

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Kirchliche Zeitgeschichte* 26 (2013). 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 versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie
in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26 (2013), pp. 139–155

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

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: <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 *Kirchliche Zeitgeschichte* 26 (2013) 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 versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie
in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26 (2013), S. 139–155

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

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 des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Ulrike Link-Wieczorek

Wiedergutmachung statt Strafe: Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie

Versöhnung – gelingende Versöhnung – das sei kein historisches, sondern ein theologisches Thema. Dieser Satz, gesprochen von Hans-Henning Hahn in unserem Oldenburger interdisziplinären Versöhnungskolloquium, geht mir nicht aus dem Kopf und soll auch diese Ausführungen leiten. In der Theologie kennen wir den Satz ja eher umgekehrt: Versöhnung sei in der Bibel ein Begriff aus der politischen Diplomatsprache, den Paulus in die Theologie importiert und damit quasi von der zwischenmenschlichen Ebene auf die Ebene des Gott-Mensch-Verhältnisses transportiert habe.¹ Obwohl so gegensätzlich ausgedrückt, meinen beide Beobachtungen aber vielleicht dasselbe: Versöhnung ist ursprünglich eine Vorstellung, die aus der zwischenmenschlichen Erfahrung stammt. Vor hier aus kann sie zu einer Metapher für das Wirken Gottes werden, aber auch gerade dabei stets die Skepsis aus der Erfahrung des zwischenmenschlichen Scheiterns mit sich tragen. Denn beides – die Erfahrung des zwischenmenschlichen Scheiterns und die Übertragung auf die Gott-Mensch-Ebene - hat unmittelbar miteinander zu tun: Denn wäre nicht die Gebrochenheit zwischenmenschlicher Versöhnungsbemühungen, ihre Manipulations- und Missbrauchsfähigkeit, ihr Scheitern in den Fängen der Endlichkeit, so wäre die Übertragung auf die Gott-Mensch-Ebene vielleicht gar nicht nötig. Gott steht für das große „Dennoch“ im Angesicht des Scheiterns, für die unmögliche Möglichkeit, wie Jaques Derrida sagen würde – das ist der Sinn der Rede von der Vergebung der Sünden durch Gott. Darum sagt die Theologie bzw. das christliche Credo – ganz wie der Historiker Hahn es verstanden hat -, dass Gott allein das Subjekt der Versöhnung sei. Man könnte auch sagen: Gelingende Versöhnung ist Gottes Sache.

Ich möchte nun im Folgenden dem theologischen Zusammenhang von Gottes Versöhnung und menschlicher Versöhnung noch etwas genauer auf die Spur kommen. Dafür werde ich mich mit einer vielgeschmähten mittelalterlichen Versöhnungslehre beschäftigen, der Satisfaktionstheorie von Anselm von Canterbury (1033-1109).² Wir werden uns ihr zuerst von der heutigen

¹ Vgl. Cilliers Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen 1989.

² Als Textgrundlage s. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo? Untersuchungen*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Franziscus Salesius Schmitt, Stuttgart / Bad Cannstatt 5. Aufl. 1995. Im Folgenden werden die Textbelege aus dieser Schrift nach dieser Ausgabe direkt in Klammern im Haupttext angeführt, angegeben mit CDh und/oder der Angabe der Abschnitte. Zur Re-Vision dieses Textes habe ich mich außerdem geäußert in: U.L.-W., *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 in interkonfessioneller Perspektive*. Beiträge aus dem Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreis (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 86), Frankfurt a.M. 2010, 121-143; sowie: *Divine Reconciliation and Human Restitution in a Broken World: Revisiting Anselm's Satisfaction Theory*, in: Andrea Bieler /

Kritik her nähern und im zweiten Anlauf von dem her, was ihr vorgeworfen wird: von der Annäherung an das Strafrecht, genauer: vom juristischen Begriff der Wiedergutmachung her. Herauskommen wird (hoffentlich) ein neu gesehener Anselm, der schon viel wusste von Wiedergutmachung als Praktik der Versöhnung, von Gottes Ermutigung dazu und wahrscheinlich sogar schon vom Unterschied zwischen restaurativer und distributiver Gerechtigkeit.³

1. Kritik am Modell der Satisfaktionstheorie

In der Theologie des 20. Jahrhunderts wird es üblich, Modelle der Deutung des Todes Christi in ausdrücklicher Abwendung von der sog. Satisfaktionstheologie zu entwickeln. Als deren „Ur-Modell“ gilt die Soteriologie des mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury. Um sie kurz in Erinnerung zu rufen, sei sie in der Weise zusammengefasst, wie sie in der heutigen Rezeption zumeist wiedergegeben und anschließend kritisiert und abgelehnt wird: Anselm stelle dar, dass der Mensch gegenüber Gott durch seine Sünde unendlich schuldig geworden sei und Gott sich daher geradezu gezwungen sehe, von ihm „Genugtuung“ (*satisfactio*) zu fordern. Denn mit der Sünde werde Gottes „Ehre“ (*honor*) verletzt. Diese Ehrverletzung könne, weil sie eben die Verletzung der Ehre Gottes sei, schließlich nur durch den Tod Jesu Christi „wiedergutmacht“ werden. Auffällig ist in dieser Zusammenfassung, dass das Problem der Sünde in der Welt ausschließlich eine Sache zwischen Gott und Mensch zu sein scheint: Gott erscheint als das Opfer der Sünde, andere Beschädigte scheint es nicht zu geben. Dieses Modell einschließlich seiner bi-polaren Grundstruktur wurde bekanntlich 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.⁴

Die Kritik scheint auf der Hand zu liegen: Was für ein Gott wird hier vorausgesetzt, der den Tod seines Sohnes zur Genugtuung für die Verletzung seiner Ehre fordert? Diese Kritik, bekanntlich schon zu Lebzeiten Anselms durch den Theologen Peter Abelard geäußert,⁵ wird in

Christian Bingle / Hans-Martin Gutmann (Hgg.), *After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation*, Leipzig 2011, 219-238.

³ Zu diesen genannten Aspekten im theologischen Versöhnungsdiskurs vgl. Stephanie van de Loo, *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart 2009, 84-92.

⁴ 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. Zur Sündenlehre in der orthodoxen Tradition vgl. Athanasios Vletsis, *Erschaffen und schon gefallen? Thesen zur Sündenlehre in der Tradition der orthodoxen Kirche*, in: Rochus Leonhardt (Hg.), *Aktualität der Sünde*, 29-39.

