

die Grenzen überwinden, die den Weg zu den Ufern unserer ewigen Heimat freigeben.

¹ Thomas Keating, ein US-amerikanischer Trappist, hat beispielsweise eine interreligiöse Gruppe mit 15 Mitgliedern gegründet, die „Snowmass Conference“. Jedes Mitglied repräsentiert eine Weltreligion und gilt in ihr als religiöser Lehrer. Über die Jahre hat die „Snowmass Conference“ viele übereinstimmende Punkte entdeckt. Sie wurden in einem Dokument mit dem Namen „Guidelines for Interreligious Understanding“ formuliert und behandeln in erster Linie das letzte Geheimnis. Vgl. S. Walker (Hg.), *Speaking of Silence: Christians and Buddhists on the Contemplative Way*, New York 1987, 126-129.

² In der tibetischen Tradition wird dies „Dzogchen“ genannt, der perfekte Zustand des Geistes.

³ Vgl. meinen Artikel: *The Interspiritual Age: practical mysticism for the Third Millennium*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 34, 1, Winter 1997.

⁴ Der Dalai Lama hat des öfteren bemerkt, daß der interreligiöse Dialog auf der freundschaftlichen Verbundenheit jener aufbauen müsse, die sich dieser Aufgabe widmen.

⁵ Vgl. G. Cairns/W. Teasdale (Hg.), *The Community of Religions: Voices and Images of the Parliament of the World's Religions*, New York, 1996.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Von Ausgrenzung zu gegenseitiger Annahme

Miroslav Volf

Wir leben in einer Welt rapide um sich greifender Ausgrenzung. Manchmal grenzen wir aus, indem wir Menschen im Stich lassen, ein andermal, indem wir sie uns gefügig machen, wieder ein andermal, indem wir sie uns angleichen. In extremen Fällen eliminieren wir sie sogar. Oft wird die Praxis der Ausgrenzung mit wohlklingender Rhetorik gerechtfertigt und durch ein breites Spektrum emotionaler, vom Haß bis zur Gleichgültigkeit reichender Reaktionen gegenüber den anderen auch noch bekräftigt. Es scheint, daß wir ausgrenzende Praktiken, Sprachmuster und Gefühlsreaktionen mühelos handhaben, etwas gar zu mühelos. Schwer dagegen fällt es uns, aufeinander zuzugehen, um sich gegenseitig anzunehmen, andere in Gemeinschaft mit uns leben zu lassen, ja, ihre Entfaltung zu fördern. Im folgenden Beitrag möchte ich untersuchen, was nötig ist, um sich in einer Welt der Ausgrenzung gegenseitig anzunehmen. Dabei werde ich als erstes

auf zwei dominierende Metaphern eingehen, die unser gesellschaftliches Leben regeln, und andeuten, wie das vorherrschende Verständnis des Gesellschaftsvertrages so vertieft werden könnte, daß er die gegenseitige Annahme fördert.

Von
Ausgrenzung
zu
gegenseitiger
Annahme

Der Vertrag¹

Eine Metapher, die im gesellschaftlichen Leben heute eine herausragende Rolle spielt, ist die des „Vertrages“. Der politische Liberalismus, der das Leben im wesentlichen als Geschäft zwischen den Eigeninteressen von Individuen begreift, hat dem „Vertrag“ den Rang einer bestimmenden Metapher für das gesellschaftliche Leben zuerkannt. Von Schadensfurcht geplagt und vom Wunsch nach Bequemlichkeit getrieben, schließen Individuen „Verträge“, die ihnen „Sicherheit und Gewinn“² versprechen. Durch Verträge vermag jeder mit Hilfe anderer das zu erreichen, wozu er aus eigener Kraft nicht imstande ist. Die bürgerliche Gesellschaft entsteht als Ergebnis derartiger Interaktionen auf der Ebene von Verträgen. Doch sind die Schultern des „Vertrages“ breit genug, um die ihm aufgebürdete Last zu tragen?

