

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Sandor Fazakas/Georg Plasner (eds.), *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Link-Wieczorek, Ulrike

Wiedergutmachung statt Strafe? Zur versöhnungstheologischen Aktualität der Satisfaktionstheorie

in: Sandor Fazakas/Georg Plasner (eds.), *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung*, pp. 161–180

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2015

URL: <https://doi.org/10.13109/kize.2013.26.1.139>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Sandor Fazakas/Georg Plasner (Hrsg.), *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Link-Wieczorek, Ulrike

Wiedergutmachung statt Strafe? Zur versöhnungstheologischen Aktualität der Satisfaktionstheorie

in: Sandor Fazakas/Georg Plasner (Hrsg.), *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung*, S. 161–180

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2015

URL: <https://doi.org/10.13109/kize.2013.26.1.139>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Ulrike Link-Wieczorek

Wiedergutmachung statt Strafe? Zur versöhnungstheologischen Aktualität der Satisfaktionstheorie¹

Einleitung

Die Ökumenische Dekade zur Überwindung der Gewalt hatte uns herausgefordert, die Tatsache ins Auge zu fassen, dass unsere Welt zu einem nicht unwesentlichen Teil von heillosen Gewaltverhältnissen geprägt ist. Dadurch forderte die Dekade auf, dass wir uns theologisch der Erfahrung von Gottwidrigkeit stellen sollten, die der Verheißung des Evangeliums entgegen zu stehen scheint. Zweifellos kann das als ein Lackmus-Test gelten für eine Religion, in deren Zentrum die Symbole Kreuz und Auferstehung stehen. Wie wollen wir von unserer christlichen Hoffnung so plausibel reden, dass die Erfahrung von Gewalt darin nicht verdrängt wird?

Die jüngere theologische Diskussion zu diesem Problembereich hat sich besonders auf zwei Fragenkomplexe konzentriert:

1. Der erste Fragenkomplex betrifft den Eckstein des christlichen Credo: Wie wollen wir verstehen, dass Erlösung und Vergebung der Sünden für die gesamte Menschheit bereits gekommen ist, ein für alle Mal in Jesus Christus? Jürgen Moltmann hat uns dazu ermutigt – unter Referenz auf die jüdische Gottes-Rede und nicht zuletzt im Rahmen einer bewussten „Theologie nach Auschwitz“ – von der Unerlöstheit der Welt zu sprechen.² Aber was ist dann gemeint mit der „Gabe der Versöhnung“, von der in der theologischen Reflexion der Dekade zur Überwindung der Gewalt gern gesprochen wird?³ Was genau ist diese „Gabe“? Und wie ist die Verbindung von Gabe und Aufgabe zu verstehen? Die konkrete Versöhnungsarbeit der Christinnen und Christen wird als aus der Gabe folgende „Aufgabe“ bezeichnet.⁴ Ist mit Aufgabe das Empfangen der Gabe gemeint? Wird Gottes Gabe der Versöhnung also erst

¹ Diesem Beitrag liegt mein bisher nur in englischer Sprache erschienener Artikel zugrunde: Divine Reconciliation and Human Restitution in a Broken World: Re-Visiting Anselm's Satisfaction Theory, in: Andrea Bieler/Christian Biegel/Hans-Martin Gutmann (Hg.), After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation, Leipzig 2011, 219-238. Für diesen Beitrag wiederum wurden überarbeitete Teile verwendet aus meinem älteren Aufsatz: Sündig vor Gott allein? Überlegungen zur Re-Interpretation der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury in schöpfungsethischer Perspektive, in: Rochus Leonhardt (Hg.), Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 86 (Texte des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises ITA), Frankfurt 2010, 121-143.

² S. z.B. Jürgen Moltmann, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 45-55, bes. 49.

³ Vgl. Fernando Enns, Towards an Ecumenical Theology of Just Peace at the Conclusion of the “Decade to Overcome Violence”: Churches Seeking Reconciliation and Peace, 2001-2010, in: Andrea Bieler u.a. (Hg.) 2011 (s. Anm. 1), 198-218.

⁴ Ebd., 213-215.

endgültig zur Gabe, wenn Menschen sie als ihre Aufgabe akzeptieren? Wie kommen wir aus der Zwickmühle heraus, dass unsere Rede von Gottes Gabe entweder zu abstrakt ist oder zu einer Vergöttlichung menschlicher Aktion wird? Und: Haben wir in unserer theologischen Tradition die eine der beiden Gefahren mehr gefürchtet als die andere? Mir scheint, es geht genau um diese Frage, wenn die Kirchen des Südens den Kirchen des Nordens vorwerfen, dass ihre Theologie ins Abstrakte abgleite und zu einem akademischen Glasperlenspiel werde. Und es geht umgekehrt genau darum, wenn die Kirchen des Nordens skeptisch sind gegenüber der Theologie der Kirchen des Südens und fürchten, dass Gotteswerk und Menschenwerk hier allzusehr miteinander verschmelzen könnten. Beide Positionen werden sich hoffentlich in einer stärker eschatologischen Perspektive des Christusereignisses besser verstehen und miteinander kommunizieren können. In einer solchen eschatologisch geprägten Perspektive nämlich könnte Christi Versöhnung eher als ein Prozess denn ein punktuell Ereignis verstanden werden, ein Prozess, der seinen Anfang in der Schöpfung hat und dessen Gelingen im Kommen von Christus schon wirkmächtig eingeholt wird und – so das christliche Credo – somit nicht mehr gänzlich auf dem Spiel steht. Versöhnung wäre also auch im Bild des Schalom zu erfassen. Erlösung hat dann nicht nur mit Vergebung zu tun, sondern schlichtweg damit, Lebensfülle zu ermöglichen, die Gabe des Lebens. Für weitere Klärungen wäre eine theologische Rezeption von sozialwissenschaftlichen und philosophischen Gabe-Theorien sicher hilfreich.⁵

2. Der zweite Fragenkomplex betrifft die Verbindung von Versöhnung und Gerechtigkeit. Gerät dieser Zusammenhang nicht zu schnell aus dem Auge, vor allem dann, wenn Theologie vornehmlich auf der Lehre von der Rechtfertigung durch Gnade allein aufgebaut wird? Aus dem nicht-theologischen Kontext kennen wir dieses Problem durch den Zusammenhang der Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn Versöhnung unmittelbar mit Amnestie verbunden wird. Wie können wir ein Konzept von Versöhnung vermeiden, das die Würde der Opfer von Gewalt verdeckt? Steht dafür nicht Gerechtigkeit? Die theologische Suche der letzten Jahre nach einem theologischen Konzept, das den Opfern eine Stimme gibt, hat zu einer Re-Vision der Rede vom Jüngsten Gericht geführt.⁶ Nicht zuletzt lernten wir in der theologischen Arbeit im Zusammenhang mit der Dekade zur Überwindung der Gewalt, dieses starke Bild durch die

⁵ Vgl. zur theologischen Rezeption der Gabe-Metaphorik Veronika Hoffmann (Hg), Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?, Frankfurt 2009

⁶ Aus der Fülle der Titel vgl. z.B. Heinrich Bedford-Strohm (Hg), „Und das Leben der zukünftigen Welt“: Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, Neukirchen 2007; J. Christine Janowski, Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie, 2 Bde, Neukirchen 2000.

Brille des Modells der restaurativen Gerechtigkeit in neuer Weise, nämlich gegen die bisher vorherrschende der distributiven Gerechtigkeit, zu interpretieren: Gottes Gerechtigkeit zielt nicht auf ein vages Statement, sondern auf die gemeinsame Zukunft von Opfern und Tätern im Prozess der Wiederherstellung von Lebensmöglichkeiten. Jedoch schließt dies einen Prozess der Aufdeckung von Wahrheit ein. Genau das wird durch das Bild des Jüngsten Gerichts illustriert, wenn uns hier die Trennung von Guten und Bösen so überdeutlich vor unser (inneres) Auge gestellt wird.

