blind für die eigenen ausgrenzenden und unterdrückenden Praktiken zu werden. Dieses neue Paradigma fasst er zusammen unter dem Begriff „Embrace“ – Umarmung.

2.2.2 Deutung des Kreuzesgeschehens als Gottes Umarmung („Embrace“)

Um das Kreuzesgeschehen zu beschreiben gebraucht Volf das Motiv der Selbsthingabe Gottes, das von Gottes Umarmung der Menschheit und das des Gerichts.

Gottes Selbsthingabe heißt: Gott gab uns Gottlose nicht preis, sondern gab sich selbst für uns. Dieses Thema habe auch soziale Bedeutung, so Volf, und grenzt sich dabei von Moltmann ab.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 53-55.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., 57.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 101.

¹⁰⁸ A.a.O., 103.

Dieser habe vor allem aus dem Motiv der Solidarität Gottes mit den Unterdrückten Lehren für die Sozialethik gezogen. Doch das Motiv der Solidarität Gottes müsse dem der Selbsthingabe Gottes untergeordnet werden, um nicht der billigen Gnade verdächtigt zu werden: „[O]nly those who struggle against evil by following the example of the Crucified will discover him at their side.”¹⁰⁹ Dass die Selbsthingabe an den verfeindeten Anderen nicht immer zu dessen Sinneswandel und zu versöhnter Gemeinschaft führt, sondern viel zu oft erneute Ausbeutung und Verletzung nach sich zieht, ist der wahre „Skandal des Kreuzes“. Dafür steht Jesu Verlassenheit am Kreuz, während das leere Grab für die Verheißung steht, dass Selbsthingabe nicht ohne Lohn bleibt.¹¹⁰ Dennoch, selbst dann, wenn sie letztlich zu versöhnter Gemeinschaft führt, Versöhnung nach dem Bilde der Selbsthingabe Gottes bedeutet für die Opfer von Unrecht und Gewalt: Leiden. Ein erneutes Leiden, aber dieses Mal ein aktives Leiden. Dies wird beispielsweise deutlich, wenn Volf über Vergebung spricht: Wer vergibt, erleidet nicht nur das erfahrene Unrecht, sondern auch den Verzicht auf ausgleichende Gerechtigkeit.¹¹¹

Die Deutung des Kreuzes als Umarmung basiert auf dem Gedanken, dass durch das Kreuz die Menschheit in die göttliche Gemeinschaft aufgenommen wird. Dieses Aufnehmen umschreibt Volf mit „Umarmung“. Dabei handelt es sich um eine trinitarische Deutung des Kreuzesgeschehens. Die innergöttlichen Beziehungen bilden einen perfekten Kreis der gegenseitigen Selbsthingabe und des gegenseitigen Ineinanderseins. Die Perichorese wird daher traditionell auch mit der Metapher des Tanzes illustriert. Diese perfekte gegenseitige Selbsthingabe kann den Menschen aber nicht als Ideal dienen, sie muss erst übersetzt werden. Wenn nun die perfekte Liebe Gottes auf die ihr feindlich gesinnte Welt trifft, wird aus der *zirkulären* Bewegung *einseitige* Selbsthingabe.¹¹² Das geschieht am Kreuz.

„That same love that sustains nonself-enclosed identities in the Trinity seeks to make space ‘in God’ for humanity. [...] When God sets out to embrace the enemy, the result is the cross. On the cross the dancing circle of self-giving and mutually indwelling divine persons opens up for the enemy; in the agony of the passion the movement stops for a brief moment and a fissure appears so that sinful humanity can join in.”¹¹³

Was Volf unter „Umarmung“ im Sinne zwischenmenschlicher Beziehungen meint, wird unten noch weiter erörtert. Doch das *tertium comparationis* ist hierbei die Einseitigkeit der Bewegung, das (zuerst) einseitige Sich-Öffnen für den Anderen.

Das Kreuz hat für Volf auch eine richtende Funktion. Am Kreuz wird nicht nur die Liebe Gottes, sondern auch die Sünde der Menschheit offenbar. Gerade dadurch, dass Jesus den Tätern ihre Schuld nicht vergilt, sondern sie erleidet und als Opfer (*victim*) stirbt, richtet er über die menschliche Sünde – über die Schuld der Täter an den Opfern, wie auch über die Rache- oder

¹⁰⁹ Volf, *Exclusion*, 13.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 16f.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 126.

¹¹² Vgl. A.a.O., 358f, 365.

¹¹³ A.a.O., 130.

Vergeltungstaten der Opfer.¹¹⁴ Die Umarmung der Menschheit ist im selben Akt auch ihr Gericht, ebenso bedeutet Vergebung für Volf nicht Gerechtigkeit aufzugeben, sondern die Inthronisation von Gerechtigkeit. Das Böse wird böse genannt und überwunden. Es ist für Volf insbesondere dieses dritte Motiv, das Kreuz als Gericht, das unser Streben nach Versöhnung inmitten einer Welt von Feindschaft erst ermöglicht. Dass die Sünde gerichtet ist, ist die Voraussetzung dafür, dass wir Versöhnung mit unseren Feinden suchen können. In diesem Kontext spricht Volf auch von „Sühne“. „Sins were atoned for. The cry of the innocent blood was attended to. One can embrace perpetrators in forgiveness because God has embraced them through atonement.“¹¹⁵

2.2.3 Schritte der Versöhnung

Volf zeigt in diesem Buch große Sympathie für Stufenkonzepte, vergleichbar mit der traditionellen *ordo salutis*.¹¹⁶ Er beschreibt Versöhnung an zwei Stellen in Modellen mit je vier Schritten. Während das erste Modell klassische theologische Topoi aufgreift, beschreibt das zweite die von ihm eingeführte Metapher der Umarmung. Beide entwickelt er anhand des Gleichnisses vom verlorenen Sohn.

Vier Schritte der Versöhnung I

Der Aufruf zur *Buße* erscheint in einem Stufenmodell der Versöhnung nicht ungewöhnlich, jedoch besteht die Pointe bei Volf darin, dass er Buße von den Opfern von Unterdrückung fordert. Jesus selbst habe nicht nur die Unterdrücker, sondern gerade die Opfer zur Buße aufgerufen, da die Hauptgruppe der Empfänger seiner Verkündigung wohl zu den gesellschaftlich Marginalisierten gehörte.¹¹⁷ Diese Pointe hat ihren sachlichen Grund in der kollektiven „Nicht-Unschuld“ („non-innocence“): Während man unter allen Umständen vermeiden muss, die Opfer für die erfahrene Gewalt verantwortlich zu machen, hat das Übel dennoch die Eigenheit, neues Übel hervorzubringen, sodass Übeltäter ihre Opfer zu ihrem eigenen Bild formen. Dabei unterscheidet Volf zwischen Solidarität in der Sünde und Gleichheit der Sünden. Aus „Alle sind Sünder.“ folgt nicht „Alle Sünden sind gleich.“¹¹⁸ Letztere Aussage würde die Unterdrücker entschuldigen, während erstere Aussage von denjenigen, die für Gerechtigkeit kämpfen, fordert, nicht das eine unschuldige Opfer zu suchen.¹¹⁹ Buße hilft Opfern, aus der Spirale der Gewalt auszusteigen. „The most seminal impact of enmity [...] consists in transforming the violent practices of the dominant into dominant practices.“¹²⁰ Buße zu tun, heißt dieser Versuchung zu widerstehen und ermöglicht den Opfern von Gewalt, selbst Subjekt ihres Handelns zu werden.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 127.

¹¹⁵ A.a.O., 289.

¹¹⁶ Vgl. Charry, Exclusion, 248.

¹¹⁷ Vgl. Volf, Exclusion, 112.

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., 78.

¹¹⁹ Volf zeigt, wie der Reflex der dritten Partei, in einem Konflikt das unschuldige Opfer zu suchen, daher rührt, dass sie die eigene Unschuld behaupten will, vgl. a.a.O., 79.

¹²⁰ A.a.O., 115.

Der nächste Schritt ist der der *Vergebung*, notwendig aufgrund zweier Dilemmata. Das Dilemma der Parteilichkeit führt dazu, dass dieselbe Tat von zwei Parteien unterschiedlich aufgefasst wird: von der einen Seite als gerechte Wiedergutmachung, von der anderen Seite als über das Maß hinausgehende Rache. Das Dilemma der Unumkehrbarkeit besagt, dass man seine Taten nicht rückgängig machen kann. Deswegen bleibt restaurative Gerechtigkeit ungenügend, Vergebung ist notwendig. Vergebung umgeht dabei nicht Gerechtigkeit, sondern „intronisiert“ sie, denn im Akt der Vergebung wird die Schuld des Täters als solche benannt.¹²¹

Der dritte Schritt im Versöhnungsprozess ist dann die *Anpassung des Selbst* bzw. das, was oben unter der Idee einer katholischen Personalität beschrieben wurde: Raum im Selbst für den Anderen. Vergebung allein würde noch eine Distanz zwischen den verfeindeten Individuen oder Gruppen stehen lassen.

Der vierte Schritt ist der des *Vergessens*. Die Erinnerung an die Übeltat würde nämlich das Opfer nicht aus seiner Opferrolle entlassen, auch ist die Erinnerung einer erfahrenen Exklusion selbst eine Form der Exklusion. Jedoch hat Volf für die Integration des Vergessens in den Prozess der Versöhnung sehr viel Kritik erhalten. Als Antwort darauf ist unter anderem ein ganzes weiteres Buch entstanden („The end of memory“, 2006), weshalb auf diese Diskussion jetzt nicht weiter eingegangen werden soll. Die meiste Kritik kann entkräftet werden, wenn man beachtet, dass für Volf dieser letzte Schritt erst in der neu anbrechenden Welt, nach dem letzten Gericht, verwirklicht wird. „We remember now in order that we may forget then.“¹²² Sein Festhalten an dem eschatologischen Vergessen ist dabei vor allem Ausdruck der Skepsis gegenüber dem Gelingen einer Theodizee.

Vier Schritte der Versöhnung II: Das „Drama der Umarmung“

Die Phänomenologie einer Umarmung, in der Volf zwischen eigentlichem und metaphorischem Gebrauch der Begriffe oszilliert, besteht aus vier Schritten: Sie beginnt mit dem *Öffnen* der Arme bzw. des Selbst, ein Vorgang, der Raum macht für den Anderen, Verlangen nach ihm ausdrückt und eine Einladung darstellt. Es folgt das *Warten*, das dem Anderen die Freiheit lässt, sich selbst zu öffnen oder nicht. Darauf folgt das *Schließen* der Arme, eine reziproke Handlung, in der die Identität neu ausgehandelt wird, in der ich mich aber weder selbst verleugne noch mir den Anderen einverleibe. Und am Schluss steht wieder das *Öffnen* der Arme, das Gehen-Lassen, um die eigene Identität und die des Anderen zu wahren. Das Du und Ich gehen nicht im Wir auf.¹²³ Die Idee der Umarmung zeichnet sich also dadurch aus, dass sie zunächst nicht-symmetrisch ist. Der Reziprozität der Umarmung geht das Öffnen der einen Seite voraus. Volf nennt dies Selbsthingabe; das Vorbild dafür: Jesu Tod am Kreuz, durch den Gott uns mit sich versöhnte, als wir noch seine Feinde waren. Und nicht nur die erhoffte Öffnung der anderen Seite ist ungewiss, auch der Ausgang der ganzen Umarmung und wie sie die jeweilige Identität beider verändern wird, ist ungewiss. Das macht das Risiko der Umarmung aus.¹²⁴

¹²¹ Vgl. a.a.O., 123.

¹²² A.a.O., 141, vgl. auch 334-338.

¹²³ Vgl. a.a.O., 142-148.

¹²⁴ Vgl. a.a.O., 148-150.

Anhand des Gleichnisses vom verlorenen Sohn spitzt Volf den Gedanken der zuerst einseitigen Selbsthingabe darauf hin zu, dass der Vater einer Regel folgte: „[R]elationship has priority over all rules. Before any rule can apply, he *is* a father to his sons and his sons *are* brothers to one another.“ Die bedingungslose Beziehung geht insbesondere der Moral und dem jeweiligen Verhalten voraus. Demgegenüber hält der ältere Sohn an dem *suum cuique* des Rechts fest: Wer sich und andere ausgegrenzt hat, muss wieder ausgegrenzt werden.¹²⁵

2.2.4 Der Wille zur Umarmung

Dieses Verhalten des älteren Sohnes ist in gewisser Weise ein Schutzmechanismus. Um zu vermeiden, dass die Umarmung des Feindes nicht in erneuter Verletzung endet, führt Volf eine Unterscheidung ein: Der Wille zur Umarmung gilt bedingungslos und unterschiedslos, die tatsächliche und vollkommene Umarmung nicht. Bestehende Ausgrenzung und Ausbeutung muss zuvor beigelegt werden.¹²⁶ Doch dem Willen zur Umarmung legt Volf große Bedeutung bei. Ohne dass ich die Gemeinschaft mit dem Anderen will, ohne dass ich will, dass der Andere ein Teil von mir ist, wird Versöhnung nicht gelingen. Sachlicher Grund dafür ist die Nicht-Unschuld aller am Konflikt beteiligten Parteien. In einer Welt, in der niemand der Nicht-Unschuld entkommen kann, kann Versöhnung nur geschehen unter der Vorrangstellung der Gnade.¹²⁷ Der unbedingte Wille zur Umarmung sucht nicht das schuldlose Opfer und er gilt auch dem offensichtlichen Übeltäter. Der Wille zur Umarmung geht dabei auch der Gerechtigkeit und Wahrheit voraus. Unter dem Zwang der Parteilichkeit und der Inkommensurabilität der verschiedenen Vorstellungen des Gerechten wird nur der unbedingte Wille zur Gemeinschaft dazu führen, dass ich einsehen kann, worin ich im Unrecht liege, und dem anderen sein Recht zugestehen kann.¹²⁸ Und auch dem Willen zur Wahrheit, der sich der Wahrheit unterordnet, muss unter den Bedingungen der unausweichlichen Perspektivität jeden Wahrheitsanspruchs der Wille zur Umarmung des Anderen vorausgehen.¹²⁹ Man kann Volfs Ethik daher einen voluntaristischen Zug attestieren.