Schauen wir uns einmal die folgenden drei bedenkenswerten Merkmale von Verträgen an. Als erstes sind sie *leistungsorientiert*. Wenn auch der freundliche Umgang miteinander ein angenehmer Nebeneffekt sein mag, so ist doch der entscheidende Punkt eines Vertrages der, sicherzustellen, daß eine Aufgabe erfüllt wird, sagen wir, daß eine Ware hergestellt oder eine Dienstleistung erbracht wird. Ist die Aufgabe erledigt, so endet auch die Beziehung zwischen den Partnern - sofern sie durch Vertrag geregelt war. Weiter sind Verträge durch eine *begrenzte Verpflichtung* gekennzeichnet, wie Philipp Selznick es ausdrückt: „Begriffe und Bedingungen sind genau festgeschrieben; wird die Leistung nicht erbracht, sind die Kosten kalkulierbar. Weiterhin besteht, von Ausnahmen abgesehen, die moralische und gesetzliche Verpflichtung nicht unbedingt darin, die Vereinbarung zu *erfüllen*, sondern nur darin, gute Verluste zu machen, falls es zu einem unberechtigten Bruch kommt.“³

Der Autor

Miroslav Volf ist außerordentlicher Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary, Pasadena/Kalifornien, und lehrt Theologie und Ethik an der evangelisch-theologischen Fakultät in Osijek, Kroatien. Geboren am 25. September 1956 in Kroatien, Studien der Theologie und Philosophie in seiner Heimat, in den USA und in Deutschland. Promotion in Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen, Verfasser zahlreicher wissenschaftlicher Beiträge über politische Theologie und ökumenische Ekklesiologie. Buchveröffentlichungen u.a.: *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz 1996; *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996. Anschrift: Fuller Theological Seminary, School of Theology, 135 North Oakland Ave, Pasadena CA 91182, USA.

Ein Vertrag verpflichtet nur zu dem, was er ausdrücklich oder implizit festschreibt, nicht weniger und gewiß nicht mehr. Zum dritten beruht ein Vertrag auf strikter *Gegenseitigkeit*. Beider Parteien Zustimmung ist erforderlich, um beide zu verpflichten; umgekehrt entbindet die Vertragsverletzung des einen den anderen von seiner Verpflichtung. In einem

bedeutsamen Sinn ist der Vertrag entworfen, damit der eine im Verhalten des anderen sein eigenes Verhalten wie im Spiegel wiedererkennt. „Die Pflicht zur Pflichterfüllung für jede Seite ist“, wie Bauman sagt, „abhängig von der Leistung des anderen. Ich bin nur solange und insoweit verpflichtet, den Vertrag zu erfüllen, als dies auch der Partner tut.“⁴

In Anbetracht der strikten Gegenseitigkeit, der begrenzten Verpflichtung und Leistungsorientiertheit des Vertrages läßt sich leicht nachvollziehen, warum er sich zur entscheidenden Metapher für die sozialen Beziehungen in heutigen Gesellschaften entwickelt hat. In typisch moderner Weise ist unser Leben in enger Verbindung mit den Rollen, die wir spielen, organisiert, und wir sind nur allzugern der Meinung, wir seien frei in der Entscheidung, welche Rollen wir spielen und wie lange wir sie spielen. Wir tauschen untereinander Dienstleistungen aus, halten uns aber die Option für ein besseres Geschäft oder einen erstrebenswerteren Nutzen offen. Verträge machen Beziehungen verpflichtend, aber nicht unflexibel; sie binden zwar, machen uns aber nicht zu Sklaven. Maßgeschneidert für die Interaktion zwischen den gesellschaftlichen Akteuren, die sich selbst als getrennte Einheiten verstehen und deren heiligstes Gut es ist, frei zu entscheiden, was und wie lange sie etwas tun wollen, geben Verträge den Verpflichtungen sowohl Stabilität wie Flexibilität. Sie erscheinen als das perfekte Strukturprinzip einer typisch modernen Gesellschaftsordnung, die stets ein „ortsgebundenes, auftauchendes, transitorisches Phänomen“⁵ ist.