Beide Problemkomplexe fordern somit ein dynamisches Konzept von Versöhnung, in dem der Zusammenhang der erfahrenen Schwierigkeiten zwischenmenschlicher Versöhnung (inklusive eines Konzeptes von Gerechtigkeit, das die unterschiedlichen Perspektiven von Opfern und Tätern berücksichtigt) und der Heilzusage Gottes deutlich wird. Auf der Suche nach einer solchen dynamischen Theologie der Versöhnung wäre auch zu sichten, ob die theologische Tradition eventuell noch ungeborgene Schätze zu bieten hätte. Dieser Teilaufgabe möchte ich mich mit diesem Beitrag widmen und dazu einladen, eine sehr traditionelle und viel gescholtene Soteriologie neu sichten: die Satisfaktionstheorie von Anselm von Canterbury. Das mag zunächst überraschen, denn gerade Anselms Lehre von der notwendigen Wiedergutmachung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes steht zwar für eine ausdrückliche Verbindung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, wird aber doch gemeinhin als ein Plädoyer für eine rigide distributive Gerechtigkeit Gottes gelesen, bei der letztlich kein Raum mehr bleibt, die Barmherzigkeit Gottes zu denken. Dieser Eindruck scheint zudem geradezu unauslöschlich verstärkt zu werden dadurch, dass am Ende der Tod Jesu als „Gottmensch“ dieser Forderung der göttlichen Gerechtigkeit genüge leisten muss. Und schließlich steht gerade die Satisfaktionstheorie für eine Soteriologie, die in ihrer Konzentration auf das Verhältnis von Gott und Mensch eine duale Dramaturgie in Reinkultur bietet: Gott erscheint als das Opfer der Sünde, andere Beschädigte scheint es nicht zu geben und die Opfer menschlicher Gewalt geraten völlig aus dem Blickfeld. In diesem Verständnis jedenfalls wurde diese Theorie zu *dem* bestimmenden westkirchlichen – nicht jedoch orthodox ostkirchlichen - soteriologischen Modell. Auch die Reformatoren haben es bekanntlich nicht geschmäht – wenn wir auch sagen dürfen, dass Martin Luther es nicht sehr häufig gebraucht und lieber auf andere Modelle zurückgegriffen hat.⁷ In der reformierten Theologie wie überhaupt in der protestantischen

⁷ Vgl. zur reformatorischen Rezeption Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury, Münster 1993 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 38), 17-33.

Orthodoxe hat es eine große Rolle gespielt, und heute erfährt die Satisfaktionstheorie als Ausdruck neutestamentlicher Sühnopfertheorie im evangelikalen Milieu Europas, besonders jedoch in den USA einen neuen Auftrieb. Nicht zuletzt dies darf als Herausforderung genommen werden, sie neu zu sichten und von einseitigen Interpretationen zu befreien.

Geiko Müller-Fahrenholz bezeichnet die Vergebung der Sünden durch Gott, die im dritten Artikel des Apostolikums mit der Wirkung des Heiligen Geistes in Verbindung gebracht wird, als eine „befreiende Energie im Leben der Gläubigen“, für die die Kirche Zeugnis zu geben habe.⁸ Allerdings habe die Christenheit diese Befreiung in drei Aspekten immer wieder verraten: 1. Im Missbrauch des Amtes der Vergebung als Machtinstrument etwa im Sakrament der Buße; 2. in einer Reduktion auf eine „reine Gottesbeziehung“, z.B. in der Konzentration auf die Vertikalität im reformatorischen Vergabungsbegriff sowie 3. durch eine exklusive Täter-Orientierung z.B. in der Sünderfixierung in abendländischer Theologie.⁹ Es ist nun durchaus interessant, dass die nun vorzunehmende neue Sichtung der klassischen Paradigmas der anselmischen Satisfaktionstheorie sich eben mit diesen Punkten beschäftigen wird.

Dieser Versuch erfolgt durchaus nicht isoliert von der übrigen theologischen Forschung. Denn mit Erstaunen muss man zur Kenntnis nehmen, dass Anselms Konzept trotz vielfältiger Kritik besonders innerhalb der vergangenen 30 Jahre erneut zum Gegenstand ernsthafter wissenschaftlicher Beschäftigung geworden ist, besonders intensiv auch in der angelsächsischen Theologie und Philosophie.¹⁰ Generell muss man sagen: Anselm wird gegen seine Rezeption in Schutz genommen, sowohl gegen seine Kritiker als auch gegen seine evangelikalen Verteidiger. Dabei wird ihm zugebilligt, dass sein Konzept mehr Bezüge zum biblischen Zeugnis aufweist als ihm bisher zugestanden wurde.¹¹ Vor allem aber wird in seinem

⁸ Geiko Müller-Fahrenholz, *Vergabung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*, Frankfurt 1996, 21.

⁹ Ebd., 22.

¹⁰ Aus der Fülle der neueren Literatur seien genannt: Ludwig Hödl, Art.: Anselm von Canterbury, in: TRE Bd. 2, 759-778; Otto Hermann Pesch: Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung. In: B. Acklin Zimmermann, F. Annen (Hrsg.): *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnetheologie auf der Anklagebank*. Zürich 2009, S. 57–73; Hansjürgen Verweyen, *Anselm von Canterbury, 1033-1109*. Denker, Beter, Erzbischof, Regensburg, 2009; Jan-Olav Henriksen, *Desire, Gift, and Recognition. Christology and Postmodern Philosophy*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2009, 269-294; Giles E.M. Gasper / Helmut Kohlenberger (eds), *Anselm and Abaelard. Investigations and Juxtapositions*, Toronto 2006; Brian Davies / Brian Leftow (eds), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2005; Sandra Visser / Thomas Williams, *Anselm*. Oxford 2009; David E. Luscombe / Gillian R. Evans (eds), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop 25 September 1093*, Sheffield 1996; J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2001, 180-188; *The Defenders of Anselm*.

¹¹ Vgl. Martin Bieler, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg 1996; Gerhard Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Würzburg 1989; Helmut Steindl, *Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?*, Freiburg / Schweiz 1998; Georg Plasger, *Not-Wendigkeit*, a.a.O.

schöpfungstheologischen Begriff der *ordo* der Welt mehr gesehen als die traditionelle Rezeption wahrgenommen hat: Anselm habe durchaus nicht nur Gott und Mensch in kalter Abstraktion vor sich, sondern – mitten im Kampf des ersten Investiturstreits - eine Welt, die durch die Sünde der Menschen aus den Fugen zu geraten drohe und die durch Gottes Heilswillen gerettet werden müsse. Insofern liegt ihm gerade an der Verbindung der zwischenmenschlichen Versöhnung und dem Gott-Mensch-Verhältnis, also dem ersten der oben skizzierten Problemkomplexe.