⁵ Vgl. dazu die historische Monographie von Michael T. Clanchy, *Abaelard. Ein mittelalterliches Leben*, Darmstadt 2000, 360-365 sowie die Darstellung der Anselm-Rezeption bei Gunter Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Band 1, München 1984, 47f.

den jüngsten 30 Jahren häufig in einem Atemzug mit einer Abwendung von einer „Sühnopfer“-Soteriologie geäußert.⁶ Eine neue Soteriologie muss her: In ihr wird das Erlösungswirken Gottes nicht mehr in derselben Weise pointiert am Tod Jesu festgemacht, sondern ebenso an seinem lebensfördernden irdischen Leben sowie vor allem in der Zusage der Auferstehung, in der ein Leben in Hoffnung auf Erlösung bzw. Verantwortung für Versöhnung sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischenmenschlich wachsen kann.⁷ Leiden und Tod Jesu werden als heilsame Solidarität mit der Erfahrung der Gebrochenheit des Lebens in schuldigem oder unschuldigem Scheitern verstanden. Diese Gebrochenheit, die Sündhaftigkeit der Welt, habe Jesus „auf sich genommen“ und auf diese Weise schließlich auch vergeben. Der lutherische Theologe Wilfried Härle versucht das folgendermaßen zu erklären: Mit unterschiedlichen Bildern werde in der Bibel

„metaphorisch ausgesagt, daß durch das Leiden und Sterben Jesu Christi die Sünde des Menschen nicht nur vorläufig zurückgestellt ist, sondern von Gott her endgültig überwunden, so daß sie den Menschen nicht mehr von Gott zu trennen vermag. D.h. aber: Im Leiden und Sterben Christi erweist sich die Liebe als diejenige alles bestimmende Wirklichkeit, die auch noch ihr eigenes Verleugnet- und Verratenwerden umfängt und es so, ohne es zu bagatellisieren, überwindet. Dabei ist es entscheidend, daß der mit Verleugnung und Verrat verbundene Schmerz nicht durch einen Akt der Vergeltung dem Sünder ‚zurückgegeben‘ wird, sondern daß Gott in Jesus Christus diesen Schmerz *in sich* ‚verarbeitet‘ und erleidet. Und in diesem Sinne kann gesagt werden, daß Gott selbst, dessen Wesen Liebe ist, in Jesus Christus die Sünde der Welt (die letztlich immer Verfehlung gegen die Liebe ist) auf sich nimmt, trägt, erduldet und so vergibt.“⁸

Härle läßt vor unserem inneren Auge die Vorstellung eines Konfliktes zwischen Gott und Mensch als Konflikt des in-der-Liebe-Stehens entstehen, wobei nicht der Mensch den Konflikt bearbeite, sondern einzig und allein Gott. Man erhält den Eindruck, dass es nicht um Bestrafung von Sünde, sondern um Versöhnung von Gott und Mensch gehen soll. Allerdings scheint hier nicht ein Versöhnungsprozess für notwendig bzw. hilfreich gehalten zu werden. Der Mensch

⁶ Vgl. dazu Bernd Janowski, „Hingabe“ oder „Opfer“? Die gegenwärtige Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: Rudolf Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne, Neukirchen 2001, 13-43.

⁷ Dass letzteres eigentlich auch Anselms Intention war, wird in der neuere Anselm-Literatur herausgearbeitet, wenn auf den Zusammenhang von Ehr-Verletzung und Infragestellung der (lebensförderlichen) ordo Gottes hingewiesen wird; vgl. dazu meine in Anm.2 genannten Beiträge. Ich werde darauf hier nicht mehr eingehen, weil es nun im Schwerpunkt um den strafrechtlich zu beleuchtenden Begriff der Wiedergutmachung gehen soll. Zum Perspektivenwechsel in der katholischen Soteriologie vgl. z.B. Jürgen Werbick, Streitfall Erlösung, in: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg u.a 3. Aufl. 2005, 427-627. Für die evangelische Theologie wäre aus der Fülle der Ansätze auf Jürgen Moltmanns Arbeiten hinzuweisen, vgl. z.B. Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 172-237.

⁸ Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin 1995, 331.

wird vielmehr von Gott aus diesem Prozess geradezu herausgehalten. Dafür wird in Kauf genommen, dass man erst einmal nicht recht weiß, wie man denkerisch nachvollziehen soll, dass Gott den Schmerz des Menschen Jesus in sich verarbeitet und (offenbar dadurch) überwindet. Genau das umgekehrte Bild ergibt sich in der Tat in der oben skizzierten mittelalterlichen Satisfaktionslehre, wie sie in klassischer Form von dem Benediktinerabt und späterem Erzbischof Anselm von Canterbury entwickelt worden ist. Anselm wollte die Versöhnung Gottes unbedingt in einem rational nachvollziehbaren Denkmodell darstellen. Ausdrücklich sollte einer archaischen Meinung entgegengearbeitet werden, „Gott (habe) sich so sehr am Blute eines Unschuldigen (ergötzt) oder seiner (bedurft), dass er nur nach dessen Tötung dem Schuldigen verzeihen wollte oder könnte“ (I, 10; 39). Auch die eher mythologischen Bilder aus der Alten Kirche galt es abzulösen, die z.B. sagen konnten, dass die Sünde dadurch überwunden worden sei, dass sich der Teufel am Gottessohn sozusagen verschluckt habe. Gregor von Nyssa (335-394), einer der drei Theologen, die im 4. Jahrhundert in entscheidender Weise zur Etablierung der Trinitätslehre beitrugen, beschreibt das Erlösungshandeln Gottes folgendermaßen: Der Teufel hielt die Menschheit gefangen in Tod und Dunkelheit, bis Gott-Vater ihn schließlich überlistete, indem er ihm seinen menschengewordenen Sohn zum Pfand anbot. Der Teufel willigt ein, ohne die unter der Natur verborgene Gottheit des Sohnes wahrzunehmen. Gregor bemerkt sogar, man könne sich das vorstellen wie bei einem gefräßigen Fisch, der den Angelhaken der Göttlichkeit mit dem Bissen des fleischigen Köders hinunterschlingt. Ein trojanisches Pferd also. Denn nun bekämpft und besiegt der göttliche Sohn Dunkelheit und Tod in der Teufelszone und befreit die Menschheit.⁹

So wollte Anselm das göttliche Erlösungswerk nicht dem denkenden Verstand anbieten. In Zeiten des Investiturstreites, in den der Abt in England auf sehr handfeste Weise verwickelt war, lag es für ihn nahe, dafür zu einer juristischen Terminologie zu greifen, in deren Zentrum der Begriff der *satisfactio* stand. In der kritischen Rezeption wird ihm genau das zum Vorwurf gemacht: Durch den Rückgriff auf juristisches Denken über Gott habe er ein kaltes, abstraktes und emotionsloses Gottesbild gefördert.¹⁰ Ich selbst habe auch lange diese Meinung vertreten. Aber durch die Beschäftigung mit den gesellschaftsrelevanten Praktiken der Versöhnung auch im Rahmen unseres Projektes habe ich gelernt, das Konzept Anselms mit anderen Augen zu sehen – übrigens durchaus auf einer Linie mit einer neueren Anselmforschung.¹¹ Dabei spielt

⁹ Vgl. John McIntyre, *The Shape of Soteriology*, Edinburgh 1992, 30 sowie Gunther Wenz, *Versöhnungslehre* Bd. 1, 56/57.

¹⁰ S.o., Anm.6.