2.2.5 Das Verhältnis von Gottes Versöhnungshandeln zu menschlicher Versöhnung: *sacramentum et exemplum*

Die Warnung vor einem „soteriologischen Kurzschluss“¹³⁰ von Gottes Versöhnungshandeln auf eine Ethik der zwischenmenschlichen Versöhnung ist in der evangelischen Theologie weit verbreitet. Martin Luther hat es ihr im Vorwort zur Kirchenpostille von 1522 gewissermaßen ins Stammbuch geschrieben, wenn er sich gegen die Gewohnheit wendet, die Werke Christi „nit anders denn alß exempel“¹³¹ zu lesen und dadurch aus Christus einen neuen Mose zu machen. Worte, Werke und Leben Christi seien stattdessen auf zweierlei Weise zu fassen: Zum

¹²⁵ Vgl. a.a.O., 168-170.

¹²⁶ Vgl. a.a.O., 341; 363.

¹²⁷ Vgl. a.a.O., 81.

¹²⁸ Vgl. a.a.O., 202.

¹²⁹ Vgl. a.a.O., 245; 248.

¹³⁰ Schlenke, Versöhnung, 1061.

¹³¹ Luther, Unterricht, 9.

einen als Exempel, doch hilft hier Christus nicht mehr als jeder andere Heilige, zum anderen aber als Gabe. „Das hewbtstück und grund des Euangelij ist, das du Christum tzuuor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist und erkennist alß eyn gabe und geschenk, das dyr von gott geben und deyn eygen sey.“¹³²

Man kann nun *Exclusion and Embrace* wohlwollend lesen in der Hinsicht, dass das Kreuz Christi als Gabe vorausgesetzt ist, aber eben nicht Thema dieses Buches. So schreibt Volf zu Beginn des Buches in einer Fußnote: „The cross will serve best as the model [for the Christian self] if it has first served as the *foundation*.“¹³³ Das Kreuz kommt des Weiteren insofern als Voraussetzung für unser menschliches Versöhnungshandeln in den Blick, dass Christus in seiner Selbsthingabe die Übeltäter gerichtet hat, für ihre Schuld gesühnt hat und damit die Umarmung derselben schon vorweggenommen hat. Oder man kann das Buch skeptisch lesen, wie beispielsweise John Webster, demzufolge sich eine christliche Ethik der Versöhnung daran zu messen hat, wie ausführlich und lebendig sie von Christi Versöhnungswerk handelt.¹³⁴ Da Volfs Darstellung eine robuste Theologie des *opus Christi* fehle, sei seine Abendmahlstheologie moralisierend und sein Verständnis von Buße zu einem rein immanenten, psychologischen Werkzeug reduziert. Volfs Votum für ein Streben nach nicht-finaler Versöhnung, das dem eschatologischen Vorbehalt Rechnung trägt, übersehe, dass Christus ein für allemal das Werk der Versöhnung vollbracht habe.¹³⁵ Webster betont, dass eine grundlegende Aufgabe einer Ethik der Versöhnung die rechte Unterscheidung zwischen *opus Dei* und *opus hominum* ist.¹³⁶ Jedoch scheint Webster m.E. bei allem Beharren auf diese Unterscheidung einer anderen Unterscheidung zu wenig Beachtung zu schenken, nämlich der zwischen Versöhnung von Gott und Mensch, dem zweiten Glaubensartikel, und Versöhnung von Mensch und Mensch, welche dem dritten Glaubensartikel zuzuordnen ist.¹³⁷ Während in beiden Glaubensartikeln *opus Dei* und *opus hominum* zu unterscheiden sind, sind sie doch jeweils in unterschiedlicher Weise wieder in Beziehung zu setzen: Zur Versöhnung mit Gott kann der Mensch nichts beitragen, zur Versöhnung mit seinem Mitmenschen sehr wohl. Mit Timothy J. Gorringer gesprochen: „An exclusive emphasis on the „once for all“ event of the cross is nontrinitarian.“¹³⁸ – Denn es missachtet die Eigentümlichkeit des Werkes des Heiligen Geistes.

Doch was ist mit dem Kreuz Christi? Eberhard Jüngel wehrt sich im Anschluss an Luthers oben zitierte Unterscheidung dagegen, christliche Nächstenliebe als „Prolongation des Sühnopfers Jesu Christi“¹³⁹ zu verstehen und mahnt zur Zurückhaltung mit dem Opfer-Begriff (im Sinne von „sacrifice“). „Die Christenheit hat den Tod *ihres Herrn*, sie hat *seine* Passionsgeschichte,

¹³² A.a.O., 11.

¹³³ Volf, *Exclusion*, 12, Fußnote 22 (Hervorhebung im Original).

¹³⁴ Vgl. Webster, *Ethics*, 116.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 115f.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 110.

¹³⁷ Im Epilog skizziert Volf seine Theologie in trinitarisch-heilsgeschichtlicher Struktur und weist hierbei Gottes Umarmung der feindlichen Menschheit dem zweiten Artikel, die von Christen geforderte Umarmung ihrer Feinde dem dritten Artikel zu. Vgl. Volf, *Exclusion*, 307.

¹³⁸ Gorringer, *Atonement*, 372.

¹³⁹ Jüngel, *Opfer*, 280.

nicht aber ihre eigene Leidensgeschichte zu erzählen oder gar zu verkündigen. Eine soteriologisch aufgeladene *ethica crucis* wäre die schlimmste Gestalt von *theologia gloriae*!“¹⁴⁰ Menschliches Tun und menschliches Leiden dürfe unter keinen Umständen religiös überhöht werden, sonst würde die Selbstverständlichkeit, das Gute zu tun, zerstört. In der Tat kann man diesen Vorwurf begründeter Weise gegen Volf in Anschlag bringen. Im Zusammenhang der anfänglichen Einseitigkeit der Selbsthingabe in der Umarmung spricht Volf von einem Opfer: „The equality and reciprocity that are at the heart of embrace can be reached only through self-sacrifice (Mark 10:41-45) [...]. Such self-sacrifice is modelled on Christ’s self-sacrifice, which is nothing but the mutuality of trinitarian self-giving in encounter with the enemy.“¹⁴¹ Und die in dieser Welt allzu oft erlebte Ablehnung solcher Selbsthingabe nennt Volf den eigentlichen Skandal des Kreuzes.¹⁴² Ja, Volf zieht enge Parallelen zwischen Jesu Selbsthingabe am Kreuz für uns und unserer Selbsthingabe zur Versöhnung mit unseren Feinden. Volfs Ansatz ist somit zumindest eine sich aus der Soteriologie speisende *ethica crucis*. Er begnügt sich nicht mit der Selbstverständlichkeit der Nächstenliebe, sondern fährt die schweren argumentativen Geschütze der Soteriologie auf, um Feindschaft zu überwinden. Daraus zu schließen, dass diese *ethica crucis* soteriologische Relevanz besitzt, in dem Sinn, dass sie Einfluss hat auf die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, würde ihm aber nicht gerecht.¹⁴³ Auch muss darauf hingewiesen werden, dass Jüngels Mahnung zur Zurückhaltung mit dem „Opfer“-Begriff von dem Missbrauch desselben im politischen und militärischen Raum herrührt und dass Volf sich im letzten Kapitel ausführlich mit eben dieser Problematik auseinandersetzt, dass Aufopferung des Selbst und Zerstörung des Anderen oft zwei Seiten derselben Medaille sind.¹⁴⁴ Volfs Irritation der „klassischen“ evangelischen Theologie liegt m.E. allerdings nicht darin, dass er Jesu Selbsthingabe in erster Linie als *exemplum* liest, sondern darin, dass er die Perspektive der Opfer (im Sinne von „victim“) einnimmt. Bzw. präziser: Die anthropologisch grundlegende Einsicht, dass alle Menschen Sünder sind, löscht für Volf nicht die Unterscheidung von Opfer und Täter aus. Auch nicht die Tatsache, dass in den meisten Konflikten kein vollkommen unschuldiges Opfer zu finden ist, erlaubt es, diese Kategorien aufzugeben, denn die universale Solidarität in der Sünde bedeutet nicht die Gleichheit der Sünden. Die lutherische Anthropologie sieht den Menschen als „gerechtfertigten Sünder“ an und nimmt dabei üblicherweise eine Unterscheidung von Person und Werk vor. Wieder Jüngel: „Die Rechtfertigung des Sünders verbietet es, die *beste Tat*, aber auch die *schlimmste Untat* mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat.“¹⁴⁵ M.E. verbietet sich für Volf eine solche Unterscheidung

¹⁴⁰ Ebd (Hervorhebung im Original).

¹⁴¹ Volf, *Exclusion*, 149f.

¹⁴² Vgl. a.a.O., 16.

¹⁴³ Vgl. dazu a.a.O., 139: Wenn Volf dort im Zusammenhang des „Vergessens“ als Schritt der Versöhnung schreibt „God cannot forget as long as the victims remember.“, so soll dies nicht Gottes Souveränität einschränken, sondern verhindern, aus der Vergebung Gottes eine billige Gnade zu machen, die sich gemeinsam mit den Tätern gegen die Opfer stellt.

¹⁴⁴ Vgl. a.a.O., 280-289.

¹⁴⁵ Jüngel, *Leben*, 359.

zwischen Werk und Person, weil er das Übel, die Untat, schon im Selbst verortet. Die Exklusion des Anderen hat ihren Sitz in der personalen Identität. Weil er deshalb an der Unterscheidung von Opfer und Täter festhält und weil er dann die Perspektive der Opfer einnimmt, findet er im Kreuzesgeschehen vor allem ein *exemplum*.

Dieser Perspektive folgend, ist aber dennoch an Volf die Frage zu richten: Was würde denn das Kreuz als *sacramentum*, als Gabe für die Opfer bedeuten? Eine Theologie des Kreuzes als *sacramentum* für die Opfer von Ausgrenzung, Unrecht und Gewalt würde Volfs Versöhnungslehre von dem Verdacht entlasten, dass Christus hier nicht mehr nützt als jeder andere Heilige. Inwiefern also kommt ihnen das Kreuz zugute? Moltmann entwickelt in dieser Hinsicht eine Solidaritätschristologie für die Opfer, neben der Stellvertretungschristologie für die Täter.¹⁴⁶ Christus bringt „die ewige Gottesgemeinschaft und die lebensschaffende Gottesgerechtigkeit durch seine Passion in die Passionsgeschichte dieser Welt und identifiziert Gott mit den Opfern der Gewalttat.“¹⁴⁷ Die Opfer stehen unter göttlichem Schutz und bekommen bei Gott ihr Recht. Diese Solidarität hätte den Charakter des *sacramentum*. Eben diesen Gedanken der Solidarität will Volf aber nicht jene Prominenz zukommen lassen wie Moltmann, sondern seiner leitenden Metapher der Selbsthingabe unterordnen. Die Entfaltung dieser Metapher handelt dann aber vor allem von der „harten und unfairen Arbeit“,¹⁴⁸ die die Opfer im Versöhnungsprozess tun müssen und von ihrem erneuten Leiden, wenn sie sich auf diesen Prozess einlassen. Die Wahrnehmung dieser Arbeit und dieses Leidens ist sicherlich eine Stärke des Buches und soll gar nicht verneint werden. Doch nimmt Gott ihnen im Kreuzesgeschehen nicht auch eine Last ab? Es wäre m.E. wert, weiter zu erwägen, ob Christus den Opfern durch seine Selbsthingabe am Kreuz nicht die Last abnimmt, die Gemeinschaft mit dem Feind selbst zu stiften. Dabei muss man nicht auf ein anderes Motiv, wie das der Solidarität, ausweichen, sondern man kann bei dem der Selbsthingabe bleiben. Jesu Selbsthingabe gewährt Gemeinschaft – dies vergegenwärtigt das Abendmahl. Christus gibt sich selbst, er ist der Gastgeber, an dessen Tisch sich Feinde begegnen. Die von Gott gewährte, zuvor bereitete Gemeinschaft geht dabei dem menschlichen Willen zur Gemeinschaft voraus.¹⁴⁹ Oswald Bayer spricht von der kategorischen Gabe als Grundlegung der Ethik und weist auf das Motiv des endzeitlichen Festmahls hin, das Gott nach Jes 25,6 allen Völkern auf dem Zion bereiten wird und welches im Neuen Testament u.a. im Gleichnis vom großen Abendmahl (Lk 14,15-24) aufgenommen wird. Bayer zitiert in dem Zusammenhang aus Luthers *De servo arbitrio*: „Das Reich [...] wird nicht bereitet, sondern ist bereitet; die Söhne des Reiches aber werden bereitet, bereiten nicht das Reich.“¹⁵⁰

¹⁴⁶ Vgl. Moltmann, Geist, 142-152; bes. 143; 150.

¹⁴⁷ A.a.O., 145.

¹⁴⁸ Vgl. Volf, Exclusion, 340

¹⁴⁹ Gleichzeitig muss gewährleistet sein, dass dadurch die Opfer nicht zur Tischgemeinschaft mit den Tätern gezwungen werden.

¹⁵⁰ Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 694, zitiert nach der Übersetzung in: Bayer, Freiheit, 19.

