

III. Theologiegeschichtlich und dogmatisch

- 5 1. Der Begriff der Versöhnung 2. Versöhnung als Thema der Dogmatik 3. Systematische Konstellationen der Lehre von der Versöhnung in der Geschichte 4. Die Gegenwart und die Zukunft der Versöhnung (Quellen und Literatur S. 38)

1. Der Begriff der Versöhnung

Der Begriff der Versöhnung meint die erneute gegenseitige Anerkennung nach einer
10 Verweigerung derselben und einem dadurch eingetretenen Zerwürfnis. Versöhnung setzt daher Verzeihung voraus, also den Verzicht auf Wiedergutmachung, der über eine mögliche Rekompensation hinausgeht und sich zugleich von einer auch möglichen Vergeltung unterscheidet. Verzeihung aber ist von vornherein ein moralischer Begriff, in dem gewußt wird, daß →Schuld nicht „rückerstattet“ werden kann – anders als Schulden. Dem-

15 entsprechend kann Verzeihung nur von einem selbstbewußten Wesen gewährt werden, das sich aufgrund seines Selbstbewußtseins von dem (der Physik nachempfundenen) Gesetz des quantitativen Ausgleichs ebenso wie von einem (der Biologie entlehnten) Reiz-Reaktions-Schema zu unterscheiden weiß. Im Hintergrund dieser Unterscheidung liegt die Einsicht, daß weder die materiell-berechenbaren Tauschverhältnisse noch auch

20 die moralisch-spontanen Anerkennungsverhältnisse als solche der konstitutive und damit letzte Auslegungshorizont selbstbewußten Lebens sind. Nur wenn eine personkonstitutive Dimension je eigenen Anerkanntseins (und daraus folgender Selbstanerkennung) gedacht wird, ist Verzeihung als Anerkennung erneuter Anerkennungsfähigkeit einer mit fremden oder feindlichen anderen Person möglich. Daraus folgt aber sogleich, daß

25 Verzeihung in Versöhnung überzugehen sucht und sich erst in der wechselseitigen Anerkennung vollendet, durch die lebendige neue Interaktionen möglich werden. Aus dieser Argumentation läßt sich die Einsicht gewinnen, daß der entfaltete Begriff der Versöhnung der Sache nach vermöge der Unbedingtheit des eigenen und fremden Anerkanntseins, welches erneute gegenseitige Anerkennung ermöglicht, eine religiöse Dimension besitzt.

30 Die Struktur dieses Begriffs der Versöhnung liegt auch da vor, wo der religiösen Dimension der Versöhnung eigens besondere Handlungen und Aufmerksamkeiten gewidmet werden, wie etwa im Vollzug des →Opfers oder im Verständnis von →Sühne. Aufgrund der konstitutiven religiösen Bedeutung von Versöhnung ist es einerseits nicht verwunderlich, daß der Ausdruck zu den Worten gehört, mit denen im Christentum

35 das Heil (→Heil und Erlösung) beschrieben wird. Andererseits aber hat „Versöhnung“ im Christentum eine eigentümliche und mit anderen Religionen unvergleichliche Bestimmtheit und Ausdehnung erfahren, indem das Gottesverhältnis als Anerkennungsverhältnis verstanden wird, das gerade durch die Versöhnung nach eingetretener →Sünde seine letzte theologische und anthropologische Tiefe erfahren hat.

40 2. Versöhnung als Thema der Dogmatik

2.1. „Heil“ und „Versöhnung“

In der Folge von →Luthers Übersetzung von Röm 5,10 und II Kor 5,18ff. rücken „Versöhnung“ und „Sühne“ eng zusammen. Darum führt eine etymologische Erschließung der deutschen Ausdrucksformen nicht zu einer hinreichend präzisen Begriffsbestimmung. Der Sachbezug der Rede-

45 weisen zeigt, daß mit „Versöhnung“ das Zentrum des Heilsgeschehens im christlichen Sinne gemeint ist, die Neuordnung des Verhältnisses von →Gott und →Mensch; und zwar sowohl dessen Gesamtprozeß als auch dessen zentrales Ereignis, der Tod →Jesu Christi im Licht seiner Auferweckung (→Auferstehung). Allerdings ist „Versöhnung“ keineswegs der einzige Ausdruck für das soterio-

logische Geschehen. Neben ihm und seinen Derivaten stehen etwa „Heil“ (*σωτηρία, salus*: Röm 1,16), „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις, redemptio*: Röm 3,24), „→Rechtfertigung“ (*δικαιοῦσθαι, iustificatio*: Röm 3,26) (vgl. zum systematischen Zusammenhang in vorzüglicher Dichte und Präzision →Heil und Erlösung IV). Wie M. Seils dort bemerkt hat (TRE 14,624,4ff.), sind zu verschiedenen
 5 Zeiten der christlichen →Verkündigung und Lehrbildung unterschiedliche Begriffe bevorzugt worden. Insbesondere haben sich dabei die Begriffe „Erlösung“ und „Versöhnung“ als Angelpunkte herausgestellt.

2.2. „Versöhnung“ und „Erlösung“

Diese beide Grundworte christlichen Heilsverständnisses repräsentieren zwei begrifflich deutlich
 10 voneinander zu unterscheidende Vorstellungszusammenhänge oder Idealtypen (vgl. Baur 1–8). Beide gehen zunächst von einem – mythisch als Sündenfall vorgestellten – Gegensatz von Gott und Mensch aus. Nach dem Muster der *Erlösung* kann der Mensch den Ausweg aus der Sklaverei der Sünde in die ihm als Gegenüber Gottes zugedachte Freiheit nur durch Gott allein erlangen. Die Menschwerdung und das Geschick Jesu Christi sind der Ort dieser Erlösung, in der sich der all-
 15 mächtige Gott der unter der Sünde ohnmächtigen Menschen erbarmt. In diesem Gedankengang spielt die menschliche Existenz Jesu eine zentrale Rolle, aber Jesu Tod besitzt hier keine exklusive Heilsbedeutung. Vielmehr kann schon durch die Inkarnation des Gottessohnes das erlösende Heil dem Menschen zugewendet werden. Im Vorstellungszusammenhang der *Versöhnung* sind die Akzente anders gesetzt. Denn schon begrifflich setzt Versöhnung eine Beziehung voraus, die durch
 20 Schuld zerstört ist. Eine Wiederherstellung dieses Verhältnisses muß selbst den Ort des Zerwürfnisses in sich aufnehmen. Darum besitzt das Sprachfeld der Versöhnung eine besondere Affinität zum Tod Jesu als dem Zielpunkt seines Lebensgeschicks.

Macht die Bildwelt der Erlösung von einer prinzipiell invarianten asymmetrischen Relation zwischen Gott und Mensch Gebrauch, die sich vor allem durch eine unermessliche Differenz der
 25 Macht (und dann auch der Güte) auszeichnet, so arbeitet das Sprachmuster der Versöhnung zwar auch mit einer primären Asymmetrie, schreibt dieser aber das Verhältnis der Gegenseitigkeit der Anerkennung ein. Realisiert sich die Erlösung durch Machtspruch und Statusverwandlung, so setzt die Versöhnung auf neue Anerkennung und Einverständnis. Spiegelt sich in der Erlösung ein religiös
 30 konnotiertes Machtgefälle, so arbeitet die Versöhnung mit einem sozialen Vorstellungsmuster des Ausgleichs und der Gleichwertigkeit.

In der Geschichte der christlichen Lehre haben sich lange Zeit Kombinationen von Erlösung und Versöhnung nahegelegt. Die unterschiedlichen Grundintentionen dieser beiden Konzeptionen sind erst spät erkannt worden. Darum ist die Geschichte der Versöhnungslehre ein Schlüssel zu
 ihrem dogmatischen Verständnis.

2.3. Die Geschichte der Versöhnungslehre als Weg zum dogmatischen Begriff

Bei F.C. →Baur wird in *Die christliche Lehre von der Versöhnung* im Anschluß an
 G.W.F. →Hegel der Versöhnungsbegriff im Medium der Dogmengeschichte zur Leitkategorie nicht nur des protestantischen Christentums, sondern der Religion überhaupt. Die Geschichte selbst führt zur Klarheit dieser Idee: von einem „Standpunkt der un-
 40 mittelbaren Objektivität“ in der Alten Kirche und im Mittelalter, der sich mit der Vorausgesetztheit des Heils beschäftigte, über den „Standpunkt der Subjektivität“ seit der Reformation, der den Akzent auf der Aneignung des Heils setzte, zum „Standpunkt der durch die Subjektivität vermittelten Objektivität“ (so Baur's Gliederung) in der Nach-
 45 folge I. →Kants, der die göttliche und die menschliche Seite zur sachgemäßen Einheit führt. Die frühe urchristliche Vorstellung kommt also erst durch die Geschichte zum Begriff ihrer selbst und zur möglichen allgemeinen Anerkennung. Diese Konstruktion des Versöhnungsbegriffs hat Baur häufig Kritik eingetragen, die ihrerseits meist ein substantielles Verständnis von Versöhnung voraussetzte – womit sie das von Baur beschriebene
 Resultat der Geschichte jedoch nur unausgesprochen in Gebrauch nahm.

Zum Zentralbegriff wird die Versöhnung in der Neuzeit darum, weil die damit un-
 50 terstellte →Entfremdung als universell verbreitet und als tief innerlich verankert zugleich erfahren wird. Nur wenn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen erreicht wird, wenn also die Aneignung des Göttlichen durch den Menschen der Selbsthingabe Gottes für den Menschen entspricht, kann es in dieser Situation zur allgemeinen und gesell-
 55 schaftlich wirksamen Versöhnung kommen. Die religiöse Anlage des Christentums über-

schreitet sich damit ins Weltgeschichtliche hinein; das Christentum realisiert sich als Versöhnung. Im Begriff der Versöhnung stellt sich die unbedingte Zeitgenossenschaft der christlichen Religion und Theologie dar.

Trotz der Kritik an seinem Lehrer Baur hat A. →Ritschl in seinem Hauptwerk *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* dessen Periodeneinteilung mit anderen Vorzeichen übernommen. Nach seinem Verständnis des christlichen Begriffs der Versöhnung „als Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen göttlichem und menschlichem Willen“ (Ritschl²⁻³ I, 22) gehört die in physischen Kategorien sich auslegende Versöhnungslehre der Alten Kirche noch gar nicht zum engeren Bestand der Lehre. Auch die mittelalterliche Fassung erreicht die Stufe des →Willens nicht, sondern bleibt in einer äußerlichen Gesetzmäßigkeit stecken. Erst in der Neuzeit, seit der →Reformation, kommt es zur religiös erforderlichen und gedanklich schlüssigen Deutung der Versöhnung, die göttlichen und menschlichen Willen zusammenbringt. Dies geschieht nun aber nicht im Modus einer allgemeinen Metaphysik des Göttlichen und Menschlichen (wie, in Hegels Spuren, bei Baur), sondern auf dem Feld des sittlich zu verantwortenden Lebens. Die ethische Zielsetzung der Willenseinigung hat dann Ritschl auch dazu bewogen, die Versöhnung als Konsequenzgestalt der Rechtfertigung aufzufassen und diese (darin F.D.E. →Schleiermacher folgend) als Darstellung und Vollendung des christlichen Heils aufzufassen. In Ritschls Konzeption spricht sich einerseits die Notwendigkeit aus, die religiöse Kraft der Versöhnung im Inneren der Menschen zur Geltung zu bringen; andererseits nimmt er doch wieder Abstand von der durch die Hegelschule auf den Weg gebrachten strukturell-weltgeschichtlichen Verallgemeinerung der Versöhnung. Sie kann nur noch als Leitlinie sittlichen Lebens auf religiösem Grund ausgelegt werden.