Der soziale Nutzen von Verträgen ist unbestritten. Ohne sie wäre das Leben in traditionslosen und hochdifferenzierten Gesellschaften nahezu unmöglich. Doch reicht der „Vertrag“ als die bestimmende Metapher für das gesellschaftliche Leben als ganzes aus? Kann er mehr bieten als eine „Chiffre“, die beschreibt, was wir in einem wichtigen Abschnitt unseres Lebens gerade tun? Weist er uns auf eine Vision hin, die uns sagt, wie wir leben *sollten*, auf eine Vision des guten Lebens? Kaum. In einer nach dem Vertragsmodell aufgebauten Gesellschaft geben die drei herausragenden Vertragsmerkmale Anlaß zu einer Mißdeutung menschlichen Lebens.

Als erstes sind Menschen keine „autonomen Individuen“, die sich nur zu dem Zweck zusammenschließen, um Aufgaben zu erfüllen, die eigenen Interessen dienen; unterschwellig spielen immer auch Beziehungen zu anderen Menschen mit eine Rolle. So wünscht zum Beispiel ein Patient, auch wenn er einen Vertrag in der Hand hat, vom Arzt mehr als eine qualifizierte fachliche Leistung; funktionale Beziehungen zwischen ihnen speisen sich aus „irrationalen“, nicht spezifizierbaren emotionalen Bindungen. Zum zweiten können Verpflichtungen auf vielen Ebenen nicht durch im voraus klar festgelegte Begriffe und Bedingungen begrenzt werden. Oft sind Menschen durch so etwas wie ein gemeinsames „Schicksal“ miteinander verbunden, nicht bloß durch den gegenseitigen Nutzen. Wie das Beispiel der Ehescheidung – selbst einer „erfolgreichen“ – zeigt, ist es strenggenommen unmöglich, durch den Bruch einer so engen und tiefen Gemeinschaft „gute Verluste zu machen“.

Und schließlich haben wir Verpflichtungen gegenüber unseren Mitmenschen, die

nicht dadurch ihre Gültigkeit verlieren, daß diese ihre entsprechenden Verpflichtungen uns gegenüber verletzen. Unsere Beziehungen beruhen nicht auf strikter Gegenseitigkeit. Wenn mein Mitmensch das Vertrauen bricht, bin ich nicht berechtigt, das gleiche zu tun, so wie ich berechtigt wäre, jemandem die Bezahlung zu verweigern, der eine vereinbarte Dienstleistung nicht erbringt. Als die bestimmende Metapher für soziale Beziehungen hat der „Vertrag“ zu viele Schwachstellen, da die Menschen stets in ein soziales Umfeld eingebunden sind, ihr Leben mit dem anderer eng verflochten ist und menschliches Miteinander zudem einem moralischen „Soll“ unterliegt.

Der Bund

Beunruhigt durch die vorherrschenden Vertragsbeziehungen in heutigen Gesellschaften, „die jede Verpflichtung instabil machen“⁶ und die Gemeinschaft untergraben, haben sich einige Sozialphilosophen dafür ausgesprochen, auf den Bundesgedanken zurückzugreifen und „Bund“ als alternative bestimmende Metapher für das menschliche Zusammenleben zu reaktivieren. Beheimatet ursprünglich in der Welt religiöser Verpflichtungen und nicht so sehr in der von geschäftlichen Transaktionen, scheint die Bundesvorstellung geeigneter zu sein, die gemeinschaftlichen und moralischen Dimensionen menschlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen. Im Gegensatz zum „Vertrag“, so gibt Selznick in seinem Buch *Moral Commonwealth* zu bedenken, „deutet ‚Bund‘ eine unaufhebbare Verpflichtung und eine bleibende Beziehung an. Seine bindende und einigende Kraft ist relativ unbedingte und relativ unauflöslich ... Sie faßt auch die Möglichkeit sich ändernder und diffuser Verpflichtungen ins Auge, betrifft die Person bzw. Gruppe als ganze und begründet einen höheren Stellenwert.“⁷

Als „kommunitaristischer Liberaler“ lehnt es Selznick ab, entweder beim „autonomen Individuum“⁸ der Moderne oder bei den „relativ unbedingten“ Bindungen und der „moralischen Ordnung“ des gesellschaftlichen Lebens⁹ einfach stehen zu bleiben. Die Bundesvorstellung, so macht er geltend, ermöglicht ein Festhalten an beiden. Sie bezeugt sowohl Autonomie als auch Zugehörigkeit, individuelle Verpflichtungen wie bleibende soziale Eingebundenheit; sie enthält „existentiell bedeutsame Elemente des Voluntarismus und der Zustimmung“ und begründet Verpflichtungen, „die sich aus dem Wesen und der tatsächlichen Geschichte einer Beziehung herleiten“ und sich nicht im voraus „restlos festlegen lassen“¹⁰. Anders als der Vertrag, der eine begrenzte und gegenseitige Verpflichtung fest schreibt, formt ein Bund auch für Veränderungen offene und moralische geordnete Beziehungen.