Aber auch der zweite Problemkomplex, ein Interesse an einem Konzept der restaurativen Gerechtigkeit, kann bei Anselm zum Vorschein gebracht werden. Das möchte ich im Folgenden unter Bezug auf den besonders geschmähten Begriff der Satisfaktion deutlich machen. Die traditionelle Rezeption versteht ihn als abstrahierende Aufrechnung von Schädigungen. Kennen wir aber nicht zumindest versuchte, angedeutete Wiedergutmachung viel mehr aus der Erfahrung von zwischenmenschlicher Versöhnungsarbeit, bis in die Debatten um Wiedergutmachungszahlungen nach historischen Konflikten hinein? Kann es Versöhnung geben, ohne dass zumindest der Wunsch nach Wiedergutmachung geäußert würde? Wäre es so ganz unmöglich, dass auch Anselm dabei an zwischenmenschliche Konflikte dachte – etwa an seine Erfahrungen als Seelsorger und brüderlicher Freund im Klosterleben? Ich möchte also im Folgenden prüfen, ob sich nicht gerade der Schwerpunkt der Satisfaktion, der Genugtuung, bei Anselm auch lesen lässt als ein Aspekt von restaurativer Gerechtigkeit, indem er als eine unerlässliche Versöhnungspraktik ernst genommen wird, in der eine gemeinsame Zukunft von Tätern und Opfern von Gewalt zu errichten versucht wird.¹²

Diese Frage steht im Folgenden im Zentrum. Dabei übergehe ich die zahlreichen kritischen Einwände gegen Anselms Konzeption, die ja schon zu seinen Lebzeiten beginnend bis heute vorgebracht werden müssen, nämlich: Ob die innere Logik dieser Theorie einleuchtet; ob ihr nicht ein zu starres Bild göttlicher Souveränität zugrunde liegt, das die Liebe Gottes und ihre spezifischen Möglichkeiten verdeckt; und vor allem, ob Anselm nicht doch das Bewusstsein vermissen lässt, dass die von ihm erläuterte Genugtuungsleistung letztlich im grausamen Tod eines Menschen besteht.¹³

2. Satisfaktion um der Opfer willen: Versuch einer Re-Interpretation

¹² Wichtige Anregungen für diese Interpretation habe ich empfangen aus Dorothea Sattler, Erlösen durch Strafe? Zur Verwendung des Strafbegriffs im Kontext der christlichen Lehre von Heil und Erlösung, in: Aufgebrochen. Theologische Beiträge, Mainz 2001, 11-35.

¹³ Vgl. dazu z.B. J. Denny Weaver, The Nonviolent Atonement, a.a.O., 179-224 sowie Jan-Olav Henriksen, Desire, 273-275 und 275-278 (zu Weaver) sowie das Themenheft "Das Kreuz mit dem Kreuz" der Ökumenischen Rundschau 2015, Heft 2.

Auf der Spur, die jetzt verfolgt werden muss, finden wir schon den katholischen Theologen Piet Schoonenberg, wenn er über Anselms Konzept schreibt: “Die Intention aber, die gerade durch die juristische Vorstellung irreführend ausgedrückt wird, wird deutlicher, wenn man bedenkt, gegen wen sich die Sünde richtet. *Nicht nur* gegen Gott. Die Verletzung, die destruktive Gewalt der Sünde greift gerade die Geschöpfe an, und Gott insoweit, als sie seine Geschöpfe und seine Kinder verletzt.”¹⁴ Bei dieser Erläuterung Schoonenbergs entsteht eine entscheidende Perspektivenverschiebung: Die zwischenmenschliche Ebene tritt in den Vordergrund und damit die *hier* spürbare “destruktive Gewalt der Sünde”, die “gerade die Geschöpfe (angreift)”. Lässt sich das wirklich bei Anselm finden?

Schoonenberg bezieht sich mit seiner Bemerkung auf Anselms *ordo*-Theologie, wie sie in CDH I,15 zum Ausdruck kommt. Sowohl bei der Verletzung des Willens Gottes wie auch bei der seiner Ehre geht es um die Zerstörung der Weltordnung.¹⁵ In den Worten von Sandra Visser and Thomas Williams: „Reflecting our purpose he suggests that rectitude of will consists in loving God for his own sake; reflecting on our place suggests that rectitude of will consists in maintaining, so far as it lies within our power, the fitting order that God has established in the universe as a whole.“¹⁶ Anselm sieht in der Ordnung auch eine Garantie für die Schönheit der Schöpfung, für Visser und Williams ein Argument dafür, dass es ihm nicht um eine metaphysische *command theory* geht, in der die Befolgung der göttlichen Gebote ein moralischer Selbstzweck wäre.¹⁷ Das aber heißt: Wenn Gottes Wille und seine Ehre für die Leben ermöglichende und erhaltende Ordnung der Welt stehen, dann geht es in der Sündengeschichte der Menschheit nicht um eine isolierte Verletzung und Versöhnung Gottes. In Anselms Worten:

„Will (der Mensch), was (er) soll, so ehrt (er) Gott; nicht weil (er) ihm etwas schenkt, sondern weil (er) sich freiwillig seinem Willen und seiner Anordnung unterwirft und ihren Platz in der Dinge All und die Schönheit dieses Alls ... wahrt. Will (er) aber nicht, was (er) soll, so entehrt (er) Gott ..., weil (er) sich nicht freiwillig seiner Anordnung unterwirft und die Ordnung und Schönheit des Alls ... zerstört.“ (I.15)

¹⁴ Piet Schoonenberg, Tod des Menschen und Tod Christi, in: Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie, hgg. von Wilhelm Zauner. Freiburg u.a. 1986, 225-243, hier 23 (Hervorhebung U.L.-W.).

¹⁵ Plasger, Not-Wendigkeit, 91; vgl. schon Gisbert Greshake 1973: Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: Theologische Quartalsschrift 153, 1973, 323-345, hier 328; Raymund Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 168, Hödl, Anselm, 775.

¹⁶ Sandra Visser / Thomas Williams, Anselm. Oxford (Oxford University Press) 2009, 196.

¹⁷ Ebda. Vgl. so auch Hansjürgen Verweyen, Anselm von Canterbury, a.a.O., 118.

In der Achtung von Gottes Willen respektiert der Mensch nicht mehr und nicht weniger als das kostbare Werk der Schöpfung. Diese Einsicht hat bedeutende Konsequenzen, die die Grundpfeiler der neueren Anselm-Forschung bilden. Sie wandeln den Eindruck eines narzistischen Gottes in einen fürsorglichen, die Deutung des Versöhnungsgeschehens nach dem Modell eines ökonomischen Tauschgeschäftes zu einem Beziehungsgeschehen – so auch Sandra Visser und Thomas Williams: „It is true that the breadth of meaning of these words (*debere* and *debitum*, U.L.-W.) allows Anselm to switch back and forth between then language of commercial transactions and the language of justice and obligation, but we should not be tempted to think that Anselm regards justice as a kind of commercial exchange in which God acts as a rather obsessive auditor who insists that the books be balanced down to the last farthing. Rather (...) it is better to say that for Anselm, debt is a species of obligation and can therefore serve as an illuminating analogy for our relationship to God.”¹⁸ In der neuen Aufmerksamkeit für diesen Zusammenhang werden auch alte Fragen wieder laut, nämlich ob wir bei Anselm – so der katholische Theologe Gisbert Greshake – nicht doch einen bewussten Rückgriff auf germanische Rechtsvorstellungen voraussetzen dürfen. Hier stehe nämlich im Lehnssystem die „Ehre“ des Königs repräsentativ für den Erhalt der gesellschaftlichen „Freiheits-, Rechts- und Friedensordnung“.¹⁹ Es geht also nicht einfach nur um eine Beleidigung Gottes, sondern um die durch ihn repräsentierte Lebensordnung. Allerdings kann man für diesen Zusammenhang nicht nur germanisches Recht, sondern durchaus auch schon römisches heranziehen.²⁰ Für den monastischen Seelsorger Anselm wäre aber eine selbstverständliche Prägung durch biblische Begrifflichkeit zudem sicher wahrscheinlicher als in der traditionellen Rezeption vorausgesetzt. Das nun wieder führt dazu, die neuere Anselm-Forschung in Zusammenhang zu bringen mit dem ebenfalls neuen Nachdenken über den biblischen Terminus der Herrlichkeit Gottes, hebr. *kavot*, griech. *doxa*.²¹ Für alle gilt, dass sie eine relationale „Aura“ haben und ihr Träger in einer repräsentativen Funktion für das Ganze

¹⁸ Visser / Williams, Anselm, 224/225. Vgl. dazu auch Jan-Olav Henriksen, *Desire*, a.a.O., 270 über Anselms „relational understanding of sin“.

