

# **Sündig vor Gott allein?**

## **Überlegungen zur Re-Interpretation der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury in schöpfungsethischer Perspektive**

### **I. Einleitung**

Im Zuge der Diskussion über die lutherisch-katholische „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ innerhalb der jüngsten zehn Jahre musste ich die Beobachtung machen, dass deren Thema bei unseren Studierenden kein fesselndes Interesse auslöst. Sie halten sie für eine unnötige Diskussion um Selbstverständlichkeiten. Denn dass Gott die empirisch durchaus erfahrbare menschliche Fehlbarkeit und Schuldverhaftetheit nicht auch noch gegen sie wenden werde, ist ihnen sozusagen sonnenklar. Es gibt kaum mehr Angst vor dem zornigen Gott, und wenn man will, kann man das ja auch als einen Effekt der Rechtfertigungslehre betrachten, der sich über die Jahrhunderte ihrer Wirksamkeit in den Kirchen ergeben hat.

So begrüßenswert das ja eigentlich sein sollte – es bleibt ein Fünkeln Skepsis gegenüber diesem Befund. Werden nicht mit abnehmender Relevanz der Selbstverantwortung vor Gott auch Anregung und Ermutigung zur aktiven Gestaltung des Lebens in der Perspektive christlicher Hoffnung abnehmen? Und wird nicht dem, der sich nicht mehr fragt, wie sein Leben wohl vor Gott Bestand habe, auch die ganze Lebensgestaltung an Relevanz verlieren?

Es kann keine Frage sein, dass diese Sorge in der Diskussion um das Verständnis der Rechtfertigung nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern viele weitere nicht-lutherische Kirchen antreibt, die Lutheraner darauf zu drängen, die ethischen Konsequenzen der Botschaft von der Rechtfertigung stärker zu konturieren<sup>1</sup>. Ich frage mich nun aber, ob heute nicht vielen

---

1 Vgl. dazu z. B. die multikonfessionelle Rezeption der Gemeinsamen Erklärung durch den Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖStA): Uwe Swarat/Johannes Oeldemann/Dagmar Heller (Hg.), Von Gott angenommen – in Christus

Menschen die Botschaft der Rechtfertigung nicht deswegen entweder fremd oder trivial scheint, weil sie in der Regel in der Ausgangsdramaturgie des vor und an *Gott* schuldig gewordenen Menschen dargestellt wird. „Auch der Gerechtfertigte muss [...] täglich Gott um Vergebung bitten“, heißt es in einem gemeinsamen Passus in der GER (28), und die Lutheraner formulieren sogar die Klage: der Mensch liebe Gott „nicht mit jener ungeteilten Liebe, die Gott als sein Schöpfer von ihm *fordert*“ (29)<sup>2</sup>.

Zweifellos stellt die Dramaturgie des vor Gott als Schuldner stehenden Menschen das bestimmende Modell des Gott-Mensch-Verhältnisses der Westkirche dar. Muss man aber nicht auch sagen, dass es hier gar nicht selten in der Frömmigkeit zu einer egozentrischen Verkürzung des christlichen Credo geführt hat? Unterstützung findet dieser Eindruck, wenn man an die theologische Formel der evangelischen Theologie denkt, der Begriff der Sünde sei ausschließlich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott zu beziehen<sup>3</sup>. Fragen kommen auf: Ist Sünde also ausschließlich ein Vergehen gegen Gott? Inwiefern können wir denn wirklich sagen, dass die gestörte Gottesbeziehung individueller Menschen intentional, willentlich und somit schuldhaft sei? Und wo kommen in dieser Disposition die konkreten Schädigungen in der Schöpfung in den Blick? Sind sie – analog zur umgekehrten Argumentation über die Nächstenliebe als Folge der Rechtfertigung – ausschließlich als die nachfolgende *Konsequenz* einer gestörten Gottesbeziehung zu denken? Erst Gott, dann der Rest der Welt?

Mit diesen Fragen möchte ich verdeutlichen: Die Formel des vor Gott schuldigen Menschen ist nur als eine Kurzfassung eines größeren, komplexeren Zusammenhanges zu verstehen – andernfalls bewirkt sie absurde Verkürzungen. In der kulturellen Situation der Entraditionalisierung von christlicher Glaubenssprache und ihren Inhalten freilich riskiert man schwerwiegende Missverständnisse, wenn ungebrochen mit solchen Kurzformeln gearbeitet wird.

---

verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Frankfurt 2006 (ÖR.B 78), 13-54.

2 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band 3, Paderborn – Frankfurt/M. 2003, 419-430.

3 Vgl. z. B. Gunda Schneider-Flume, [Art.] Sünde: Dogmatisch, in: EKL<sup>3</sup> 4, 1996, 567-573, hier: 567; anders: Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie IV: Neuere Schriften, Einsiedeln u. a. <sup>2</sup>1968, 277-298.

Ich möchte also im Folgenden die duale Dramaturgie des vor Gott als Schuldner stehenden Menschen in ihren Dimensionen ausloten und aufblättern. Es soll deutlich werden, dass sie in sich mehrdimensionaler ist als sie scheint. Ich schließe mich dabei Bemühungen der letzten 20 Jahre sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite an, dies am Beispiel eines besonders viel gescholtenen Modells zu tun, in dem die Dramaturgie des vor Gott schuldigen Menschen im Zentrum steht: Am Beispiel der Theorie des mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury, der zufolge Gott vom Menschen Genugtuung fordern muss, weil dieser mit der Sünde seine, Gottes, Ehre verletzt habe und diese schließlich in Jesu Christi Tod geleistet werde. Kein Zweifel: Hier haben wir die duale Dramaturgie in Reinkultur – Gott erscheint als das Opfer der Sünde, andere Beschädigte scheint es nicht zu geben. Sie wurde zu *dem* bestimmenden westkirchlichen – nicht jedoch orthodox ostkirchlichen – soteriologischen Modell. Auch die Reformatoren haben es bekanntlich nicht verschmäht – wenn wir auch sagen dürfen, dass Martin Luther es nicht sehr häufig gebraucht und lieber auf andere Modelle zurückgegriffen hat<sup>4</sup>.