2.3 Gerechtigkeit

Die Ausgangssituation, die Volf hier in den Blick nimmt, ist die der miteinander konkurrierenden Gerechtigkeitskonzepte. Die Gerechtigkeit des einen ist die Barbarei des anderen, so lehrt nicht nur die Lebenserfahrung im globalen Dorf, sondern insbesondere die postkoloniale Kritik der Ausbreitung westlicher Gerechtigkeitsdiskurse mit gewaltsamen Mitteln – und so lehrten es Volf die Jugoslawienkriege. Jede Idee von Gerechtigkeit ist in ihrer eigenen Kultur und Tradition verwurzelt. Wie soll da Frieden eintreten, der auf Gerechtigkeit *zwischen* den Kulturen und Traditionen basiert und nicht auf der Unterdrückung der Gerechtigkeit der Anderen? Und selbst wenn Einigkeit über das, was gerecht ist, bestünde, bleibt die Schwierigkeit, die allgemeine Regel auf den einzelnen Fall zu übertragen. Was bewahrt vor der Tendenz, die Besonderheit des Einzelfalls, die viel leichter bei eigener Betroffenheit gesehen wird, zur Ausnahme von der Regel zu machen?¹⁵¹ Volf nimmt wieder das einzelne Subjekt in den Blick und fragt danach, wie wir nach Gerechtigkeit streben sollen im Kontext von Pluralismus und Feindschaft.¹⁵²

2.3.1 Kritik des Liberalismus, der postmodernen Gerechtigkeitskonzeption und des Kommunitarismus

Volf entwickelt seinen Vorstoß in Auseinandersetzung mit John Rawls, John Caputo und Alasdair MacIntyre, also mit Vertretern von drei vorherrschenden Gerechtigkeitskonzeptionen. Zuerst wendet er sich gegen Rawls' Liberalismus, der aufgrund seines universalen Anspruchs schon Volfs Ausgangshypothese der Inkommensurabilität der Gerechtigkeitsverständnisse verneinen würde. Das liberale Verständnis von Gerechtigkeit als Fairness basiert auf der Überzeugung, dass unter dem Schleier des Nichtwissens – also unter Absehung aller partikularen Unterschiede wie Herkunft, Geschlecht, Religion etc. – vernünftige Egoisten zu einem Konsens über die gerechte Gesellschaftsordnung kommen würden.¹⁵³ Volf kritisiert an diesem Ansatz, dass er die eigene Partikularität und seine eigene Verwurzelung in der modernen, liberalen Demokratie nicht ausreichend reflektiert.¹⁵⁴ Es handelt sich, Volf zufolge, dabei nicht um eine rein formal agierende Verfahrensgerechtigkeit, sondern sie basiert auf bestimmten substantiellen Überzeugungen, die aber nicht explizit gemacht werden. Eine solche Grundüberzeugung ist, dass Menschenwürde in erster Linie als Autonomie definiert wird. Auch wenn Volf selbst das Subjekt stark macht, lehnt er doch die Idee des autonomen Subjekts ab.¹⁵⁵ Der Liberalismus kann daher nicht als Vermittler dienen, sondern ist selbst in den Streit der Gerechtigkeiten verwickelt. Eben diese bejaht die postmoderne Konzeption. Anstatt mithilfe eines Schleiers des Nichtwissens zu versuchen, blind und neutral gegenüber partikularen

¹⁵¹ Vgl. Pannenberg, *Morality*, 50, der nicht in erster Linie in der Inkommensurabilität der allgemeinen Gerechtigkeitskonzepte, sondern in deren Applikation auf die Realität die gegenwärtige Krise des moralischen Bewusstseins sieht.

¹⁵² Vgl. Volf, *Exclusion*, 179.

¹⁵³ Vgl. Rawls, *Theorie*, 159-164.

¹⁵⁴ Vgl. Volf, *Exclusion*, 183f.

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., 153.

Unterschieden zu sein, sollte die Gerechtigkeit jeden Einzelfall und jede noch so kleine Differenz beachten. Gerechtigkeit muss das Recht auf Anderssein verteidigen.¹⁵⁶ Ihr Ziel muss es sein, die Differenz und Pluralität zu maximieren. Anhand des Vorschlags John Caputos¹⁵⁷ zeigt Volf aber sodann die Inkonsequenz auf, mit der die postmoderne Konzeption belastet ist. Durch die Hintertür gelangt der Liberalismus wieder herein, sobald Caputo nicht nur das Ziel verfolgt, Differenz zu maximieren, sondern auch Leid zu minimieren. Leid übe aus, wer Differenz minimieren will. Somit gelte: Jeder soll jeden respektieren, aber diejenigen, die den Anderen nicht respektieren, dürfen nicht respektiert werden. So wird auch hier entgegen der ursprünglichen Dekonstruktionsabsicht ein universales Prinzip aufgestellt.¹⁵⁸ Einen anderen Weg, mit der Partikularität jeder Gerechtigkeitskonzeption umzugehen, zeigt der Kommunitarismus auf. Nur vor dem Hintergrund der jeweiligen Tradition und innerhalb einer sozialen Form menschlichen Lebens finden die Gerechtigkeitskonzeptionen Plausibilität. Und nicht unter Absehung der partikularen Verwurzelung, sondern nur aus den Traditionen heraus kann rational debattiert werden.¹⁵⁹ Volf steht dieser Ansicht sehr nahe, jedoch kritisiert er an der von Alasdair MacIntyre entwickelten Version, dass dieser zu stark daran interessiert ist, kohärente Traditionen zu entwickeln. In der Realität leben wir aber nicht nur in einer Tradition und bewegen uns in mehreren überlappenden sozialen Räumen. Insbesondere Christen stehen mit dem einen Fuß in ihrer jeweiligen Kultur und mit dem anderen Fuß in der christlichen Tradition, die in sich wiederum plural verfasst ist. Der Kommunitarismus neigt daher zur Sektenbildung. Vielversprechender als die Entwicklung einer kohärenten Tradition ist in Volfs Augen das Festhalten an „basic convictions“, die dann in den jeweiligen Kontexten neu interpretiert werden müssen.¹⁶⁰

2.3.2 „Double Vision“: Die Gerechtigkeit und Wahrheit des Anderen

Die leitende Handlungsmaxime, um mit der Situation konkurrierender Gerechtigkeiten umzugehen, ist für Volf die Einübung einer doppelten Sichtweise, „double vision“. Diesen Begriff verdankt er Thomas Nagel, der in „The View from Nowhere“ vorschlägt, zusätzlich zur eigenen Perspektive auf die Welt, durch Selbstdistanzierung eine Perspektive vom Nirgendwo einzunehmen. Eine solche Perspektive ist aber für Volf nicht nur unmöglich, sondern auch nicht wünschenswert und ersetzt so den Blick vom Nirgendwo mit dem Blick aus der Perspektive des Anderen.¹⁶¹ Das Subjekt soll aus sich selbst heraustreten, in die Welt des Anderen eintreten und seine Sichtweise auf die Dinge einnehmen, und mit dieser Sichtweise wieder in seine Welt zurückkehren. Der dadurch mögliche Vergleich bedeutet nicht, dass nun die eigene Sicht durch die des Anderen ersetzt wird oder dass man sich in der Mitte einpendelt – auch ein negatives

¹⁵⁶ Vgl. Anzenbacher, Sozialethik, 122.

¹⁵⁷ Caputo, Against Ethics.

¹⁵⁸ Vgl. a.a.O., 187f.

¹⁵⁹ Vgl. MacIntyre, Whose Justice, 7; zusammenfassend: Kapitel XX, 389-403; vgl. auch: Taylor, Unbehagen, 47; 51.

¹⁶⁰ Vgl. Volf, Exclusion, 193-195.

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., 241.

Urteil über dessen Sichtweise ist möglich. Jedoch handelt es sich um einen ergebnisoffenen Prozess.¹⁶² Diese prozedurale, formale Komponente im Streben nach Gerechtigkeit ersetzt jedoch nicht die substantielle Komponente. Hierbei ist für Volf die Unterscheidung wichtig, wie wir einerseits unsere Gerechtigkeitsvorstellungen rechtfertigen und begründen und wie wir sie andererseits korrigieren. Als Rechtfertigung für unsere moralischen Überzeugungen dient unsere jeweilige Tradition, also für Christen ihr Verständnis von Gottes Gerechtigkeit (s.u. 2.3.3). Da aber unser partikulares Verständnis von Gottes Gerechtigkeit nicht identisch ist mit Gottes Gerechtigkeit selbst und da wir zur Selbstgerechtigkeit neigen, ist die Praxis von „double vision“ notwendig, um unser Gerechtigkeitsverständnis zur Korrektur zu öffnen.¹⁶³ Dennoch, auch wenn sie wissen, dass sie der Korrektur derer bedürfen, denen sie eigentlich widersprechen, wird für Christen ihre Gerechtigkeit nicht eine mögliche unter vielen gleichwertigen Perspektiven auf Gerechtigkeit sein, sondern *die eine* Gerechtigkeit, weil es die Gerechtigkeit des einen Gottes für alle Völker ist.¹⁶⁴ „Double vision“ soll keine Lanze für die Flucht in die Neutralität oder den Relativismus brechen. Denn Christen sind dazu berufen, Gerechtigkeit zu üben.

„[R]eflection about justice must serve doing justice. If ‘double vision’ has a legitimate place in Christian life, then it will be not so much something we do *before* engaging in the struggle against injustice but it would be something we do *as* we engage in this struggle.”¹⁶⁵

Im Kampf gegen Ungerechtigkeit reicht es nicht aus, die Pluralität zu bejahen, dies wäre illusorisch. Wir sind gezwungen, uns auf unsere Gerechtigkeit zu berufen. Aber uns muss dabei unsere eigene Fehlbarkeit vor Augen stehen, um zu vermeiden, dass unser Kampf gegen Ungerechtigkeit selbst zum ungerechten Kampf wird – daher „double vision“. In diesem Sinne nennt Volf diese Praxis der doppelten Sichtweise auch „the epistemological side of faith in the Crucified“¹⁶⁶, da der Tod des sündlosen Christus am Kreuz auch uns unserer Sünde überführt. Desgleichen ist „double vision“ die epistemologische Seite der Umarmung, in dem Sinne, dass es den Willen zur Umarmung braucht, um überhaupt das Körnchen Gerechtigkeit (oder mehr) in der Sache des Anderen zu erkennen. Der bedingungslose Wille zur Umarmung geht der Einigung über Gerechtigkeit voraus, so die grundlegende Überzeugung Volfs.¹⁶⁷ An dieser Stelle wird der voluntaristische Zug der Ethik Volfs sichtbar, indem er den Willen der Vernunft vorordnet. Warum sollten wir uns unter den Bedingungen von Feindschaft für die Lösung durch rationalen Diskurs entscheiden und nicht den einfacheren Weg der Ausgrenzung des Anderen, wenn nötig mit Mitteln der Gewalt, wählen? Warum sollten wir die Infragestellung der eigenen

¹⁶² Vgl. a.a.O., 242f.

¹⁶³ Vgl. a.a.O., 198.

¹⁶⁴ Vgl. a.a.O., 206.

¹⁶⁵ A.a.O., 204.

¹⁶⁶ A.a.O., 200.

¹⁶⁷ Vgl. a.a.O., 202.

Gerechtigkeit wollen? Volf ist der Überzeugung, ohne den Willen zur Gemeinschaft gibt es keine Einigung über Wahrheit und über Gerechtigkeit.¹⁶⁸

Was die viel beschworene Inkommensurabilität der Weltanschauungen in der Postmoderne¹⁶⁹ angeht, so ist Volfs „double vision“ zum einen ein Weg, diese Gräben zu überwinden und zum anderen basiert sie zugleich auf der Annahme, dass die Inkommensurabilität nicht derart stark ist, dass die Einnahme des Standpunkts des anderen unmöglich wäre. Stattdessen geht Volf von sich überlappenden sozialen Räumen aus, das Subjekt kann die jeweiligen Grenzen überschreiten – wenn es nur will.

2.3.3 Gottes Gerechtigkeit

Was sind nun die substantiellen Aussagen über Gerechtigkeit, die jene formalen Bedingungen des Strebens nach Gerechtigkeit begleiten? Für Christen ist dies die Frage nach Gottes Gerechtigkeit. Volf kontrastiert die Aussagen der Bibel zu Gottes Gerechtigkeit mit den üblichen Attributen der Justitia. Justitia sind die Augen verbunden, sie ist also desinteressiert, und sie hat eine Waage in der Hand, ihre Urteile sind unparteiisch. Gerechtigkeit nach der Regel *suum cuique*, die von unparteiischen und desinteressierten Richtern angewendet wird, sei von der Darstellung Jahwes in den alttestamentlichen Schriften weit entfernt. Zum einen ist Gott interessiert. Gottes Gerechtigkeit ist nicht zu trennen von der Treue zu seinem Volk, die bestehen bleibt, auch wenn das Volk sich nicht an seine Gebote hält. Die Beziehung hat oberste Priorität.¹⁷⁰ Eine Gerechtigkeit, die sich an Gottes Gerechtigkeit orientiert, muss sich von dem strikten Gesetz der Reziprozität verabschieden und die Beziehung an die erste Stelle setzen. Gott ist zweitens parteiisch. Gott ergreift Partei für die Witwen, Waisen und Fremden. Gottes Gerechtigkeit abstrahiert nicht von der konkreten Geschichte – auch nicht der der Mächtigen. „God treats different people differently so that all will be treated justly.“¹⁷¹ schreibt Volf in Anlehnung an Caputo. Eine Gerechtigkeit, die sich an Gottes Gerechtigkeit orientiert, kann also nicht die Unparteilichkeit zum höchsten Ideal erheben. Eine solche Gerechtigkeit wäre ungerecht, da sie die vergangenen Ungerechtigkeiten, die sich noch heute in asymmetrischer Güterverteilung widerspiegeln, reproduzieren würde. In ihrem Streben nach Gerechtigkeit werden Christen dabei in biblischer Tradition der Perspektive der Unterdrückten einen privilegierten Status einräumen, da sie nicht die Möglichkeiten der Mächtigen haben, ihre Sicht der Dinge zu verbreiten.¹⁷² Nun trägt Justitia in der rechten Hand das Schwert – was hat es damit in Bezug auf Gott auf sich? Im Alten wie im Neuen Testament findet sich die Überzeugung von Gottes Gewaltmonopol, insbesondere in dem Motiv des Zornes Gottes. Die Gewissheit, dass Gott am Ende der Zeit richten wird, ermöglicht es, in dieser Welt Gewaltverzicht zu üben und zu vergeben. Hier hat die *imitatio Dei* ihre Grenze: Christen sollen

¹⁶⁸ Vgl. a.a.O., 249.