¹⁹ Gisbert Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre von Anselm von Canterbury*, in: *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg u.a. 1983, 80-104, hier 89 (Neufassung des gleichnamigen Aufsatzes 1973).

²⁰ Vgl. Plasger, *Not-Wendigkeit*, 85-98.

²¹ Vgl. Rainer Kampling (Hg), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn u.a. 2008; Wolf Kröttke, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“*, Tübingen 2001; Magdalene L. Frettlöh, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen 2006; hier bes. 57-150; Victor H. Matthews (ed), *Honor and Shame in the World of the Bible*, Semeia 68, 1996; David Arthur DeSilva, *The Hope of Glory: honour discourse and New Testament interpretation*, Collegeville, Minn. 1999; Nicole Chibci-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der doxa im Johannes-Evangelium*, Tübingen 2007.

zu stehen kommt. Die neueren theologischen Forschungen zum biblischen Begriff der *doxa* Gottes stellen deutlich heraus, wie sehr gerade hier die „Bezogenheit Gottes auf sein Gegenüber“ mitgedacht werden muss.²² Man kann dabei sogar an eine Beziehung mit gewisser Wechselwirkung zu denken, wie es die Begriffspaare Ruf/Wort und Antwort oder – neuerdings auch in der Theologie ernst genommen – Geben und (aktives) Empfangen nahelegen. Im Neuen Testament wird ein responsorischer Charakter im Verständnis der Verherrlichung Gottes gefunden.²³ Magdalene Frettlöh übersetzt das entsprechende hebräische Wort *kavod* mit „Gott Gewicht geben“, ihn „wichtig nehmen“.²⁴ In Untersuchungen deutschsprachiger dogmatischer Entwürfe zeigt sie, wie sehr der Begriff der Ehre / Herrlichkeit Gottes über Aspekte des Herrschens hinausreicht und stattdessen eher von Gottes eindrücklicher, unwiderstehlicher, aber auch werbender und verlockender Wirkung auf die Geschöpfe zu sprechen sei, die auf einen Widerhall drängt, auf eine bestätigende, freudige und lebensgestaltende Antwort.²⁵ Gerade ein Klosterleben darf man sich von dieser Theologie geprägt vorstellen, und somit diese auch als Anselms Hintergrund vermuten, wenn er von der „Ehre“ (*honor*) Gottes redet. Mit Recht summiert Georg Plasger: „Aber dieser *honor* strahlt aus auf die Schöpfung und bittet um des Menschen Antwort, um die Anerkennung Gottes als des Herrn.“²⁶ Das nun wieder hat Folgen für das Verständnis der Sünde gegen Gott: Sie wird durchsichtig für die geschöpflichen *konkreten Geschädigten*.²⁷ Gottes Verletzung durch die Sünde kann somit als eine „stellvertretende“ verstanden werden. Darauf werde ich am Schluss noch zurückkommen.

Blickt man in den Text von *Cur Deus Homo*, so sind vier Beobachtungen gegenüber der üblichen Paraphrase der Satisfaktionstheorie überraschend:

1. Mehrfach äußert Anselm, Gott könne seine Ehre gar nicht verlieren (I, 14; 15). „Gottes Ehre kann, soweit es ihn betrifft, nichts hinzugefügt noch entzogen werden. Denn er selber ist sich die unzerstörbare und ganz und gar unwandelbare Ehre.“ (I, 15). Letztlich sagt Anselm, dass

²² Michael Bongardt, Epilog. „Der Wunsch nach der Landschaft diesseits der Tränengrenze taugt nicht“ (Hilde Domin), in: Rainer Kampling (Hg), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn 2008, 443-467, hier 458.

²³ Vgl. z.B. *Marlis Gielen*, Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. *Doxa* bei Paulus zwischen den Polen protologischer und eschatologischer Gottebenbildlichkeit am Beispiel der Korintherkorrespondenz, in: Rainer Kampling (Hg), *Herrlichkeit*, a.a.O., 79-122, sowie die in Anm. 21 genannte neutestamentliche Literatur.

²⁴ Magdalene L. Frettlöh, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen 2006, 2.

²⁵ Frettlöh, *Gott Gewicht geben*, 57-121. Zum responsorischen Charakter des alttestamentlichen Gott-Mensch-Verhältnisses vgl. auch Bernd Janowski, *Die Tat kehrt zu Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs*, in: *ZTHK* 91, 1994./3, 247-291.

²⁶ Plasger, *Not-Wendigkeit*, 98.

²⁷ Vgl. Henriksen, *Desire*, 270: „Anselm implicitly points to how the compensation implied includes recognition of the violated (...).“

die durch Menschen verursachte Ehrverletzung Gott nur „uneigentlich“, jedenfalls nicht Wesens-bedrohlich trifft – eine Art von Apathieaxiom.²⁸ Um so interessanter ist es, dass die „uneigentliche“ Verletzung so wichtig genommen wird. Entweder ist Gott hier ein unerträglicher Prinzipienreiter – so wird Anselm von vielen Kritikern verstanden – oder es geht „eigentlich“ um etwas anderes. Steht möglicherweise die „uneigentliche“ Verletzung für eine konkrete, „eigentliche“ Destruktion auf der Schöpfungsebene? Denn offensichtlich gibt es doch eine Destruktion, gegen die um Gottes Gerechtigkeit willen Strafe eingesetzt werden *müsste*. Das jedenfalls ist Anselms Denkangebot: Gott verliere seine Ehre nur deswegen nicht, weil Gott selbst sie sozusagen automatisch „regenerieren“ lassen müsse, wenn sie verletzt werde. Sie müsste regeneriert werden durch göttliche Bestrafung (I,14). Verletzt wird sie also durchaus! Aber auch die Strafe definiert sich wieder aus der Verletzung der Schöpfung: Sie besteht darin, dass der Mensch sein Schöpfungsziel, die ewige Seligkeit (*beatitudo*), nicht erreicht (I,14).²⁹ Das gilt es zu verhindern. Die Argumentation Anselms in der Begrifflichkeit von Ausgleichszahlung geht über in die Vorstellung, es müsse verhindert werden, dass der Mensch sein Leben verwirkt:

„Dabei ist zu bedenken: sowie der Mensch sündigend raubt, was Gottes ist, so nimmt Gott strafend, was des Menschen ist. Denn nicht nur das nennt man Eigentum eines Menschen, was er bereits besitzt, sondern was er zu haben die Macht hat. Da also der Mensch so geschaffen wurde, daß er die Seligkeit erwerben konnte, falls er nicht sündigte: wenn er wegen der Sünde der Seligkeit und alles Guten beraubt wird, so zahlt er, obwohl gegen seinen Willen, von dem Seinen, was er geraubt hat (...)“ (I,14).

Es geht nicht um die „Ehrenrettung“ Gottes als solche, sondern um die *Rettung des Menschen* vor dem Verlust seiner Zukunft in der Gottesgegenwart (= ewige Seligkeit, *beatitudo*).

2. Trotzdem hat all dieses bei Anselm etwas „Hypothetisches“,³⁰ denn er sagt auch, dass Gottes Beschluss zur Seligkeit aller Menschen feststeht (I, 10; II, 1; II, 4). Es steht also schon fest, dass Christus schließlich die einzig rettende Alternative bringt, die als eine freiwillige Genugtuungsleistung denkbar wird. Es ist diese das Evangelium „nachzeichnende“ Gestalt der Argumentation, die in der Anselm-Interpretation sicher nicht ausreichend beachtet wird: Aus

²⁸ Vgl. dazu Schwager, Tausch, a.a.O. (s. Anm. 15), 169.

