

**Einladen und Umarmen: Miroslav Volfs Theologie der Umarmung als
Impulsgeber für die deutschsprachige Evangelisationstheologie
(Inviting and Embrace: Miroslav Volfs theology of embrace as impulse for the
German Theology of Evangelism)**

by

Samuel Epp

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject
MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

**SUPERVISOR: Prof J Reimer
October 2019**

DECLARATION

Name: Samuel Epp

Student number: 64035611

Degree: Master of Theology

Exact wording of the title of the dissertation as appearing on the electronic copy submitted for examination:

Einladen und Umarmen: Miroslav Volfs Theologie der Umarmung als Impulsgeber für die deutschsprachige Evangelisationstheologie

(Inviting and Embrace: Miroslav Volfs theology of embrace as impulse for the German Theology of Evangelism)

I declare that the above dissertation is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

I further declare that I submitted the dissertation to originality checking software and that it falls within the accepted requirements for originality.

I further declare that I have not previously submitted this work, or part of it, for examination at Unisa for another qualification or at any other higher education institution.



SIGNATURE

16.10.2019
DATE

Zusammenfassung

Diese Arbeit unternimmt den Versuch die Themenfelder Evangelisationstheologie und Friedens- und Versöhnungstheologie gemeinsam zu denken. Dafür fragt sie danach, welche Impulse die deutschsprachige Theologie der Evangelisation aus der „Theologie der Umarmung“ Miroslav Volf gewinnen kann. Um dies zu erreichen gibt sie zunächst einen groben Überblick über die geschichtlichen Entwicklungen in der neueren Evangelisationstheologie um dann Leitlinien einer deutschsprachigen Theologie der Evangelisation herauszuarbeiten. Nachdem im folgenden Teil der Arbeit die „Theologie der Umarmung“ umfassende gewürdigt wird, werden beide Denkansätze in einem abschließenden Kapitel miteinander in Dialog gebracht und sowohl inhaltliche als auch methodische Denkanstöße für eine von Volf geprägte Theologie der Evangelisation diskutiert.

Schlüsselbegriffe

Evangelisation, Frieden, Versöhnung, Miroslav Volf, Theologie der Umarmung, Konvivialität, Trinität, Lausanner Erklärung, Johannes Reimer, Martin Werth, Alfred Meier, katholische Persönlichkeit

Summary

This work attempts to think together the fields of evangelisation theology and peace and reconciliation theology. Therefore it asks what impulses the German-speaking theology of evangelism can gain from the "theology of embrace" by Miroslav Volf. In order to achieve this it first gives a rough overview of the historical developments in the newer evangelisation theology and then elaborates guidelines of a German-language theology of evangelisation. After in the following part of the work the "theology of embrace" is comprehensively appreciated, both approaches are brought together in a concluding chapter and both content-wise and methodical thought impulses for a theology of evangelisation influenced by Volf are discussed.

Key Terms

Evangelism, Peace, Reconciliation, Miroslav Volf, Theology of Embrace, Conviviality, Trinity, Lausanne Declaration, Johannes Reimer, Martin Werth, Alfred Meier, Catholic Personality

Zusammenfassung	3
Schlüsselbegriffe	3
Summary	4
Key Terms	4
Abbildungsverzeichnis	8
1 Einleitung	9
1.1 Forschungsfrage	10
1.2 Rechtfertigung der Studie	10
1.3 Abgrenzung der Studie	11
1.4 Forschungsstand und vorläufige Literaturübersicht	13
1.4.1 Literaturüberblick für die methodologische und theologische Grundlegung der Arbeit	13
1.4.2 Literaturüberblick zur „Theologie der Umarmung“	14
1.4.3 Literaturüberblick zur „Theologie der Evangelisation“	17
1.5 Das methodische Vorgehen	19
2 Zur Ausgangslage: die gegenseitige Bezogenheit von Evangelisation und Versöhnungsarbeit	21
2.1 Evangelisation – was ist gemeint?	21
2.1.1 Evangelisation und Evangelium im AT und NT	21
2.1.2 Inhaltliche Klärung des Begriffes	22
2.2 Versöhnung – was ist gemeint?	23
2.2.1 Etymologie des Begriffs	24
2.2.2 Versöhnung als theologischer Begriff	24
2.2.2.1 Versöhnung im Alten Testament	25
2.2.2.2 Versöhnung im Neuen Testament	26
2.2.2.3 Inhaltliche Klärung des Versöhnungsbegriffs	27
2.2.3 Die Korrelation zwischen Versöhnungsarbeit und Evangelisation	28
2.2.4 Versöhnung als sozialer Begriff	29
2.2.5 Schritte zur Versöhnung	30
2.2.5.1 Der Tat begegnen (:62-66)	30
2.2.5.2 Sich einfühlen - bereuen - sich entschuldigen	31
2.2.5.1 Verantwortung und Schuld übernehmen	32
2.2.5.1 Vergebung erbitten und gewähren	32

2.2.5.2	Umkehren - gerecht werden - sühnen - bestraft werden - „wiedergutmachen“ 33	
2.2.5.3	Zeichen setzen – Rituale entwickeln – Versöhnung feiern	33
2.3	Ertrag	34
3	Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion und Versöhnung in der jüngeren Missionstheologie	35
3.1	Entwicklung im beginnenden 20. Jahrhundert und im Ökumenischen Rat der Kirchen 35	
3.2	Entwicklung innerhalb der evangelikalen Bewegung	37
3.3	Ertrag	41
4	Deutschsprachige Entwürfe zur Theologie der Evangelisation	44
4.1	Der Ursprung der Evangelisation	44
4.2	Der Inhalt und Ziel der Evangelisation	45
4.3	Die Art und Weise der Evangelisation	47
4.4	Die Rolle von Frieden und Versöhnung in der Evangelisation.....	51
4.5	Ertrag	52
5	Miroslav Volfs „Theologie der Umarmung“	55
5.1	Biographischer Überblick Miroslav Volfs	55
5.2	Die „Theologie der Umarmung“	57
5.3	Problembeschreibung: Exklusion als zu überwindendes Übel	57
5.3.1	Wie funktioniert Exklusion?	59
5.3.1.1	Der Ursprung der Exklusion	59
5.3.1.2	Das menschliche Selbst als Quelle der Exklusion	60
5.3.1.3	Ertrag	62
5.4	Lösungsvorschlag: Die Trinität als Vorbild für ein gelingendes Miteinander	63
5.4.1	Einordnung von Volfs Trinitätsverständnis	63
5.4.2	Die Öffnung der Trinität im Kreuz	65
5.4.3	Katholische Persönlichkeit	66
5.5	Die Umarmung als Metapher für versöhnende Beziehungen	68
5.6	Der Bund als Bild der göttlichen Umarmung.....	71
5.7	Schritte zur Versöhnung	71
5.7.1	Umkehr	72
5.7.2	Vergebung	73

5.7.2.1	Das Modell der „doppelten Sichtweise“ als Lösungsansatz bei der Suche nach Gerechtigkeit	74
5.7.2.2	Das Modell der „doppelten Sichtweise“ als Lösungsansatz bei der Suche nach Wahrheit	78
5.7.2.3	Ertrag	80
5.7.3	Dem anderen Raum schaffen	81
5.7.4	Heilung der Erinnerung	81
5.7.5	Ertrag	83
5.8	Resümee und kritische Würdigung der „Theologie der Umarmung“	84
6	Einladen und Umarmen – Die Theologie der Evangelisation im Dialog mit der „Theologie der Umarmung“	89
6.1	Der Ursprung der Evangelisation	89
6.2	Inhalt und Ziel der Evangelisation	90
6.2.1	Volfs Deutung des Opfermotives	91
6.2.2	Vergebung ist nicht der letzte Schritt	93
6.2.3	Der Bund als Liebesangebot Gottes	94
6.2.4	Der Einsatz für Versöhnung nimmt den ganzheitlichen Anspruch der Evangelisation ernst	95
6.3	Art und Weise der Evangelisation	96
6.3.1	Der Wille zur Umarmung als Grundhaltung der Evangelisation	97
6.3.2	Am Kreuz treffen sich Evangelist und Evangelisierter	97
6.3.3	Das Modell der doppelten Sichtweise als Ansatz bei der Suche nach Wahrheit	98
6.3.4	Die Strukturmerkmale der Umarmung als mögliche Strukturmerkmale der Evangelisation	99
6.4	Resümee: Die Rolle von Frieden und Versöhnung in der Evangelisation	101
7	Rückblick und Ausblick	104
8	Literaturverzeichnis	108

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Die zwei Formen der Exklusion.....	58
Abbildung 2: Die Bildung der eigenen Identität als Grund für Exklusion.....	61

1 Einleitung

In einem 2017 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel „Evangelisation und Frieden“ greift Johannes Reimer den 5. Artikel der Lausanner Verpflichtung zur Weltevangelisation auf. Dieser lautet: „[...] soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung nicht Heil. Dennoch bekräftigen wir, daß Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören.“ (Lausanner Bewegung Deutschland 2000: §5). Für Reimer führt diese Position der Abgrenzung in der Praxis zu einer Vernachlässigung wichtiger Aspekte. Insbesondere beim Einsatz für den Frieden sieht Reimer ein gewaltiges Defizit: „Friedens- und Versöhnungsarbeit findet kaum Beachtung in Werken zum Thema Evangelisation, genau so wenig wie Evangelisation in den Arbeiten zum Thema Frieden“ (Reimer 2017: 131).

In einer Welt mit immer mehr Auseinandersetzungen, Konflikten und Kriegen ist die Frage danach, wie Frieden geschaffen werden kann, essenziell. Ein Schritt auf dem Weg zu nachhaltigem Frieden ist Versöhnung. Mit seinem Buch „Von der Ausgrenzung zur Umarmung“ (2013) hat Miroslav Volf ein vielbeachtetes Werk über den Prozess der Versöhnung geschaffen. In verschiedenen weiteren Veröffentlichungen hat Volf seine Gedanken weitergeführt, so dass man von einer „Theologie der Umarmung“ sprechen kann, wie dies zum Beispiel Bethan Siân Willis in seiner Dissertation aus dem Jahr 2013 tut. Diese Theologie zeigt auf, wie Versöhnung geschehen kann. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, warum Versöhnung überhaupt notwendig ist. Volfs Entwurf ist stark trinitarisch, christologisch und eschatologisch begründet. Dies macht ihn zu einem ausgezeichneten Partner, um auf Grundlage seiner Gedanken mit verschiedenen evangelisationstheologischen Entwürfen in Dialog zu gelangen.

Diese Arbeit ist ein Versuch, die Themenfelder Evangelisation und Versöhnung gemeinsam zu denken. Schon für sich allein gesehen bieten beide Teilaspekte der Arbeit ein breites Fragespektrum an. Das macht es notwendig, eine scharfe Eingrenzung des Themas vorzunehmen. Blickt man auf das Themenfeld der Evangelisation beschäftigt sich diese Arbeit deshalb nur mit der jüngeren deutschsprachigen, evangelischen Theologie der Evangelisation.

Blickt man auf den Themenkomplex „Versöhnung“ liegt hier der Fokus, wie bereits ausgeführt, auf dem Werk Miroslav Volfs. Seine „Theologie der Umarmung“ nimmt in dieser Arbeit viel Raum ein. Durch die Diskussion mit Volf soll die Evangelisationstheologie eine Bereicherung erfahren, die es ihr ermöglicht, in der gegenwärtigen Situation und im lokalen Kontext nachhaltiger arbeiten zu können. So sollen Ansätze zur Überwindung des von Reimer

festgestellten Defizits entwickelt werden.

1.1 Forschungsfrage

Aus dem bisher Festgestellten ergibt sich die zentrale Fragestellung dieser Arbeit:

Welche Impulse kann eine deutschsprachige Theologie der Evangelisation aus Miroslav Volfs „Theologie der Umarmung“ gewinnen?

Aus dieser Frage ergeben sich mehrere Unterfragen, die die Struktur der Arbeit vorgeben:

- *Wie wird eine Theologie der Evangelisation durch deutschsprachige Entwürfe der jüngeren Zeit formuliert? Wo liegen zentrale Leitlinien? Wie wird der Aspekt von Frieden und Versöhnung in diesen Entwürfen berücksichtigt?*
- *Wo liegen die Argumentationslinien in Volfs „Theologie der Umarmung“? Wie ist diese zu bewerten?*
- *Wo kann eine deutschsprachige Theologie der Evangelisation Impulse aus der Theologie der Umarmung übernehmen?*

1.2 Rechtfertigung der Studie

Der „Global Peace Index“ (Institute for Economics & Peace 2019), herausgegeben durch das Institute for Economics & Peace, fragt jährlich danach, wie es weltweit um die Frage der Friedfertigkeit bestellt ist. Anhand dieses Index werden Nationen und Regionen bewertet und in ein Ranking gestellt. So wird sichtbar gemacht, wo Menschen ein vergleichsweise friedliches oder aber von Krieg, Terrorismus und anderen Gefahren geprägtes Leben führen. Gleichzeitig wird durch die jährlichen Berichte auch sichtbar, wie es um die Rolle des Friedens im globalen Durchschnitt bestellt ist.

Blickt man in den „Global Peace Index 2019“ stellt dieser für das Jahr 2018 eine minimale Verbesserung der weltweiten Friedfertigkeit fest. Zugleich macht er aber auch deutlich, dass der Blick ins letzte Jahrzehnt diese Tendenz nicht bestätigt. Vielmehr stellt er eine Abnahme des Friedenslevels um 3,78% gegenüber dem Bericht des Jahres 2008 fest (:2). Als massivsten Brennpunkt für Unfrieden nennt der Report die Region des Mittleren Ostens sowie das nördliche Afrika. Exemplarisch für den Unfrieden in dieser Region ist hier Afghanistan als „unfriedlichstes“ Land der Welt zu nennen (:2).

Dieser knappe Einblick in den Report macht deutlich, was auch subjektiv von vielen Menschen wahrgenommen wird: Kriege und Konflikte sind ein dauerhafter Faktor im Leben der

Menschen. Versteht man Gott als einen Gott des Friedens, dessen Wesen Unfrieden und Krieg widersprechen, ist für eine christliche Theologie und damit auch die Missiologie diese Gewalterfahrung im Leben der Menschen nicht ohne Bedeutung. Versteht man Mission als Teilhabe an der Missio Dei, der Mission Gottes auf der Erde, mit dem Ziel, diese zu einem guten Ziel zu führen, ist auch friedensstiftendes Handeln eindeutig als missionarisches Handeln an der Welt zu verstehen. Versöhnung ist ein Schritt auf dem Weg zum Frieden. Es ist deshalb dringend geboten, die Frage der Versöhnung im missiologischen Kontext aufzugreifen und zu durchdenken.

„Evangelisation“ hingegen kann als Einladung unter die Königsherrschaft Gottes verstanden werden. Diese Königsherrschaft zeichnet sich auch durch Versöhnung aus: Versöhnung der Menschen mit Gott durch Jesus Christus und Versöhnung des Menschen mit anderen Menschen und der gesamten Schöpfung (Schalom). Durch den Tod und die Auferstehung Jesu sind die Menschen wieder mit Gott versöhnt. Dies muss ein zentrales Element in der Verkündigung des Evangeliums sein. Mit dem Wiedereintritt in diese versöhnte Beziehung und somit unter die Herrschaft Gottes, ist der Mensch aufgefordert versöhnt und versöhnend zu leben.

Deshalb ist es auch hier dringend geboten, die Theologie der Versöhnung und des Friedens auch im Kontext der Evangelisationstheologie zu bedenken. Miroslav Volf hat mit seiner Theologie der Umarmung eine versöhnungstheologische Grundlage gelegt, die sich als Diskussionsbasis anbietet. Da sein Entwurf gelingender Versöhnung zutiefst christologisch und trinitarisch begründet ist, fällt es leicht die Brücke zur Theologie der Evangelisation zu schlagen. Vofs „Theologie der Umarmung“ und das dieser Theologie zugrundeliegende Narrativ können auch für die Theologie der Evangelisation in Deutschland fruchtbar gemacht werden und interessante Impulse liefern.

1.3 Abgrenzung der Studie

Der in der Einleitung angesprochene Artikel Reimers wirft die Frage auf, inwiefern Evangelisation und eine „Kultur des Friedens“ miteinander einher gehen müssen und wie eine solche Kultur des Friedens aussehen kann (Reimer 2017: 130-141). Diese „Kultur des Friedens“ baut laut Reimer auf einem Evangelium des Friedens auf (:133-134) und versteht Evangelisation als Friedensdienst (:134-137). Evangelisation ist für Reimer ein „integrativer Prozess, der evangeliumsgemäße Präsenz, Verkündigung und Handeln zusammen sieht. Der Friede ist hier gelebt, gefördert und verkündigt.“ (:136-137). Diese Beschreibung einer „Kultur des Friedens“ beschreibt sehr gut das Themenfeld innerhalb dessen diese Arbeit zu verorten ist:

Das Zusammendenken von friedensstiftendem Handeln und Evangelisation. Gleichzeitig ist diese Beschreibung schon zu weit gefasst, um das Anliegen der vorliegenden Arbeit explizit zu beschreiben. Diese Arbeit hat nicht das Ziel eine umfassende „Theologie des Friedens“ zu formulieren, um diese dann mit einer globalen „Theologie der Evangelisation“ zu kontrastieren. Selbst eine umfassende „Theologie der Versöhnung“ zu formulieren, würde den Rahmen dieser Arbeit vollständig sprengen. Deshalb geht es in dieser Arbeit darum eine Theologie der Versöhnung, nämlich die von Miroslav Volf entwickelte „Theologie der Umarmung“, zu beschreiben, kritisch zu würdigen und anschließend mit einer Theologie der Evangelisation in Dialog zu bringen.

Die Frage danach, wie Versöhnung aus der Perspektive der Theologie gesehen werden kann, ist mehrdimensional. Einerseits stellt sich die Frage, wie Versöhnung auf persönlicher Ebene geschehen kann. Andererseits wird aber auch die Frage aufgeworfen, wie Versöhnung auf der Ebene sozialer Gruppen und Gesellschaften (z.B. im Fall von ethnischen und religiösen Konflikten) möglich gemacht werden kann. Eine dritte zentrale Frage ist die nach der Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Das Narrativ der Versöhnung zwischen Gott und Mensch ist für Volf eine zentrale Begründung der zwischenmenschlichen Versöhnung. Gleichzeitig ist aber anzunehmen, dass das Narrativ der Versöhnung auch im Kontext der Evangelisation dringend benötigt wird. Dies deutlich zu machen ist ein zentrales Anliegen dieser Studie.

Was für eine „Theologie des Friedens“ gilt, gilt auch für eine „Theologie der Evangelisation“. Eine vollumfängliche Evangelisationstheologie, die alle globalen Ausformungen, sowie einen hinreichenden geschichtlichen Überblick über das Phänomen Evangelisation bietet, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht zu erbringen. In der Einleitung zu seiner „Theologie der Evangelisation“ (2004) beschreibt Martin Werth die deutschsprachige Literaturbasis zum Thema als „schmal und gleichzeitig uferlos“ (2004:3), wohingegen die „englischsprachige Literatur zum Thema unübersehbar“ (:3) sei. Aus diesem Grund beschäftigt sich diese Arbeit beim Blick auf die Evangelisationstheologie maßgeblich mit der neueren deutschsprachigen Theologie der Evangelisation. Da Werths Feststellung über die schmale Literaturbasis auch vierzehn Jahre nach der Erstveröffentlichung immer noch Bestand hat, ist der Terminus „neuere Forschung“ dabei relativ weit zu verstehen.

Ebenso wie die Missionstheologie im Ganzen ist auch das Teilgebiet der Evangelisationstheologie von verschiedenen konfessionellen Einflüssen geprägt. Dies macht es schwer, eine deutschsprachige Theologie der Evangelisation im Ganzen nachzuzeichnen. Aus

diesem Grund wird an dieser Stelle eine weitere Eingrenzung vorgenommen: Der Blick auf die Evangelisationstheologie beschäftigt sich hauptsächlich mit protestantischen Vertretern und deren Entwürfen. Diese Eingrenzung liegt vor allen Dingen in der oben genannten Problembeschreibung begründet: Reimer bezieht sich dezidiert auf die Lausanner Verpflichtung, ein protestantisches Grundlagendokument. Möchte man Reimers Kritik als Ausgangspunkt der Studie verstehen, scheint es notwendig, sich bei der Analyse der Evangelisationstheologie auf diejenigen zu beziehen, die in der Tradition ebendieser Erklärung stehen.

Ebenfalls in der Einleitung seiner „Theologie der Evangelisation“ (2004) begründet Werth seinen Fokus auf die Theorie der Missionstheologie. Er beschreibt, dass es ihm darum geht, das „Warum“ der Evangelisation darzustellen. Das „Wie“ spiele für ihn eine nachgeordnete Rolle (:2). Werth begründet dieses Vorgehen damit, dass er ein massives Theoriedefizit sehe. Zudem lautet seine These: „Manches Praxisdefizit, das es geben mag, kann womöglich durch eine Stärkung der theoretischen Grundlegung gemildert werden.“ (:3) Diesen Fokus auf die Theorie der Evangelisationstheologie macht sich auch diese Studie zu eigen. Wie im Zusammenhang mit der Methodologie dieser Arbeit noch dargelegt werden wird, versteht sich diese Arbeit nicht als ein rein theoretisches Dokument ohne Wirkungsbezug. Eine Grundlage dieser Arbeit ist, dass Theologie als Handlungswissenschaft verstanden werden will. Die Ergebnisse dieser Arbeit sollen in die Praxis drängen. Dennoch werden im letzten Teil dieser Arbeit maximal kleine Handlungsimpulse und geringfügige Applikationsmöglichkeiten angeboten. Der Transfer der Ergebnisse in die Praxis ist Aufgabe weiterer Forschungsprojekte.

1.4 Forschungsstand und vorläufige Literaturübersicht

1.4.1 Literaturüberblick für die methodologische und theologische Grundlegung der Arbeit

Während sowohl das Themengebiet der Versöhnung als auch das Themengebiet der Evangelisation bereits sehr breit durchdacht und rezipiert worden sind, sind dem Autor keine Arbeiten aus dem deutschsprachigen Raum bekannt, in denen versucht wurde, eine Synthese zwischen beiden Fachbereichen zu schaffen. Die oben bereits erwähnte Veröffentlichung Reimers mit dem Titel „Evangelisation und Frieden“ (2017) deutet gleiches an: Er spricht in Anlehnung an Rick Love vom „*missing peace* in der evangelikalen Missiologie“ (:131) und nennt als Ausnahmen vor allem das Buch „Eine Kultur des Friedens“ der mennonitischen Autoren Alan Kreider, Eleanor Kreider und Paulus Widjaja (2008). Außerdem sieht er in den

Arbeiten von Peter Kroeker („Peace, Justice, Evangelism: The Mission of the Church“ (1987)) sowie von Douglas Heidebrecht („Mennonite Brethren and the Gospel: A Theology of Mission on the Way“ (2013)) Ansätze, die an einem ganzheitlichen Bekenntnis arbeiteten, welches „Friedensstiftung und Evangelisation aufeinander bezieht“ (Reimer 2017:132).

Zentrale Frage dieser Arbeit ist die nach einer „Theologie der Umarmung“ als Impulsgeber für eine deutschsprachige Theologie der Evangelisation. Somit muss der Fokus im Hinblick auf Evangelisation auch auf Veröffentlichungen aus dem deutschsprachigen Raum liegen. Ein zentrales Werk soll genannt werden, wenngleich dadurch diese Grenzen gesprengt werden: David Boschs „Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie“ (2012) ist als so zentral anzusehen, dass es in diesem Forschungsüberblick genauso wenig fehlen darf, wie in der Argumentation der Arbeit. In beeindruckender Art und Weise macht Bosch deutlich, wie auch die Missionstheologie immer wieder von Denkparadigmen geprägt wurde und wird. Dies führt ihn dazu, Elemente eines entstehenden postmodernen Missionsparadigmas aufzuzeichnen, welches die gegenwärtige Missionstheologie prägt oder zumindest prägen sollte.

Kennzeichen dieses postmodernen Paradigmas sind z.B. „Mission als Missio Dei“ (:456-460), „Mission als Befreiung“ (:509-526) oder „Mission als Kontextualisierung“ (:495-508). Sowohl in der von Bosch entwickelten Paradigmentheorie als auch in seinem Verständnis von Mission als kontextuellem Vorgehen liegt eine zentrale methodologische Grundlage dieser Arbeit.

1.4.2 Literaturüberblick zur „Theologie der Umarmung“

Die Hauptquelle bei der Untersuchung einer „Theologie der Umarmung“ ist das bereits im Jahr 1996 von Miroslav Volf veröffentlichte Buch „Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation“. Dieses Buch ist als Hauptwerk zur „Theologie der Umarmung“ zu sehen. Eine Übersetzung ins Deutsche erfolgte erst 2012 durch Peter Aschhoff.

Ein Gesamtüberblick über die weiteren Veröffentlichungen Volfs würde den Rahmen dieses Literaturüberblicks sprengen. Der durch die Yale University bereitgestellte und bisher nicht aktualisierte Lebenslauf weist mit Stand von April 2017 24 von Volf herausgegebene Bücher und 99 wissenschaftliche Artikel aus. Deshalb wird hier eine Begrenzung auf die für die Arbeit relevanten Veröffentlichungen vorgenommen. Als wichtige Literaturbasis für die Beschäftigung, zählen die Veröffentlichungen „The Social Meaning of Reconciliation“(1998), „The Final Reconciliation: Reflections on a social Dimension of the Eschatological Transition“

(2000) sowie „Forgiveness, Reconciliation, and Justice: A Theological Contribution to a More Peaceful Social Environment“ (2009). In diesen Artikeln werden verschiedene Aspekte der „Theologie der Umarmung“ weiter ausgeführt und von anderen Blickwinkeln her betrachtet. Im Zusammenhang mit der Darstellung von Volfs Theologie wird im Zuge dieser Arbeit auch auf diese Veröffentlichungen Bezug genommen.

Besondere Relevanz bei der Betrachtung der Theologie der Umarmung hat das 2006 herausgegebene Buch „The End of Memory – Remembering Rightly in a Violent World“. Dieses Werk kann als eine Weiterentwicklung der „Theologie der Umarmung“ verstanden werden. Volf stellt hier die Frage, wie man erfahrenem Unrecht richtig erinnern kann, denn die Frage nach Vergessen und Erinnern spielt im Kontext von Vergebung eine zentrale Rolle. Volf unternimmt in seinem Buch den Versuch diese Frage vor einem eschatologischen Horizont zu beantworten.

Ein weiteres Buch in dem Volf sich mit dem Themenkomplex der Vergebung beschäftigt ist das 2006 erschienene „Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace“ (deutsch: „Umsonst: Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur“ (2012a)). Dieses Buch, auch wenn es nicht als wissenschaftliche Veröffentlichung konzipiert ist, behandelt in großer theologischer Tiefe die Frage, warum und wie Vergebung geschehen sollte. Dabei macht Volf die tiefe Verwurzelung der christlichen Bereitschaft zu Geben und zu Vergeben in der christlichen Identität deutlich.

Eine wichtige Grundlage für den Ansatz Volfs ist dessen Verständnis der Trinität. Dieses Trinitätsverständnis hat Volf im Zuge seiner bei Moltmann in Heidelberg verfassten Dissertation „Zukunft der Arbeit, Arbeit der Zukunft: der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung“ (1988) entwickelt. In dieser Arbeit untersucht Volf den marxischen Arbeitsbegriff, um im Anschluss eine Wertung der Arbeit aus theologischer Perspektive vorzunehmen. Dabei ringt er um einen ganzheitlichen Arbeitsbegriff und erreicht diesen, indem er der menschlichen Arbeit das Konzept der Trinität Gottes zugrunde legt. Die geleisteten Arbeiten zur Trinität sind auch für die „Theologie der Umarmung“ maßgeblich.

Die Rezeption allein der englischsprachigen Ausgabe von „Exclusion and Embrace“ ist immens. Allein die Suche nach Zitationen aus dem Buch bei Google Scholar weist am 19. Juli 2019 1.792 Ergebnisse aus (https://scholar.google.de/scholar?cites=15618857343638242455&as_sdt=2005&scioldt=0,5&hl=de). Die im Suchergebnis aufgeführten Veröffentlichungen zeigen dabei eine immense Breite und schließen, neben Veröffentlichungen aus dem Bereich

der Bibelexegese und der Missionswissenschaft, beispielsweise auch Arbeiten mit einem neuropsychologischen Hintergrund ein. In vielen dieser Arbeiten, die sich zum Teil auch auf Volf beziehen, geht es inhaltlich um eine Kontextualisierung von Versöhnungstheologie und es werden Versöhnungsprozesse beispielsweise in Ruanda, im Südafrika nach Ende der Apartheid, aber auch in den Vereinigten Staaten (McCarty 2013) ausgewertet und reflektiert.

Aufgrund des angesprochenen Umfangs der Veröffentlichung mit Bezug auf Miroslav Volf's Werk, ist ein umfassender Forschungsüberblick kaum zu leisten. Aus diesem Grund soll an dieser Stelle auf exemplarische Veröffentlichungen hingewiesen werden, die sich mit dem Thema der Versöhnung und einer „Theologie der Versöhnung“ auseinandersetzen und gleichzeitig als Diskussionsgrundlage dieser Arbeit dienen.

In ihrer 2007 eingereichten und 2009 veröffentlichten Dissertation „Versöhnungsarbeit. Kriterien- theologischer Rahmen- Praxisperspektiven“ untersucht Stephanie van de Loo wie zwischenmenschliche Versöhnung geschehen und wann von Versöhnung gesprochen werden kann. Ebenfalls würdigt sie den Themenkomplex auch aus theologischer Perspektive. In diesem Zusammenhang diskutiert sie an verschiedenen Stellen auch Volf's „Theologie der Umarmung“ ausgiebig. Somit liegt mit diesem Buch eine Basis vor, die einerseits die „Theologie der Umarmung“ kritisch würdigt, gleichzeitig aber auch von anderen Seiten an die Fragen rund um Versöhnung herangeht.

Eine weitere wichtige Quelle dieser Arbeit ist das 2016 erschienene Buch „Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt“ von Bernhard Knorn. Dieser untersucht zunächst verschiedene Ansätze einer „Theologie der Versöhnung“ und fokussiert in diesem Zusammenhang auch Volf's „Theologie der Umarmung“. Die Ergebnisse diskutiert er dann mit der Rolle der Kirche bei der Versöhnung und fragt auch, welche Rolle die Versöhnung im Zusammenhang mit den einzelnen Sakramenten spielen muss. Während van de Loos Ansatz stärker die Perspektive der Friedens- und Konfliktforschung einbezieht, liegt mit Knorn's Veröffentlichung eine dezidiert theologische Arbeitsgrundlage vor. In zusammengefasster Form finden die Ergebnisse auch Wiederhall in dem Artikel „Theologische Grundlagen der deutsch-polnischen Versöhnung“ (Knorn 2016)

Im englischsprachigen Raum ist zudem auf die Dissertation von Geoff Broughton, „Restorative Justice and Jesus Christ: Why Restorative Justice Requires a Holistic Christology“ (2011) hinzuweisen. In dieser Arbeit ist Volf neben anderen ein wichtiger Partner auf der Suche nach einem tragfähigen christologischen Fundament für versöhnendes Handeln und der Frage nach

dem Verhältnis zwischen Gnade und Gerechtigkeit.

Neben diesen Veröffentlichungen, die einen starken Fokus auf die theologischen Aspekte der Versöhnung werfen und Volf innerhalb dieses Rahmens rezipieren, ist auf die Arbeit „Enlarging Justice: Miroslav Volf’s theology of embrace and the problem of justice in post-conflict Bosnia and Croatia“ (2013) von Bethan Siân Willis hinzuweisen. Diese wurde an der University of Exeter als Dissertation eingereicht und beschäftigt sich dezidiert mit der „Theologie der Umarmung“. Willis untersucht die einzelnen Aspekte von Volfs Theologie und bewertet sie aus theologischer und philosophischer Perspektive. Gleichzeitig untersucht er empirisch inwieweit Volfs Ansatz in postjugoslawischen Balkanstaaten tragfähig ist.

1.4.3 Literaturüberblick zur „Theologie der Evangelisation“

Blickt man auf das Themengebiet der Evangelisation, ist als bedeutende deutschsprachige Studie zum Thema an erster Stelle die Dissertation Martin Werths mit dem Titel „Theologie der Evangelisation“ (2004) zu nennen. In dieser stellt der Autor, nach einer inhaltlichen und begrifflichen Klärung des Evangelisationsbegriffes sowie einer Abgrenzung von Mission und Evangelisation, im zweiten Teil der Arbeit verschiedene theologische Entwürfe zur Evangelisation seit 1970 vor. Der dritte Teil der Arbeit wertet sehr umfang- und aufschlussreich kirchliche Dokumente zur Evangelisation seit 1970 aus. Im vierten Teil analysiert Werth dann systematisch-theologische Aspekte einer Evangelisationstheologie und beleuchtet dabei, neben dem Aspekt der *Missio Dei*, auch die Fragestellung von Bekehrung und der Rolle der Kirche im Evangelisationsgeschehen. Den Abschluss bilden einige praktisch-theologische Ausblicke. Mit diesem Werk liegt eine in der neueren Literatur mit nichts zu vergleichende Studie vor, sowohl an Tiefe als auch an Umfang der behandelten Themen.

Eine weitere Veröffentlichung zum Thema hat mit „Leben. Rufen. Verändern.: Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute“ (2012) Johannes Reimer vorgelegt. Diese Arbeit ist im Rahmen der Marburger Transformationsstudien erschienen. In seinem Buch legt Reimer eine umfassende Theologie der Evangelisation vor, diskutiert aber auch Möglichkeiten, diese Erkenntnisse praktisch fruchtbar werden zu lassen. Viele der in dieser Veröffentlichung erarbeiteten Gedanken führt Reimer in „Evangelisation im interreligiösen Raum“ (2015) weiter aus. Dabei liegt der Fokus auf einer evangelistischen Begegnung in interreligiösen Beziehungen. Es lassen sich auch Ansätze einer Synthese zwischen Evangelisation und Friedenstheologie erkennen.

Alfred Meier ist es mit dem Artikel „Evangelisation – ohne geht es nicht. Anmerkungen zur

Theologie der Evangelisation im Kontext missionarischer Arbeit“ (2014) gelungen, die Grundfragen einer Evangelisationstheologie kompakt und dennoch umfassend darzustellen. Dabei begründet er die Notwendigkeit von Evangelisation ebenso, wie er Antworten auf der grundlegenden Frage nach dem Wie und dem Ziel der Evangelisation gibt.

Bei der Frage nach dem Verhältnis von Mission und Evangelisation zueinander, liegt mit dem von Henning Wrogemanns verfassten Lehrbuch „Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft“ eine ergiebige Quelle vor. Insbesondere der zweite Band „Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen“ (2013) bietet einen Überblick über die geschichtlichen Entwicklungen hinsichtlich der Frage, welche Rolle die Evangelisation in der Mission haben sollte.

Eine ganze Dissertation hat Erhard Berneburg diesem Themenkomplex gewidmet. Sein Buch „Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheologie“ (1997) fasst die kontroverse Diskussion auf Ebene der Lausanner Bewegung zusammen und diskutiert das Problem der Verhältnisbestimmung auch auf systematischer Ebene, um eine Standortbestimmung der evangelikalen Bewegung in dieser Frage vornehmen zu können.

Ebenfalls hilfreich bei der Verhältnisbestimmung ist Roland Hardmeiers „Kirche ist Mission: Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis“ (2009). Hier liegt der Fokus zusätzlich auf den Entwicklungen um Gruppen der sogenannten „Radikalen Evangelikalen“. Als letzte wichtige Arbeit zum Thema, ist David Boschs „Ganzheitliche Mission. Theologische Perspektiven“ (2011) anzuführen. Zusätzlich zu den vorherigen Veröffentlichungen nimmt Bosch auch die Diskussion im Raum der Ökumene stärker in den Fokus.

Hinsichtlich der Diskussion um das Verhältnis von Versöhnung und Evangelisation liegt mit der Arbeit Robert Schreiters eine umfassende Analyse vor. Besonders zu verweisen ist an dieser Stelle auf den von Schreiter und Knud Jørgensen herausgegebenen Sammelband „Mission as Ministry of Reconciliation“ (2013) zu verweisen. In diesem Band arbeitet Schreiter einerseits heraus, warum Versöhnung als Missionsparadigma für das 21. Jahrhundert verstanden werden muss (Schreiter 2013), andererseits werden aber auch die historischen Entwicklungen sowohl auf ökumenischer Ebene (Matthey 2013) als auch auf Ebene der Lausanner Bewegung (Rice 2013) eindrücklich dargestellt. Für den historischen Überblick im Rahmen der vorliegenden Arbeit bilden diese Artikel die Grundlage.

Ähnliches erreicht David Bosch im Kapitel „Mission als Evangelisation“ (:480-494) seines bereits oben erwähnten Werkes „Mission im Wandel“ (2012). In diesem Kapitel versucht Bosch zunächst eine Definition des Evangelisationsbegriffes, um anschließend den Weg zu einem konstruktiven Evangelisationsverständnis nachzuzeichnen. Die von Bosch entwickelten Gedanken sprengen zwar den Rahmen der deutschsprachig-evangelikalen Evangelisationstheologie, können aber bei der Synthese von Versöhnung und Evangelisation eine wertvolle Stütze bieten.

1.5 Das methodische Vorgehen

Methodisch handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine Literaturarbeit, in der bestehende Entwürfe zur Theologie der Evangelisation mit der von Volf dargelegten Theologie der Evangelisation in Dialog gebracht werden.

Nach einer Bestimmung der beiden zentralen Begriffe „Evangelisation“ und „Versöhnung“ und der Klärung der gegenseitigen Bezogenheit dieser Begriffe wird ein grober historischer Überblick über die Entwicklung dieses Verhältnisses in den letzten gut 100 Jahren gegeben.

Da danach gefragt wird wie Volf eine deutschsprachige Theologie der Evangelisation bereichern kann, widmet sich der dann folgende Teil der Arbeit eben dieser Theologie der Evangelisation. Unter Zuhilfenahme der Kategorien „Ursprung der Evangelisation“, „Inhalt und Ziel der Evangelisation“, „Art und Weise der Evangelisation“ und „Die Rolle von Frieden und Versöhnung in der Evangelisation“ werden unterschiedliche Entwürfe zur Theologie der Evangelisation miteinander diskutiert und so übereinstimmende Leitlinien einer deutschsprachigen Theologie der Evangelisation herausgestellt. Diese Leitlinien sollen im weiteren Verlauf der Arbeit wiederum um die Theologie Volfs bereichert werden.