G. →Aulén hat gegen Ritschls religiös-moralische Auffassung der Versöhnung massiven Widerspruch eingelegt (Aulén, Haupttypen) und ihn einer Akkommodation an die Neuzeit geziehen. Dabei wendet sich sein Vorwurf freilich sogleich gegen sich selbst. Denn das Schema, nach dem ein urchristlich-klassischer (von Luther wiederaufgenommener), originär-kraftvoller, in den Begriffen von Kampf und Sieg geformter Typus gegenüber den beiden anderen Gestaltungen, einem lateinisch-legalistischen und einem neuzeitlich-moralistischen Typus, zu bevorzugen sei, verdankt sich sichtlich der Semantik einer Epoche, die Macht gegen Recht und Moral auszuspielen bereit war. Immerhin kann Auléns Typologie gelesen werden als Versuch, das Eigenrecht des Religiösen gegen sein Verschwinden in der ethischen Praxis zu betonen. Daß dies aber selbst nur polemisch gegen die Neuzeit vorgeführt werden kann, zeigt an, wie wenig dem Aufstieg der Versöhnung als theologische Leitkategorie seit 1830 das Vermögen entspricht, sie angesichts der sozialen Konflikte in den Modernisierungsprozessen der Neuzeit durchschlagend zur Geltung zu bringen.

Auf diese Situation reagiert die *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* von G. Wenz. Wenz hat die Basis der neuzeitlichen Zentralstellung der Versöhnung exakt registriert (und damit Baur's Einsicht ratifiziert), wenn er „Subjektivität als Epochenindex der Neuzeit“ herausstellt (Wenz I, 33ff.). Darauf hat sich eine gegenwärtige Versöhnungslehre aber so zu beziehen, daß sie, in ihrer religiösen Durchführung, eine Grundlegungsfunktion für das Bewußtsein übernimmt. Die Situation der gesellschaftlichen Unversöhntheit spiegelt sich im neuzeitlichen Bewußtsein; sie kann nicht allgemein-gesellschaftlich aufgehoben werden (Baur), sie kann sich weder auf sittliche Darstellung beschränken (Ritschl) noch in antineuzeitlichem Rückzug religiös symbolisiert werden (Aulén). Versöhnung gehört in die Mitte des Diskurses über die Art und Weise, den Grund und die Auslegung menschlichen Lebens vor und mit Gott. Nur so läßt sich Versöhnung als zentrale Kategorie des christlichen Heils, als Ausdruck für das Wesen des Christentums, verantworten.

Daß diese religiöse und theologische Verantwortung auch ethisch zu erfolgen hat, liegt in der Natur der Sache. Die scheinbare, in der politischen Rhetorik der Gegenwart

dominante „Verweltlichung“ des Begriffs der Versöhnung ist demnach nicht als solche zu beklagen (Sauter, Versöhnung [1996]), sondern muß aus ihrem religiösen Sinn heraus verstanden werden. Die Karriere der Versöhnungslehre in der Neuzeit ist selbst Indiz eines Fortwandelns des Christentums, der noch nicht abgeschlossen ist. Von dieser systematischen Einsicht ist die folgende Darstellung geleitet.

3. Systematische Konstellationen der Lehre von der Versöhnung in der Geschichte

3.1. Die neutestamentlichen Ausgangsbedingungen der Versöhnungslehre und die Alte Kirche

Vor dem Hintergrund der Verkündigung Jesu, die sich religiös artikuliert, aber auch politische Implikationen besitzt, legt sein öffentlicher Tod Deutungen nahe, die sich rechtlich-politischen und kultisch-religiösen Vorstellungszusammenhängen zugleich verdanken. Dabei tritt der eigentümliche Sachverhalt vor Augen, daß diese Deutungskategorien die Kritik Jesu an Tendenzen des zeitgenössischen Judentums und des imperialen Herrschaftsverständnisses Roms so aufnehmen, daß sie die Metaphoriken von „Opfer“ und „Herrschaft“ subversiv einvernehmen, umwenden und dann miteinander kombinieren. Ein klassisches Beispiel für diese Überkreuzung von Sprachmustern, mit deren Hilfe die umfassende und letztgültige Bedeutung von Jesu Leben und Sterben ausgesagt werden soll, stellt das semantische Feld *καταλλάσσω κτλ.* dar.

Seiner griechischen Herkunft nach einem politisch gefärbten Bedeutungsspektrum entstammend, in dem es um rechtlich verbindliche Übereinkunft zwischen Zerstrittenen geht (Breytenbach, Versöhnung [1989]), lagert sich zugleich kultische Redeweise an, sofern ja auch der Vollzug des Opfers als Wiederherstellung der geordneten Gottesbeziehung eine Neubegründung sozialer Verhältnisse unter den Menschen mit sich bringt (Stuhlmacher; Hofius). Insbesondere die Transformation des jüdischen Opfergedankens im frühen Christentum, die – darin durchaus den Spuren der Predigt und des Verhaltens Jesu folgend – das Tempelopfer aufgrund der in Jesus sich ereignenden Gottesnähe überwindet, bringt den Zusammenhang von religiöser und sozialer Funktion ans Licht: Das „Opfer der Leiber“ als „vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1) stellt sich dar als Konstitution der Gemeinde in der Verbindung mit dem „→Abendmahl des Herrn“ (1 Kor 11,20). Die Auslegung der Geschichte Jesu Christi ist der objektive Raum für die Symbolisierung der Rettung menschlichen Lebens durch Gott. Daß dabei das Erlösungsmodell die Vorstellung prägt, ist zweifelsfrei.

In welcher Weise dieses Grundmotiv aufgenommen, ausgedrückt und gedanklich begriffen wurde, das hängt von wechselnden Kontexten ab. An die Stelle einer durchgängigen Geschichte der Versöhnungslehre müßte daher eine Typik von Konstellationen treten, in denen dann die jeweilige Rolle des Ausdrucks „Versöhnung“ zu analysieren wäre. Das ist der Idee nach bei B. Studer für die Alte Kirche durchgeführt.

In der Alten Kirche wird die religiöse Bedeutung der Christusgeschichte wesentlich als Rettung menschlichen Lebens durch die Erlösung der menschlichen *Natur* verstanden. Allerdings bleibt die Rolle der Schuld für den Begriff der Sünde relativ unbestimmt (→Sünde V). Die Zuordnung von gottmenschlicher Natur Christi und seinem Kreuzestod bildet die offene Flanke der altkirchlichen Soteriologie. In dieser Unbestimmtheit spiegelt sich das noch ungeklärte Verhältnis zwischen menschlichem Sein und menschlichem Handeln (und entsprechend göttlichem Sein und göttlicher Geschichte).

Den Versuch, vom Sein her das Handeln zu verstehen, unternehmen vor allem die griechischen Traditionen der Alten Kirche, die damit auch das Verständnis der Versöhnung präjudizieren. Für →Irenäus von Lyon wirkt die gottmenschliche Natur Christi die *reconciliatio* (haer. V,14,1–4). →Origenes kennt zwei unterschiedliche Argumentationslinien. Für die Starken kommt Christus in Betracht als der inkarnierte →Logos, der sie auf seinem Weg durch die Welt den widergöttlichen →Dämonen entreißt, sie mitnimmt und zu Gott führt. Für die Schwachen dagegen, die Psychiker, ist die Vorstellung nötig, daß sich der Logos so weit herabgelassen hat, daß er – um der Anschaulichkeit der Schwere der Sünde willen – den →Tod als Zeichen dafür auf sich nimmt,

daß nun die Macht der Dämonen und vor allem des → Teufels zerstört ist. In diesem Zusammenhang macht Origenes von der schon früher bekannten Auffassung Gebrauch, daß der Tod Jesu notwendig gewesen sei, um auf sichtbare Weise das Recht des Teufels auf die sündige Menschheit zu brechen. An diese Vorstellung lagern sich andere Bilder an:
 5 vom Tod als Sühnopfer, als → Stellvertretung, als Lösegeld sowie von Christus als Hoherpriester und Mittler (Cels. VII,17; vgl. Harnack I, 683f.; vgl. TRE 25,410,20–411,42).

Die Theologie im lateinischen Westen setzt seit dem Juristen → Tertullian (bapt. V,20; pud. 9) und dem Kirchenführer → Cyprian von Karthago (ep. 63) bei dem im Handeln zu verantwortenden Verhältnis der Menschen zu Gott an. Hier gilt als erstes
 10 der Gedanke der Verpflichtung, die aber von den sündigen Menschen nicht eingehalten wird; darum können eigene Leistungen Gott gegenüber nicht genügen. Erst der Tod Christi stellt das Opfer dar, das den Zorn Gottes wirklich besänftigt und ein neues, positives Gehorsamsverhältnis schafft. Hier bildet der Tod Christi den Ausgangspunkt der Lehrbildung. Aufgrund des Verpflichtungsgedankens vermag diese Auffassung Sünde
 15 als Schuld zu erkennen. In diesem Zusammenhang kommt dann auch dem Opfergedanken eine neue und tragende Rolle zu. „Versöhnung“ wird als „Sühne“ verstanden, die Christus dem Vater um der Menschen willen leistet. Dabei ist freilich die Frage der Heilszueignung, also die einsichtige Verbindung zwischen dem Tod Christi und dem Leben der Menschen, noch wenig ausgearbeitet; wesentlich und immer stärker wird
 20 das Meßopfer im → Abendmahl zum zentralen Punkt der kirchlichen Heilsereignung (Harnack II, 179–184). → Augustin (conf. X,68f.; trin. XIII,13) sammelt die ihm vorliegenden Traditionen, ohne sie freilich konsequent miteinander zu verbinden oder durch Neubildungen zu überwinden. Das hat damit zu tun, daß er den Gedanken der Versöhnung lediglich als Hintergrund braucht für die Frage nach der Bewältigung der Sünde
 25 als Schuld, die immer mehr ins Zentrum rückt.

Für die Alte Kirche gilt also zusammenfassend, daß der Gedanke der Versöhnung weder rein gefaßt noch zentral verwendet wurde. Kritisch muß man überdies festhalten, daß die Rede von einem (wie immer beschränkten) Recht des Teufels auf die Menschen einen schwer beherrschbaren Dualismus in den gesamten Vorstellungskomplex einträgt,
 30 der es schließlich verhindert, Gottes Wesen, die Erscheinung Christi und das Heil der Menschen in einen schlüssigen Zusammenhang zu bringen.

3.2. Mittelalter

Der markante Unterschied der Satisfaktionslehre → Anselms von Canterbury zu den älteren Gestalten der Versöhnungslehre besteht in der Einführung des Gedankens der
 35 Notwendigkeit in den Ablauf des Heilsgeschehens (Cur Deus homo I,25; II,17).

Anselm entfaltet diesen Gedanken zunächst durch eine Verschärfung der Sündenvorstellung: Weil Gott alles vom Menschen fordert, kann für die noch so geringste Sünde gegen Gott nichts aufgeboten werden, was als Kompensation des Unrechts in Betracht käme. Weil aber durch die Sünde das Verpflichtungsverhältnis gegenüber Gott nicht aufgelöst wird, bleibt jeder Mensch, der
 40 sündigt, kompensationspflichtig, muß Satisfaktion leisten. Damit entsteht der Zwiespalt, daß der Mensch seine Sünde wiedergutmachen muß, aber genau das nicht vermag.