¹⁶⁹ Vgl. Thiselton, *Interpreting*, 122.

¹⁷⁰ Vgl. Volf, *Exclusion*, 207f.

¹⁷¹ A.a.O., 209.

¹⁷² Vgl. a.a.O., 206.

auf Rache und Gewalt verzichten.¹⁷³ Auch wenn Volf in den letzten Zeilen des Buches Zweifel äußert, ob sich Gewaltverzicht konsequent durchhalten lässt und nicht eher nach tolerierbaren Formen von Gewalt zu suchen ist,¹⁷⁴ besteht er darauf, dass der Kampf für Gerechtigkeit gewaltlos erfolgen muss, auch wenn er von der Überzeugung getragen ist, für die „wahre Sache“ zu kämpfen. Es gelten die zwei Prinzipien:

„[T]he truth matters more than my own self. [...] [T]he self of the other matters more than my truth. [...] I may not sacrifice the other at the altar of *my* truth. Jesus, who claimed to be the Truth, refused to use violence to “persuade” those who did not recognize his truth.”¹⁷⁵

2.3.4 Der neue Bund

Während die Praxis der „double vision“ individuellethischer Natur ist, hat die Orientierung an Gottes Gerechtigkeit auch sozialethische Konsequenzen, auch wenn diese im Buch vergleichsweise wenig Raum einnehmen. Volf reflektiert, welche grundlegende Metapher für die Gesellschaft sinnvoll ist. Die durch den Kontraktualismus weit verbreitete Metapher des Vertrages erfülle zwar mit Sicherheit einen beschränkten Zweck in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, als „master metaphor“ hält er sie aber für ungenügend: Die Idee des Gesellschaftsvertrags basiert auf der Annahme autonomer Subjekte, die sich frei für eine funktionale, leistungsorientierte und reziproke Beziehung mit den anderen Subjekten entscheiden. Dies verkenne aber die Tatsache, dass Beziehungen in einer Gesellschaft oft schicksalhaften Charakter haben, dass wir uns schon in ihnen vorfinden. Auch sind unsere Beziehungen nicht nur funktionaler Natur. Vor allem aber sind sie nicht streng reziprok. Es gibt Pflichten, die ich dem Anderen gegenüber schuldig bin, auch wenn dieser den Vertrag gebrochen hat.¹⁷⁶ Volf zieht daher die Metapher des Bundes vor. Im Unterschied zum Vertrag regelt er keine funktional beschränkte, reziproke Beziehung, sondern ist unbefristet. Daher ist die Beziehung auch auf Basis der Moral geregelt – einer Moral, die der Bund nicht an und für sich schon mitbringt, sondern auf die er von außen angewiesen ist. Die Pointe in Volfs Argumentation ist aber, dass er den biblischen *neuen Bund* für die politische Reflexion fruchtbar machen will.¹⁷⁷ Die grundlegende Einsicht dabei ist, dass wir in einem Bund stehen, den wir gebrochen haben. Den neuen Bund hat Gott mit seinem Volk und den Völkern geschlossen, weil die Menschen den alten Bund gebrochen hatten. Daraus zieht Volf drei Konsequenzen. Erstens, wie Gott am Kreuz in sich Raum machte für die Menschheit, so sollte auch politisches Nachdenken über den Bund nicht darüber hinwegsehen, dass in einem unbefristeten Bund die Identitäten der jeweiligen Parteien durch die Beziehung zu den anderen beeinflusst und verändert werden. Zweitens, wie Gott durch seine Selbsthingabe die Schuld der Menschheit auf sich nahm, so heißt dies auch in politischer Hinsicht, dass in einem Bund derjenige leidet, der

¹⁷³ Vgl. a.a.O., 297f.

¹⁷⁴ Vgl. a.a.O., 302.

¹⁷⁵ A.a.O., 265.

¹⁷⁶ Vgl. a.a.O., 153.

¹⁷⁷ Vgl. a.a.O., 157, vgl. zum Folgenden, a.a.O., 158-160.

den Bund *nicht* gebrochen hat und trotzdem an ihm festhält. Diese Ungerechtigkeit ist notwendig, um einen gebrochenen Bund zu reparieren. Drittens, wie auch Gottes neuer Bund ewig und unwiderrufbar ist, ist auch der politische Bund nicht zerstörbar. „It can be broken, but it cannot be undone. Every breach of the covenant still takes place *within* the covenant.“¹⁷⁸ Diese Erwägungen sollen die Theorie des Gesellschaftsvertrags, sowie die politischen Lehren aus der Kategorie des alten Bundes nicht ersetzen, sondern ergänzen. Der Rückgriff auf den neuen Bund ist aus Volfs Sicht aber unter den Bedingungen von Feindschaft eine notwendige Ergänzung.

2.3.5 Vergleich mit der Diskursethik

Im Folgenden soll Volfs Ansatz mit der Diskursethik Jürgen Habermas‘ verglichen werden. Warum der Vergleich mit der Diskursethik und nicht mit einem Vertreter der Tugendethik (Kommunitarismus), der Volf viel nähersteht? Zum einen setzt sich Volf mit der Tugendethik MacIntyres schon selbst ausführlich auseinander. Während seine Gesprächspartner vom Liberalismus bis zur Postmoderne sehr breit aufgestellt sind, fällt auf, dass der Bezug zur Diskursethik (außer in einer Anfrage, s.u.) fehlt. Und das, obwohl sich einige Überschneidungen aufzeigen lassen. Zum anderen wird gerade der Vergleich mit der Diskursethik helfen, den Blick für Volfs Proprium zu schärfen und so wird Volfs Ansatz gerade durch den Vergleich als Tugendethik verständlich. Dabei ist unvermeidlich, dass das umfassende Werk Habermas‘ hier nur sehr verkürzt skizziert werden kann.

Volfs Ausgangspunkt sind wie bereits erwähnt die verschiedenen, ihrer Kultur verhafteten Konzeptionen von Gerechtigkeit. Einer Einigung will er sich statt durch einen Blick vom Nirgendwo durch die Praxis der „double vision“ nähern. Habermas benennt ein vergleichbares Problem in seiner Unterscheidung von Werten und Normen. Werte sind kulturspezifisch, sie sind mit ihrer Lebenswelt verwoben, Normen sind universell.¹⁷⁹ Doch Werte dienen gewissermaßen als Vorschläge für Normen. Die Diskursethik Habermas‘ will nun ein Verfahren vorschlagen, anhand derer mögliche Normen geprüft werden können (ähnlich wie der kategorische Imperativ): der Diskurs.¹⁸⁰ Wer in einen Diskurs tritt, verpflichtet sich auf das Universalisierungsprinzip, d.h. er wird faktisch für seine strittige Norm nur dann Zustimmung finden „wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können.“¹⁸¹ Daraus ergibt sich das Diskursprinzip, das eigentliche Prüfverfahren. Es besagt, „daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten).“¹⁸² Dabei setzt Habermas eine sog. „ideale Sprechsituation“ voraus, welche die Gleichheit aller Diskursteilnehmer und ihre gegenseitige

¹⁷⁸ A.a.O., 160.

¹⁷⁹ Vgl. Horster, Habermas, 56.

¹⁸⁰ Vgl. Römpf, Habermas, 175.

¹⁸¹ Habermas, Moralbewußtsein, 103 (Hervorhebung im Original).

¹⁸² Ebd.

Achtung fordert. Die Art der Äußerungen der Diskursteilnehmer im Diskurs ist hingegen nicht begrenzt, charakteristisch ist hingegen der Wechsel zwischen den Begründungs- und Argumentationsebenen. D.h. die Berufung auf religiöse Überzeugungen, auf den biographischen oder lebensweltlichen Hintergrund ist erlaubt, gar gewünscht, solange sie sich selbst hinterfragen und durch Argumente stützen lassen.¹⁸³ Habermas schreibt: „Die Objektivität eines sogenannten idealen Beobachters würde den Zugang zum intuitiven Wissen der Lebenswelt versperren.“ Also kein Schleier des Nichtwissens, keine vermeintliche Objektivität, sondern Intersubjektivität – es geht um die „Verschränkung der Perspektive eines jeden mit den Perspektiven aller.“¹⁸⁴ Der Diskurs fordert von allen Teilnehmern den „Rollentausch“ mit allen anderen.¹⁸⁵ Hier werden m.E. die Überschneidungen zu Volfs „double vision“ sichtbar: Volf fordert ganz ähnlich, dass das Subjekt aus sich selbst heraustreten und die Sichtweise des Anderen einnehmen soll. Er hält die permanente Überprüfung und Korrektur der eigenen Gerechtigkeit durch diesen Perspektivwechsel für notwendig, auch wenn es nicht deren Begründung durch die jeweilige Tradition ersetzt. Man kann also m.E. Volfs Ethik der „double vision“ und der Identitätskonstruktion, die Raum im Selbst für den Anderen macht, als *internalisierte Diskursethik* bezeichnen. Es geht Volf nicht um die Regeln des Diskurses, sondern darum, welche Art von Selbst wir sein müssen, um an einem solchen Diskurs überhaupt teilnehmen zu können. Volf geht den Schritt von der *Intersubjektivität* zwischen Diskursteilnehmern zur *Intrasubjektivität*. Dies wahrzunehmen, ist m.E. insofern eine wichtige Ergänzung zur Diskursethik, da diese in gewisser Hinsicht die sozial-historische Realität einer funktionierenden Demokratie voraussetzt bzw. zumindest das, was Seyla Benhabib den „Erkenntnishorizont der Moderne“ nennt.¹⁸⁶ Volf hat eine andere Situation vor Augen, nämlich Krieg und Feindschaft. Wenn sich nun die Fronten in einer Demokratie derart verhärten, dass das Interesse am Diskurs schwindet, ist die Frage danach, welcher Art die Subjekte sein müssen, die ein solcher Diskurs braucht, ein sinnvoller Beitrag zur Debatte.

Jedoch wird an dieser Stelle schon ein gewichtiger Unterschied zwischen Volfs Ethik und der Diskursethik sichtbar: die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Wille. Der Diskurs „funktioniert“ bei Habermas auf Basis der kommunikativen Vernunft. Stark verkürzt: Sprache ist verständigungsorientiert. In der Struktur der Sprache liegen gewisse Geltungsansprüche, die mit jeder sprachlichen Äußerung faktisch erhoben werden und die im Diskurs unter Gleichberechtigten eingelöst werden müssen. Die Bedingung der Möglichkeit des Diskurses liegt für Habermas darin, dass Sprache verständigungsorientiert ist.¹⁸⁷ Für Volf liegt die Bedingung der Möglichkeit des Diskurses in dem Willen zur Umarmung. Die Subjekte sind nicht auf den Diskurs verpflichtet, der Diskurs ist eine Option – Gewalt ist die andere. In einer

¹⁸³ Vgl. Römpf, Habermas, 180-182.

¹⁸⁴ Habermas, Erläuterungen, 113.

¹⁸⁵ Vgl. Römpf, 175.

¹⁸⁶ Vgl. Benhabib, Selbst, 42. Benhabib plädiert ebd. für einen „Universalismus, der sich seiner Geschichtlichkeit bewußt ist.“

¹⁸⁷ Vgl. Römpf, Habermas, 182f.

Anspielung an Habermas schreibt er: „[...] [In] conflict situations the question is precisely *why* make this fundamental choice for discourse instead of violence, a question that cannot be answered through discourse itself”.¹⁸⁸ Warum sollte ich mich für den Diskurs entscheiden? Volf sieht die Antwort in dem Willen zur Gemeinschaft, letztlich also in der Liebe, die den Rahmen für alles Streben nach Gerechtigkeit bilden muss. Benhabib kritisiert an Habermas in vergleichbarer Weise, dass die Diskursethik kein rein formales Verfahren zur Überprüfung von Normen darstellt, sondern substantielle Vorannahmen enthält. Nämlich die, dass die Diskursteilnehmer sich gegenseitig achten und sich alle die gleichen Rechte im Diskurs zugestehen.¹⁸⁹ Volf ordnet in gewisser Weise die Vernunft dem Willen unter. Zwar geht er von einer wechselseitigen Beeinflussung aus, wenn er schreibt: „[The] will and the intellect, which each moves the other, are caught in a downward spiral in which each corrupts the other; a misdirection of the will prepares the way for the failure of the intellect and a failure of the intellect reinforces the misdirection of the will.”¹⁹⁰ Doch um aus diesem Graben herauszukommen, sieht Volf den Willen in der Pflicht. Bei Habermas folgt der Wille der durch das Diskursprinzip geprüften Norm, nur deshalb, weil er gute Gründe dafür hat. Die Autonomie des Willens besteht wie bei Kant darin, dass er sich selbst Gesetze gibt, „daß er sich vollständig durch moralische Einsicht bestimmen läßt.“¹⁹¹ Habermas weiter: „In diesem Sinne bleibt der durch moralische Gründe bestimmte Wille der argumentierenden Vernunft nicht äußerlich; der autonome Wille wird der Vernunft vollständig internalisiert.“¹⁹² Volf's oben zitierte Anfrage an Habermas ist m.E. berechtigt, ist doch wichtiger Bestandteil der christlichen Sündenlehre, mit den Worten Søren Kierkegaards „dass die Sünde [...] keineswegs darin besteht, dass der Mensch das Rechte nicht verstanden hätte, sondern darin, dass er es nicht verstehen will, und darin, dass er das Rechte nicht will. [...] Christlich verstanden, liegt die Sünde also im Willen, nicht in der Erkenntnis.“¹⁹³ Doch wäre umgekehrt an Volf auch die Frage zu richten, wie sich der „Wille zur Umarmung“ zu all den anderen Dingen, die ich will, verhält bzw. wie er sich durchsetzen soll.