¹¹ Aus der Fülle der neueren Literatur seien genannt: 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

besonders der Begriff der satisfactio eine Rolle. Ich werde im Folgenden den juristischen Spuren Anselms nachgehen, indem ich sein Konzept in das Licht der jüngeren deutschen Strafrechtsdiskussion stelle, die sich um das Konzept von Wiedergutmachung dreht – wenn man so will, der juristische Äquivalenz-Begriff zum lateinischen satisfactio. Im Ergebnis soll deutlich werden, dass Anselms juristische Diktion gerade nicht auf ein verabstrahierendes Gottesbild hinausläuft, sondern im Gegenteil mit ihrer Hilfe Gott als beziehungsorientiertes, auf Reziprozität angewiesenes Beziehungsgeschehen schlechthin konzipiert wird. Um die „juristische Beleuchtung“ mitvollziehbar zu machen, werde ich zuerst einen knappen Einblick in die neuere Strafrechtsdiskussion geben, um danach zu zeigen, wie sich bei Anselm ähnliche Tendenzen finden lassen.

Zuvor jedoch ist es nötig, einen in der Anselmforschung strittigen Punkt zu klären: Es wird darüber debattiert, ob die in der Rezeption gefasste Kurzformel zu Anselms Modell „satisfactio aut poena“ – Genugtuung / Wiedergutmachung oder Strafe – die Intentionen Anselms richtig wiedergibt. Dieser Diskurs ist für den hier zu verdeutlichenden Zusammenhang deswegen wichtig, weil in der neueren Strafrechtsdiskussion gerade über die Alternative „Wiedergutmachung oder Strafe“ nachgedacht wird. Genauer: Die klassische Bestrafung des Täters / der Täterin soll durch eine Regelung von Wiedergutmachungsleistung ersetzt werden.¹² Die kritische theologische Anselm-Rezeption nun wirft dem mittelalterlichen Mönch vor, dass ihm zufolge Gott letztlich nicht auf Strafe verzichten wolle und die Genugtuungsleistung als äußerstes Zugeständnis zu deren Vermeidung anbietet. Die Alternative wirkt so wie eine unbarmherzige Steigerung, weil auf die Strafe ja nicht eigentlich verzichtet wird und somit Gott bei Anselm wie ein kalter Prinzipienreiter erscheint – entweder Strafe oder adäquate Genugtuung. Georg Plasger hat in seiner Arbeit über „Cur Deus homo“ die These entwickelt und begründet, dass Anselm selbst diese Alternative nicht so steil gesehen habe, sondern die beiden Konzepte häufig fast als Synonyme nebeneinander gestellt habe. Darüber wird im Einzelnen zu streiten sein. Es gilt aber auf jeden Fall - mit Plasger -, zu berücksichtigen, dass es Anselm grundsätzlich darum ging, die gefährliche Missachtung der Schöpfungsordnung zu stoppen, dass er darum ein Konzept der Verbindung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vorlegen wollte und darin die Unterscheidung von Genugtuung und Strafe etwas Relatives bekommt.¹³ Dieser Interpretation, in

/ Helmut Kohlenberger (Hgg.), *Anselm and Abaelard. Investigations and Juxtapositions*, Toronto 2006; Brian Davies / Brian Leftow (Hgg.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2005; Sandra Visser / Thomas Williams, *Anselm*. Oxford 2009; David E. Luscombe / Gillian R. Evans (Hgg.), *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*.

¹² S. dazu unten, Teil 2.

¹³ Georg Plasger, *Not-Wendigkeit*, 107f und 109.

der die Anerkennung eines zentralen Rechtstatbestandes zum Schutz der Allgemeinheit hervorgehoben wird, schlieÙe ich mich grundsätzlich an.¹⁴ Ich möchte nun aber im Folgenden den Fokus noch etwas genauer auf die beiden zur Debatte stehenden Begriffe richten und der Spur nachgehen, dass Anselm in ihnen vielleicht doch unterschiedliche Tendenzen vorauszusetzen scheint. Somit werden sie jetzt sehr wohl in ihrer Differenz interessant, die aber als eine relative im Rahmen des gerade erläuterten Zusammenhangs zu verstehen ist. Sie ist – so wird die These sein – nichts anderes als die Differenz von restaurativer und distributiver Gerechtigkeit in ihrer Funktion der Ermöglichung zwischenmenschlichen Zusammenlebens.

2. *Wiedergutmachung im neueren Strafrecht*

Gerade in der Diskussion um die Reform des Strafrechts in den jüngsten drei Jahrzehnten steht auch in unserer bundesrepublikanischen Gegenwart die Alternative „satisfactio aut poena“ – Wiedergutmachung *oder* Strafe - zur Debatte.¹⁵ Dabei wird die Straftat innerhalb eines interpersonalen wie eines mindestens indirekt auch gesellschaftlichen Konflikts wahrzunehmen versucht, also nicht mehr allein der Täter / die Täterin und die Tat ins Auge gefasst, sondern versucht, auch die Opfer, so Christian Laue, „besser in das Strafverfahren zu integrieren“. Die traditionelle, auf Sanktionen beruhende Strafkonzepktion stieß zudem auf Skepsis bezüglich ihrer präventiven Möglichkeiten.¹⁶ Die „Suche nach Alternativen zur Strafe bzw. zum bisherigen Strafverfahren“ ist vornehmlich auf diese beiden Problemkreise konzentriert.¹⁷ Es handelt sich also – wie bei Anselm? – nicht um eine Abschaffung des Strafverfahrens als solchem, sondern um Reformbestrebungen, die seine Funktion besser realisieren helfen sollen.

1992 legte eine Gruppe internationaler deutschsprachiger Strafrechtler einen „Alternativentwurf Wiedergutmachung“ vor.¹⁸ Hier wird für eine „groÙe Lösung“, also ein umfassendes Wiedergutmachungskonzept plädiert.¹⁹ Der Entwurf führte zu einer Diskussion, ob dieses Prinzip eine „dritte Spur des Strafrechts“ werden könne, neben Strafe und Maßregel (psychischer Anstalt):²⁰ Dies wird als Prinzip des Täter-Opfer-Ausgleichs diskutiert, das 1994 im

¹⁴ So in meinem Beitrag „Sündig vor Gott allein?“ (s.o. Anm. 2), 131.

¹⁵ Zum Unterschied zwischen Schuld- und Maßnahmenrecht vgl. Gesine Schwan, Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens, Frankfurt a.M. 5. Aufl 2001, 29ff. In diesem Abschnitt beziehe ich mich auf die juristische Monographie von Christian Laue, Symbolische Wiedergutmachung (Schriften zum Strafrecht 118), Berlin 1999. Die im Folgenden genannten juristischen Literaturangaben entstammen diesem Werk.

¹⁶ Christian Laue, Symbolische Wiedergutmachung, 13.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Jürgen Baumann u.a., Alternativ-Entwurf Wiedergutmachung (AE-Wgm). Entwurf eines Arbeitskreises deutscher, österreichischer und schweizerischer Strafrechtslehrer (Arbeitskreis AE), München 1992.

¹⁹ Vgl. dazu Christian Laue, Symbolische Wiedergutmachung, 14-15.

²⁰ Joachim Zehner, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998, 64-75.