Die zweite Argumentationslinie Anselms führt auf die Wiedererstattung durch den Tod des Gottmenschen, Jesus Christus. Der Mensch muß für die Sünde genug tun, ohne es zu können. Soll es eine Lösung dieser Aporie geben, dann muß ein Mensch gedacht werden, der mehr tut, als Gott
 45 fordern kann. Das kann nur ein Mensch sein, von dem gilt, daß er zugleich Gott ist; in ihm müssen der Fordernde und der Geforderte koexistieren. Nun steht aber das ganze Leben dieses Menschen wie das aller anderen unter dem reinen und ganzen Anspruch Gottes. Insofern ist auch durch ein sündloses Leben dieses Menschen noch keine Kompensation geleistet. Sie erfolgt allein durch das, was nicht mehr gefordert werden kann, nämlich die Selbsthingabe in den Tod als der Sünde Sold.
 50 Allein und nur der freiwillige Tod des Gottmenschen Jesus Christus also kann die Schuld der Sünde wiedergutmachen. (Insofern ist also gerade infolge des Satisfaktionsgedankens der Tod Jesu *nicht* von Gott gefordert.) Wenn aber der Gottmensch freiwillig stirbt, dann ist mit dieser einen Tat der Hingabe allerdings jede Schuld und Sünde kompensiert, denn sein Tod überwiegt alle Schuld aller Menschen.

Die dritte Argumentationslinie Anselms befaßt sich mit der Frage, wie denn das vom Gottmenschen erworbene Heil der Kompensation für die Sünde den Sündern zugewendet wird. Hier ist die Begründung weitaus weniger klar. Sie läuft auf die rhetorische Frage hinaus, wozu denn das ganze Unternehmen der Wiedergutmachung geschehen sein soll, wenn nicht zu dem Zweck, seinen Effekt den betroffenen Menschen zukommen zu lassen. So tritt bei Anselm de facto das Institut der kirchlichen Heilsverwaltung in die Funktion der Zueignung der Versöhnung.

Mit diesem (dialogisch entwickelten) Gedankengang interpretiert Anselm das Verhältnis von Gott und Mensch als ein soziales Verantwortungsverhältnis in Begriffen des Rechts. Erst dadurch wird ein genaues Aufeinanderbezogensein von Gott und Mensch ohne naturalistische und mythologische Einsprengsel („Recht des Teufels“) denkbar, das zu dem strengen Sündenbegriff führt. Erst dadurch wird auch die Bedeutung des Todes Jesu konsequent anders aussagbar als durch den Begriff des Opfers; die Selbsthingabe des Lebens als *satisfactio Dei* gehört nicht in einen kultischen, sondern einen rechtlichen Aussagezusammenhang. Die Stärken dieser Lehrbildung liegen einmal in der Einsicht in die Notwendigkeit des Todes des Gottmenschen – für Gott, sodann in dem Verständnis des unendlichen Wertes dieses Todes. Es ist erstens die Konstanz der Rechtsordnung selbst, die den Modus der Versöhnung im Tod Jesu verlangt. Und es wird zweitens eingesehen, warum – im Unterschied zu dem im Leben geübten Gehorsam Jesu – gerade sein Tod als der Verzicht aufs Leben dasjenige Geschehen ist, das alle Sünde und Schuld überwiegt. Über den Gedanken der Notwendigkeit des Todes für Gott hat Anselm das Gottsein Gottes mit dem Tod Jesu verknüpft – dafür steht der Gedanke des Rechts als Ausdruck einer das Gottsein Gottes zum Ausdruck bringenden Weltordnung.

Die Kritik an Anselms Satisfaktionslehre ist vielfältig gewesen. Vor allem hat sie sich auf das Rechtsverhältnis bezogen, durch das sich Gott der Welt verbunden weiß und das er scheinbar nicht zu ändern willens oder in der Lage ist. Diese Kritik geht, wie neuere Forschungen zeigen (Kessler; Greshake; Steindl; Plasger), in die Irre. Gott ist nicht als unendlich mächtiger, aber auch willkürlicher Privatmann gedacht, sondern das Rechtsverhältnis Gottes zum Menschen ist ein öffentliches und weltumspannendes, also nicht beliebig zu veränderndes. Allerdings führt gerade diese Rechtfertigung Anselms auf die Forderung einer Erhöhung der Schlüssigkeit seiner Konzeption. Denn es stellt sich die Frage, wie das Verhältnis Gottes zu der Rechtsordnung gedacht wird, die den Gedankengang leitet. Ist Gott selbst noch einmal unabhängig davon zu denken? Dann trifft der Einwand einer höheren Willkür dennoch zu. Oder ist diese Rechtsordnung mit seinem Gottsein selbst verbunden? Dann muß ihre Zugehörigkeit zum inneren Leben Gottes weiter begründet werden, dann muß die durch die Figur des Rechts gedachte Notwendigkeit des Todes des Gottmenschen als Notwendigkeit für Gott selbst expliziert werden. Es stellt sich auf der anderen Seite die Frage, ob der unendliche Wert des Todes Jesu nicht noch strenger an das Menschsein des Menschen gebunden werden muß. Die Vermittlung des Effekts seines Todes durch die Kirche erscheint als eine unzulässige Einschränkung.

Der Einspruch des Petrus → Abaelard gegen Anselm (Exposit. ep. Rom. c. 3,5; Sermo V.X.XII) nimmt die nicht zu Ende geführten Konsequenzen Anselms als Ausgangspunkte eines Gegenentwurfs. Zum einen verwendet er die nicht vollständige Verbindung zwischen Gott selbst und der Rechtsordnung als Argument dafür, Gott nach dem Modell eines verständigen Menschen vorzustellen, der aus Güte, jenseits der Rechtsansprüche, zu vergeben in der Lage ist. Jesus wird dann das humane Vorbild für die Weise, wie die Güte Gottes das menschliche Leben zurechtbringt; der Tod Jesu ist als Letztgestalt dieser Güte im Horizont seines Lebens zu sehen. Entsprechend gilt für die Aneignung der Versöhnung, daß sie im sittlich-religiösen Leben der Menschen erfolgt – in dem Maße, wie sich im eigenen Reden und Handeln das göttliche Vorbild Jesu durchsetzt.

Die Kontroverse zwischen Anselm und Abaelard ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal zeigt sich in ihr als Gemeinsamkeit, daß die Kategorie der Versöhnung

mit ihren sozialen Vorstellungskontexten ins Zentrum rückt, ohne freilich bereits gegenüber einem Erlösungsmodell abgegrenzt zu werden. Hier könnte die Verinnerlichung des Bußwesens (→ Buße) seit der Jahrtausendwende ihre Spuren in der Christologie und Versöhnungslehre hinterlassen haben. Sodann aber präfiguriert die Auseinandersetzung des hohen Mittelalters eine spätere systematische Alternative, die nur vordergründig als Streit um die Priorität von Sittlichkeit oder Recht verstanden wird. Es geht nämlich um die Frage, ob Gott wesentlich als (Begründer und) Restaurator menschlicher Sittlichkeit in Betracht kommt (Abaelard) – oder ob er als grundlegend für menschliche Subjektivität überhaupt gedacht werden muß, die allein in der Gottesgegenwart ihre Begründung und Erfüllung findet (Anselm).

Anselms Begriff der *satisfactio* ist in der späteren Lehrbildung des Mittelalters aufgenommen, aber, wie auch danach, durchaus mit Vorstellungen aus dem Metaphernfeld „Opfer“ verbunden worden. Vor allem hat Anselms entscheidende These von der (göttlichen) Notwendigkeit des Todes Jesu keinen Widerhall gefunden. Statt dessen hat man die abstrakte Überlegenheit Gottes (die Anselm ja durchaus auch kennt, aber nicht nutzt) festgehalten und den Modus der Versöhnung im Tod Jesu mehr oder minder inkonsequent festgehalten (Gottschick). Diese Inkonsequenz ist, wie bei Anselm selbst, deshalb um so leichter zu ertragen, als die Heilsübermittlung in der Kirche durch die → Sakramente nicht in Frage gestellt ist.

3.3. Reformation und frühe Neuzeit

Die Eigentümlichkeit der Reformation als entscheidende Übergangsperiode der Versöhnungslehre erschließt sich nur, wenn man der Betrachtung die Umstellung im Heilsverständnis zugrunde legt. Beim frühen Luther geht es um eine Neubestimmung des menschlichen Gottesverhältnisses im Ausgang von einer vertieften Bußlehre. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist danach als ein elementarer Zwiespalt zu verstehen, der durch die existential-hermeneutischen Kategorien → Gesetz und Evangelium beschrieben wird. Mit Gesetz ist dabei ein solches Beziehungsmuster von Gott und Mensch gemeint, aufgrund dessen der Mensch sich durch seine primäre Beziehung auf sich selbst im Handeln bestimmt, dadurch aber in einen unaufhebbaren Gegensatz zu Gottes Schöpfersein gerät, dessen Maßgeblichkeit für das allem Handeln zugrundeliegende Selbstsein damit negiert und dessen Anerkennung als Gott damit verweigert wird. Das Evangelium dagegen ist die von Gott angebotene Verzeihung dieser verweigerten Anerkennung, die im geistgewirkten Glauben als unmittelbarem Gottesverhältnis (d.h. als wahrer Gottesgewißheit) zu ihrem Ziel kommt. Weil mittels der Kategorien Gesetz und Evangelium ein im Medium des Rechts und der Forderung vorgestelltes Gottesverhältnis durch ein Gottesverhältnis intersubjektiver Unmittelbarkeit abgelöst wird, kann der zentrale Vorgang treffend mit dem Begriff der Versöhnung bezeichnet werden. Damit wird einerseits klar, daß und inwiefern Gottes → Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit der Menschen im Verhältnis gegenseitiger Anerkennung im Modus der Versöhnung koexistieren; andererseits, daß und warum es gerade der → Glaube ist, in dem sich die Versöhnung realisiert: Glaube ist nichts anderes als die unverstellte Anerkennung dessen, der die Verzeihung gewährt. Dieses dynamische Verständnis von Versöhnung, das durch die Sprache des Gesetzes und die Sprache des Evangeliums am Ort des Menschseins identifizierbar wird, verlangt nun freilich einige Erläuterungen, wie es auch eine Reihe von Problemen in sich trägt.

Das reformatorische Modell Luthers, nach dem Gott im Akt der Versöhnung, welcher sich im Glauben darstellt, und in den Formen seiner Vergegenwärtigung (Verkündigung und Sakramente) selbst präsent ist, muß allen Wert darauf legen, daß der Übergang von der Sünde (dem Sein unter dem Gesetz) zur Gerechtigkeit (dem Sein unter dem Evangelium) eindeutig und gewiß ist. Dieser Gewinn des Heils als Versöhnung darf folglich nicht bloß subjektiv produziert, er muß objektiv begründet sein. Die Christologie, die im Medium der dogmatischen Tradition von dieser Objektivität anhand der

Person Jesu Christi redet, ist insofern die Voraussetzung der Versöhnungslehre, insbesondere die Deutung des Todes Jesu im Licht seiner Auferweckung. Auf der anderen Seite aber sind die Vorstellungen, unter denen die Person Jesu Christi beschrieben und verstanden wird, von vornherein auf ihren Zweck, den Gewinn der Heilsgewißheit der Menschen, bezogen.