Um den Unterschied noch etwas klarer zu bekommen, sei auf Habermas' Unterscheidung des pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauchs der Vernunft verwiesen, der jeweils eine andere Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ gibt. Der pragmatische Gebrauch antwortet bei Alltagsproblemen darauf mit dem Zweckmäßigen und ist an dieser Stelle uninteressant. Der ethische Gebrauch der Vernunft befasst sich mit obiger Frage in der Hinsicht, welches Leben man führen möchte, welche Person man ist und welche man sein möchte. In diesem Bereich wird also die Frage nach der eigenen Identität verhandelt. Es geht um Fragen der Ethik, d.h. für

¹⁸⁸ Volf, *Exclusion*, 249.

¹⁸⁹ Vgl. Benhabib, *Selbst*, 40f. Benhabib nennt dies den „Grundsatz universaler moralischer Achtung“ und den „Grundsatz egalitärer Reziprozität“.

¹⁹⁰ Ebd. 245f.

¹⁹¹ Habermas, *Erläuterungen*, 109.

¹⁹² A.a.O., 113.

¹⁹³ Kierkegaard, *Krankheit*, 108f.

Habermas: des guten Lebens.¹⁹⁴ Führen nun meine Identität und die damit einhergehenden Interessen zu Konflikten mit anderen Subjekten, dann befindet sich dieser interpersonelle Konflikt im Bereich des moralischen Gebrauchs der Vernunft. Denn dann müssen Normen gefunden werden, die im Diskurs die Zustimmung aller Betroffenen finden.¹⁹⁵ Obige Frage wird zur Frage: „Was soll *man* tun?“. Zugespitzt: Während Habermas Identitätskonflikte mithilfe des moralischen Gebrauchs der Vernunft zu klären versucht, will Volf diese innerhalb des Bereichs der ethischen Vernunft verhandeln. Beispielhaft dafür sind Volfs Überlegungen zum neuen Bund: In Volfs Verständnis ist ein Bund, also ein geregeltes Zusammenleben, darauf angewiesen, dass beide Parteien den Anderen in ihre jeweilige Identität integrieren. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, nur stellt sich m.E. die Frage, ob Volf mit dieser „Ethisierung“ des Problems und mit dem Verzicht auf die Kategorie der Moral und des Rechts eine wichtige Ressource verliert, um mit Konflikten umzugehen (dazu s.u. 3.2).

2.3.6 Das Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit und einem gerechten Streben nach Gerechtigkeit: *iustitia iustificans*

Volfs Ethik kann m.E. anhand von zwei Charakterisierungen beschrieben werden: Es handelt sich erstens um ein *substantielles Gerechtigkeitsverständnis*, also nicht um eine Verfahrensgerechtigkeit, sondern ihr liegt ein *summum bonum* zugrunde. Und zweitens handelt es sich (trotzdem) nicht um ein Ideal der gerechten Gesellschaft, sondern um eine *gerechte Praxis* in einer ungerechten Welt.¹⁹⁶

Zum ersten: Mit einem substantiellen Gerechtigkeitsverständnis steht Volf in der Nähe zum Kommunitarismus. Seine Ethik ist eine theonome Ethik, wie sich schon in den vorherigen beiden Kapiteln erahnen ließ; exemplarisch steht seine These: „God’s reception of hostile humanity into divine communion is a model for how human beings should relate to the other.”¹⁹⁷ Seine Ethik ist daher angewiesen auf die christliche Tradition als Plausibilitätshintergrund.¹⁹⁸ Dies ist allerdings innerhalb der christlichen Ethik nicht ungewöhnlich oder verwunderlich.¹⁹⁹ Denn die christliche Ethik sucht nicht nur den Anschluss zur Dogmatik, sondern ist auch grundsätzlich geneigt, von den „[...] weltanschaulichen Voraussetzungen *jeder* normativen Ethik“²⁰⁰ auszugehen. Worin besteht nun das substantielle Proprium der Ethik Volfs? Mit Ellen Charry: „[While] liberation theology calls for justice, Volf

¹⁹⁴ Vgl. Habermas, Erläuterungen, 103.

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O., 105; 108f.

¹⁹⁶ Diese Charakterisierungen sind angelehnt an die Analyse der gegenwärtigen philosophischen Diskussion bei Schwöbel, Justice, 220-223.

¹⁹⁷ Volf, Exclusion, 98.

¹⁹⁸ Dies macht die Rezension des Politologen Chris Brown deutlich, der als selbstbezeichneter „low-church, Protestant atheist“ seine Lektüre mit dem ernüchternden Gefühl beendet, dass: “those of us who cannot walk where he walks will be forced instead to remain where we were before, attempting to find a non-transcendental way [...]”; Brown, Review, 922.

¹⁹⁹ Vgl. Anzenbacher, Sozialethik, 118; 123.

²⁰⁰ Härle, Voraussetzungen, 15 (Hervorhebung J.H.); vgl. den Nachweis dieses Sachverhalts im gleichnamigen Aufsatz von Wilfried Härle.

calls for Christian love in the pursuit of justice.”²⁰¹ Also: Liebe als der Deutungsrahmen für Gerechtigkeit. Diese Bestimmung löst Volf folgendermaßen ein: Erstens folgt daraus, dass die Beziehung der Subjekte vor der Autonomie des Subjekts steht. „[The] one fundamental ‚rule‘: relationship has priority over all rules.”²⁰² Zweitens folgt daraus, dass die einseitige Selbsthingabe der Reziprozität der Beziehung – auch jeder institutionalisierten Beziehung, wie z.B. eines Bundes – vorgeordnet ist. In einer Hinsicht grenzt sich Volf jedoch stark vom Kommunitarismus ab, nämlich darin, dass er seine Ethik nicht als Gemeinschaftsethik verstanden wissen will. Mit anderen Worten: Er nimmt die Kirche als Gemeinschaft, in der die Tugenden und die sie plausibilisierende Tradition gepflegt werden, nicht in den Blick.²⁰³ Schwöbel äußert sich in anderem Zusammenhang kritisch gegenüber Konzeptionen von Gerechtigkeit, welche vermittelnde Instanzen ausblenden:

„Any view that concentrates on the individual on the one hand and the state on the other in defining justice, bracketing the communities and voluntary associations in which acts of recognition can be performed and participation can be practised, must remain of necessity deficient. These institutions, the institutions of civil society, can offer the opportunity for developing those virtues which are necessary for the realisation of justice.”²⁰⁴

Im Epilog erklärt Volf, warum er den Kirchen in *Exclusion and Embrace* keine große Rolle zuwies. Ein Grund unter anderen ist: Das Buch entstand in einem Kontext, in dem sich zwei Kirchen verfeindet gegenüberstanden – die orthodoxe Kirche auf serbischer Seite, die katholische auf kroatischer. Und jede Kirche beanspruchte für sich, für die gerechte Sache zu kämpfen.²⁰⁵ In gewisser Hinsicht kann seine Ethik m.E. aber dennoch für die Kirchen relevant sein. Dazu kommt nun der zweite Punkt in den Blick, die gerechte Praxis.

Volf schlägt einen Weg vor, für Gerechtigkeit zu kämpfen in einer Welt der Nicht-Unschuld, d.h. in einer Welt voller Konflikte, bei denen selten eine der beteiligten Parteien in vollem Recht ist und selten keine der Parteien in vollem Unrecht. Volf zufolge sollen Christen der Perspektive der Unterdrückten einen privilegierten Status einräumen und auf ihrer Seite kämpfen – Volfs Adaption von „God’s option for the poor“. Sie sollen für das kämpfen, was ihnen nach bestem Wissen als gerecht erscheint. Denn auch als „dritte Partei“ ist Neutralität keine Option, da sie unter Umständen den Unterdrückern in die Hände spielt. Doch diese Praxis der Gerechtigkeit muss permanent begleitet sein von Reflexion und Perspektivwechsel. „Double vision“ ist dabei die Antwort auf die Frage: Wie kann ich für Gerechtigkeit kämpfen angesichts der Partikularität meines Verständnisses von (Gottes) Gerechtigkeit? M.E. ist aber noch eine zweite Frage zu stellen – gerade angesichts der oben erwähnten Verfehlungen der Kirchen, die allzu oft auf der Seite der Täter standen, was Volf zu seiner Zurückhaltung im Blick auf die Kirchen als

²⁰¹ Charry, Review, 248.

²⁰² Volf, *Exclusion*, 169.

²⁰³ Vgl. Cavanaugh, Review, 98.

²⁰⁴ Schwöbel, *Justice*, 230.

²⁰⁵ Vgl. Volf, *Exclusion*, 313f.

Institutionen der Gerechtigkeit bewegte: Wie kann ich für Gerechtigkeit kämpfen angesichts dessen, dass ich selbst schuldig geworden bin? Als Antwort darauf könnte eine Näherbestimmung der Gerechtigkeit Gottes dienen, die für den Protestantismus zentral ist, die man bei Volf aber vermisst: Die Gerechtigkeit Gottes als *iustitia iustificans*, als rechtfertigende Gerechtigkeit. Denn daraus folgt für das christliche Selbst, dass seine Gerechtigkeit eine fremde Gerechtigkeit ist; ein Christ ist *simul iustus et peccator*. Gemäß dieser Formel wäre dann über die Kirche zu sagen, dass sie zwar an der Seite der Opfer kämpft und doch zugleich auf der Seite der Schuldigen steht. Insbesondere auch im Hinblick auf den neuen Kontext, in den Volf die zweite Auflage des Buches stellt, den Aufstieg der europäischen Neuen Rechten, ist dies relevant: Engagement im Kampf gegen Rechtsextremismus und für die Opfer desselben geht einher mit der Erinnerung an die Geschichte der Kirche im Nationalsozialismus.

3. Zwei Leerstellen in *Exclusion and Embrace*

Wer Leerstellen eines Buches benennen will, steht in der Gefahr, einfach zusätzliche Themenbereiche aufzuzählen, über die der Autor auch noch hätte schreiben sollen. Auch hat Volf auf einige solcher Anfragen schon im Epilog zur zweiten Auflage geantwortet. So wurde u.a. bemängelt, dass es *Exclusion and Embrace* an praktischen Schritten fehle, an einer Abhandlung über die Kirche als Tugendgemeinschaft, an Kritik an den sozialen Strukturen, an der Täterperspektive auf Vergebung und Versöhnung. Da Volf zu diesen und anderen Auslassungen schon Stellung bezogen und sie begründet hat, sollen sie hier nicht weiter thematisiert werden. Stattdessen möchte ich auf zwei weitere Leerstellen hinweisen, eine anthropologische und eine sozialetische: das Schöpfungsparadigma und die Zwei-Regimenten-Lehre. Zum einen wurden diese meines Wissens im Kontext des Buches noch nicht ausführlich diskutiert. Dennoch weisen diese Leerstellen auf grundlegende Spezifika von Volfs Ansatz hin. Zweitens erscheinen sie mir im neuen Kontext des Aufschwungs der Neuen Rechten in Europa besonders relevant. Und deshalb soll im Folgenden ihre übliche Stellung innerhalb der evangelischen Anthropologie bzw. Ethik benannt, Gründe für ihr Fehlen in *Exclusion and Embrace* aufgezeigt und schließlich skizziert werden, wie sie für Volfs Anliegen fruchtbar gemacht werden können.

3.1 Das Schöpfungsparadigma: Geschöpflichkeit und *imago Dei*

Die Dichotomie zwischen dem „wir“ und dem „sie“, zwischen den „Guten“ und den „Bösen“ will Volf durch eine Ethik der Umarmung überwinden, die die bedingungslose Bereitschaft fordert, den anderen willkommen zu heißen. Dieser Wille zur Umarmung ist dabei: „prior to any judgment about others, except that of identifying them in their humanity.”²⁰⁶ Für die Begründung einer solchen Ethik zieht Volf, wie oben gesehen, die Versöhnungslehre heran. Dies kann zu Verwunderung führen, da die Grundzüge einer solchen Ethik in der jüngeren evangelischen Theologie üblicherweise durch die Schöpfungslehre begründet werden. Für die

²⁰⁶ Volf, *Exclusion*, 19.

christliche Anthropologie ist die Bestimmung des Menschen als Geschöpf Gottes grundlegend. Exemplarisch sei auf die Ethik von Wilfried Härle verwiesen. Dass der Mensch Geschöpf Gottes ist, heißt zunächst: Er ist ein „bejahtes, gewolltes Wesen und soll darum auch von sich selbst und von seinen Mitmenschen bejaht und angenommen werden.“²⁰⁷ Spricht man vom Menschen als Geschöpf, so ist damit zugleich etwas über ihn als Gemeinschaftswesen ausgesagt: „Der Mensch ist nach christlichem Verständnis ein Wesen, das konstitutiv zur Gemeinschaft, und zwar zur Gemeinschaft in Zuwendung und Liebe, bestimmt ist. Er existiert [...] von Haus aus in Beziehungen“.²⁰⁸ Als Geschöpf Gottes ist der Mensch mit einer unverlierbaren Würde ausgezeichnet, die ihm mit seinem Dasein gegeben ist. Die Menschenwürde wird in der Regel, und so auch bei Härle, mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet.²⁰⁹ Menschenwürde definiert Härle sodann als „Anrecht auf Achtung als Mensch“.²¹⁰ Weder durch die Missachtung der Menschenwürde durch andere Menschen noch durch eigenes Schuldigwerden kann der Mensch dieses Anrecht auf Achtung verlieren. Denn die Würde des Menschen gründet „in seiner aus dem Schöpferwillen stammenden Bestimmung“.²¹¹ Darauf weist Eilert Herms hin und fügt hinzu, dass ein Verständnis der Gottebenbildlichkeit als Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung nicht ausreicht, die Menschenwürde zu begründen. Vielmehr ist der Mensch zur Gottebenbildlichkeit bestimmt, und aufgrund dieser „im heilsamen Zielwillen des Schöpfers begründeten Bestimmung“²¹² ist die Menschenwürde unverlierbar, ungeachtet des empirisch Vorfindlichen.