²⁹ Vgl. zum Folgenden Gäde, Barmherzigkeit, a.a.O. (s. Anm. 11), 94.

³⁰ So auch Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004 (Öffentliche Theologie 18), 454, Anm. 81; s. auch Plasger, Not-Wendigkeit, 122, weist darauf hin, dass Nicht-Seligkeit als Folge der Sünde letztlich Sterblichkeit und Tod bedeute; die Strafe der Sünde sei also der Tod, und somit gehe es um Tod oder Seligkeit, letztlich um die Befreiung des Menschen.

dem Wissen um die *bereits erfolgte* Heilzusage Gottes – und aus dem Wissen um den eben auch erfolgten Tod Jesu - heraus rekonstruiert er die Heilsgeschichte hypothetisch in ihrer möglichen Denkbarkeit und Plausibilität.³¹

3. Ein weiterer Gedanke Anselms erstaunt: Versuchte Gott, dem Menschen ohne Genugtuungsleistung zu vergeben, so schadete das dem Menschen, denn er stünde Gott als Bedürftiger (*indigens*) gegenüber (I, 24; I,11). Das aber soll nicht sein. Es gehört bekanntlich zu den Dissensthemen innerhalb der protestantisch-katholischen Ökumene um das Verständnis der Rechtfertigung, ob man Anselm hier folgen solle oder nicht. Deutlich aber ist: *Die Genugtuung kommt nicht Gott zugute, sondern dem Sünder oder der Sünderin.*³²

4. Schließlich eine vierte Beobachtung: Der Begriff der Genugtuung, *satisfactio*, der in der Paraphrase einen so formalistischen, aufrechenbaren Akzent zu bekommen pflegt, erscheint bei Anselm als direkter Reflex wohl juristisch geregelter, aber doch empirischer Versöhnungserfahrung. Als Beispiele weist er auf so etwas wie Schmerzensgeld, auf eine „Erstattung“ der Schmach bei Entehrung oder auf einen Ausgleich über die Rückgabe des Gestohlenen hinaus nach einem Diebstahl:

„Denn wie es für einen, der die Gesundheit eines anderen geschädigt, nicht genügt, wenn er die Gesundheit des anderen zurückgibt, es sei denn, er vergüte etwas für den ungerecht verursachten Schmerz: ebenso wenig genügt es für einen, der die Ehre eines anderen verletzt, seine Ehre wiederherzustellen, wenn er nicht entsprechend der angetanen Schmach der Entehrung etwas, was dem Entehrten zusagt, erstattet.“ (I,11)

Es geht um Fälle der – in meinen Worten ausgedrückt - Übertretung der Persönlichkeitssphäre des anderen. „Wegen der zugefügten Entehrung muss er mehr erstatten, als er genommen hat.“(I, 11) Dabei muss die Erstattung „dem Entehrten (zusagen)“ (I, 11) Immer muss es etwas Zusätzliches sein als die theoretisch denkbare reine Erstattung des Schadens als eine *restitutio ad integrum*, als eine materiell denkbare Wiederherstellung des alten Zustandes. Warum diese kleinliche Rechnerei? Offensichtlich muss mehr erstattet werden, weil es um eine durch schuldhaften Übergriff gestörte Beziehung – die Ehre, *honor* - geht. Versteht man diesen Begriff ausdrücklicher als einen Reflex der biblischen Begrifflichkeit im Zusammenhang der Rede von der *doxa* Gottes, wie oben skizziert, so ist der Beziehungsaspekt freilich sehr viel

³¹ Vgl. dazu auch Plasger, Not-Wendigkeit, 57-78.

³² M.E. kann damit Anselms Betonung der Würde des Sünders gegenüber Gott durchaus im Sinne der reformatorischen „Freiheit eines Christenmenschen“ gelesen werden.

deutlicher. Offenbar zielt der geforderte Mehrwert der *satisfactio* auf eine *Anerkennung* des Rechtes des Geschädigten – ausgedrückt innerhalb der Gott-Mensch-Dramaturgie im Bild der Ehrverletzung Gottes.³³ Damit aber stellt sich die Frage, ob hinter der juristischen Terminologie nicht doch mehr steckt als abstraktes Ausgleichsdenken und entsprechend in dem Beharren auf der Unsymmetrie der *satisfactio* mehr als nur ein starr hierarchisierendes Gottesbild.³⁴

Man muss also sagen, dass es eine Reduktion von Anselms Konzeption darstellt, wenn man die Gott zugefügte „Beleidigung“ isoliert sieht von der Gefährdung der Welt und sie in ihrer Größe allein an der Größe Gottes misst. Vielmehr sieht Anselm eine direkte Relevanz der Nichtbeachtung des Willens des Schöpfergottes für das Ergehen der Schöpfung – auch wenn er dies im 12. Jahrhundert noch sehr vorsichtig zur Sprache bringt und er das Wohlergehen in der Schöpfung vornehmlich als Erhalt der in ihr tragenden hierarchischen Ordnung sehen mag: Es „entstünde ... eine gewisse Verunstaltung,... und es schiene, als ob Gott in seiner Leitung versagte.“ (I,15). Vor dem historischen Hintergrund des Investiturstreits und dem Ringen um die Rechte von König und Papst freilich bekommt auch dies einen sehr konkreten Bezug. Vor allem ist deutlich, dass die Genugtuungsleistung um des *peccators* willen zu geschehen habe. Sie dient damit zu nicht mehr und nicht weniger als zur Wiederherstellung seiner Würde vor Gott: Mit aufrechtem Haupt soll der Mensch als ein würdiger Partner Gottes dem schöpfungsmäßigen Ziel seines Lebens folgen können.

Man muss sich bewusst machen, was das bedeutet: Anselm sagt damit nicht, dass die Störung der Ehre/der Gottesbeziehung durch die Sünde lediglich *Auswirkungen* habe auf den zwischenmenschlichen bzw. kreatürlichen Bereich. Der Wille Gottes steht hier für alles, was Gott mit seiner Schöpfung allgemein und für den Menschen und seine Natur im Besonderen „vorhat“: die *beatitudo*. Seine Missachtung wird realisiert, wenn man den guten Sinn der Schöpfung missachtet, auf den Gottes Willen zielt.

³³ Die Größe der geforderten Genugtuung bemisst sich bei Anselm übrigens nicht, wie Schoonenberg nahe legt, an der Größe Gottes, sondern an der Größe der Sünde; freilich an der „universalen“ Größe der Sünde als Sünde der universalen Menschheit. Christi Tod überragt „Zahl und Größe aller Sünden“ (II, 14; 119). Auch diese Äquivalenzbestimmung freilich ist nur denkbar innerhalb der Voraussetzung, dass das Problem eigentlich von Gott schon gelöst ist.

³⁴ Nicht hinlänglich differenziert wird in der Rezeption zumeist auch die Bedeutung von *satisfactio* als Vergeltung und damit doch juristisch eher als Strafe oder als Kompensation mit der Intention der „restorative justice“ im Blick auf die Zukunft des Zusammenlebens. Dass diese Unschärfe schon in Bezug auf die Interpretation der entsprechenden biblischen Befunde auszumachen ist, stellt Helmut Steindl, *Genugtuung*, a.a.O (s. Anm. 11) heraus.