Doch worin besteht jenes „Wesen der Beziehung“, die vom Bund geformt wird? Und welche Art von gemeinsamer Geschichte erzeugt er? Warum sollte gerade diese Beziehung keinen ausgrenzenden Charakter haben und zum Beispiel nicht dazu entworfen sein, die Interessen einer „Schicksalsgemeinschaft“ zu fördern, deren moralische Ordnung auf zutiefst *unmoralische* Weise zustande gekommen ist? Gründete die Apartheid nicht auch auf der Bundesidee? So kann der Bund

das Zusammenleben der Menschen sehr wohl moralisch formen, doch die entscheidende Frage lautet ohne Zweifel: *Woher bezieht er selbst seine moralisch normierende Kraft*, so daß er ein Bund der Gerechtigkeit und nicht der Unterdrückung, der Wahrheit und nicht der Täuschung, des Friedens und nicht der Gewalt wird?

Selznick macht das Prinzip, daß „alle Menschen gleich erschaffen sind“, zur „Grundvoraussetzung eines Bundes“. Doch er gelangt zu diesem Prinzip nicht vom Bundesgedanken selbst her, sondern durch einen „Sprung des Glaubens“, durch eine „Verpflichtung, die aus einer Selbstbindung herrührt“, durch „das Wagnis der Schaffung eines Grundgesetzes“. Mit anderen Worten: Die Bundestheorie wirkt als „Theorie zur Herstellung einer moralischen Ordnung“ nur deshalb, weil sie der formalen Struktur des Bundes als eines Grundmusters zwischenmenschlicher Beziehungen die Verpflichtung gegenüber „selbstevidenten Prinzipien“¹¹ hinzufügt. Ein Bund steht, moralisch gesehen, nicht auf eigenen Füßen, sondern die Grundwerte, die ihn tragen, kommen anderswoher. Und diese Grundwerte sind für das Zusammenleben viel wirkmächtiger als der bloß formale Bundesbegriff.

Im heutigen politischen Diskurs bezieht die Bundesidee einen Großteil ihrer Überzeugungskraft aus der Tatsache, daß die Vereinigten Staaten von Amerika eine „Nation waren, die aus einem Bund hervorging“¹². Ein Bund konnte natürlich nur deshalb zu einer „Nation“ werden, weil die sogenannten calvinistischen „Monarchomachen“ zuvor *die Nation als Bund gedacht hatten*. Für sie „wird der Bund der Menschen untereinander vom Bund Gottes mit den Menschen begründet und bewahrt“¹³. Die moralische Grundlage, auf der der Bund ruhte, wurde vom bundesschließenden Gott bereitgestellt. Die Pflichten der Menschen als Gottes Bundespartner waren im „Moralgesetz“, im Dekalog, niedergelegt, den die Bundestheologen als allgemein verbindlich ansahen. Er entwarf eine sittliche Ordnung, die soweit reichte wie die Herrschaft des einen Gottes: Sie umfaßte die ganze menschliche Gemeinschaft. Bund konnte zu einer brauchbaren politischen Kategorie werden, weil er zuvor eine *moralische* Kategorie war, und er wurde zu einer moralischen Kategorie, weil er in seinem Kern *theologischer* Natur war. Alle partikulären Zusammenschlüsse von Menschen, von der Familie über die Nachbarschaft bis hin zum Staat, müssen sich dem alles einschließenden Bund unterstellen, der die ganze Menschheit umfaßt und sich von Grundwerten leiten läßt – vom Grundprinzip universaler Solidarität, „zusammenzuhalten und sich gegenseitig zu stützen“. Ohne eine Reihe solch universaler Grundwerte, die seine Voraussetzung bilden, kann ein Bund zwar ganz gut eine politische Gemeinschaft zusammenhalten, doch diese wird nicht besser sein als die Werte, die sie vertritt. Für sich allein genommen wird ein Bund gewiß keinen angemessenen Maßstab bieten, an dem sich eine politische Gemeinschaft messen könnte.