Wäre diese anthropologische Grundlegung nicht ausreichend, um zu einer mit Volfs Ansatz vergleichbaren Ethik zu kommen, die auch den Feind achtet? Der Bezug zur Schöpfung fehlt bei Volf. Warum zieht er das Versöhnungsparadigma dem Schöpfungsparadigma vor? M.E. liegt dies nicht nur an der thematischen Begrenzung auf das Kreuzesgeschehen, sondern hat mindestens zwei substantielle Gründe. Zum einen beginnt Volf bei der *Partikularität* jeglicher Handlungsmaxime und hegt Misstrauen gegenüber einer Ethik auf der Basis eines *universalen* „common ground“. Denn dieser universale, gemeinsame Nenner müsste erst einmal hergestellt werden. Und die Näherbestimmung des Menschen als Geschöpf *Gottes* und als zur *Gottebenbildlichkeit* bestimmt kann nicht allgemeine Anerkennung erwarten. „God’s divinity is contested and therefore God’s justice is disputed.“²¹³ Da die Prämisse nicht geteilt wird, wankt auch die darauf basierende Handlungsmaxime. Unter den Bedingungen der miteinander konkurrierenden Gerechtigkeitsvorstellungen kann der Anspruch auf Universalität den Konflikt sogar noch verschärfen. Die auf dem Versöhnungsparadigma basierende Ethik der Selbsthingabe ist in ihrer materialen Gestalt natürlich nicht weniger voraussetzungsreich als eine sich am Schöpfungsparadigma orientierende Ethik. Jedoch muss sie den „common

²⁰⁷ Härle, Ethik, 135.

²⁰⁸ A.a.O., 139.

²⁰⁹ Vgl. a.a.O., 139f.

²¹⁰ A.a.O., 227 (Hervorhebung im Original).

²¹¹ Herms, Würde, 1739.

²¹² A.a.O., 1738; vgl. auch Härle, Ethik, 140.

²¹³ Volf, Exclusion, 181.

ground“ ihrer Handlungsmaximen nicht voraussetzen, sondern bietet Handlungsmaximen zur Einigung über den zu erzielenden „common ground“ (s.o. 2.3.6 zur „gerechten Praxis“). Sie zielt auf eine Versöhnung der partikularen Standpunkte. Zum anderen macht Volf die *Differenz* zwischen Menschen, das Anderssein des Anderen stark und misstraut einer Ethik, die diese Differenz zugunsten der *Gleichheit* aller Menschen vernachlässigt. Der einzige Rückgriff auf die biblische Urgeschichte in *Exclusion and Embrace* bezieht sich nicht auf die Schöpfungsberichte, sondern auf Kain und Abel. Ihre Situation charakterisiert Volf als eine der formalen Gleichheit und zugleich unausweichlichen Differenz.²¹⁴ Das Anrecht auf Achtung wird gefüllt als ein Anrecht auf Achtung des Andersseins. Im Fall der Exklusion, wenn also dieses Anrecht auf Anderssein verletzt wird, kann es nicht wiederhergestellt werden, indem man die Differenz der Menschen überspringt und sich zurück auf die Gleichheit aller Menschen in ihrem Geschöpf-Sein beruft. Es bedarf daher des Versöhnungsparadigmas.

Dennoch ist m.E. der Bezug auf die Schöpfungslehre aus zwei Gründen notwendig. Was den ersten Punkt betrifft, ist Volf in folgendem Recht zu geben: Eine Ethik der Selbsthingabe nach dem Versöhnungsparadigma hat den Vorteil, dass sie einen Weg zeigt, die gegenseitige Achtung unter den Bedingungen von Feindschaft wiederherzustellen, ohne diese gegenseitige Achtung auf allen Seiten schon voraussetzen zu müssen. Insbesondere gibt sie den Opfern, deren Menschenwürde verletzt wurde, eine Möglichkeit, sich als Subjekt und Akteur zu verstehen und durch die oben beschriebenen Schritte der Versöhnung (Buße, Vergebung, Anpassung des Selbst und Vergessen) ihre Menschenwürde als *Selbstachtung* wieder zu erlangen. Sie sind nicht zuerst darauf angewiesen, dass ihnen ihr Anrecht auf Achtung von außen zugestanden wird. Eine Ethik allein auf Basis des Schöpfungsparadigmas ist demgegenüber unzureichend. Umgekehrt steht jedoch eine solche Ethik *ohne* den Bezug zum Schöpfungsparadigma in der Gefahr, die „Handlungslast“ unzulässig zu verschieben. Die Gottebenbildlichkeit gewährleistet, dass derjenige, der die Menschenwürde des Anderen verletzt hat, *in der Pflicht steht*, auch wenn der, der verletzt wurde, den größeren Teil zur Wiederherstellung der gegenseitigen Achtung beiträgt. Der Akt der Selbsthingabe ist zwar notwendig, um von Feindschaft zur gegenseitigen Achtung zu gelangen, er ist auch eine christliche Pflicht aufgrund Jesu Gebot, aber er ist kein Akt, den der eine dem anderen *schuldig* ist. Er ist ihm aber sein Anrecht auf Achtung schuldig. Die Tugend der Selbsthingabe kann die Pflicht der Achtung des Anderen nicht ersetzen. Und zum zweiten: Auch wenn es eine Stärke von Volfs Ansatz ist, die Differenz wahrzunehmen, ist die Gleichheit aller Menschen durch ihr Geschöpf-Sein m.E. nicht geringzuachten. Im Gegenteil: Wie dies in Situationen des Konflikts aussehen kann, hat Desmond Tutu mit seiner gegen die Apartheid gerichteten *Ubuntu*-Theologie gezeigt. Seine Theologie weist einige Ähnlichkeit zu Volf auf, da auch sie aus der Perspektive der Opfer geschrieben ist und auch sie auf Versöhnung mit den Unterdrückern zielt. Doch Tutu nimmt explizit den Ausgangspunkt bei der Schöpfungslehre. Michael Battle schreibt: „Tutu’s theological model seeks to restore the oppressor’s humanity by releasing and enabling the oppressed to see their oppressors as peers

²¹⁴ Vgl. Volf, *Exclusion*, 91f.

under God.”²¹⁵ Gerade unter der Bedingung von identitätsbezogenen Konflikten muss man Tutu zufolge den Anderen als Ebenbild Gottes sehen. Das Bahnbrechende der Gottebenbildlichkeit innerhalb der Religionsgeschichte des Alten Testaments war eben, dass sie die anthropologische Klassifizierung in König, Freier und Sklave überwand. Dadurch dass jedem und jeder die königliche Qualität der Gottebenbildlichkeit zukam, implizierte sie keine weitere Klassenbildung innerhalb der Gattung Mensch.²¹⁶ Und m.E. ist die Schöpfungsperspektive auch für den neuen Kontext des Buches, den Aufstieg der Neuen Rechten, relevant. Denn auch die Theorie des Ethnopluralismus nimmt für sich in Anspruch, die Differenzen zwischen kulturellen Identitäten ernst zu nehmen. Ja, deren Verfechter stilisieren sich sogar als „die wahren Vertreter und Kämpfer für die Vielfalt“,²¹⁷ indem sie für den Erhalt von ethno-kultureller Differenz eintreten. Demgegenüber ist die Gleichheit aller Menschen zu betonen, die durch unser Geschöpf-Sein und der darin liegenden Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit, begründet ist.

3.2 Die Zwei-Regimenten-Lehre

Volfs Ethik der Selbsthingabe und der Umarmung des Anderen kann sich mit gutem Recht auf das Ethos der Bergpredigt, insbesondere auf die Aufforderung zum Vergeltungsverzicht und zur Feindesliebe, berufen. Aus Martin Luthers Auslegung eben dieser Bibelstellen, sowie aus vorhergegangenen Abhandlungen u.a. über die weltliche Obrigkeit, hat sich die Zwei-Regimente-Lehre herauskristallisiert und sich zum klassischen Topos der evangelischen Sozialethik etabliert.²¹⁸ Der Christ steht unter den zwei Regimenten, den zwei Regierweisen Gottes, dem geistlichen und dem weltlichen. Das Ziel des geistlichen Regiments ist die Erlösung der Welt: durch Christus, den Heiligen Geist und das Evangelium weckt Gott den Glauben und überwindet damit das Böse „von innen“. Das Ziel des weltlichen Regiments ist die Erhaltung der Welt: durch die Obrigkeit, das Schwert und das Gesetz dämmt Gott das Böse von außen ein.²¹⁹ Der Unterschied „unter den zwo person die ein Christ zugleich tragen mus auff erden“²²⁰ besteht nun darin, dass der Christ selbst das Böse nach Jesu Vorbild und Gebot nicht vergelten, sondern erleiden soll, aber als „Weltperson“, insbesondere als Amtsträger „darffstu Christum nicht fragen“²²¹:

„Sihe so reden wir jtzet von einem Christen in relatione nicht als von einem Christen, sondern gebunden jnn diesem leben an ein ander person, so er unter oder oeber jm odder auch neben jm hat, als herrn, frawen, weib, kind, nachbar etc. da einer dem andern schuldig ist zu verteidigen, schutzen und schirmen wo er kan.“²²²

²¹⁵ Battle, Reconciliation, 5.

²¹⁶ Vgl. Schmid, Theologie, 376f.

²¹⁷ Markus Willinger 2013 in „Die identitäre Generation“, zitiert nach Hufer, Neue Rechte, 33.

²¹⁸ Vgl. Härle, Zwei-Regimenten-Lehre, 13; vgl. Härle, Ethik, 455-457.

²¹⁹ Vgl. Härle, Zwei-Regimenten-Lehre, 18.

²²⁰ Luther, Wochenpredigten, 391.

²²¹ Ebd.

²²² A.a.O., 390.

Der Christ in Beziehung zum Nächsten soll um des Nächsten willen der Obrigkeit gehorsam sein und ihre Durchsetzungsgewalt von Recht und Ordnung in Anspruch nehmen. Und auch wenn das weltliche Regiment dem geistlichen unter- und zugeordnet ist, bleibt es notwendig, weil das geistliche erst im Eschaton zu seinem Ziel kommt.

Volf nimmt auf die Zwei-Regimenten-Lehre nicht Bezug, was auf den ersten Blick auch nicht verwundert. Denn Volfs grundlegendes Anliegen ist es, zu explizieren, was Gottes Selbsthingabe am Kreuz für die Beziehung zum Anderen bedeutet. Man kann in Volfs Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn gar eine Polemik gegen die Zwei-Regimenten-Lehre hören: Der Vater steht für Volf beispielhaft für eine Ethik der Selbsthingabe, indem er bedingungslos an demjenigen, der das Zusammenleben verletzt hat, festhält und ihn willkommen heißt. Der ältere Bruder steht dagegen für die Einhaltung einer grundlegenden Regel des gelingenden Zusammenlebens: die Regel der Reziprozität. Er stellt sich gegen die Praxis, dass derjenige, der die Beziehung verletzt hat, noch dafür belohnt wird.²²³ Müsste der Vater nun nach der Zwei-Regimenten-Lehre nicht um des älteren Bruders willen vom jüngeren Sohn Rechenschaft fordern? Volf votiert hingegen für das Verhalten des Vaters und sagt in Richtung einer Ethik, die um des Zusammenlebens willen auf Recht und Ordnung besteht: „[...] then the father would be locked in safe ‚heavenly‘ irrelevance, and the affairs of the world would be handed over to ‚older brothers.‘“²²⁴ Auch umgekehrt mögen Kritiker von Volfs Ethik die Zwei-Regimenten-Lehre in Anspruch nehmen und argumentieren, dass das Kreuz Christi zum geistlichen Regiment gehört und im politischen Raum nicht als Orientierung dienen kann. Gerne beruft man sich dabei auf das Diktum Luthers, man könne die Welt nicht mit dem Evangelium regieren.²²⁵ Doch ganz so leicht scheint es nicht zu sein, denn aus der Unterscheidung der zwei Regimente, denen der Christ untersteht, folgt bei Luther die folgende Unterscheidung: Er unterscheidet *innerhalb* des politischen Raums zwischen dem Handeln des Christen *für sich selbst* und *für andere*. Für sich selbst soll der Christ Jesu Exempel folgen und das Böse erleiden, d.h. auf sein Recht verzichten. Für den anderen soll er sich aber politischer und rechtlicher Macht bedienen.²²⁶

M.E. kann Volf Ansatz aus zwei Gründen durch die Zwei-Regimenten-Lehre gestärkt und korrigiert werden: Erstens macht sie damit ernst, dass Gottes geistliches Regiment noch nicht an sein Ziel gekommen ist und zweitens präzisiert sie mit der Unterscheidung des Handelns für sich selbst und für andere das Problem der „dritten Partei“. Denn in Volfs Ethik findet sich eine grundlegende Spannung: Wie verhält sich der unbedingte Wille zur Umarmung des Anderen zur tatsächlichen Umarmung selbst, welche an Bedingungen geknüpft ist (im Mindesten an die Bedingung der Reziprozität der Umarmung)? Daraus ergeben sich im Bezug auf die beiden

²²³ Vgl. Volf, Exclusion, 167.

²²⁴ A.a.O., 168.

²²⁵ Vgl. Luther, Oberkeit, 251.