In einem nächsten Schritt wird ein Blick auf Miroslav Volfs „Theologie der Umarmung“ geworfen. Auf Grundlage von Volfs Veröffentlichungen zum Thema der Versöhnung werden Kernaspekte und Leitlinien dieser Theologie nachgezeichnet und kritisch gewürdigt. Ziel ist es dem Leser einen ausreichend umfangreichen Überblick der Gedanken Volfs darzulegen.

In einem weiteren Folgeschritt erfolgt eine induktive Re-Lektüre Volfs anhand der im ersten Teil der Arbeit herausgearbeiteten Kategorien zu den Leitlinien der Evangelisationstheologie. Die angesprochenen Leitlinien im Blick behaltend wird danach gefragt, was Volfs Texte zu „Ursprung“, „Inhalt und Ziel“ und „Art und Weise der Evangelisation“ zu sagen haben. Da die gesamte Arbeit das Ziel hat, die Aspekte von Versöhnung und Evangelisation zusammen zu denken, erfolgt unter der Überschrift der vierten Kategorie, „Die Rolle von Frieden und Versöhnung in der Evangelisation“, ein Resümee der Erkenntnisse. Hier wird auch danach

gefragt, wie die Leitlinien der Evangelisation konkret durch die Gedanken Volfs bereichert werden können.

Dieses Vorgehen hat das Ziel, die vorangegangenen Ergebnisse in kreativer Art und Weise zusammenzuführen und daraus neue Gedanken zu entwickeln. So soll die Theologie der Evangelisation von Volfs Arbeit positiv beeinflusst werden.

Ein letzter Schritt bündelt die Ergebnisse und schafft einen kurzen praktischen Ausblick. Hier befindet sich die Arbeit auf der Schwelle zum vierten Schritt des Pastoralen Zyklus. Die konkrete Umsetzung und Planung obliegt, wie oben ausgeführt, der Verantwortung weiterer Arbeiten. Dennoch möchte diese Arbeit dem Anspruch gerecht werden, Theologie als Handlungswissenschaft zu begreifen. Das Theologische Denken soll aus der Praxis kommen und in die Praxis drängen. Einige wenige Anregungen zu Applikation der Ergebnisse werden somit auch Bestandteil dieser Arbeit sein.

2 Zur Ausgangslage: die gegenseitige Bezogenheit von Evangelisation und Versöhnungsarbeit

Ziel dieser Studie ist es, das Themenfeld der Evangelisationstheologie mit der „Theologie der Umarmung“, die als ein Entwurf zur „Theologie der Versöhnung“ zu verstehen ist, gegenseitig zu diskutieren. Dabei, so soll dieser Abschnitt der Arbeit offenlegen, besteht eine große inhaltliche Nähe zwischen dem Themengebiet der Evangelisation und dem der Versöhnungstheologie. Dazu wird zunächst eine inhaltliche Klärung des Evangelisationsbegriffs vorgenommen, um im Anschluss eine Definition von „Versöhnung“ herauszuarbeiten. In einem dritten Schritt soll dann die Korrelation zwischen beiden Themenfeldern herausgearbeitet werden.

2.1 Evangelisation – was ist gemeint?

Worum handelt es sich bei Evangelisation? Ist es lediglich die orale Verkündigung des Evangeliums oder muss der Begriff weiter verstanden werden? Was sind ist der Inhalt des zu verkündigenden Evangeliums und wie wird Evangelisation sowohl in der Bibel als auch darüber hinaus verstanden? Um diese Fragen zu erörtern, erfolgt im weiteren Verlauf der Arbeit zunächst ein Blick auf die Verwendung des Begriffes im Alten und Neuen Testament, um im Anschluss zu einer theologischen Füllung des Begriffes zu gelangen.

2.1.1 Evangelisation und Evangelium im AT und NT

Martin Werth arbeitet heraus, dass die verwendeten Nomen des Wortfeldes Evangelisation und Evangelium in der LXX auf militärische Freudenbotschaften bezogen sind und eine theologische Konnotation allenfalls indirekt erkennbar wird. Die entsprechenden Verben des Wortfeldes hingegen findet man in den Texten des Deuteronomischen Geschichtswerks, in den Psalmen und in prophetischen Texten. Dabei finden insbesondere die prophetischen Texte eine „recht breite Wiederaufnahme im NT“ (Werth 2004: 6). Inhaltlich ist eine häufige Verbindung zum Wortfeld $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu$ / $\sigma\omega\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ aber auch zu Friedensankündigungen und zu einer Gottesproklamation erkennbar. Werth schließt daraus, dass Evangelium im AT „die Freudenbotschaft, die den Anbruch der eschatologischen Königsherrschaft Gottes proklamiert“ (:7) ist. Hierin liegt für ihn „ein wichtiges Zwischenstück zum Verständnis des ntl. Gebrauchs des Wortfeldes“ (:7).

Mit Blick ins Neue Testament wird die Verbindung zwischen Evangelisation und den Evangelien offensichtlich. Schon Markus 1,1 spricht davon, das Evangelium von Jesus Christus

zu verkündigen (Werth 2004: 7-8). Dies ist nur ein Hinweis darauf, warum in der christlichen Theologie das Evangelium eng mit der Person Jesus Christi verbunden ist. Dabei gibt es kein Indiz dafür, dass dieser selbst den Begriff oder dessen hebräisches oder aramäisches Äquivalent zur Beschreibung seiner Botschaft genutzt hat. Dennoch hat er darauf hingewiesen, dass in ihm die messianischen Erwartungen der jesajanischen Freudenbotschaft erfüllt werden (Becker 1983: 297). Somit steht für Ulrich Becker nicht zur Disposition, ob Jesus selbst den Begriff Evangelium verwandte, sondern ob mit diesem Begriff die „Sache, um die es in seiner Botschaft geht, getroffen wird“ (:297). Dabei ist für ihn überaus deutlich, dass Jesus seine Botschaft des angebrochenen Reichs als Freudenbotschaft verstand. Da Jesus nicht nur als Bote auftrat, sondern er selbst den Inhalt dergleichen bildete, ist für Becker nachvollziehbar, dass die frühe Kirche den Begriff *εὐαγγέλιον* „aufnimmt, um damit zusammenfassend die an das Kommen Jesu gebundene Heilsbotschaft zu beschreiben“ (:297-298). Peter Stuhlmacher bekräftigt dieses Argument, wenn er heraushebt, dass „*Jesu Person und Geschichte zum zentralen Inhalt des Evangeliums*“ (Stuhlmacher 2005:47, kursiv bei Stuhlmacher) werden. Dies führt auch dazu, dass der Begriff Evangelium für Paulus zu einem „Zentralbegriff“ (Becker 1983: 298) seiner Theologie geworden ist, der nicht nur von einem Heilsgeschehen zeugt, sondern selbst Heil ist. Deutlich wird die Verbindung zwischen Begriff und Inhalt beispielhaft an Paulus Bericht über dessen Christophanie und die damit verbundene Berufung. In Galater 1,12 heißt es, der Apostel habe „das Evangelium durch die ‚Offenbarung Jesu Christi‘ [...] empfangen“ (Stuhlmacher 2005: 172). Werth stellt fest, dass die Verwendung von *εὐαγγέλιον* im NT auch mit „Heilsbotschaft von Tod und Auferstehung Jesu zu unserer Rettung und zu erneuerter Gemeinschaft untereinander und mit Gott“ (Werth 2004: 8, kursiv bei Werth) umschrieben werden kann. Die Verwendung des Verbes *εὐαγγελῆσθαι* wiederum legt nahe, dass es um die Verkündigung und Weitergabe eben dieser guten Nachricht geht.

2.1.2 Inhaltliche Klärung des Begriffes

Martin Werth hebt hervor, dass der Evangelisationsbegriff selbst „in weiten Teilen der Geschichte der Kirche keine Rolle gespielt hat“ (Werth 2004: 9), war doch die Ausbreitung des christlichen Glaubens bis in die Zeit der Kolonialisierung eng mit Macht und Gewalt verbunden. Erst im 19. Jahrhundert und verbunden mit der ersten Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh gewann der Begriff wieder Raum im kirchlichen Denken und Handeln.

Der Missionswissenschaftler und praktische Theologe Tobias Faix versteht Evangelisation aus der oben dargestellten neutestamentlichen Perspektive heraus als die Überbringung der guten

Nachricht des Reichs Gottes und dessen Inhalt. Dabei hat Evangelisation ihren Ausgangspunkt in Gott selbst und zielt auf konkrete Menschen in konkreten Kontexten ab. Diese gute Botschaft zielt auf eine Antwort des jeweiligen Adressaten ab (Faix 2014: 442-443). Hierbei bezieht sich Faix auf David Bosch. Bosch definiert Evangelisation

als diejenige Dimension und Aktivität der Mission der Kirche, die versucht, jeder Person an jedem Ort eine wirkliche Gelegenheit anzubieten, um unmittelbar durch das Evangelium zum expliziten Glauben herausgefordert zu werden. Das schließt die Perspektive ein, ihn (Christus) als Retter anzunehmen, ein lebendiges Glied seiner Gemeinde zu werden und in den Dienst der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden aufgenommen zu werden (Bosch 2012: 626).

Diese Definition ist kohärent mit der Martin Werths, der Evangelisation als die „Verkündigung der Person Jesus Christus und des in ihm geschehenen Heilshandelns Gottes an der Welt und jedem einzelnen Menschen“ (Werth 2004: 12) versteht.

In seinem Beitrag zur Evangelisation in der RGG4 macht Lyle W. Dorsett deutlich, dass die evangelistische Bemühungen der Geschichte stets von sechs Aspekten geprägt waren. Dazu zählen die Vorbereitung der Evangelisation im Gebet, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi im Zentrum der Verkündigung, die Begleitung dieser Predigt durch apologetische Elemente und durch vollmächtige Taten (Wunder) und durch die Begleitung der Bekehrten zu einem mündigen Christentum. Zudem war Evangelisation immer auch geprägt „durch gesellschaftliche Präsenz, bei denen Werke der Barmherzigkeit zum Zeugnis werden“ (Lyle W. Dorsett 1999: 1701-1702).

Ob es sich bei Evangelisation um ein, wie in Werths Definition, „in erster Linie mündliche“ (Werth 2004: 12) Praxis handelt, oder ob auch, wie von Faix gefordert, „diakonische Angebote“ (Faix 2014: 443) zum Methodenspektrum der Evangelisation gehören, muss im weiteren Verlauf der Arbeit erörtert werden. Ebenfalls geklärt werden muss, welche Rolle das Feld der Versöhnungsarbeit in der Evangelisation spielt. Gehört auch diese zum Methodenspektrum der Evangelisation oder handelt es sich hierbei um eine davon losgelöste Aufgabe?

2.2 Versöhnung – was ist gemeint?

Der zweite zentrale Begriff dieser Studie ist der der Versöhnung. Bei Volfs „Theologie der Umarmung“ handelt es sich um eine Theologie der Versöhnung. Aus diesem Grund soll im

Folgendes das Bedeutungsfeld dieses Begriffes abgesteckt werden. Nach einem Überblick über die Etymologie folgt eine theologische Begriffsdefinition. In diesem Kontext wird auch der Zusammenhang von Evangelisation und Versöhnung abgesteckt. Über diese theologische Definition hinaus wird zudem Versöhnung als sozialer Begriff beschrieben und obligatorische Schritte für eine gelingende zwischenmenschliche Beziehung aufgezeichnet.

2.2.1 Etymologie des Begriffs

Versöhnung leitet sich in der deutschen Sprache vom rechtssprachlichen Begriff Sühne (althochdeutsch *suona*) ab (van de Loo 2009: 14) und versteht die „Durchführung der Sühne als Widergutmachung durch Ersatzleistung“ (:14). Neben dieser Bedeutung schließt der Begriff „versüenen“ auch die „Streitbeilegung, den Friedensschluss der Parteien ein“ (:14). So erhält der Rechtsbegriff eine zusätzliche personale Konnotation, die die gegenwärtige Wortverwendung erkennbar prägt. Die von Schlenke in der RGG4 verwendete Definition macht diese Bedeutungsverschiebung deutlich:

Versöhnung bezeichnet in personaethischer Hinsicht den Vorgang der Wiederherstellung einer schuldhaft zerrütteten Beziehungen durch beiderseitiger innerliche Umwendung [...] welche erneute interpersonale Anerkennung und so Gemeinschaft ermöglicht (Schlenke 1998: 1061).

Die Unterscheidung zwischen interpersonaler Aussöhnung und dem Sühnen einer Schuld besteht somit in der deutschen Verwendung des Begriffs, im Gegensatz zu anderen Sprachen, nicht (van de Loo 2009: 14). Van de Loo macht zudem deutlich, dass es sich bei Vergebung sowohl um ein intra- (A versöhnt sich mit B) als auch um ein interpersonales (A und B versöhnen sich miteinander) Phänomen handelt (: 15). Somit definiert sie Versöhnung als einen wechselseitigen

Prozess zwischen mindestens zwei Parteien, die in unmittelbarem oder mittelbarem Kontakt ihre Beziehung zueinander reflektieren und positiv in gegenseitiger Anerkennung neu gestalten (:16).

2.2.2 Versöhnung als theologischer Begriff

Die Theologin Stephanie van de Loo untersucht den Versöhnungsbegriff auch auf seine theologische Begriffsgeschichte hin und stellt abschließend fest,

dass Versöhnung theologiegeschichtlich primär unter soteriologischer Perspektive und - damit einhergehend - mit einer Konzentration auf die Täterseite bearbeitet wurde. Erst in jüngerer Zeit wurde die Exklusivität der Relation Gott – Mensch zugunsten einer verstärkten Beachtung der Ebene Mensch – Mensch aufgegeben. Der historischen Überbetonung der soteriologischen Achse antwortet gegenwärtig eine Ethisierung des Begriffs, die auf ihre Weise ebenfalls zur Einseitigkeit neigt (van de Loo 2009: 23).

Um dieser Engführung zu entgehen, soll im Folgenden ein grober Überblick über die biblische Verwendung des Begriffes gegeben werden um im Anschluss eine mögliche christlich-theologische Füllung des Begriffs herauszuarbeiten.

2.2.2.1 Versöhnung im Alten Testament

Mit Blick ins Alte Testament lässt sich feststellen, dass es für den Begriff der Versöhnung „kein direktes Äquivalent eines speziellen hebräischen Wortes“ (Eberhart 2015: 1) gibt. Die größte semantische Nähe ergibt sich zur Wortwurzel *kpr*, die mit „Sühne“ am besten übersetzt werden kann (Schenker 2003: 16). Darüber hinaus wird der Themenkomplex der Versöhnung im Alten Testament auch ohne konkrete Terminologien besprochen (:16). Dabei wird in Erzählungen und Rechtssammlungen die Überwindung von Beziehungsklüften sowohl auf zwischenmenschlicher als auch auf vertikaler Ebene zwischen Gott und Mensch thematisiert (Eberhart 2015: 1).

Die horizontale, zwischenmenschliche Ebene wird alttestamentlich in der Josephsnovelle am deutlichsten (Genesis 37 - 50). Während die Brüder Josef ein „todeswürdiges Unrecht zugeführt hatten“ (Schenker 2003: 16), verzichtet dieser trotz seiner späteren Machposition auf Rache und führt eine Versöhnung mit seinen Brüdern herbei. In der Novelle werden zentrale Elemente des Versöhnungsgeschehens, nämlich „Verzicht auf Rache oder Strafe auf Seiten dessen, dem ein Unrecht geschah, [sowie] Einsicht in das verübte Unrecht und Bewährung (...) auf Seiten der Schuldigen“ (Schenker 2003: 16) deutlich.

Weiterhin tritt Gott selbst in den Konflikten zwischen Laban und Jakob (Gen. 31, 24 - 32,1) und bei Isaak in Gerar (Gen. 26, 19-33) als Ermöglicher der Versöhnung auf. Zudem wird hier die Versöhnung durch den Bundschluss beider Konfliktparteien befestigt (Schenker 2003: 16) – die Wiederherstellung der Beziehung wird somit an das eigene Wohlergehen gebunden. Das israelitische Recht wiederum ist darauf angelegt,

Konfliktparteien im Falle von Vergehen verschiedenster Art die Rückkehr zu friedlichen Verhältnissen [zu] ermöglichen („Friede“; שָׁלוֹם šālôm), um das Zusammenleben in diversen sozialen Konfigurationen (Familie, Dorf, Stadt, Volk) zu gewährleisten (Recht) (Eberhart 2015: 3).

Dabei wird dem Prozess und der Verurteilung der Vergleich vorgezogen, um so durch die Befriedigung der Ansprüche beider Konfliktparteien „keine Risse im sozialen Gewebe“ (Schenker 2003: 17) zu hinterlassen.

Seine Wurzel hat dieses Rechtssystem jedoch in Gott selbst, der „Stifter und Garant des Rechts bleibt“ (Eberhart 2015: 3). Versöhnlichkeit wird, terminologisch weit gefächert, als ein zentrales Attribut Gottes dargestellt, wobei die Sündenvergebung oft als Versöhnung zwischen Gott und Sünder erscheint. Hierbei ist die Nähe zur zwischenmenschlichen Versöhnung sowohl terminologisch als auch Inhaltlich gegeben (Schenker 2003: 17).

2.2.2.2 Versöhnung im Neuen Testament

Neutestamentlich werden die Begriffe καταλλάσσω und ειρηνονιέω sowohl mit Bezug zu menschlichen Beziehungen als auch als theologische Begriffe verwendet (Porter 1998: 1054). Somit kann zwischen einer vertikalen Ebene (Gott-Mensch) und einer horizontalen Ebene (Mensch-Mensch) unterschieden werden. Diese Ebenen sind zwar zu unterscheiden, jedoch nicht zu trennen.

Die vertikale Ebene macht Knorn an der Verwendung von Καταλλαγή durch den Apostel Paulus fest. Dieser nutzt den Begriff in Römer 5,1-10 als Metapher für das von Gott erfahrene Heil der Menschen. (Knorn 2016: 44). Durch den Kreuzestod Christi wird die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen überwunden und so Versöhnung erreicht. Porter verweist an dieser Stelle zurecht auf die große Nähe zur Rechtfertigungslehre (1998: 1054).

2. Korinther 5, 18-21 spricht vom „Wort der Versöhnung“. Dieses ist inhaltlich mit dem Evangelium gleichzusetzen und enthält somit ebenfalls die Geschichte der Überwindung der menschlichen Feindschaft mit Gott durch den Tod und die Auferstehung Christi (Knorn 2016: 44-45). Zusätzlich bittet der Apostel „an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor. 5,20). Die Botschaft der Versöhnung enthält hier eindeutig eine evangelistische Komponente. Im vorangehenden Vers 17 wird ebenfalls eine ontologische Aussage über die Empfänger der Versöhnung Christi getätigt: Durch das Versöhnungshandeln Christi sind sie zu neuen Kreaturen geworden, während „das Alte“ vergangen ist.

Kolosser 1, 20-22 legt ebenfalls „den Schluß nahe, daß Gott durch Christus alle Dinge mit ihm

(bzw. mit sich selbst, nämlich Gott) versöhnt und durch das Blut des Kreuzes Christi Frieden geschaffen hat“ (Porter 1998: 1054-1055). Anders als in den zuvor dargestellten Verwendungen wird Gott an dieser Stelle sowohl Träger als auch Objekt der Versöhnung. Zudem wird die Versöhnung auf der Gott-Mensch-Ebene um die kosmische Dimension erweitert. Auch in Epheser 2,14-18 wird Bezug auf die Botschaft des Evangeliums genommen. Durch das Kreuz versöhnte Christus „in einem Körper beide Gruppen mit Gott“ (:1055). Die metaphorische Mauer zwischen Juden und Nichtjuden ist somit „eingerrissen“ und die Feindschaft aufgelöst worden, „so daß eine neue Menschheit mit Gott versöhnt werden kann“ (Porter 1998: 1055). Somit hat die Annahme der Botschaft der Versöhnung auch hier eine ontologische Konsequenz.

2.2.2.3 Inhaltliche Klärung des Versöhnungsbegriffs

Zusammenfassend macht Bernhard Knorn mehrere theologische Dimensionen der Versöhnung aus. Einerseits ist Versöhnung im Neuen Testament zu allererst mit der vertikalen Beziehung Gott-Mensch verbunden. Durch diese Versöhnung des Menschen mit Gott geschieht jedoch eine ontologische Statusveränderung des Menschen, die sich auch in der Versöhnung unter den Menschen ausdrücken muss (Knorn 2016: 44-45). Weiterhin macht Knorn deutlich, dass Versöhnung eindeutig von Gott ausgeht (:45). Auch zwischenmenschliche Versöhnung sei auf dieses Wirken Gottes zurückzuführen:

In Jesus Kreuzestod geschieht demnach nicht nur Erlösung, sondern auch Offenbarung: Die Liebe Gottes zeigt sich in ihm und kann somit den Menschen ein Beispiel sein, auch selbst danach zu handeln (:45).

Über dies hinaus bauche es für Versöhnung immer auch Bekehrung (:46): Es gilt den „eigenen Anteil am Scheitern einer Beziehung anzuerkennen“ (:46) um Versöhnung möglich machen zu können. Dieses Eingeständnis der eigenen Schuld sei überhaupt erst möglich, weil Gott dem Menschen bereits aus Gnade entgegenkommen sei (:46). Schuld im Konflikt sei, neben der zwischenmenschlichen Komponente, immer auch Schuld vor Gott. Gottes Gnade befreie die Menschen aus ihrem „Selbstbehauptungsstreben“ und mache so ein Schuldeingeständnis und die Hinwendung zum Nächsten möglich (:46-47). In diesem Zusammenhang macht Knorn dennoch deutlich, dass die Frage nach Wahrheit und Gerechtigkeit im Vergebungsgeschehen nicht ausgehebelt werden darf (:47). Berechtigte Ansprüche, vor allem die der Opfer, werden im Versöhnungsprozess nicht außer Kraft gesetzt. Viel mehr wird „das Aufrechnen der Forderungen unterbrochen [...], um dadurch geordnete Verfahren wieder möglich zu machen“

(:47). Das die einzelnen Konfliktparteien in diesem Zusammenhang die Möglichkeit haben, von ihren Ansprüchen abzusehen, bleibt von dieser Feststellung unberührt. Schlussendlich weiß Knorn, mit Bezug auf Bonhoeffers Rede von „letzter“ und von „vorletzter“ Vollendung (Bonhoeffer in Knorn 2016: 48), darauf hin, dass eine vollkommene Versöhnung „auf Erden nicht erreicht werden“ (:48) kann. Hier verweist er auf die „christliche Hoffnung auf eine eschatologische Vollendung der Welt“ (:48), die eine Versöhnung der Unversöhnten miteinschließt. Dieser Glaube könne einerseits zu versöhnendem Handeln motivieren, gleichzeitig aber auch vor Verzweiflung schützen, könne man die Vollendung doch Gott selbst überlassen (:48).

Dieser Befund entspricht auch dem Versöhnungsverständnis des Alten Testaments. Auch hier ist Gott Stifter und Ursprung der Versöhnung. In diesem göttlichen Ursprung findet auch die israelitische Gesetzgebung ihren Ursprung: Der Vergleich ist der Strafe vorzuziehen, kann doch so ein Riss im sozialen Gewebe vermieden oder geschlossen werden (Schenker 2003: 17).

Es bleibt somit festzuhalten, dass es sich bei Versöhnung, sowohl auf der vertikalen als auch auf der horizontalen Ebene immer um ein theologisches Geschehen handelt. Die Versöhnung zwischen Menschen ist stets ein Abbild der Versöhnung Gottes mit der Welt.

2.2.3 Die Korrelation zwischen Versöhnungsarbeit und Evangelisation

Vergleicht man die beiden Begriffe miteinander, ist die inhaltliche Nähe zwischen Evangelisation und Versöhnung offensichtlich. Evangelisation wurde als Einladung an die Menschen definiert, die aus der Verkündigung Jesus Christi und dem Heilshandeln Gottes an der Welt herrührt. Diese Freudenbotschaft steht in enger inhaltlicher Verbindung mit dem angebrochenen Reich Gottes und dessen verändernder Realität. Diese veränderte Realität hat auch Auswirkungen auf die Ethik und das Verhalten der Menschen – sowohl auf individueller als auch auf sozialer Ebene. Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit und der Dienst an den physischen Nöten der Menschen muss somit als Teil der Evangelisation verstanden werden.

Die Verwendung des Versöhnungsbegriffs im Neuen Testament schlägt in eben diese Kerbe: Der Apostel Paulus verknüpft die Botschaft des Evangeliums an verschiedenen Stellen mit der Botschaft der Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Der Mensch wird als mit Gott versöhnt dargestellt (Römer 5, 1-10) und das Evangelium mit dem Wort der Versöhnung parallel gesetzt (2. Korinther 5, 18-21). An eben dieser Stelle versteht Paulus die Gemeinde zudem als Botschafterin der Versöhnung und fordert sie auf diese zu verkündigen – die Botschaft der

Versöhnung wird somit mit dem Aufruf zur Evangelisation verbunden.

Gleichzeitig führt Versöhnung aus neutestamentlicher Perspektive immer auch zu verändernden Realitäten: 2. Korinther 5, 17 legt nahe, dass die Versöhnten zu neuen Kreaturen geworden sind. In Epheser 2, 14-18 wird die Versöhnungserfahrung zudem auf den Konflikt zwischen Juden und Nichtjuden übertragen und der Konflikt als hinfällig dargestellt. Die erfahrene Versöhnung auf der vertikalen Ebene führt zu Versöhnung auf der horizontalen Ebene.

Möchte man Evangelisation als ein ganzheitliches Geschehen begreifen, muss das aufgezeigte Methodenspektrum der Evangelisation, von verbaler Verkündigung über vollmächtige Taten bis hin zu gesellschaftlicher Präsenz und Werken der Barmherzigkeit (Lyle W. Dorsett 1999: 1701-1702) dementsprechend um die Perspektive der Versöhnungsarbeit erweitert werden. Evangelisation schließt immer auch die Botschaft der Versöhnung des Menschen mit Gott ein. Diese Versöhnung hat auch soziale Konsequenzen – dies macht Versöhnung zu einem notwendigen Werkzeug in der Evangelisation. Gleichzeitig muss Evangelisation, soll sie als erfolgreich verstanden werden, immer auch ein Mehr an Versöhnung als Folge haben. Dies macht auch die Arbeit Schreiters deutlich, der Versöhnung als ein Modell für Evangelisation im 21. Jahrhundert darstellt (Schreiter 2013: 14-18). Bevor der historische Weg zu einem solchen Modell nachgezeichnet wird, soll gefragt werden, wie Versöhnung auf horizontaler Ebene verstanden werden kann und welche Schritte auf dem Weg zu gelingender Versöhnung zwangsläufig sind.

2.2.4 Versöhnung als sozialer Begriff

Möchte man Versöhnung als zwischenmenschliches Phänomen betrachten, bietet sich die Definition Stephanie van de Loos an. Diese schlägt vor, gegenseitigen Bejahung als Ziel der Versöhnung zu definieren. Darunter versteht sie, dass beide Konfliktpartner von gegenseitiger Ablehnung hin zu gegenseitiger Annahme oder aber Bejahung gelangen. Da es sich bei „Bejahung“ um einen nicht messbaren Wert handelt, schlägt van de Loo ein negierendes Vorgehen vor. Geht man von der gegenseitigen Bejahung als positivem Kriterium aus, lautet die Negation: Wenn der Prozess „ein Element von Verneinung enthält, kann [er] nicht versöhnend sein“ (van de Loo 2009: 97). Auch hier ist eine weitere inhaltliche Bestimmung vorzunehmen. Beispielsweise kann dies durch die Frage geschehen, ob eine subjektive Wahrheit von einer der Konfliktseiten abgelehnt wird, während die eigene Wahrheit absolut gesetzt wird. Ist dies so, kann von einer Verneinung gesprochen werden. Angesichts der Schwierigkeit den Begriff zu fassen, ist die zwangsläufige Offenheit und Unschärfe in diesem

Fall kaum zu vermeiden.

Über diese Negativdefinition hinaus macht van de Loo zentrale Elemente aus, die für einen gelingenden Versöhnungsprozess verbindlich scheinen. Dazu gehören eine allseitige freiwillige Beteiligung sowie eine Begegnung mit der Verletzung durch alle Konfliktparteien (:99). Diese Begegnung mit der Tat erfolgt sowohl von Täter - als auch von Opferseite und versteht die geschilderten Perspektiven als subjektive Wahrheiten nebeneinander. Ein weiteres zentrales Element im Versöhnungsprozess nimmt das Zeigen von wechselseitiger Empathie ein. Es geht dabei darum, die subjektive Wahrheit der jeweils anderen Partei zu hören und nicht zu verneinen. Setzt eine Konfliktpartei an dieser Stelle die eigene Position absolut, kann nicht von einem gelungenen Versöhnungsprozess gesprochen werden (:99). Im empathischen Akt nimmt das Opfer die Perspektive der Täterseite wahr und bejaht diese als wahrgenommene Realität, während gleichzeitig die Täterseite die Perspektive des Opfers wahrnimmt und bejaht. Dabei fühlt sich die Täterseite auch in den gefühlten Schmerz des Opfers ein – dies kann als Reue bezeichnet werden. Ein weiteres zentrales Element ist das Stellen der Schuldfrage, „nicht allerdings ihre Beantwortung in Form einer Schuldübernahme“ (van de Loo 2009: 98). Durch die Teilnahme am Versöhnungsprozess zeigen jedoch beide Parteien, dass sie sich als Akteur im Konflikt verstehen und übernehmen so Verantwortung. Als letztes Element nennt van de Loo die umkehrende Selbstdistanzierung der Täterseite: Über die Reue hinaus distanziert sich diese von der geschehenen Tat. Das Element der Umkehr sagt: Ich möchte es in Zukunft besser machen. Beinhaltet ein Versöhnungsprozess diese Elemente und kommen sie zu einem positiven Ergebnis, kann von gegenseitiger Bejahung und somit von zwischenmenschlicher Versöhnung gesprochen werden.

2.2.5 Schritte zur Versöhnung

Über diese zentralen Elemente hinaus arbeitet van de Loo Schritte heraus, die für einen erfolgreichen Versöhnungsprozess obligatorisch zu sein scheinen. Die angegebene Chronologie der Schritte muss hingegen nicht immer eingehalten werden, wenn dies auch hilfreich scheint (2009: 62-95).

2.2.5.1 Der Tat begegnen (:62-66)

Um einen Versöhnungsprozess einzuleiten, bedarf es als ersten Schritt der Anerkennung, dass Versöhnung überhaupt notwendig ist. Dieser oft sehr schmerzhafteste erste Schritt, hat das Ziel sich an das zu erinnern was geschehen ist. Es wird erinnert, „was der Täter dem Opfer zugefügt hat und was das Opfer dabei erlebt und erlitten hat“ (Garstecki in van de Loo 2009: 62) – es

geht darum an den Ursprungsort der Verletzung zurück zu gehen.

Während dieser Schritt auf der Opferseite mit dem „Schmerz der Entblößung“ (Müller-Fahrenholz in van de Loo 2009:63) als ein Wiedererleben der ursprünglichen Erniedrigung verbunden ist, empfinden Täter häufig Scham. Eine aufrichtige Begegnung mit den Motiven der Tat können zu einer Erschütterung über das eigene Ich und der Angst vor Ablehnung durch die Gesellschaft führen. Auch fühlen Täter häufig Wut – entweder auf sich oder auf die Umstände, die sie zum Täter haben werden lassen (:64).

Die Begegnung mit der Tat macht deutlich, dass beide Parteien eine individuelle Perspektive auf das Geschehene und somit unterschiedliche „Wahrheiten“ haben. Im Prozess der Begegnung mit der Tat geht es zwar um Wahrheitsfindung, dennoch ist diese Wahrheit nicht immer gleichbedeutend mit einer Konsenswahrheit. Viel mehr geht um die gegenseitige Begegnung mit den eigenen, subjektiven Wahrheiten. Diese verschiedenen Perspektiven können als unterschiedliche Ausgangspunkte auf einem gemeinsamen Weg zur Versöhnung verstanden werden (van de Loo 2009: 66).

2.2.5.2 Sich einfühlen - bereuen - sich entschuldigen

Um Versöhnung erfolgreich zu gestalten, bedarf es der Annahme der gegenseitigen subjektiven Wahrheiten, wobei es nicht darum geht, die jeweils andere Perspektive auch zu teilen. Van de Loo übernimmt an dieser Stelle Volfs Begriff der „double vision“ (Volf in van der Loo 2009: 66). Es geht vielmehr darum die eigene „Perspektivblindheit“ zu überwinden und verschiedene Perspektiven auf das Geschehene zu akzeptieren.

Bei Empathie handelt es sich nicht um eine affektive Gefühlsansteckung, sondern um ein *erfassendes* Einfühlen, das immer auch eine aktive, reflexive und hermeneutische Leistung beinhaltet (:68). Somit bleibt die „als ob“-Bedingung der Empathie, anders als beispielsweise beim Mitleid, erhalten. Im Einfühlen wird die Gegenseite und mit ihr ihre Perspektive auf das Geschehene ernstgenommen. Die Akteure erhalten so neben der eigenen eine weitere Perspektive auf das Geschehene. Durch diese gegenseitige Einfühlung kommen beide Seiten „in der Empathie über sich selbst hinaus“ (:73).

Das Sehen der Welt mit den Augen der durch ihre Tat Betroffenen kann auf der Täterseite zu Reue führen. Diese übersteigt den Akt der Empathie insofern, als dass sie das Geschehene bedauert. Auf dem Weg zu gelingender Versöhnung ist Reue ein wichtiger Schritt: In der „authentischen Einfühlung der Täterseite in das Opfer“ erfährt dieses in dieser bejahenden Wahrnehmung die Achtung seiner Würde. Ausgesprochene Reue findet in der Entschuldigung

ihren Ausdruck. Eine Entschuldigung löst die Distanz zwischen Täter und Tat auf, der Täter erkennt die Tat als eigene Tat an und verknüpft diese Anerkennung mit einem Ausdruck von Bedauern und Reue (:73-74).

2.2.5.1 Verantwortung und Schuld übernehmen

Reue kann als ein erster Schritt hin zur Verantwortungsübernahme der Täterseite für das geschehene Unrecht verstanden werden. Dieser stellt sich in diesem Schritt der eigenen Verantwortung für das geschehene Unrecht, distanziert sich von der Tat und benennt dies auch. Die Verantwortungsübernahme durch den Täter kann, ist aber nicht immer zwangsläufig (z.B. bei Unwissenheit oder fehlendem Tatwillen), mit einem Schuldeingeständnis desselben verbunden. (van de Loo 2009: 76).

Auch eine Verantwortungsübernahme durch das Opfer ist für den gelingenden Versöhnungsprozess hilfreich: Das Opfer muss sich seiner eigenen Wirkmächtigkeit *nach* der Tat bewusstwerden. Indem es „Verantwortung für sein Leben mit den Konsequenzen der Tat übernimmt, definiert es sich nicht länger ausschließlich als Opfer und damit in Abhängigkeit von der Täterseite“ (van de Loo 2009: 77). Die unter Umständen gefühlte Ohnmacht kann so abgelegt werden. Eine Möglichkeit der Verantwortungsübernahme durch das Opfer ist das Gewähren von Vergebung. In dem Akt der Vergebung löst sich das Opfer aus seiner Opferrolle und wird zum aktiven Part im eigenen Leben (:77).

2.2.5.1 Vergebung erbitten und gewähren

Anders als der Akt der Versöhnung, der im Zusammenspiel beider Parteien geschehen muss, ist Vergebung ein Akt der allein der Mitwirkung der Opferseite bedarf. Durch die Handlung des Vergebens übernimmt der Vergebende „die Verantwortung für die gestörte Beziehung zum Verletzer“ (Weingardt in van de Loo 2009:78) – dieser Schritt ist nicht von der Reue der Täterseite abhängig.

Für die Opferseite wirkt diese „vorausseilende Vergebung“ verständlicherweise häufig wie eine Zumutung, weshalb Vergebung in der Praxis häufig mit Forderungen an die Täterseite, z.B. der Forderung nach Reue, verbunden wird (van de Loo 2009: 78). Dennoch bindet van de Loo den Akt der Vergebung ausdrücklich nicht an ein Schuldeingeständnis oder das Zeigen von Reue. Würde man dies tun, so van de Loo, wäre das Opfer auch nach Beendigung der Tat, „weiterhin von der Täterseite abhängig und damit in einer permanenten Opferrolle ohne die Chance, aus sich selbst heraus oder durch Andere zu Bejahung zu finden“ (:78). In jedem Fall geht

Vergebung, so sehr die möglichen Motivationen zur Vergebung auch variieren können, immer auf den freien Entscheid des Vergebenden zurück. Vergebung ist dabei in keinem Fall moralisch einklagbar (:79). Dem Akt der Vergebung durch das Opfer entspricht die Bitte um Vergebung auf der Täterseite. Diese Bitte geht über die oben geschilderte Reue des Täters hinaus. Indem der Täter um Vergebung bittet, bittet er gleichzeitig darum in seiner Person wahrgenommen und nicht auf seine Tat reduziert zu werden.

2.2.5.2 Umkehren - gerecht werden - sühnen - bestraft werden - „wiedergutmachen“

Die Selbstdistanzierung des Täters von seiner Tat äußert sich im Akt der Umkehr. Van de Loo definiert Umkehr als „Abwendung von der geschehenen Verneinung hin zur zukünftigen Bejahung und zur konstruktiven Auseinandersetzung mit der verursachten Verletzung“ (:84). Es geht darum, die empfundene Reue konstruktiv und für die Opferseite wahrnehmbar ins eigene Handeln umzusetzen (van de Loo 2009: 84). Doch auch auf der Opferseite ist Umkehr notwendig, um den natürlichen Zyklus, der auf Gewalt Gegengewalt folgen lässt, zu durchbrechen. Erst durch eine Bejahung des Gegenübers und eine Abkehr von diesem Zyklus kann die Dynamik durchbrochen werden (:84-85).

Auf der Täterseite äußert sich die Umkehr auch im Schaffen von Gerechtigkeit. Der Wille des Täters hierzu, kann als „Prüfstein der Glaubwürdigkeit“ gewertet werden. Im Aufrichten von Gerechtigkeit nimmt die Täterseite das Bedürfnis des Opfers nach Gerechtigkeit offensichtlich ernst (:85). Gerechtigkeit hat dabei nicht in erster Linie das Ziel zu bestrafen, sondern die Beziehung wiederaufzubauen. Diese „restorative justice“ kann eine gegenseitige Bejahung erwirken und so eine Überwindung des Kreislaufs von Gewalt und Gegengewalt hervorbringen.