Verbrechensbekämpfungsgesetz Niederschlag fand.²¹ Es geht dabei um die Konfrontation der Täter/innen mit dem Opfer, damit jene/r den „Verletzungscharakter seines Verhaltens“ kennenlernt. Das Verbrechensbekämpfungsgesetz 1994 schließlich sieht vor, dass Wiedergutmachungsbemühungen, die ihre Ernsthaftigkeit überzeugend zum Ausdruck bringen (z.B. Akte des persönlichen Verzichts), zur Strafminderung führen sollen. Der Ausgleich ist hier nicht entscheidend, sondern die friedensstiftende persönliche Aussöhnung zwischen Tätern und Opfern. Er ist, so Christian Laue, auf eine „zukunftsorientierte Neugestaltung des Verhältnisses der Parteien“ ausgerichtet, was im traditionellen Strafsystem „ausgeblendet“ werde, weil es „auf die punktuelle Endentscheidung bezogen“ sei.²² Joachim Zehner arbeitet heraus, wie auch in diesen strafrechtlichen Konzepten Benennen, Erkennen und Vergeben der Schuld Strafe ersetzen soll.²³ Ausgleichsleistungen werden nicht als Ausgleich für materielle Folgen der Tat verstanden. Vielmehr gelten als solche: Entschuldigung, gemeinsames Gespräch, gemeinsame Aktion von Tätern und Opfern, symbolische Gesten wie z.B. ein Geschenk. Die Ausgleichshandlungen haben also eine therapeutische Funktion; möglicherweise ebenso wie in christlicher Tradition die Bußwerke.²⁴ In der ethischen Diskussion werden solche alternativen Straf-Konzepte unter dem Oberthema von „restaurativer“, d.h. aufbauender, heilender Gerechtigkeit behandelt.²⁵

In dem Alternativentwurf der Strafrechtler 1992 wird nun für eine „große Lösung“, also ein umfassendes Wiedergutmachungskonzept plädiert.²⁶ Das geht über die zunächst inter-personalen Verhältnisse hinaus, die gemeinhin beim Täter-Opfer-Ausgleich vor Augen stehen. Hier geht es auch um Straftatsbestände, bei denen keine Opfer-Person zur Begegnung zur Verfügung steht oder Verletzungen eine weniger greifbare konkrete Form annehmen. Christian Laue: „Als Beispiele werden insbesondere versuchte Delikte, Fälle mit nicht ausgleichsbereitem Opfer sowie Delikte der Umwelt- und Wirtschaftskriminalität genannt.“²⁷ Für diesen Bereich wird der Begriff der „symbolischen Wiedergutmachung“ geprägt, mit dem also Wiedergutmachungsleistungen gemeint sind, die sich nach der Einsicht des Täters / der Täterin in die Schädigung der Allgemeinheit (dazu können auch sog. immaterielle Universalrechtsgüter gehören wie z.B.

²¹ Vgl. Bundesministerium der Justiz (Hg.), Schadenswiedergutmachung im Kriminalrecht. Untersuchung des Fachausschusses I „Strafrecht und Strafvollzug“ des Bundesverbandes der Straffälligenhilfe e.V. Abschlußbericht, Bonn 1998.

²² Christian Laue, Symbolische Wiedergutmachung, 43.

²³ Joachim Zehner, Forum, 64-75.

²⁴ Vgl. dazu Ralf Miggelbrink, Einsichten zur Sündenwirklichkeit aus katholischer Perspektive, in: Rochus Leonhardt (Hg.), Die Aktualität der Sünde, 41-57.

²⁵ Vgl. dazu Frank Winter (Hg.), Der Täter-Opfer-Ausgleich und die Vision einer „heilenden Gerechtigkeit“, Worpswede 2004.

²⁶ Vgl. dazu Christian Laue, Symbolische Wiedergutmachung, 14-15.

²⁷ Ebd., 14.

die Menschenwürde) um eine Leistung bemüht, mit der diese Einsicht demonstriert und an einem für die geschädigte Allgemeinheit symbolträchtigen Ort konkret vollzogen werden kann.²⁸ Das schließt – wie es ja auch beim Täter-Opfer-Ausgleich der Fall ist – durchaus ein, dass über die Adäquatheit der Leistung nachgedacht wird, die sich an der Tatfolge bemisst. Ja, man muss im Falle der Schädigung sog. „immaterieller Rechtsgüter“ sogar eingestehen, dass es eigentlich nicht die einzelne Tat an sich ist, die eine Gefährdung darstellt, und dennoch wird sich die Wiedergutmachungsleistung nach der einzelnen Tat bemessen müssen. Aber der Rahmen der Bemessung der Adäquatheit geht über ein rein materielles Aufrechnen hinaus. Die Schwierigkeit: Ohne dass die Tatfolgen im Sinne einer allgemeinen Schädigung (Verunglimpfung und somit „Entmachtung“) der Rechtsnorm klar bestimmbar wären, soll doch gerade sie berücksichtigt werden. Die Orientierung an der konkreten Einzeltat bei der Bemessung der Wiedergutmachungsleistung wäre dann sogar ein Schutz für den Täter / die Täterin, nicht unendlich für den schwer zu kalkulierenden Schaden an der Allgemeinheit eintreten zu müssen.²⁹ Somit taucht auch immer wieder in diesen Überlegungen der Gedanke auf, dass vollständige Wiedergutmachung gar nicht möglich sei und dass der materiell ausgleichbare Aspekt ergänzt werden müsse durch einen nicht materiell erfassbaren (z.B. die Entschuldigung).³⁰ Ohne dass das hier im Einzelnen nachgewiesen werden kann, sei doch darauf aufmerksam gemacht: All diese Überlegungen finden sich auch bei Anselm von Canterbury, z.B. wenn er sagt, dass Gott eigentlich seine Ehre gar nicht verlieren könne durch die Sünde der Menschen (CDh I, 14;15) und dass doch die Genugtuungsleistung größer sein müsse als die durch die Sünde hervorgerufene Schädigung (CDh I,11). Ihm zufolge löst allein Gott selbst (durch die Menschwerdung) dieses Dilemma.³¹

Verfolgt man die juristische Argumentation für die Reform des Strafrechts in Richtung Wiedergutmachung, so zeigt sich, dass das oben geschilderte Problem der Unschärfe des Bezugs von konkreter Tat und universaler Schädigung durchaus wahrgenommen wird, aber gerade deswegen für die Wiedergutmachung plädiert wird. Denn nur hier ist die aktive, bewusste und auf Einsicht beruhende Mitwirkung des Täters / der Täterin im Sinne möglicher Opfer der gesamten Rechtsgemeinschaft integrierbar. Christian Laue beschreibt den Unterschied zwischen Strafe und Wiedergutmachung so, dass bei einer Strafe der Täter eine „sozialethische

²⁸ Vgl. ebd., 58: Es geht um einen „Ausgleich immaterieller Gemeinschaftsschäden der Tat durch eine freiwillige Leistung des Täters.“ Im Vordergrund steht jedoch jetzt nicht der Schutz des Opfers, sondern die Prävention vor einem in Folge der Tat durch ihren „Eindruck drohenden allgemeinen Vertrauensverlust in die Rechtsordnung aller Menschen in der Rechtsgemeinschaft; vgl. ebd., 59-62 und 80-100.

²⁹ Vgl. ebd., 95-96.

³⁰ Ebd., 47, 126, 141ff und passim.

³¹ Vgl. dazu meine Ausführungen in „Sündig vor Gott allein“ (s.o. Anm. 2), 130-135.