Was kann die Theologie, außer daß sie die Universalität des Bundes nachdrücklich betont und dessen Grundwerte aus Gottes Bund mit der Menschheit herleitet, sonst noch zu der Überlegung beitragen, den Bund zur normgebenden Metapher für das menschliche Zusammenleben zu machen? In seinem Beitrag „Co-

venant oder Leviathan?“ folgt Jürgen Moltmann den Spuren der frühen „politischen Föderaltheologen“ und betont die Freiheit des Volkes, das, durch einen Bund mit Gott geeint, ein Widerstandsrecht gegen den „Großen Leviathan“ – eine tyrannische Regierung¹⁴ – erwirbt. Moltmann analysiert die vertikale Beziehung des Bundesvolkes zum Staat; sein Interesse gilt der Frage, um welche Art von Zustimmung es sich dabei handelt, und wo die Grenzen politischer Souveränität liegen. Ich möchte seine Analyse ergänzen, indem ich die horizontale Beziehung der Menschen untereinander im Bund ins Auge fasse; mir geht es um die Art ihrer gegenseitigen Verpflichtung und um die Bedingungen für ein gedeihliches Zusammenleben.

„Durch Vertrag eines jeden mit jedem“, sagt Thomas Hobbes im *Leviathan*, übertragen die Menschen dem Staat „Autorität“ bzw. „Souveränität“. So entsteht jener große „Leviathan oder besser (um ehrerbietiger zu sprechen) jener *sterbliche* Gott, dem wir unter dem *unsterblichen* Gott unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken“¹⁵. Die Übertragung von Macht im Augenblick der Einmütigkeit eines „jeden mit jedem“ ist notwendig, um den andauernden Krieg aller gegen alle zu beenden. Da die Menschen nicht imstande sind, Bündnisse zu schließen und zu halten, brauchen sie Leviathan, der dann durch den „Schrecken“ vor seiner Macht und Stärke „den Willen aller lenken“ und dadurch „Frieden daheim“ und „gegenseitige Hilfe gegen ihre auswärtigen Feinde“¹⁶ sichern kann. Leviathan entsteht aus den trüben und chaotischen Wassern einer pessimistischen Anthropologie. Im Gegensatz dazu setzt die Bundesvorstellung eine optimistische Anthropologie voraus, nämlich, wie Moltmann ausführt, „daß Gott die Menschen für bündniswürdig und bündnisfähig hält. Aus diesem Gottvertrauen folgt das Vertrauen der Menschen in ihre gegenseitige Bündnisfähigkeit“¹⁷.

Doch der unbestrittenen Fähigkeit der Menschen, Bündnisse zu schließen, steht ihre ebenso fraglose Schwäche gegenüber, sie auch zu brechen. Die Quintessenz der biblischen Bundestradiation besagt, daß beide, Fähigkeit und Schwäche, im menschlichen Zusammenleben ineinandergreifen und dieses faktisch bestimmen: Menschen schließen und brechen Bündnisse, und dies immer wieder. Hinter diesem ständigen Auf und Ab steht eine anthropologische Konstante: Menschen stehen *immer schon als Bundesbrüchige im Bund*. Eine Überlegung über die verschlungene Dynamik des Eingehens und Brechens von Bündnissen sollte daher das Interesse an der Alternative zwischen pessimistischer und optimistischer Anthropologie ergänzen (nicht ersetzen!).