2.2.5.3 Zeichen setzen – Rituale entwickeln – Versöhnung feiern

Ein letztes mögliches Element ist das Setzen von Zeichen und Ritualen, die zeigen, dass Versöhnung erreicht worden ist. Insbesondere in Fällen, in denen die sprachlichen Möglichkeiten nicht ausreichen, um diese erreichte Versöhnung zu manifestieren, kann die tatsächliche Sichtbarmachung ungemein hilfreich sein (van de Loo 2009: 92). Solche Zeichen könnten beispielsweise ein Händedruck oder auch eine Umarmung sein. Darüber hinaus ergibt sich auch die Möglichkeit erreichte Versöhnung zu feiern. Dabei bietet es sich an auch Dritte mit in dieses Fest einzubeziehen und so eine ganz besondere Intensität der erlebten Versöhnung zu manifestieren. Ein Fest oder ein Ritual stellt jedoch nicht den Endpunkt eines Versöhnungsprozesses dar. Viel mehr werden die Erfahrungen des Prozesses in diesem Element

verdichtet und intensiviert. So wird ein Erinnerungsmoment geschaffen, der in der Fortführung der versöhnten Beziehung hilfreich sein kann (:93-94).

2.3 Ertrag

Evangelisation kann als die Überbringung der guten Nachricht von Reich Gottes und dessen Inhalt verstanden werden, die ihren Ausgangspunkt in Gott selbst hat und auf die Antwort von konkreten Menschen abzielt. Diese Nachricht ist als eine gute Botschaft der Liebe Gottes und der Versöhnung mit ebendiesem zu verstehen. Hier liegt die Verbindung zwischen den beiden Themenfeldern dieser Arbeit: Versöhnung kann als primär theologischer Begriff verstanden werden, der sowohl eine horizontale, als auch eine vertikale Dimension hat. Die vertikale Dimension hat die Versöhnung des Menschen mit Gott zum Inhalt. Versöhnung ist somit zwangsläufiger Inhalt der Evangelisation (2. Korinther 5, 18-21) und die Gläubigen sind als Botschafter der Versöhnung gleichzeitig auch Evangelisten.

Doch gleichwie Evangelisation in die Verantwortung ruft, tut dies auch die Botschaft der Versöhnung. Die Versöhnung Gottes hat auch soziale Konsequenzen (horizontale Ebene). Die Kirche wird als eine Gemeinschaft der Versöhnten dargestellt, in der die Feindschaft zwischen Juden und Nicht-Juden überwunden ist. Die Botschaft der Versöhnung ist somit eine Botschaft, die nicht nur gepredigt, sondern auch gelebt werden möchte und als solche gelebte Botschaft wiederum evangelistische Wirkung haben kann. Diese gegenseitige Bezogenheit von Evangelisation und Versöhnung wird in der Definition des südafrikanischen Missiologen David Bosch deutlich: Evangelisation „schließt die Perspektive ein, ihn (Christus) als Retter anzunehmen, ein lebendiges Glied seiner Gemeinde zu werden und in den Dienst der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden aufgenommen zu werden“ (Bosch 2012: 626).

3 Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion und Versöhnung in der jüngeren Missionstheologie

Eine der zentralsten Fragen, die die Missionstheologie im 20. Jahrhundert beschäftigt hat, ist sicher die, nach dem Verhältnis von sozialer Aktion und Verkündigung innerhalb der Mission. Doch auch darüber hinaus hat die Frage nach Frieden und Versöhnung in der Missionstheologie über die letzten Jahrzehnte eine wichtige Rolle eingenommen. Der katholische Theologe Robert Schreiter geht so weit, in Anlehnung an David Boschs Paradigmen für die Mission, von Versöhnung als einem neuen Missionsparadigma zu sprechen (Schreiter 2005). Im Folgenden sollen die zentralen historischen Entwicklungen hin zu diesem neuen Denken skizzenhaft nachgezeichnet werden.

3.1 Entwicklung im beginnenden 20. Jahrhundert und im Ökumenischen Rat der Kirchen

Das Aufkommen der modernen Missionstheologie ist eng mit der ersten Weltmissionskonferenz im Jahr 1910 in Edinburgh verbunden. Aus missionstheologischer Sicht begann das 20. Jahrhundert mit einem wahren Rausch. Angetrieben vom Fortschrittsglauben teilte die Missionstheologie die Welt in "christlich" und "nichtchristlich" ein (Bosch 2011:209) und nahm sich vor, auch unter Zuhilfenahme militärischer Sprache, bis zum Ende des Jahrhunderts die Welt zu christianisieren. Dies war auch der Duktus der ersten Weltmissionskonferenz. Die Euphorie starb mit dem Grauen des Ersten Weltkrieges ab. Die Idee des stetigen Fortschritts war wiederlegt worden und der Wunsch nach Expansion merklich gebremst. Stattdessen kam neben der Frage nach dem Dialog mit anderen Religionen, auch die soziale Dimension des Evangeliums aufs Tableau (Bosch 2011:212-214). Gefordert wurde ein missionstheologischer Ansatz, der den Menschen in seiner gesamten Dimension wahrnimmt - radikale Ausmaße nahm diese Forderung allerdings zu diesem Zeitpunkt nicht an (Bosch 2011:2014).

Ein weiterer Meilenstein war mit der Arbeit Karl Barths gelegt. Dieser prägte auf der Brandenburgischen Missionskonferenz 1932 den Begriff der "Missio Dei" (Faix 2014: 442). Barth machte deutlich, dass die Mission an sich trinitarisch verankert und begründet sei. Gott selbst sei missionarisch in dieser Welt am Werk. Dieser Vortrag kann als Geburtsstunde der modernen Missionstheologie verstanden werden (Bosch 2011:218). Christen wurden fortan als Zeugen Gottes verstanden, die in der Verantwortung standen, die Botschaft des Evangeliums

weiterzubewegen (Bosch 2011:219). Das Zeugnis wurde dabei sowohl als ein verbales Zeugnis wie auch als Vision von sozialer Transformation verstanden. Begründet wurde die soziale Komponente schon zu diesem Zeitpunkt mit einem gleichzeitigen "schon jetzt" sowie einem "noch nicht" des Reiches Gottes (Bosch 2011:218-219).

Die Konferenz von Willingen im Jahr 1952 ist als die ergebnisreichste aller Weltmissionskonferenzen anzusehen (Wrogemann 2013:78). Angesichts der Nachwehen des Zweiten Weltkrieges, der Herrschaft Mao Tse-tungs in China und der Vorzeichen eines Kalten Krieges stand die Missionstheologie vor massiven Herausforderungen (Wrogemann 2013:78).

Eine Antwort bot unter anderem Hoekendijks Theologie des Apostolats (Wrogemann 2013:84-103). Es wurde deutlich: "Mission sollte nicht auf der Ekklesiologie beruhen, sondern auf der Christologie." (Bosch 2011:233). Mission wurde nicht als eine Aktion verstanden, deren Ausgangspunkt und Ziel die Kirche war. Den Ausgangspunkt der Mission sollte fortan Gott selbst, in der Person Christi, einnehmen. Die Idee der "Missio Dei", der Mission Gottes auf der Erde, war nun fest in der Missionstheologie etabliert.

Hoekendijk verstand vor allen Dingen den "Schalom" als den Inhalt der „Missio Dei". Ihn galt es aufzurichten. Schalom ist dabei "viel mehr als persönliches Heil! Er ist Frieden, Integrität, Gemeinschaft, Harmonie und Gerechtigkeit." (Hoekendijk in Wrogemann 2013:89). Ziel des göttlichen Wirkens auf der Erde ist "die Erlösung der gesamten Schöpfung (:89). Der Schalom soll, so Hoekendijk, durch die Kirche zeichenhaft gelebt werden. Ein vollständiger Schalom könne aber nur durch Gott selbst errichtet werden. Die Werkzeuge der Kirche zum Zeigen des Schaloms sind Kerygma, Koinia und Diakonia - besonders die Diakonie nimmt eine tragende Rolle ein, kann doch durch sie der Schalom am besten demonstriert werden (:90).

Die Konsequenz dieses Denkens war eine starke Befürwortung der sozialen Aktion und des Einsatzes für den Frieden in der Mission während die Bedeutung der verbalen Evangelisation immer weiter abnahm - ein Konflikt über das Verhältnis dieser beiden Faktoren war unausweichlich.

Die Öffnung für diese Annäherung von der katholischen Seite wurde maßgeblich durch das zweite vatikanische Konzil ermöglicht. Beeinflusst von der weltpolitischen Lage, aber auch durch protestantische Einflüsse öffnete sich die Kirche nach und nach auch Andersgläubigen - sowohl Christen anderer Denomination als auch Menschen anderer Religionen und verstand sich selbst als „ihrem Wesen nach „missionarisch““ (Ad Gentes). Wie bereits in der protestantischen Theologie wurde die soziale Perspektive der Mission auch in der katholischen

Theologie mehr und mehr betont. Weiterhin nahm die Diskussion um den Begriff des „Dialog in Gemeinschaft“ zu. Die anderen Religionen wurden zunehmend als Partner auf Augenhöhe und nicht mehr als zu missionierende Heiden verstanden. Damit veränderte sich der Anspruch an Mission maßgeblich und wurde als "Humanisierung der Welt“ verstanden (Bosch 2011:245), bei der es darum ging, unter dem Vorzeichen der „Missio Dei“ eine bessere Welt zu aufzubauen. Auf der Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala wurde so alles „zur Mission: Gesundheit und Wohlfahrt, Jugendprojekte, Arbeit mit politischen Interessengruppen, konstruktiver Einsatz von Gewalt, Schutz von Menschenrechten.“ (Bosch 2011:245-246). Kritik wurde laut, dass der Begriff der Mission, insbesondere der „Missio Dei“ so zunehmend verflacht werde.

Doch angeregt durch verschiedene soziale und politische Krisen und inspiriert durch die (lateinamerikanische) Befreiungstheologie wurde der Begriff "Heil" zunehmend weiter interpretiert. Bei "Heil" handelte es sich vor allen Dingen um Befreiung aus gegenwärtiger Unterdrückung. Das Ziel von Erlösung ist "die Entfaltung wahrer Menschlichkeit" (Potter in Wrogemann 2013:123). Durch die Weitung des Heilsbegriffs wurde zwangsläufig auch der Bekehrungsbegriff geweitet. Dies war einer der Gründe für ein Erstarken von Kritik – vor allem aus der evangelikalen Bewegung.

Auch wenn der Themenkomplex um Frieden und Versöhnung als Teil der Missio Dei in den verschiedenen Überlegungen zu einer „Humanisierung“ stets eine Rolle spielte, verschärfte sich dieser Fokus in den 1990er-Jahren zunehmend. Der Fall des Eisernen Vorhangs, eine zunehmende Anzahl von Kriegen und bewaffneten Konflikten, wie z.B. den Balkankriegen, aber auch das Ende der Apartheid in Südafrika führte beispielsweise im Jahr 1997 zu einer Konferenz mit dem Thema der Versöhnung, veranstaltet von der Conference of European Churches und dem Council of European Episcopal Conferences (Schreiter 2005: 78). Hinzu kamen die wachsende Ungerechtigkeit durch die wirtschaftliche Globalisierung, die Ausbreitung von HIV und die weltweite ökologische Krise als neue zusätzliche Konfliktherde (Schreiter 2005: 77-79). Diese veränderte soziale Realität hat dazu geführt, dass die Kirche zur Zeit der Jahrtausendwende Versöhnung als ein neues Paradigma für die Mission erkannt und bearbeitet hat. Sichtbar wurde diese Entwicklung beispielsweise durch die Conference on World Mission and Evangelism 2005 in Athen, die unter dem Titel „Komm, Heiliger Geist, Heile und Versöhne!“ stattfand.

3.2 Entwicklung innerhalb der evangelikalen Bewegung

Die zunehmende Säkularisierung der Mission bzw. die starke Betonung der horizontalen Ebene

wurden ab Mitte der sechziger Jahre von evangelikaler Seite zunehmend kritisiert. Parallel zur Entwicklung innerhalb der ökumenischen Bewegung hatte sich auch eine evangelikale Missionsbewegung entwickelt. Einer der einflussreichsten Protagonisten war sicherlich Billy Graham, der durchweg die Priorität der Evangelisation in der Mission betonte (Bosch 2011: 21). Der Konflikt führte im Jahr 1979 schließlich zur "Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission" (Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften 1970), die in sieben Punkten für den Vorrang der Evangelisation vor der sozialen Aktion argumentierte. Das wichtigste Treffen auf evangelikaler Seite war sicherlich der Weltmissionskongress 1974 in Lausanne. Schon durch die Referate der Konferenz wurde deutlich, dass es darum gehen sollte das Verhältnis zwischen Evangelisation und sozialem Engagement als Mission auszuloten und in ein ausgeglichenes Verhältnis zu bringen (Hardmeier 2009:24). Dennoch überwog eine Position, die der Evangelisation einen Vorrang vor der sozialen Aktion einräumte.

Diese Verhältnisbestimmung ging vielen nicht weit genug. Unter den Teilnehmern der Konferenz befand sich auch die Gruppe der "Social-Concern-Evangelikalen" bzw. die "Radical Disipleship Group" um Samuel Escobar, Orlando Costas, Jim Wallis und Ronald J. Sider (Wrogemann 2013:132). Diese Gruppe ging von einer "Gleichrangigkeit beider Aspekte aus, die auch unter dem Begriff sozialer Transformation gefasst wird." (Wrogemann 2013:132). Sie forderten ein ganzheitliches Missionsverständnis, das beide Aspekte miteinander integriere. Eine in Lausanne vorgelegte Erklärung mit dieser Forderung wurde von 500 Teilnehmern der Konferenz unterzeichnet (Hardmeier 2009:24).

In Folge der heftigen Diskussionen während der Konferenz sprach man sich im Abschlussdokument deutlich für soziales und gesellschaftliches Handeln aus - allerdings unter einem Vorrang der Evangelisation. Im §5 der Erklärung heißt es:

Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil. Dennoch bekräftigen wir, daß Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören“ (Lausanner Bewegung Deutschland 2000: §5)

In seiner Analyse hebt Erhard Berneburg hervor, dass durch diese Positionierung innerhalb der Erklärung soziale Verantwortung „der Evangelisation nach-, aber zugleich beigeordnet“ (Berneburg 1997: 97) wird. Zudem macht er klar, dass an dieser Stelle „der kompromißhafte Charakter der Lausanner Verpflichtung“ (:79) deutlich wird. Soziale Verantwortung und

Evangelisation werden beide als Verantwortung des Christen betont. Der Einsatz für Frieden und Versöhnung wird in der Erklärung zwar nicht vollständig übergangen, doch kommt ihm durch scharfe Trennung zwischen vertikaler und horizontaler Versöhnung nicht die notwendige Würdigung zu. Im weiteren Verlauf der Erklärung ist die Rede vom „Evangelium der Versöhnung“ (Die Lausanner Verpflichtung: §7), der Fokus liegt hier aber eindeutig auf der Einheit der Kirche und nicht auf dem evangelistischen Geschehen. Im Hinblick auf den Frieden verpflichteten sich die Unterzeichner für friedliche Regierungen zu beten, um so freiheitlich ihren Glauben ausleben zu können (Die Lausanner Verpflichtung: §13). Weiteres Konfliktpotential der Erklärung ergab sich aus §6. Dort heißt es:

Bei der Sendung der Gemeinde zum hingebungsvollen Dienst steht Evangelisation an erster Stelle (Die Lausanner Verpflichtung: §6)

Diese Priorität der Evangelisation wird auch im weiteren Aufbau der Erklärung deutlich: Während sich ausschließlich §5 mit der sozialen Verantwortung der Christen beschäftigt, blicken alle der folgenden zehn Artikel zumindest indirekt auf das Thema der Evangelisation. Die abschließende Verpflichtung lässt die gesellschaftspolitische Verantwortung vollends außer Betracht und verpflichtet sich „für die Evangelisation der ganzen Welt zusammen zu beten, zu planen und zu wirken“ (Die Lausanner Verpflichtung: Verpflichtung).

Mit diesem starken Fokus bildet die Lausanner Verpflichtung den Beginn einer langjährigen und intensiven Diskussion, die in den verschiedenen Teilen der Welt unterschiedlich geführt wurde. Während die Idee, dass soziale Aktion Teil der Mission ist, in den Ländern der sogenannten 2/3-Welt (Lateinamerika, Afrika, Asien) positiv bewertet und aktiv weitergedacht wurde, blieb die Kirche des Westens, bis auf wenige Ausnahmen, eher abwartend und ablehnend (Hardmeier 2009:26-30). Eine Annäherung konnte hier auf der 1983 stattfindenden Missionskonferenz in Wheaton erreicht werden. Hier wurde eine evangelikal-holistische Missionstheologie (Berneburg 1997:177) formuliert, die so auch im Abschlussbericht der Konferenz zu finden ist:

The mission of the church includes both the proclamations of the Gospel and its demonstration. We must therefore evangelize, respond to immediate human needs, and press for social transformation (Lausanne Movement 1983, V.26).

Dieser Kompromiss wurde auch auf dem bis dahin größten evangelikalischen Kongress der Lausanner Bewegung 1989 in Manila weitergetragen und bestätigt. Dennoch macht Berneburg

deutlich, dass eben dieser Kompromiss im Grunde nur den kleinsten gemeinsamen Nenner beider Parteien kennzeichnet. Durch diesen Kompromiss konnte somit zwar das Zusammengehörigkeitsgefühl gestärkt werden, die Diskussion um das Verhältnis zwischen sozialer Aktion und Verkündigung blieb jedoch strittig (Berneburg 1997: 231).

Chris Rice stellt in seinem Bericht zur Lausanner Konferenz 2005 in Athen fest, dass das Thema der Versöhnung, wie auch schon bei der ersten Konferenz 1974, kein Schlüsselthema war (Rice 2013:54). Dennoch nimmt das Abschlussdokument, das Manila Manifest, Christen hier in eine größere Verantwortung hinein. Die Verkündigung des Evangeliums wird mit der Verpflichtung zu „Gerechtigkeit und Frieden“ (Manila Manifest II,4) verbunden. Ein christliches Zuhause „sollte nicht nur die Richtigkeit der Maßstäbe Gottes im Bereich von Ehe, Sexualität und Familie bekräftigen, sondern auch einen von Liebe und Frieden geprägten Raum für angeschlagene Menschen bieten“ (Lausanner Bewegung Deutschland 1989: II, 6). Der Blick auf Versöhnung beschränkt sich aber auch im Manila Manifest lediglich auf ein Evangelium der Versöhnung, dass die Einheit der Kirche fordert. Gesellschaftspolitische Forderungen oder Forderungen für Versöhnung einzutreten werden hieraus nicht gezogen.

Anders war dies beim 2010 in Kapstadt stattfindenden Lausanner Kongress zur Weltevangelisation. Inhaltlich stand der Kongress vor der Herausforderung von veränderten Realitäten im Zusammenhang mit Globalisierung, Digitalisierung und Klimawandel (Lausanne Movement 2011). Dem gegenüber stellte der Kongress aber auch unveränderte Realitäten dar: „Human beings are lost, the gospel is good news and the church’s mission goes on“ (Jebelean 2010). Schon die Präambel des Konferenzdokumentes greift die Verpflichtung zum weltweit abzulegenden Zeugnis „von Jesus Christus und seiner gesamten Lehre“ (2011) auf. Zudem wird auch auf die in der Lausanner Verpflichtung und dem Manila Manifest getätigte Verpflichtungen zur Missionspraxis eingegangen und gestanden, diesen nicht treu gewesen zu sein. Dennoch werden diese Verpflichtungen, womit auch der Einsatz für soziale Gerechtigkeit gemeint zu sein scheint, bekräftigt und erneuert. Im weiteren Verlauf der Erklärung wird die christliche Verantwortung im Hinblick auf die Zerstörung der Umwelt, das Problem von „Rassismus und Ethnozentrismus“ (Kapitel 7), die Verantwortung für die Armen und den Kampf gegen strukturelle Unterdrückung (Kapitel 7c) betont. In Anlehnung an die „Erklärung zur integralen Mission“ des Micha-Netzwerkes (Micah Network 2001) wird ein integriertes Missionsverständnis gefordert, das sowohl die Bekanntmachung der rettenden Gnade Gottes und den Ruf zur Umkehr einfordert, als auch das „Streben nach Gerechtigkeit, Frieden und [...] Fürsorge für Gottes Schöpfung“ (Micah Network 2001: Kapitel 10b) ernstnimmt.

Besondere Bedeutung für diese Arbeit hat das Kapitel IIB mit dem Titel „Den Frieden Christi aufbauen in unserer gespaltenen und zerbrochenen Welt“. Hier wird das Evangelium als ein Evangelium des Friedens und der Versöhnung definiert und daraus die Verpflichtung zu einem Einsatz für Frieden und Wiedergutmachung abgeleitet. Konkretisiert werden diese Forderungen für den christlichen Umgang mit Armen und Unterdrückten, mit Menschen mit Behinderungen, mit Menschen, die mit HIV leben, aber auch für die gesamte Schöpfung. Chris Rice stellt heraus, dass der Begriff der Versöhnung zwar erst auf Seite 12 des Abschlussdokumentes erstmalig auftaucht, dann aber nicht weniger als 34-mal Erwähnung findet und neben dem Themengebiet der Jüngerschaft als eines der Hauptthemen des Kongresses hervorgehoben werden kann (Rice 2103: 54).

Trotz dieser Tendenz hin zu einem Missionsverständnis, dass Wort und Tat als integral und gegenseitig aufeinander bezogen versteht, ist über die gesamte Erklärung hinweg ein starker Tenor zugunsten von Evangelisation als einem proklamativem Geschehen zu erkennen. An dieser Stelle greift auch die Kritik Rene Padillas an dem Kongress: Während es darum gegangen sei die Kirche für ihre Aufgabe in der Weltevangelisation zu stärken, zu inspirieren und auszustatten, ging es im Zusammenhang mit der öffentlichen und sozialen Verantwortung nur darum, Christen zu ermutigen diese wahrzunehmen. Padilla sieht hier die Gefahr, dass dieses gesellschaftliche Handeln als „secondary duty“ (Padilla 2010) begriffen werden könne. Diese Gefahr scheint real, wenn mit John Piper ein zentraler Sprecher auf dem Kongress deutlich macht, dass die Kirche sich um alle Formen des menschlichen Leidens kümmere, ihre größte Sorge aber dem ewigen Leid der Menschen gelte (Padilla 2010). Hierin ist indiskutabel eine Priorität des verbalen Aktes der Evangelisation zu erkennen. Alfred Meiers Feststellung, dass die Kontroverse um das richtige Verständnis von sozialer Aktion und Evangelisation bis heute anhalte (Meier 2014: 153), ist somit richtig und kann als Standortbeschreibung der Bewegung begriffen werden.

3.3 Ertrag

Zusammenfassend reicht die Spanne somit von einem holistischen Missionsverständnis, dass Evangelisation, soziale Aktion und Versöhnung als einen integrierten Prozess versteht über verschiedene Zwischenstufen, die Versöhnung als notwendige Visualisierung der guten Nachricht, als Türöffner oder als Folge der Evangelisation verstehen, hin zu einer völligen Ablehnung von sozialer Aktion und Versöhnungshandeln. Diese Weite von Positionen, die einen gewaltigen Einfluss auf das Gesamtverständnis und die Praxis der Evangelisation haben,

waren prägend für die dargestellten geschichtlichen Entwicklungen. Dabei ist insbesondere in der ökumenischen Theologie eine Entwicklung zu erkennen, die verbale Evangelisation und soziale Aktion als gleichberechtigte Partner in der Mission anerkennt. Ausschlaggebend für diese Entwicklung ist insbesondere der Einfluss der Befreiungstheologie (Reimer 2009: 235). Dabei ist außerdem zu erkennen, dass das Themenfeld von Frieden und Versöhnung seit dem Ende des 20. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Allein die Tatsache, dass eine Weltmissionskonferenz unter dem Stichwort der Versöhnung durchgeführt wurde, ist hier Argument genug. Schreiters These, dass es sich bei Versöhnung um ein neues Modell für Mission handelt, ist hier positiv aufgenommen und weitergedacht worden (Matthey 2013).

Mit Blick auf die geschichtlichen Entwicklungen innerhalb der Lausanner Bewegung scheint die im Jahr 2011 von Horst Sebastian gemachte Statusfeststellung nach wie vor zutreffend: In seiner Dissertation stimmt dieser dem Urteil Berneburgs zu, der der Lausanner Verpflichtung attestiert, diese würde „vor allem was soziale Themen betrifft, wichtige Fragen offen“ (Sebastian 2011: 5) lassen. Gleichzeitig schließt er sich Johannes Reimer an, der in der Lausanner Verpflichtungserklärung die „Geburtsstunde der Evangelikalen für Soziale Gerechtigkeit“ (Reimer in Sebastian 2011: 5) ausmacht und hier den Beginn einer wichtigen Kontroverse festmacht. Diese „radikalen Evangelikalen“ wurden insbesondere von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie beeinflusst (Reimer 2009: 235) und brachten so die Frage nach sozialer Verantwortung in die Diskussion ein. Demnach stellt sich die Frage, ob die von Sebastian in Übereinstimmung mit Hardmeier getroffene Feststellung, die „evangelikalen Kirchen in Europa [hätten] bislang keine soziale Agenda entwickelt“ (Sebastian 2011: 5, vgl. auch Hardmeier 2009: 49) und Mission bleibe somit „ein Auftrag, der sich lediglich auf die Gewinnung von Gläubigen orientiert und sich im Ruf zum Glauben und der Unterweisung in die Jüngerschaft beschränkt“ (Sebastian 2011: 6), immer noch in vollem Umfang zutreffend ist. Die im folgenden Teil der Arbeit ausgeführten Entwürfe zur Theologie der Evangelisation von Werth, Reimer und Meier verstehen Wort und Tat als integrale und aufeinander bezogene Bestandteile des Missionsgeschehens. Alle verwehren sich gegen den Versuch diese beiden Seiten der Medaille gegeneinander auszuspielen. Hierin scheint eine Tendenz sichtbar zu werden, die für große Teile der Bewegung gilt. Dass es hier aber auch Ausnahmen gibt, wird beispielsweise am „Tübinger Pfingst-Aufruf zur Erneuerung eines biblisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses“ aus dem Jahr 2013 deutlich (Rolf Scheffbuch-Symposium & Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften 2013).

Mit dieser Diskussion ist auch die Frage nach dem Verhältnis von Friedensdienst und

Evangelisation verbunden. Ausgehend von einem ganzheitlichen Missionsverständnis, welches auch gesellschaftliches sowie (sozial-)politisches Engagement einfordert, ist die gegenseitige Beziehung offensichtlich. Für diejenigen hingegen, die soziales Engagement jedoch als sekundär einordnen und der verbalen Verkündigung die Priorität einräumen, wird auch der Einsatz für den Frieden nur Nebensache bleiben. Die Entwicklungen in der Bewegung haben jedoch gezeigt, dass das Wachsen hin zu einem integrierten Verständnis auch das Themengebiet von Frieden und Versöhnung stärker in den Fokus gerückt hat. Insbesondere die Weltmissionskonferenz 2005 in Athen und die Kapstadt-Verpflichtung aus dem Jahr 2010 scheinen ein großer Schritt in Richtung eines integrierten und ganzheitlichen Verständnisses gewesen zu sein – auch wenn die Dichotomie hier noch nicht vollständig aufgelöst werden konnte.

4 Deutschsprachige Entwürfe zur Theologie der Evangelisation

Nach diesem global-geschichtlichen Überblick soll im Folgenden ein Blick auf den deutschsprachigen Kontext geworfen werden. Anhand der Entwürfe zur Theologie der Evangelisation von Johannes Reimer, Martin Werth und Alfred Meier sollen Leitlinien, Übereinstimmungen und Differenzen einer deutschsprachigen Theologie der Evangelisation herausgearbeitet werden. Dazu werden die verschiedenen Entwürfe miteinander in Dialog gebracht und die angesprochenen Leitlinien anhand der Kategorien „Ursprung der Evangelisation“, „Inhalt und Ziel der Evangelisation“, „Art und Weise der Evangelisation“ und „Rolle von Frieden und Versöhnung in der Evangelisation“ hervorgearbeitet.

4.1 Der Ursprung der Evangelisation

Die Frage nach dem Ursprung der Evangelisation ist sowohl für Johannes Reimer als auch für Martin Werth und Alfred Meier mit der Frage nach dem Ursprung der Evangelisation verbunden. Ihre Begründung finden dabei alle Entwürfe im dreieinigen Gott.

In seiner Evangelisationstheologie denkt Reimer Evangelisation von Gott dem Vater her, sieht im Wirken des Sohnes ein Vorbild für die Methode der Evangelisation und macht den Heiligen Geist als Kraft im evangelistischen Geschehen aus. Die Kirche hat das Privileg in diese Mission Gottes hineingenommen worden zu sein – es ist ihre Aufgabe in ihrem individuellen Kontext das Reich Gottes zu bauen (Reimer 2013b: 68-69). Evangelisation hat somit ihren Ursprung in der „Missio Dei“, der Mission Gottes auf der Erde. Diese Mission ist motiviert von Gottes Liebe zur Welt. Ihr methodisches Vorbild liegt im evangelistischen Auftreten und Handeln Jesu selbst und ihre „theologische Handlungstheorie“ (Reimer 2013b:38) ist in der Mission des Geistes gegeben. Dabei versteht Reimer die Trinität nicht statisch, sondern mit dem Bild der Perichoresis als zyklisch und dynamisch.

Bei dieser Begründung der Evangelisation im dreieinigen Gott bezieht sich Reimer explizit auf Martin Werths „Theologie der Evangelisation“ (2004). Somit ist die inhaltliche Nähe der beiden nicht verwunderlich. Werth gründet seine Theologie in der „ökonomischen Trinität“ (Werth 2004: 222) und sieht ebenfalls die „Missio Dei“ als den Grund der Mission der Kirche. Diese Mission Gottes findet ihre Ursache in dessen Liebe für und Sehnsucht nach „seinen“ Menschen. Somit ist es auch für Werth ein Privileg der Kirche an diesem Wirken Gottes in der Welt teilhaben zu dürfen (:223). Dabei, so machen die Entwürfe übereinstimmend deutlich, geht Evangelisation aber immer über eine reine Wachstumsmaßnahme der Kirche hinaus. Die Kirche

ist „Gottes Gesandte in die Welt, Botschafterin an Christi statt, die der Welt sagen soll, dass Gott sich mit der Welt in Christus Jesus versöhnt hat“ (Reimer 2013b: 70) – diese Botschaft ist Kern und Grund für Evangelisation. Dass diese Botschaft zu einem Wachstum der Kirche führen wird, ist gut und richtig, doch liegt hierin eben nicht die Hauptmotivation.

Auch Alfred Meier sieht Mission im dreieinigen Gott begründet. Diesen beschreibt er als einen „Gott in Bewegung, der Extrovertiertheit und Kommunikation auf seine Fahne geschrieben hat“ (Meier 2014a:155). Evangelisation ist eingebunden in die Mission dieses Gottes und hat somit nicht nur das Ziel Menschen „zum christlichen Glauben einzuladen“ (:170). Ihr geht es auch darum, die Liebe Gottes zu dieser Welt publik zu machen.

Somit kann festgehalten werden, dass hinsichtlich des Ursprungs und des Grundes der Evangelisation weitgehendes Einverständnis herrscht. Evangelisation hat ihren Grund im dynamischen Wesen des dreieinen Gottes und hat Teil an der Missio Dei, der Mission Gottes auf der Erde. Diese Mission ist angetrieben von Gottes Liebe und Sehnsucht nach „seinen Menschen“.

4.2 Der Inhalt und Ziel der Evangelisation

Auch mit Blick auf Inhalt und Ziel der Evangelisation lässt sich eine große Übereinstimmung feststellen. Alle drei Entwürfe machen die Person Jesus Christus hier zum Zentrum. Er ist „Gottes Liebesgeschenk an die Welt“ (Reimer 2013a: 95) und in ihm kulminiert der Inhalt der Evangelisation (Meier 2014: 166). Auch für Werth stellt Jesus die Mitte der Evangelisation da, gibt es für ihn doch keinen Zugang zu dem Gott, wie er im Alten und Neuen Testament bezeugt ist, außer durch Jesus Christus (Werth 2004: 224).

In Christus hat sich Gott mit den Menschen identifiziert und so bedingungslose „Bejahung und Annahme“ sowie „Bestätigung und Befreiung“ (Werth 2004: 229) für die Menschen erreicht. Diese bedingungslose Bejahung erlaubt es dem Menschen in eine heilvolle Beziehung mit Gott zu treten (:234), ohne dieses Ziel durch stetige Mühe erreichen zu müssen (:252).

Diese heilvolle Beziehung des Menschen mit Gott bezieht sich nicht nur auf eine spirituelle Ebene, sondern hat eine heilvolle Ganzheit des Menschen als Ziel. Dies sieht Meier insbesondere im Auftreten und Wirken Jesu auf der Erde. Dieser griff das alttestamentliche Bild des Jubeljahres auf und verkündigte das Evangelium in Wort und Tat (Meier 2014:158-159). In Jesus Wirken wurde die Liebe Gottes zu den Menschen, die die Triebfeder der Missio Dei bildet, für diese z.B. auch in Krankenheilung und Solidarität mit den Ausgeschlossenen der Gesellschaft, physisch sichtbar. Evangelisation muss somit auch auf die „ganzheitliche

Transformation gesellschaftlicher Lebensumstände von Menschen“ (Meier 2014: 178) abzielen. Diese ganzheitliche Dimension der heilvollen Gottesbeziehung wird so auch von Reimer und Werth geteilt.

Dabei ist diese Beziehung dialogisch konstruiert (Werth 2004: 254). Gottes Bejahung zielt auf eine positive Antwort des Menschen ab. Diese positive Antwort des Menschen benennt Werth als Bekehrung und versteht darunter eine „alle Lebensbezüge meinende Lebensveränderung“ (Wert 2004: 275), die auch als „Bekehrung“ verstanden werden kann. „Bekehrung“ drückt das aus, was im NT mit μετανέω / μετάνοια gemeint ist. Bei dieser ganzheitlichen „Lebensveränderung“ handelt es sich für Werth um einen dauerhaften Prozess, ein Leben in dem „kontinuierliche Umkehr und Erneuerung“ (:278) gelebt werden. Dennoch hat für ihn dieser Prozess einen „Anfangspunkt“ (:279), wodurch einmaliges Ereignis und prozesshaftes Verständnis zusammenfallen und die Umkehr des Menschen als dessen Antwort auf Gottes „Ja“ verstanden werden kann.

Mit dieser Ausweitung des Bekehrungsbegriffs findet Werth auch Zustimmung bei den anderen Entwürfen. Für Reimer ist das Evangelium die gute Nachricht vom Reich Gottes, das die Menschen einlädt sich unter die Herrschaft Gottes zu stellen und somit einen Herrschaftswechsel zu vollziehen (Reimer 2013a: 94). Auch Alfred Meier bezieht sich auf das Reich Gottes und versteht Evangelisation als Einladung „zur Teilhabe an diesem nahenden Reich Gottes“ (Meier 2014: 163) Dabei verwendet er ebenfalls die Metapher des wechselnden Herrschaftsanspruchs (:179).

Mit dieser starken Forderung nach dem Herrschaftswechsel werden die verschiedenen Entwürfe dem Anspruch gerecht, das Ziel der Evangelisation nicht zu spiritualisieren. Ebenso wie Evangelisation ganzheitliches Heil bringen möchte, äußert sie auch einen ganzheitlichen Anspruch an den Menschen. Meier verwendet an dieser Stelle die Formulierung von „Zuspruch und Anspruch“ (Meier 2014: 163).

Johannes Reimer macht die Dimension dieses Anspruchs deutlich, wenn er im Zusammenhang mit der Methodik der evangelistischen Verkündigung das Modell der „Kulturzwiebel“ verwendet. Das Evangelium, so Reimer, müsse langsam und Schicht für Schicht zum Kern des Menschen vordringen. Bei diesem Kern handelt es sich um die Weltanschauung des Menschen. Dieser Kern prägt wiederum die äußeren Schichten, wie z.B. die kognitive Bewertung oder aber das alltägliche Verhalten. Wenn Evangelisation zu diesem „Kulturkern“ vordringen möchte, um dort das Evangelium zu verankern, möchte sie nichts anderes als die zentrale Weltanschauung

des Menschen verändern. Ändert sich diese Weltanschauung hat dies weitreichende Folgen für die Lebensrealität des Menschen. Alte Werte werden durch neue Werte ersetzt, Lebensmuster verändert. Evangelisation bedeutet somit, wie Meier es nennt, die „ganzheitliche Transformation gesellschaftlicher Lebensumstände von Menschen“ (Meier 2014:178) und mutet, wie Reimer es nennt, den „Zuhörern eine radikale Neuorientierung in allen Lebensbereichen zu“ (Reimer 2015: 26).

Diese Transformation führt zwangsläufig auch zu einer veränderten Ethik. Während die evangelikale Evangelisation historisch nicht davor zurückschreckte die Forderung für die individuelle Ethik, insbesondere für die Sexualethik, zu äußern, war diese Forderung nach einer durch das Evangelium veränderten Gesellschaftsethik allzu oft weniger laut. Dennoch machen alle drei Partner deutlich, dass das Evangelium auch hier Auswirkungen hat und gute Nachricht für die Gesellschaft sein müsse (Reimer 2013b: 60). Meier fordert zurecht dazu auf, in Glaubensgrundkursen zum Glauben, neben den klassischen Themen, auch Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung anzusprechen (Meier 2014: 181).

Evangelisation ist somit für alle drei Entwürfe übereinstimmend die gute Nachricht von Gottes bedingungsloser Bejahung des Menschen. Diese Bejahung ist eine Einladung an den Menschen in eine ganzheitlich heilvolle Beziehung mit Gott zu treten. Diese Einladung ruft den Menschen jedoch auch zur Verantwortung: Die Beziehung zu Gott ist geprägt von den guten und heilvollen Werten seines Reiches. Der Mensch ist dazu aufgefordert diese Werte zu leben.