3. Konsequenzen für das Verständnis von Wiedergutmachung

Denkt man an Gott als Fürsprecher seiner Schöpfung, so geschieht Verletzung seiner Ehre *repräsentativ* für die Verletzung der Schöpfung. In diesem Gedanken kann man durchaus Anselms Dialektik von eigentlicher und uneigentlicher Verletzung der Ehre Gottes wiederfinden. Man kann sie weiterführen in einen Zusammenhang, der in der zentralen christlichen Konzeption zur Erfassung der komplexen Beziehungshaftigkeit Gottes in der Begrifflichkeit von Fürsprache und Stellvertretung zum Ausdruck gebracht wird: In ihrem Schöpfer findet die geschädigte und bedrohte Schöpfung nicht nur ihren Fürsprecher, sondern auch ihren Ankläger gegen ihre Feinde sowie in seinem Eintreten für Gerechtigkeit einen ordnenden, zurechtbringenden Richter. In dieser Funktion kann man Gott auch mit Anselm „Wiedergutmachung“ von den Menschen fordern sehen – in der Ernsthaftigkeit, wie sie notwendig ist für die Heilung der Wunden, die durch die immer wieder neu geschehende Verletzung von Lebensmöglichkeiten in der Schöpfung entstehen. Anselm drückt das aus mit dem Gedanken: ohne *satisfactio* bleibt etwas ungeordnet im Machtbereich Gottes (I,12). Damit weist er auf den drohenden Gefahrenzusammenhang, dass mit der Missachtung Gottes die geschöpfliche Struktur aufgehoben werde und die Welt dann ihrem Untergang geweiht sein könnte. In der Konsequenz dieser Überlegungen frage ich mich also vor allem, ob das nicht überhaupt Anselms Forderung nach Wiedergutmachung, *satisfactio*, jetzt in neuem Licht erscheinen lässt: Könnten wir sie nicht so verstehen, dass Gott sie stellvertretend *für die Opfer* der Sünde fordert, die dadurch wieder in ihr Recht gesetzt werden sollen? Sie würde dann deutlich auswandern aus dem ursprünglich bußtheologischen Kontext, in dem sie zumeist als ein Geschehen ausschließlich zur Entlastung der Gewissen der Täter verstanden wird. Die Forderung von Genugtuung könnte so sogar als eine Metapher verstanden werden, die der Erfahrung von zwischenmenschlichen Versöhnungsprozessen erwachsen ist und in Hinblick auf diese auch gehört werden will: Als Notwendigkeit, den Opfern Genugtuung widerfahren zu lassen – und als Unmöglichkeit, dies in ausreichendem Maße tun zu können. Der Begriff wäre also in einem größeren Umfeld biblischer Termini zum Versöhnungsgeschehen zu hören, letztlich als ein sichtbares Zeichen von *metanoia*, Umkehr.³⁵

Aber die Dramaturgie der Versöhnung bei Anselm erweist sich als noch komplexer. Denn sie läuft ja zu auf Gottes Versöhnungswerk in Jesus Christus, der ja nach Anselm nun die

³⁵ Vgl. dazu Raymund Schwagers angedeutete Gedanken zum Zusammenhang von *satisfactio* und Umkehr in seinem Aufsatz: Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ZKTh 1983, 125-155, hier 146-147.

notwendige Genugtuung leistet. Eigentlich wäre die gesamte Menschheit aufgefordert, diese übergroße Wiedergutmachung zu leisten. Aber wie schon die verletzte Schöpfung von Gott selbst als ihrem Fürsprecher vertreten wird, der ihre Verletzung einklagt, so sieht Anselm hier – mit der christlichen Tradition – die Notwendigkeit, dass die Menschheit auch von Gott bzw. dem Gottmenschen vertreten werden muss, um Wiedergutmachung zu leisten - denn eine wirklich adäquate Wiedergutmachung ist ihr selbst nicht möglich. Von Menschen geleistet kann sie nur Stückwerk werden.

In dieser Dramaturgie kann man damit sagen: in Christus handelt Gott selbst nun als Freisprecher der Schädiger der Schöpfung, der Sünder und Sünderinnen als Täter und Täterinnen. In der Ontologie der Zwei-Naturen-Lehre stellt uns Anselms Soteriologie Gott selbst als den inkarnierten Christus als für uns Genugtuung-Leistenden vor Augen – damit durchaus menschliche Aktivität mit umfassend. Zweifellos verbindet er damit die biblische sühnetheologische Metaphorik mit juristischen Metaphern. Aber gerade darin lassen sich Spuren eines empirischen Kontextes sehen: die Erfahrung mit zwischenmenschlicher Konfliktregelung. Dazu im letzten Abschnitt:

4. Symbolhafte „Genugtuung“ in Versöhnungsprozessen

Als ein Beispiel für ein mögliches empirisches Bezugsfeld heutiger Versöhnungserfahrung für den Prozess, den Anselm mit Genugtuung/Wiedergutmachung anspricht, kann auch schnell die jüngste deutsche Erfahrung mit der Problematik von Entschädigungszahlungen an die ehemaligen Zwangsarbeiter aus der Zeit des sog. Dritten Reiches in den Sinn kommen. Ist sie nicht Anlass für die Einsicht, dass eine adäquate Wiedergutmachung *überhaupt nicht* geleistet werden kann? Wie überhaupt kann eine Entschädigungszahlung für Zwangsarbeiter und Zwangsarbeiterinnen wirklich ihrem Namen Ehre machen?

Wenn also Wiedergutmachung offensichtlich inadäquat ist, sollen wir ganz darauf verzichten? Ralf Wüstenberg hat sich in seiner Untersuchung von Schuldverarbeitungsprozessen in Südafrika und im Deutschland nach der „Wende“ mit diesem Problem beschäftigt.³⁶ Er stellt fest: Wiedergutmachung als Versuch von Ausgleichsleistungen spielt im Versöhnungsprozess nur eine geringe Rolle - sowohl materiell als auch juristisch stößt man dabei zu schnell an die Grenzen des rein Aufrechenbaren. Der Begriff könne, so Wüstenberg, somit lediglich als christologische Redeweise auf der theologischen Ebene der Rede von Gottes Versöhnung

³⁶ Wüstenberg, Die politische Dimension, a.a.O. (s. Anm. 30)

Geltung haben. Vor allem sei sie nicht als *Voraussetzung* von konkreter Versöhnung zu verstehen.

Wäre das nun die einzige Möglichkeit, Wüstenbergs Untersuchungsergebnisse zu verstehen, so wäre freilich die Metapher der *satisfactio* Anselms um ihre empirische Verankerung gebracht. Dafür scheint zunächst auch ein anderes Negativ-Beispiel zu sprechen, nämlich die wahrhaftig grausamen Strafformen des Mittelalters und auch der frühen Neuzeit, die als aufrechnende, vergeltende Wiedergutmachungsmaßnahmen verstanden wurden.³⁷ Andererseits lässt sich, wie Joachim Zehner herausgearbeitet hat, auf mehreren Gebieten nicht-theologischer Wissenschaften feststellen, dass der Begriff der „Sühne“ wieder neu gewürdigt wird: Ich weise hier nur hin auf das Strafrecht, wo man neue Sanktionsformen wie den Täter-Opfer-Ausgleich erörtert.³⁸ Vor allem im Jugendstrafrecht wird versucht, die Täter mit ihren Opfern zu konfrontieren, damit die Täter den „Verletzungscharakter ihres Verhaltens“ erkennen können.³⁹ In diesem Zusammenhang werden auch Wiedergutmachungsbemühungen als strafmildernd anerkannt. In jüngeren strafrechtlichen Diskussionen in Deutschland wird über eine begriffliche Differenzierung nachgedacht, mit der durch die Unterscheidung von materieller Wiedergutmachung und symbolischer Wiedergutmachung auch Zusammenhänge ins Blickfeld geraten, in denen es um über-individuelle Wiedergutmachung, z.B. den Staat oder die Allgemeinheit betreffende, geht.⁴⁰ In der Politikwissenschaft – ein anderes Beispiel - werden von Gesine Schwan Wiedergutmachungsleistungen nach vorsichtiger Abwägung auch als Mittel gegen ein „Beschweigen von Schuld“ nach historischen politischen Schuldverfahren erwogen.⁴¹

Unter Berücksichtigung dieser Entwicklungen lässt sich sagen: Obwohl Wiedergutmachung nicht als ein adäquater Ausgleich der Tatfolgen leistbar und vorstellbar ist, scheint sie doch nicht vollständig verzichtbar zu sein. Religiös gehört sie in den Bereich, der bußtheologisch mit Reue, Umkehr und Sühne zu erfassen versucht wird.⁴² Sie scheint vor allem notwendig um der Würdigung der Opfer willen – ein Aspekt, der in der klassischen Bußtheologie nicht explizit, hoffentlich jedoch im Vollzug implizit zum Ausdruck bzw. zur Wirkung kommt.