## II. Die Satisfaktionstheorie im Überblick

Der Benediktiner Anselm von Canterbury verfasste seine berühmt gewordene Schrift „Cur Deus homo“ (Warum Gott Mensch wurde) wahrscheinlich zwischen 1094 und 1098. Seinem Vorwort zufolge vollendete er die Arbeit „in der Provinz Capua als Fremdling“, nachdem er sie „in großer Herzenstrübsal [...] in England auf Bitten hin begonnen hatte“<sup>5</sup>. Anselm schrieb also das Buch fertig, als er in Italien im Exil weilte und nachdem er bereits fünf kir-

---

4 Vgl. zur reformatorischen Rezeption Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu ‚Cur Deus homo‘ von Anselm von Canterbury, Münster 1993 (BGPhMA.NF 38), 17-33.

5 Anselm von Canterbury, Cur Deus homo? Untersuchungen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Franziscus Salesius Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt <sup>5</sup>1995, 2f. 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. Ursprüngliche Anregungen zu den in diesem Beitrag entfalteten Überlegungen verdanke ich Dorothea Sattler, Erlösen durch Strafen? Zur Verwendung des Strafbegriffs im Kontext der christlichen Lehre von Heil und Erlösung, in: Aufgebrochen. Theologische Beiträge, Mainz 2001, 11-35, sowie der in Anm. 4 genannten Monographie von Georg Plasger.

chenpolitisch bewegte Jahre als Erzbischof von Canterbury hinter sich hatte<sup>6</sup>. Die Schrift ist in der Form eines Dialogs mit seinem Schüler Boso verfasst, der die Argumente von ‚Ungläubigen‘ vorträgt. Es wird vermutet, dass die Schrift vor dem Hintergrund jüdischer und muslimischer Kritik an christlicher Kreuzestheologie entstanden ist<sup>7</sup>. Die Hypothese, es handele sich um einen Text der klösterlichen Unterweisung von Mönchen, muss dem nicht unbedingt widersprechen<sup>8</sup>. Anselm versucht eine Argumentation *remoto Christo*, was, worauf Georg Plasger mit Recht hinweist, nicht heißt, hier solle der Inhalt des christlichen Glaubens rein rationalistisch erhoben werden<sup>9</sup>. Vielmehr zeigt sich denen, die die Schrift lesen, durchaus, dass Anselm der Glaubenslehre von der Inkarnation hinterher-zu-denken sucht, ganz im Sinne der *fides quaerens intellectum*. Man kann somit durchaus sagen: Anselm versucht, mit Vernunftgründen die Plausibilität christlicher Erlösungsbotschaft auch Nicht-Christen zu erweisen. Freilich tut er dies als Christ und

---

6 Anselm, bisher Abt des Klosters Bec in der Normandie, soll das Amt nur widerwillig angenommen haben. Sicher war ihm von Anfang an klar, dass es ihn in politische und kirchenpolitische Konflikte im englischen Investiturstreit führen würde. Charakteristisch für die Situation in England war, dass der König hier nach normannischem Gewohnheitsrecht kontrollieren, d. h. kirchliche Ämter besetzen und staatliche Funktionsträger gegen die öffentliche Kirchenstrafe immunisieren konnte und somit die Eigenständigkeit und Authentizität der Kirche massiv bedrohte. Anselm versuchte, die geistliche Eigenständigkeit der englischen Kirche, die weitgehend vom Einfluss Roms abgeschlossen war, durch Immediatisierung ihres Verhältnisses zum Papst, d. h. durch eine direkte Regelung der Beziehungen zu Rom und somit losgelöst vom König, zu erreichen. Das brachte ihn auch in Konflikt mit seinen Mitbischöfen, ebenso wie sein energisches Ringen um die Durchsetzung des Zölibats im Rahmen der Bemühung um die geistliche Erneuerung des Klerus, der gregorianischen Reform in England. Zweimal (1097-1100 und 1103-1106) musste er in diesen Auseinandersetzungen ins Exil. Während des ersten vollendete er CDh; vgl. dazu Ludwig Hödl, [Art.] Anselm von Canterbury, in: TRE 2, 1978, 759-778, hier: 759-764.

7 Vgl. zu diesen Hypothesen vorsichtig abwägend Georg Plasger, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 42. 51-57. Folgende Gewährsleute führt er an: Julia Gauss, Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen, in: Saec 17, 1966, 277-363; dies., Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm, in: Helmut Kohlenberger (Hg), Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury, Frankfurt 1975 (AAns IV/2), 101-109; Richard William Southern, St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, in: MRC 1954, 78-115.

8 Für diese These führt Plasger an: Friedrich Heer, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert, Wien – Zürich 1949, 168.

9 Vgl. Georg Plasger, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 57-71.

selbst immer schon vorher wissend, was er mit den Argumenten der *ratio* nachträglich erklären will und was sich mit ihrer Hilfe und der Methode des dialogischen Voranschreitens durchaus in einem neuen und tieferen Verständnis erschließt<sup>10</sup>. Ausdrücklich will er einer archaischen Meinung entgegenarbeiten, „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 bisher gebräuchliche Soteriologie der Alten Kirche, nach der Christus den Teufel überlistete und besiegte, war ihm vermutlich zu sehr in mythologischen Bildern konzipiert<sup>11</sup>. Anselm störte daran, dass dem Teufel überhaupt ein Recht zugestanden werden sollte, sich eigenständig der Menschheit zu bemächtigen. Weder Teufel noch Menschen sollten außerhalb der Macht Gottes gedacht werden (I 8). Vor allem aber wollte er eine Erklärung des Versöhnungswerkes Gottes entwickeln, die den Anforderungen von Vernunft und logischem Denken genüge. Sie sollen „den Ungläubigen“ nicht „ohne Notwendigkeit und gleichsam wie Bilder erscheinen“ (I 4). Georg Plasger hat in seiner Interpretation von CDh schon darauf hingewiesen, dass der Vorwurf an Anselm, er verabstrahiere die Soteriologie in sträflicher Weise, nicht gerechtfertigt ist<sup>12</sup>. Ich möchte mit dieser Revision noch einen Schritt weiter gehen und zeigen, was sich hier schon im Vergleich mit den ausgeschlossenen Alternativen andeutet: dass Anselm selbst in seiner Lehre sich an *erfahrbaren* Elementen zwischenmenschlichen Versöhnungsgeschehens orientierte, gerade dann, wenn er sich nun einer stark juristischen Terminologie bedient. Auf diesem Aspekt wird im Folgenden das Hauptaugenmerk liegen.