4.3 Die Art und Weise der Evangelisation

Während die Botschaft von Jesus Christus in allen Entwürfen übereinstimmend als Kern der Evangelisation dargestellt wurde, blickt insbesondere Johannes Reimer auch im Hinblick auf die Art und Weise der Evangelisation auf diesen das Wirken Jesu und stellt dieses als ein Vorbild dar. Dabei geht er soweit, ihn „Gottes Musterevangelist“ (Reimer 2013a: 96) zu nennen, in dessen Dienst man ein Vorbild für „Wesen, Formen und Methoden der Evangelisation“ (Reimer 2013a: 96) erkennen könne, ohne dabei in einer „plumpen Eins-zu-Eins-Gleichsetzung“ zu enden. Dieses Vorbild beginne mit Christi Inkarnation in die Welt der Menschen, was diesen ermögliche die Herrlichkeit Gottes zu sehen (Reimer 2013a: 96) und Reimer zu der Forderung an die Kirche führt, dass sich diese in „die Lebenswelt der Menschen begeben und sich ihrer Kultur weitgehend anpassen“ (Reimer 2015: 29) muss. So verstanden verwehre sich Evangelisation einer einheitlichen, globalen Methode und sei immer ein lokales Geschehen, dass hohe „kulturelle und kommunikative Kompetenz“ (Reimer 2013b: 56) vom Evangelisten

einfordere.

Darüber hinaus gewann Jesus durch seinen ganzheitlichen und tätigen Dienst an den Menschen ein „Basisvertrauen“ (Reimer 2015:23), das den Grundstein für seine verbale Verkündigung legte. Für die Praxis der Evangelisation folgert er daraus, dass man „Vertrauen nicht mit bloßem Reden“ (Reimer 2015: 23) gewinnen könne. Vielmehr solle die „Gemeinde Jesus ihr Licht in den guten Werken vor den Menschen leuchten lassen“ (Reimer 2015: 23). Doch Reimer geht noch weiter: Gehe es bei Evangelisation um den Bau des Reiches Gottes, könne diese „unmöglich wesentliche Teile des Alltags weglassen, geht es doch im Reich Gottes um die gesamte Existenz des Menschen“ (Reimer 2013b: 58). Evangelisation wird so zu einem ganzheitlichen Geschehen, das Wort und Tat integrativ versteht.

Noch weitergehend macht Reimer auch deutlich, dass Jesus seine Botschaft zwar an Einzelpersonen verkündet habe, deren Integration in ein soziales Netzwerk aber immer im Blick behalten habe (Reimer 2013a:97) Hierin wird für Reimer deutlich, dass das Evangelium immer auch Evangelium für die Gesellschaft sein müsse. In ihm wird „der Welt Versöhnung mit Gott zugesprochen“ (Reimer 2013b: 60), weshalb diese Welt und deren Zustand stets im Blick behalten werden müsse. Daraus folgt die Forderung, dass Evangelisation die Transformation der Erde, d.h. ihre Erneuerung mit den Werten Gottes, im Blick haben muss (Reimer 2013b: 60).

Daraus folgernd möchte Reimer Evangelisation als eine in der Lebenswelt des Menschen verortete Praxis verstanden wissen. Diese Lebenswelt zeichnet sich durch die Verortung in einer konkreten Kultur und einer konkreten Lebenswelt aus. Für ihn ist klar, dass Evangelisation in der konkreten Lebenswelt der Menschen ansetzen und eine Veränderung der konkreten Lebenswelt der Menschen mit sich ziehen muss (Reimer 2013b: 178-180).

Wie diese Lebenswelt verstanden werden kann, macht Reimer mit dem oben bereits erwähnten Modell der „Kulturzwiebel“ deutlich. Hiermit unterteilt er diese Lebenswelt in vier konzentrische Ebenen. Das Zentrum bildet die Ebene der „Religion“, umgeben von den Ebenen „Denken“, „Soziale Normen“ und „Materielle Kultur“. Die Annahme ist, dass die Gestaltungskräfte einer Kultur von innen nach außen verlaufen. „Die Religion beeinflusst das Denken, das Denken setzt die Normen sozialen Verhaltens und diese wiederum findet ihre Gestalt in materiellen Objektivationen“ (Reimer 2015: 34). Somit bildet die Religion (oder allgemeiner verstanden, die jeweilige Weltanschauung), ein wirkmächtiges Zentrum jeder Kultur. Tatsächliche Umkehr, wie Reimer diese versteht, hat das Ziel einer Transformation auch

auf der Ebene der Religion bzw. Weltanschauung. Allerdings macht Reimer ebenfalls klar, dass es nicht einfach ist, zu diesem religiösen Kern durchzudringen. So wie eine Kultur von innen nach außen hin geprägt wird, muss sie von außen nach innen hin durchdrungen werden. Auf den verschiedenen Ebenen nimmt die Praxis der Evangelisation somit unterschiedliche Formen an: Auf der materiellen Ebene geht es darum, den konkreten Bedürfnissen der Menschen zu begegnen und ihnen zu dienen. Durch den Kontakt mit den Menschen besteht die Möglichkeit Beziehungen zu ihnen aufzubauen, um so ihre Denkstrukturen verstehen und schlussendlich auch deren Religion kennen zu lernen. Evangelisation kann, so verstanden, immer nur dialogisch und inkarnatorisch sein.

Auch wenn sich die anderen Entwürfe nicht im gleichen Umfang auf das konkrete Wirken Jesus als Vorbild für die Praxis der Evangelisation beziehen, stimmen sie, was die Konsequenzen angeht mit Reimer überein. Den Schritt der Inkarnation als Ausgangspunkt und eine ganzheitlich-transformative Methodik wählend, verbindet das durch den deutschen Theologen Theo Sundermeier geprägte Konzept der Konviviens-Mission alle drei Entwürfe miteinander.

Der Gedanke der Konviviens-Mission stellt sich dem „gefährlichen Reduktionismus“ (Bosch in Meier 2014: 172) entgegen, das Gegenüber nur als „Missionsobjekt“ (Meier 2014: 171) zu sehen. Vielmehr stellt sich die Gemeinde in die „solidarische Lebensgemeinschaft“ (Werth 2004: 31) ihres Umfeldes hinein und nimmt so am „Leben der Menschen in ihrer Umgebung“ (Meier 2014:174) teil.

Über die verschiedenen Entwürfe hinweg wird deutlich, dass Evangelisation und Diakonie zwei untrennbare Seiten einer Medaille bilden. Möchte Evangelisation, wie oben dargestellt, die ganzheitliche gute Nachricht Gottes weitergeben muss sie auch die physischen Nöte der Menschen wahrnehmen. Für Reimer ist selbstverständlich, dass Evangelisation, die das Ziel hat das Reich Gottes zu bauen, „unmöglich wesentliche Teile des Alltags weglassen [kann], geht es doch im Reich Gottes um die gesamte Existenz der Menschen“ (Reimer 2013b: 58). Somit muss Evangelisation auch vom diakonischen Dienst am Menschen geprägt sein.

An dieser Stelle stimmt auch Werth mit Reimer überein. Für ihn ist Diakonie sowohl ein Teil als auch eine Folge der Evangelisation. Außerdem erhalte die Botschaft des Evangeliums erst durch Menschen, die diese Botschaft tatsächlich leben, Glaubwürdigkeit (:369:370).

Dieser diakonische Dienst macht insbesondere im Kontext der Konviviens-Mission Sinn. Hier sieht und erlebt die Kirche die Nöte und Bedürfnisse ihres Umfeldes ganz konkret und kann so praktisch-evangelistisch tätig werden.

Reimers Vorschlag sich an dieser Stelle der Methode der Gemeinwesenarbeit zu bedienen ist durchaus sinnig. So kann die Kirche in ihrem konkreten Kontext vernetzt sein und Verantwortung für das spezifische Gemeinwesen übernehmen. Durch diese Verantwortungsübernahme wird die Kirche ihrem Auftrag gerecht, Zeuge des Reiches Gottes zu sein indem sie „ihr Licht in den guten Werken vor den Menschen leuchten“ (Reimer 2015: 23) lässt.

Doch, so betonen alle drei Autoren ebenfalls übereinstimmend, ist es allein mit guten Werken nicht getan. Neben der diakonischen Komponente gehört auch die verbale Verkündigung eindeutig zum Evangelistischen geschehen. Für Meier ist wichtig, dass Menschen im Evangelisationsgeschehen „Gottes Herrschaft erleben und das Wort Gottes hören, d.h. verstehen, welcher Zuspruch und Anspruch sich dahinter für ihr Leben verbirgt“ (Meier 2014:180). Somit geht es darum „Gelegenheiten zu nutzen, um mit Worten, die Gute Nachricht verständlich auszusprechen und diese Worte durch glaubwürdiges Leben zu unterstützen“ (:180). Auch für Reimer braucht Evangelisation diese verbale Proklamation, wobei sichergestellt werden müsse, dass das Wort von Christus so weitergegeben werden müsse, „dass es von den Menschen als Wort Gottes verstanden wird“ (Reimer 2013b: 235).

Auch dieses verbale Geschehen ist im Model der Konvivenz-Mission gut eingebunden. Hier leben Menschen ihren Glauben im „normalen“ Alltag und sind so unzweifelhaft Zeugen des Reiches Gottes. Dieses Zeugnis wird Fragen anstoßen und so zum Gespräch über den Glauben und zur Erläuterung des Evangeliums führen. Dabei ist dieses Gespräch aber dialogisch konstruiert und fordert von jedem der Gesprächspartner die Bereitschaft zum Hören, Verstehen und Lernen ein. Insbesondere in einer postmodern-pluralistischen Gesellschaft liegt hier eine große Chance.

Zusammenfassend wird der ganzheitliche Inhalt und das umfassende Ziel der Evangelisation in ihre Art und Weise hineingetragen. Evangelisation wird übereinstimmend als ein integraler Prozess von diakonischem Dienst und verbaler Verkündigung verstanden. Dabei muss die Kirche in ihr lokales Gemeinwesen eingebunden sein, um so eine solidarische Lebensgemeinschaft mit diesem zu bilden. Im gemeinsamen Leben kann die Kirche auf die physischen Nöte eingehen und so mit ihren guten Taten leuchten und diese guten Taten im verbalen Akt der Evangelisation in die Botschaft Gottes einordnen. So kann sie Menschen zur Antwort auf Gottes bedingungsloses „Ja“ herausfordern und sie einladen, sich der Herrschaft Gottes zu unterstellen.

In diesem Zusammenhang stellt Martin Werth vier Dimensionen der gegenseitigen Bezogenheit

von Evangelisation und verbaler Verkündigung heraus, die zutreffend zu sein scheinen: Einerseits ist Diakonie das Glaubwürdigkeitszeugnis evangelistischen Auftretens. Sichtbar wird dies für ihn prototypisch in der Erzählung des „barmherzigen Samariters“ (Werth 2004:369-370). Andersherum ist Evangelisation aber auch ein Glaubwürdigkeitszeugnis für diakonisches Handeln. Er stellt in diesem Zusammenhang fest,

dass die Diakonie durch einen Verlust an geistlicher Substanz in der Gefahr stehe, den Menschen, denen sie dient, weniger zu geben, als sie geben könnte, wenn sie die ihr zustehende Gottesdimension außer Acht lässt und zum verwechselbaren Anbieter im Wohlfahrtsstaat wird (:370).

Werde diese geistige Substanz jedoch wahrgenommen, sei der Weg von Diakonie zu Evangelisation „nicht mehr weit“ (:371). Daraus folgernd möchte Werth nicht jedem Mitarbeiter im diakonischen Dienst einen Auftrag zu verbaler Verkündigung auferlegen. Dennoch „geschieht die Diakonie insgesamt in einem auf Gott in Christus und die Gemeinde bezogenen Deutungsrahmen“ (:372) woraus für ihn als dritte Dimension folgt, dass Diakonie immer auch Evangelisation sein muss. Die vierte Dimension nennt Werth „Diakonie als Folge der Evangelisation“ (:372). Hierin knüpft er an die erste Dimension an, verstärkt diese aber durch die These, dass jeder der „die Liebe Gottes zugesprochen bekommen hat“ (:372) anderen in „Wort und Tat“ (:372) liebevoll gegenüberzutreten soll und wird. Insofern ist es auch die Evangelisation, die Menschen zu diakonischem Handeln motivieren kann. Evangelisation im Sinne der Konvivenz-Mission kann, gemessen an diesen Dimensionen, als glaubwürdig bezeichnet werden.

4.4 Die Rolle von Frieden und Versöhnung in der Evangelisation

Der Aspekt von Frieden und Versöhnung wird lediglich in der Arbeit Johannes Reimers explizit thematisiert. Für ihn ist selbstverständlich, dass Evangelisation, wolle sie alle Bereiche des menschlichen Daseins betreffen, das Themenfeld von Frieden und Versöhnung nicht aussparen kann (Reimer 2016: 139). Gleichfalls ist für ihn das Evangelium eine Botschaft der Versöhnung Gottes mit den Menschen. Diese „Versöhnung mit Gott führt zur Versöhnung mit Menschen“ (:134). In diesem Zusammenhang spricht er von einer „Kultur des Friedens“, die das Wesen von Christen und Kirche auszeichnen müsse. Diese Eigenschaft wirke, so Reimer, ansprechend und anziehend auf die Menschen im Umfeld dieser christlichen Gemeinschaft. An dieser Stelle sieht Reimer eine mögliche Brücke zu einer verbalen Verkündigung des Evangeliums: Durch das Zeugnis der Kirche könne die Erfahrung von Frieden und Versöhnung in die Geschichte

des dreieinigen Gottes eingeordnet werden und die Menschen so zur Antwort auf die Einladung Gottes aufgefordert werden. Deshalb fordert Reimer dazu auf, Kirchen zu Orten des Friedens zu machen, um Menschen so zum Glauben an den Gott der Bibel einzuladen.

Gegen die mögliche Kritik, so würde der Einsatz für den Frieden instrumentalisiert werden, wehrt er sich jedoch, wenn er betont dieser Einsatz müsse „im Wesentlichen absichtsfrei laufen“ (:141). Dennoch stellen Proklamation und Friedensdienst für Reimer „zwei Seiten einer Medaille“ (:141) dar und Evangelisation wird zum integrierten Geschehen von Wort und Tat. Die Entwürfe von Meier und Werth hingegen beschäftigen sich nicht explizit mit dem Themenkomplex. Über die Darstellung der Konvivenz-Mission als positives Beispiel für gelingende Mission wird das Themengebiet dennoch wertgeschätzt. Evangelisation wird dabei als das Bilden einer solidarischen Gemeinschaft mit den Menschen im Umfeld der Gemeinschaft verstanden. Diese solidarische Gemeinschaft teilt ihre Freuden und Nöte und gelangt so zu einem besseren, friedvolleren Verständnis füreinander. Das Interesse füreinander führt zu einem aufrichtigen und echten Dialog miteinander. In diesem Dialog wird das gepflegt, was Miroslav Volf unter dem Begriff der „doppelten Sichtweise“ ausführt: Die Betrachtung der „Wahrheit“ von verschiedenen Standpunkten, um so der tatsächlichen Wahrheit einen Schritt näher zu kommen – immer im Wissen, dass das Wissen um eine absolute Wahrheit Gott selbst vorbehalten ist. Der gesamte Prozess der Konvivenz-Mission ist dabei in Gottes bedingungslosen Bejahung des Menschen und seiner aktiven Bewegung auf den Menschen zu („Missio Dei“) begründet.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Frieden und Versöhnung in der Evangelisationstheologie bisher nur bei Reimer eine explizite Kategorie darstellen. Doch ist auch hier festzustellen, dass sich das Thema eher in den jüngeren Veröffentlichungen niederschlägt. Von daher bleibt abzuwarten ob sich mit dem Themenkomplex Frieden und Versöhnung eine Erweiterung, des theologischen Diskurses eröffnet. Blickt man auf die geschichtliche Entwicklung um die Frage nach sozialer Gerechtigkeit und Evangelisation, ist hier von einer positiven Entwicklung auszugehen.

4.5 Ertrag

Evangelisation, so kann festgehalten werden, ist als ein ganzheitliches Geschehen zu betrachten. Wort und Tat sind dabei als integrierte und auswechselbare Bestandteile zu verstehen. Dabei haben beide Aspekte ihren eigenen Wert und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden – geschieht dies dennoch, geht dies nur zum Preis verlorener Integrität.

Gleichsam Stimmen alle Entwürfe darin überein, dass sie die Evangelisation an der der *Missio Dei* festmachen. Gott selbst und seine Liebe zur Welt bilden den Urgrund aller Mission. In Jesus Christus wird Gott selbst Mensch, lebt mit den Menschen und stirbt schließlich am Kreuz, um so die dreieinige Gemeinschaft für die Menschen zu öffnen. Diese grundsätzliche Bejahung des Menschen durch Gott bildet für alle drei untersuchten Entwürfe zur Evangelisationstheorie die Grundlage. Gott sehnt sich nach einer heilvollen und heilsamen Beziehung mit den Menschen. Deshalb öffnet sich die, durch Beziehung untereinander charakterisierte, Trinität am Kreuz für den Menschen. Sie spricht eine Einladung an den Menschen aus und wartet auf dessen Antwort.

Eine positive Antwort wird gemeinhin als Bekehrung verstanden. Dem ganzheitlichen Ansatz folgend, stimmen alle Entwürfe darüber ein, dass sich diese Bekehrung nicht auf eine rein spirituelle Dimension begrenzt. Da Gott das ganzheitliche Wohl des Menschen im Sinn hat, hat auch die Bekehrung ganzheitliche Folgen. Reimer spricht in diesem Zusammenhang von einer Einladung unter die „Herrschaft Gottes“. Diese Herrschaft Gottes zeichnet sich jedoch nicht durch Zwang und Unterdrückung aus, sondern dadurch, dass sie den Menschen frei macht und ihm ganzheitlich gut tut. Werth verwendet das Bild von „Zuspruch und Anspruch“: Der Mensch ist eingeladen sich dieser guten Herrschaft Gottes zu unterstellen. Dies bringt jedoch den Anspruch mit sich, die Werte dieses Gottes zu vertreten – sowohl im Hinblick auf individuelle als auch auf sozialethische Werte.

An dieser Stelle wird die Diskussion insbesondere durch die Arbeit Johannes Reimers bereichert. Das Evangelium selbst, so macht er deutlich, sei ein Evangelium der Versöhnung und des Friedens. Erlebt der Mensch diese Versöhnung mit Gott, hat dies Auswirkungen auf die Beziehungen der Menschen untereinander. Frieden ist für Reimer eindeutig ein Wert des Reiches Gottes.

Auf die Frage, wie der ganzheitliche Anspruch von Evangelisation praktisch gelebt werden kann, antworten alle Entwürfe mit einem Verweis auf die von Theo Sundermeier entwickelten Gedanken zur Konvivenz-Mission. Hierbei bildet die Kirche, als Teilhaberin an der Mission Gottes, eine solidarische Lebensgemeinschaft mit den Menschen in ihrem Umfeld. Sie hört auf die Sorgen der Menschen, geht gemeinsam mit ihnen die gemeinsamen Nöte an und feiert erzielte Erfolge. So hat die Botschaft des Evangeliums die Möglichkeit nach und nach in das Zentrum des menschlichen und kulturellen Daseins der Menschen vorzudringen. Die guten Werte des Reiches Gottes, sei es die Sorge um Gerechtigkeit oder Einsatz für Frieden, kann dabei anziehend wirken. Wo sich die Möglichkeit ergibt sind die Gläubigen dazu aufgefordert

ihr Verhalten in den großen Kontext der Mission Gottes einzuordnen. Hier hat die verbale Verkündigung des Evangeliums ihren Auftrag. Ausgehend von der göttlichen Bejahung des Menschen durch den dreieinigen Gott erklären die Gläubigen das Evangelium und rufen zudem auch zu einer Antwort auf dieses göttliche „Ja“ auf. Dieses Erklären geschieht jedoch nicht aus einer Perspektive der Superiorität, sondern im Dialog mit den anderen. Diese Haltung zeichnet sich durch ein echtes und aufrechtes Zuhören der Positionen des Gegenübers aus und schließt auch eine Meinungsänderung des „Evangelisten“ nicht aus. Gemeinsam mit den Menschen ihres Umfelds bilden sie so eine solidarische Lebensgemeinschaft, die so auch zu einer solidarischen Lerngemeinschaft werden kann.

5 Miroslav Volfs „Theologie der Umarmung“

Dieser zweite Hauptteil der Arbeit wirft einen konzentrierten Blick auf Miroslav Volfs „Theologie der Umarmung“. Nach einem biographischen Überblick wird Volfs Entwurf, sowohl im Hinblick auf die theologischen Grundlagen als auch auf die praktischen Konsequenzen, ausführlich dargestellt und diskutiert. Den Abschluss des Kapitels bildet eine kritische Würdigung der „Theologie der Umarmung“, in der die Hauptlinien des Entwurfs dargestellt und auf Stärken und Schwächen hinterfragt wird.

5.1 Biographischer Überblick Miroslav Volfs

Miroslav Volf wurde am 25. September 1956 als Sohn eines Pastors der lokalen Pfingstgemeinde im kroatischen Osijek geboren. Am dortigen Evangelical Theological Seminary begann er seine Studienzeit. Daran schlossen sich ein Masterstudium am Fuller Theological Seminary, sowie seine Dissertation bei Jürgen Moltmann in Tübingen an (CV Miroslav Volf 2017). Nachdem er einige Zeit am Fuller Theological Seminary gelehrt hatte, nahm er 1998 den Ruf nach Yale an und hält dort seit 1998 die Henry B. Wright Professur für Theologie (Reimer 2000: 4-5).

Der mennonitische Theologe A. James Reimer nennt seinen einführenden Artikel über Miroslav Volf „Miroslav Volf: One of the New Theologians“ (2000). In diesem Artikel stellt er Volf in eine Reihe mit anderen nordamerikanischen Theologen der neueren Zeit, die sich nicht fürchten Fragen der klassisch-orthodoxen (nicht im Sinne der Denomination zu verstehen) Theologie in einer neuen Art und Weise zu durchdenken. Diese „New Theologians“, geprägt wurde der Begriff erstmals 1999 von Christianity Today, lassen sich schwer in die bisher häufig verwendeten Kategorien wie liberal, neo-orthodox, radikal oder revisionistisch einordnen (:4). Als weitere Vertreter der „New Theologians“ sind beispielsweise auch N.T. Wright, Kevin Vanhoozer, Richard Hays, Ellen Charry oder John Milbank zu nennen (:4).

Volf Zugehörigkeit zu diesem neuen Typus der Theologen zeichnet sich dadurch aus, dass er gleichzeitig in der Bibel als auch der klassischen und der postmodernen Literatur zuhause ist. Sein Denken hat dabei das Ziel, herauszufinden was Christsein heute meinen kann. Dabei scheut er weder den Konflikt mit der traditionalistischen noch mit zeitgenössischer Kultur (:4). Zudem ist Volfs Arbeit durch seine Fähigkeit geprägt, einerseits hochkomplexe wissenschaftliche Fragestellungen zufriedenstellend zu bearbeiten, andererseits aber auch Fragen des alltäglichen (Christen-)Lebens in einer ansprechenden und allgemeinverständlichen Art und Weise zu beantworten.

Volfs Werk, insbesondere sein Denken über das Themengebiet der Vergebung, ist geprägt von seiner eigenen Biographie. Geboren als Kind einer pfingstlerischen Familie im kommunistischen Jugoslawien ist ihm die Lebensrealität als Angehöriger einer geächteten Minderheit bekannt und durchzieht so sein Werk (Willis 2013: 12).

Doch auch das Vorbild seiner pazifistisch orientierten Eltern findet in Volfs Werk Widerhall: Beim Spielen mit Soldaten kam sein Bruder ums Leben. Doch statt die verantwortlichen Soldaten vor ein Gericht zu bringen, vergaben Volfs Eltern diesen proaktiv, um nicht weitere Leben zu zerstören (Volf 2005: 122).

Im Anschluss an sein Studium in Tübingen war Volf dazu verpflichtet, seinen Militärdienst in der Jugoslawischen Armee abzuleisten. Als Sohn eines Pastors, Ehemann einer Amerikanerin und Student der Theologie, der sich in seiner Dissertation zudem kritisch mit dem Werk Karl Marx auseinandersetze, war er für die jugoslawischen Autoritäten ein rotes Tuch und stand während seines Militärdienstes unter intensiver Beobachtung (Volf 2006:4). Die durch diese Spionage erlangten Informationen, beispielsweise führte er mit anderen Soldaten verbotenerweise Gespräche über den christlichen Glauben, führten schlussendlich zu seiner Verhaftung durch die Militärpolizei. In den zahlreichen Vernehmungen wurde ihm unmissverständlich nahegelegt, ein Geständnis abzulegen. Dabei beschreibt Volf seine Erfahrungen als „mid-level form of abuse“ (:6): Mehr als eine einfache Verhaftung, weniger als tatsächlich Folter. Dennoch war diese Erfahrung auch nach seiner plötzlichen Entlassung permanent mit dem Gesicht eines spezifischen Hauptmanns verbunden. Er beschreibt, dass der Hauptmann auch nach seiner Haft ständig in seinem Kopf anwesend gewesen sei. Das Gefühl, das ihn dabei begleitete, sei Wut, die sogar durch Rache nicht abgemildert werden könne. Diese eindrückliche biographische Episode ist die Einleitung zu Volfs Buch „The End of Memory – Remembering Rightly in a Violent World“. Das zentrale Thema dieses Buches „is the *memory of wrongdoing suffered by a person who desires neither to hate nor to disregard but to love the wrongdoer*“ (:9; kursiv: Volf).

An der eben beschriebenen Episode wird deutlich, wie eng Volfs akademisches Schaffen mit seiner persönlichen Biographie verbunden ist. Immer wieder fließen persönliche Anekdoten in Volfs Werk mit ein – jedoch nicht als lästige Exkurse, sondern als hilfreiche Illustrationen seiner kompakt dargestellten Thesen. Gleichzeitig sind Volfs Illustrationen aber auch so gewählt, dass sich der Leser mit der dargestellten Problematik identifizieren kann und somit die Notwendigkeit der Arbeit deutlich wird.

5.2 Die „Theologie der Umarmung“

„Von der Ausgrenzung zur Umarmung“ (2012b) kann als Hauptwerk der „Theologie der Umarmung“ genannt werden. In der Einleitung des Buches macht Volf deutlich, welche gesellschaftspolitischen Umstände (der beginnende Jugoslawienkrieg, Rassenunruhen in San Francisco, Neo-Nazi-Krawallen in Berlin) ihn zum Verfassen des Buches gedrängt haben (:10-13). James Reimer konstatiert an dieser Stelle: „This is not armchair theology. [...] It is the product of deep intellectual struggle and severe, spirital agony by someone whose homeland is being ravaged by an enemy“ (Reimer 2000:10).

Volfs zentrale Frage ist die danach, wie Jesus Aufforderung den Feind zu lieben inmitten von Plünderung, Feuer, Vergewaltigung und Konzentrationslagern verstanden werden kann. Dabei geht es ihm gleichzeitig um Gerechtigkeit für die Opfer als auch um Umarmung und Vergebung für die Täter. Als zentralen Ausgangspunkt für eine Antwort auf diese Frage macht er dabei die menschliche Identität aus (Volf 2012b:13). Hier ist der Ort an dem darüber entschieden wird, ob der andere ausgeschlossen oder umarmt wird. Deshalb ist hier auch der Ort an dem angesetzt werden müsse, um zu einer friedvolleren Welt zu gelangen.

Um diese Frage nach dem Wie der eigenen Identität zu beantworten, macht Volf deutlich, dass das eigene Selbst relational gestaltet sein müsse. Als absolutes Vorbild für dieses Verhältnis dient für Volf der dreieinige Gott – hier sieht er drei individuelle Personen, die dennoch eine Einheit bilden. Die Art und Weise des Zusammenlebens der Dreieinigkeit ist für Volf das Vorbild anhand dem er die Metapher der Umarmung für Versöhnungsprozesse entwickelt.

Die Theologie der Umarmung ist keine Gesellschaftstheorie. Die Frage nach dem Aufbau einer friedlichen Gesellschaftsordnung sieht Volf in den verschiedenen Fachwissenschaften (Ökonomie, Soziologie, etc.) besser aufgehoben (Volf 2012b:19). Viel mehr richtet Volf seinen Blick auf einzelne soziale Akteure und fragt „wie unser Selbst beschaffen sein müsste, um in Harmonie mit anderen zu leben“ (:19).

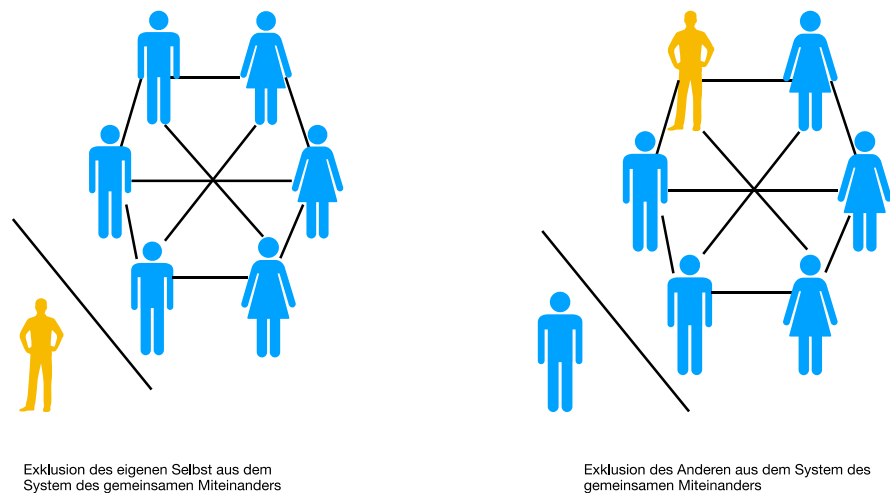
Dabei orientiert sich Volfs Entwurf an folgender Kernthese:

Der Wille uns an andere hinzugeben und sie ‚anzunehmen‘, unsere Identitäten anzupassen, um ihnen Raum zu geben, geht jedem Urteil über andere voraus, außer sie in ihrem Menschensein anzuerkennen (:31).

5.3 Problembeschreibung: Exklusion als zu überwindendes Übel

Miroslav Volfs Versöhnungstheologie zeichnet sich vor der Negativfolie der Exklusion

(Ausschluss) ab. Für Volf sind Menschen, auf komplexe Art und Weise miteinander verbunden und in ihrer Andersartigkeit aufeinander angewiesen (Interdependent). Exklusion bedeutet für ihn einerseits das Herausnehmen der eigenen Person aus der Interdependenz mit anderen Menschen, um sich so in eine „Position souveräner Unabhängigkeit“ (Volf 2012b:79) zu bringen. Andererseits ist Exklusion für ihn auch das Nichtanerkennen des anderen in seinem Anderssein. So wird das Gegenüber als „minderwertiges Wesen“ (:79) aus dem System der gegenseitigen Interdependenz ausgeschlossen. Exklusion ist somit, wie in Abbildung 1 dargestellt, entweder der Ausschluss des eigenen Selbst (gelbe Figur) aus dem System (blaue Figuren) des gegenseitigen Miteinanders oder aber die Verbannung eines Anderen (blaue, einzelne Figur) aus diesem Netzwerk. So entsteht durch Exklusion eine simple binäre Logik aus „wir“ bzw. „ich“ (gelb) auf der einen und „sie“ bzw. „der/die“ (blau) auf der Gegenseite



(:87).

Abbildung 1: Die zwei Formen der Exklusion

Für Volf stellt Exklusion nicht nur ein soziologisches Phänomen dar, das man ablehnen kann oder nicht. Sich auf die „Propheten, Evangelisten und Apostel“ (Volf 2012b:80) beziehend, nennt Volf Exklusion „ein objektives Übel“ (:81). Dabei macht er deutlich, dass es zu Jesus Mission auf der Erde gehörte, die oben aufgezeigte binäre Logik zu überwinden und die Barrieren der Exklusion zwischen Menschen niederzureißen (:87-88).

Da die Folie des Ausschlusses ein zentrales Element für das Verständnis von Volfs Entwurf ist, soll das Motiv im Folgenden ausführlicher dargestellt werden.

5.3.1 Wie funktioniert Exklusion?

Ziel der Exklusion ist die Schaffung einer reinen Welt – eine Welt, die so ist wie „wir“. Diese reine Welt wird in Abgrenzung zum anderen, zum Fremden, entwickelt. So entwickelt sich ein Weltbild das aus „wir“ und „sie“ in Abgrenzung zueinander besteht. Dadurch entwickelt sich eine Politik der Reinheit, die „reduziert, ausschneidet oder abtrennt.“ Dabei unterscheidet Volf zwischen verschiedenen Formen der Exklusion: Die radikalste Form ist die „Exklusion als Eliminierung“ (Volf 2012b: 90), bei der durch die Auslöschung (z.B. durch Genozid) des anderen die Reinheit der eigenen Welt erreicht werden. Weitere Formen sind „Exklusion als Assimilation“ (die anderen werden aufgefordert so zu werden wie „wir“), „Exklusion als Unterwerfung“ (die anderen werden aufgefordert nur den Raum einzunehmen, den wir ihnen zugestehen) oder die „Exklusion in Gestalt des Sich-Selbst-Überlassens“ (die Existenz der anderen wird ausgeblendet und es wird Unsichtbarkeit gefordert) (:90-91).

Alle diese exkludierenden Systeme werden durch exkludierende Sprache und Kognition gestützt. Durch Sprache werden Denkmuster entwickelt, verfestigt und begründet. Denkmuster stellen „die anderen“ als Gefahr (z.B. als Ratten, Schmarotzer) für das eigene Selbst oder das Gemeinwesen dar und legitimiert somit ihren Ausschluss oder dessen scheinbare Notwendigkeit (: 92).

5.3.1.1 Der Ursprung der Exklusion

Wie oben aufgezeigt, stellt Exklusion für Volf ein „objektives Übel“ (Volf 2012b: 81) dar. In der theologischen Reflexion des Phänomens stellt er zudem die Frage nach dem Ursprung der Exklusion.

In Anlehnung an das Werk Walter Winks betont Volf die „komplexe, überpersönliche und systemische Wirklichkeit des Bösen, das Menschen beherrscht, umgarnt und reizt, andere zu beherrschen“ (:107). Wie Wink geht Volf davon aus, dass Mächte des Bösen Menschen manipulieren, Böses zu tun. In Anlehnung an Marjorie Hewitt Suchocki verwendet Volf den Begriff „Hintergrundlärm des Bösen“ (:107). Dieser durchdringt „Institutionen, Gemeinschaften, Nationen, ganze Epochen und wird getragen von einer ‚vielfach nuancierten, gespiegelten und wiederholten, zweckgerichteten Intentionalität, die Einfluss auf das Gemeinwesen nimmt“ (Suchocki in Volf; 107). Hierbei handelt es sich um ein allgegenwärtiges Böses mit „niedriger Intensität“ (:108). Von Zeit zu Zeit würden Themen dieses Hintergrundlärms, beispielsweise die Gefahr des eigenen Kulturverlusts, aufgegriffen und besonders inszeniert (:108). Aufgegriffen durch machtwillige Politiker und verbreitet durch

Massenmedien verstärkt sich das Narrativ der Gefährdung des Eigenen durch den und das Fremde. So wird aus dem „Hintergrundlärm des Bösen“ das „Lied der Gemeinschaft“. Schlussendlich könne ein einziger Schuss, ein einziger Gewaltausbruch oder ähnliches reichen, um eine „Eruption“ des Bösen, im schlimmsten Fall einen Völkermord, auszulösen.

Unabhängig von dieser Dynamik und der Macht des Bösen handelt es sich bei der Entscheidung für oder gegen die Exklusion immer um einen individuell zu verantwortenden Schritt, der, so Volf, dennoch unter immensem inneren und äußeren Druck getroffen wird: „Wir wählen das Böse; aber das Böse wählt auch uns und übt seine schreckliche Macht über uns aus“ (Volf 2012b: 106)

Als besonders perfide beschreibt Volf in diesem Zusammenhang die menschliche Gefangenheit in den Fängen des Bösen. Dabei vergleicht er die menschliche Situation mit einer Autoimmunerkrankung: Wir wählen das Böse, „weil unser Selbst von dem Klima des Bösen, in dem wir leben, geprägt ist. Das Böse hat sich in unsere Seelen eingeschlichen und beherrscht uns von der Bastion aus, die errichtet wurde, um uns gegen es zu schützen.“ (:110) Hierin wird die paulinische Darstellung vom Tun des Bösen, dass man nicht tun möchte, in Römer 7,14-20 sogar noch übertroffen: In der „unsichtbaren Falle“ des Bösen gefangen, richten sich „Menschen nach dessen pervertierter Logik“ (107). Die Macht des Bösen hat in Volfs Perspektive unser ganzes Sein vollständig kolonialisiert, so dass wir das Böse sogar tun wollen. Übertragen auf das System der Exklusion bedeutet dies, dass die Menschen so fest in den Fallstricken dieses Systems verfangen sind, dass sie sich nach dessen perversen Regeln richten und diese sogar gutheißen.

5.3.1.2 Das menschliche Selbst als Quelle der Exklusion

Neben dieser systemischen Beschreibung des Phänomens konzentriert sich Volf insbesondere auf den Prozess der menschlichen Identitätsbildung als Ursprung der Exklusion. Schon hier sieht Volf eine Quelle für Exklusion gegeben: Die eigene Identität wird durch den Prozess der „Selbstentgrenzung“ gebildet – Grenzziehungen werden vorgenommen, um die eigene Identität in Abgrenzung zum anderen zu formen. Um dies zu erreichen schließt das menschliche Selbst andere aus, um sich selbst zu formieren. Der Prozess der eigenen Selbstbehauptung, das Ziehen der eigenen Grenzen, geschieht in einer Welt mit begrenztem Raum und begrenzten Ressourcen. Kollisionen sind somit kaum vermeidbar: Das eigene Selbst versucht seine Grenzen zu behaupten, während gleichzeitig das Selbst des Gegenübers seine Grenzen behaupten möchte. So entsteht eine Interessenkollision, die zum Konflikt führt. Dieser Konflikt ist weniger ein Angriff auf das Leben des anderen Selbst, als vielmehr ein Angriff auf seine

„Selbstbehauptung“. Der Anspruch des anderen auf Selbstbehauptung, auf seine eigene Identität, trifft auf die eigenen Grenzen und wird vom eigenen Selbst, der eigenen Identität, schnell als Bedrohung empfunden. An diesem Punkt kann „gesunde Selbstbehauptung oft in Gewalt gegen den anderen“ umschlagen (Volf 2012b: 112).