Der neue Bund

Viel bedeutsamer als der „ursprüngliche Bund“, auf den sich die föderaltheologische Tradition stützt, ist für eine politische Theologie der „neue Bund“, der als Quelle politischen Denkens noch kaum entdeckt worden ist. Auch der neue Bund setzt die Bündnisfähigkeit des Menschen voraus. Doch er verlegt diese Fähigkeit ins Zentrum einer Konfliktgeschichte, die sich nicht bloß zwischen

Volk und Staat abspielt, sondern zwischen den Menschen selbst, die einen Bund miteinander eingegangen sind. Zum einen ist der neue Bund die Antwort auf das hartnäckig sich behauptende Muster des Bundesbruches. Sozial gesehen, entsteht er vor dem Hintergrund tiefsitzender Haßgefühle, freilich nicht im Sinne irgendeines fiktiven „Naturzustands“, der durch einen gleichermaßen fiktiven „Bund“ korrigiert werden müßte, sondern als durchgängige, alles durchdringende soziale Dynamik zwischen den Menschen, die zwar dem Bund angehören, in dessen Erfüllung aber immer wieder versagen.

Zum zweiten wirft der neue Bund die grundlegende Frage auf, wie die auf Stein tafeln geschriebenen Bundesverheißungen in die Herzen aus Fleisch und Blut überschrieben werden können, wie Jeremia es ausdrückt: „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“ (Jer 31,33). Es geht aber um mehr als nur darum, Menschen zu überzeugen, Tyrannen Widerstand zu leisten, indem sie sich zu Bündnissen zusammenschließen und diese auch einhalten; vielmehr muß es eine eminent politische Aufgabe sein, Menschen heranzubilden, die durch den Bundesschluß gerade in ihrer Identität so geformt werden, daß Betrug und unterdrückerischer Machtmißbrauch unter ihnen gar nicht erst vorkommen.

Den neuen Bund in den Mittelpunkt einer politischen Theologie zu stellen führt einen christlichen Theologen ganz von selbst zu der Frage, wie *Bund und Kreuz* miteinander zusammenhängen. Am Kreuz wird sichtbar, was Gott getan hat, um den Bund, den die Menschen gebrochen haben, zu erneuern. Welchen Weg weist uns also das Kreuz in der Frage, wie der Bund zu erneuern ist – zu erneuern in dem dreifachen Sinn, zerbrechliche Bündnisse zu stärken, gebrochene wiederherzustellen und geschlossene vor dem völligen Scheitern zu bewahren?

Zunächst: Gott erneuert am Kreuz den Bund, indem er in sich selbst für die Menschheit *einen Raum öffnet*. Die ausgebreiteten Arme am Kreuz sind ein sprechendes Zeichen dafür, daß Gott kein Gott ohne den Anderen sein will – ohne die Menschheit –, und daß er die Gewalt der Menschen erleidet, um sie umarmen zu können. Was könnte nun dieses „Gott öffnet in sich einen Raum“ für den Bund der Menschen untereinander bedeuten?

Anders als der Vertrag ist ein Bund, so führte ich weiter oben aus, nicht bloß eine Beziehung zum beiderseitigen Nutzen, sondern beinhaltet eine moralische Verpflichtung. Damit schloß ich mich der Kritik am Vertragsmodell der Gesellschaft an. Wir müssen jedoch noch einen Schritt weiter gehen. Denn die Partner in einem Bund sind nicht nur moralisch handelnde Subjekte, die im Rahmen einer lange bestehenden Beziehung gegenseitige Pflichten zu erfüllen haben. Gerade weil der Bund auf Dauer angelegt ist, können die Partner selbst nicht als Individuen begriffen werden, deren Identität davon unberührt bliebe und die lediglich durch ihren moralischen Willen und ihre moralische Praxis etwas miteinander zu tun hätten. Vielmehr wird durch die Beziehung zu anderen gerade die *Identität* jedes einzelnen auch innerlich geformt; die Andersheit des anderen geht in die Identität jedes einzelnen als formende Kraft ein.