Kurz seien die Grundelemente von Anselms Soteriologie in Erinnerung gerufen, wie sie in der Regel in Paraphrasen in der Literatur auftaucht: Anselm gehe davon aus, dass Gott selbst durch die Sünde der Menschen eine Verletzung seiner *Ehre*, einer Zentralkategorie des Konzepts, erfahre, weil seinem Willen in der Welt nicht gefolgt werde. Eine Wiederherstellung der göttlichen Ehre – eine Rehabilitation seines Willens (U.L.-W.) – könne nur geschehen, indem der Mensch als Täter eine Gott adäquate Genugtuungslei-

---

10 So mit Recht Georg Plasger, aaO, 69. Vgl. auch seine sehr wichtigen Hinweise zum Verständnis der dialogischen Methode Anselms, in der Argumentationsgänge vorbereitend, aber nicht end-definierend auf ein Ziel hinführen wollen, und die damit verbundenen Interpretationsbedingungen (71-74).

11 Vgl. Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede (Oratio catechetica magna) 22, in: Bibliothek der griechischen Literatur 1, Stuttgart 1971.

12 Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 178 u. ö.

stung (*satisfactio*) vollbringe. Dies ist aber bei der Ungleichheit der Parteien undenkbar – Gott adäquat müsste die Genugtuung eine unendliche sein. (So wird es meist referiert, aber es stimmt nicht ganz: Die Genugtuung bemisst sich an der Größe der Sünde der universalen Menschheit – aber auch damit ist sie übergroß.) In seiner unendlichen Liebe erbringt Gott daher diese Genugtuungsleistung selbst, indem der Logos (Gott-)Mensch wird und als solcher sowohl die Notwendigkeiten der Menschheit als auch die Gottes im Versöhnungsgeschehen erfüllt.

Was spielt sich ab vor unserem inneren Auge, wenn wir das so hören? Nur Gott und Mensch allein stehen auf der Bühne – der große Gott und der kleine Mensch. Offenbar haben wir hier eine besonders eindrückliche Form der dualen Gott-Mensch-Dramaturgie vor uns: Heillose Verstrickung in großer Unsymmetrie, über alles Endliche hinausreichende Beleidigung des unendlichen Gottes – nur endliche Genugtuung des endlichen Menschen. Befremdlich und viel kritisiert: Kleinlich, kaltherzig ja: egozentrisch erscheint doch der unendliche Gott (als Objekt der Beleidigung), wenn er die Ehrverletzung, die ihm von den doch unendlich viel geringeren Menschen zugefügt wird, als eine so übergroße empfängt und dafür auch noch eine adäquate Genugtuung fordert. Was kann Anselm dazu bewogen haben, diese Ungeheimheiten seiner Lehre in Kauf zu nehmen?

Ich möchte mich im Folgenden auf diese Dramaturgie der Gott-Mensch-Polarität konzentrieren. Dabei übergehe ich die zahlreichen kritischen Einwände gegen Anselms Konzeption, die ja schon zu seinen Lebzeiten beginnend bis heute vorgebracht werden müssen, nämlich: Ob die innere Logik dieser Theorie einleuchtet; ob ihre juristische Sprache wirklich noch der biblischen Rede von Gottes *gloria* und Gerechtigkeit entspricht; ob ihr nicht ein zu starres Bild göttlicher Souveränität zugrunde liegt, das die Liebe Gottes und ihre spezifischen Möglichkeiten verdeckt; ja, ob Anselm nicht doch das Bewusstsein vermissen lässt, dass die von ihm erläuterte Genugtuungsleistung letztlich im grausamen Tod eines Menschen besteht. Muss man feministischen Theologinnen wie Regula Strobel und anderen nicht Recht geben, wenn sie hier von einem sado-masochistischen Gottesbild reden?<sup>13</sup> Oder muss man nicht wenigstens dem orthodoxen Theologen Athanasios Vletsis folgen, wenn er sagt: „Die Lehre von einer Genugtuung eines nach Ausgleich

---

13 Regula Strobel, Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien, in: Doris Strahm (Hg), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Freiburg/Schweiz 1991, 52-64, hier: 52f.

seiner verletzten Gerechtigkeit suchenden Gottes klang für die orthodoxe Welt wie eine Anmaßung gegenüber des uns von Jesus Christus vermittelten Gottesbildes<sup>14</sup>.

Mit Erstaunen mag man nun zur Kenntnis nehmen, dass Anselms Konzept trotz vielfältiger Kritik besonders innerhalb der vergangenen 20 Jahre erneut zum Gegenstand ernsthafter wissenschaftlicher Beschäftigung wurde. Anselm wird verteidigt. Vor allem wird ihm zugebilligt, dass sein Konzept eben doch Bezüge zum biblischen Zeugnis aufweist: Der reformierte Theologe Martin Bieler weist auf die biblischen Bezüge der Rede vom Sühnetod Christi sowie – wie der bereits erwähnte, ebenfalls reformierte Georg Plasger und der römisch-katholische Gerhard Gäde – auf die biblischen Themen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Schließlich sieht der katholische Exeget Helmut Steindl sogar in der Genugtuung ein biblisch getragenes Element von Versöhnung<sup>15</sup>.