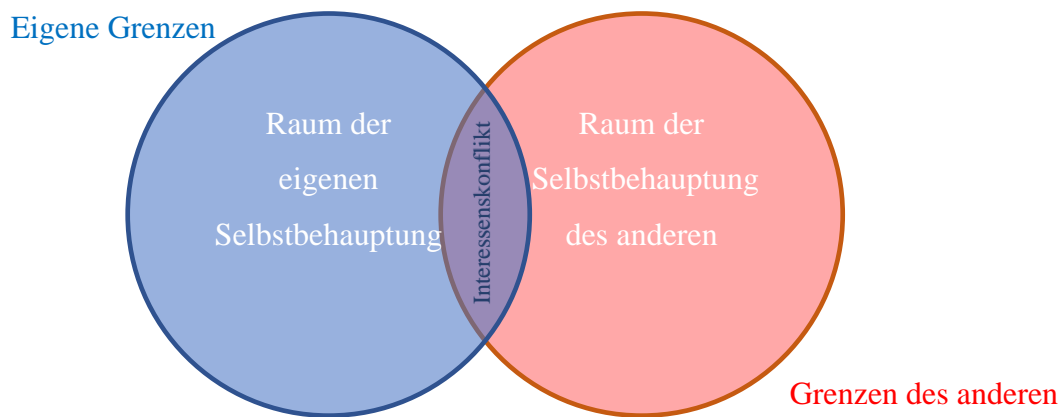


Abbildung 2: Die Bildung der eigenen Identität als Grund für Exklusion

Ein weiterer Faktor unterstützt diese Entwicklung: das Selbst ist „dialogisch konstruiert“ (:112). Wer man ist, ist man immer auch durch Beziehungen zum anderen Selbst: Die Identität eines Ehemannes ist immer auch durch seine Geschichte und seine Beziehung zur Ehefrau geformt. Für Volf folgt daraus: „Daher muss der Wille, man selbst zu sein, wenn er gesund sein will, den Willen einschließen, dem anderen innerhalb des Selbst einen Platz zuzustehen“ (:113). Der oder die andere ist immer Teil des eigenen Selbst. Dies führt zu einer unüberwindbaren Spannung:

Der andere, gegenüber dem ich mich behaupten muss, ist derselbe andere, der ein Teil von mir bleiben muss, wenn ich ich selbst sein will. Aber der andere ist oft nicht so, wie ich ihn gerne hätte [...] und drängt mich dazu, ein Selbst zu werden, das ich nicht sein will [...] und doch muss ich den anderen in meinen eigenen Willen, ich selbst zu sein, einschließen. Daher rutsche ich in die Gewalt ab: Anstatt mich selbst umzustellen, um dem anderen seinen Raum zu geben, versuche ich den anderen zu dem Menschen hinzubiegen, den ich gern hätte, damit ich im Verhältnis zu ihm der sein kann, der ich sein will (:113).

Zusammenfassend macht Volf zwei in der eigenen Identität liegende Gründe für ein Abrutschen in die Exklusion aus: Einerseits die Bedrohung des eigenen Selbst durch die Selbstbehauptung

des anderen. Zum anderen das sogenannte antipodische Wesen des Willens: Der andere, den man eigentlich ablehnen möchte, ist zwangsläufig Teil der eigenen Identität.

Praktisch drückt sich diese, in der eigenen Identität begründete, Exklusion auf mehrere Weisen aus: Als erstes nennt Volf die Exklusion als Projektion unseres individuellen oder kollektiven Selbsthasses. Überrascht oder sogar überfordert von Elementen der Fremdheit im eigenen oder gesellschaftlichen Selbst der eigenen Kultur wird ein Sündenbock gesucht und im Fremden gefunden. Um unsere eigene (scheinbare) Fehlerlosigkeit und Stärke betonen und genießen zu können, weisen wir auf dessen Defizite hin. Durch diese Schlechterstellung des anderen wird unser eigenes Selbst- und Fremdbild verbessert und wir können wieder die Rolle der „Reinen“ einnehmen.

Auch angesichts einer zunehmend komplexer werdenden Welt und der damit verbundenen Angst, haben sich weitere wirkungsvolle Exklusionsmechanismen entwickelt. Die eigenen Regeln und Grenzen werden als so wichtig angesehen, dass mit den verschiedenen Möglichkeiten von Exklusion eine Strategie gegeben ist, diese zu verteidigen. Das Fremde wird als Sammelpunkt von Schmutz und Chaos dargestellt. Die Exklusion des Fremden ist die einzige Möglichkeit, um „unsere Welt“ zu schützen. Hinsichtlich begrenzter Ressourcen sind an dieser Stelle wirksame Lösungsstrategien von Nöten. Eine solche ist der hegemonischen Zentralität gegeben: „Wir schließen aus, weil wir in der Mitte sein wollen und dort allein und ungehindert ‚das Land‘ beherrschen“ (Volf 2012b: 95). Das Übel der Exklusion wird so zu einer positiven Deutungskategorie, die Ihren Ursprung sowohl in der eigenen Identität als auch im gesellschaftlichen Miteinander hat.

5.3.1.3 Ertrag

Zu Beginn dieses Kapitels wurden die verschiedenen Formen von Exklusion dargestellt. Diese können sich in Ignoranz gegenüber dem Anderen ausdrücken, aber auch bis zur Eliminierung führen. Allerdings wird Exklusion immer durch exkludierende Sprach- und Denkmuster als auch durch negative Emotionen begleitet.

Auf die Frage, warum Menschen exkludierend Handeln macht Volf drei Hauptmuster aus: Der eigene Selbsthass wird auf das Gegenüber übertragen, wir sind durch Andersartigkeit überfordert und wir leben in einer Welt mit beschränkten Ressourcen und möchten uns selbst besserstellen.

Im Anschluss prüft Volf, wer die Schuld an der Exklusion trägt. Sein Fazit lautet, dass in der Regel alle Parteien eine Teilschuld tragen. Daraus folgt für ihn, dass alle Menschen dem System

des Bösen, das dazu führt, dass diese Exklusion gelebt wird, ausgesetzt sind. Dennoch haben sie die Freiheit sich für oder gegen exkludierendes Handeln zu entscheiden. Da dieses System des Bösen jedoch schon bei der menschlichen Identitätsbildung ansetzt, ist es nicht leicht sich dem Bösen zu widersetzen.

Dem System der Exklusion stellt Volf das Bild der Umarmung entgegen. Sein Vorbild hat dieses Bild in der Identität des dreieinigen Gottes. Deshalb soll im Folgenden Volfs Trinitätsverständnis näher betrachtet werden, um im Anschluss zu sehen, wie dieses Vorbild für das menschliche Miteinander fruchtbar gemacht werden kann.

5.4 Lösungsvorschlag: Die Trinität als Vorbild für ein gelingendes Miteinander

Volfs Gedanken über eine „umarmende“ Identität sind geprägt von seinem Blick auf die Trinität als Vorbild für soziales Handeln. Die trinitarische Wirklichkeit versteht er als „radikal vielschichtig, radikal beziehungsorientiert und unendlich aktiv“ (Jones in Volf 2012b: 231). Dabei, so macht Bethan Siân Willis deutlich, trägt die Trinitätslehre Volfs gesamte Theologie (Bethan Siân Willis 2013 :154). Gleichzeitig stellt sie aber auch fest, ist die Ausarbeitung dieser Trinitätstheologie wenig detailliert und beschäftigt sich wenig mit dem Problem von Personen, Substanz, Einheit und Unterschiedlichkeit, Modalismus, Immanenz und Ökonomie (:154). Viel mehr übernimmt Volf in weiten Teilen Moltmanns Verständnis der Trinität als Perichorese und versucht dieses innerhalb von sozialen Kontexten zu verstehen (:154-155).

Schon in „After Our Likeness – The Church as the Image of the Trinity“ (1998) argumentiert Volf für eine Trinität, in der die einzelnen Personen auf Augenhöhe miteinander stehen und deren Umgang von gegenseitiger Liebe füreinander geprägt ist. Aus diesem Trinitätsverständnis heraus entwickelt er die Idee der „catholicity of persons“ (in Deutsch „katholische Persönlichkeit“) (Volf 1998: 278ff.). Hierbei geht es um eine Offenheit des eigenen Selbst gegenüber dem anderen, getragen von dem Bewusstsein, dass dieser immer auch Teil der eigenen Identität ist (Bethan Siân Willis 2013 :156). Im Folgenden soll zunächst ein Überblick über Volfs Trinitätsverständnis gegeben werden, um anschließend die darauf beruhenden Gedanken zur katholischen Persönlichkeit darzustellen.

5.4.1 Einordnung von Volfs Trinitätsverständnis

Die Basis für Volfs Trinitätsverständnis ist in der Arbeit Moltmanns zu suchen. Hiermit ist die Grundlage einer Theologie gegeben, die sich von den theologischen Fragen an die Trinität aus

der Perspektive des Westens hin zu einem eher „östlichen“ Verständnis der Dreieinigkeit bewegt, das die Trinität als sozial und gemeinschaftlich ausgerichtet versteht (Bethan Sián Willis 2013 :163).

In „Von der Ausgrenzung zur Umarmung“ legt Volf sein Trinitätsverständnis in Abgrenzung zu Karl Barth und Joseph Ratzinger (Volf 2012b: 231-235) dar, schließt sich aber dem angesprochenen moltmannschen Verständnis an. Dieses löse die individuellen Personen nicht in Beziehungen auf und bekräftige dennoch ihre Gleichheit und Verbundenheit (:235). Moltmann versteht Vater, Sohn und Heiligen Geist als eigenständig handelnde Akteure, die somit „Subjekte des einen, gemeinsamen göttlichen Wesens [sind], die Bewusstsein und Willen haben“ (Moltmann in Volf 2012b: 235). Dabei handelt es sich dennoch nicht um in sich selbst geschlossene Identitäten. Viel mehr spricht Moltmann von Personen in reziproken Beziehungen: „Es gibt keine Personen ohne Relationen; aber es gibt auch keine Relationen ohne Personen“ (Moltmann in Volf 2012b:189) Hieraus folgt: „Personen sind keine Beziehungen; Personen stehen in Beziehungen, die Identität prägen“ (:236). Die Trinität besteht somit aus eigenständigen Subjekten, die sich gegenseitig brauchen und prägen.

Um die Frage nach der Asymmetrie und der Hierarchie innerhalb der Trinität zu beantworten, unterscheidet Moltmann die Ebenen der „Konstitution“ (:236) und die des „Lebens“ (:236). Auf der ersten Ebene, der Konstitution, ist der Vater der Ursprung der Schöpfung und somit der Erste. Auf der zweiten Ebene, der des „Lebens“ oder auch der „Beziehungen“ gibt der Vater dem Sohn all seine göttliche Herrlichkeit. Für Volf folgt daraus: „Als Ursprung der Göttlichkeit konstruiert der Vater daher die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Personen als gleich statt als hierarchisch. Alle Personen sind gleich an Macht und gleich an Herrlichkeit. Auf der Ebene des Lebens der Trinität ist der Vater nicht ‚der Erste‘, sondern ‚einer unter anderen‘“ (Moltmann in Volf 2012b: 236)

Dieses Modell sichert die eigenständigen Identitäten der göttlichen Personen und erlaubt es so, eine gegenseitige völligen Hingabe positiv zu konnotieren: Die „Hingabe des Selbst an den anderen“ führt nicht länger zu einer „Auflösung des Selbst“ (Volf 2012b: 237). Viel mehr ist die Selbsthingabe die Art und Weise, in der „jede göttliche Person die ‚Ehre‘ der anderen sucht und in sich Raum für die anderen schafft“ (:237). Die „Gegenwart des anderen im Selbst“ wiederum muss nicht länger als Kolonisierung der anderen verstanden werden. Viel mehr trägt die gebende Person Sorge dafür, dass die Identität des anderen gewahrt bleibt. Dieses Modell ermöglicht es auf der einen Seite individuelle Identitäten aufrechtzuerhalten und gleichzeitig nicht von geschlossenen, „reinen Identitäten“ auszugehen. Trinitarische Identität wird zu einem

offenen und dynamischen Geschehen (:237).

Als Metapher für dieses Trinitätsverständnis eignet sich das Bild der „Perichorese“, des Rundtanzens. Seit Johannes von Damaskus wird mit diesem Motiv der Gedanke der „gegenseitigen Einwohnung“ (Volf 2012b: 237) beschrieben – traditionell mit dem Ziel die Wesensart der Dreieinigkeit zu beschreiben. Drei Identitäten hängen miteinander, sogar ineinander zusammen, ohne jedoch miteinander zu verschmelzen oder sich zu vermischen (:237). Für Volf bietet das Bild noch eine weitere Möglichkeit: Die Eröffnung des Denkens über Identität (:237): „Perichorese deutet eine dynamische Identität an“ (:237). Die einzelnen Identitäten bilden ihre Identität nicht ausschließlich durch die Unterscheidung von den anderen Personen, sondern auch durch die jeweilige Selbsthingabe der anderen. Im Tanz der Perichorese, dem Tanz der heiligen Dreieinigkeit, wird das Idealbild für Beziehungen deutlich: Jede Person der Dreieinigkeit ist permanent damit beschäftigt, in sich selbst Raum für den anderen zu machen und gleichzeitig den Raum, den die anderen Personen in sich machen, aufzufüllen. Diese Dynamik prägt Charakter und Identität der einzelnen Personen, ohne diese ineinander aufzulösen oder einzelne Personen zu „kolonialisieren“.

5.4.2 Die Öffnung der Trinität im Kreuz

Für die Übertragung dieses dynamische Verständnis auf das menschliche Miteinander spielt das Kreuz eine zentrale Rolle. In Christus Kommen auf die Welt kumuliert die Heilsgeschichte: „Gott kam in die Welt, um Menschen, die als Bild Gottes geschaffen wurden, miteinander und mit Gott in der Art von Gemeinschaft leben zu lassen, in der die göttlichen Personen zusammenleben“ (Volf 2012b: 238). In Christus Sterben am Kreuz sind für Volf die beiden prägenden Elemente der Perichorese, nämlich „Selbsthingabe“ und „Öffnung des eigenen Selbst für den anderen“ in der Beziehung zwischen Gott und Mensch verwirklicht: Christus gibt sich selbst und sein Leben für die Beziehung zu den Menschen hin und öffnet somit den oben beschriebenen Tanz der heiligen Dreieinigkeit für die Menschen. Die Trinität wendet sich am Kreuz mit offenen Armen der Menschheit zu und schafft so in sich selbst Raum, um diese aufzunehmen. Die Menschen können fortan Teil dieser göttlichen Gemeinschaft sein. Volf macht deutlich, dass sich im Leiden am Kreuz der tanzende Kreis öffnet. In „der Qual der Passion hält die Bewegung für einen kurzen Augenblick an und ein Riss erscheint, sodass die sündige Menschheit mitmachen kann“ (:165). Sie wird von der Gottheit eingeladen am Tanz von Geben und Nehmen teilzunehmen.

In Christus Vorbild wird so das Vorbild der Trinität für die Menschen spür- und erlebbar.

Getrieben vom Wunsch die Menschen zu Umarmen wird so die göttliche Herrlichkeit, sichtbar in der Beziehung der Dreieinigkeit, für die menschliche Wirklichkeit übersetzt. Einmal in diese trinitarische Wirklichkeit mit hineingenommen, werden die Menschen aufgefordert, es Gott gleich zu tun und eine Identität zu leben, die vom Willen zur Umarmung geprägt ist.

5.4.3 Katholische Persönlichkeit

Für Volf steht fest: Menschen als Ebenbilder Gottes sind für die Gemeinschaft mit ihm geschaffen. Die Adaption der Art und Weise des göttlichen Miteinanders auf unsere sozialen Systeme liegt somit nahe (Volf 1998). Zudem betont er, kann diese von „Selbsthingabe“ und „Schaffen vom Raum im eigenen Selbst“ geprägte Art und Weise, die er „katholische Persönlichkeit“ nennt, als eine Antizipation der eschatologischen Herrlichkeit verstanden werden kann. Mit dem paulinischen Wort aus 2. Kor. 5,17 macht er deutlich, dass jeder Gläubige in Christus „eine neue Kreatur“ ist. Daraus folgt: „Every person who is in Christ through the Spirit anticipates in a broken fashion the eschatological indwelling of the triune God in God’s whole people“ (Volf 1998: 280). Durch die Taufe in den Namen Gottes ist der Gläubige in die Gemeinschaft mit diesem Gott eingetreten (Volf 2006a: 3). Aufgrund dieser Nähe des Menschen zur göttlichen Gemeinschaft kann die Trinität als Muster oder als eine „Vision“ für menschliche Interaktion untereinander verstanden werden (Volf 1998 :6).

Für die Konstitution menschlicher Identitäten hebt Volf zwei Aspekte hervor: Erstens, ist die Identität nicht auflösbar. Die Grenzen der eigenen Identität sind wichtig und dürfen als solche nicht wegfallen. Gleichzeitig sind Identitäten aber auch nie in sich selbst abgeschlossen. Sie schließen immer auch andere in sich mit ein. Wie die trinitarischen Personen in sich selbst Raum machen, für den anderen, ist dies auch bei menschlichen Identitäten notwendig. Nur so können eigenständige Identitäten dynamisch sein und sich gegenseitig bereichern, um so den oben gezeigten Mechanismen der Exklusion entgegenwirken.

Den Gedanken der „katholischen Persönlichkeit“ greift Volf auch in „Von der Ausgrenzung zur Umarmung“ auf und beschreibt diese folgendermaßen:

Eine katholische Persönlichkeit ist eine Persönlichkeit, die nur deswegen ist, was sie ist, weil sich in ihr viele andere in einer bestimmten Weise widerspiegeln. Die Distanz zu meiner eigenen Kultur, die daraus resultiert, dass ich aus dem Geist geboren bin, schafft in mir einen Riss, durch den andere hereinkommen können. Der Geist entriegelt die Tür meines Herzens wenn wer sagt: ‚Du bist nicht nur du, andere gehören auch zu dir‘ (:59).

Praktisch bedeutet dies, dass die eigene Identität, immer auch im Zusammenspiel mit dem Nächsten definiert werden muss. Am Beispiel des Geschlechterkonfliktes formuliert Volf dieses Verhältnis folgendermaßen: „Die Identität von Männern ist nicht und kann nicht allein Männersache sein, so wie die Identität von Frauen nicht Frauensache sein kann. Geschlechtliche Identitäten sind wesentlich aufeinander bezogen, ein Verhältnis, das die beiden weder neutralisiert noch synthetisiert, sondern die Identität eines jeden verhandelt, indem sie es der Identität des anderen immer wieder anpasst“ (Volf 2012b :244).

Gleich wie in der Trinität die einzelnen Personen durch die „Einwohnung anderer Personen in ihnen“ (Volf 2012b: 246) konstituiert werden und eine personale Identität ohne diese Gegenwart des anderen undenkbar ist, ist dies auch bei menschlichen Identitäten. In sich geschlossene Identitäten, frei von Relationen, sind für Volf undenkbar. (:247) Der andere muss als ungemein wichtiger Teil der eigenen Identität verstanden werden, was eine Abgrenzung ausschließt.

Gleichzeitig gehört auch das Element der Selbsthingabe zu einer Identität, die das Wesen des dreieinigen Gottes widerspiegelt. Wie der Sohn sich dem Vater hingibt, um diesen zu verherrlichen, soll Selbsthingabe ein Teil zwischenmenschlicher Beziehungen sein. Konkret bedeutet dies, „Selbstsucht zu überwinden und sich auf den anderen zuzubewegen“ (:248), um ihm Gutes zu tun. Gleichzeitig bedeutet es aber auch in sich selbst Raum für den anderen zu schaffen, „bis dahin, dass die Liebe zum anderen, der ein anderer bleibt [...]als Liebe zum Selbst erfahren werden kann“ (:249). Im Konflikt kann dies bedeuten, die Bedürfnisse des anderen als existenziell wichtig zu begreifen und darauf hinzuwirken, diese Bedürfnisse in einer Konfliktlösung zu beachten. Auch kann es bedeuten, auf sein Recht zur Vergeltung zu verzichten, zu vergeben und so das Übel der Exklusion zu überwinden. Metaphorisch spricht Volf davon, den anderen zu umarmen.

Diese veränderte Persönlichkeit hat für Volf auch Auswirkungen auf das Verhältnis zur eigenen Kultur: Am Beispiel Abrahams macht er deutlich, dass Christen immer auch „in Distanz zu ihrer eigenen Kultur“ (:58) stehen, da „ihre letzte Loyalität Gott und seiner verheißenen Zukunft gilt“ (:58). Die Hinwendung zu Gott bedeutet für Volf immer auch die Zugehörigkeit zur eigenen Kultur zu relativieren und „auf richtige Art ein Fremder zu bleiben“. Christen könnten „nie in erster Linie Asiaten oder Amerikaner, Kroaten, Russen oder Tutsis sein, und erst dann Christen. Im Kern christlicher Identität liegt ein alles umfassender Loyalitätswechsel, von einer bestehenden Kultur und ihren Göttern hin zu dem Gott aller Kulturen“ (:43-44). Fortgeführt findet Volf diesen Gedanken in der Theologie Paulus. In einer Analyse von Galater 3,2-4,11

arbeitet er heraus, dass für Paulus der Glaube an Christus die Zugehörigkeit zu einem Volk ersetzt (:50-51). So können „alle Völker Zugang erhalten zu dem einen Gott Abrahams und Saras“ (:51). Der christliche Glaube wird somit vom partikulären zum universalen Glauben. Der angesprochene Loyalitätswechsel führt für Volf aber explizit nicht zu der Herausbildung einer „dritten Rasse“, wie vom frühchristlichen Apologeten Aristides argumentiert wurde (:56-57). Diese neue „Rasse“ würde den innerweltlichen Rassismus und Hass nur weiter verstärken. Vielmehr seien Christen „mit einem Fuß aus ihrer Kultur herausgetreten und haben den anderen noch fest auf deren Boden“ (Volf 2012b: 57). Immanent sind sie ihrer alten Kultur immer noch zugehörig, transzendent hingegen bekräftigen sie die Universalität des neuen Glaubens (:57). Somit ist das christliche Verhältnis zur umgebenden Kultur von „Distanz als auch Zugehörigkeit“ (:57) geprägt. Hierin wird auch die Spannung zwischen dem „schon angebrochenen“ und dem „noch nicht vollendeten“ des Reiches Gottes deutlich. Volf folgert: „Christen stehen in Distanz zu ihrer eigenen Kultur, weil ihre letzte Loyalität seiner verheißenen Zukunft gilt“ (:58). Diese Distanz schafft für die Gläubigen, die in Christus eine neue Kreatur sind (2. Korinther 5,17), die Möglichkeit, den andern anzunehmen. Mit dem oben geschilderten Konzept der „katholischen Persönlichkeit“ beschreibt Volf „eine Persönlichkeit, die durch Andersartigkeit bereichert wird“ (:59). Die Distanz zur eigenen Kultur, die durch den Geist im eigenen Ich geschaffen wird, „entriegelt die Tür meines Herzens, wen er sagt: ‚Du bist nicht nur du; andere gehören auch zu dir‘“ (:59). Die neue Identität in Christus, die durch den Schritt der Umkehr erreicht wird, bietet somit Raum für das Überwinden von Hass und Feindschaft. Mit der Umkehr zum christlichen Glauben erhält unser Ich eine neue kulturelle Identität, die uns durch den Geist die Möglichkeit bietet, „uns aus dem Griff unserer Kultur [zu] lösen und uns fähig machen [soll], mit ihrer Fluidität zu leben und ihre Hybridität zu bejahen. Andere Kulturen sind keine Bedrohung für die Reinheit unserer unverdorbenen kulturellen Identität, sondern eine mögliche Quelle für ihre Bereicherung“ (:60).

5.5 Die Umarmung als Metapher für versöhnende Beziehungen

Volfs „Theologie der Umarmung“ erhält ihren Namen durch die Metapher der Umarmung, die innerhalb der Arbeit Volfs das zentrale Element darstellt. Diese Metapher hat ihren Ursprung in der biblischen Erzählung vom verlorenen Sohn. Hier ist es der Vater, der mit offenen Armen auf seinen Sohn wartet. Dieser Sohn hat offensichtlich ungerecht gegenüber dem Vater gehandelt, dennoch ist der Vater bereit, die vom Sohn selbstgewählte Exklusion aus der Welt des Vaters zu überwinden. Deshalb bietet er diesem die Umarmung und damit auch die Wiederaufnahme in die Familie an. Anhand des Gleichnisses macht Volf deutlich, wie

Exklusion überwunden werden kann.

Die bisher ausgearbeiteten Grundsätze zur menschlichen Identität und zur trinitarischen Identität als Beziehungsvorbild bilden dabei die Grundlage. Mit der Metapher einer physischen Umarmung stellt Volf dar, welche Elemente für einen gelungenen Versöhnungsprozess verbindlich sind (Volf 2012b: 181) und die, wie in einer physischen Umarmung „einander in einer ungebrochenen zeitlichen Folge ablösen“ (:182) müssen. Alles in Allem handelt es sich bei der Umarmung aber doch um eine Metapher mit der für diese üblichen Grenzen. Diese Metapher ist ein hilfreiches Instrument, um den Weg von Exklusion zum Miteinander nachvollziehen zu können.

Als „Zeichen der Unzufriedenheit mit meiner in sich abgeschlossenen Identität“ (Volf 2012b: 182) werden bei einer Umarmung die Arme für den anderen geöffnet und so das Signal gesendet, dass im eigenen Ich Raum für den anderen geschaffen wurde (:182). Durch das Symbol der geöffneten Arme wird für Volf somit ein „Riss im Selbst“ (:182) sichtbar, dieser „Riss“ ist die Öffnung im eigenen Selbst, durch die der andere eingeladen wird einzutreten. Da eine Umarmung ein dialogischer Akt ist, der offener Arme von beiden Seiten bedarf, sind die geöffneten Arme auch ein „sachtes Klopfen an der Tür des anderen“ (:183) verbunden mit der Bitte um Einlass in die Gegenumarmung zu gewähren.

Im zweiten Schritt heißt es inne zu halten und auf den anderen zu warten, um so die Grenzen des anderen vor das eigene Verlangen zu stellen und eine Vergewaltigung zu vermeiden (:184). An diesem Punkt steht es dem Gegenüber vollkommen offen, ob er die Umarmung erwidern möchte oder nicht.

Erst wenn sich die Gegenseite freiwillig auf die Umarmung einlässt, kann das Ziel einer wahrhaften Umarmung erreicht werden, nämlich das Schließen der Arme. So ist eine Umarmung gleichzeitig aktiv und passiv (Gurevitch in Volf 2012b: 185). „In einer Umarmung ist der Gastgeber Gast und der Gast Gastgeber“ (Volf 2012b: 185). Wie im Tanz der Trinität bilden beide Umarmende eine Einheit, ohne ihre eigene Identität aufzugeben. Auch hier werden Grenzen akzeptiert und die Gegenseite nicht in den „Schwitzkasten“, (:186) der den anderen erdrückt oder assimiliert, genommen (:186). In der Vielfalt der zwei Partner bilden die Umarmenden so eine Einheit.

Als letzten Schritt der Umarmung öffnen beide Partner ihre Arme wieder. In der Umarmung verschwindet das „Ich“ nicht in das „Wir“ (Todorov in Volf 2012b: 187). Die Andersartigkeit wird nicht neutralisiert. Es gehört dazu, den anderen in seiner Andersartigkeit wieder gehen zu

lassen. Die Umarmung wird so zu einem dynamischen, nicht statischen, Geschehen.

Aus diesen Beschreibungen ergeben sich „Kennzeichen einer erfolgreichen Umarmung“ (:188), die zeigen, wie Exklusion überwunden werden kann, ohne die Individualität der Identitäten aufzulösen.

Um die Umarmung in der Exklusion überwinden zu können, braucht es somit fluide Identitäten, die nicht in sich starr sind, sondern durch Erfahrenes geprägt und beeinflusst werden. Übertragen auf die Situation der Umarmung bedeutet dies, dass die Erfahrung der Umarmung und die Aufnahme des anderen in den Raum des eigenen Selbst auch nach dem Öffnen der Arme Spuren in der eigenen Identität hinterlassen und die eigene Persönlichkeit maßgeblich prägen kann.

Gleichzeitig braucht es auch die Bereitschaft, bestehende Machtverhältnisse zu überwinden und einen ersten Schritt auf den anderen zuzugehen (Volf 2012b: 189-190). Dies bedeutet auch, den anderen nicht nur dann in die Umarmung einzuschließen, wenn er ein Freund ist, „sondern auch dann, wenn er ein Feind ist“ (:190). Unter Umständen bedeutet dies auch, „seine Arme für den Anderen auch dann zu öffnen, wenn dieser ein Schwert trägt“ (:190). Das Angebot zur Umarmung macht angreifbar und verletzlich, doch muss das Schwert für eine erfolgreiche Umarmung fallen gelassen werden. Möchte man Exklusion überwinden, braucht es daher den Mut seine Deckung zu verlassen (:190-191).

Trotz allen Muts kann der „Erfolg“ einer Umarmung nicht garantiert werden. Umarmung beinhaltet „Multifinalität“ (:191): Schon das Angebot der offenen Arme kann abgelehnt werden (:191). Darüber hinaus verspricht auch eine erfolgreiche Umarmung noch keinen bleibenden Frieden. Dennoch steht fest, dass keiner der Umarmenden „gänzlich unverändert“ (191) aus einer Umarmung herausgeht. Diese hat immer Folgen für die Identitäten der Umarmenden. Dies ist ein Grund, der, trotz des mit einer Umarmung verbundenen Risikos, für diese spricht. In der Umarmung gilt: „Ich kann zum Retter werden oder zum Opfer – womöglich beides“ (:192). Dieses Risiko macht jede Umarmung zu einer Art Glücksspiel. Da dieses „Glücksspiel“ aber Frieden und Versöhnung bringen kann, lohnt es sich das Risiko einzugehen.

Mit dem Bild der Umarmung liefert Volf eine kraftvolle Metapher für das Wie gelingender Versöhnung. Dieser Wille zur Umarmung ist gleichzusetzen mit einer tiefen Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden. Diese Sehnsucht ist Grund und Antrieb genug, die Risiken der Versöhnung auf sich zu nehmen.

5.6 Der Bund als Bild der göttlichen Umarmung

Welche Auswirkungen ein solches trinitarisches Beziehungsverständnis für die Beziehung zwischen Menschen und Gott hat, macht Volf in der Kontrastierung von Bund und Vertrag deutlich. Da Verträge solange bindend sind, wie sie vom Vertragspartner eingehalten werden, sind sie „verpflichtend, ohne zu versklaven“ (Volf 2012b: 194) und Freiheit kann als ihr höchstes Gut verstanden werden (:194). Der Bund hingegen, ein aus der „Welt religiöser Verpflichtungen“ (:195) stammendes Konzept, strukturiert „eine zeitlich unbegrenzte und moralische geordnete Beziehung“ (Volf 2012b: 196). Über die gesamte Heilsgeschichte hinweg bindet Gott sich in verschiedenen Bündeln, auch wenn diese immer wieder durch die Menschen gebrochen werden. Am Kreuz, so macht Volf deutlich, wird dann im dreifachen Sinn sichtbar, wie ein solcher Bund erneuert werden könne. Einerseits schaffe Gott Raum in sich Selbst und erneuere so den Bund. In Christus offenen Armen werde sichtbar, „dass Gott nicht Gott sein möchte ohne den anderen – die Menschheit“ (:200-201). Der Bund sei somit keine „gegenseitige Zweckbeziehung“, sondern eine Beziehung in der „die *Identität* jedes Partners durch die Beziehung zu den anderen geformt“ (:201, kursiv: Volf) wird. Die Erneuerung des Bundes durch Gott bedeute dementsprechend, dass dieser die „*Verschiebung* in der Identität des anderen“ (:201, kursiv: Volf) achtet, indem er bereit ist seine eigene Identität dieser Veränderung anzupassen. Er versteht sich als komplementär zum Menschen und nimmt deshalb die notwendige Anpassung, das (schmerzhaft) Schaffen von Raum in sich selbst, in Kauf, um den Bund zu erhalten. Dieser Bundeserhalt bedeutet für Gott „*Selbsthingabe*“ (:202, kursiv: Volf), ist es doch sein eigenes Blut, das dieser fließen lässt um so die Verantwortung für einen möglichen Bundesbruch durch den Bundespartner auf sich zu nehmen. Diese Selbsthingabe begründet auch die „Ewigkeit“ (:203) des Bundes – Gott ist unfähig seine Bundespartner aufzugeben und gestaltet das Bundesverhältnis zum Menschen deshalb „*streng bedingungslos*“ (:203). Der Bund kann somit als Gottes Umarmungsangebot an den Menschen verstanden werden.

5.7 Schritte zur Versöhnung

Über die Metapher der Umarmung hinaus, arbeitet Volf vier Schritte heraus, welche die ein gelingendes Versöhnungsgeschehen konkreter werden lassen. Diese Schritte sollen dabei helfen eine konfliktvertiefende Polarität im Sinne von „Wir gegen sie“ oder auch „entweder sie oder wir“ (Volf 2012b: 124) zu überwinden. Volf geht davon aus, dass die scharfe Polarität mit Willen, Mut und Fantasie überwunden wird und die Spirale gegenseitiger Ausgrenzung

unterbrochen werden kann. In diesem Kapitel soll erarbeitet werden, was es braucht, um diese Spirale der eskalierenden Gewalt zu durchbrechen (:125).

Dabei lautet Volf's zentrale These, „dass Gottes Aufnahme der feindseligen Menschheit in die göttliche Gemeinschaft ein Modell dafür ist, wie Menschen sich dem anderen gegenüber verhalten sollten“ (:125). Dabei macht er vier Schritte aus, mit denen der Weg von der Ausgrenzung zur Umarmung gegangen werden soll: „Umkehr“, „Vergebung“, „dem anderen Raum schaffen“ und „Heilung der Erinnerung“ (:125).

5.7.1 Umkehr

Um Versöhnung stattfinden zu lassen, muss der häufig in die eigene Persönlichkeit eingewobene Hass auf den anderen „sorgfältig getilgt werden und die Fäden der Gewalt sanft entfernt“ werden (Volf 2012b: 141). Hierin sieht Volf die wichtigste Lektion der Verkündigung Jesus über die Herrschaft Gottes. Die Botschaft eines Reiches Gottes, das die Unterdrückten befreit und politisch frei macht, hat seinen Kontext in einer Situation politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung durch die Römer (:141-142) und gewann somit an Relevanz und soziale Sprengkraft. Jesus fordert von den Mächtigen die Veränderung der sozialen Verhältnisse. Ungewöhnlich war jedoch, dass er diese Forderung mit der Botschaft von Gottes bedingungsloser Liebe und der Notwendigkeit von menschlicher Buße verknüpfte (143). Noch ungewöhnlicher scheint, dass er diese Buße auch von den vermeintlichen Opfern der Unterdrückung forderte (:143).

Jesus' Kritik an Ungerechtigkeit und Unterdrückung machte das Evangelium zur guten Nachricht für die, „gegen die gesündigt worden war“ (Fung in Volf 2012b :145). Dennoch gilt der Ruf zur Buße eben auch für sie. Für Volf liegt in dieser „Verbindung zwischen der Hoffnung, die er den Unterdrückten gibt, und dem radikalen Wandel, den er von ihnen fordert“ der „revolutionäre Charakter der Verkündigung Jesu“ (:145): Die Buße der Opfer ist notwendig, da ohne „eine Veränderung ihres Herzens und Verhaltens“ eine gesellschaftliche Veränderung, die der Vision der Herrschaft Gottes entspricht, nicht stattfinden kann (:146).

Werden unterdrückende oder gewalttätige Strukturen von den Benachteiligten überwunden, übernehmen diese häufig die herrschende Ordnung und werden selbst zu Unterdrückenden oder Gewalttätern. Zygmunt Bauman beschreibt diese wie ein Spiel: „Sie wollen die Karten neu mischen, aber kein anderes Spiel. Sie geben nicht dem Spiel die Schuld, sondern dem besseren Blatt ihres Gegners“ (Bauman in Volf 2012b :148). Möchte man aber „das Spiel transformieren“, d.h. die sündigen Werte und Praktiken überwinden, braucht es eine

Überwindung eben dieser Werte in den Herzen der Menschen. Diese Überwindung versteht Volf als Buße. Geschieht diese Buße durch die Opfer der Unterdrückung handelt es sich dabei nicht um eine Legitimierung des falschen Verhaltens der Täter, viel mehr werden die Opfer „humanisiert“ indem sie davor bewahrt werden, das Verhalten der Unterdrücker nachzuahmen oder zu entmenslichen (:148). Durch Buße schafft der Menschen einen „Schutzraum von Gottes neuer Welt mitten in der alten und macht so die Verwandlung des Alten möglich.“ (:148).

Während die Frage nach dem Warum der Buße auf der Täterseite in der Regel relativ leicht zu beantworten ist, ist die Antwort auf Seiten der Opfer herausfordernder. Hier ist für Volf Buße insbesondere für den Wunsch, das Verhalten der Täter nachzuahmen und sich so zum „Spiegelbild ihres Feindes formen zu lassen (:149), notwendig. Auch der Versuch sich selbst als völlig unschuldig dazustellen, braucht Vergebung um eine gesellschaftliche Veränderung zu ermöglichen. Dabei grenzt Volf sich scharf vom „Opfer-Blaming“ ab, indem er betont, dass Buße für erlebtes Unrecht und die daraus resultierenden Gefühle keine legitime Forderung sei. Dennoch müssten sich die Opfer um ihrer selbst weigern, diesen Hass zu nähren „und darum kämpfen, ihn auszumerzen.“ (:149) Für Volf steht fest: „Wenn Opfer heute nicht Buße tun, werden sie morgen zu Tätern, die in ihrem Selbstbetrug ihre eigene Unschuld durch den Verweis auf erlittenes Unrecht zu entschuldigen versuchen (:149).

Durch die Buße der Opfer kann erreicht werden, „dass soziale Akteure entstehen, die von den Werten des Reiches Gottes geprägt sind und daher in der Lage, am Projekt authentischer sozialer Umgestaltung mitzuwirken“ (:151). Hierin liegt das wirklich revolutionäre Element der Verkündigung Jesu: Er forderte Buße sowohl von den Unterdrückern als auch von den Unterdrückten ein. Dabei versteht er unter Buße eine radikale Neuausrichtung auf die Werte des kommenden Reiches Gottes hin (:151). Nur durch diese Veränderung der Herzen sozialer Akteure ist es möglich, eine versöhnte und nachhaltig friedliche Gesellschaft zu etablieren.