²²⁶ Diese Unterscheidung Luthers arbeitet besonders Svend Andersen heraus. Er redet deshalb „von christlicher politischer Nächstenliebe im Denken Luthers [...]: Es gibt ein Machtausüben aus Liebe.“, vgl. Andersen, Macht, 45; vgl. a.a.O., 36-46. Andersen kommt allerdings zu anderen sozialetischen Schlussfolgerungen als Volf, da er letztendlich mithilfe der Zwei-Regimenten-Lehre für den Rawls'schen Liberalismus plädiert, vgl. a.a.O., 298-307.

genannten Punkte zwei Fragen: Wie gehe ich damit um, wenn sich in einem Konflikt die andere Konfliktpartei nicht auf die Umarmung einlassen will und an exkludierendem Verhalten festhält? Und: Wie gehe ich damit um, wenn diese Exklusion nicht gegen mich, sondern gegen einen anderen gerichtet ist – und ich also in der Rolle der dritten Partei bin? Denn unter diesen Bedingungen würde eine Umarmung die Billigung der Exklusion bedeuten.²²⁷ Diese Frage wird im neuen Kontext des Buches insofern relevant, dass sich die Exklusionspraxis der Neuen Rechten (zwar auch aber) nicht in erster Linie gegen Christen, sondern vor allem gegen Juden und Muslime richtet. Eine Anwendung der Zwei-Regimenten-Lehre auf dieses Problem kann erhellend sein, indem sie expliziert wird als *Lehre der zwei Wege, wie die Andersheit des Anderen gewahrt wird*.²²⁸ Volfs Begrifflichkeiten aufnehmend, kann man sagen: Unter dem geistlichen Regiment Gottes stehend, entspricht das christliche Selbst Gottes erlösendem Handeln, also seiner Selbsthingabe am Kreuz: es macht Raum in sich selbst für den Anderen. Bedingungslos hält es an der Beziehung zum anderen fest und öffnet sich zur Versöhnung. Unter dem weltlichen Regiment Gottes stehend, leistet es Gottes erhaltendem Handeln durch das Gesetz Gehorsam: Das sind in diesem Kontext die Regeln des Diskurses, nämlich dass der Diskurs jedem offensteht, alle sich gegenseitig achten und alle die gleichen Chancen haben, sich zu äußern und gehört zu werden.

Mit diesen Regeln des Diskurses lehne ich mich an Habermas' Bedingungen der idealen Sprechsituation an, der dies noch weiter differenziert.²²⁹ Es ließen sich dafür auch andere Ausformulierungen der Bedingungen eines Diskurses, der die Andersheit des Anderen wahrt, finden. Entscheidend ist, dass unter dem weltlichen Regiment das Ziel ein anderes ist: Es geht nicht um die Versöhnung der Identitäten, die den jeweils Anderen in sich aufnehmen, sondern um die Erhaltung der Identität des Selbst und des Anderen durch einen – immer vorläufigen – Interessensausgleich und Kompromiss. Mit Habermas' Kategorien gesagt geht es unter dem geistlichen Regiment darum, Identitätskonflikte mithilfe des *ethischen* Gebrauchs der Vernunft, und unter dem weltlichen Regiment darum, sie mithilfe des *moralischen* Gebrauchs der Vernunft zu klären. Es geht unter letzterem darum, nach dem Diskursprinzip Normen zu finden, die die Zustimmung aller Betroffenen erreichen können und diese nach dem sog. Demokratieprinzip in geltendes Recht umzuwandeln.²³⁰ Denn einerseits bleibt Habermas zufolge „[eine] Moral, die auf das entgegenkommende Substrat geeigneter Persönlichkeitsstrukturen angewiesen bleibt, [...] in ihrer Wirksamkeit beschränkt, wenn sie

²²⁷ Dies gilt übrigens in jedem Fall, ob ich Täter, Leidtragender oder dritte Partei bin. Vergebung ohne Buße stellt nicht die Beziehung wieder her, sondern ist nur die Duldung der Schuld, vgl. Brümmer, Model, 185f.

²²⁸ Dies stellt nur *eine* Variante der Explikation der Zwei-Regimenten-Lehre dar. Ein anderes Ziel verfolgt Härle, wenn er die oft ethisch und reaktiv verstandene Lehre in ihrer grundsätzlichen Form explizieren will als Theorie vom Handeln Gottes, vgl. Härle, Zwei-Regimenten-Lehre, 17f. Die hier vorgenommene Explikation fragt in umgekehrter Richtung danach, welche Konsequenzen jene Theorie vom Handeln Gottes für Identität und Differenz haben. Nicht zuletzt da Luthers Ausführungen, wie oben zitiert, den Christen selbst und in Beziehung zum Anderen thematisieren, scheint mir diese Applikation erwägenswert.

²²⁹ Vgl. Horster, Habermas, 36f.

²³⁰ Vgl. a.a.O., 58; 64. Das Verhältnis von Moral und Recht wäre ein eigenes Thema. Für diesen Zweck hier genügt, dass das Recht in einer Demokratie den institutionalisierten, bisher erreichten Konsens über Moral einer Gesellschaft abbildet und für alle Mitglieder verbindlich macht.

die Motive der Handelnden nicht auch noch auf einem *anderen* Weg als dem der Internalisierung erreichen könnte, eben auf dem Weg der Institutionalisierung eines Rechtssystems“.²³¹ Andererseits kann – in der lutherischen Terminologie – das Gesetz nicht die Verwandlung der Gesinnung bewirken, sondern nur das Böse eindämmen.²³² Es kann also nur dafür sorgen, dass das Selbst des Anderen und seine Andersheit durch Einschränkung meiner Interessen gewahrt bleibt, nicht mehr. Um auf die oben gestellten Fragen zurückzukommen: Erstens, wenn also die Versöhnung scheitert und Exklusion weiter besteht, so sind zumindest die Grundrechte aller Beteiligten zu garantieren und auf ihrer Basis ein Interessensausgleich anzustreben. Darin drückt sich die Gewissheit aus, dass Gott auch im noch andauernden Konflikt regiert – nämlich durch sein weltliches Regiment. Und zweitens, wenn man sich nun in der Rolle der dritten Partei befindet: Statt von den Opfern des Konflikts Vergebung zu fordern oder sich vorschnell mit den Tätern zu versöhnen, und so ihre Tat zu billigen, fordert Luthers Zwei-Regimenten-Lehre: *für den anderen* „rechten“. Was heißt das nun in einer pluralistischen Demokratie? Otfried Höffe unterscheidet zwischen drei Stufen der Toleranz: Die legalistische Kompetenz auf der untersten Stufe ist die Bereitschaft, sich an die geltenden Gesetze zu halten. Die deliberative Kompetenz auf der zweiten Stufe besteht darin, zu den innersten Überzeugungen auf Distanz zu gehen und sie zu diskutieren. Die dispositive Kompetenz auf der höchsten Stufe meint die Bereitschaft, seine Überzeugungen zur Disposition zu stellen und sie gegebenenfalls zu verändern.²³³ Auch wenn sich der ideale Bürger offensichtlich auf der dritten Stufe befindet, darf sie aber, so Höffe, vom Staat nicht eingefordert werden, ebenso wenig die Toleranz der zweiten Stufe. Die Demokratie setzt sich vom autoritären Staat dadurch ab, dass sie lediglich die Toleranz im legalistischen Sinne verlangt, nämlich die geltenden Gesetze einzuhalten. Diesem Gesetz ist auch ein Christ zu Gehorsam verpflichtet und darauf kann er sich berufen. Doch die „verunsichernde“, radikale Seite der Zwei-Regimenten-Lehre ist: *Um des Anderen willen* soll der Christ in Luthers Worten „rechten“, während er für sich selbst „leiden“ soll.²³⁴

Diese Unterscheidung des Handelns *für sich selbst* und *für den Anderen* ist nun keine simple Anweisung, wie in welcher Situation zu handeln sei. Denn weder handelt man in einer Situation ausschließlich für sich oder nur für den Anderen, noch sind die Konfliktgrenzen zwischen Täter, Opfer und dritter Partei immer klar abzugrenzen. Doch vor allem untersteht ein Christ ja beiden Regimenten, muss also „zwo person [...] zugleich tragen“.²³⁵ Wie sich das äußert, beschreibt Luther wie folgt:

„Also wenn ein Christ jnn einen krieg zeucht odder sitzet und recht spricht und straffet odder verklagt sein nehesten, das thut er nicht als ein Christ sondern als ein kriegler,

²³¹ Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992, 146, zit. nach: Anzenbacher, 113.

²³² Vgl. Härle, Zwei-Regimenten-Lehre, 30.

²³³ Vgl. Höffe, Gerechtigkeit, 95f.

²³⁴ Vgl. Luther, Wochenpredigten, 394.

²³⁵ Luther, Wochenpredigten, 391.

Richter, Jurist etc. behelt aber gleichwol ein Christlich hertz, der niemand begeret boeses zuthun, und were jm leid das dem nehesten solt ein leid geschehen“.²³⁶

Ein Christ lebt „inwendig eins andern regiments“,²³⁷ eines Regiments, dass sich durch Selbsthingabe realisiert und deshalb leidet ein Christ auch dann, wenn er das Recht in Anspruch nimmt. Etwas Vergleichbares meint Volf wohl, wenn er die Umarmung als die Innenseite des („alten“) Bundes und den Bund als die Außenseite der Umarmung bezeichnet.²³⁸ Der unbedingte Wille zur Umarmung schließt Moral und Recht nicht aus – zum Schutze des eigenen Selbst und vor allem zum Schutze des Selbst des Anderen. Damit, dass ein Christ inwendig immer dem geistlichen Regiment untersteht, wird auch der Gefahr gewehrt, dass das Gesetz und die Obrigkeit für die eigene Selbstgerechtigkeit missbraucht wird.

4. Schlussreflexion

Was heißt Christsein bezogen auf den in der Ausgangsfrage skizzierten Kontext einer pluralistischen Gesellschaft, in der sich pluralismusfeindliche Tendenzen ausbreiten und in dem die Welt in Freund und Feind eingeteilt wird? Volfs *Exclusion and Embrace* zeigt in kreativer und herausfordernder Weise die Ressourcen auf, die die christliche Tradition für die soziale Identität bereithält. Volf legt dar, inwiefern den Fragen nach Gerechtigkeit, nach Wahrheit und nach Frieden²³⁹ die Frage nach der Identität der sozialen Akteure zugrunde liegt, nämlich wie das Selbst sich zum Anderen verhält. Sein Votum ist: Es braucht Versöhnung. Was Versöhnung, die die Exklusion überwindet, für das Selbst bedeutet, formuliert er mittels seiner Kategorie der „Umarmung“ aus. Statt mithilfe der sozialen Trinitätslehre wird die christliche Identität allerdings m.E. angemessener durch eine trinitarisch bestimmte Anthropologie beschrieben: Der Mensch ist ein auf die Beziehung zum Anderen hin angelegtes Geschöpf Gottes nach seinem Ebenbild und wird durch das Werk der Neuschöpfung durch den Heiligen Geistes nach dem Bilde Jesu, dem wahren *imago Dei*, geformt. Da die Situation des Menschen aber zugleich von Gleichheit und Differenz geprägt ist und die Andersheit des Anderen zur Exklusion in der Konstruktion des Selbst führt, ist das (Neu-)Schöpfungsparadigma durch das Versöhnungsparadigma zu ergänzen. Aus dem Kreuz Christi speist sich eine Ethik der Selbsthingabe, die Raum in sich für den Anderen macht und bedingungslos an der Beziehung zum Anderen festhält und um ihretwillen den schweren Weg der Versöhnung geht. Für Gerechtigkeit zu kämpfen heißt dann nach der Zwei-Regimenten-Lehre, für sich selbst zu leiden und für den anderen im öffentlichen Diskurs zu rechten – und dabei den Schwachen ein „epistemologisches Privileg“²⁴⁰ einzuräumen. Doch um zu einem gemeinsamen Konsensus über Gerechtigkeit zu kommen, braucht es nicht nur einen öffentlichen Diskurs, sondern auch

²³⁶ A.a.O., 393.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Vgl. Volf, *Exclusion*, 160.

²³⁹ Vgl. die Titel der Kapitel V-VII von *Exclusion and Embrace*.

²⁴⁰ Vgl. Volf, *Exclusion*, 206.

Diskursteilnehmer, die vom Willen zur Gemeinschaft angetrieben sind und die permanent den Perspektivwechsel einüben, um nicht ihrer eigenen Selbstgerechtigkeit zum Opfer zu fallen.

Abschließend soll der Blick noch einmal auf die Kirche gerichtet werden. Wie kann sie in dem Kontext einer auseinanderdriftenden pluralistischen Welt voll gegenseitiger Ausgrenzung eine Gemeinschaft der Gerechtigkeit, gar ein „sacrament of a just society“²⁴¹ sein? Es wurde schon darauf hingewiesen, dass das ihr anvertraute Sakrament des Altars ein Vorgeschmack des von Gott bereiteten Versöhnungsmahls ist, sodass schon jetzt an Gottes Tisch verfeindete Gruppen und Personen zusammenkommen. Dass die Kirchen Milieus, Kulturen und Völker übergreifende soziale Größen sind, bekräftigt diese versöhnende Funktion; dass es zwischen den Kirchen keine umfassende Abendmahlsgemeinschaft gibt, stellt diese Funktion wiederum stark in Frage. Was können Volfs Überlegungen noch zu dieser Frage beitragen (ohne sie jetzt umfassend erörtern zu können)? Ich möchte ein Element herausgreifen, nämlich das der Buße, die der Gemeinschaft beim Mahl vorausgeht. Wie kann die Kirche einer Gesellschaft dienen, in der sich die Fronten so verhärten, dass sie selbst in der Gefahr steht, zwischen den Fronten zerrissen zu werden? – Sie kann zur Umkehr aufrufen. Warum das? In einem 1994 an der Universität Tübingen gehaltenen Vortrag erläutert Volf, dass sich die Kirche im Pluralismus nicht mehr zwischen Weltbejahung und Weltverneinung entscheiden muss, wie Troeltsch meinte, da es keine einheitliche Kulturwelt mehr, sondern stattdessen viele verschiedene Kulturwelten gibt. Die Kirche bejaht immer eine bestimmte (dominante) Kulturwelt.²⁴² Und so ist sie der sie umgebenden Kultur immer zugleich zugehörig und von ihr distanziert. Die christliche Differenz sei eine der Kultur interne Differenz und so betont Volf, dass die „eine echte Versuchung der Kirchen“ heutzutage darin bestehe, „die ihr eigentümliche Distanz in eine falsche Präsenz auflösen zu wollen“.²⁴³ Gewendet auf die Menschen im Raum der Kirche als soziale Akteure, drückt sich diese eigentümliche Distanz der Kirche m.E. in ihrem Aufruf zur Buße aus. Buße bedeutet für Menschen, insofern sie Opfer von Ausgrenzung sind: Sie können sich in der Kirche dem Machtbereich derer, die sie ausgrenzen, entziehen, den Zirkel der gegenseitigen Ausgrenzung durchbrechen und so ihre Selbstachtung wiedergewinnen. Buße bedeutet für Menschen, insofern sie Täter von Ausgrenzung sind: Sie können sich ihre Schuld eingestehen, weil die Kirche das Evangelium von Gottes Vergebung predigt und können so ihre Beziehungsfähigkeit wiedergewinnen. Und Buße bedeutet für Menschen, insofern sie „dritte Partei“ eines Konflikts sind und für Gerechtigkeit kämpfen: Sie können den Perspektivwechsel üben und sich selbst in ihrem Kampf für Gerechtigkeit auf die eigene Selbstgerechtigkeit hin kritisch hinterfragen. In dem Aufruf zur Umkehr drückt sich die Überzeugung aus, dass jede Konstruktion der personalen Identität vorläufig und keine Gruppenidentität letztgültig ist.²⁴⁴

²⁴¹ Schwöbel, Justice, 232.