Ich möchte im Folgenden den Fokus auf Anselms Sicht der Gott-Mensch-Beziehung richten. Leitfrage wird sein, ob sich bei Anselm zeigen lässt, dass sich die duale Polarität von Gott und Mensch als eine verkürzende Summierung verstehen lässt, die bei genauerem Hinsehen eine größere Komplexität offenbaren kann, die nicht zuletzt auch Konsequenzen hat für die Bedeutung der Rede von der Sünde. Sollte dann vielleicht auch das Motiv der Genugtuungsleistung ein anderes Gewicht bekommen?

### **III. Satisfaktion um der Opfer willen: Versuch einer Re-Interpretation**

Auf der Spur, die jetzt verfolgt werden muss, finden wir schon den katholischen Theologen Piet Schoonenberg, wenn er über Anselms Konzept schreibt: „Die Intention aber, die gerade durch die juristische Vorstellung irreführend ausgedrückt wird, wird deutlicher, wenn man bedenkt, gegen wen sich die Sünde richtet. *Nicht nur* gegen Gott. Die Verletzung, die destruktive

---

14 Vortrag zum Thema „Sünde in orthodoxer Sicht“ auf der Tagung des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 2003, Manuskript.

15 Vgl. Martin Bieler, Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne, Freiburg 1996; Gerhard Gäde, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989; Helmut Steindl, Genugtuung. Biblisches Versöhnungdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?, Freiburg/Schweiz 1998; Georg Plasger, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4).

Gewalt der Sünde greift gerade die Geschöpfe an, und Gott insoweit, als sie seine Geschöpfe und seine Kinder verletzt“<sup>16</sup>. Muss man nicht sagen, dass bei dieser Erläuterung Schoonenbergs Anselms Ausgangsdramaturgie vor unserem inneren Auge eine Drehung erfährt, eine Drehung von der Vertikalen in die Horizontale? Die zwischenmenschliche Ebene scheint in den Vordergrund zu treten und damit die *hier* spürbare „destruktive Gewalt der Sünde“, die „gerade die Geschöpfe (angreift)“. Lässt sie sich bei Anselm ausmachen?

Schoonenberg bezieht sich mit seiner Bemerkung in der Tat auf einen Zusammenhang, der in der jüngeren Anselm-Forschung stärker ins Zentrum gerückt wird als zuvor: auf den Zusammenhang von Gottes Willen und der Ordnung der Schöpfung, wie er in CDh I 15 zum Ausdruck kommt<sup>17</sup>. Georg Plasger findet diese Spur vornehmlich in der katholischen Forschung, etwa bei Gisbert Greshake. Sowohl bei der Verletzung des Willens Gottes wie auch bei der seiner Ehre geht es um die Zerstörung der Weltordnung<sup>18</sup>. Die Einsicht in diesen Zusammenhang hat entscheidende Auswirkungen auf die Perspektive der Dramaturgie der Gott-Mensch-Beziehung. Denn wenn Gottes Wille und seine Ehre für die Leben ermöglichende und erhaltende Ordnung der Welt stehen, dann geht es in der Sündengeschichte der Menschheit nicht um eine isolierte Verletzung und Versöhnung Gottes. Die Sünde besteht nach Anselm zwar durchaus darin, dass der Mensch Gottes Willen nicht entspricht und ist somit ‚Ungehorsam‘. Aber der Wille Gottes zielt auf die Erhaltung der Schöpfung. Damit werden Unterwerfung unter Gottes Willen und Bewahrung der Schöpfung miteinander verbunden. In Anselms Worten:

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

- 
- 16 Piet Schoonenberg, Tod des Menschen und Tod Christi, in: Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie, hg. von Wilhelm Zauner, Freiburg u. a. 1986, 225-243, hier: 230 (Hervorh. von mir, U.L.-W.).
- 17 Vgl. z. B. Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 85-98.
- 18 AaO, 91; vgl. schon Gisbert Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQS 153, 1973, 323-345, hier: 328; vgl. auch Raymund Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 168, sowie Ludwig Hödl, [Art.] Anselm von Canterbury (s. o. Anm. 6), 775.

In der Achtung von Gottes Willen respektiert der Mensch das kostbare Werk der Schöpfung. In der neuen Aufmerksamkeit für diesen Zusammenhang werden auch alte Fragen wieder laut, nämlich ob wir bei Anselm – so der katholische Theologe Gisbert Greshake – nicht doch einen bewussten Rückgriff auf germanische Rechtsvorstellungen voraussetzen dürfen. Hier stehe nämlich im Lehnssystem die Ehre des Königs repräsentativ für den Erhalt der gesellschaftlichen „Freiheits-, Rechts- und Friedensordnung“<sup>19</sup>. Es geht also nicht einfach nur um eine Beleidigung Gottes, sondern um die durch ihn repräsentierte Lebensordnung – ein Zusammenhang, für den man nicht nur germanisches Recht, sondern schon römisches und letztlich sogar die biblische Rede von der Herrlichkeit Gottes heranziehen kann<sup>20</sup>. Kurzum: Hier könnte also bereits Anselms duale Polarität aufgefalteter werden, somit ist dieser Spur unbedingt weiter nachzugehen. Denn fänden sich weitere Hinweise auf eine solche aufgefaltete Gott-Mensch-Polarität, so hätte das klärende Folgen für

---

19 Gisbert Greshake, Erlöste Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: BiKi 33, 1978, 7-14, hier: 10. Ausführlicher in der neueren Fassung des in Anm. 18 zitierten Aufsatzes, abgedruckt in: Gisbert Greshake, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg u. a. 1983, 80-104, hier: 89.