³⁷ Vgl. Joachim Zehner, Art. Sühne, Ethisch, TRE Bd. 32, 355-360; hier 356.

³⁸ Vgl. dazu Joachim Zehner, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998, 64-75.

³⁹ Zehner, Forum, a.a.O., 65 mit Verweis auf Peter-Alexis Albrecht, Jugendstrafrecht. Ein Studienbuch, München 2. Aufl. 1992.

⁴⁰ Vgl. Christian Laue, Symbolische Wiedergutmachung, Berlin 1999 (Schriften zum Strafrecht, Heft 118).

⁴¹ Gesine Schwan, Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens, Frankfurt 1997, 234f.

⁴² Vgl. auch dazu Gesine Schwan, Politik, a.a.O., 29-34 und 63-68, die vor allem Einsichten in die heilsame Notwendigkeit der Sühne-Funktion auch strafrechtlicher Maßnahmen ein säkularisiertes Fortleben religiöser Versöhnungsweisheit (U.L.-W.-Ausdruck) erkennt.

Wiedergutmachung muss dafür aber wohl in einem breiteren Sinn verstanden werden, nämlich als Erweis der notwendigen Achtung der Situation der Opfer.⁴³ So arbeitet auch Ralf Wüstenberg heraus, dass es ein notwendiges Element im Versöhnungsprozess sei, dass es zur Einsicht in das „Grundbedürfnis der Opfer nach Anerkennung ihres Leidens“ komme.⁴⁴ Für politische Versöhnungsarbeit sei es dafür notwendig, dass ihr Leiden als gesellschaftlich anerkannte „Wahrheit“ öffentlich wird (und dies nennt er schließlich: moralische Wiedergutmachung). Aber auch im persönlichen oder strafrechtlichen Bereich können Versöhnungsprozesse nicht gegen die Wahrheit und nicht im Verschweigen der Leiden der Opfer gelingen.

Vor allem die südafrikanische Wahrheitskommission war ja bekanntlich von diesem Grundsatz ausgegangen.⁴⁵ Hier kamen sowohl Opfer des Apartheitsregimes – durch Polizeifolter verkrüppelte Familienväter oder misshandelte Frauen – wie auch Täter zu Wort, die sich den Fragen und verbalen Angriffen ihrer Opfer stellen mussten. Auch hier dürfen Ambivalenzen nicht verschwiegen werden – etwa die Frage, ob sie nicht politisch die kleinere und doch einzige Möglichkeit der Aufarbeitung der Vergangenheit Südafrikas war. Dennoch kann man aus der Arbeit der Wahrheitskommission durchaus Einsichten gewinnen über persönliche Versöhnungsprozesse im Kontext von historischer Schuld. Mir geht es hier um die Einsicht, dass die Anerkennung der Leiden der Opfer nicht nur verbal zum Ausdruck gebracht werden, sondern geradezu „geschehen“ muss, hier in der gesamten Interrelation von Opfern, Tätern, Kommissionsmitgliedern und Zuhörenden, in der die Auswirkung auf das Weiterleben in der Gesellschaft vorwegnehmend spürbar werden kann. Anerkennung kann nicht nur mitgeteilt werden, sondern sie muss passieren. Wüstenberg weist darauf hin, dass sie passieren muss innerhalb einer grundsätzlichen Situation des Fragmentarischen, in der allein sie nur möglich ist. Die Anerkennung der Leiden der Opfer kann ja niemals bedeuten, dass ihre Leiden vollständig nachvollzogen werden können, was doch eigentlich die Voraussetzung von Anerkennung wäre. Noch dazu gilt dies in unterschiedlicher Weise von den Beteiligten in Versöhnungsprozessen - von Tätern anders als von ihren Opfern; wieder anders von Tätern, die auch Opfer sind/waren oder wieder anders etwa von indirekt Beteiligten wie den Angehörigen einer späteren Generation. Folterung, Erfahrungen von Demütigung, Beteiligung an Massakern, sozialer Absturz der Familie mit Auswirkungen in mehrere Generationen – all dies lässt sich sowohl in seinen Auswirkungen auf die Person der Opfer als auch in der Verstrickung von

⁴³ Man kann diese Einsicht sogar schon in Anselms „Mehr“ vermuten, s.o., 2. Punkt 3.

⁴⁴ Wüstenberg, Die politische Dimension, a.a.O., 296 in Bezug auf die Situation in Deutschland, 133-136 und 202/03 vorsichtig kritisch und vor Romantisierung warnend in Bezug auf Südafrika.

⁴⁵ Wüstenberg, Die politische Dimension, a.a.O., 129-133, 141-173 (Lit.).

Opfern und Tätern immer nur im Fragment nachvollziehen und anerkennen. Damit aber muss gesagt werden: Auch im breiten Sinn ist Wiedergutmachung als Anerkennung der Leiden der Opfer im Grunde menschenunmöglich, obwohl notwendig. Für eine ganze Gesellschaft kann das nur heißen, dass für sie Versöhnung zu erhoffen bedeutet, dass sie lernt, zukunfts offen mit dem Fragmentarischen, auch mit nicht möglicher Vergebung und nicht gelingender Umkehr, zu leben. Versöhnung im zwischenmenschlichen Bereich kann somit überhaupt nur denkbar sein als Gelingen im Fragment, und innerhalb dessen ist sie angewiesen auf Symbol-Handlungen von Wiedergutmachung, die in ihrer eigentlichen Unmöglichkeit angenommen werden müssen. In über-individuellen gesellschaftlichen Transformationsprozessen gilt es somit, eine Sensibilität für die „unmögliche Möglichkeit“ von Versöhnung und die Funktion von symbolischer Wiedergutmachung zu entwickeln.⁴⁶

Die Betonung der Notwendigkeit von Wiedergutmachung – statt Strafe(!) bei Anselm -⁴⁷ kann somit als eine analogische Denkform verstanden werden, die ihren Hintergrund in der interpersonalen Erfahrung von Unversöhntheit und der „unmöglichen Möglichkeit“ von Versöhnung überhaupt hat. Wiedergutmachung spielt hier eine große Rolle. Nur oberflächlich gesehen erscheint sie als eine Kompensation, denn man weiß, dass es keine wirkliche Balance gibt. Dennoch ist die Form der Kompensation nicht völlig sinnlos, denn sie veranschaulicht den schwierigen und schmerzhaften Prozess der Anerkennung von Schuld, Opfer- und Täter/innen-Status. Die Tatsache, dass eigentlich nur Gott allein diese Kompensation leisten kann und dass Gott das auch will – das scheint mir der Sinn jeder christozentrischen Soteriologie zu sein, die auch Anselms Konzept aufweist. Dieser Sinn des christlichen Credo ist uns zugesagt in der Botschaft von der Rechtfertigung, und zwar als Ermutigung, uns dem schmerzhaften Prozess der anerkennenden Kompensation von Gerechtigkeit in der zwischenmenschlichen Versöhnungsgeschehen so zu unterziehen, dass die Vision einer gegenseitigen Befähigung zur Zukunft als restaurative Gerechtigkeit entsteht. Das Bemühen

⁴⁶ Gesine Schwan nennt das einen „lebendigen Konsens, (...) einen *common sense*, (...) ein Bürgerethos“, das „eine Seelengröße bei den Opfern“ erfordere, „die man weder verlangen, noch erwarten, die man aber erbitten und auf die man hoffen darf.“; Politik, a.a.O., 235.