Unter diesen Bedingungen bedeutet Bundeserneuerung ein „Gegenseitigkeits-handeln“, das heißt ein „Interaktionsmuster, das die (rationale oder strategische)

Perspektive der einen Seite transzendiert und die komplementäre Disposition der Gegenseite mit in den Blick faßt¹⁸; mehr noch: Bundeserneuerung bedeutet darüber hinaus, auf die *Identitätsveränderungen* des Anderen zu achten, für den Anderen, der sich ändert, in uns selbst einen Raum zu öffnen und bereit zu sein, in Interaktion mit der un abgeschlossenen Identität des Anderen die eigene Identität neu zur Disposition zu stellen. Alle Partner eines Bundes sollten das eigene Verhalten und die eigene Identität als Ergänzung des Verhaltens und der Identität anderer begreifen. Ohne eine solche gegenseitige Ergänzung und eine ständige Neuanpassung aneinander werden moralische Bindungen gegen den Druck, dem der Bund ausgesetzt ist, keinen ausreichenden Schutz bieten, und die Tür für eine Wiederkehr des Leviathan wird sich erneut auftun.

Zum zweiten hat Bundeserneuerung auch etwas mit *Selbsthingabe* zu tun. Am Kreuz wurde der neue Bund im Blute geschlossen (Lk 22,20). Man möge beachten, daß das Blut des neuen Bundes nicht das Blut eines Dritten (eines Tieres) war, das ausgegossen wird, um eine fiktive Blutbeziehung zwischen den Bundespartnern herzustellen und die Konsequenzen eines Bundesbruches dramatisch auszugestalten. In dieser Hinsicht ist der neue Bund vom ersten, den Gott mit Abraham schloß (vgl. Gen 15), zutiefst verschieden. Abraham zerteilte die Opfertiere, und „ein rauchender Ofen und eine lodernde Fackel“ – beides Symbole einer Theophanie – „fuhren zwischen jenen Fleischstücken hindurch“ (Gen 15, 17). Der einzige von Gott vollzogene rituelle Akt war die feste Zusage, Gott würde eher „sterben“ als den Bund brechen, ebenso wie die Tiere, zwischen denen das Feuer hindurchfuhr, starben. Der Gedanke eines lebendigen Gottes, der stirbt, ist schon schwierig genug – ebenso schwierig wie der Gedanke, daß ein getreuer Gott den Bund brechen könnte. Am Fuß des Kreuzes jedoch tut sich ein wahrer Abgrund für das Denken auf. Denn die Kreuzesüberlieferung ist nicht die „in sich widersprüchliche“ Geschichte eines Gottes, der „starb“, weil er den Bund gebrochen hätte, sondern die wahrhaft unglaubliche Geschichte eines Gottes, der das tut, wozu er sonst weder imstande noch willens gewesen wäre – die Geschichte eines Gottes, der „starb“, weil sein allzu menschlicher *Bundespartner* den Bund gebrochen hatte.

Das „Blut“, in dem der neue Bund geschlossen wurde, ist nicht nur das Blut, das die Gefahr eines Bundesbruches bannt oder die Zusammengehörigkeit veranschaulicht; es ist allein das Blut der *Selbsthingabe*, ja des *Selbstopfers*. Der eine Partner hat den Bund gebrochen, und der andere erleidet den Bruch, weil er ihn nicht scheitern lassen will. Wenn uns das Leiden des unschuldigen Partners ungerecht vorkommt, so *ist* es auch in einem bedeutsamen Sinne ungerecht. Doch braucht es gerade die „Ungerechtigkeit“, um den Bund zu erneuern. Eines der größten Hindernisse, gebrochene Bündnisse wiederherzustellen, ist, daß sie so gut wie immer Streitigkeiten darüber auslösen, was denn eigentlich ein Bundesbruch sei und wer ihn zu verantworten habe. Teils weil man sich vor den Verantwortlichkeiten drücken will, die ein Schuldeingeständnis zur Folge hat, erkennen die Bundesbrüchigen ihren Treuebruch nicht an (oder wollen ihn nicht anerkennen). In einer Welt aufeinanderprallender Standpunkte, bemühter Selbstrechtfer-

tigungen, bröckelnder Verpflichtungen und erbitterter Feindseligkeiten werden Bündnisse gehalten und erneuert, weil die aus ihrer Sicht Bundestreuen entschlossen sind, die harte Arbeit der Wiederherstellung zu übernehmen. Eine solche Arbeit *ist* ein Selbstopfer. Etwas vom individuellen oder sozialen Ich stirbt bei diesem Prozeß. Doch das Ich selbst geht dabei keineswegs zugrunde, sondern erstet neu als wahrhaft gemeinschaftsbezogenes Ich, geformt nach dem Bild des dreieinigen Gottes, der nicht ohne den Anderen leben will.