20 Der Zusammenhang von Ehre und Lebensordnung wird von Gisbert Greshake u. a. mit Hilfe von Literatur entfaltet, die von nationalsozialistischer Ideologie geprägt und somit als wissenschaftlich zweifelhaft befunden wird; vgl. Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 85-98. Die These lässt sich freilich auch mit Hilfe anderer Literatur stärken, die Greshake auch verwendet und angibt. Zweifelhafte ist allerdings, ob sie sich auf das Gemanentum beschränken lassen muss. Auch das römische Recht kennt offenbar einen solchen ‚relationalen‘ (Gäde) Ehr-Begriff. Nimmt man weiterhin die möglichen biblischen Bezüge Anselms ernst, so wird man hier zweifellos über das hebräische *kavod* und das griechische *doxa* nachdenken müssen. Für alle diese Begriffe gilt, dass sie eine relationale ‚Aura‘ haben und der Träger in einer repräsentativen Funktion für das Ganze zu stehen kommt. Im Biblischen auf Gott bezogen wäre sogar noch an eine Beziehung mit gewisser Wechselwirkung zu denken, wie es die Begriffspaare Ruf/Wort und Antwort oder – neuerdings auch in der Theologie ernst genommen – Geben und (aktives) Empfangen. Georg Plasger, aaO, 98, summiert: „Aber dieser *honor* (scil. Gottes) strahlt aus auf die Schöpfung und bittet um des Menschen Antwort, um die Anerkennung Gottes als des Herrn“. Es ist zu vermuten, dass vor allem im Fokus der Gabe-Metaphorik in der Anselmischen Verwendung des Ehr-Begriffs noch einige Dynamik entdeckt werden könnte. Vgl. zur theologischen Entfaltung der Begriffe *kavod* und Herrlichkeit Gottes: Magdalene L. Frettlöh, Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen 2006, 57-121; zur theologischen Rezeption der Gabe-Metaphorik: Veronika Hoffmann (Hg), Die Gabe. Ein ‚Urwort‘ der Theologie?, Frankfurt a.M. 2009.

das Verständnis der Sünde gegen Gott: Sie würde durchsichtig werden für die *konkret geschädigten Geschöpfe*. Es fragt sich, ob man nicht sogar sagen könnte: Gottes Verletzung durch die Sünde wäre eine ‚stellvertretende‘.

Zur Verfolgung dieser Spur noch einmal zu Anselm. Blickt man in den Text von „Cur Deus homo“, so sind drei Beobachtungen gegenüber der üblichen Paraphrase der Satisfaktionstheorie überraschend:

1. Mehrfach äußert Anselm, Gott könne seine Ehre gar nicht verlieren (I 14; 15). „Gottes Ehre kann, soweit es ihn betrifft, nichts hinzugefügt noch entzogen werden. Denn er selber ist sich die unzerstörbare und ganz und gar unwandelbare Ehre“ (I 15)<sup>21</sup>. Letztlich sagt Anselm, dass die durch Menschen verursachte Ehrverletzung Gott nur ‚uneigentlich‘, jedenfalls nicht Wesens-bedrohlich trifft – eine Art von Apathieaxiom<sup>22</sup>. Umso interessanter ist es, dass die ‚uneigentliche‘ Verletzung so wichtig genommen wird. Entweder ist Gott hier ein unerträglicher Prinzipienreiter – so wird Anselm von vielen Kritikern verstanden – oder es geht ‚eigentlich‘ um etwas anderes. Steht möglicherweise die ‚uneigentliche‘ Verletzung für eine konkrete, ‚eigentliche‘ Destruktion auf der Schöpfungsebene? Denn offensichtlich gibt es doch eine Destruktion, gegen die um Gottes Gerechtigkeit willen Strafe eingesetzt werden *müsste*. Das jedenfalls ist Anselms Denkangebot: Gott verliere seine Ehre nur deswegen nicht, weil Gott selbst sie sozusagen automatisch ‚regenerieren‘ lassen müsse, wenn sie verletzt werde. Sie müsste regeneriert werden durch göttliche Bestrafung (I 14). Verletzt wird sie also durchaus! Aber auch die Strafe definiert sich wieder aus der Verletzung der Schöpfung: Sie besteht darin, dass der Mensch sein Schöpfungsziel, die ewige Seligkeit, nicht erreicht (I 14)<sup>23</sup>. Wie noch im heutigen modernen Strafrecht finden wir nun an dieser Stel-

---

21 Vgl. Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Band 1, München 1984, 47f, sowie Georg Plasger, *Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit* (s. o. Anm. 4), 95f über den seit dem 19. Jahrhundert belegbaren Streit, ob Anselm eine tatsächliche oder eine nur scheinbare Ehrverletzung Gottes vorschwebe: Baur und Harnack markieren eine Unschlüssigkeit Anselms, die Verteidiger Anselms nehmen seine vorgenommenen aber nicht explizierten Unterscheidungen ernst und schlagen Differenzierungen von subjektiver, immanenter und objektiver, transeunter, d. h. nach außen gerichteter Beziehungs-Ehre Gottes vor. Die Ehr-Verletzung Gottes könne nur transeunt verstanden werden, also die Außenbeziehung seiner Ehre betreffen.

22 Vgl. dazu Raymund Schwager, *Der wunderbare Tausch* (s. o. Anm. 18), 169.

23 Vgl. zum Folgenden: Gerhard Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit* (s. o. Anm. 15), 94, sowie Dorothea Sattler, *Erlösen durch Strafen?* (s. o. Anm. 5), bes. 26-34.

le bei Anselm die Alternative zwischen Strafe und Genugtuung: Ohne eine Genugtuungsleistung wäre diese Strafe unvermeidlich: „Denn entweder zahlt der Sünder freiwillig, was er schuldet, oder Gott erhält es von ihm gegen seinen Willen“<sup>24</sup>. Wie im Täter-Opfer-Ausgleich des modernen Strafrechts geht es um freiwillig Wiedergutmachung oder auferlegte Strafe. Die Alternative verliert aber an Schärfe, wenn man berücksichtigt, dass ‚Strafe‘ hier nicht nur als ein zusätzlich zu erduldetes Strafleiden verstanden wird, sondern als eine indirekte Zahlung in Form der Konsequenz eines nicht mehr schöpfungsintendierten, unseligen Lebens. Die Argumentation Anselms in der Begrifflichkeit von Ausgleichszahlung geht durchaus über in die Vorstellung von Strafe als Sündenstrafe.