Dieser doppelte Umstand ist in Rechnung zu stellen, wenn man sich die Aneignung und Modifikation der herkömmlichen Aussageformen der Christologie und Versöhnungslehre bei Luther vor Augen führt. Dann erscheint nämlich die große Variationsbreite dieses Umgangs mit den traditionellen Vorgaben als ebensowenig überraschend wie die mangelnde gedankliche Kohärenz der aufgenommenen Bilder unzureichend. Luther kann sich durchaus des Satisfaktionsgedankens bedienen; er kennt auch das Bild vom *duellum mirabile* zwischen Gott und Teufel – ohne sich der damit jeweils vorgegebenen Logik zu überlassen. Vor allem aber wird nur aus dieser Perspektive die Fülle an originellen Aussagen Luthers selbst verständlich, mit denen er über die hergebrachten Schemata hinauszugehen vermag. Dazu zählt vor allem der „Tausch der Person“ zwischen Christus und den Gläubigen, etwa in *De libertate christiana* (1520, WA 7,12–38) und in der Galaterbrief-Vorlesung (1531/35, WA 40/1).

Allerdings verbindet sich mit dieser Verknüpfung von anschaulichen Bildern und unanschaulicher Absicht auch ein nicht geringes Problem, das auf die Schwierigkeit zurückführt, Evangeliumsoffenbarung und Gottes Selbstsein zu vereinbaren. Die Gewißheit des Heils bindet sich einerseits an die völlige Präsenz Gottes in der Gestalt Jesu von Nazareth; nur wenn Gott selbst hier zu finden ist, teilt sich seine Verzeihung als eine seine eigene Identität betreffende uns Menschen mit. Auf der anderen Seite aber muß doch Gott auch als Urheber des Gesetzes – und als Richter nach dem Gesetz – gedacht werden, wenn anders das Gesetz in eine – vermittelte – Konfrontation mit Gott führt. Dieser Zwiespalt bestimmt zwei markante Lehrbildungen der Theologie Luthers: seine Christologie einerseits, die auf das Menschsein Jesu als Ort des Göttlichen alles Gewicht legt, seine Lehre von der Verborgenheit Gottes (und der damit zusammenhängenden →Prädestination) andererseits. Beide Vorstellungsreihen sind nicht miteinander ausgeglichen; vor allem die Lehre von der Prädestination hat sich als Einfallstor eines „abstrakten“ Gottesbegriffes erwiesen (anders: Beiner). Allerdings hat Luther selbst im seelsorgerlichen und theologisch-rhetorischen Umgang ein durchaus differenziertes und sachgemäßes, dem Zweck des Gewinns der Heilsgewißheit entsprechendes Verfahren an den Tag gelegt.

Ph. →Melanchthon hat die zu Widersprüchen führende Lehre Luthers rational geglättet. Er ordnet die göttliche Rechtfertigung des Sünders Gottes freisprechendem Wort zu, hinter dem die *benevolentia Dei erga nos* steht – eine reine, freie, verzeihende Willensregung. Auf die Frage, woher dieser Wille motiviert ist, antwortet Melanchthon mit der Anselmischen Theorie: es ist das Satisfaktionswerk Christi gewesen, das Gott zur Verzeihung bewegt hat (CA IV; vgl. ApolCA IV,53). Damit ist einerseits der forensisch-kommunikative Charakter der Versöhnung festgehalten und unterstrichen, andererseits freilich ist die Verbindung zwischen dem Werk Christi und dem Willen Gottes ganz in die Unbestimmtheit des Willens Gottes gelegt; der von Anselm auf den Weg gebrachte Gedanke der Notwendigkeit der Versöhnung kann so gerade nicht aufrechterhalten werden.

Zur anderen Seite hin hat A. →Osiander (Baur 316–331) die Komplexion Luthers aufgelöst, indem er die ganze Kraft des Göttlichen mit Jesus verbindet, um so nicht nur zu einer Gerechtersprechung durch Gott *propter Christum*, sondern zu einer effizienten Gerechtmachung des Menschen durch die Einwohnung in ihm zu kommen. Allerdings wird dadurch wiederum die Spannung der Differenz getilgt, in die das Gesetz Gott und Mensch zueinander setzte, und am Ende erscheint die Einwohnung der göttlichen Gerechtigkeit und nicht die Vergebung der Sünden als das für den Menschen zentrale Ereignis des Heils.

J. →Calvins Versöhnungslehre findet sich konstruktiv in seine Christologie eingelagert. Er bemüht sich darum, die für das Heil unerläßliche Gewißheit der Gottesgegenwart

in Christus selbst mit der zeitlichen Erstreckung des Heils durch die Entwicklung der Lehre von den drei Ämtern zu verbinden. Dem prophetischen Amt des irdischen Jesus folgt, als Verdichtung und Inbegriff seiner Existenz, das priesterliche Amt nach, in dem er sich selbst dahingibt, um sodann aufgrund des ihm dadurch zukommenden königlichen Amtes seine gegenwärtige Herrschaft auszuüben. Diese der verlaufsförmigen Betrachtung offene Sichtweise wird jedoch am Punkt der erfolgreichen Heilszueignung durch den Prädestinationsgedanken, der auf eine unerfaßliche Herrschersubjektivität Gottes hinausläuft, überschattet. Auch bei Calvin liegt ein abstrakter Gottesgedanke mit der als Versöhnung verstandenen Offenbarung in Christus im Widerstreit (McCormack).

Die in diesem Kontext aufscheinenden Probleme der reformatorischen Lehrbildung fußen alle gemeinsam auf der Einsicht, daß es bei der Versöhnung um eine solche subjektive Aneignung des Heils gehen muß, die den Menschen unmittelbar Gott gegenüber stellt. Die vermittelnden Größen sowohl einer umfassenden göttlichen Rechtsordnung einerseits als auch einer individualisierenden kirchlichen Heilszueignung andererseits fallen aus. In diesem Zusammenhang kommt einer zuerst in der →Konkordienformel von 1577 greifbaren, scheinbar geringfügigen Veränderung der lutherischen Versöhnungslehre eine eigentümlich weitreichende und aufschlußkräftige Bedeutung zu: der Einfügung des Gedankens, daß Gott die menschliche Sünde nicht allein um willen des leidenden, sondern mit ihm zusammen auch des tätigen Gehorsams Christi vergibt (FC SD III,15f.: BSLK 919; vgl. Baur 297–316). Damit wird einerseits das Augenmerk abgelenkt von dem isoliert vorgestellten Tod Christi als satisfaktorischem Werk; an dessen Stelle tritt die Einheit der Lebensgeschichte Jesu mit dem Tod als deren Ende. Auf der anderen Seite aber bekommt der im Leben Jesu betätigte aktive Gehorsam, der nichts anderes ist als die vollständige Erfüllung des Gesetzes, gerade aufgrund der Einheit des Lebens Jesu Anteil an dem stellvertretenden Charakter seiner Existenz überhaupt.

Damit aber eröffnet sich folgende schlechte Alternative: Entweder ist der aktive Gehorsam Jesu auch schon die Erfüllung des Gesetzes an unserer Statt, so daß uns Menschen die Möglichkeit eigenaktiven Handelns auf dem Boden der Versöhnung versagt ist – oder aber der aktive Gehorsam Jesu ist das Muster und Vorbild unseres Handelns, dann ist aber auch die Versöhnung durch seinen Tod nur ein Handlungsimpuls, dem erst durch unser eigenes Handeln vollendete Realität zukommt. Die prinzipielle Ausschaltung von versöhnten Menschen als Handelnde oder die tendenzielle Zurücknahme der Vollständigkeit der Versöhnung: das sind die beiden desaströsen Folgen des Versuches, die Geltung der Versöhnung für die Menschen über den Gedanken eines aktiven Gehorsams Jesu Christi zum Zuge zu bringen. Im Grunde rückt damit der Mensch Jesus in die Rolle des Heilsvermittlers ein, und das göttliche Gegenüber verschwindet.

Diese Lehrbildung, um die in der altprotestantischen →Orthodoxie gestritten wurde, die sich aber mehrheitlich durchsetzen konnte, ist darum so aufschlußreich, weil sie von orthodoxer Seite genau dasselbe Anliegen aufnimmt, das auch aus den harten Kritikern der Versöhnungslehre spricht: die Wahrung der sittlichen →Autonomie des Menschen in seiner Beziehung zu Gott.

Diese Position dokumentiert sich am klarsten und am eindrucklichsten bei F. →Sozzini, für den es – darin stoische Elemente aufgreifend – das moralische Selbstbewußtsein des Menschen ist, das allein als Ort seiner Gottesbeziehung in Frage kommt. Aus dieser Perspektive ergibt sich nicht nur eine Kritik am trinitarischen Dogma als widersprüchliche Vermenschlichung Gottes; auch die kirchliche Versöhnungslehre gerät ins Visier (*De Jesu Christo Servatore*). Zunächst wird in rationalistischer Argumentation der Gegensatz von Gerechtigkeit und →Barmherzigkeit in Gott selbst als unüberwindlich erklärt. Muß Gott notwendig gerecht sein, so unterliegt er einer von ihm selbst gesetzten Beschränkung. Ist er aber barmherzig, dann kann er die Sünde aus reiner Großmut erlassen. Das heißt: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind höchste Ausflüsse von Gottes unendlichem, aber auch unbestimmtem Willen. Dieser Widerspruch in der Vorstellung

von Gott pflanzt sich fort in die Unbrauchbarkeit des Satisfaktionsgedankens im objektiven Sinn und in die Unschlüssigkeit des Imputationsgedankens im subjektiven Verstande. Weder können Satisfaktion und Sündenerlaß miteinander bestehen (entweder → Strafe oder Verzeihung, nicht beides zugleich), noch können der aktive oder der passive Gehorsam Jesu – nicht je für sich und auch nicht gemeinsam – als Ersatz für irgend etwas in Betracht kommen. Genauso wenig kann das Verhältnis der als objektiv geschehen vorgestellten Versöhnung zur subjektiven Aneignung befriedigend geklärt werden: Entweder ist die Versöhnung unabhängig vom Menschen wirklich (dann bedarf es aber weder des Glaubens noch auch einer sittlichen Aktivität) oder sie bedarf des Glaubens, dann ist sie nicht objektiv und unabhängig. Alles läuft darum – das ist die positive Seite der sozinianischen Lehre – darauf hinaus, das sittliche Selbstbewußtsein in seiner Spontaneität als Grundlage festzuhalten; Versöhnung mit Gott heißt dann, daß der Mensch aus seinem freien Willen heraus der Sünde entsagt und sich entsprechend verhält. Als Muster und Vorbild dieses Verhaltens – bis zur Konsequenz des Todes – kommt dann freilich durchaus Jesus in Betracht; es kann ihm dafür auch das symbolische Prädikat der Göttlichkeit beigelegt werden.

In dieser sozinianischen Konzeption bündeln sich antike Impulse und reformatorisch gestärktes frühneuzeitliches Selbstbewußtsein. Sie ist als Prüfstein der theologischen Theorien über die Versöhnung von unschätzbarem Wert, weil sie deren Unschlüssigkeit unnachgiebig aufdeckt. Wenn denn der Gedanke einer reinen schöpferischen Souveränität Gottes mit dem Gedanken geschaffener Subjektivität verbunden werden soll, dann kann das nicht nach dem Verfahren eines willkürlichen und äußerlichen Erwerbs der Sündenvergebung und einer nachträglichen und zufälligen Zurechnung derselben vorgestellt werden. Entweder ist der reformatorische Impuls nichts anderes als eine neue Gestalt der alten Selbständigkeitsbehauptung menschlichen Seins unter veränderten Bedingungen (dann muß er sich von seinen religiösen Entstehungsbedingungen auch wieder losmachen) – oder es muß die Lehre von der Versöhnung vertieft werden zu einer Sichtweise, nach der die Versöhnung ein entscheidendes Moment im Leben sowohl Gottes als der Menschen ausmacht (so daß auf die Äußerlichkeit des Erwerbs der Sündenvergebung und die Nachrangigkeit ihrer Zueignung verzichtet werden kann). Diese Alternative prägt in unterschiedlichen Konstellationen das Verständnis von Versöhnung bis in die → Aufklärung hinein.