Und schließlich ist der neue Bund ein *ewiger* Bund. Gottes Selbsthingabe am Kreuz ist die Folge der „Ewigkeit“ des Bundes, die ihrerseits auf seiner „Unfähigkeit“ beruht, den bundesbrüchigen Partner aufzugeben. „Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich aufgeben, Israel?“ so läßt Hosea Gott fragen, „mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf“, denn Gott ist an Israel gebunden mit den „Banden der Liebe“. Gottes Selbstbindung in Treue ist unwiderruflich, und Gottes Bund ist unzerstörbar. Analog dazu gilt: Wenn auch jeder bestehende politische Bund auseinanderbrechen kann, er also nur „*relativ* unbeding¹⁹“ ist, so ist doch der alle Menschen umfassende Bund *im strengen Sinne unbedingt* und daher „*ewig*“. Er kann gebrochen, aber nicht zunichte gemacht werden. Jeder Bundesbruch ist immer ein Bruch *innerhalb* des Bundes; und alle Anstrengungen um Gerechtigkeit und Wahrheit zugunsten der Opfer des gebrochenen Bundes finden *innerhalb* des Bundes statt. Niemand steht außerhalb dieses Bundes aller Menschen; und keine Tat ist vorstellbar, die einen Menschen aus dieser Gemeinschaft ausstoßen würde.

Eine stetige Neuanpassung sich ergänzender Identitäten aneinander, eine Erneuerung des Bundes durch jene, die ihn nicht gebrochen haben, und die Weigerung, ein Scheitern jemals zuzulassen – das sind, in Analogie zu einer christlichen Theologie des neuen Bundes, die Grundzüge eines Bundes aller Menschen. Diese drei Grundzüge entsprechen genau dem, was ich in meinem Buch *Exclusion and Embrace* „Umarmung“ genannt habe – eine Metapher, die den Gedanken der Wiederversöhnung mit dem Gedanken dynamischer, sich gegenseitig bedingender Identitäten zu verbinden sucht. Der neue Bund ist *Gottes Umarmung* einer untreuen Menschheit; die soziale Seite dieses neuen Bundes ist *unsere Weise*, unter den Bedingungen von Haß und Feindschaft *einander anzunehmen wie in einer Umarmung*. Unsere Überlegungen über die sozialen Beziehungen aus der Perspektive des neuen Bundes („Umarmung“) sollten, wie bereits gesagt, die Überlegungen aus der Perspektive des „alten Bundes“ nicht ersetzen, sondern lediglich ergänzen. Und in welcher Beziehung stehen die beiden zueinander? Umarmung ist die Innenseite des Bundes, und Bund die Außenseite der Umarmung.

¹ Für den folgenden Beitrag griff ich auf Grundgedanken meines Buches zurück: *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996, 147–156.

² W.M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, 1982, 13.

³ P. Selznick, *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley 1992, 479.

⁴ Z. Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, 94.

⁵ Z. Bauman, *Ansichten der Postmoderne*, Hamburg 1995, 224.

⁶ R.N. Bellah/R. Madsen/W.M. Sullivan/A. Swidler/S.M. Tipton, *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987, 122-142.

⁷ P. Selznick, aaO.

⁸ AaO. 482ff.

⁹ AaO. 477.

¹⁰ AaO. 480.

¹¹ AaO. 482f.

¹² J. Schaar, *Legitimacy and the Modern State*, New Brunswick 1981, 291.

¹³ J. Moltmann, *Covenant oder Leviathan? Zur Politischen Theologie der Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993) 304; vgl. auch ders., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997, 36.

¹⁴ J. Moltmann, aaO. 299-317 bzw. 31-49.

¹⁵ Th. Hobbes, *Leviathan*, Hamburg 1996, 145.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ J. Moltmann, aaO. 304 bzw. 36.

¹⁸ A. Assmann/J. Assmann, *Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns*, in: J. Assmann/D. Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a.M. 1990, 36.

¹⁹ P. Selznick, aaO. 479.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Von
Ausgrenzung
zu
gegenseitiger
Annahme