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

Trotzdem hat all dieses bei Anselm etwas ‚Hypothetisches‘<sup>25</sup>, denn er sagt auch, dass Gottes Beschluss zur Seligkeit aller Menschen feststeht (I 10; II 1; II 4). Es steht also schon fest, dass Christus schließlich die einzig rettende Alternative bringt, die als eine freiwillige Genugtuungsleistung denkbar wird. Es ist diese das Evangelium ‚nachzeichnende‘ Gestalt der Argumentation, die in der Anselm-Interpretation sicher nicht ausreichend beachtet wird: Aus dem Wissen um die *bereits erfolgte* Heilzusage Gottes heraus rekonstruiert er die Heilsgeschichte hypothetisch in ihrer möglichen Denkbarkeit<sup>26</sup>. Mag das Argument, dass Gott zur Form der Genug-

---

24 Die Alternative ist bei Anselm weniger scharf als sie es in der Rezeption wurde, vgl. dazu: Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 107-109.

25 So auch Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004 (Öffentliche Theologie 18), 454 Anm. 81; auch Georg Plasger (Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit, s. o. Anm. 4, 122), weist darauf hin, dass Nicht-Seligkeit als Folge der Sünde letztlich Sterblichkeit und Tod bedeute; die Strafe der Sünde sei also der Tod, und somit gehe es um Tod oder Seligkeit, letztlich um die Befreiung des Menschen.

26 Vgl. dazu auch Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 57-78.

tuung sozusagen freiwillig gezwungen sei, überzeugen oder nicht<sup>27</sup>: Deutlich ist, dass Anselm klarstellen will, dass es nicht um die ‚Ehrenrettung‘ Gottes als solche geht, sondern um die *Rettung des Menschen* vor dem Verlust seiner Zukunft in der Gottesgegenwart (= ewige Seligkeit, *beatitudo*). Man kann sagen: Es geht um die Rettung vor seinem Untergang.

2. Eine Ergänzung dazu bietet eine weiterer Gedanke Anselms: Versuchte Gott, dem Menschen ohne Genugtuungsleistung zu vergeben, so schadete das dem Menschen, denn er stünde Gott als Bedürftiger (*indigens*) gegenüber (I 24; I 11). Man wird wohl durchaus sagen müssen, dass sich die konfessionellen Wege an dieser Stelle getrennt haben und sich unterschiedliche symbolhafte Grundhaltungen – empfangende Passivität und begnadete Mitwirkung am Heil – ausgebildet haben, die das Verhältnis des Menschen vor Gott in seiner Komplexität auf den Punkt zu bringen versuchen. Entsprechend unterschiedliche Akzente werden in der jeweiligen Anselm-Interpretation herausgehoben, die ja auch in der reformatorischen Tradition durchaus nicht abgebrochen wurde<sup>28</sup>. Es ist das Thema des ökumenischen Dialogs, wie diese unterschiedlichen Traditionsbildungen theologisch gewertet werden können<sup>29</sup>. Für unser Thema hier ist wichtig, in Bezug auf Anselms Soteriologie zu sehen: *Die Genugtuung kommt nicht Gott zugute, sondern dem Sünder*.
3. Schließlich eine dritte Beobachtung: Der Begriff der Genugtuung, *satisfactio*, der in der Paraphrase einen so formalistischen, aufrechenbaren Akzent zu bekommen pflegt, erscheint bei Anselm als direkter Reflex wohl juristisch geregelter, aber doch empirischer Versöhnungserfahrung. Als Beispiele weist er auf so etwas wie Schmerzensgeld, auf eine ‚Erstattung‘ der Schmach bei Entehrung oder bei Diebstahl auf einen Ausgleich über die Rückgabe des Gestohlenen hinaus:

„Denn wie es für einen, der die Gesundheit eines anderen geschädigt, nicht genügt, wenn er die Gesundheit des anderen zurückgibt, es sei denn, er vergütete etwas für den ungerecht verursachten Schmerz: ebenso wenig genügt es für einen, der die Ehre eines anderen verletzt, seine Ehre wiederherzustellen,

---

27 Zur sehr unterschiedlichen Bewertung in der Rezeption vgl. Georg Plasger, aaO, 4-40 und Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre* (s. o. Anm. 21), 47-55.

28 S. o. Anm. 4.

29 Vgl. dazu die multikonfessionelle Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zur Rezeption der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 (s. o. Anm. 1).

wenn er nicht entsprechend der angetanen Schmach der Entehrung etwas, was dem Entehrten zusagt, erstattet“ (I 11).

Es geht um Fälle der – in meinen Worten ausgedrückt – Übertretung der Persönlichkeitssphäre, der Verletzung der Würde des anderen. „Wegen der zugefügten Entehrung muss er mehr erstatten, als er genommen hat“ (I 11). Dabei muss die Erstattung „dem Entehrten (zusagen)“ (I 11). Immer muss es etwas Zusätzliches sein über die theoretisch denkbare reine Erstattung des Schadens als *restitutio ad integrum* hinaus, als eine materiell denkbare Wiederherstellung des alten Zustandes. Offensichtlich muss mehr erstattet werden, weil es um eine durch schuldhaften Übergriff gestörte Beziehung – die Ehre – geht. Damit steht deren Zukunft mit auf dem Spiel, nicht nur die *restitutio* als Gegenwartszustand. Offenbar zielt der geforderte Mehrwert der *satisfactio* auf eine Anerkennung des Rechtes des Geschädigten – ausgedrückt innerhalb der Gott-Mensch-Dramaturgie im Bild der Ehrverletzung Gottes<sup>30</sup>. Damit aber stellt sich die Frage, ob hinter der juristischen Terminologie nicht doch mehr steckt als abstraktes Ausgleichsdenken und entsprechend in dem Beharren auf der Unsymmetrie der *satisfactio* mehr als nur ein starr hierarchisierendes Gottesbild<sup>31</sup>. Dürfen wir also nicht doch den Grund für die Wahl der juristischen Terminologie bei Anselm darin sehen, dass damit die *empirisch zwischenmenschliche* Ebene der Erfahrung von Konfliktregelungen zur *analogischen Denkgestalt* göttlichen Heilswirkens wird? Wird hier nicht im Dual von Gott und Mensch von einer gelingenden Konfliktregelung Gottes gesprochen, die letztlich der Schöpfung zugute kommen soll?