Unwertsäußerung“ erfahren soll, die durch die Strafe in Form einer „Übelszuführung“ verstärkt wird. Im Interesse der Allgemeinheit wird der Täter / die Täterin damit als Verantwortliche/r für die Straftat und deren Folgen sozusagen „gebrandmarkt“. ³² Eine strafrechtlich akzeptierte Wiedergutmachungsleistung hingegen gibt dem Täter bzw. der Täterin die Möglichkeit, die Verantwortung aktiv zu übernehmen durch eine *freiwillige* positive Tat. Erneut wird man an Anselm erinnert, für den die Genugtuungsleistung im Unterschied zur Strafe dem Sünder die Möglichkeit gibt, Gott nicht als Bedürftiger (als „indigens“) gegenüberzutreten. Die *satisfactio* kommt ihm zufolge also nicht Gott zugute, sondern dem Sünder. ³³ In der juristischen Argumentation wird betont, dass mit einer materiellen Wiedergutmachungsleistung, etwa an die geschädigten Opfer, oder einer „symbolischen“ an die Allgemeinheit wie etwa - nach einem Verkehrsdelikt - der freiwilligen Dienstleistung in einem Unfallkrankenhaus, der Täter bzw. die Täterin aktiv in die Verantwortung der Tatfolgen einbezogen wird. Diese Tatfolgen bestehen aus der Rechtsgutverletzung (also der normenverletzenden Straftat im engeren Sinn), den entstehenden Viktimisierungsfolgen (den bleibenden und sich in die Zukunft verlängernden Schädigungen des Opfers) sowie schließlich immer einer „überindividuellen Störung“, die durch die Tat verursacht worden ist. Sie schädigt das „Vertrauen der Allgemeinheit in das Rechtsgut“ und gefährdet damit ein „friedliches, möglichst gleichberechtigtes, freies Zusammenleben der einzelnen Mitglieder“ der Gemeinschaft. Sie betrifft also nicht nur die direkt an der Tat Beteiligten.

34

Es ist also die Gefährdung des – sagen wir es ruhig so - Schalom, der sich der Täter/die Täterin durch eine positive Tat von Wiedergutmachung eindeutiger und für sich wie für die anderen der Allgemeinheit spürbarer stellen kann. Mit Christian Laues Erläuterungen kann man davon sprechen, dass der Täter / die Täterin mit der Wiedergutmachungsleistung ein Zeichen der Identität mit der Gemeinschaft ablegt, deren Vertrauen er / sie durch das Delikt gebrochen hatte. ³⁵ Man kann die Wiedergutmachungsleistung insofern auch als eine Praktik der Neu-Konstitution von Identität und Erinnerung verstehen und somit als Praktik der Versöhnung. Man könnte noch weiter gehen und sagen: Nur wenn ein Wiedergutmachungsgeschehen dieser Intention – ein Zeichen der Identität mit dem Schalom der Allgemeinheit – zu sein, zumindest erkennbar nahekommt, kann es als gelungen betrachtet werden. Nur dann kann sich Wiedergutmachung

³² Christian Laue, *Symbolische Wiedergutmachung*, 69.

³³ Vgl. dazu meine Ausführungen in „Sündig vor Gott allein“ (s.o. Anm. 2), 132.

³⁴ Christian Laue, *Symbolische Wiedergutmachung*, 70.

³⁵ Ebd., 88: Bei wiedergutmachenden Arbeiten im Unfallkrankenhaus nach einem Verkehrsdelikt dürfe man „auch eine gewisse präventive Wirksamkeit erwarten, weil gerade damit eine verdeutlichende Konkretisierung der Rechtsgutverletzung möglich ist. (...) Ebenso wie bei der materiellen Wiedergutmachung wird der Sinn der Strafnorm dadurch nach außen und für den Täter sichtbar.“

deutlich sowohl von einer auferlegten demütigenden Bestrafung durch die gerade Herrschenden (z.B. Siegermächte nach einem Krieg) oder von einem billigen Freikauf von Verantwortung durch den Täter absetzen. Vor dem Hintergrund der modernen Debatte um Sinn und Funktion von Wiedergutmachungsregelungen anstelle von Strafe als (Scham verursachende) Brandmarkung sozialen Unwerts liest sich Anselm, der ebenfalls die Wiedergutmachung anstelle der Strafe befürwortete, als weit über seine Zeit hinausblickend.

Die Reformbewegungen des Strafrechts in den jüngsten Jahrzehnten beschäftigen sich jedoch nicht nur mit der überindividuellen Schädigung des Schalom der Allgemeinheit, sondern auch mit der konkreten inter-personalen Schädigung. Es gehört gerade zu ihren besonderen Errungenschaften und Zielsetzungen, den „Geltungsangriff des Täters auf eine für das Zusammenleben besonders wichtige Norm“ nicht isoliert zu betrachten. Mit Christian Laues Worten: „Hinter der Strafrechtsnorm steht der Schutz von Rechtsgütern und deren Trägern, also Menschen als Opfer der Tat. Rechtsgüter und deren Träger sind im Vergleich zur Normgeltung die primären Schutzobjekte der Strafrechtsnormen.“³⁶ Es ist dieser konkrete Schutz konkreter Menschen, der Opfer, der bei einer Wiedergutmachungsregelung deutlicher vor Augen steht als bei einer Bestrafung, der eine gewisse „Pauschalität der Übelzufügung, die einem Taxensystem gleicht“, eignet.³⁷ Wiedergutmachung hingegen findet statt innerhalb eines Beziehungsgeflechts aus Täter und Opfer sowie deren Umfeld, aus Tat und Tatfolgen einschließlich der Folgen von Viktimisierung. Zwar bleibt auch hier, vor allem im Fall der materiellen Wiedergutmachung, die Umsetzung in einen verhandelbaren Tauschwert – etwa eine Entschädigung durch Geld – notwendig. Aber wie und was da jeweils wiedergutmachend ausgeglichen werden kann, ist nicht ohne eine analysierende Wahrnehmung des konkreten Beziehungsfeldes herauszufinden und kann nicht davon unabhängig in einem „Taxensystem“ nachgeschlagen werden. „Im ganz überwiegenden Regelfall“ ist dies auch „nicht ohne die Mitwirkung des Verletzten“ zu realisieren.³⁸ Wenn hingegen in der Anselm-Kritik seine juristischen Anleihen als liebessfern und emotionslos und insofern der Rede von Gott nicht angemessen gerügt werden, dann ist gerade nicht die beziehungsbetonende Intention im Blick, die Anselm eigentlich mit Hilfe des juristischen Denkens und der Wiedergutmachung als Alternative zur Strafe herausarbeitet. Zu diesem Verständnis seiner Intention passt auch, dass Anselm in seiner Konzeption die Freiwilligkeit der Hingabe Christi betont. Denn auch in der Strafrechtswissenschaft wird, um die aktive Verantwortungsübernahme der Täter zu gewährleisten, eine ausführliche Debatte um die Frage geführt, wie die Freiwilligkeit der Wiedergutmachungsleistung im Strafverfahren am

³⁶ Ebd., 72.

³⁷ Ebd., 74.