5.7.2 Vergebung

Eine Veränderung des Herzens einzelner Akteure eröffnet Raum für Vergebung. Da Konflikte sich in der Regel dadurch auszeichnen, dass sich beide Parteien im Recht fühlen (Volf 2012b: 154-155) und deshalb auf Gerechtigkeit oder Wiedergutmachung drängen, bringt dies häufig eine Spirale von Rache, die wiederum Rache und Gewalt erzeugt (:154), mit sich. Dieses Verlangen nach Vergeltung scheint unvermeidbar, da einmal geschehenes Unrecht und die damit verbundenen Folgen nicht rückgängig gemacht werden können (:155). Als Ausweg aus diesem Dilemma sieht Volf, mit Verweis auf Hannah Arendt, den freiwilligen Schritt der

Vergebung. Vergebung setzt sich über die „Ansprüche behaupteter Gerechtigkeit“ (:155) hinweg und schafft eine neue Realität. In dieser neuen Realität sind die Opfer vom Zwang befreit, Böses zu tun, um sich für das erlebte Böse zu rächen (:156).

Dabei gehört zu einem gelingenden Versöhnungsprozess immer auch die Aufrichtung von Gerechtigkeit. Mit Blick auf das Dilemma der Unumkehrbarkeit und die Unmöglichkeit Wiedergutmachung für jede Art von Verbrechen zu erreichen, stellt er aber fest:

Im Rahmen strikt restaurativer Gerechtigkeit ist keine Versöhnung möglich. Im Gegenteil: Das Streben nach solcher Gerechtigkeit wird den Konflikt vertiefen und den ‚Zwang zu bösen Taten‘ aufleben lassen. Deshalb ist Vergebung notwendig (Volf 2012b:157).

Gleichzeitig handelt es sich bei Vergebung nicht um den Verzicht auf Gerechtigkeit. Viel mehr werde die Gerechtigkeit durch Vergebung inthronisiert (157), indem auf geschehenes Unrecht hingewiesen und dieses auch als solches benannt wird. Gleichzeitig mache Vergebung aber das Angebot, auf die daraus entstandenen Forderungen zu verzichten. Insofern reichen sich im Akt der Vergebung Gerechtigkeit und Liebe gegenseitig die Hand.

Um Vergebung zu denken, ohne Böses zu ignorieren, entwickelt Volf das Modell der doppelten Sichtweise, das er auf die Frage nach Gerechtigkeit und Wahrheit im Vergebungsgeschehen anwendet. Im Folgenden soll Volfs Ansatz zur Lösung dieser Konflikte näher betrachtet werden.

5.7.2.1 Das Modell der „doppelten Sichtweise“ als Lösungsansatz bei der Suche nach Gerechtigkeit

Sollen Versöhnung und Gerechtigkeit miteinander gedacht werden, kann man weder so tun, als würde keine Schuld existieren und über das Unrecht hinweggesehen (Volf 2000a: 869), noch die Schaffung von strikter Gerechtigkeit zur Voraussetzung für Vergebung machen (:869-872). Viel mehr braucht es ein integriertes Verständnis beider Aspekte.

Da das eigene Gerechtigkeitsempfinden jedoch kulturell, biographisch und vom individuellen Standpunkt her geprägt ist, arbeitet Volf zunächst eine erkenntnistheoretische Grundlage heraus, mit deren Hilfe Übereinstimmung erreicht werden kann. Diese nennt er den Weg der „doppelten Sichtweise“. Hierbei geht es darum, „einander widersprechende Welten zu öffnen, die alle vielstimmig in denselben Raum hineinklingen“ (Volf 2012b: 281). Um dies zu erreichen

müssen zuvor voneinander abgeschirmte Positionen zusammentreffen und aufeinander einwirken (:281). Über dieses Aufeinandertreffen hinaus, stellt Volf fest, müssen sich die gegenseitigen Positionen „füreinander öffnen“ (:282). Dabei betont Volf in Anlehnung an Hannah Arendt, dass moralisches Urteilen nicht „in strikter Isolation oder Einsamkeit“ (Arendt in Volf 2012b: 282) funktionieren könne. Es brauche immer die Gegenwart des anderen in dessen Perspektive man sich hineinversetzen könne. Dieses Hineinversetzen in den anderen, das Zuhören auf ihr Reden und die ergebnisoffene moralische Konversation ist unvermeidlich (Volf 2012b: 282). Es geht um die Erweiterung der eigenen Perspektive um den Blick der anderen, nicht in Isolation, sondern in echter Begegnung miteinander. Möchte man es mit der Sprache der „Theologie der Umarmung“ ausdrücken, geht es darum in sich Raum zu machen für die Perspektive des andern und gleichzeitig einen Raum im anderen zu füllen und ihn um die eigene Perspektive zu bereichern.

Somit werden für Volf sowohl die geöffneten Arme als auch die geballte Faust zu den erkenntnistheoretischen Haltungen. Die geballte Faust hindert die Erkenntnis von möglichem Gerechten in unseren Gegnern und befördert somit weitere Ungerechtigkeit. Die offenen Arme helfen scheinbar versteckte Gerechtigkeit zu erkennen und befördern diese. Die Verständigung auf Gerechtigkeit in Konfliktsituationen erfordert somit mehr als schlicht ausgleichende Gerechtigkeit: Es braucht den Willen zur Umarmung (Volf 2000a: 873).

Volfs Gerechtigkeitsverständnis, bewusst den christlichen Traditionen verwurzelt, hat wie der gesamte Entwurf der „Theologie der Umarmung“ das Ziel, die Lücke zwischen dem Leben der Dreieinigkeit und dem menschlichen Leben zu überbrücken (Willis 2013: 51). Volf begründet seinen Entwurf der „doppelten Sichtweise“ (Volf 2012b: 284-286) mit der, wie er es nennt, „inneren Logik der Theologie des Kreuzes“ (:285). Am Kreuz macht Gott „Raum in sich für andere, gottlose andere, öffnet seine Arme um sie einzuladen“ (:285-286) Dies macht für ihn die Praxis der „doppelten Sichtweise“ zur erkenntnistheoretischen Seite des Glaubens an den Gekreuzigten (:286). In der Darstellung der Menschen bei der Kreuzigung wird die Dialektik dieser Erkenntnistheorie deutlich: Während die Verantwortlichkeit der Menschen für den Tod Jesu nicht geleugnet, sondern in ihrem Handeln ihre Gottlosigkeit und Bosheit aufgedeckt wird, werden sie zeitgleich durch ebendiesen Akt erlöst. Das Kreuz ist gleichzeitig die Anschuldigung an die Menschen als auch das Angebot zu Umarmung (:286). So wird auch der „doppelten Sichtweise“ Genüge getan: Es wird gleichzeitig Christus Blick auf die Menschen als auch ihre Not zur Vergebung gesehen und befriedigt.

Hier möchte Volf Gerechtigkeit anders verstanden wissen, als dies mit dem Verweis auf die blinde und interessenlose Justitia, die jedem genau das gibt, was er verdient hat, meist getan wird. Bei Gottes Gerechtigkeit handelt es sich um einen Beziehungsbegriff. Gottes Gerechtigkeit begründet und erhält Beziehungen. Deshalb ist in ihr auch Raum für die „tiefsitzende ‚Ungerechtigkeit‘ [...] Gnade“ (:295). In seiner Gnade nimmt Gott die Schuld der Menschen auf sich und gibt ihnen nicht was ihnen zusteht, nämlich Strafe, sondern nimmt sie in die Beziehung mit sich hinein.

In diesem Handeln Christi sieht Volf ein Vorbild für das Handeln und Leben seiner Nachfolger. Der Glaube an Christus schafft in uns Freiheit davon, „nur unseren Interessen nachzugehen, und schafft den Interessen anderer in uns Raum“ (Volf 2012b: 287). Dieser geöffnete Blick ermöglicht es auch dort Gerechtigkeit zu sehen, wo wir sie zuvor nicht vermutet hätten und ermöglicht so eine weitere Übereinkunft darüber, was gerecht ist. Deshalb lautet Volfs zentrale These: „Es kann keine Gerechtigkeit geben ohne den Willen zur Umarmung“ (:293). Bei diesem Willen geht es um das gegenseitige Schaffen von Raum in sich ohne dabei die jeweils eigene Identität zu verlieren oder zu verleumden. Ohne die Bereitschaft Raum zu schaffen, prallen unterschiedliche Rechtsansprüche aufeinander und es wird keine Übereinstimmung erreicht werden. Hat die Begegnung jedoch das Ziel, zu einer gemeinsamen und harmonischen Beziehung zu führen, ist der Weg für die oben Beschriebene „doppelte Sichtweise“ geöffnet.

Eine weitere Abweichung vom Ideal der ausgleichenden Gerechtigkeit macht Volf in „Gottes Parteilichkeit“ (:295) aus. Durch die biblischen Überlieferungen hindurch wird deutlich, dass Gott Partei für die Unterdrückten und Machtlosen, für die Witwen, Waisen und Fremden ergreift. Es wird deutlich, dass Gott, wenn er Gerechtigkeit übt nicht abstrahiert, sondern im Einklang mit Charakter und Geschichte des jeweils einzelnen handelt (:296). Indem Gott „unterschiedliche Leute unterschiedlich“ (:296) behandelt, behandle Gott tatsächlich alle Menschen gerecht. Volf geht so weit zu sagen, dass „die Gerechtigkeit, die gleich macht und abstrahiert, eine ungerechte Gerechtigkeit ist“ (:297). Wahrhafte Gerechtigkeit müsse alle Unterschiedlichkeiten einzelner Menschen berücksichtigen als auch erlebte Ungerechtigkeiten der Vergangenheit mit ihren Konsequenzen bis ins hier und jetzt ausgleichen. Zur Etablierung einer wahrhaft gerechten Welt bedürfte es somit theoretisch einer neuen Welt und die Auslöschung aller Vergangenheit (:297-298).

Gegen das Idealbild der ausgleichenden Gerechtigkeit stellt Volf das Bild einer Welt vollkommener Liebe als wahrhaft gerechte Welt:

Es ist eine Welt ohne ‚Regeln‘, in der jeder tut, was ihm gefällt, und sich alle an dem freuen, was ein jeder tut. Es ist eine Welt ohne ‚Rechte‘, weil es kein Unrecht gibt, vor dem man sich schützen muss; es ist eine Welt ohne ‚legitime Ansprüche‘, weil alles geschenkt und nichts zurückgehalten wird. [...] Eine Welt völliger Gerechtigkeit wäre eine Welt, die alle Gerechtigkeit übersteigt, weil sie eine Welt vollkommener Freiheit und Liebe wäre (Volf 2012b: 298).

Diese Beschreibung ist die Beschreibung einer Welt, in der der Wille zur Umarmung die Hauptantriebsfeder allen Handelns ist. Freiwillige Gnade, die anderen Gutes möchte, wird in dieser Welt im Überfluss gegeben und empfangen. Das Prinzip der austeilenden Gerechtigkeit ist in dieser Welt überwunden, weil die Gemeinschaft ein perfektes Abbild des Tanzes der Trinität wäre. Volf ist sich bewusst, dass es sich bei dieser Beschreibung um ein Ideal handelt, dass sich in der gegenwärtigen Welt nicht durchhalten lässt. Diese Welt stellt für ihn ein eschatologisches Utopia dar, das erst durch die Wiederkunft Christi vollkommen aufgebaut werden wird.

Vollständig lehnt Volf das Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit dennoch nicht ab: Bis dieses Utopia anbricht sieht er in der blinden Justitia für eine von Sünde geprägte Welt ein gutes Mittel, zur Vermeidung ausufernder Gewalt. So interpretiert Volf auch Christus Sterben am Kreuz: Wo „Gott wohl oder übel den Mechanismus des Opferkults [benutzt], um die Welt zu einem Ort zu machen, wo man um die Notwendigkeit herumkommt, andere zu opfern – eine Welt der sich selbst verschenkenden Gnade, eine Welt der Umarmung“ (:394). In Jesus stellvertretendem Tod wurde das Bedürfnis nach ausgleichender Gerechtigkeit befriedigt. Gleichzeitig wurde durch den Tod jedoch auch ein Tor in das oben geschilderte Utopia aufgestoßen und ein Vorbild für die befreiende Ungerechtigkeit der Gnade geliefert.

Übertragen auf den konkreten Konflikt macht Volf deutlich, dass wirkliche Gerechtigkeit schon jetzt nur durch den Willen zu Umarmung erreicht werden kann (:299). Durch diesen Willen zur Umarmung gewinnt die vormals sehr stabile und universal gültige Gerechtigkeit Flexibilität und Barmherzigkeit (:299). So kann auf die Individualität der Menschen eingegangen, Gerechtigkeit gelebt und gleichzeitig dem Problem der Unumkehrbarkeit der Vergangenheit begegnet werden.

Im Akt der Vergebung wird erlebtes Unrecht nicht übergangen, sondern als solches benannt und gefordert, die Ursachen dieses Unrechts zu beseitigen. Durch dieses Benennen von Schuld im Vergebungsgeschehen wird Gnade integraler Bestandteil von Gerechtigkeit (:300). Die

Verantwortung für das erlebte Übel wird dem Täter zugeschrieben und gleichzeitig die Bereitschaft gezeigt, diesem zu vergeben. Das Opfer erhält die Möglichkeit Wiedergutmachung und Strafe einzufordern, ohne vom Verlangen nach Rache angetrieben zu sein. Darüber hinaus steht es ihm frei, auf eine Wiedergutmachung und so auf sein „gutes Recht“ zu verzichten, um so den Zyklus von Gewalt und Gegengewalt zu stoppen. So hält eine Form von Gnade, die nicht über Unrecht hinwegsieht, Einzug in den Versöhnungsprozess. Da der gesamte Vorgang das Ziel hat, den Täter wieder in die Gemeinschaft zu integrieren wird das schlichte Schema von Auge um Auge überwunden und Gerechtigkeit zu einem Beziehungsbegriff.

Begreift man den Menschen als ein von Gott zur Gemeinschaft gedachtes Wesen, spricht viel dafür, Gnade und Umarmung als Grundlage für Gerechtigkeit zu verstehen (Volf 2012b: 301). Für Volf braucht es hier eine Verschiebung „weg von einer exklusiven Betonung des distanzierten Urteilens und hin zum Erhalt der Beziehungen, weg von blinder Unparteilichkeit und hin zur Sensibilität für Differenzen“ (:301). Dies ermöglicht die Überwindung von Exklusion auf zweierlei Weise. Einerseits wird der Feind, der zuvor aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen wurde, wieder in diese Gemeinschaft hineingenommen. Andererseits integriert man auch sich selbst wieder in die menschliche Gemeinschaft: Der bewusste Blick aus der Perspektive des Gekreuzigten erlaubt es, „seine eigene Sündhaftigkeit wieder zu entdecken“ (:160) und sich so in die Gemeinschaft der Sünder zu stellen. Dies macht die eigene Bedürftigkeit nach Vergebung deutlich und hilft, den Feind mit anderen Augen zu sehen. Dieser andere Blick ist ein notwendiger Schritt hin zu gelingender Versöhnung.

Möchte man wahrhafte Vergebung erreichen, die geschehenes Unrecht weder ignoriert noch die Sühne der Schuld zur Voraussetzung macht, bietet sich die Methode der doppelten Sichtweise an, um Übereinstimmung darüber zu erreichen, was gerecht ist. Dabei geht es nicht um die Errichtung neuer Machtstrukturen, sondern darum, die Beziehung untereinander zu erhalten. Schlussendlich möchte Volf, Gerechtigkeit als einen Beziehungsbegriff darstellen, der sich an der Trinität orientiert und somit Exklusion als zu überwindendes Übel versteht.

5.7.2.2 Das Modell der „doppelten Sichtweise“ als Lösungsansatz bei der Suche nach Wahrheit

Neben der Suche nach wahrhafter Gerechtigkeit, muss tatsächliche Vergebung auch von der aufrichtigen Suche nach Wahrheit angetrieben sein, ist hiermit doch eine Deutungshoheit über die Vergangenheit verbunden. Neben der Feststellung von Tatsachenwahrheiten stellt sich hier meist auch die Frage nach Schuld und Unschuld der Konfliktparteien. So wird die Frage nach

Wahrheit oft zu einem Ringen um menschliche Würde (Volf 2012b: 312), würde ein Hinwegsehen über diese Frage doch das Blut von den Händen der Täter waschen und ihre Taten ungeschehen machen (:312). Auch zukünftige Täter würden so dazu ermutigt, ihre Gedanken in die Tat umzusetzen, hätte ihr Handel doch offensichtlich keine Konsequenzen.

Möchte man Gerechtigkeit erreichen und Frieden etablieren, braucht es somit eine gemeinsame Suche nach Wahrheit. Wie die Wissenschaftsgeschichte jedoch gezeigt hat, ist es kaum möglich von einer objektiven Wahrheit zu sprechen, die es zu erfassen gilt. Was individuell als Wahrheit begriffen wird, hängt immer von vielen verschiedenen Faktoren wie z.B. persönlicher, kultureller und biographischer Prägung ab. Mit Blick auf die christliche Tradition schränkt Volf die Nichtexistenz von Wahrheit ein und verweist auf die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch: Christen wissen um den allwissenden „Gott, aber sie wissen nicht alles, was Gott weiß“ (:324). Daraus folgert er: „Der Glaube an einen allwissenden Gott sollte die Suche nach der Wahrheit beflügeln; das Bewusstsein unserer menschlichen Begrenzungen sollte uns jedoch bescheiden machen hinsichtlich des Anspruchs ihn gefunden zu haben“ (:324). Um dieses Dilemma zu lösen greift er das oben geschilderte Prinzip der „doppelten Sichtweise“ auf und macht es für die Suche nach Wahrheit fruchtbar.

Mit dem Begriff der „doppelten Sichtweise“ fordert Volf dazu auf zu versuchen, die „Welt von ‚dort‘ und ‚von hier‘ zu sehen.“ (:336) Die Perspektive des „dort“ meint dabei die Perspektive des anderen (:336), die des „hier“ den eigenen Blick. Wie durch eine Brille mit zwei unterschiedlichen Gläsern wird der Suchende so in die Lage versetzt, die Realität mit zwei unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten um so ein neues Bild zu entwickeln. Bereichert durch diese zusätzliche Perspektive des anderen werden wir so in die Lage versetzt, das was „wir für die offenkundige Wahrheiten über andere halten“ (:337) zu überprüfen und so Vorurteile oder Selbsttäuschungen aufzudecken. Durch diesen Prozess kann im besten Fall ein besseres gegenseitiges Verstehen erwachsen, dass dem Verstehen „des allwissenden Gottes nahekommt“ (:338). Selbstverständlich wird die Perspektive „von dort“ in der Realität maximal eine Annäherung an diese Perspektive sein. Dennoch „überschreiten wir eine soziale Grenze und begeben uns in die Welt des anderen“ (:337) und schlüpfen sinnbildlich in „ihre Haut“ (:337) um ihre Wahrnehmung wahrzunehmen und zu sehen, wie sie sich selbst und uns wahrnehmen. Gleichzeitig nehmen wir aber auch „den anderen in unsere Welt hinein“ (:337), um ihm unsere Perspektive aufzuzeigen. In diesem Geben und Nehmen wird das Geben und Nehmen der trinitarischen Gemeinschaft abgebildet.

In der Kontrastierung der jeweiligen Perspektiven geht es nicht zwangsläufig darum, eine der

Positionen zu verwerfen um sich so für „eine Wahrheit“ zu entscheiden oder einen Kompromiss zu schaffen (:337). Zunächst soll nur ein facettenreicheres Bild geschaffen werden, dass im besten Fall beide Konfliktparteien in die Lage versetzt, ihre Perspektive um die des Gegenübers zu bereichern und gegebenenfalls die eigene Wahrheit zu korrigieren. Doch auch hierbei gilt: „Kein Urteil sollte endgültig sein“ (:338). Man muss sich jederzeit bewusst sein, dass diese Urteile und Erkenntnisse nur auf einem begrenzten Wissen um die Wahrheit beruhen und die Suche nach Wahrheit ein anhaltender Prozess sein sollte, der immer wieder zu einem Mehr von Erkenntnis führen kann.

So verstanden wird Wahrheit, wie auch schon Gerechtigkeit, zum Beziehungsbegriff. Dies sieht Volf schon in der biblischen Tradition begründet. Dort ist es „Wahrheit [,die] eine Gemeinschaft erhält, während Täuschung sie zerstört“ (:347). Auch wenn vom wahrhaften Gott die Rede ist, ist damit auch dessen Treue gemeint. So verstanden ist Wahrheit das, „worauf andere sich verlassen können“ (Jespen in Volf 2012b: 347). Diese personale Dimension des Begriffs ist jedoch nicht gleichbedeutend mit einem Verlust der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Viel mehr sind die Dimensionen „Verlässlichkeit“ und „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ so eng miteinander verwoben, dass die Sorge um die Wahrheit und die Sorge um Vertrauen komplementär sind“ (:351). Darum lautet Volfs Fazit:

Wir sagen die Wahrheit, weil uns die Gemeinschaft wichtig ist, und wir erhalten die Gemeinschaft, die uns etwas bedeutet, indem wir die Wahrheit sagen (:351).

Hieraus folgernd kann es ohne den Willen zur Gemeinschaft keine Wahrheit geben, gleichwie es auch keine „tatsächliche Umarmung“ (:346) geben kann, wenn nicht der Wille zur Wahrheit vorherrscht. Gleiches gilt, wie oben beschrieben, auch für Gerechtigkeit. Wahrhafte Versöhnung muss immer bereit sein, sich auf die Suche nach diesen beiden Dingen zu machen.

5.7.2.3 Ertrag

Mit dem Werkzeug der „doppelten Sichtweise“ eröffnet sich die Möglichkeit einen multidimensionalen Blick sowohl auf die Wahrheit in der Beschreibung der konkreten Situation als auch auf die Forderung nach Gerechtigkeit zu werfen. Ein an der göttlichen Dreieinigkeit orientiertes Verständnis hat dabei das Ziel Gemeinschaft aufzubauen, zu erhalten und so zu einer friedvolleren Gesellschaft beizutragen. Vergebung ist dabei als ein zentraler Schritt zu verstehen, der sowohl durch die Suche nach Gerechtigkeit als auch nach Wahrheit bereichert werden muss.

5.7.3 Dem anderen Raum schaffen

Vergebung bildet für Volf „die Grenze zwischen Exklusion und Umarmung“ (Volf 2012b: 161). Die durch Exklusion entstandene Mauer zwischen Menschen wird zwar eingerissen, dennoch bleibt zwischen beiden Parteien ein „leerer, neutraler Raum, der es zulässt, dass beide getrennte Wege gehen“ (Volf 2012b: 161). Eine solche Konfliktlösung, die zwei sauber getrennte Identitäten hinterlässt, stellt für Volf noch keine Überwindung der Exklusion dar. Er stellt fest: „Frieden ist die Gemeinschaft ehemaliger Feinde“ (:161). Diese Haltung liegt für Volf im Kreuz Christi begründet. Dort findet er eine christliche Grundhaltung, die den anderen nicht Feind bleiben lässt, sondern in sich selbst einen Raum schafft, „den der Schuldige betreten kann“ (:162). Deshalb bildet für Volf Vergebung auch nicht den Gipfel der Beziehung Christi zu den Menschen, sondern ist für ihn lediglich „ein Durchgang, der zur Umarmung führt“ (:162). In Christus ausgebreiteten Armen am Kreuz sieht Volf eine Einladung an den Sünder, den Feind, den Gegner, hereinzukommen in den Raum, den Gott in sich selbst geschaffen hat.

Dieser Akt der Selbstenleerung und Selbstöffnung Christi am Kreuz ist „kein willkürlicher Ausdruck des Wesens Gottes“ (Williams in Volf 2012b:162), sondern die Übersetzung der trinitarischen Realität ins menschliche Leben. Dabei zeichnen die zwei Dimensionen der trinitarischen Kreuzestheologie, nämlich die sich selbst schenkender Liebe und des Schaffens von Raum in sich selbst (:164), das innere Leben der Trinität aus, das ein „Leben der Liebe ist, die sich selbst verschenkt und den anderen annimmt“ (:164). Wenn die Trinität sich dieser Welt und den Menschen zuwendet, tut sie dies nicht als abgeschlossene Identität, sondern mit offenen Armen und schafft in sich selbst Raum für die, zum Feind gewordene und dennoch geliebte Menschheit. Im Leiden am Kreuz „öffnet sich der tanzende Kreis [...] für den Feind; in der Qual der Passion hält die Bewegung für einen kurzen Augenblick an und ein Riss erscheint, sodass die sündigen Menschheit mitmachen kann“ (:165) Die sündige Menschheit wird von der Gottheit eingeladen am Tanz von Geben und Nehmen teilzunehmen.

Ebenso wie die Trinität es mit der Menschheit tut, muss für Volf auf den Schritt der Vergebung der Schritt der Umarmung des Feindes folgen. Das Selbst des Opfers kann sich öffnen, christusähnlich Liebe geben und in sich Raum für den Feind schaffen. So wird der vormals neutrale Raum zwischen den Feinden überwunden und beide bilden in der Umarmung eine Gemeinschaft die als wahrer Frieden bezeichnet werden kann.

5.7.4 Heilung der Erinnerung

Soll Exklusion vollständig überwunden werden, braucht es eine Heilung der Erinnerungen,

womit Volf das Vergessen des erlittenen Unrechts meint. Dieses Vergessen setzt voraus, dass „die Fragen nach ‚Wahrheit‘ und ‚Gerechtigkeit‘ geklärt sind [...], dass die Täter beim Namen genannt, verurteilt und (hoffentlich) verwandelt worden sind, dass die Opfer sicher und ihre Wunden geheilt sind“ (Volf 2012b:169). Diese umfassende Forderung macht deutlich, dass ein Vergessen „erst zusammen mit der ‚Neuschöpfung aller Dinge‘ eintreten kann.“ (:169).

Das Erinnern an erlebtes Übel ist mit einem Schutzschild zu vergleichen. Dieser Schild hat eine Doppelfunktion: Er schützt vor erneuter Gewalt, indem er die Grenze zwischen dem Selbst und dem Feind verstärkt (:170-171). Durch die Erinnerung an ein geschehenes Übel wird dabei dessen Bild überlagert und das Gegenüber nicht nur als Mensch, sondern auch als Täter wahrgenommen. Wiederholt sich das Böse nicht, verblasst diese Überlagerung langsam und aus dem „Übeltäter“ wird wieder ein „Mensch“. Tritt jedoch ein weiteres Vergehen ein, behält die Erinnerung die Vorherrschaft und das menschliche Gesicht des anderen wird weiterhin überlagert. Dieser Mechanismus führt Volf zur Feststellung: „Erinnerung an eine erlittene Exklusion ist selbst eine Exklusion – gewiss eine zu unserem Schutz, aber dennoch eine Exklusion.“ (:171). Durch das Festhalten an der Erinnerung bleiben die Konfliktparteien in einer unversöhnten Beziehung aneinandergebunden und die Wunden der Vergangenheit können zu Schmerzen in der Gegenwart führen. Die Erinnerungen an die Vergangenheit prägen so die gegenwärtige Identität, weshalb es zur Erlösung der eigenen Identität immer auch einer Erlösung der eigenen Erinnerungen bedarf (:171). Hier bleibt für Volf nur die Möglichkeit des Vergessens: Nur das „Nichterinnern [kann] die Klage über dem Leid, das niemand wegdenken kann und das keine Tat aufhebt, beenden“ (:175). Dieses Vorgehen entspricht, so Volf, auch Gottes Umgang mit Schuld, der sich einerseits an Schuld erinnere (Offb. 18,5), andererseits aber die Sünden der Menschen vergäbe (Jes. 43,18-19,25. 65,17; Jer. 31,34). Für Volf folgt daraus, dass Gott der Sünde so lange gedenkt, wie es notwendig ist um Buße und Verwandlung stattfinden zu lassen. Dann aber lasse er seine Erinnerung an die Übel sterben um die Erinnerung an die Beziehung zu den Menschen heil werden zu lassen. Diese Erinnerung an eine heilvolle Beziehung sei es, die überdauere.

Entgegen möglicher Fragen macht Volf deutlich, dass auch Unrechtsopfer von diesem Verhalten Gottes profitieren indem er fragt „Müssen die Opfer ewig versklavt bleiben unter das, was Nietzsche den ‚Geist der Rache‘ (Nietzsche, 162) nannte“ (:177)? So ist das Vergessen Gottes nicht nur Fluch, sondern auch Segen. So können die Opfer endgültig von dem erlebten Übel erlöst und zu eigenständigen Subjekten werden, die nicht länger von der Tat des Täters abhängig sind. Mit Blick auf eine neue Welt malt Volf zwei Alternativen auf: „Entweder wird der Himmel

keine Denkmäler haben, die das Gedächtnis des Schreckens wachhalten, oder er läge näher an der Hölle, als wir anzunehmen geneigt sind.“ Ist der Himmel nicht in der Lage, dem Leid der Erde einen Sinn zu geben, dies ist für Volf nicht der Fall, muss ein „siehe ich mache Alles-Neu“ und das „das Alte ist vergangen“ auch ein Vergessen des Bösen einschließen.

Gleichzeitig brauchen auch die Täter das Vergessen ihrer Sünden. So schwer es ist, sich Massenmörder als gerechtfertigte Sünder in weißen Roben vorzustellen, so sehr „fordert alles, was wir über den Gott des Kreuzes wissen, von uns, dass wir uns ernsthaft darauf einlassen“ (Volf 2012b: 178). Möchte man einen wahrhaft vergebenden Gott denken, muss der Gedanke eines vergessenden Gottes nahe liegen.

Doch bleibt die Frage, wie Gott vergessen kann, ohne die Opfer bloß zu stellen (:178). In Anlehnung an Römer 8,18 geht Volf davon aus, dass die Schönheit des Neuen alle Leiden des Hier und Jetzt um ein Vielfaches übertrumpft. Um zu vermeiden, dass das diesseitig Böse einen Einfluss auf das zukünftige Gute nimmt, werden alle Brücken zum Diesseitigen, darunter auch die Brücke der Erinnerung, abgerissen werden. Weil es in der neuen Welt nichts mehr gibt, vor dem die Opfer geschützt werden müssen, braucht es auch keine Erinnerung an das Übel mehr. Daraus erwächst folgende Zukunftsvision: „Befreit durch den Verlust der Erinnerung an alle unerlöste Vergangenheit, die jede erlöste Gegenwart verhindert, und nur durch die Grenzen ihrer jeweiligen Identität getrennt, umarmen die ehemaligen Feinde einander innerhalb der Umarmung des dreieinigen Gottes“ (:179).

Doch da es im Hier und Jetzt „Schwerter im Überfluss gibt“ (:179), muss das Gedenken an die Leiden der Opfer um ihretwillen vorerst aufrechterhalten werden. Einerseits um ihrem Leid Respekt zu zollen, andererseits aber auch zum Schutz vor erneutem Übel. Ist der Messias und mit ihm sein Friedensreich aber einmal zurückgekehrt, gilt es das erfahrene Leid zu vergessen. Dieses Vergessen soll es ermöglichen vorbehaltlos lieben zu können (:179-180). In diesem kommenden Utopia wird aus der Exklusion und dem Unfrieden vollständige Versöhnung und Umarmung.

5.7.5 Ertrag

Dem System der Exklusion begegnet Volf mit dem positiven Beispiel der Trinität. Dabei greift er auf ein von Moltmann geprägtes Trinitätsverständnis zurück, dass die Dreieinigkeit als ein dynamisches und von gegenseitiger Liebe geprägtes Geschehen begreift. Jede Person der Trinität ist dabei eigenständig und nicht in die anderen Personen auflösbar. Gleichzeitig kann aber auch keine der Personen ohne die anderen existieren. Somit wird das trinitarische Sein zu

einem ständigen Raummachen und Raumausfüllen, zu einem dauerhaften Geben und Nehmen. In Christus Sterben am Kreuz sieht Volf diese Beziehung für den Menschen geöffnet. Gott macht Raum in sich selbst und lädt den Menschen ein am „Tanz der Dreieinigkeit“ teilzunehmen.

Dieses Vorbild des dreieinen Gottes überträgt Volf im Konzept der „katholischen Persönlichkeit“ auf den Menschen. Auch dieser ist keine auflösbare, aber auch keine vollkommen eigenständige Persönlichkeit. Menschliches Leben braucht immer auch die anderen. Gleichsam der göttlichen Beziehung zeichnet sich eine gelingende menschliche Beziehung durch den ständigen Zyklus von Selbsthingabe und Raummachen im eigenen Selbst aus.

Mit Blick auf die Lösung von Konflikten lässt Volf dieses Modell der „katholischen Persönlichkeit“ konkret werden. Für wahrhafte Versöhnung braucht es für Volf die vier Schritte Umkehr, Vergebung, dem anderen Raum schaffen und Heilung der Erinnerung.

Dabei macht er deutlich, dass der Wille zur Umarmung die zentrale Motivation bieten müsse und diese Schritte zu gehen. Bei der Aufarbeitung von Konflikten, seien sie individuell oder gesellschaftlich, gehe es darum Gerechtigkeit und Wahrheit zu erlangen ohne dabei die Spirale der Gewalt weiter anzutreiben. Habe der Versöhnungsprozess das Ziel, Gerechtigkeit für die Opfer zu erreichen und die Täter durch ihre Strafe wieder in die Gesellschaft aufzunehmen, könne dies erreicht werden. Somit taue das Vorbild der Trinität für die Konfliktlösung sowohl im individuellen als auch im gesellschaftlichen Miteinander (Volf 2000a; Volf 200b).

Zusammenfassend gelangt Volf so zu einem Konzept, das von einem trinitarischen Vorbild ausgehend Exklusion überwinden kann. Dabei ist er sich der Sündhaftigkeit der menschlichen Realität bewusst und braucht somit den Vorgriff auf ein eschatologisches Reich Gottes in dem Frieden und Liebe herrschen.

5.8 Resümee und kritische Würdigung der „Theologie der Umarmung“

Volfs größter Verdienst liegt sicherlich darin, dass er den Einfluss der eigenen Identität auf unser gesellschaftliches Verhalten deutlich macht. Frieden und Versöhnung sind für ihn eine Frage der eigenen Identität. Über Versöhnung zu sprechen bedeutet für Volf somit immer auch über die eigene Identität zu sprechen. Dabei gibt er mit seinen Arbeiten zur Gemeinschaft der Trinität ein hilfreiches Vorbild für menschliche Identitäten. Dieses Vorbild erlaubt es ihm ein Modell

von Identität zu entwickeln, dass nicht in gleichmacherische Grenzlosigkeit und die Auflösung individueller Identitäten abgeleitet. So kann sich jeder Akteur gewiss sein, dass die eigene Identität gewahrt bleibt und nicht in einem „Identitätskonglomerat“ verschwindet. Gleichzeitig verhindert das trinitarische Modell auch, von in sich abgeschlossenen Identitäten zu sprechen. Die eigene Identität ist für Volf immer nur in der Begegnung und der Beziehung zum und mit den anderen vollständig. Identitäten im gesellschaftlichen Vakuum sind für Volf undenkbar und werden von ihm als das Übel der Exklusion verstanden – darunter versteht er gleichsam den Ausschluss des anderen, als auch des eigenen Selbst aus der menschlichen Gemeinschaft.

Diese Exklusion gilt es zu überwinden. Volf schreckt nicht davor zurück, Exklusion als objektiv böse zu bezeichnen. Dagegen stellt er die Realität der Trinität als gut und von Liebe angetrieben dar. Dieser Liebe gilt es nachzueifern. Dies wird insbesondere deutlich, wenn Volf für sein Konzept der „doppelten Sichtweise“ argumentiert: Die Suche nach Wahrheit und nach Gerechtigkeit muss vom Willen zur Umarmung angetrieben sein, der nichts anderes als die Liebe zum anderen ist. Gerechtigkeit und Wahrheit werden so nicht als statisch, sondern als Beziehungsbegriffe verstanden. Die Suche danach soll vom Willen zur Beziehung motiviert sein. Gleiches gilt für den gesamten Akt der Umarmung. Umarmung geschieht im Bewusstsein, dass sowohl das eigene Ich als auch das Ich des anderen reziprok aufeinander angewiesen sind. Das Wissen um diese Angewiesenheit aufeinander kann den Willen zur Umarmung anstiften.

Volf ist sich gewahr, dass sein Entwurf ein Utopia bedient. Eine Welt angetrieben vom Willen zur Umarmung und eine Gerechtigkeit, die den anderen alles gönnt, was diese benötigen, hat wenig mit der menschlichen Realität zu tun. Volf platziert seine Gedanken deshalb in unserer sündigen Realität. Deutlich wird dies beispielsweise, wenn er seine Gedanken zur Umarmung explizit aus der Perspektive der Opfer schreibt und sich hiermit deutlich innerhalb der befreiungstheologischen Praxis verortet. Auch seine Gedanken über das richtige Erinnern bzw. das Vergessen von erlebtem Übel nimmt die gesellschaftliche Realität wahr. Erinnerung, so macht Volf deutlich, hat eindeutig auch eine Schutzfunktion und diese Schutzfunktion billigt er den Opfern zu. Gleichzeitig sieht er aber auch die Perspektive der Täter und deren Notwendigkeit, Vergebung für die von ihnen begangenen Taten zu erfahren. Die Spannung zwischen diesen beiden Polen löst Volf mit einem Verweis auf Gottes neue Welt und deren Schönheit. Tatsächlich könnten die Erinnerungen an erfahrenes Übel diese Schönheit nur trüben. Ob die Erinnerungen an erlittenes Böses zur Errichtung dieser neuen Welt tatsächlich vergessen werden müssen, oder ob es, wie John Horne vorschlägt, ausreicht wenn diese transformiert und geheilt werden (Horne 2011), ist letztlich nicht ausschlaggebend für das

Ergebnis: Eine Welt, die angetrieben ist vom Willen zur Umarmung. Dieser Vorgriff auf die Eschatologie erlaubt es Volf, die harte menschliche Realität mit der christlichen Hoffnung auf eine bessere Welt zu vereinen. Gleichzeitig wird er so auch seinem Anspruch gerecht, Theologie aus der Perspektive der Opfer zu betreiben. Der Wunsch nach diesseitiger Wiedergutmachung und Strafe für die Täter wird nicht in ein bloßes Vergeben im Sinne von „billiger Gnade“ aufgelöst. Böses wird als solches benannt und Konsequenzen wie Wiedergutmachung und Strafe können gezogen werden. Doch Strafe und Wiedergutmachung haben das Ziel zur Wiederherstellung der gemeinsamen Beziehung. Das zu Beginn dieser Arbeit dargestellte Framework für Versöhnungsarbeit spricht in diesem Zusammenhang von „Restorative Justice“, und bietet damit eine Möglichkeit an die Spirale der Gewalt zu unterbrechen.