---

30 Die Größe der geforderten Genugtuung bemisst sich bei Anselm übrigens nicht, wie Schoonenberg nahe legt, an der Größe Gottes, sondern an der Größe der Sünde; freilich an der ‚universalen‘ Größe der Sünde als Sünde der universalen Menschheit. Sie muss größer sein als alles, was Gott nicht ist bzw. die Zahl der Sünden aller übersteigen: „Auch ist es notwendig, dass der, der aus seinem Eigenen Gott etwas wird geben können, das alles, was unter Gott steht, überragt, größer ist als alles, was Gott nicht ist“ (II 6; 97); Christi Tod überragt „Zahl und Größe aller Sünden“ (II 14; 119). Auch diese Äquivalenzbestimmung freilich ist nur denkbar innerhalb der Voraussetzung, dass das Problem eigentlich von Gott schon gelöst ist.

31 Nicht hinlänglich differenziert wird in der Rezeption zumeist auch die Bedeutung von *satisfactio* als Vergeltung und damit doch juristisch eher als Strafe oder als Kompensation mit der Intention der ‚aufrichtenden Gerechtigkeit‘ im Blick auf die Zukunft des Zusammenlebens. Dass diese Unschärfe schon in Bezug auf die Interpretation der entsprechenden biblischen Befunde auszumachen ist, stellt Helmut Steindl, Genugtuung (s. o. Anm. 15) heraus.

Unser Interesse an der dualen Ausgangsdramaturgie ist hier massiv betroffen: Ich möchte sagen, dass es eine Reduktion von Anselms Konzeption darstellt, wenn man die Gott zugefügte ‚Beleidigung‘ isoliert sieht von der Gefährdung der Welt und sie in ihrer Größe allein an der Größe Gottes misst. Vielmehr sieht er eine direkte Relevanz der Nichtbeachtung des Willens des Schöpfergottes für das Ergehen der Schöpfung – auch wenn er dies im 12. Jahrhundert noch sehr vorsichtig zur Sprache bringt und er das Wohlergehen in der Schöpfung vornehmlich als Erhalt der in ihr tragenden hierarchischen Ordnung sehen mag: Es „entstünde [...] eine gewisse Verunstaltung, [...] und es schiene, als ob Gott in seiner Leitung versagte“ (I 15)<sup>32</sup>. Vor dem historischen Hintergrund des Investiturstreits und dem Ringen um die Rechte von König und Papst freilich bekommt auch dies einen sehr konkreten Bezug. Weiterhin muss auch der letzte Punkt besonders intensiv wahrgenommen werden: dass die Genugtuungsleistung um des *peccator* willen zu geschehen habe<sup>33</sup>. Sie dient damit zu nicht mehr und nicht weniger als zur Wiederher-

---

32 Vgl. Gunther Wenz, Geschichte der Versöhnungslehre (s. o. Anm. 21), 47, über den Streit in der Rezeptionsgeschichte um das Gottesbild Anselms: Franck, Ritschl und Harnack sehen ihn Gott als hochgestellten, mächtigen Privatmann zeichnen, der nach mittelalterlicher Ordnung seine Standesehre zu verteidigen habe. Dorner, Seeberg und Hermann sehen ihn vielmehr von einer Majestätsehre sprechen und somit Gott „vor allem (als) Schöpfer der Welt und der Menschheit“ (Hermann) zeichnen.

33 Georg Plasger äußert den Verdacht, dass in der Rezeption Anselm vornehmlich durch die Brille des Thomas von Aquin gelesen werde, der eben gerade die Beleidigung Gottes als das Zentralproblem herausstelle: Georg Plasger, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit (s. o. Anm. 4), 34-37. In dem herangezogenen Band der Summa Theologiae aus der Deutschen Thomas-Ausgabe trifft das jedoch vornehmlich auf den Kommentar von Adolf Hoffmann zu, der die Anselmische Lehre im Zusammenhang der Überlegungen des Thomas zur Möglichkeit eines anderen Heilswegs referiert (STh III 46,2). Dabei fällt die verhängnisvolle Formulierung: „dann schuldete Gott es Sich Selbst, die gestörte Ordnung wiederherzustellen“ (Thomas von Aquin, Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung, kommentiert von Adolf Hoffmann OP [STh III 46-59], Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1956, DThA 28, 357). Eine solche, derartig theozentrische Formulierung findet sich jedoch bei Thomas nicht. Allenfalls kann sie in den Begriff der „Beleidigung Gottes“ hineingelesen werden, den Thomas verwendet, was wirkungsgeschichtlich sicher der Fall ist (aaO 86; ferner: Georg Plasger, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit, s. o. Anm. 4, 37). Diese missliche Wirkungsgeschichte wurde im 20. Jahrhundert in der katholischen Theologie ausgebremst; vgl. vor allem die Kritik an der Satisfaktionstheorie durch Karl Rahner, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: Schriften zur Theologie XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes, Einsiedeln u. a. 1975, 251-282; hier: 262.

stellung seiner Würde vor Gott: Mit aufrechtem Haupt soll der Mensch als ein würdiger Partner Gottes dem schöpfungsmäßigen Ziel seines Lebens zustreben können.

Man muss sich bewusst machen, was das bedeutet: Anselm sagt damit nicht, dass die Störung der Ehre/der Gottesbeziehung durch die Sünde lediglich *Auswirkungen* habe auf den zwischenmenschlichen bzw. kreatürlichen Bereich. So hat man es doch in der christlichen Frömmigkeit aller Konfessionen häufig gesehen und sogar gemeint, die Gottesbeziehung könne von den zwischengeschöpflichen Beziehungen isoliert gelebt werden. Anselm nun sehen wir gerade in die Gegenrichtung weisen, wenn er die Souveränität Gottes betont: Der Wille Gottes steht hier für alles, was Gott mit seiner Schöpfung allgemein und für den Menschen und seine Natur im Besonderen ‚vorhat‘. Seine Missachtung wird realisiert, wenn man den guten Sinn der Schöpfung missachtet, auf den Gottes Willen zielt.