²⁴² Vgl. Volf, Identität, 360.

²⁴³ Volf, Identität, 370 (Hervorhebung im Original).

²⁴⁴ Vgl. Drobe, Menschsein, 566.

Nur der sich selbst hingebende Gott kann diese Loyalität fordern und den Platz im Zentrum des Selbst einnehmen.

5. Bibliographie

5.1 Monographien

Andersen, Svend: Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik, Berlin/New York 2010 (*zit. Andersen, Macht*).

Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1997 (*zit. Anzenbacher, Sozialethik*).

Battle, Michael, Reconciliation. The Ubuntu Theology of Desmond Tutu, Cleveland, Ohio 1997 (*zit. Battle, Reconciliation*).

Bayer, Oswald: Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995 (*zit. Bayer, Freiheit*).

Benhabib, Seyla: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, übers. von Isabella König, Frankfurt am Main 1995 (*zit. Benhabib, Selbst*).

Brümmer, Vincent: The Model of Love. A study in philosophical theology, Cambridge 1993 (*zit. Brümmer, Model*).

Bruns, Julian; Glösel, Kathrin; Strobl, Natascha: Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa, Münster 2016 (*zit. Bruns, Die Identitären*).

Caputo, John D.: Against Ethics. Contribution to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction, Indiana 1993 (*zit. Caputo, Against Ethics*).

Deleuze, Gilles: Kleine Schriften, übers. von K. D. Schacht, Berlin 1980 (*zit. Deleuze, Kleine Schriften*).

Drobe, Christina: Menschsein als Selbst- und Fremdbestimmung. Eine theologische Reflexion philosophischer, literarischer und sozialwissenschaftlicher Zugänge zur Identitätsfrage, Berlin/Boston 2016 (*zit. Drobe, Menschsein*).

Eickelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia: Identität, Bielefeld 2004 (*zit. Eickelpasch, Identität*).

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, übers. von Walter Seitter, Frankfurt am Main²⁰2017 (*zit. Foucault, Überwachen*).

Fuchs, Christian; Middelhoff, Paul: Das Netzwerk der Neuen Rechten. Wer sie lenkt, wer sie finanziert und wie sie die Gesellschaft verändern, Reinbek/Hamburg 2019 (*zit. Fuchs, Netzwerk*).

Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991 (zit. *Habermas, Erläuterungen*).

Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt ⁵1992 (zit. *Habermas, Moralbewußtsein*).

Härle, Wilfried, Ethik, Berlin/Boston ²2018 (zit. *Härle, Ethik*).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt ²1975 (zit. *Hegel, Phänomenologie*).

Höffe, Otfried: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001 (zit. *Höffe, Gerechtigkeit*).

Horster, Detlef: Jürgen Habermas. Eine Einführung, Darmstadt 2010 (zit. *Horster, Habermas*).

Hufer, Klaus-Peter: Neue Rechte, altes Denken. Ideologie, Kernbegriffe und Vordenker, Weinheim/Basel 2018 (zit. *Hufer, Neue Rechte*).

Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode, übers. von Gisela Perlet, Stuttgart 1997 (zit. *Kierkegaard, Krankheit*).

Keupp, Heiner: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Hamburg 2006.

MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame (Indiana), 1988 (zit. *MacIntyre, Whose Justice*).

Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, hg. von Charles W. Morris; übers. von Ulf Pacher, Frankfurt am Main 1973 (zit. *Mead, Geist*).

Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens, Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991 (zit. *Moltmann, Geist*).

Ders., Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980 (zit. *Moltmann, Trinität*).

Schmid, Konrad: Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2019 (zit. *Schmid, Theologie*).

Sloan, Elinor C.: Bosnia and the New Collective Security, Westport (Connecticut) 1998 (zit. *Sloan, Bosnia*).

Tanner, Kathryn: Christ the Key, Cambridge 2010 (zit. *Tanner, Christ*).

Taylor, Charles: Das Unbehagen an der Moderne, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt ³1997 (zit. *Taylor, Unbehagen*).

Ders.: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1994.

Thiselton, Anthony: *Interpreting God and the Postmodern Self. On meaning, manipulation and promise*, Grand Rapids 1995 (zit. *Thiselton, Interpreting*).

Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt ¹⁸2012 (zit. *Rawls, Theorie*).

Römpf, Georg: *Habermas leicht gemacht. Eine Einführung in sein Denken*, Köln/Weimar/Wien 2015 (zit. *Römpf, Habermas*).

Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989 (zit. *Rorty, Contingency*).

Volf, Miroslav: *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996.

Ders.; *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation. Revised and Updated*, Nashville ²2019 (zit. *Volf, Exclusion*).

Ders.; Croasmun, Matthew: *Für das Leben der Welt. Ein Manifest zur Erneuerung der Theologie*, Münster 2019 (zit. *Volf, Leben*).

Ders.: *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*, Marburg 2012.

Zizioulas, John D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985 (zit. *Zizioulas, Being*).

5.2 Aufsätze

Bettinger, Frank; Gerlach, Jochen: *Ausgrenzung*, in: Hermann, Volker; Hoburg, Ralf; Evers, Ralf; Zitt, Renate: *Theologie und Soziale Wirklichkeit. Grundbegriffe*, Stuttgart 2011, 22-33 (zit. *Bettinger, Ausgrenzung*).

Biondich, Mark: "We were defending the State": Nationalism, Myth, and Memory in Twentieth-Century Croatia, in: Lampe, John R.; Mazower, Mark (Hgg.): *Ideologies and National Identities. The Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*, Budapest 2004, 54-81 (zit. *Biondich, Nationalism*).

Brey, Thomas: *Die Kriegsvorgänge als schwere Bürde für die Zukunft Kroatiens und Serbiens*, in: *Südosteuropa Mitteilungen* 57,04-05 (2017), 69-85 (zit. *Brey, Kriegsvorgänge*).

Brown, Chris: *Book Review: Miroslav Volf, Exclusion and Embrace*, in: *Millennium. Journal of International Studies* 29.3 (2000), 920-922 (zit. *Brown, Review*).

Cavanaugh, William: *Book Review: Miroslav Volf, Exclusion and Embrace*, in: *Modern Theology* 15.1 (1999), 97-98 (zit. *Cavanaugh, Review*).

Charry, Ellen T.: Book Review: Miroslav Volf, Exclusion and Embrace, in: *Theology Today* 56, no. 2 (July 1999), 248-249 (*zit. Charry, Review*).

Gorringer, Timothy, J.: Atonement, in: Scott, Peter; Cavanaugh, William T. (Hgg.): *The Blackwell Companion to Political Theology*, 363-376 (*zit. Gorringer, Atonement*).

Götz, Irene: Neuer Nationalismus im östlichen Europa. Kulturwissenschaftliche Perspektiven, in: dies.; Roth, Klaus; Spiritova, Marketa (Hgg.), *Neuer Nationalismus im östlichen Europa. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld 2017, 7-13 (*zit. Götz, Nationalismus*).

Härle, Wilfried: Die weltanschaulichen Voraussetzungen jeder normativen Ethik, in: ders.; Preul, Reiner (Hgg.): *Woran orientiert sich Ethik?*, MJTh XIII, Marburg 2001, 15-38 (*zit. Härle, Voraussetzungen*).

Ders.: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, in: ders.; Preul, Rainer (Hgg.) *Marburger Jahrbuch Theologie*, MJTh I, Marburg 1987, 12-32 (*zit. Härle, Zwei-Regimenten-Lehre*).

Jüngel, Eberhard: Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 261-282 (*zit. Jüngel, Opfer*).

Ders.: Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – menschliches Tun, in: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 346-364 (*zit. Jüngel, Leben*).

Kilby, Karen: Perichoresis and Projection. Problems with Social Doctrines of the Trinity, in: *Blackfriars* Vol. 81, No. 956 (2000), 432-445 (*zit. Kilby, Perichoresis*).

Dies.: The Trinity and Politics. An Apophatic Approach, in: Crisp, Oliver D.; Sanders, Fred (Hgg.): *Advancing Trinitarian Theology. Explorations in Constructive Dogmatics*, Grand Rapids 2014, 75-93 (*zit. Kilby, Trinity*).

Langbehn, Claus: Verantwortung, Identität und Autonomie, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hgg.): *Handbuch Verantwortung*, Wiesbaden 2017, 315-336 (*zit. Langbehn, Verantwortung*).

Ramet, Sabrina P.: Politics in Croatia since 1990, in: dies.: *Serbia, Croatia and Slovenia at Peace and at War. Selected Writings, 1983-2007*, Wien/Zürich/Berlin/Münster 2008, 194-220 (*zit. Ramet, Politics*).

Dies.: The Catholic Church in Croatia since 1990, in: Dies.: *Serbia, Croatia and Slovenia at Peace and at War. Selected Writings, 1983-2007*, Wien/Zürich/Berlin/Münster 2008, 175-191 (*zit. Ramet, Catholic Church*).

Rosslyn, Felicity: Primitivism and the Modern: A Prolonged Misunderstanding, in: Hammond, Andrew (Hg.): *The Balkans and the West, Constructing the European Other, 1945-2003*, Ashgate 2004, 16-25 (zit. *Rosslyn, Primitivism*).

Schwöbel, Christoph: Ist der Konflikt der Zivilisationen ein Religionskrieg?, in: Ders., *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011, 39-68 (zit. *Schwöbel, Konflikt*).

Ders.: Menschsein als Sein-in-Beziehung. Zwölf Thesen für eine christliche Anthropologie, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 193-226 (zit. *Schwöbel, Menschsein*).

Ders.: The Justice of God and Justice in the World, in: Boer, Theo; Maat, Helen, Meesters, Alco; Muis, Jan (Hgg.): *Van God gesproken. Over religieuze taal en relationele theologie*; FS Luco J. van den Brom, Zoetermeer 2011, 217-232 (zit. *Schwöbel, Justice*).

Ders.: Where Do We Stand in Trinitarian Theology? Resources, Revisions, and Reappraisals, in: Chalamet, Christophe; Vial, Marc (Hgg.): *Recent Developments in Trinitarian Theology. An International Symposium*, Minneapolis 2014, 9-71 (zit. *Schwöbel, Where Do We Stand*).

Sontheimer, Kurt: Die Kontinuität antidemokratischen Denkens. Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik, in: Gessenharter, Wolfgang; Pfeiffer, Thomas (Hgg.): *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?*, Wiesbaden 2004, 19-29 (zit. *Sontheier, Kontinuität*).

Volf, Miroslav: Being as God is. Trinity and Generosity, in: Ders.; Welker, Michael (Hgg.): *God's Life in Trinity*. Minneapolis 2006, 3-12 (zit. *Volf, Being*).

Ders.: Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92.3 (1995), 35-375 (zit. *Volf, Identität*).

Weber, Matthias: Prototyp der Neuen Rechten. Alain de Benoist und die Nouvelle Droite in Frankreich, in: Gessenharter, Wolfgang; Pfeiffer, Thomas (Hgg.): *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?*, Wiesbaden 2004, 145-160 (*Weber, Prototyp*).

Webster, John: The Ethics of Reconciliation, in: Gunton, Colin E. (Hg.): *The Theology of Reconciliation*, London 2003, 109-124 (zit. *Webster, Ethics*).

5.3 Lexikonartikel

Herms, Eilert, Art. Würde des Menschen, II. Theologisch, in: RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2005, 1737-1739 (zit. *Herms, Würde*).

Schlenke, Dorothee: Art. Versöhnung, VII. Ethisch, in: RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2005, 1061f (zit. *Schlenke, Versöhnung*).

5.4 Weitere Quellen

Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008 (*zit. Rat der EKD, Das rechte Wort*).

Luther, Martin: Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewarten soll (1522), in: WA 10.1.1, 8–18 (*zit. Luther, Unterricht*).

Ders., Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: WA 11, 229-281 (*zit. Luther, Oberkeit*).

Ders., Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528), in: WA 26, 241-509 (*zit. Luther, Abendmahl*).

Ders., Wochenpredigen über Matth. 5-7 (1530/32), in: WA 32, 299-544 (*zit. Luther, Wochenpredigten*).

Alle Bibelzitate nach:

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, Stuttgart 2017.

Alle Abkürzungen nach:

Schwertner, Siegfried, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG³), Berlin ³2014.