³⁸ Ebd., 150.

ungetrübtesten gewährleistet werden kann.³⁹ Denn durch sie wird garantiert, was die Wiedergutmachungsleistung vornehmlich von Strafe unterscheidet: dass der Täter / die Täterin nicht nur die unmittelbaren Tatfolgen ausgleicht, sondern zusätzlich einen Akt der Anerkennung der Norm und ihrer Funktion des Schutzes des menschlichen Zusammenlebens, der Rechtsgemeinschaft vollzieht. Die Strafe hingegen kann das nur durch zwangsweise Sanktion versuchen, deren stabilisierende Wirkung von den Reformern für weit unsicherer gehalten wird. Die freiwillige Wiedergutmachungsleistung verlangt von Tätern und Täterinnen intensiveres Engagement bis dahin, dass sie bewusst "selbst das zur Normstabilisierung notwendige Unwerturteil über seine eigene Straftat sprechen (können). Dies geschieht aber nicht destruktiv durch Übelauferlegung und öffentlich anprangernd, sondern im Gegenteil konstruktiv durch eigenverantwortliches Einstehen für die Tatfolgen, das heißt durch Verantwortungsübernahme."⁴⁰ Die Strafe hingegen kann das nur zu erreichen versuchen, indem sie sich, auf Autorität berufend, einer „Machtdemonstration des Rechts“ bedient. Nach Laue ist sogar zu befürchten, dass „die regelmäßig destruktive Übelauferlegung“ der Strafe „den Konflikt zwischen dem Täter und der Gemeinschaft sogar noch verschärfen“ kann.⁴¹

Soviel zum Strafrecht. Vergewenwärtigen wir uns nun von hier aus blickend noch einmal

3. *Anselms Satisfaktionstheorie*

Die Grundidee ist: Durch die menschliche Gottwidrigkeit werde die lebensförderliche Ordnung der Schöpfung verletzt. Das ist gefährlich für alle Lebenden; für diese Gefährlichkeit steht die Ehrverletzung Gottes. Sie ist vergleichbar dem juristischen Begriff von der Normativität des Gesetzes, das seine Wirkung zum Schutz der Allgemeinheit, seine Vertrauenswürdigkeit verliert, wenn seine Missachtung folgenlos bliebe. Bei Anselm steht Gott mit seiner Ehre für die Ordnung der Schöpfung, stellvertretend sozusagen, oder sich davor-stellend. Von Verletzung der Ehre ist die Rede, weil sie für die Verletzung der Ordnung steht. Statt von Ordnung würden wir wohl heute vom friedvollen Zusammenleben von Mensch und Natur sprechen, vom Schalom. Und verletzter Schalom, so Anselm, kann nicht einfach durch stellvertretende Wiederachtung Gottes „repariert“ werden. Juristisch würde man wohl sagen können: Die Verletzung der Ordnung zeigt sich vor allem an den Tatfolgen. Sie setzt sich fort, könnte zu einer endless story werden. Darum kann sich Anselm eine Wiederherstellung lebensfördernden Zusammenlebens nur durch eine adäquate satisfactio vorstellen, durch die alle Beteiligten tatsächlich beteiligt wären. Darum muss sie so umfassend gedacht werden, wie sie nun wieder als eine

³⁹ Ebd., 101-131 (Kap. 3).

⁴⁰ Ebd., 112/13.

⁴¹ Ebd., 113.

Leistung durch die geschöpflichen Menschen gar nicht vorstellbar ist. In der Strafrechtsreform taucht an dieser Stelle der Begriff der „symbolischen“ Wiedergutmachung auf, wobei sich das Symbolische auf zwei Ebenen als notwendig erweist: zum einen bezüglich der zumindest auf den ersten Blick auffälligen „Abstraktheit“ des Opfers, der verletzten Norm, z.B. des Staates oder des Straßenverkehrsrechts (das freilich „konkretes“ menschliches Zusammenleben ermöglichen soll und darum auf allgemeine Anerkennung angewiesen ist), zum anderen wegen der offensichtlichen Unmöglichkeit, eine „echte Wiedergutmachung“ leisten zu können.⁴²

Können wir nun nicht dieses Adjektiv „symbolisch“, das in der juristischen Theoriebildung in dieser doppelten Weise notwendig wird, als eine Brücke zum Verständnis der theologischen Logik der Soteriologie von Anselm von Canterbury benutzen? Zumindest können die hier dargestellten Überlegungen der Strafrechtsreform den Gedanken nahelegen, dass es auch Anselm mit seinen juristischen Anleihen darum ging, komplexe Lebenserfahrung mit den Schwierigkeiten der Versöhnung in das Reden und Denken von Gott zu integrieren. Die Wiedergutmachungsterminologie bringt sie zum Ausdruck. Sein Ringen um die Bestimmung des Subjektes der Versöhnung spiegelt wie auch in dem juristischen Adjektiv „symbolisch“ die Erfahrung des Fragmentarischen der Versöhnung. So wird die „echte Wiedergutmachung“ auch bei Anselm schließlich, wie in der jüngeren Theologie, von Gott selbst geleistet bzw. ermöglicht. Unter Zuhilfenahme der Inkarnationsterminologie versucht er jedoch, das so zu denken, dass die Aktivität des Menschen im Inkarnierten dabei als ein echtes Beteiligtsein mitgedacht werden kann. Daher bleiben in seinem Modell – trotz des Credo, dass Gott allein die Versöhnung ermöglicht – die Beteiligten noch sichtbar, weil Gott sie als Inkarnierter in der *Gottmenschheit* Christi leistet. Gott leistet sie als Mensch für alle Menschen, indem Christus als Repräsentant der Täter sein Leben in Hingabe für die Opfer lebt bis in den Tod.⁴³ Vor dem Hintergrund der juristischen Reformgedanken wäre zu fragen, ob Anselms juristische Anleihen nicht eher einer phänomenologischen Beschreibung des Versöhnungsprozesses dienen denn der Markierung von Bedingungen der Erlösung durch Gott. Diese Interpretation von Anselms Soteriologie soll nun noch durch einige bündelnde Beobachtungen zum Begriff der *satisfactio* gestützt werden, um sie dann im letzten Abschnitt dieses Beitrages in eine weitere Perspektive einmünden zu lassen und mit anderen Elementen einer zu entwickelnden Theologie der Versöhnung zu verbinden.

⁴² S.o. Anm. 28 und 30.

⁴³ In diesem Zusammenhang wäre m.E. auch für Anselm eine Theologie der Stellvertretung mitzudenken, mit der theologisch zum Ausdruck gebracht werden kann, dass dadurch, dass in den verschiedenen Positionen des komplexen Versöhnungsprozess es immer Gott selbst ist, der Versöhnung durch sein Handeln aller Fragmentarität zum Trotz gelingen lassen wird. Vgl. dazu meine Ausführungen in den in Anm. 2 genannten Beiträgen.