⁴⁷In der Anselm-Literatur wird vielfach herausgestellt, dass bei Anselm Genugtuung / Wiedergutmachung als Alternative zur Strafe eingeführt werde, etwa wie er in CDH I,14 sagt, dass ohne eine Genugtuungsleistung Strafe unvermeidlich wäre: „Denn entweder zahlt der Sünder freiwillig, was er schuldet, oder Gott erhält es von ihm gegen seinen Willen.“ Plasger hält es nicht für notwendig, die beiden Begriffe *poena* und *satisfactio* als steile Alternativen zu verstehen, zumal die in der Sekundärliteratur verwendete „aut ... aut“-Formulierung bei Anselm nicht exakt so wie zitiert erscheine. In der weiteren Ausführung folgt aber auch er Anselms Gebrauch von *satisfactio* und arbeitet heraus, dass Anselm diese für notwendig hält, damit der sündige Mensch (wieder) mit Gott „gemeinschaftsfähig“ werde – also eine deutlich versöhnungstheologische und nicht vergeltungsrechtliche Argumentation (vgl. Plasger, Not-Wendigkeit, 109-115; bes. 109 und 114/115).

um Ausgleich ist also nicht endgültig, sondern ein Mittel zum Zweck, Wahrheit, Einsicht, Anerkennung und möglicherweise sogar Umkehr – *metanoia* - aufzuschließen.

Resümee

Anselms staurozentrisches Argument zur Begründung der Inkarnation, nach dem Gott Mensch werden und sterben musste, um die Versöhnungsarbeit zustande zu bringen, die die Menschen nicht leisten können, hat zweifellos einen Makel: Die Genugtuung, die hier als notwendig bezeichnet wird, besteht letztlich im Tod eines Menschen. Man kann das Argument deshalb für gescheitert betrachten. Die hier vorgebrachten Überlegungen sollen auch nicht darauf abzielen, eine Deutung des Todes Jesu anzubieten, nach der dieser als von Gott dargebrachtes Wiedergutmachungsopfer zu gelten habe. Anselm selbst versucht alles in seiner argumentativen Kraft stehende, um diesen Eindruck zu verhindern und den Tod Jesu als Selbsthingabe des inkarnierten Gottes zu erklären. Man muss von diesem Versuch durchaus nicht in allen seinen Phasen überzeugt sein. Anselm greift dafür zu einer für uns heute komplizierten Argumentation, in der die freiwillige Hingabe der inkarnatorischen menschlichen Natur Jesu im Modell einer real-ontologisch verstandenen Zwei-Naturen-Lehre gesehen wird. Das aber lässt sich in einer nachmittelalterlichen Ontologie nicht mehr ohne Weiteres nachvollziehen, so dass wir es als ein Geschehen zwischen Mensch und Gott sehen müssen. Die Intention der Zwei-Naturen-Lehre hingegen, ohne ein Ausbuchstabieren im Detail sozusagen, steuert auch moderne offenbarungs-theologische soteriologische Modelle, die den Tod Jesu als die *Konsequenz* seiner Hingabe in ein Leben für Gott und seine Schöpfung und darin eben auch ein von Gottes Gegenwart umfasstes Geschehen verstehen. Die evangelische Theologie neigt ja sogar von Luther über Barth und Bonhoeffer bis zu Moltmann und Jüngel dazu, die von Jesus freiwillig getragene Konsequenz des Todes als „freie Tat Gottes“ selbst zu verstehen und sie somit in das Subjekt Gottes zurückzubiegen.⁴⁸ Sie umklammert also die zwei unterschiedlichen Naturen quasi-monophysitisch und verhindert eben dadurch das rationalistisch überdehnt wirkende Anselmsche „Ausbuchstabieren“ der unterschiedlichen Handlungsebenen von göttlicher und menschlicher Natur. Sie benutzt die Zwei-Naturen-Lehre dadurch aber auch anders, nämlich nicht als eine real-ontologisch auszubuchstabierende erklärende Anschauung, sondern als in das Geheimnis Gottes hinführende Metapher mit doxologischem Drive, der in die gläubige Spekulation führen will. Die Kritik Schleiermachers, es sei ein Kategorienfehler, wie wir heute

⁴⁸ Vgl. die Aufzählung bei Michael Welker, Ein evangelisches Vermächtnis. Hans-Georg Geyers gesammelte Aufsätze, in: Ev. Theol. 65, 2005/6, 478-480, hier 479. Zu ergänzen wäre demnach die Reihe der evangelischen Leiden-Gottes-Theologen noch durch den Namen von Hans-Georg Geyer.

sagen würden, den Begriff der Natur unmittelbar auf Gott zu beziehen,⁴⁹ hat in der evangelischen Theologie eine starke Zustimmung erfahren und sich mit einer oft unbewussten Vorsicht gegenüber einem propositionellen Verständnis christologischer Modelle verbunden. Die Re-Vision der anselmischen Gedanken zur Versöhnung mit dem Element der *satisfactio* kann nur jenseits des Durchbuchstabierens der Zweinaturenlehre in der Würdigung der praktischen Versöhnungsarbeit bestehen, wie er hier bezüglich der Wiedergutmachungsthematik aufgezeigt wurde. Und das auch nur dann, wenn man seine duale Dramaturgie des Geschehens von Gott und Mensch als eine Kurzformel liest, mit der das heilsschaffende Verhältnis Gottes zur gesamten bedrohten Schöpfung gemeint ist. In dem Moment, in dem wir Anselm in dieser Weise sozio-zentrisch lesen, lässt sich theologischer Gewinn für eine Theologie der Überwindung von Gewalt schlagen: in dem wir sie nicht mehr nur als ein Geschehen zwischen Gott und Mensch lesen, sondern als eine Dramaturgie der Bewahrung und Vollendung der Schöpfung angesichts ihrer Bedrohung durch zwischenmenschliche Unversöhntheit. Die Kernbegriffe Anselmischer Argumentation sind dann: *ordo*, Wille Gottes und Ehre Gottes als Wahrung seiner Herrlichkeit (*kavod* und *doxa*) zugunsten der Schöpfung. Die implizite Stellvertretungstheologie Anselms lässt sich dann theozentrisch lesen: Wird Gott als Fürsprecher und Freisprecher der Schöpfung ins Auge gefasst, so können wir die Rede von der stellvertretenden Genugtuungsleistung Christi verstehen als Verheißung der Wiederaufrichtung derjenigen, die inmitten der Sündhaftigkeit der Menschheit durch Ungerechtigkeit, sinnlose Gewalt oder Untätigkeit geschädigt sind. Anselms Beharren auf der Genugtuung Gott gegenüber wird so deutlich zu einer Genugtuung, die Gott für die Unversöhnten der Schöpfung fordert. Dass Gott sie in Christus selbst leistet, kann dann weiterhin als Gottes Versprechen verstanden werden, dass er auch unser fragmentarisches Versöhnungswerk vollenden werde – und somit als Ermutigung und Aufforderung an uns, es inmitten der Gebrochenheit der Schöpfung zu wagen.

⁴⁹ Vgl. Friedrich Daniel Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/22*, hg. von Hermann Peiter, Studienausgabe Bd. 2, Berlin / New York 1984, § 117., S. 33.