3.4. Aufklärung und Idealismus

Die vermeintliche Alternative zwischen der kirchlichen Lehre und der rationalen Kritik ist unvollständig. Denn auch die orthodox protestantische Auffassung will die Selbständigkeit bewußten Lebens keineswegs ausschließen. Dementsprechend verdanken sich auch die Überwindungsversuche dieses ungleichgewichtigen Gegensatzes der Identität des subjektiven Prinzips. Das gilt sowohl für rationale Verteidiger der kirchlichen Lehre als auch für fromme Bestreiter derselben. H. → Grotius hat in der *Defensio fidei catholicae* der orthodoxen Lehre zur Hilfe kommen wollen durch den Hinweis darauf, daß es sich bei Gott nicht um einen Privatmann handle, der beliebig verzeihen könne, weil es nur um seine eigenen Angelegenheiten gehe, sondern um den Garanten der Rechtsordnung selbst, die gewahrt werden müsse. Ist darum Strafe für Schuld unerläßlich, so muß der Tod Jesu – angesichts seiner eigenen Sündlosigkeit – nicht so sehr auf ein willkürliches göttliches Strafmaß, sondern auf den Bestand des Rechts überhaupt bezogen werden. Er stellt die Strafe dar, angesichts derer Menschen vor zukünftiger Sünde zurückschrecken sollen. Es ist klar, daß damit auch wieder ein rechtlich-moralischer Besserungszweck dem Ganzen unterlegt ist.

J. G. Toellner (1724–1774) hat in seinem Werk *Die Leiden des Erlösers* aus der inneren Konsequenz der Subjektivität heraus die Lehre vom aktiven Gehorsam Christi bestritten. Wo Christus als handelndes Subjekt seinerseits das Gesetz an unserer Stelle erfüllt, bleibt menschlichem Handeln kein Raum mehr. Er hat damit zugleich die entscheidende Funk-

tion der *oboedientia passiva* restituieren wollen. Weil er sich aber genötigt sah, am Gedanken der Einheit der Person Christi in Tun und Leiden festzuhalten, kann er de facto auch die Satisfaktion durch den Tod nur in der Weise auffassen, daß sich in ihm wie in einem Brennglas das Resultat des Lebens Jesu bündelt; auch die Sündenvergebung durch Jesu Tod ist damit nur so zu verstehen, daß den Menschen, die ihr Leben führen müssen, ein wirksamer Anstoß und ein vorbildliches Maß für die eigene Lebensführung gegeben wird. Es zeigt sich: in dem Umfang, in dem das humane Selbstsein – auch da, wo es sich erst durch den Zuspruch der Sündenvergebung ermächtigt findet – zugleich der Vorstellung von der Person Jesu unterlegt wird, verliert die Vorstellung der Versöhnung ihre für die Gewißheit des Glaubens konstitutive Externität. Da aber, wo, wie in den natürlich immer noch vertretenen kirchlichen Lehren, diese Externität behauptet wird, bleibt es bei einer äußerlichen Abhängigkeit des Lebens, die es nicht zu einem sich als einheitlich begreifenden Selbstsein kommen läßt.

Schon F.C. Baur (412 Anm. I) hat darauf hingewiesen, daß sich die sozinianische Ausgangsstellung noch bei Kant findet – aber nun doch entscheidend vertieft. Denn Kant hat die abstrakt-unmittelbare Voraussetzung eines sittlichen Selbstbewußtseins und die daraus resultierende ebenso abstrakte Gegenübersetzung von Gott und Mensch durch eine genaue und realitätsgerechte Beschreibung der Subjektivität abgelöst. Dadurch wird nicht nur die Dialektik des humanen Selbstbewußtseins entdeckt, sondern auch die Subjektivität als Bezugsbasis der Versöhnungslehre definitiv fixiert. Selbstbewußtsein bestimmt sich nicht durch einen Bezug zu irgend etwas in der Welt, sondern durch seinen Bezug auf das Sittengesetz als die Regel seiner Pflicht. Die Selbstbestimmung „aus Pflicht“ kann aber immer nur als eine Absetzung von der stets schon gegebenen Bestimmung durch Elemente der gegenständlichen Welt erfolgen, also im Gegensatz zur Neigung. Diese Grundeinsicht seiner Philosophie bildet Kant in seiner Religionsschrift (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Frankfurt 1793) auf das der Versöhnungslehre zugrundeliegende Schema von Sünde und → Gnade ab.

Der theologische Begriff der Sünde meint die Unergründlichkeit der Tatsache, daß wir immer schon Weltliches sinnenvermittelt und triebhaft in unsere Selbstbestimmung aufgenommen haben: das radikale → Böse. Auf der anderen Seite aber empfinden wir nicht nur die Pflicht, sondern handeln auch ihr entsprechend; die Kraft und Möglichkeit dazu kommen aber aus nichts Weltlichem, sondern entsprechen in ihrer Überweltlichkeit der reinen Gnade. Sofern es nun zur Religion gehört, diese begrifflichen Verhältnisse anschaulich zu machen, wird auch dieser Übergang versinnbildlicht – in der Person des Gottmenschen. Er ist das Symbol der Pflichterfüllung, und das zeigt sich bis in seinen Tod hinein, in dem von der Sinnlichkeit des Lebens Abschied genommen wird. Wer nun überhaupt seiner eigenen Pflicht folgt, steht im Zusammenhang des von dem Gottmenschen gegründeten Reich Gottes (→ Herrschaft Gottes/Reich Gottes), das abermals als Sinnbild das Ideal vollkommener Pflichterfüllung repräsentiert. Dieses Reich erweist schon im jetzigen Recht tun seine Macht, es ist aber selbst zeitlos. Daher lassen sich durchaus die Unsterblichkeit der → Seele und die Existenz Gottes als Postulate der praktischen Vernunft mit diesem Gedanken des Reiches Gottes verbinden. Sie resultieren beide aus dem Gedanken und der Realität der Freiheit, sofern die sittliche Selbstbestimmung nach dem Gesetz sich in der stets mitlaufenden Abgrenzung von der Sinnlichkeit als Triebfeder des Handelns darstellt, also in sich selbst dialektisch verfaßt ist. Die vorstellungshafte Gegenständlichkeit der kirchlichen Versöhnungslehre ist hier ganz und gar in die Struktur des Selbstbewußtseins und seiner ursprünglichen Selbsterfassung hineingedacht worden. Insofern hat sich in Kants Religionsphilosophie die Tendenz der Versöhnungslehre zur Subjektivität hin vollendet.

Noch unbefriedigend allerdings ist der Gedanke der Repräsentation oder der Symbolisierung der sittlichen Idee in der Religion, wenn darin die Objektivität der Versöhnung zum Ausdruck gebracht werden soll. Soll diese Symbolisierung nicht überflüssig sein – wodurch die Kantische Position auf die sozinianische zurückfiel –, gilt folgende Alternative: Entweder ist die im Medium von Religion vorgestellte Versöhnung wesentlich für den Begriff des Menschen selbst und damit für das Verhältnis von Gott und Mensch überhaupt, oder der Gedanke der Repräsentation wird durch ein anders begründetes Gottesverhältnis gerechtfertigt, so daß Versöhnung als anschauliche Erschlie-

ßungsweise von dessen Wirklichkeit aufgefaßt werden kann, nicht aber als elementare Kategorie. Es ist diese durch Kant heraufgeführte Problemstellung, die die Geschichte der Versöhnungslehre im 19. und 20. Jh. prägt und die sich im Anschluß an Kant in den Konzeptionen Hegels und Schleiermachers darstellt.

5 Nachdem Hegel zunächst eine der Kantischen ähnliche Vernunftreligion vertreten hatte, die die Lehre von der Versöhnung als Inbegriff der Vernunftfeindschaft bezeichnete, hat er später eine Liebesreligion konzipiert, die Jesus als Muster und Maß der Überwindung von Feindschaft verstehen lehrte, seinen Tod aber für unbedeutend erachtete. Aus dem Begriff der Liebe freilich wachsen, durch Wahrnehmung und Akzentuierung
10 der in ihr überwundenen Gegensätze, der Begriff des Lebens und der Begriff des Geistes hervor. Hegels reife Philosophie des Geistes seit 1807 kann als eine grundbegrifflich durchgeführte Theorie der Versöhnung gedeutet werden, in der der Versöhnung von Gott und Mensch die zentrale Stelle zukommt; die Verknüpfung der Wahrheit der Religion mit der in der Philosophie erkannten Wahrheit des Geistes überhaupt macht dabei
15 das Spezifikum aus.

Bereits das aller-elementarste logische Verfahren der Bestimmung von etwas als etwas nimmt eine Abgrenzung (Negation) und eine Verbindung (Affirmation) zugleich wahr; ein Verfahren, das die Begriffsbildung immer weiter treibt bis zur Einsicht in dessen Unüberwindlichkeit. Entsprechendes zeigt sich in der Intersubjektivität. Das Verhältnis von Menschen zueinander ist durch
20 Herrschaft und deren Umwälzung gekennzeichnet; es findet erst einigermaßen zur Ruhe, wenn die Einsicht in die Notwendigkeit der Verzeihung die andauernden Herrschaftskämpfe wenn nicht mildert, so doch relativiert. Die Einsicht in die Möglichkeit der Verzeihung aber läßt sich nun nicht wiederum aus der – herrschaftsförmig verzerrten – Intersubjektivität herleiten, sondern nur als unbedingt, also göttlich, verstehen.

25 Eben damit aber wird das Verhältnis von Entzweiung und Versöhnung strukturell auf Dauer gestellt; Logik, Moral und Religion hängen unverbrüchlich zusammen. Diese Erkenntnis ermöglicht dann auch eine kritische Rekonstruktion der Religionsgeschichte. Denn es wird erkennbar, daß in allen Formen und auf allen Stufen der Religion eben diese letztgültige Bearbeitung von Differenz hin zur Einheit stattfindet. Das Christentum nimmt in dieser Religionsgeschichte eine vorzügliche
30 Stellung ein als „vollendete Religion“. Die Vollendung zeigt sich darin, daß im Christentum die Idee der Versöhnung nicht mehr durch die herrschaftsförmige (und insofern anthropomorphe) Asymmetrie von übermächtiger Gottheit und ohnmächtigem Menschen vorgeführt wird, sondern durch Gottes Selbstentäußerung im Tod des Gottessohnes eine schlechthin universale Gestalt gewinnt. Gott erweist seine Gottheit gerade im Verzicht auf eine substantiell separate Sonderexistenz;
35 dadurch aber wird der Mensch der letzten Tiefe der Versöhnung teilhaftig. Genau diesen Gedanken hat die spekulative Philosophie entdeckt, wenn sie im Begriff des Geistes von dem dauernden und unüberholbaren, darin auch allen Gegensatz zugleich setzenden und überwindenden Sein des Absoluten zu reden weiß. Die Religion – und mit ihr alle Realwissenschaften – sind Teilhaber und Erben dieses alles Sein und Denken umfassenden Gedankens.