Auch im Hinblick auf die im ersten Teil dieser Arbeit dargestellten Kernmerkmale von Versöhnung scheinen diese, wenn auch teilweise in einer anderen Reihenfolge, von Volf ausreichend Beachtung zu finden. Sowohl Volf als auch das oben dargestellte Framework stimmen darin überein, dass Versöhnung die wahrhafte Begegnung mit dem anderen braucht, um die unterschiedlichen Perspektiven auf das Geschehene zu integrieren und so Empathie zeigen zu können. Dieser Schritt erlaubt es, dass aus dem Konfliktgegner wieder ein Mensch „werden kann“ und, um es mit Volf zu sagen, Exklusion überwunden wird.

Volfs Forderung an die Opfer, ebenfalls umzukehren, geht hingegen weit über die von van de Loo geforderte Verantwortungsübernahme hinaus. Dabei sind seine Beobachtungen hinsichtlich der Mechanismen von Rache und daraus resultierender Gewalt richtig und die gestellte Forderung bleibt, trotz ihrer scheinbaren Härte, nachvollziehbar.

Schlussendlich formuliert Stephanie van de Loo gegenseitige Bejahung und eine Überwindung des Kreislaufes von Gewalt und Gegengewalt als Ziel. Dies entspricht dem, was Miroslav Volf als Überwindung der Exklusion und als Umarmung versteht. Das diese Versöhnung bei van de Loo mit Zeichen und Ritualen gefeiert werden, ist eine Manifestierung des Friedens. Wenn Volf die Metapher der Umarmung wählt, um den Versöhnungsprozess zu beschreiben, bleibt nur zu fragen, warum man dieses Zeichen nicht von seiner metaphorischen Anhaftung befreit und es (zumindest in unserem Kulturraum) als Zeichen der Versöhnung ritualisiert. Wenn Volf den Handschlag als kleine Form der Umarmung beschreibt, ist dieses Ziel vielleicht schon erreicht. Auch in seiner Reflexion von Versöhnung anhand der Geschichte des verlorenen Sohnes wird Versöhnung mit einem rauschenden Familienfest begangen.

Doch bleiben an dieser Stelle auch Rückfragen. Zwar macht Volf im Zusammenhang mit der

Frage nach Gerechtigkeit deutlich, dass die Opfer sich darauf verlassen können, dass Gott über die Täter urteilen wird und sie deshalb ihren Wunsch nach Rache an ihn abgeben können. Hierin liegt, wie Volf richtig anmerkt, auch ein befreiendes Element für die Opfer, müssen sie doch nicht auf ewig in ihrer Opferrolle verharren. Offen bleibt aber, wie die Strafe Gottes aussehen wird, wenn diese doch gleichzeitig auch Vergebung beinhaltet. Auch macht Volf deutlich, dass der Schritt der Vergebung gleichzeitig auch immer mit einer Schuldzuweisung verbunden ist. Doch welche Konsequenzen hat diese Schuldzuweisung? Blickt man aus der Rolle der Opfer auf Volfs Entwurf, könnte man sich an mancher Stelle eine stärkere Betonung der Verantwortung für menschliches Fehlverhalten wünschen. Gleichzeitig ist diese Unschärfe auch die Stelle, an der die beidseitige Verantwortung für die konkrete Situation zum Tragen kommt. Exklusion ist in der Regel kein einseitiges Geschehen, sondern muss von beiden Seiten überwunden werden.

Diese Überwindung der Exklusion von beiden Seiten ist eine weitere Stärke von Volfs Entwurf. Zwar unterscheidet er deutlich zwischen Tätern und Opfern, gleichzeitig macht er aber auch klar, dass Opfer in vielen Fällen gleichzeitig auch Täter sind oder in der Gefahr stehen solche zu werden. Deshalb braucht es Vergebung sowohl für Täter als auch für Opfer. Vor dem Kreuz erkennen sich beide Seiten als Sünder und somit als Gemeinschaft. Auch hier wird Versöhnung zu einer Frage der Identität. Diese wird, in Anlehnung an Paulus Wort in Galater 2,19-20, mit Christus mitgekreuzigt und das neue Selbst um Christus herum zentriert. Vor dem Kreuz wird die eigene Identität eine neue Identität, die den Willen zur Umarmung in sich trägt. Täter und Opfer bilden so eine Solidargemeinschaft, die Ihre Kraft aus der Vergebung Gottes nimmt. Dies macht auch Corneliu Constantineanu in seiner Analyse von Volfs Theologie deutlich, wenn er anmerkt, dass Volfs Entwurf nicht das Ziel verfolge endgültigen Frieden zu etablieren, sondern Ressourcen bereitstellen wolle, die ein Leben in Frieden unter Bedingungen der Feindschaft ermöglichen (Constantineanu 2013: 52).

Volfs Entwurf hat das Ziel, Akteure hervorzubringen, die fähig sind eine friedliche Gesellschaft zu entwerfen. Gesellschaftliche Strukturen und (politische) Faktoren, die diese Strukturen in den Blick nehmen, betrachtet er bewusst nicht. Diese Herangehensweise lässt den Leser vor der alten Frage stehen, ob es nun der Einzelne ist, der die Gesellschaft prägt oder ob die Gesellschaft den Einzelnen beeinflusst. Sicherlich ist dieses Verhältnis reziprok zu verstehen – Volfs Ansatz die gesellschaftlichen Strukturen nicht zu betrachten, macht hinsichtlich des Umfangs seiner Arbeit durchaus Sinn. Auch der Wunsch dieses Feld von den Partnerwissenschaften behandeln zu lassen klingt ernstgemeint. Aufgrund der Aufeinanderbezogenheit dieser beiden Felder wäre

ein weiterer Blick dennoch zu wünschen gewesen.

Insgesamt ist es dieser fehlende Praxisbezug, der die größte Schwäche von Volfs Arbeit darstellt. Auch Constantineanu nennt die Kreativität und den Grad theologisch-ethischer Reflektion überwältigend (Constantineanu 2013:52), sieht aber hinsichtlich der praktischen Anwendbarkeit der Erkenntnisse viele Fragen offen. Wie kann der „Wille zur Umarmung“ konkret in Aktion gesetzt werden? Wie können Institutionen und mit ihnen auch Kirchen dazu bewegt werden, diesen „Willen zur Umarmung“ tatsächlich zu wollen? Gibt es Möglichkeiten Menschen zu diesem „Willen zur Umarmung“ zu bringen, auch wenn es sich dabei letztendlich immer um eine individuelle Entscheidung handelt?

Über diese Anfragen hinaus, muss man trotzdem anmerken, dass Volfs mit seiner Theologie der Umarmung einen ungemein wichtigen Beitrag für die Theologie als auch für das Nachdenken über Versöhnung geleistet hat. Constantineanus überschwängliches Urteil lautet:

His book *Exclusion and Embrace* is profound and exciting, challenging and humbling, marvelous and life-changing all at the same time. It explicates the meaning of the cross for the multicultural, multi-ethnic and complex society we live in today, and asks questions that evangelical theologians rarely ask. It explores what it means to live an authentic Christian life in a divided community (Constantineanu 2013:53).

Dieses Urteil, in aller Überschwänglichkeit, scheint angemessen. Volf schafft es die Frage von Frieden und Versöhnung in einer tiefgründigen Art und Weise theologisch zu reflektieren. Dabei wird er seinem Anspruch gerecht, die traditionellen biblischen und theologischen Lehren in die heutige Realität zu überführen. Volfs Arbeit nimmt dem Kreuz und der Trinität, ohne zu simplifizieren, eine Abstraktionsebene und macht die Wichtigkeit dieser theologischen Topoi für die menschliche Suche nach Frieden und Versöhnung greifbar. So kann man getrost sagen, dass Volf seinem Ziel, nämlich der Herausbildung von Akteuren, die im Gemeinwesen auf Frieden und Versöhnung hinarbeiten können, sehr nahekommt. Wenn auch die praktische Implikation seiner Erkenntnisse nicht immer ganz deutlich wird, bietet er dennoch ein Mindset an, mit dessen Hilfe nachhaltig Frieden und Versöhnung aufgebaut werden kann.

6 Einladen und Umarmen – Die Theologie der Evangelisation im Dialog mit der „Theologie der Umarmung“

Dieser Teil der Arbeit bringt die bisherigen Ergebnisse der Arbeit miteinander in Dialog.

Um diese Diskussion zu ordnen, werden die im ersten Teil der Arbeit verwendeten Kategorien aufgegriffen. Es wird zunächst gefragt, welche Impulse zum Ursprung der Evangelisation mitgenommen werden können. Anschließend wird Gleiches für Inhalt und Ziel, sowie für die Art und Weise der Evangelisation getan.

Diese Frage nach der Rolle von Frieden und Versöhnung innerhalb der Evangelisationstheologie bildet die Überschrift unter der ein Resümee dieser Arbeit gezogen: Wie kann eine durch die Gedanken Volfs bereicherte Evangelisationstheologie aussehen? Hier werden die Ergebnisse dieses Teils der Arbeit zusammengefasst und eingeordnet.

6.1 Der Ursprung der Evangelisation

Sowohl bei den dargestellten Evangelisationstheologien als auch in der Arbeit Volfs wird deutlich, dass der christliche Glaube seine Ausprägungen im Wesen des dreieinigen Gottes haben muss. Die Trinität wird dabei nicht hierarchisch, sondern als aktives Beziehungsgeflecht verstanden. Die Trinität ist Gott als lebendiger Gott und somit ein Vorbild für ein gelingendes Leben. Das Bild der Perichorese, wie dies von Volf aber auch von Reimer und Meier dargestellt wurde, kann als einendes Element zwischen den dargestellten Entwürfen zur Theologie der Evangelisation und der Theologie Umarmung gesehen werden.

Im Wesen der Trinität wird deutlich: Gott ist ein Gott der Beziehungen und ein Gott der Liebe. In seinem Wesen und im Verhältnis der drei Identitäten zueinander wird dies deutlich. Die dargestellten Theologien der Evangelisation stimmen darin überein, dass diese innertrinitarische Liebe Gottes ausgedehnt werden muss auf Gottes Liebe zu der Welt. Diese Liebe Gottes zu der Welt ist der Ursprung der *Missio Dei*, der Mission Gottes in der Welt. Evangelisation ist die tätige Einladung an den Menschen in die Liebesbeziehung Gottes zur Welt hineinzutreten und auf die Liebe Gottes zur Welt zu antworten.

Welche Auswirkungen dieses Vorbild der Trinität auf das menschliche Miteinander haben kann, wird in der Arbeit Volfs deutlich. Dieser arbeitet überzeugend heraus, dass die trinitarischen Identitäten sich dadurch auszeichnen, dass sie zugleich offen als auch unauflöslich bleiben. Sie machen gleichzeitig Raum für den anderen in sich selbst, lösen dabei jedoch ihre eigene Identität nicht auf, sondern nehmen Raum im anderen ein indem sie sich

selbst hingeben. So entsteht eine sich gegenseitig bereichernde Gemeinschaft selbstständiger jedoch nicht autonomer Identitäten. Volf macht dieses göttliche Wesen zum Vorbild für menschliche Identität und sieht in der Anwendung dieses Vorbildes eine Möglichkeit, menschliche Konflikte zu überwinden und zu einem friedlichen Miteinander zu gelangen. Menschliche Identität kann für ihn nicht als autonom und abgeschlossen begriffen werden, sondern immer nur in Beziehung zum und mit dem anderen.

Dieses Vorbild der christlichen Identität gilt es auf das Denken im Rahmen der Theologie der Evangelisation zu übertragen. Wie kann eine Theologie der Evangelisation aussehen, die sich einerseits treu bleibt und so ihre eigene Identität behält, gleichzeitig aber bereit ist in sich selbst Raum für den anderen zu machen? Dieses „Raum machen“ in sich selbst kann für die Evangelisation bedeuten, in einen aufrichtigen und ehrlichen Dialog zu treten und die Bereitschaft zu zeigen vom Gesprächspartner auch neue Facetten des eigenen Glaubens aufgezeigt zu bekommen. Blickt man auf das von Bayerhaus entwickelte Modell der Tripolarität der Religionen (Bayerhaus 1969:100-104), dass in jeder Religion sowohl göttlich, menschliche als auch dämonische Elemente findet, ist dieses Lernen vom anderen gar nicht so abwegig. Hier schließt auch Theo Sundermeiers Konzept der Konvivenz an – im Leben mit den Menschen und im Hören auf ihre Gedanken, Vorstellungen und Überzeugungen kann ein aufrichtiger Dialog entstehen, der dem Wesen der Trinität näherkommen könnte, als kämpferische Überzeugungsversuche.

Im Hinblick auf die in der Postmoderne vorherrschende Pluralität bleibt keine andere Möglichkeit, als offen und tolerant in einen Dialog der Religionen und Überzeugungen einzutreten. Gleichzeitig bietet das trinitarische Vorbild auch die Basis dafür, den christlichen Glauben nicht vollkommen fluid und identitätslos zu verstehen. Volf macht deutlich, dass die Auflösung der eigenen Identität niemals im Vorbild des dreieinigen Gottes begründet werden darf und kann. Der eigene Glaube soll und muss im Dialog seine Identität behalten dürfen. Aus dieser Grundlage heraus, kann die Theologie der Evangelisation Impulse sowohl inhaltlicher als auch methodischer Art ziehen.

6.2 Inhalt und Ziel der Evangelisation

Als inhaltliche Leitlinie der deutschsprachigen Theologie der Evangelisation wurde in dieser Arbeit festgestellt: Evangelisation ist die gute Nachricht von Gottes bedingungsloser Bejahung des Menschen, die zu einer Einladung zu einer ganzheitlich-heilvollen Beziehung mit Gott führt. Die Arbeit Vofs stimmt mit dieser Leitlinie überein. Dennoch bietet Volf mit seiner Arbeit Impulse an, die ein Nachdenken über den Inhalt und das Ziel der Evangelisation

bereichern. Dazu gehörten zum einen seine Interpretation des Kreuzestodes und des Bundesmotives, aber auch die Beschreibung der erneuerten Identität in Christus, die sich mit einem Modell der „Kulturzwiebel“ gegenseitig bereichern.

6.2.1 Volfs Deutung des Opfermotives

Die untersuchten evangelisationstheologischen Entwürfe stimmen darin überein, dass Evangelisation von der Bejahung des Menschen durch Gott ausgehen muss. Insbesondere Martin Werth macht deutlich, dass die Bibel nicht das Ziel habe, „vielfältige Gebrochenheit menschlicher Existenz“ (Werth 2004: 249) herauszustellen, sondern die heilvolle Ganzheit des Menschen als Ursprung und Zielbild eines Lebens mit Gott betont. Dieses ganzheitliche Heil, so sind sich alle drei Entwürfe einig, bietet Gott den Menschen in Christus als Geschenk an. Der menschlichen Gebrochenheit wird so die grundsätzliche Bejahung des Menschen durch den dreieinen Gott vorangestellt. Es bleibt also festzuhalten, dass die dargestellten Entwürfe ein durchweg positives evangelistisches Narrativ vertreten. Dennoch, so stellt es auch Martin Werth in einer seiner abschließenden These zur Evangelisation fest, ist und bleibt Evangelisation ein „Ärgernis“ (Werth 2004: 397). Selbst ein hohes Maß an Kontextualisierung, sowie Sensibilität und große dialogische Kompetenzen können dieses Ärgernis der Evangelisation nicht vollständig eliminieren (:397).

Trotzdem kann Volfs „Theologie der Umarmung“ positive Gedanken für ein evangelistisches Narrativ liefern. Hierbei ist insbesondere die Interpretation des Kreuzestod Christi, der nicht erst für eine postmodern-westliche Gesellschaft einen immensen Anstoß bietet (1. Korinther 1, 18–25), zu nennen. Die Frage, welches Gottesbild nötig sei, um einem Glauben zu folgen dessen Gott Menschenopfer fordert, ist weder neu noch unberechtigt. Auch wenn Volf diese Frage nicht abschließend beantwortet, liefert seine Analyse Anknüpfungspunkte, die über eine simple Opfermetaphorik hinausreichen.

Den Vorwurf aufgreifend, das Element der Gewalt bestimme einen großen Teil der neutestamentlichen Erzählungen, weitet Volf das Bild des Opfertodes Christi aus (Volf 2012b: 389). Dabei macht er deutlich, dass das Sterben am Kreuz die unserer Welt inhärente Gewalt auf vier Weisen in Frage stellt. Einerseits stirbt Christus „als unschuldiges Opfer“ und nimmt so „die Aggression der Verfolger auf sich“ (:390). Indem er sich weigert sein Recht auf Rache in Anspruch zu nehmen durchbricht er so den Kreislauf der Gewalt indem er Gutes tut.

Zweitens wird Jesus in allen Berichten der Kreuzigung als zu Unrecht ausgewähltes Opfer dargestellt. Dieser Umstand zeigt für Volf, dass am Kreuz der „*Sündenbock-Mechanismus*“ (:390, kursiv bei Volf) aufgedeckt worden sei. Jesus Unschuld, Wahrhaftigkeit und

Gerechtigkeit boten „einer Welt der Täuschung und Unterdrückung“ (:391) Grund genug ihn zu töten. So wurde Jesus selbst zum Sündenbock der Gesellschaft. Die Evangelien aber decken diesen Mechanismus auf und nehmen ihm somit seine Kraft (Girard in Volf 2012b: 391).

Darüber hinaus ist das Kreuz für Volf aber auch „Teil des *Kampfes* Jesu für Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit“ (:392). Jesus Leiden ist kein passives oder ängstliches Ertragen des Bösen. Viel mehr ist die aktive Entscheidung zur „Gewaltfreiheit Teil einer viel größeren Strategie“ (:392). Jesus öffentliches Wirken, sein Einsatz für und die „Verkörperung des Reiches Gottes als der Herrschaft von Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit“ (:392) haben ihn schlussendlich ans Kreuz gebracht. Dort nimmt er die Möglichkeit der Gewaltfreiheit in Anspruch und verwandelt diese „von etwas unfruchtbar Negativem hin zu einer kreativen Möglichkeit“ (:393). Somit geben Leben und sein Dienst Jesu dessen Gewaltfreiheit erst Sinn und Bedeutung.

Als viertes nennt Volf das Kreuz „*Gottes Umarmung der Trügerischen und Ungerechten*“ (:393, kursiv bei Volf). Wie oben ausgeführt, ist Vergebung für Volf nicht gleichbedeutend mit dem Hinwegsehen über Schuld. Vergebung, die so tut als gäbe es Böses und Sünde nicht, würde die Welt „der Finsternis der Hölle“ (:393) überlassen. Dies würde bedeuten, dass „das Blut der Unschuldigen [...] ewig zum Himmel schreien“ (:393) würde. Deshalb, so hebt Volf hervor, stecke viel Weisheit im Credo der Urkirche, dass Christus für unsere Sünden gestorben sei (1. Kor. 15,3). Daraus folgert Volf:

Im Herzen des christlichen Glaubens steckt die Behauptung, dass Gott in die Geschichte eingetreten ist und in der Person Jesu Christi am Kreuz starb für eine ungerechte und trügerische Welt. Indem er die Sünde der Welt auf sich nahm, sagte Gott die Wahrheit über eine unwahrhaftige Welt und verhalf der Gerechtigkeit zur Geltung in einer ungerechten Welt. [...] Sünden würden gesühnt. Der Schrei des unschuldigen Blutes wurde beachtet (:394).

Weil der Schrei der Opfer gehört worden sei, besteht für Volf die Möglichkeit eine neue Realität mitten in der alten Welt zu leben. Hier kann Umarmung und Vergebung gelebt werden, „ohne den Kampf für Wahrheit und Gerechtigkeit aufzugeben“ (:394).

Somit verwehrt sich Volf gegen den oben vorgebrachten Einwand eines martialischen Gottesbildes und macht deutlich, dass das Bild des Opferkultes viel mehr dieser Welt inhärent sei und „Gott wohl oder übel *den Mechanismus des Opferkultes benutzte*, um die Welt zu einem Ort zu machen, wo man um die Notwendigkeit herumkommt, andere zu opfern – eine Welt der sich selbst verschenkenden Gnade (:394).

Alles in Allem bietet Volf der Theologie der Evangelisation hier die Möglichkeit, ihr Narrativ vom Kreuz positiv zu konnotieren. Einerseits verknüpft Volf Christus Tod mit dessen Wirken auf der Erde – der gewaltsame Tod am Kreuz bekommt erst durch Jesus Einsatz für die Unterdrückten und Armen wirklichen Sinn. Mit Blick auf die Forderung nach einer ganzheitlichen Theologie der Evangelisation, die sowohl materielle als auch seelische Nöte der Menschen in den Blick nimmt, bietet sich hier eine Möglichkeit beide „Welten“ miteinander zu verknüpfen.

Auch in Hinblick auf den „Opfercharakter“ des Todes Christi bietet Volf ein erweitertes Deutungsmuster: Einerseits deckt der unschuldige Tod am Kreuz den gesellschaftlich tief verankerten Sündenbock-Mechanismus auf und nimmt diesem so seine Wirkmacht. Außerdem entscheidet sich Jesus aktiv dafür, die Spirale der Gewalt zu durchbrechen indem er sie in sich selbst absorbiert. Hierin wird ein zentrales Element seines Todes deutlich: Christus ist viel weniger ein Opfer des Zornes Gottes als viel mehr dessen (Selbst-)Opfer um den Hass der Welt zu absorbieren. Christus opfert sich selbst um so den Schreien der Opfer gerecht zu werden. Weil Gott sich selbst opfert, ist bedingungslose Vergebung in einer unvergebenen Welt möglich.

Wenn Evangelisation hier anknüpft, könnte das negativ belegte Narrativ des „zornigen Gottes“ gewandelt werden.

6.2.2 Vergebung ist nicht der letzte Schritt

Doch auch über diese Öffnung der Opfermetaphorik hinaus sind die Gedanken Volfs eine wertvolle Bereicherung. Auch wenn diese Engführung bei den oben untersuchten Entwürfen zur Evangelisationstheologie nicht erkennbar ist, scheint es in der Evangelisationstheologie doch für lange Zeit eine Tendenz gegeben zu haben, die dazu geführt hat, dass der Tod Jesu und die darin ergangene Vergebung als Höhepunkt verstanden wurde. Verkürzt kann man sagen: Evangelisation war der Aufruf zur Buße, um so Vergebung für die eigenen Sünden zu erfahren.

Volfs Arbeit zeigt, dass dieser Gedanke nicht unbedingt falsch, aber trotzdem verkürzt ist. Blickt man auf die von Volf herausgearbeiteten Schritte zur Umarmung stellt man fest, dass Vergebung hierbei nicht den Schlusspunkt bildet. Viel mehr ist Vergebung für ihn nur „der Durchgang, der zur Umarmung führt“ (Volf 2012b: 162) und somit auch nicht „der Gipfel der Beziehung Christi zu dem anderen“ (:162). Am Kreuz werden somit die geöffneten Arme Gottes sichtbar, der nicht ohne den Menschen leben kann und möchte. Wird Evangelisation um diese Dimension erweitert, verändert sich die Erzählung von einem schuldorientierten

Verständnis, hin zu einem beziehungsorientierten Verständnis. Evangelisation ist die Einladung hinein in Gottes Umarmung. Ein Schritt auf diesem Weg ist die Vergebung vorhandener Schuld, die der Umarmung im Weg steht. Der Gipfel ist jedoch im erneuerten Miteinander von Gott und Mensch zu finden.

6.2.3 Der Bund als Liebesangebot Gottes

Auch Volfs Gedanken zum theologischen Motiv des Bundes können die evangelistische Erzählung bereichern. Mit seinen Gedanken eröffnet er eine weitere Dimension der Kreuzestheologie, die das evangelistische Narrativ bereichern kann: Gott geht einen Bund mit den Menschen ein, obwohl er sich der Möglichkeit des Bruches durch den Bundespartner bewusst ist. Gott bindet seine Identität jedoch so eng an die Beziehung zum Menschen, dass er bereit ist bis zum Äußersten, zur Selbsthingabe, zu gehen, um seine Identität an die des Menschen anzupassen. Diese Selbsthingabe ermöglicht es, dass Gott sich in seiner Liebe zum Menschen auf ewig an diesen bindet, unabhängig davon ob dieser bundestreu ist oder nicht. Das Bundesangebot Gottes ist unauflöslich.

Hier kann und darf Evangelisation anknüpfen. Die Botschaft der bedingungslosen Gnade Gottes für den Menschen gehört für alle drei untersuchten Evangelisten zum Kern ihrer Theologie. Es ist vorauszusetzen, dass die Verknüpfung dieses Gnadenangebotes mit der Identität Gottes für alle drei Theologen gegeben ist. Volfs Stärke hingegen liegt in der ausdrücklichen Formulierung dieser Verbindung. Gott bindet sich selbst an den Menschen und gibt sein Leben hin um dieses Bundesangebot unauflösbar zu machen. Diese Aussage hat Sprengkraft, wird doch hier die Dimension der Versöhnung zwischen Gott und Mensch sichtbar. Gott versöhnt sich nicht nur für Vergangenes, sondern auch für zukünftige, erneute und wahrscheinliche Bundesbrüche. Diese Versöhnung ist tief mit der Identität Gottes verbunden. Er möchte nicht ohne den Menschen sein, weshalb er seine eigene Identität an diesen anpasst.

Mit der Stärke dieser Aussage, könnte auch der Druck auf den Menschen wachsen, dem Bundesangebot positiv zu antworten. Doch Volf macht deutlich, dass die offenen Arme Christi Gottes Umarmungsangebot an den Menschen sind. Somit gilt auch für den Bund das, was für die Umarmung gilt: die offenen Arme sind eine „Geste der *Einladung*“ (:184), eine „Aufforderung zum Eintreten“ (:184), vielleicht sogar „ein *sachtes* Klopfen“ (:184). Niemals aber darf dieses Angebot zu einem Übergriff, zu Zwang oder gar Gewalt ausarten. Deshalb heißt es im zweiten Schritt der Umarmung auch „*Warten*“ (:184). So groß das Verlangen zur Umarmung auch sein mag, es muss „zurückgestellt“ (:184) werden, um so die Grenzen des

anderen zur respektieren. Erst wenn sich der andere auf die Umarmung einlässt, dürfen sich die Arme zur Umarmung schließen.

Wenn dies für Gott gilt, gilt es viel mehr noch für den Überbringer des Evangeliums. Evangelisation muss bereit sein, auf die Antwort der Menschen auf Gottes Selbsthingabe zu warten. So groß, so mächtig, so schön die Botschaft auch für den Evangelisten sein mag – wenn Gott die Grenzen der Identität des Menschen respektiert, gilt dies auch für ihn.

6.2.4 Der Einsatz für Versöhnung nimmt den ganzheitlichen Anspruch der Evangelisation ernst

Evangelisation ist ein ganzheitliches Geschehen und betrifft sowohl materielle als auch spirituelle Bedürfnisse der Menschen – in diesem Punkt stimmten alle untersuchten Entwürfe zur „Theologie der Umarmung“ überein. Insbesondere anhand der Gedanken Johannes Reimers, der Evangelisation als den Bau des Reiches Gottes in der Lebenswelt der Menschen versteht und Evangelisation anhand des Modells der „Kulturzwiebel“ strukturiert (Reimer 2015:34), wurde dies deutlich. Evangelisation muss geduldig durch die verschiedenen Kulturschichten hindurchdringen, um so eine glaubhafte Identifikation mit dem Evangelium zu erwirken. Ist dies geschehen, hat das Evangelium, das fortan den Kern der menschlichen Identität mitbestimmt, Auswirkungen auf alle anderen Kulturebenen.

Hier kann eine „Theologie der Versöhnung“ auf zweifache Weise anknüpfen. Einerseits indem sie den menschlichen Wunsch nach Frieden und Versöhnung und die häufig unversöhnte Lebensrealität an- und ernstnimmt. Unfrieden ist, genauso wie Armut, Hunger und Unterdrückung, eine soziale Not der Menschen. Möchte Evangelisation diese Realität ernstnehmen, muss der Einsatz für Frieden und Versöhnung zum evangelistischen Methodenkasten gehören. Frieden ist unbestreitbar ein Wert des Reiches Gottes und muss somit zwangsläufig ein Kennzeichen präsentischer Evangelisation sein. Einer Kirche, die in ihrem Umfeld als Botschafterin des Evangeliums auftreten möchten, täte es somit gut, wenn sie als Ort des Friedens, der Versöhnung und der Mediation werden würde.

An dieser Stelle bietet sich mit Volfs Gedanken zur „katholischen Persönlichkeit“ wiederum ein wertvoller Impuls: In Anlehnung an das paulinische Wort von der neuen Kreatur in Christus (2. Korinther 5,17), macht Volf deutlich, dass das Evangelium zu einer veränderten Haltung, auch in Hinblick auf den anderen, führen muss. Das Evangelium lässt seine Empfänger durch eine Umkehr gehen und führt zu einer Persönlichkeit, „die sich an der Umgestaltung der Welt

beteiligt“ (Volf 2012b: 61). Für Volf ist klar, dass eine Umkehr zum christlichen Glauben immer auch (sozial-)ethische Konsequenzen mit sich zieht.

Eine dieser Konsequenzen ist, dass man zu einer „katholischen Persönlichkeit“, einer Persönlichkeit, die nicht ohne den anderen sein kann und möchte, wird. Diese Persönlichkeit wird durch Andersartigkeit bereichert (Volf 2012b: 58-59) und muss somit Feindschaft zugunsten von Versöhnung überwinden.

Die Evangelisationstheologie kann aus Volfs Gedanken zum veränderten Verhältnis des Christen zur eigenen Kultur wertvolle Impulse ziehen. Wie oben herausgearbeitet wurde, verstehen alle dargestellten Entwürfe zur Evangelisationstheologie den Schritt der Umkehr als eine Loyalitätsveränderung. Evangelisation ist die Einladung, sich unter die Herrschaft des dreieinigen Gottes zu stellen. Dies hat auch Auswirkungen auf die eigene Identität, sowohl kulturell als auch individuell. Evangelisation, die zum Kern der kulturellen Identität des Menschen vordringt, verändert diesen von innen heraus und macht ihn zu einem neuen Menschen, der dennoch „mit einem Fuß“ in seiner alten Kultur verhaftet bleibt. Diese innere Spannung zwischen dem „schon“ aber „noch nicht vollendet“ zur gleichen Zeit fordert vom Gläubigen einen Einsatz für die Werte des Reiches Gottes, hier für Frieden und Versöhnung und gegen den Hass und Rassismus in der Welt. Diese innere Spannung, so herausfordernd sie auch sein mag, kann eine immense Chance für die Evangelisation bieten. Wenn das evangelistische Geschehen es schafft, diese universelle Dimension des Evangeliums zu transportieren, könnte der christliche Glaube eine wertvolle Alternative für diese Welt darstellen. Zusammenfassend nimmt Evangelisation, die sich für Frieden und Versöhnung einsetzt, die Realität der Menschen wahr und ernst und kann so die Möglichkeit erhalten, eine wahrhafte Einladung zu einem Loyalitätswechsel auszusprechen. Gleichzeitig verändert dieser Loyalitätswechsel die menschliche Identität hin zu einem Verständnis des anderen, dass sich der eigenen Angewiesenheit auf diesen bewusst ist und sich somit gegen Hass und Feindschaft stellt. Der Einsatz für Frieden und Versöhnung wird dadurch zu einem zentralen Element in der Evangelisation.

6.3 Art und Weise der Evangelisation

Mit dem vorherigen Punkt ist bereits teilweise die Grenze zum nächsten Abschnitt dieses Kapitels, den methodischen Impulsen aus der Arbeit Volfs, überschritten worden. Dies liegt in der Natur der stark miteinander verknüpften Ebenen von Form und Inhalt. Doch auch darüber hinaus bieten sich aus der Arbeit Volfs methodische Impulse für eine Evangelisationstheologie. Diese betreffen in weiten Zügen eine Grundhaltung, mit der an Evangelisation herangegangen

werden sollte. Doch auch einzelne Strukturmerkmale der Versöhnung werden im Folgenden auf die Evangelisation übertragen.

6.3.1 Der Wille zur Umarmung als Grundhaltung der Evangelisation

Evangelisation ist fast immer auch mit dem Aufeinandertreffen unterschiedlicher Vorstellungen von Wahrheit verbunden. Somit steht sie, so respektvoll und behutsam sie auch vorgehen mag, immer in der Gefahr in Intoleranz und Überheblichkeit abzugleiten. Der Weg zu simplen „Wir-gegen-Sie“-Mechanismen (wir Christen sind es, die gerettet sind und Gott auf unserer Seite haben. Sie, die nicht-Christen, hingegen liegen falsch) ist an dieser Stelle nicht mehr weit. Evangelisation steht somit in der Gefahr Exklusion, die beide von Volf dargestellten Facetten bedient, zu leben: Auf der einen Seite besteht die Möglichkeit, dass die „Evangelisten“ ihr Gegenüber ausschließen, indem sie ihn als „sündig“, „falsch“ oder „ungläubig“ darstellen. Gleichzeitig nehmen sie aber auch sich selbst aus der Gemeinschaft der Sünder heraus, indem sie sich selbst als „richtig“ und „rechtgläubig“ verstehen. Dabei übersehen sie die ihnen selbst immer noch anhaftende Sünde.

Volfs Theologie der Umarmung bietet hier ein Mindset für die Praxis der Evangelisation an, das helfen kann, diese Gefahr zu minimieren. Einerseits sollte es der Wille zur Umarmung sein, der den Antrieb zur Evangelisation bietet. Die Analyse der unterschiedlichen Theologien der Evangelisation hat hervorgehoben, dass es stets die Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen ist, die den Anlass zur Evangelisation bietet. Volf stellt dies gleichsam dar, wenn er beschreibt, dass sich am Kreuz der Tanz der Trinität für den Menschen öffnet (Volf 2012b: 285-286) und dieser eingeladen wird, in diesen einzutreten. Gottes Liebe zum Menschen führt zur Umarmung desselben. Gleiches sollte für die menschliche Praxis der Evangelisation gelten: Es geht zu allererst darum, den anderen in seiner Mitmenschlichkeit wahr- und ernst zu nehmen. Wie oben bereits ausgeführt wurde, muss das Konzept der „katholischen Persönlichkeit“ Einfluss auf die Theologie der Evangelisation haben. Dies muss sich auch in der Geisteshaltung des Evangelisten auszeichnen: Wird das Gegenüber als unbedingt wichtig für das eigene Selbst verstanden? Wenn dies so ist, muss Evangelisation von wahrhafter Liebe zum Nächsten angetrieben sein.

6.3.2 Am Kreuz treffen sich Evangelist und Evangelisierter

Doch auch über diese „umarmende Grundhaltung“ hinaus, gibt Volfs Arbeit Impulse für eine erstrebenserte Haltung in der Evangelisation. Insbesondere wenn er deutlich macht, dass sich am Kreuz Täter und Opfer treffen (:148) und die Notwendigkeit zur Umkehr nicht nur für die

Täterseite gegeben ist, gilt dies auch für Evangelisten und Evangelisierten. Evangelisation hat zwangsläufig immer auch die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen zum Inhalt. Dabei steht sie in der Gefahr, ihre eigene Erlösungsbedürftigkeit zu vergessen. In der Botschaft des Kreuzes, einem Kernthema der Evangelisation, erkennen aber beide Seiten ihre Erlösungsbedürftigkeit. So bilden Evangelisten und Empfänger eine Gemeinschaft, der das Versöhnungsangebot Gottes gleichermaßen gilt. Dies entspricht dem was Volf sagt, wenn er betont, eine „wahrhaft „katholische Persönlichkeit“ muss eine evangelische Persönlichkeit sein – eine Persönlichkeit, die aus einer Umkehr hervorgegangen ist und vom Evangelium geprägt wird“ (Volf 2012b:61). So verstandene Evangelisation kann der oben geschilderten Form der Exklusion, die sich selbst aus der Gemeinschaft der Sünder hinausnimmt, entgegenwirken. So schwer eine solche Grundhaltung auch sein mag, ist dieser Gedanke aus der Theologie Volfs als massive Bereicherung der Evangelisationstheologie zu verstehen.

6.3.3 Das Modell der doppelten Sichtweise als Ansatz bei der Suche nach Wahrheit

Bei der Suche nach Wahrheit wird der Nutzen einer solchen „Grundhaltung der Umarmung“ besonders sichtbar. Hier liegt mit Volfs Modell der „doppelten Sichtweise“ eine Bereicherung vor, die einerseits vor einer lieblosen „Wahrheitskonfrontation“, gleichzeitig aber auch vor einer ebenso falschen „Hypertoleranz“ schützt. Ohne die Existenz einer absoluten Wahrheit in Frage zu stellen, verweist Volf dennoch auf die menschliche Begrenztheit diese Wahrheit zu erfassen: „Der Glaube an einen allwissenden Gott sollte die Suche nach der Wahrheit beflügeln; das Bewusstsein unserer menschlichen Begrenzungen sollte uns jedoch bescheiden machen hinsichtlich des Anspruchs ihn gefunden zu haben“ (:324). Um dieses Dilemma zu lösen, führt Volf das oben beschriebene Konzept der „doppelten Sichtweise“ ein, die das Ziel hat, die Welt sowohl aus der eigenen als auch aus der fremden Perspektive zu sehen und so zu einem breiteren, wenn auch nicht vollständigen Verständnis der Wahrheit zu gelangen. So könnten Selbsttäuschungen aufgedeckt und gegenseitiges Verständnis gefördert werden (:336-338).

Möchte man in der Evangelisation Exklusion überwinden, ist es ratsam, diesen „Willen zur Umarmung“ und die Herangehensweise der „doppelten Sichtweise“ auch hier zu einem zentralen Merkmal zu machen. Evangelisation muss immer auch zu gegenseitigem Verständnis und zum Aufdecken von Selbsttäuschungen führen – dies gilt für beide am Dialog beteiligte Seiten. Es kann nicht darum gehen, einzelne Positionen gegeneinander auszuspielen, um so zu einer „Super-Wahrheit“ zu gelangen. Vielmehr sollte man gemeinsam versuchen, der göttlichen Wahrheit einen Schritt näher zu kommen. Evangelist und Evangelisierter bilden dabei eine

Lerngemeinschaft, indem sie einander zuhören und versuchen zu verstehen, wie die Welt „von dort“, also aus der jeweils anderen Perspektive aussieht. Dabei können beide Perspektiven nebeneinandergelegt werden und so ein umfassenderes Bild der Realität sichtbar werden. Zudem kann es auch passieren, dass eine oder auch beide Seiten, einzelne Positionen überdenken, relativieren oder gar verwerfen. Auch kann es passieren, dass eine Seite einzelne „Teil-Wahrheiten“ der Gegenseite in das eigene Weltbild aufnimmt und so ein Schritt hin zur göttlichen Wahrheit gegangen werden kann.