Der Begriff *satisfactio* wird in deutschen Anselmübersetzungen zumeist mit dem Begriff „Genugtuung“ wiedergegeben. Das Bedeutungsfeld von „Genugtuung“ ist sicherlich breiter als das des juristischen Begriffs „Wiedergutmachung“. *Satisfactio* kann beides bedeuten, bzw. man kann „Genugtuung“ (der Opfer und der gefährdeten Allgemeinheit) als Intention von Wiedergutmachungsleistungen verstehen. In dieser Kombination erscheinen die Begriffe Genugtuung und auch Reue in der Tat in der juristischen Literatur.⁴⁴ Wiedergutmachung ist somit eine regelbare Praktik zum Zweck der Gewährung von Genugtuung der Opfer und Demonstration von Reue der Täter. (Heute wird hier gern auf den Begriff der Anerkennung zurückgegriffen.) Sie dient dazu, einen Kreislauf von Vergeltungen – wir können auch sagen: von Rache -, also einen Kreislauf der Gewalt zu unterbinden.⁴⁵ Wenn es richtig ist, dass Anselm juristische Anleihen machte, dann ist *satisfactio* gerade nicht mit Vergeltung gleichzusetzen, was Wilfried Härle in dem eingangs wiedergegebenen Zitat abgrenzend nahelegt.⁴⁶

Allerdings zieht der Begriff *satisfactio* im Sinne von Genugtuung – auch da wäre freilich eine Gleichsetzung mit Vergeltung wohl nicht angebracht - seine Spur durch die mittelalterliche Bußtheologie und ihre Vorliebe für klare, auch juristische Regelungen in Form von Bußwerk-Katalogen. In reformatorischer Sicht inszenierte sich die Kirche damit als Resozialisierungsinstanz von Gottes Gnaden. Man kann sagen, dass die Reformation ausbrach, weil man sich an dem Machtzuwachs der kirchlichen Gottes-Repräsentanten zu reiben begann. Die Bußtheologie bekam protestantischerseits das Image, die stützende Ideologie für diesen Machtanspruch zu liefern.

Aber wer nun meint, die Satisfaktionstheologie sei in der protestantischen, nach-reformatorischen Theologie ad acta gelegt worden, der irrt sich gewaltig! Ganz und gar das Gegenteil ist der Fall. In der protestantischen Orthodoxie ist sie sogar gegen den Trend der Reformatoren selbst fortgeführt worden.⁴⁷ Der reformierte Theologe Michael Welker hat das einmal zu den Hauptfehlern reformatorischer Theologie gezählt.⁴⁸

Interessant wäre es nun, zu untersuchen, inwiefern diese Beständigkeit der Satisfaktionstheorie auch darauf zurückzuführen sein könnte, dass sich in der Bußtheologie vielleicht doch eine Alltagsweisheit von Versöhnungserfahrung niedergeschlagen hat, die in ihrer Plausibilität nicht

⁴⁴ Vgl. Christian Laue, *Symbolische Wiedergutmachung*, 117 und 118 (Reue), 47 und 50 (Genugtuung), 150 („Wohltat für das Opfer“) und passim.

⁴⁵ Vgl. dazu Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.), *Faszination Gewalt. Aufklärungsversuche*. Tagung der ACK in Deutschland, Frankfurt a.M. 2006; ders., *Versöhnung statt Vergeltung. Wege aus dem Teufelskreis der Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2003.

⁴⁶ S.o., Anm. 8.

⁴⁷ Vgl. dazu Georg Plasker, *Not-Wendigkeit*, 17-19.

⁴⁸ Michael Welker, *Christliche Theologie: Wohin an der Wende zum Dritten Jahrtausend?* in: Carmen Krieg, Thomas Kucharz, Miroslav Volf (Hgg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*. FS für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1996, 105-125, hier 109, Anm. 5.

einfach ad acta gelegt werden konnte. Erleben die Praktiken der Versöhnung, wie sie in der Bußtheologie im Allgemeinen und in der Satisfaktionstheologie im Besonderen als Bündel von Praktiken des Bekennens, der Reue, der Genugtuungsleistung, der Wiedergutmachung oder der Zusage von Vergebung gepflegt werden, nicht auch gerade heute ein unerkanntes Comeback? Insofern sie nämlich in den Aufarbeitungsprozessen gesellschaftlicher Konflikte erneut zum Tragen kommen, z.B. in zahllosen Wahrheitskommissionen?⁴⁹ Sieht man es von dieser Entwicklung her, erscheint der Rückgriff auf juristische Begrifflichkeit durch Anselm von Canterbury weniger als eine Ent-Emotionalisierung des Gottesbegriffs, sondern als Anregung, die Botschaft von Gottes Versöhnung im Modell analog zur Erfahrung eines reziproken Prozesses zu verstehen, an dem Opfer und Täter – bei Anselm zusammengedacht in der Christus-Person - beteiligt sind. Gerade darin könnte doch auch von Gott lebensnaher geredet werden, wenn durch ihn Versöhnung eben gerade nicht per Dekret einfach zugesprochen werden kann, sozusagen an den Beteiligten vorbei.

Freilich denkt Anselm platonisch-metaphysisch: G-O-T-T bzw. vor allem die Gottmenschheit Christi steht für die Wirklichkeit von Versöhnung an sich, und insofern dafür, dass sie in aller Gebrochenheit überhaupt zwischenmenschlich versucht werden kann. Man kann also sagen: Christus ist für Anselm der personifiziert gedachte gelingende Versöhnungsprozess schlechthin. „Christus“ heißt nicht: ein Mensch für alle gegenüber Gott, sondern „Christus“ meint den gesamten Prozess des „Heilwerdens“, in den Gott, die gesamte Menschheit und die ganze Erde inbegriffen sind.

4. Abschließende Überlegungen: Reziprozität, Gabe und heilsames Vergessen

Ich möchte nun dieses Modell nicht in der Weise verteidigen, dass ich dafür plädiere, es wieder einzuführen. Schon die höhere Mathematik der Zweinaturenlehre ist für uns heute in dieser Weise nicht mehr nachvollziehbar. Nicht zuletzt deshalb wird Anselms Modell heute auch nur noch verzerrt wiedergegeben. Ich möchte aber darauf aufmerksam machen, dass die zentrale Kategorie der satisfactio bei ihm eine Kategorie der Prozessualität ist oder sie zumindest eröffnet. Seine Theorie könnte damit auch als eine Einsicht in die Reziprozität von Versöhnung und sogar in die Reziprozität des Gott-Mensch-Verhältnisses überhaupt verstanden werden.

Zum Abschluss sei daher noch ein kurzer Ausblick auf weitere theologische Anschlussmöglichkeiten gestattet:

⁴⁹ Vgl.dazu Ralf K.Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung: eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004.