40 In Hegels Konzept hat die Dynamik der Versöhnung zweifellos einen Höhepunkt erreicht. Der göttliche Ursprung und das göttliche Gegenüber der Versöhnung haben sich mit dem Zielpunkt im Menschen vereint, ohne ihre absolute Bedeutung aufzugeben; das menschliche Leben hat, ohne seine Selbständigkeit zu verlieren, Anteil am göttlichen Wesen gewonnen. Dieses Verständnis von Versöhnung, so sehr es auch durch die Religion
45 gefördert wurde, treibt über alle religiös gesetzten Grenzen hinaus. Die hier entdeckte Versöhnung strebt ihrer eigenen Tendenz zufolge ins Universale von Geist und Welt, von Wissenschaft und Gesellschaft. Infolgedessen ist gerade in der Nachfolge Hegels der Begriff der Versöhnung säkularisiert worden, wie sich vor allem bei den sog. Junghegelianern (D.F. →Strauß; B. →Bauer; L. →Feuerbach; K. →Marx) zeigt.

50 Diesem universalen Konzept der Versöhnung hat Friedrich Schleiermacher widersprochen und die Versöhnung als Konsequenz der Erlösung, d.h. als Darstellung und Vollendung, nicht aber als Grundlegung des Gottesverhältnisses zu verstehen gelehrt. Einerseits hat Schleiermacher die Kantische Kritik als maßgeblich empfunden; andererseits hat er eine Eigenständigkeit der Religion gegenüber Metaphysik und Moral behauptet.
55

Diese gründet in der Einsicht, daß unseren rezipierenden oder tätigen Umgangsweisen mit der Welt eine durch den Ausdruck „Gefühl“ angezeigte Selbstvertrautheit zugrunde liegt, die von nichts in der Welt, auch nicht von der Welt im ganzen, herkommen kann. Diese nicht mehr kausal vorzustellende „Abhängigkeit“ ist der Sachverhalt, auf den sich der religiöse Ausdruck „Gott“ bezieht.
 5 Nun ist es aber angesichts der dauernden Weltvermitteltheit unseres Wahrnehmens, Denkens und Handelns nicht unmittelbar möglich, dieser die eigene Selbstvertrautheit begründenden Sinndimension des Lebens innezuwerden. Vielmehr baut sich die Reinheit des Gottesbewußtseins nur so auf, daß die Dominanz des Weltbewußtseins prinzipiell negiert und im Leben stufenweise reduziert wird.

10 Daß die Reinheit des Gottesbewußtseins überhaupt in aller Grundsätzlichkeit der Geltung hervorgetreten ist, macht die religionsgeschichtliche Leistung des Christentums aus. Die historische Gestalt Jesu hat in ihrem Leben die durchgängige Bestimmtheit alles weltlichen Lebens durch das Gottesbewußtsein zum Vorschein gebracht – und das heißt: unter den allgemeinen humanen Bedingungen des weltverhafteten Lebens die Erlösung realisiert.
 15 In der Nachfolge Jesu und der von ihm ausgehenden, sozial in der Kirche repräsentierten Lebenskraft wird diese erlösende Grundorientierung in die Lebensführung selbst übernommen – wodurch die Zerrissenheit des Lebens zwischen unbedingtem Gottesbewußtsein und vielfältig bedingter Weltabhängigkeit zur Versöhnung gelangt, so daß es möglich ist, in der Welt mit zunehmender Genauigkeit der Erlösung
 20 entsprechend zu leben. Das gilt für das individuelle wie das soziale Leben: unerträgliche Gegensätze werden zu fruchtbaren Spannungen ermäßigt, die Gestaltung und Entwicklung erlauben. Durch solche Versöhnung wird die Erlösung als geschichtlich wirksame Potenz erkennbar und bezeugt; ja, ohne Versöhnung ist auch die Erlösung gar nicht ergriffen und verwirklicht.

25 Allerdings weigert sich Schleiermacher beharrlich, die Überwindung des Gegensatzes von reinem Gottesverhältnis und faktischer Weltabhängigkeit selbst in den Gottesgedanken zu übernehmen. Das wäre ihm als eine Anthropomorphisierung Gottes vorgekommen, der gegenüber die Unbedingtheit des Gottesverhältnisses sich nicht mehr behaupten ließe. Mit dem Verzicht auf eine Vergegenständlichung Gottes unterscheidet
 30 sich Schleiermacher so sehr von der traditionellen Erlösungslehre, wie er umgekehrt den Kantischen Prinzipien die Treue hält. Schleiermacher hat damit für die Erlösungslehre eine neue Erörterungsbasis geschaffen, angesichts derer der schlichte Vorwurf einer autoritär-herrschaftsförmigen Abhängigkeit nicht mehr trifft. Zugleich hat Schleiermacher jedoch mit seinem Akzent auf der Leitfunktion von „Erlösung“ gegenüber „Ver-
 35 söhnung“ die kategoriale Unauflöslichkeit von Religion und ihrer sozialen Gestalt der Kirche in die Gesellschaft festgehalten, ohne an der Bedeutung der Religion für die Gesellschaft etwas abzustreichen.

3.5. Das 19. und 20. Jahrhundert

Die bei Hegel und Schleiermacher erreichte Konstellation von Versöhnung und Erlösung bestimmt die Konturen für den konstruktiven Umgang mit dem Problem in allen
 40 nachfolgenden Debatten. Daneben freilich findet sich – durchaus in großer Breite – ein modifizierter Anschluß an die orthodoxen Fassungen der Versöhnungslehre. Dieser speist sich nun aus pietistischen bzw. erwecklichen Motiven der unmittelbaren Aneignung Jesu einerseits, aus dem Verlangen eines inzwischen durch die Bildungsmächte ange-
 45 griffenen Kirchenglaubens nach subjektunabhängiger Objektivität andererseits. Es läßt sich aber zeigen, daß diese scheinbar orthodoxen Varianten der Versöhnungslehre, die vor allem das Motiv des Zornes Gottes, einer als Strafe verstandenen Satisfaktion und einer äußerlichen Stellvertretung betonen, ihrerseits nur wieder Reaktionen auf die Subjektivitätsproblematik darstellen und insofern alles andere als traditionell sind. Das hat
 50 G. Wenz für so unterschiedliche und eigenständige Theologen wie F.A.G. →Tholuck, J.C.K. von →Hofmann, M. →Kähler u.a. gezeigt; und ebenso, daß mit der Repristination alten Formelgutes den neuen, nicht nur auf die interne kirchliche Kommunikation

beschränkten Anforderungen auf Schlüssigkeit nicht zu genügen ist (Wenz I, § 12; II, § 13.15).

In diese Situation tritt die Versöhnungslehre Albrecht Ritschls mit einer eigentümlichen Kombination von Motiven Schleiermachers, Hegels und Luthers vor einem anti-orthodox-kantianisierenden Horizont. Indem der dogmatischen Entfaltung im dritten Band von *Rechtfertigung und Versöhnung* die Geschichte der Versöhnungslehre im ersten und die Grundlegung der Versöhnungslehre im Neuen Testament im zweiten vorangehen, wird die geschichtliche Darstellung auf eine normative Basis zurückgeführt, die dann eine zeitgerechte Lehre ermöglicht, welche die hergebrachte Orthodoxie mit ihrer In-

10 sistenz auf Gottes Zorn und dem Konzept einer exklusiven Stellvertretung hinter sich läßt, sich aber zugleich von einer spekulativen Aufgipfelung des Gottesgedankens unterscheidet. Der Widerspruch gegen Hegel und der Anschluß an Schleiermacher zeigt sich darin, daß nicht die Versöhnung die erste Stelle einnimmt. Daß dort nun freilich die Rechtfertigung und nicht die Erlösung steht, dokumentiert den Versuch eines Rück-

15 griffs auf Luther.

Rechtfertigung meint für Ritschl – im Unterschied zur hergebrachten Auffassung – die vermöge der Einführung des Gottesreiches durch Jesus erfolgende Aufklärung über die faktische Sünde der Menschen, durch welche das Sündenbewußtsein geschärft, zugleich aber auch verändert und hin zu neuer sittlicher Aktivität befreit wird. Versöhnung bedeutet, dieser Rechtfertigung nachfolgend,

20 daß sich das sittliche Leben auf dem religiösen Grund und Ziel des Reiches Gottes vollendet, und zwar in der paradigmatisch-vorlaufenden Gestalt der Gemeinde, die genau darin ihre weltgeschichtliche Bedeutung besitzt.

Dem Typus nach stellt Ritschls Versöhnungslehre eine über die Sittlichkeit sich artikulierende Lehre von der Erlösung dar, der mit der Rechtfertigung ein anfängliches Moment der Differenz-

25 überwindung eingepflanzt ist. Aber einerseits ist dieses nicht in prinzipieller Schärfe gefaßt, die auf den Gottesbegriff selbst zurückwirken müßte, andererseits wird der Erfolg der Rechtfertigung in der Versöhnung von ihrer sittlich-weltlichen Ausübung abhängig gemacht. Das Ritschlsche Konzept einer Erlösung als Versöhnung hinkt auf beiden Seiten; die Selbständigkeit der Religion wird behauptet, aber nicht argumentativ theologisch begründet; die gesellschaftliche Rolle der Kirche

30 wird beansprucht, geht aber in einem allgemeinen Ziel der Sittlichkeit auf.

K. →Barths *Kirchliche Dogmatik* wählt, aus der Perspektive des Gegensatzes von Hegel und Schleiermacher betrachtet, den alternativen Weg: Versöhnung als Erlösung auszulegen. Zweifellos bildet die Versöhnungslehre (KD IV) das Zentrum der *Kirchlichen Dogmatik*. Die Nomenklatur (Kap. 14: Jesus Christus, der Herr als Knecht; Kap. 15:

35 Jesus Christus, der Knecht als Herr; Kap. 16: Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge) zeigt die an Hegels *Phänomenologie des Geistes* angelehnte Dialektik der Anerkennung ebenso wie die Unterscheidung von ihr. Einerseits nämlich kommt die gegenseitige Anerkennung von Gott und Mensch nur durch eine „Erniedrigung des Sohnes Gottes“ zustande, die als solche die „Erhöhung des Menschensohnes“ darstellt (KD IV/1; IV/2);

40 das ist, in theologischer Sprache, eine genaue Aufnahme des Begriffs der Versöhnung. Nun wird allerdings, um den Fortgang zum absoluten Geist zu verhindern, dieser Dialektik dadurch ein retardierendes Moment eingeschrieben, daß die Versöhnung unter dem Titel der „Herrlichkeit des Mittlers“ ganz auf die Gestalt Jesu Christi konzentriert bleibt, die nur darin ihre Allgemeinheit gewinnt, daß sie sich individuell bezeugt – wo-

45 durch dann, im Sinne eines nachlaufenden Anerkennungsverhältnisses, eine humane Individualität in sozialen Zusammenhängen der vom Zeugnis Jesu Christi berührten Menschen sich aufbaut. Dieses Modell versucht die der Versöhnungslehre in der Neuzeit eigene Einsicht von der gemeinsamen Verwirklichung von Gott und Mensch zur Geltung

zu bringen: die Versöhnung ist für Gott so wesentlich wie für den Menschen nötig.

50 Zugleich aber soll eine letzte Ungeschuldetheit der Versöhnung dadurch festgehalten werden, daß das Verhältnis Gottes zum Menschen als „Erwählung“ gedacht wird.