Doch gleichsam der Trinität, werden hier Identitäten nicht zwanghaft aufgelöst und verwischt. Der andere darf der andere bleiben – auch mit seiner anderen Perspektive auf die Wahrheit. Gleichsam darf auch der Evangelist er selbst bleiben – auch hier mit seiner eigenen Perspektive auf den Glauben. Dennoch sollten beide Seiten um die gegenseitige Angewiesenheit und die Chance im gegenseitigen Raum machen und Raum nehmen wissen.

6.3.4 Die Strukturmerkmale der Umarmung als mögliche Strukturmerkmale der Evangelisation

Im Zusammenhang mit der Darstellung der Umarmung als Metapher für eine erfolgreiche Überwindung der Exklusion stellt Volf auch vier Strukturmerkmale einer Umarmung heraus, die als verpflichtend für das Gelingen derselben verstanden werden können. Versteht man unter Evangelisation auch die Einladung des Menschen zur Versöhnung mit Gott, können diese Strukturmerkmale auch als Impulse für das evangelistische Geschehen verstanden werden (Volf 2012b: 188-192).

Das erste Merkmal, die „Fluidität der Identität“ (:188), zeichnet sich durch das Bewusstsein aus, dass die eigene Identität und die des anderen unvollständig ist. Wie oben bereits ausgeführt wurde, wird diese Fluidität der eigenen Identität Gottes im Sterben Christi am Kreuz sichtbar. Gott lässt sein eigenes Sein, bis hin zur Selbstaufopferung, an den Menschen an, um mit diesem in Beziehung stehen zu können. Neben dieser inhaltlichen Komponente, die sich auf das evangelistische Narrativ auswirkt, sollte dies auch Auswirkungen auf die Art und Weise der Evangelisation haben. Evangelisten müssen ihre Dialogpartner als ungemein wichtig für die eigene Identität begreifen. Dies kann bedeuten, den anderen zunächst über die „eigene Wahrheit“ zu stellen, von ihm zu lernen und sich durch ihn bereichern zu lassen. Die Beziehung zueinander wird so als integral für das eigene Dasein verstanden.

Das zweite Merkmal, von Volf die „*Nichtsymmetrie* der Beziehungen“ (:189, kursiv bei Volf) genannt, sagt dass ein „Selbst, das vom Kreuz Christi und dem Leben des dreieinigen Gottes geformt wurde“ (:190), den anderen nicht nur dann umarmen möchte, wenn dieser Freund,

„sondern auch dann, wenn er ein Feind ist“ (:190). Diese Haltung macht es notwendig, dass bestehende und scheinbare Hierarchien überwunden und einge ebnet werden, wobei die Initiative vom Umarmenden ausgehen muss. Am sichtbarsten wird dieses Einebnen von Hierarchien in der Selbsthingabe Gottes am Kreuz. Um Versöhnung mit den Menschen zu erreichen, erniedrigt sich der „König dieser Welt“ bis aufs Letzte und macht so Versöhnung erst möglich. Auch hier kann eine Theologie der Evangelisation lernen: Evangelisation muss auch bedeuten Hierarchien zu überwinden. Die Missionstheologie hat nach und nach das fruchtbare Erbe des Kolonialismus und der damit verbundenen Gräueltaten auch durch die Missionare aufgearbeitet. Dennoch steht Evangelisation, selbst im lokalen Kontext, immer noch in der Gefahr eine Superioritätshaltung an den Tag zu legen. Hier gilt es eine Geisteshaltung entgegenzustellen, die sich dem anderen bewusst unterordnet, ohne sich selbst zu verleugnen. Der praktische Dienst am und mit dem Nächsten, auch der Einsatz für Frieden und Versöhnung in der Gesellschaft, kann hier ein erster Schritt der Demut sein.

Damit einher geht das dritte Strukturmerkmal, die „*Unterdeterminiertheit des Ergebnisses*“ (:191). Es ist nicht sicher, dass der erste Schritt zum Frieden, auch wenn er immense Selbstentbehrung mit sich bringt, tatsächlich zur Umarmung führt. Gleiches gilt auch für die Evangelisation. Ein Evangelist kann sich noch so sehr der eigenen Angewiesenheit auf die Identität des Gegenübers bewusst sein und die Begegnung mit viel Demut und Selbstaufopferung gestalten, es ist nicht gesagt, dass diese Begegnung zu einer „erfolgreichen Begegnung“ wird. Es gibt in der Evangelisation keine Garantie dafür, dass das göttliche Umarmungsangebot angenommen werden wird. Hier knüpft die vierte Parallele zwischen den Gedanken Volfs und der Theologie der Evangelisation an: Gleichwie es ein „Risiko der Umarmung“ (:191) gibt, trägt auch Evangelisation ein Risiko in sich. Nicht immer lohnt sich der Einsatz und die Selbstentbehrung. Es kann sogar vorkommen, dass auch „gute Evangelisation“, die den anderen in seiner Würde achtet, Hass, Wut und Gewalt auf sich zieht. Nicht ohne Grund verweist Meier darauf, dass das griechische „*martureo*“, die Wortwurzel von Martyrium, synonym zu „*euangelizo*“ zu verstehen ist (:156). Evangelisation kann auch Martyrium heißen. Doch genauso wie es die Hoffnung auf eine versöhnte Beziehung lohnenswert macht, das Risiko einer Umarmung einzugehen, kann die Hoffnung auf eine versöhnte Beziehung des Menschen mit Gott das Martyrium lohnenswert machen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Strukturmerkmale einer gelingenden Umarmung auch als Merkmale gelingender Evangelisation verstanden werden können – dies macht umso mehr Sinn, als dass man Evangelisation als die Einladung in Gottes Umarmung

verstehen kann. Gott ist es, der seine Identität der des Menschen anpasst, der darum bestehende Hierarchien überwindet ungeachtet der ungewissen Antwort des Menschen. Die Liebe zum Menschen und die Hoffnung auf eine versöhnte Beziehung lässt ihn dieses Risiko eingehen – Evangelisation darf es ihm deshalb leichtun.

6.4 Resümee: Die Rolle von Frieden und Versöhnung in der Evangelisation

Das Vorbild der Trinität ist für Volf als Vorbild für ein menschliches Zusammenleben, wie es sich Gott gedacht hat, zu verstehen. In Christus ausgestreckten Armen am Kreuz sieht er Gottes Einladung in diese Umarmung und somit in den „göttlichen Tanz der Trinität“ einzutreten. Dieses Eintreten sorgt für eine grundlegende Identitätsveränderung, der Gläubige wird „zu einer neuen Kreatur“, die die erfahrene Umarmung in ihrem Umfeld wirksam werden lässt.

Dieses Verständnis hat sowohl auf inhaltlicher als auch auf methodischer Ebene Auswirkungen auf die Evangelisation. Inhaltlich erlaubt es eine Interpretation des Kreuzestodes Christi, die sich nicht auf ein simples Sühneverständnis beschränkt. Viel mehr ist Gott bereit, sich an den mit den Menschen eingegangenen Bund zu halten, auch wenn dieser, aller Voraussicht nach, durch eben diesen Bundespartner gebrochen wird. Deshalb entäußert Gott sich bis zum Letzten, wird Mensch und nimmt die Strafe des Bundesbruchs a priori auf sich. Dabei ist es weniger Gott als vielmehr die sündige Welt selbst, die das Blutopfer braucht, um diese Beziehung wiederherzustellen. Dabei ist es nicht das Sterben am Kreuz und damit die Vergebung der Sünden, die den Höhepunkt des christologischen Geschehens bildet. Der Höhepunkt findet sich in der wiederhergestellten Beziehung zwischen Gott und den Menschen – dem metaphorischen Eintritt des Menschen in den göttlichen Tanz. Diese Gedanken können als Bereicherung eines evangelistischen Narratives verstanden werden. Auch wenn sich bei den untersuchten Entwürfen zur Theologie der Evangelisation kein Ansatz gefunden hat, der als „schuldzentriert“ beschrieben werden kann, scheint dieses Verständnis in der Evangelisationspraxis dennoch weiter verbreitet zu sein. Ein von Volf beeinflusster Ansatz könnte als „beziehungsorientiert“ verstanden werden und das evangelistische Narrativ unserer Zeit massiv stärken.

Doch auch auf methodischer Ebene, der Ebene der Art und Weise der Evangelisation, sind die Impulse aus der „Theologie der Umarmung“ als hilfreich anzusehen. Dabei liegt mit Volfs Gedanken vor allen Dingen ein Mindset vor, das bei der Evangelisation helfen kann. Genauso wie der Wille zur Umarmung als treibende Kraft im Versöhnungsprozess verstanden wird, sollte dies auch in der Evangelisation sein. Evangelisation ist angetrieben von der Liebe zum Nächsten und weiß um die eigene Angewiesenheit auf die gegenseitige Beziehung. Deshalb

gestaltet sich Evangelisation als ein Prozess des gegenseitigen Raummachens und Raumnehmens. Evangelisation ist so Leben in Beziehung. Hier bietet sich die Möglichkeit, die Gedanken Vofls mit den herausgearbeiteten Leitlinien einer Theologie der Evangelisation zu verbinden. Unter dem Stichwort Konvivialität wurde dort eine Methode beschrieben, in der Evangelist und Evangelisierte eine Lebens- und Lerngemeinschaft bilden und dem Evangelium so die Möglichkeit eröffnen auf Gottes Ja zu den Menschen zu Antworten. Die Gedanken Vofls lassen sich als eine Grundhaltung dieser Methode verstehen.

Insbesondere beim Aufeinandertreffen unterschiedlicher Grundwerte und Überzeugungen ist diese Grundhaltung notwendig. Um einen „Krieg der Wahrheiten“ zu vermeiden, ist ein Verständnis, dass der gegenseitigen Beziehung den Vorrang gibt, unabdingbar. Vofls Modell der „doppelten Sichtweise“ hilft hierbei, einerseits nicht in einen gleichmacherischen Pluralismus abzugleiten, gleichzeitig verwehrt es sich aber auch gegen Absolutismen. Wahrheit ist für Volf in absoluter Form bei Gott selbst zu finden, kann vom Menschen aber immer nur fragmentarisch erfasst werden. Mit der Methode der „doppelten Sichtweise“ ergibt sich die Möglichkeit, ein weiteres Feld dieser Wahrheit zu erfassen, eigene und fremde „Fehlsichtigkeiten“ aufzudecken und so Gott näher zu kommen. Für die Evangelisation, insbesondere für den ihr zugehörigen Dialog, kann diese Haltung nur als Bereicherung verstanden werden. Da Identitäten für Volf nicht auflösbar sind, müssen eigene Überzeugungen in diesem Dialog dennoch nicht vollständig über Bord geworfen werden. Viel mehr erhalten sowohl Evangelist als auch Evangelisierter die Möglichkeit, freiwillig Raum in sich selbst zu machen und den Raum im Gegenüber auszufüllen. Dabei ist der Umstand, dass Evangelist und Evangelisierter gleichsam Empfänger der Botschaft des Evangeliums sind, ungemein wichtig: In allen Phasen der Evangelisation treffen erlösungsbedürftige Sünder aufeinander, die so gemeinsam eine Lern- und Lebensgemeinschaft bilden. Ein Superioritätsgefühl des Evangelisten kann und darf an dieser Stelle nicht entstehen.

Daraus folgernd lässt sich an das oben bereits ausgeführte Konzept der „evangelischen Persönlichkeit“ (Volf 2012b: 61) anknüpfen. Volf macht in diesem Zusammenhang deutlich: „Eine wahrhaft katholische Persönlichkeit muss eine evangelische Persönlichkeit sein – eine Persönlichkeit, die aus einer Umkehr hervorgegangen ist und vom Evangelium geprägt wird, und die sich an der Umgestaltung der Welt beteiligt“ (Von der Ausgrenzung zur Umarmung :61). Für Volf ist klar, dass eine Umkehr zum christlichen Glauben immer auch (sozial-) ethische Konsequenzen mit sich zieht.

Hierzu gehört insbesondere eine Veränderte Perspektive auf den anderen im menschlichen Miteinander. Darum lassen sich Werths vier Dimensionen der gegenseitigen Bezogenheit von Evangelisation und Diakonie (Werth 2004: 369-372) auch auf den Einsatz für Frieden und Versöhnung übertragen:

1. Genauso wie Diakonie das Glaubwürdigkeitszeugnis evangelistischen Auftretens ist, gilt dies auch für Frieden und Versöhnung.
2. Andersherum ist Evangelisation auch ein Glaubwürdigkeitszeugnis für den Einsatz für Versöhnung und Frieden. Der Grund für diese veränderte Haltung liegt im Evangelium. Wenn Christen durch ihr verändertes Wesen und ihren Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit auffallen, muss der Verweis auf das Evangelium erfolgen.
3. Daraus folgernd ist der Einsatz für Frieden und Versöhnung immer auch Evangelisation. Auch wenn innere kulturelle Schichten, wie zum Beispiel die kognitive Kulturebene, noch nicht adressiert werden, ist Frieden und Versöhnung mit dem Bau des Reiches Gottes auf der Erde gleichzusetzen.
4. Der Einsatz für Frieden und Versöhnung ist immer auch eine Folge der Evangelisation. Menschen die in die Umarmung des dreieinigen Gottes hineingenommen wurden, sind zu neuen Menschen geworden, die die Fähigkeit haben, ihr Umfeld zu umarmen. Evangelisation lädt Menschen in diese göttliche Umarmung ein, somit kann Evangelisation mittelbar auch zum Einsatz für Frieden und Versöhnung führen.

Evangelisation, Frieden und Versöhnung gehen somit Hand in Hand in Hand. Die Gedanken Volfs können dabei hilfreiche Impulse für eine Grundhaltung in der Evangelisation bieten und zudem das evangelistische Narrativ bereichern. Wie bereits in der Kritik zur „Theologie der Umarmung“ angemerkt wurde, liegen Licht und Schatten bei Volfs Arbeit in deren intellektueller Höhe. Wie die Gedanken der „Theologie der Umarmung“ konkret in die Praxis umgesetzt werden können, wird kaum diskutiert. Es handelt sich bei Volfs Arbeit tatsächlich um identitätsbestimmende Gedanken, die wie im „Zwiebelmodell“ der Kultur, den individuellen Kern betreffen. Ist dieser Kern tatsächlich von der Art und Weise der Trinität geprägt, wird dies zwangsläufig Auswirkungen auf das Denken, Fühlen und Handeln der Individuen haben. Ein Quick-Fix für Probleme der Evangelisation ist mit den dargestellten Impulsen somit nicht gegeben, gelingt es jedoch eine „volfsche“ Grundhaltung in der Evangelisationstheologie zu etablieren, ist eine erfolgreiche und nachhaltige Praxis der Evangelisation durchaus denkbar.

7 Rückblick und Ausblick

Evangelisation, so stimmen alle untersuchten Entwürfe überein, ist ein ganzheitliches Geschehen, in dem Wort und Tat Hand in Hand miteinander gehen. Dabei ist sie Teilhabe an der „Missio Dei“, der Mission Gottes auf der Erde. Diese Mission Gottes hat ihren Höhepunkt in Christus Kommen auf die Welt. In seinem Sterben am Kreuz wird Gottes Sehnsucht nach einer heilvollen Beziehung zu den Menschen sichtbar. Diese Beziehung wiederum hat ebenfalls eine ganzheitliche Dimension, die sich durch „Zuspruch und Anspruch“ auszeichnet. Evangelisation lädt ein, in die Beziehung mit dem dreieinigen Gott zu treten, was gleichzeitig aber auch bedeutet sich dessen Königsherrschaft und den mit dieser Herrschaft verbundenen guten Werten zu unterstellen. Diese gute Werte lassen sich nicht individuaethisch begrenzen, sondern wirken sich immer auch soziaethisch auf das Verhältnis zur Umwelt aus. Auch wenn dieser Aspekt in den meisten der untersuchten Entwürfe wenig Beachtung findet, gehört hierzu eindeutig auch der Einsatz für Frieden und Versöhnung.

Für die Methode der Evangelisation verweisen die Entwürfe übereinstimmend auf das von Theo Sundermeier entwickelte Konzept der Konvivenz-Mission: Die Kirche bildet gemeinsam mit ihrem Umfeld eine solidarische Lebensgemeinschaft und nimmt so die ganzheitliche Dimension des Lebens in ihre Realität auf. Evangelisation findet in diesem Konzept auf allen Kulturebenen, sowohl auf materieller als auch auf intellektueller Ebene, statt. Den Austausch prägt dabei der Gedanke des Dialogs: Evangelisation bedeutet nicht, das Gegenüber zu „bekehren“, sondern durch den solidarischen Austausch miteinander beidseitiges Lernen zu fördern.

An dieser Stelle bietet sich ein Anknüpfungspunkt für die Gedanken Volfs. Vom Vorbild der trinitarischen Gemeinschaft her entwickelt dieser eine „Theologie der Umarmung“. Seine Argumentation ist dabei die, dass sich der lebendige Gott am Kreuz für die Menschen öffnet und in sich Raum macht, um mit diesen eine Gemeinschaft bildet – ganz wie es seinem göttlichen Wesen entspricht. Der Mensch, einmal hineingenommen in diese Gemeinschaft, erkennt, dass er auf sein Gegenüber angewiesen ist. Genauso wie die trinitarische Gemeinschaft soll sich die menschliche Gemeinschaft durch eine Dynamik von Raummachen und Raumnehmen auszeichnen. Auf dieser Grundlage, die bei der individuellen Identität ansetzt, entwickelt Volf eine „Theologie der Versöhnung“. Diese „Theologie der Versöhnung“ bietet wertvolle Gedanken für eine erneuerte Grundhaltung in der Evangelisation. Im oben angedeuteten Konzept der Konvivenz-Mission braucht es eine Haltung, die sich durch den Willen zur Umarmung auszeichnet. Das Gegenüber wird als unbedingt notwendig für die

eigene Identität verstanden. Evangelisation bedeutet in diesem Zusammenhang vor allem miteinander und voneinander zu lernen.

Doch auch auf inhaltlicher Ebene bietet Volf Denkanstöße für die Theologie der Evangelisation. Er macht deutlich, dass Vergebung nicht den Höhepunkt einer Konfliktlösung darstellt, sondern nur einen Durchgang zu diesem. Der tatsächliche Höhepunkt ist eine wiederhergestellte Beziehung. Dies hat immense Auswirkungen für ein evangelistisches Narrativ. Das Sterben Christi für die Sünden der Menschen ist nicht der Höhepunkt. Dieser Höhepunkt ist in der Versöhnung des Menschen mit Gott, in der wiederhergestellten Beziehung zwischen Gott und Mensch zu sehen. Damit findet eine Verschiebung von einem schuldzentrierten hin zu einem beziehungsorientierten Evangelisationsverständnis statt. Evangelisation ist die Botschaft von der Umarmung Gottes. Weil dies so ist muss Evangelisation immer auch den Einsatz für Frieden und Versöhnung in sich tragen. Einerseits ist dieser Dienst Glaubwürdigkeitszeichen für die Predigt, andererseits erhält dieser Dienst durch die inhaltliche Deutung im evangelistischen Wortakt eine zusätzliche Sinnebene. Daher gilt: Evangelisation und Versöhnung können nicht getrennt voneinander gedacht und gelebt werden. Der Einsatz für Versöhnung und Frieden ist immer auch Evangelisation, gleichwie Evangelisation immer auch den Einsatz für Frieden und Versöhnung mitdenken muss.

Wie bereits im einleitenden methodischen Teil beschrieben wurde, ist diese Arbeit innerhalb des ihr methodologisch zugrundeliegenden pastoralen Praxiszyklus (siehe 2.1.2) in den Schritt der theologischen Reflexion einzuordnen. Ausgehend von der Problemstellung der fehlenden Verknüpfung in der Theologie wurde auf theologischer Ebene darüber nachgedacht, wie diesem Umstand begegnet werden könne. Dabei wurde herausgestellt, dass Evangelisation und Versöhnung tatsächlich Hand in Hand gehen müssen. Die Gedanken Vofs wurden als positiver Impuls vor allem für eine Grundhaltung, aber auch als bereichernd für ein evangelistisches Narrativ befunden. Innerhalb des pastoralen Praxiszyklus müssen diese Ergebnisse im Folgeschritt für die Praxis fruchtbar gemacht werden, um sie abschließend zur Anwendung zu bringen. Wie ebenfalls bereits ausgeführt wurde, ist dieser Schritt im Zusammenhang mit dieser Studie nicht in angemessener Art und Weise zu leisten und muss durch weitere Studien vollzogen werden. Denkbar wären an dieser Stelle beispielsweise Arbeiten, die die Frage beantworten, wie Vofs Gedanken in der evangelistischen Aus- und Fortbildung Einzug halten könnten. Auch die Frage danach, wie ein konvivialer Dialog mit der „Theologie der Umarmung“ als Grundlage geführt werden kann, lässt sich sicherlich ergiebig beantworten.

Weiterhin muss gefragt werden, wie Kirchen als Orte des Friedens, der Versöhnung und der Mediation auftreten können, um so ihre evangelistische Verantwortung wahrzunehmen.

Doch auch über die praktische Applikation hinweg ergeben sich aus dieser Arbeit Anstöße für die missiologische Forschung. Mit Verweis auf den von Martin Schreier und Knud Jørgensen herausgegebenen Sammelband „Mission as ministry of reconciliation“ (2013) konnte deutlich gemacht werden, dass es sich bei Versöhnung um ein neues Missionswissenschaftliches Paradigma handelt. Missionstheologie im 21. Jahrhundert kann diesen Themenkomplex nicht unbeachtet lassen. Doch eben diese Tendenz zeigt der Blick dieser Arbeit auf die deutschsprachige Theologie der Evangelisation. Während der Aspekt der gesellschaftlichen und sozialen Verantwortung im Zusammenhang mit der Evangelisation in allen zugrundeliegenden Entwürfen hinreichend reflektiert wird, spielt der Themenaspekt von Frieden und Versöhnung lediglich in den jüngeren Arbeiten Reimers eine Rolle. Missiologische Forschung muss hier ansetzen, das Defizit überwinden und fragen wie Evangelisation und Versöhnung miteinander gedacht und zur Anwendung gebracht werden können.

In der vorliegenden Arbeit haben sich vorwiegend Fragestellungen für eine Art und Weise und den Inhalt der Evangelisation ergeben. Dies ist mit Volfs Ansatz zu begründen, der in seiner „Theologie der Umarmung“ danach fragt, wie der einzelne Akteur im gesellschaftlichen Miteinander konstituiert sein müsse, um eine friedfertigeren Gesellschaft zu erreichen. Evangelisation, die sich von den Gedanken Volfs beeinflussen lässt, wird darum auch fragen welchen Einfluss sie auf das Innenleben der Empfänger haben kann. Im Zusammenhang dieser Arbeit wurde dabei herausgestellt, dass ein „Herrschaftswechsel“ in die Sphäre des dreieinigen Gottes den Gläubigen immer auch aus seinem eigenen, engen Kreis hinaustreten lässt und den Blick für den oder die andere weitet. So verstanden führt Evangelisation zu einer versöhnenden Grundhaltung, die hoffentlich zu einem praktischen Einsatz für Versöhnung im Umfeld führt. Auch für die Art und Weise der Evangelisation selbst haben sich wertvolle Gedanken ergeben: Evangelisation, bereichert durch die Gedanken Volfs, kann umsichtiger und weniger überheblich auftreten und so Verletzungen vermeiden oder zu einer Versöhnung der Vergangenheit beitragen.

Dennoch trägt sich der Praxisdefizit der Arbeit Volfs auch in der vorliegenden Arbeit weiter. Volf, so wurde oben kritisiert, bietet gute, tiefe und hilfreiche Gedanken zur Versöhnung an, wie diese Versöhnung aber in der Praxis geschehen kann, lässt er zwar nicht gänzlich, aber doch in weiten Zügen, unbeantwortet. Gleiches gilt für den Übertrag auf diese Arbeit. Wie können Evangelisation und der Einsatz für Frieden und Versöhnung Hand in Hand gehen? Wo

kann Versöhnung als Glaubwürdigkeitszeichen der Evangelisation sichtbar werden und wo sind Grenzen? Diese Fragen werden durch die vorliegende Arbeit leider nicht in ausreichendem Maße beantwortet und bieten somit Raum für weitere Forschung.

8 Literaturverzeichnis.

- Akademie für christliche Führungskräfte. Prof. Dr. Johannes Reimer. <https://acf.de/lehrkraefte/johannes-reimer/>. [Stand 2018-5-4].
- Arnoldshainer Konferenz (Hg) 1999. *Evangelisation und Mission: ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.
- Becker, Ulrich 1983. Evangelium L. Coenen, E. Beyreuther, & H. Bietenhard, hg. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. 3. Aufl. d. Studienausg., 6. Aufl. d. Gesamtausg., Bd. 1: Abraham-Israel.
- Berneburg, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie: unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989)*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Bernhard, Knorn 2016a. Theologische Grundlagen der deutsch-polnischen Versöhnung. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 36, 37–56.
- Bernhard Knorn 2016b. *Versöhnung und Kirche: theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Beyerhaus, Peter 1969. Zur Theologie der Religionen im Protestantismus. *Kerygma und Dogma* 15, 87–104.
- Bosch, David Jacobus 2011. *Ganzheitliche Mission: theologische Perspektiven*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Bosch, David Jacobus 2012. *Mission im Wandel: Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*. Jub.-Ausg. Giessen Basel: Brunnen-Verl.
- Broughton, Geoff 2011. *Restorative Justice and Jesus Christ: Why Restorative Justice Requires a Holistic Christology*.
- Constantineanu, Corneliu 2013. Exclusion and Embrace: Reconciliation in the Works of Miroslav Volf. *Kairos - Evangelical Journal of Theology* 7(1), 35–54.
- Dorsett, Lyle W. 1999. Evangelisation. *RGG4.4*. Auflage, Band 2, 1701–1702.
- Elwert, Frederik, Rademacher Martin & Schlamelcher Jens (Hg.) 2017. *Handbuch Evangelikalismus*. Bielefeld: Transcript.
- Faix, Tobias 2014. Mission und Evangelisation. In R. Kunz & T. Schlag, hg. *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 441–449.
- Gunton, Colin E. & King's College London (Hg.) 2003. *The theology of reconciliation*. London ; New York: T&T Clark.
- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission: auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Heidebrecht, Doug 2013. Mennonite Brethren and the Gospel: A Theology of Mission on the Way. *Direction* 42/2, . <http://www.directionjournal.org/42/2/mennonite-brethren-and-gospel-theology.html> [Stand 2017-08-11].
- Holland, Joe & Henriot, Peter J. 1983. *Social analysis: linking faith and justice*. Rev. and enl. ed. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Horne, Jon 2011. A reservation about Miroslav Volf's theory of non-remembrance. *Theology* 114, 5, 323–330.
- Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften 1970. Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission. <https://www.ikbg.net/pdf/fe.pdf>.
- Institute for Economics & Peace 2019. Global Peace Index 2019. <http://visionofhumanity.org/app/uploads/2019/06/GPI-2019-web003.pdf> [Stand 2019-07-19].

- Jebelean, Rev. Ioan L. 2010. Observer's Report from the Lausanne III Congress in Cape Town, South Africa, October 17.-24. 2010 Utrechter Union der Altrömischen Kirche. <https://www.utrechter-union.org/?b=210&tpl=print>. [Stand 2019-08-06]
- Karecki, Madge 2002. Teaching to Change the World - Missiology at the University of South Africa. *Missionalia* 30, 1, 132–143.
- Klement, Herbert H. (Hg.) 2002. *Evangelisation im Gegenwind: zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft: Bericht von der 12. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelische Theologie (AfeT), 9. bis 12. September 2001 in Bad Blankenburg*. Giessen.
- Kreider, Alan u. a. 2008. *Eine Kultur des Friedens: Gottes Vision für Gemeinde und Welt*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Kroeker, Peter 1987. Peace, Justice, Evangelism: The Mission of the Church. *Direction* 16/1, 18–26.
- Kunz, Ralph, Schlag, Thomas & Faix, Tobias (Hg.) 2014. Mission und Evangelisation. In *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 441–449.
- Lausanne Movement 2011. Lausanne III: Cape Town 2010 - International Congress on World Evangelization Lausanne Movement. <https://www.lausanne.org/news-releases/lausanne-iii-cape-town-2010-international-congress-on-world-evangelization> [Stand 2019-08-06].
- Lausanne Movement 1983. Transformation: The Church in Response to Human Need. In *Lausanne Movement*. <https://www.lausanne.org/content/statement/transformation-the-church-in-response-to-human-need> [Stand 2019-08-06]
- Lausanner Bewegung Deutschland 1989. *Das Manifest von Manila*. <https://www.lausanne.org/de/manifest-von-manila/manifest-von-manila> [Stand 2019-08-23].
- Lausanner Bewegung Deutschland 2000. *Die Lausanner Verpflichtung*. 5. Auflage Stuttgart. <http://www.lausannerbewegung.de/wp-content/uploads/data/55.pdf> [Stand 2019-08-06].
- Loo, Stephanie van de 2009. *Versöhnungsarbeit: Kriterien, theologischer Rahmen, Praxisperspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Matthey, Jacques 2013. Athens 2005: Reconciliation and Healing as an Imperative for Mission. In R. J. Schreiter & K. Jørgensen, hg. *Mission as ministry of reconciliation*. Regnum Edinburgh Centenary Series. Oxford: Regnum, 52–65.
- McCarty, James W. 2013. The Embrace of Justice: The Greensboro Truth and Reconciliation Comision, Miroslav Volv, and the Ethics of Reconciliation. *Journal of the Society of Christian Ethics* 33, 2, 111–129.
- Meier, Alfred 2014a. Evangelisation - ohne geht es nicht - Anmerkungen zur Theologie der Evangelisation im Kontext missionarischer Arbeit. In E. Michel & Allianz-Mission, hg. *Christus für die Welt: theologische Beiträge zur Mission und Gemeindegründung im Umfeld von Allianz-Mission und freien evangelischen Gemeinden ; Festschrift zum 125-jährigen Jubiläum der Allianz-Mission*. Witten: SCM-Bundes-Verl, 151–186.
- Meier, Alfred 2014b. Gottes Tanz in der Welt - Anmerkungen zur Bedeutung des trinitarischen Ansatzes in der neueren Missionstheologie. In E. Michel & Allianz-Mission, hg. *Christus für die Welt: theologische Beiträge zur Mission und Gemeindegründung im Umfeld von Allianz-Mission und freien evangelischen Gemeinden ; Festschrift zum 125-jährigen Jubiläum der Allianz-Mission*. Witten: SCM-Bundes-Verl, 55–82.
- Micah Network 2001. Micah Declaration on Integral Mission. https://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/page/mn_integral_mission_declaration_en.pdf. [Stand 2019-08-06].

- Oppenheimer, Mark 2003. *Miroslav Volf Spans Conflicting Worlds – Religion Online*. <http://www.religion-online.org/article/miroslav-volf-spans-conflicting-worlds/> [Stand 2019-08-06].
- Ott, Bernhard 2007. Das Ringen um ein ganzheitliches Missionsverständnis: Historische Aspekte und biblische Begründung mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Kontexts. In A. Kusch, hg. *Transformierender Glaube, erneuerte Kultur, sozioökonomische Entwicklung: missiologische Beiträge zu einer transformativen Entwicklungspraxis*. Korntaler Reihe. Nürnberg: VTR, 191–207.
- Padilla, Rene 2010. The Suburban Christian: Rene Padilla on the Cape Town Lausanne Congress The Suburban Christian. <http://thesuburbanchristian.blogspot.com/2010/11/rene-padilla-on-cape-town-lausanne.html> [Stand 2019-08-06].
- Porter, Stanley E. 1998. Versöhnung, IV. Neues Testament H. D. Betz, hg.. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*⁴, völlig neu bearb. Aufl, 1061–1062.
- Reimer, A. James 2000. Miroslav Volf: One of the New Theologians. *The Conrad Grebel Review* 18, 3, 3–19.
- Reimer, Johannes 2009a. Chancen und Herausforderungen der Evangelisation heute. In R. Ebeling & A. Meier, hg. *Missionale Theologie*. <http://gbfe.org/wp-content/uploads/2013/10/GBFE-Jahrbuch-2009-Reimer.pdf> [Stand 2017-09-20].
- Reimer, Johannes 2009b. *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Reimer, Johannes 2013a. Evangelisation - Grund, Motiv und Ziel. In Arbeitskreis für Evangelikale Missiologie, R. Badenberg, & F. Knödler, hg. *Evangelisation und Transformation: „Zwei Münzen oder eine Münze mit zwei Seiten?“: Referate der Jahrestagung 2013 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie*. Edition afem. Mission reports. Nürnberg : Bonn: VTR (Verlag für Theologie und Religionswissenschaft) ; VKW (Verlag für Kultur und Wissenschaft).
- Reimer, Johannes 2013b. *Leben, Rufen, Verändern: Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*. Marburg: Francke.
- Reimer, Johannes 2015. *Evangelisation im interreligiösen Raum*. Marburg: Francke.
- Reimer, Johannes 2017. Evangelisation und Frieden. In L. Amstutz & H. Jecker, hg. *Fit für die Welt!? Beiträge zu einer friedenskirchlichen Theologie und Gemeindepraxis*. 130–141.
- Rice, Chris 2013. Cape Town 2010: Reconciliation, Discipleship, Mission, and the Renewal of the Church in the 21st Century. In R. J. Schreiter & K. Jørgensen, hg. *Mission as ministry of reconciliation*. Regnum Edinburgh Centenary Series. Oxford: Regnum, 52–65.
- Rolf Scheffbuch-Symposium & Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften 2013. *Weltevangelisierung oder Weltveränderung? Tübinger Pfingst-Aufruf zur Erneuerung eines biblisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses*. Tübinger Pfingst-Aufruf. <https://www.ikbg.net/Tuebinger-Pfingstauf-ruf-2013-Langfassung.pdf>. [Stand 2019-08-06]
- Sauter, Gerhard 1996. Versöhnung. *Evangelisches Kirchenlexikon: internationale theologische Enzyklopädie*. 3. Aufl. 4.
- Schlenke, Dorothee 1998. Versöhnung, VII. Ethisch H. D. Betz, hg. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*⁴, völlig neu bearb. Aufl, 1061–1062.
- Schreiter, Robert J. 2005. Reconciliation and Healing as a Paradigm For Mission. *International Review of Mission* 94, 372, 74–83.
- Schreiter, Robert J. 2013. The Emergence of Reconciliation as a Paradigm of Mission: Dimensions, Levels, and Characteristics. In R. J. Schreiter & K. Jørgensen, hg. *Mission*

- as ministry of reconciliation*. Regnum Edinburgh Centenary Series. Oxford: Regnum, 9–29.
- Schreiter, Robert J. & Jørgensen, Knud (Hg.) 2013. *Mission as ministry of reconciliation*. Oxford: Regnum.
- Sebastian, Horst 2011. *Mission als Mediation : Vermittlung und soziale Transformation als Aufgabe der Kirche*. University of South Africa. Pretoria.
<http://hdl.handle.net/10500/5677> [Stand 2019-08-06]
- Sundermeier, Theo 2005. *Mission - Geschenk der Freiheit: Bausteine für eine Theologie der Mission*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Unisa Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology (Hg.) 2012. Tutorial letter 101/2012. http://gbfe.org/wp-content/uploads/2012/11/Tutorial-Letter-MTh-Structurend_Missiology_2012.doc [Stand 2017-09-20].
- van de Loo, Stephanie 2009. *Versöhnungsarbeit: Kriterien, theologischer Rahmen, Praxisperspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Volf, Miroslav 1988. *Zukunft der Arbeit, Arbeit der Zukunft: der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*.
- Volf, Miroslav 1996. *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.
- Volf, Miroslav 1998a. *After our likeness: the church as the image of the trinity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Volf, Miroslav 1998b. The Trinity Is Our Social Program: The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement. *Modern Theology* 14, 3, 403–423.
- Volf, Miroslav 1999. Original Crime, Primal Care. In L. B. Lampman & M. D. Shattuck, hg. *God and the victim: theological reflections on evil, victimization, justice, and forgiveness*.
- Volf, Miroslav 2000a. Forgiveness, Reconciliation, and Justice: A Theological Contribution to a More Peaceful Social Environment. *Millennium* 29, 3, 861–877.
- Volf, Miroslav 2000b. The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Eschatological Transition. *Modern Theology* 16:1, 91–113.
- Volf, Miroslav 2000c. The Social Meaning of Reconciliation. *Interpretation* 54, 2, 158–172.
- Volf, Miroslav 2005. *Free of charge: giving and forgiving in a culture stripped of grace*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Volf, Miroslav 2006a. Being as God is - Trinity and Generosity. In M. Volf & M. Welker, hg. *God's life in Trinity*. Minneapolis: Fortress Press, 3–12.
- Volf, Miroslav 2006b. *The end of memory: remembering rightly in a violent world*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Volf, Miroslav 2012a. *Umsonst: Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur*. Giessen Basel: Brunnen-Verl.
- Volf, M. 2012b. *Von der Ausgrenzung zur Umarmung: Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*. Francke Buchhandlung GmbH.
- Volf, Miroslav 2017. *Zusammen wachsen: Globalisierung braucht Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Werth, Martin 2004. *Theologie der Evangelisation*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Werth, Martin 2010. *Theologie der Evangelisation*. 3., überarb. und erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Willis, Bethan Siân 2013. *Enlarging Justice: Miroslav Volf's theology of embrace and the problem of justice in post-conflict Bosnia and Croatia*. University of Exeter, Exeter.
<https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/14127/WillisB.pdf;sequence=1>
 , [Stand 2019-08-06].

- World Evangelical Alliance Peace & Reconciliation Network *WEA Peace & Reconciliation Network - Home*. <https://wea.peaceandreconciliation.net/> [Stand 2019-08-06].
- Wrogemann, Henning 2013a. *Missionstheologien der Gegenwart: globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Wrogemann, Henning 2013b. *Missionstheologien der Gegenwart: globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Yale University Divinity School 2017. *Volf CV-April 2017 - miroslav_volf_cv_0.pdf*. http://divinity.yale.edu/sites/default/files/user-cv-uploads/miroslav_volf_cv_0.pdf [Stand 2019-08-06].