Im Rahmen einer Theologie der Versöhnung wäre meines Erachtens hier anzusetzen und nach Modellen lebensbezogener Soteriologie zu suchen, in denen die Erfahrung der Relevanz von Reziprozität im Versöhnungsgeschehen eine Rolle spielt. Die Überlegungen zur neueren Würdigung von Wiedergutmachungsleistungen können dabei verbunden werden mit neueren Überlegungen zur Phänomenologie der Gabe, in der ebenfalls die Reziprozität von Beziehungshaftigkeit auch als Metaphernfeld für die Gottesrede genutzt wird:⁵⁰ Wenn Gott gibt – etwa Versöhnung, oder: in Christus Wiedergutmachung –, so nicht so, dass diese Gabe gänzlich passiv empfangen werden könnte. Gabe ist erst Gabe, wenn sie als solche angenommen, und d.h.: erwidert wird. Die Formen der Erwidern mögen vielfältig sein. Denn das Geben und Empfangen ist ein komplexes Geschehen, in dem auch der zeitliche Abstand zwischen Gabe und Erwidern eine Rolle spielt. Dieses Phänomen ist im Versöhnungsgeschehen ganz besonders relevant, vor allem im Zusammenhang der Neukonstitution von Erinnerung. Auch dafür kann die juristische Debatte um eine sinnvolle Regelung von Wiedergutmachungsleistungen als Spiegelbild dienen: Hier wird auch nachgedacht über den richtigen Zeitpunkt der Leistung durch den Täter / die Täterin: Vor dem Prozess, während des Prozesses oder gar erst nach dem Urteil? Wie kann Freiwilligkeit am überzeugendsten und wirksamsten entstehen und demonstriert werden? Wie können wir verhindern, dass sie nur gespielt wird, um eine Strafmilderung zu erlangen? 100prozentig gar nicht, lautet auch in der Rechtswissenschaft die Antwort. Unterhalb der 100 Prozentmarke, also im Fragmentarischen, müssen wir auch hier bleiben und jeweils im Einzelfall entscheiden. Gleichzeitig gilt es immer zu wissen, dass das juristisch Regelbare noch nicht alles ist.⁵¹

So scheint es auch im Versöhnungsgeschehen zu sein. Wir werden das in unserem Projekt, das sich ja mit der Neukonstitution von Erinnerung nach dem Konflikt beschäftigen soll, schließlich auch im Zusammenhang mit dem Problemfeld des Vergessens thematisieren. Wie der Historiker Christian Meier jüngst vor Augen führte, gibt es in der historischen Erfahrung ja offensichtlich auch das Phänomen des zeitweisen politisch verabredeten Vergessens von gesellschaftlichen Konflikten unmittelbar nach „schlimmen“ Erfahrungen, bevor eine Aufarbeitung des Konfliktes beginnen kann.⁵² Weiterhin wird in der Sozial-Philosophie auch gefragt, ob nicht die Identität nach dem Konflikt auch eine gute Portion „heilsamen Vergessens“ anstrebt.⁵³ Nach

⁵⁰ Zur theologischen Rezeption der sozialanthropologischen Gabe-Forschung s. Ulrike Link-Wieczorek / Ralf Miggelbrink, Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe, in: ÖR 56, 2007/2, 229-247; Veronika Hoffmann (Hg.), Gabe – ein „Urwort“ der Theologie? Leipzig 2009.

⁵¹ Christian Laue, Symbolische Wiedergutmachung, 102, 117-121.

⁵² Christian Meier, Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit, München 2010. S. meine Rezension in ÖR 60, 2011/2, 252-255.

⁵³ Vgl. dazu Miroslav Volf, The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World; Grand Rapids, Michigan, USA und Cambridge, GB 2006; Knut Berner, Hölle im Kopf? Eine theologisch-philosophische

Paul Ricoeur wäre das ein Vergessen, durch das die Erinnerung an das Geschehene doch immer hindurchschimmert, aber so, dass sie nicht mehr untrennbar mit der künftigen Identität der Betroffenen verbunden bliebe.⁵⁴ In der Theologie wird von Christine Janowski Ähnliches in Bezug auf die Lehre von der Allversöhnung reflektiert.⁵⁵ Mir scheint nun, dass Wiedergutmachungsinszenierungen eben zu den Praktiken gehören, die das signalisieren und ermöglichen sollen. Die Fähigkeit zur Neuwerdung jedenfalls hängt nach Ricoeur davon ab, ob es gelingt, „den Handelnden von seiner Handlung zu trennen“.⁵⁶ Ricoeur nennt das „Entbindung“. Wir können das auch mit dem reformatorischen Topos der Rechtfertigung Gottes als Trennung der Person von der Tat verstehen.⁵⁷ Und: Auch im Fegefeuer verbrennen die bösen Taten, nicht aber die Personen (1. Kor. 3 11-15). Paul Ricoeur versucht nun, dies phänomenologisch genauer zu fassen, wenn er nicht von Person und Tat, sondern von einer Differenz innerhalb des „Handlungsvermögens“ spricht. Damit will er sagen können: Das Vermögen, die „Fähigkeit des moralischen Subjekts zum Engagement“ geht nicht verloren durch das erfahrene Scheitern „in ihren diversen Manifestationen im Lauf der Welt“. Und er fährt fort: „Diese Trennung bringt einen Akt des Vertrauens zum Ausdruck, einen Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt wird.“⁵⁸ Man könnte sagen: Versöhnungsarbeit beruht auf diesem Akt des Vertrauens und in dem Engagement, immer wieder von neuem Erfahrungen der Entbindung von Handlung und Handlungsvermögen zu erinnern und zu generieren. Hier spielt das Repertoire religiöser Symbolik und Symbolhandlungen innerhalb einer „Vertrauensgeschichte“ eine tragende Rolle. Sie hilft, mit der Komplexität des Lebens umzugehen. Denn die Identität nach dem Konflikt, wie sie in Wiedergutmachungssignalen und willentlichem Vertrauen in eine von der Vergangenheit befreite Zukunft entsteht, lässt sich nur paradox als Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem beschreiben: als erinnerndes Vergessen, als Leben innerhalb der unmöglichen Möglichkeit von Wiedergutmachung und als Zusammenleben innerhalb von äußerst

Würdigung des Vergessens, in: ÖR 60, 2011/2, 223-236.; Oliver Dimbath / Peter Wehling (Hg), Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder, Konstanz 2011; Harald Weinrich, Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997.

⁵⁴ Paul Ricoeur, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek, München 2004. Vgl. dazu Burkhard Liebsch, Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung, Weilerswist 2008, 383-413.

⁵⁵ S. dazu folgende Titel: J. Christine Janowski, Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie, Neukirchen 2000, Bd. 1 und 2; dies., Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre, in: Magdalene L. Frettlöh / Hans P. Lichtenberger (Hgg.), Gott wahr nehmen, FS für Christian Link, Neukirchen 2003, 277-328; Christian Link, Wie kommt es zum „eschatologischen Dual“? Anmerkungen zum Problem der Allerlösung, in: Ruth Heß / Martin Leiner (Hg), Allen in allem. Eschatologische Anstöße, FS für J. Christine Janowski, Neukirchen 2005, 185-197.

⁵⁶ Paul Ricoeur, Gedächtnis, 754.

⁵⁷ Vgl. z.B. Wilfried Joest, Dogmatik, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, 440-441; sowie Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin und New York 1995, 505.

⁵⁸ Paul Ricoeur, Gedächtnis, 755.

fragmentarischer und unvollständiger Vergebungserfahrung.⁵⁹ Denn gerade gesellschaftliche Versöhnung kann nicht davon ausgehen, auf einem Fundament einer 100prozentigen Vergebung aller Glieder der Gesellschaft nach dem Konflikt aufrufen zu können. Sie muss vielmehr mit Unvergebenem leben können.

Dass aber genau das möglich ist und das Fragmentarische dieser Identität kein Grund zur Verzweiflung, sondern im Gegenteil als Gabe des Lebens zu würdigen, zu pflegen und zu realisieren ist, das meint das christliche Credo mit dem Satz: Das Subjekt der Versöhnung und der Vergebung ist Gott allein.