Nun besitzt die *Kirchliche Dogmatik* Barths darin ihre – ihr selbst bewußte – Grenze, daß sie sich explizit auf die Kirche bezieht; so wenig dieses dogmatische Konstrukt ipso facto mit den

empirischen Kirchen identisch ist, sondern den gesamten Bereich „wahrer Religion“ mit einschließt. Das bedeutet einerseits, daß die Kirche im Gefälle des Selbstzeugnisses Jesu Christi vorlaufend, aber nicht vorbildlich auf die „Welt“ als Inbegriff der Universalität bezogen ist. Das bedeutet andererseits, daß es nur dieser religiös vermittelte Zusammenhang „Kirche“ ist, an dem um die

5 Realität der Versöhnung so zuverlässig gewußt wird, daß ihre Wahrheit behauptet werden kann. Insofern ist der *Kirchlichen Dogmatik* auch eine identitätsstiftende Funktion eigen, die sich vor allem in einer – nicht zu Unrecht als autoritär kritisierten – trinitarisch gefaßten Herrschaftsmetaphorik ausspricht. Darin kommt, durch die Partikularität des Kirchengedankens unweigerlich induziert, das Motiv der Erlösung zur Geltung.

10 Auch Barths Theologie kann die Spannung von Versöhnung und Erlösung, den Gegensatz von Hegel und Schleiermacher nicht zum Ausgleich bringen. Ihre durchgreifende Konstruktion der Versöhnung wird vor der Selbstauflösung nur durch die religiöse Partikularität der Kirche gebremst. Darin reflektieren sich natürlich auch die Funktionsveränderung und der Funktionsverlust der Kirche in der modernen Gesellschaft.

15 Die Entfaltungen des Versöhnungsgedankens aus dem späteren 20. Jh. arbeiten sich vor allem an Barths Versöhnungslehre ab. Dabei unterscheiden sich in der deutschsprachigen protestantischen Theologie ein integralistischer Typ (W. Pannenberg), ein progressistischer Typ (J. Moltmann), ein hermeneutischer Typ (E. Jüngel) und ein differenztheoretischer Typ (H.-G. Geyer). Bei Pannenberg dominiert die Perspektive der Un-

20 erläßlichkeit von Religion und Kirche für die Gestaltung der Gesellschaft; sie verbindet sich insofern mit starken „realistischen“ Vorstellungsformen religiöser Sachverhalte. Das gilt auch für die Versöhnungslehre. Sie gehört als Vollendungsfigur auf den Weg der Vervollkommnung hin zum – ebenfalls realistisch vorgestellten – Eschaton. Moltmanns prophetisch-politische Auslegung des christlichen Glaubens kann auf der einen

25 Seite die in die Versöhnung eingelagerte Entzweiung bis auf den Gottesbegriff zurückverfolgen. Allerdings wird auf der anderen Seite die bleibende Eigenart der Religion (den Schwierigkeiten der Linkshegelianer analog) nicht mehr begrifflich, sondern nur noch kirchlich-praktisch vertreten. Jüngels hermeneutische Pointierungen der Versöhnungslehre (Tod als Vollendung der Verhältnislosigkeit der Sünde, Versöhnung als Ge-

30 währung eines dauerhaften Verhältnisses) haben sich als kirchlich in hohem Maße anschlussfähig erwiesen, ohne einen eigenen Explikationsrahmen schaffen zu wollen. Geyers Fortschreibung der Versöhnungslehre Karl Barths hält die anerkennungstheoretisch offene Dialektik gegen die identitätstheoretischen Versuche einer Überführung der Versöhnung in universelle Vermittlung fest; der linkshegelianischen Versuchung soll durch

35 religiöse Eindringlichkeit und geschärftes Unterschieds- und Beziehungsbewußtsein zu politischen Versöhnungsvorgängen zugleich widerstanden werden.

In der angelsächsischen Theologie ist – schon aufgrund der sprachlich erhalten gebliebenen Differenz von *atonement* und *reconciliation* und nicht ohne Grund in den (staats-)kirchlichen Verhältnissen – die aneignende Wiederholung der orthodoxen Formeln verbreitet (Baillie). Davon unterscheiden sich neuere Versuche, die Theorie der

40 Versöhnung in nichtkontinentalen religionsphilosophischen Kontexten zur Aussage zu bringen. Insbesondere die Prozeßphilosophie (→ Prozeßtheologie/Prozeßphilosophie) A. N. → Whiteheads hat hier die Aufmerksamkeit auf sich gezogen (Wheeler). Allerdings ist die Tragfähigkeit dieser Versöhnungslehren dann auch wiederum stark abhängig von

45 der Zustimmungsfähigkeit zu den integrativ konzipierten Basisannahmen der Prozeßphilosophie. Daß hier ein ausgeprägtes Bewußtsein für die theologie- und kirchengeschichtliche Bestimmtheit der Versöhnungslehre entwickelt werden kann, ist noch nicht zu erkennen.

4. Die Gegenwart und die Zukunft der Versöhnung

50 Die Geschichte der Versöhnungslehre zeigt, daß das Geschick der Versöhnungslehre aufs engste mit der religiösen Ausbildung moralischer Subjektivität verbunden ist, wie sie sich in der Zentralität der Schuldfrage für das Christentum ausspricht. Diese Konstellation hat sich seit der Alten Kirche im Westen vorbereitet, in der Reformation eine

deutliche Beförderung erfahren, um auf dem Höhepunkt des bürgerlichen Zeitalters um 1800 vollends zum Ausdruck zu gelangen. Die Geschichte Jesu Christi wurde in zunehmendem Maße als die Urgeschichte entfaltet, die die Geschichte der Menschen als moralische Wesen bestimmt. Allerdings hat es sich ebenso gezeigt, daß mit der moralischen Subjektivität der Menschen der Gedanke der Autonomie untrennbar verbunden ist, zu deren Selbstbestimmungsmöglichkeiten es eben auch gehört, sich als frei von Religion zu verstehen bzw. sich von der religiösen Herkunft zu emanzipieren. Insofern stand und steht die christliche Versöhnungslehre in einem Konkurrenzverhältnis zu einer teils selbst beförderten, teils aus antiken Quellen stammenden Selbständigkeit des moralischen Selbstbewußtseins. Die Unübertragbarkeit von Schuld und die Unmöglichkeit einer externen Stellvertretung sind die Argumente, derer sich dieses Bewußtsein bedient. Die Versöhnungslehren des 19. und 20. Jh. haben sich an diesem Problem einer Vereinbarung von subjektiv-humaner Schuld und objektiv-göttlicher Vergebung abgearbeitet, indem sie die Partikularität der religiösen Konstitution moralischen Selbstbewußtseins und die Universalität ihres Richtungssinnes zu vereinbaren suchten.

Nun hat es sich gezeigt, daß die Option einer reinen, areligiös gedachten moralischen Subjektivität zwar theoretisch vertreten wird und Zustimmung findet, daß ein solches Selbstbewußtsein empirisch aber kaum je zustandekommt und sich schon gar nicht als gesellschaftlich verallgemeinerungsfähig erweist, wie dies das Scheitern des gesellschaftlich-universalen Versöhnungs-Projektes im sozialistischen Nachhegelianismus zu erkennen gibt (Adorno). Daraus speist sich einerseits eine Tendenz, sich von der Schuldfrage – im Anschein ihrer Unlösbarkeit – als Zentralfrage des Menschseins überhaupt zu verabschieden. Andererseits erfährt das religiös-christliche Motiv der Erlösung eine neue Stärkung. Dieses Motiv kann, neuzeitlichen Überzeugungen entsprechend (etwa im Anschluß an Schleiermacher), mit einem apersonalen Gottesgedanken verbunden und ungegenständlich gedacht werden, woraus sich Verbindungen zu esoterischen Religionsformationen herstellen lassen; es kann aber auch – wengleich anachronistisch – personal-objektiv vorgestellt werden, womit sich manchmal Tendenzen sozialer Selbstabschließungen (→Fundamentalismus) verbinden.

In diesem Zusammenhang erhält die Beobachtung, daß der Terminus „Versöhnung“ in die politische Sprache ausgewandert ist (s. u. IV), jenseits ihrer Beklagung einen neuen Sinn. In diesem Sprachgebrauch, der sich in der Tat häufig auf scheinbar ausweglose Verstrickungen angewendet findet (Schwarze und Weiße in →Südafrika; Israel und die Palästinenser; Deutsche und Polen), klingt noch ein Stück der universalen Versöhnungserwartung des frühen 19. Jh. nach. Freilich ist der religiöse Ursprung der Kategorie, ohne den ihre Karriere nicht stattgefunden hätte, weitgehend ausgeblendet.

Die Zukunft der Versöhnung als einer zentralen Kategorie des christlichen Glaubens für die Bestimmung des Heilsgeschehens hängt davon ab, wie sich die religiöse Deutung der Herkunft humaner Subjektivität mit einer gesellschaftlich bedeutsamen Verantwortung individueller Subjekte verbinden läßt. Ohne eine Stärkung von Subjektivität gegen überwältigende Systemzusammenhänge dürfte das gesellschaftliche Potential der Versöhnung nicht erhalten werden können und das Christentum in Regression verfallen.

Der Anknüpfungspunkt für eine gegenwärtige Lehre von der Versöhnung kann mit G. Wenz – und in Anschluß an H.-G. Geyer – in einer solchen Deutung des Todes Jesu am Kreuz gesucht werden, die diesen als Inbegriff der göttlichen Grundlegung humaner Subjektivität überhaupt versteht, welche nur individuell angeeignet werden kann, um sozial verantwortet werden zu können. Dieser Grundgedanke läßt sich folgendermaßen entfalten.

Einerseits ist an der Besonderung von Religion als Deutungshorizont menschlichen Selbstseins festzuhalten. Dies schließt bewußte religiöse Bildung ein, zu der auch moralische Bildung im Sinne einer Sensibilität für Schuld gehört. Im Horizont von Religion, die in →Sprache, →Ritus und Kultus zum Ausdruck kommt, kann die eigentümliche Doppelperspektive gelernt werden, die für die humane Lebensführung unerläßlich ist:

daß unser ganzes Leben historisch ist und doch Anspruch auf Unbedingtheit erhebt. Entsprechend wird der Tod Jesu einerseits als geschichtliches Faktum verstanden, andererseits als prinzipielle Grundlegung und Darstellung eines neuen Gottesverhältnisses. Die traditionelle Alternative zwischen abstrakt-prinzipiellem und historisch-kontingentem Geschehen wird durch das Bewußtsein verabschiedet, daß Religion die Einheit beider Seiten intendiert. Auf diese Weise wird (analog zu Barth) das Motiv der Erlösung wahrgenommen, aber nicht auf die Kirche beschränkt.

Das Gottesverhältnis, wie es Jesu Tod verstehen läßt, ist so zu bestimmen, daß sich Gott gerade da als Gott erweist, wo die menschliche Setzung und Verobjektivierung des Gottesgedankens nicht mehr möglich ist. Gott kommt vielmehr genau da zur Geltung, wo im Vertrauen auf ihn Verzeihung gewährt wird. Es ist die Unbedingtheit der Verzeihung, die auch nur unbedingt, also ohne Absicherung, gewährt und angenommen werden kann, in welcher Gottes Wirklichkeit erfahren wird. Es ist dann nicht die Perfektibilität moralischen Verhaltens, sondern die Unbeständigkeit moralischer Subjektivität selbst, an der die Versöhnung zur Anschauung kommt. So ist – im menschlichen Verzeihen – die Versöhnung präsent. Sie bleibt unter diesen Konstitutionsbedingungen immer partikuläre Aktion – aber von stets zu wiederholender Geltung und Zuverlässigkeit. Genau in dieser Funktion ist die Versöhnung eine unverzichtbare Kategorie, die ins Zentrum des christlichen Glaubens gehört.

Ob sich diese tastende Perspektive in die Zukunft bestätigt, kann kein Mensch wissen. Sie wird sich freilich durch das Phänomen der Schuld immer wieder nahelegen, und das wird solange nicht verschwunden sein, solange Menschen auf Selbstbewußtsein Anspruch erheben.

Quellen und Literatur

- Zur Geschichte der Versöhnungslehre: Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken*, Stockholm 1930; engl.: *Christus Victor. An Hist. Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, London 1931 *1980. – Ders., Die drei Haupttypen des christl. Versöhnungsgedankens: ZSTh 8 (1931) 501–538. – Ferdinand Christian Baur, *Die christl. Lehre v. der Versöhnung in ihrer gesch. Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*, Tübingen 1838. – Johannes Gottschick, *Stud. zur Versöhnungslehre des MA*: ZKG 22 (1901) 378–438; 23 (1902) 35–67. 191–222. 321–375. – Ders., *Propter Christum. Ein Beitr. zum Verständnis der Versöhnungslehre Luthers*: ZThK 7 (1897) 352–384. – Adolf v. Harnack, *Lb. der DG*, 3 Bde., 1886–1890 *1909 Nachdr. 1990 (SThL). – Martin Kähler, *Dogm. Zeitfragen. II. Zur Lehre v. der Versöhnung*, Leipzig 1898 Gütersloh *1937. – Otto Kirn, *Art. Versöhnung*: RE³ 20 (1908) 552–578. – Albrecht Ritschl, *Die christl. Lehre v. der Rechtfertigung u. Versöhnung*, Bonn; I. Die Gesch. der Lehre, 1870 *1889; II. Der bibl. Stoff der Lehre, 1874 *1889; III. Die positive Entwicklung der Lehre, 1874 *1888. – Bernhard Seiger, *Versöhnung – Gabe u. Aufgabe. Eine Unters. zur neueren Bedeutungsentwicklung eines theol. Begriffs*, 1996 (EHS.T 563). – Basil Studer, *Soteriologie in der Schr. u. Patristik*, 1978 (HDG 3/2a). – Gunther Wenz, *Gesch. der Versöhnungslehre in der ev. Theol. der Neuzeit*, 2 Bde., 1984–1986 (MMHST 9.11). – Boniface A. Willems, *Soteriologie, v. der Reformation bis zur Gegenwart*, 1972 (HDG 3/2c).

- Zu 2.–4.: Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin 1951 Nachdr. Frankfurt a.M. 2001. – Harm Alpers, *Die Versöhnung durch Christus. Zur Typologie der Schule v. Lund*, 1964 (FSÖTh 13). – Hermann Altmeyer, *Schuld, Umkehr u. Versöhnung im Christentum: Schuld u. Versöhnung in verschiedenen Religionen*, hg. v. Bernhard Mensen, 1986 (VAVK 9) 91–112. – Günter Altner u.a., *Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise*, Neukirchen-Vluyn ¹–²1984. – Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode *Reconciliatio et paenitentia* v. Johannes Paul II, 1984 (VApS 60). – Donald Macpherson Baillie, *God was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement*, London 1947 *1951; dt.: *Gott war in Christus. Eine Stud. über Inkarnation u. Versöhnung*, 1959 (ThÖ 7). – Karl Barth, *KD*. – Melanie Beiner, *Intentionalität u. Geschöpflichkeit. Die Bedeutung v. Martin Luthers Schr. „Vom unfreien Willen“ f. die theol. Anthropologie*, 2000 (MThSt 66). – J.L. Blair, *The Relation of the Incarnation to the Atonement*: SJTh 16 (1963) 68–77. – Josef Blank, *Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuzestod Jesu als Sühne u. Versöhnung*: ders./Jürgen Werbick (Hg.), *Sühne u. Versöhnung*, 1986 (TzZ 1) 21–91. – Cilliers Breytenbach, *Versöhnung. Eine Stud. zur paulinischen Soteriologie*, 1989 (WMANT 60). – Ders., *Versöhnung, Stellvertretung u. Sühne. Semantische u. traditionsgesch. Bemerkungen am Beispiel der Paulinischen Briefe*: NTS 39 (1993)

- 59–79. – Don S. Browning, *Atonement and Psychotherapy*, Philadelphia, Pa. 1966. – Peter Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie u. Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel u. in der Hegelschen Schule*, Göttingen 1971. – Albert Dahm, *Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths*, 1983 (KKTS 47). – Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen
- 5 1994. – Wilhelm Dantine, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christl. Glaubens u. Handelns*, 1978 (GTBS 265). – Frederick W. Dillistone, *The Christian Understanding of Atonement*, Philadelphia, Pa. 1968. – Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christl. Glaubens*, Tübingen, II 1979. – Burnell F. Eckardt, *Anselm and Luther on the Atonement. Was it „Necessary“?*, San Francisco 1992. – Robert S. Franks, *The Atonement*, London 1934. – Gerhard Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu*
- 10 *im NT*, 1982 (BThSt 6). – Hans-Georg Geyer, *Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi: EvTh 33 (1973) 385–401. – Ders., Anfänge zum Begriff der Versöhnung: EvTh 38 (1978) 235–251. – Hans-Peter Göll, Versöhnung u. Rechtfertigung. Die Rechtfertigungslehre Martin Käblers*, 1991 (TVGMS 367). – Helmut Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christl. Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle: ders., Ausgew.*
- 15 *Werke*, München, III 1988, 112–126. – Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972. – Hugo Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi (1617): ders., Op. Omnia theologica*, Amsterdam 1679 Nachdr. Stuttgart, III 1972, 293–338. – Johannes Gründel, *Schuld u. Versöhnung*, 1990 (TTB 129). – Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition*, Edinburgh 1994. – Ulrich Hedinger, *Wider*
- 20 *die Versöhnung Gottes mit dem Elend*, 1972 (BSHST 60). – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes (1807)*, 1988 (PhB 414). – Karl Heim, *Die Haupttypen der Versöhnungslehre: ZThK 19 (1938) 304–319. – Cornelis den Heyer, Jesus and the Doctrine of the Atonement. Biblical Notes on a Controversial Topic*, London 1998. – Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Atonement*, London 1951. – Otfried Hofius, *Paulusstud.*, I 1989 1994 II 2002 (WUNT 51.143). –
- 25 *Wolfgang Huber, Konflikt u. Versöhnung: Jan Assmann/Dietrich Harth (Hg.), Kultur u. Konflikt*, Frankfurt a.M. 1990, 49–70. – Thomas H. Hughes, *The Atonement. Modern Theories of the Doctrine*, London 1949. – Hans Hübner, *Sühne u. Versöhnung: KuD 29 (1983) 284–305. – Gert Hummel, Sehnsucht der unversöhnten Welt. Zu einer Theol. der universalen Versöhnung*, Darmstadt 1993. – Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1976 1992. – Martin Kähler,
- 30 *Die Versöhnung durch Christum in ihrer Bedeutung für das christl. Glauben u. Leben*, Leipzig 1885 1905. – Ernst Käsemann, *Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im NT“: Zeit u. Gesch.*, FS Rudolf Bultmann, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1964, 47–59. – Hans Kessler, *Die theol. Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgesch. Unters.*, Düsseldorf 1970. – Bertold Klappert, *Versöhnung u. Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen*, 1994 (NBST 14). – Ulrich
- 35 *H. J. Köttner, Auf dem Weg nach Graz. Versöhnung – Grundbegriff christl. Glaubens u. Handelns*, Wien 1997. – Wilhelm Traugott Krug, *Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre darg. u. aufgelöst*, Züllichau 1802 Nachdr. Brüssel 1968. – Klaus Lefringhausen/André Ritter (Hg.), *Versöhnung. Ein Werk- u. Studienbuch*, Hamburg 1997. – Tommi Lehtonen, *Punishment, Atonement and Merit in Modern Philosophy of Religion*, 1999 (SLAG 44). – Marc
- 40 *Lienhard, Luther, Témoin de Jésus-Christ*, Paris 1973; dt.: *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung u. Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen 1980. – Jan Milič Lochman, *Versöhnung u. Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis*, 1977 (GTBS 241). – Bruce L. McCormack, *For Us and Our Salvation. Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition*, Princeton, N.J. 1993 (Studies in Reformed Theology and History I/2). – Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte*
- 45 *Gott*, München 1972 1987. – Ders., *Versöhnung u. Befreiung. Der Beitr. der Christenheit zum Frieden: Begegnung mit Polen. Ev. Kirchen u. die Herausforderung durch Gesch. u. Politik*, hg. v. dems./Martin Stöhr, München 1974, 165–182. – Ders. (Hg.), *Versöhnung mit der Natur?*, München 1986. – Herbert Niec, *The Doctrine of the Atonement in the Theology of Wolfhart Pannenberg*, 1978 (TBT 36). – Friederike Nüssel, *Bund u. Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei*
- 50 *Johann Franz Buddeus*, 1996 (FSÖTh 77). – Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964 1990. – Ders., *System. Theol.*, Göttingen, II 1991. – Robert S. Paul, *The Atonement and the Sacraments*, London 1961. – Robert A. Peterson, *Calvin's Doctrine of the Atonement*, Phillipsburg, N.J. 1983; u.d.T.: *Calvin and the Atonement*, Fearn 1999. – Georg Plasger, *Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ v. Anselm v. Canterbury*,
- 55 1993 (BGPhMA NF 38). – Hastings Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, London 1925. – Uwe Rieseke-Braun, *Duellum mirabile. Stud. zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theol.*, 1999 (FKDC 73). – Günter Rohrmoser, *Herrschaft u. Versöhnung. Ästhetik u. die Kulturrevolution des Westens*, Freiburg i.Br. 1972. – Gerhard Sauter, *Versöhnung u. Vergebung. Die Frage der Schuld im Horizont der Christologie: EvTh 36 (1976) 34–52. – Ders. (Hg.), „Versöhnung“*
- 60 *als Thema der Theol.*, 1996 (TB 92). – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999 = 2001. – Ders., *Der Christl. Glaube nach den Grundsätzen der Ev. Kirche im Zusam-*

- menhange darg. (1830/31), hg. v. Martin Redeker, 2 Bde., Berlin 1960 = 1999. – Fausto Sozzini, De Jesu Christo Servatore: BFPV 2 (1656) 115–252. – Peter Stuhlmacher, Versöhnung, Gesetz u. Gerechtigkeit. Aufs. zur bibl. Theol., Göttingen 1981. – Helmut Steindl, Genugtuung. Bibl. Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?, 1989 (SF NS 71). – Richard Swinburne, Responsibility and Atonement, Oxford 1989. – Johann Gottlieb Töllner, Die Leiden des Erlösers in neun Abh., Frankfurt a.d.O. 1757. – Versöhnung. Gabe Gottes u. Quelle neuen Lebens. Eine Arbeitshilfe für die Vorb. der Zweiten Europ. Ökum. Versammlung (1997), Genf/St. Gallen 1995. – Otto Weber, Das dogm. Problem der Versöhnungslehre: EvTh 26 (1966) 258–272. – Gunter Wenz (s.o.). – David L. Wheeler, A Relational View of the Atonement. Prolegomenon to a Reconstruction of the Doctrine, 1989 (AmUSt.TR 54). – Vernon White, Atonement and Incarnation. An Essay in Universalism and Particularity, Cambridge 1991.

Dietrich Korsch