Damit aber erweist sich Anselms duale Polarität *implizit aufgefüchert* in ein Dreieck Gott – Mensch – Schöpfung. Für ein rechtes Verständnis der dualen Kurzformel gilt es, dieses Dreieck wieder freizulegen. Ich möchte in den folgenden Abschnitten einen Versuch dazu machen, indem ich, Anselm weiterführend, von *Gott als Fürsprecher seiner Schöpfung* reden werde.

#### **IV. Weiterführungen der Konzeption Anselms**

Denkt man an Gott als Fürsprecher seiner Schöpfung, so geschieht Verletzung seiner Ehre *repräsentativ* für die Verletzung der Schöpfung. In diesem Gedanken kann man durchaus Anselms Dialektik von eigentlicher und uneigentlicher Verletzung der Ehre Gottes wieder finden. Man kann sie weiterführen in einen Zusammenhang, der in der zentralen christlichen Konzeption zur Erfassung der komplexen Beziehungshaftigkeit Gottes in der Begrifflichkeit von Fürsprache und Stellvertretung zum Ausdruck gebracht wird: In ihrem Schöpfer findet die geschädigte und bedrohte Schöpfung nicht nur ihren Fürsprecher, sondern auch ihren Ankläger gegen ihre Feinde sowie in seinem Eintreten für Gerechtigkeit einen ordnenden, zurechtbringenden Richter. In dieser Funktion kann man Gott auch mit Anselm eine Wiedergutmachung von den Menschen fordern sehen – in der Ernsthaftigkeit, wie sie notwendig ist für die Heilung der Wunden, die durch die immer wieder neu geschehende Verletzung von Lebensmöglichkeiten in der Schöpfung entstehen. Anselm drückt das aus mit dem Gedanken: ohne *satisfactio* bleibt etwas

ungeordnet im Machtbereich Gottes (I 12). Damit verweist er auf den drohenden Gefahrenzusammenhang, dass mit der Missachtung Gottes die geschöpfliche Struktur aufgehoben werden und die Welt dann ihrem Untergang geweiht sein könnte. In der Konsequenz dieser Überlegungen frage ich mich also vor allem, ob das nicht überhaupt Anselms Forderung nach Wiedergutmachung, *satisfactio*, jetzt in neuem Licht erscheinen lässt: Könnten wir sie nicht so verstehen, dass Gott sie stellvertretend für die *Opfer* der Sünde fordert, die dadurch wieder in ihr Recht gesetzt werden sollen? Sie würde dann deutlich auswandern aus dem ursprünglich bußtheologischen Kontext, in dem sie zumeist als ein Geschehen ausschließlich zur Entlastung der Gewissen der *Täter* verstanden wird. Die Forderung von Genugtuung könnte so sogar als eine Metapher verstanden werden, die aus der Erfahrung von zwischenmenschlichen Versöhnungsprozessen gewachsen ist und in Hinblick auf diese auch gehört werden will: Als Notwendigkeit, den Opfern Genugtuung widerfahren zu lassen – und als Unmöglichkeit, dies in ausreichendem Maße tun zu können.

Aber das Dreieck erweist sich als noch komplexer. Denn es fächert sich zusätzlich auf in Gottes Versöhnungswerk in Jesus Christus, der ja nach Anselm nun die notwendige Genugtuung leistet. Eigentlich wäre die gesamte Menschheit aufgefordert, diese übergroße Wiedergutmachung zu leisten. Aber wie schon die verletzte Schöpfung von Gott selbst als ihrem Fürsprecher vertreten wird, der ihre Verletzung einklagt, so sieht Anselm hier – mit der christlichen Tradition – die Notwendigkeit, dass die Menschheit auch von Gott vertreten werden muss, um Wiedergutmachung zu leisten – denn eine wirklich adäquate Wiedergutmachung ist ihr nicht möglich. Von Menschen geleistet kann sie nur Stückwerk werden.

In der Dramaturgie des Dreiecks kann man damit sagen: in Christus handelt Gott selbst nun als Freisprecher der Schädiger der Schöpfung, der Sünder und Sünderinnen als Täter und Täterinnen. Anselms Soteriologie stellt uns Gott selbst in Christus als für uns Genugtuungsleistenden vor Augen<sup>34</sup>. Zweifellos verbindet er damit die biblische sühnetheologische Metaphorik mit juristischen Metaphern. Es tauchte jedoch auch die Frage auf, ob wir nicht gerade darin durchaus die Spuren eines empirischen Herkunfts-Kontextes sehen dürfen. Wäre es so abwegig, gerade in der Wahl juridischer Metapho-

---

34 Wenn wir nun noch ausdrücklicher wahrnehmen, dass die Genugtuung der geschädigten Schöpfung dient, so ist der Weg von hier aus gar nicht weit zu Karl Barths Rede von Christus dem Richter als dem an unserer Stelle Gerichteten.

rik, sei sie germanisch oder römisch, eine Erfahrung zu vermuten, die aus der zwischenmenschlichen Konfliktregelung stammt? Ich denke dabei an die Erfahrung, dass im Fall einer empfindlichen Schädigung der Würde des anderen Handlungen oder Regelungen nötig sind, in denen sich die geschädigte Beziehung wieder zurechtrücken kann. Im folgenden Abschnitt möchte ich kurz ein Licht werfen auf die Möglichkeiten, einen solchen empirischen Hintergrund für die Rede von der Genugtuungsleistung als Versöhnungshandlung aus heutiger Erfahrung zu erschließen.

## V. Symbolhafte ‚Genugtuung‘ in Versöhnungsprozessen

Als ein Beispiel für ein mögliches empirisches Bezugsfeld heutiger Versöhnungserfahrung für den Prozess, den Anselm mit Genugtuung anspricht, kann auch schnell die jüngste Erfahrung mit der Problematik von Entschädigungszahlungen an die ehemaligen Zwangsarbeiter in der Zeit des sog. 3. Reiches in den Sinn kommen. Ist sie nicht Anlass für die Einsicht, dass eine adäquate Wiedergutmachung *überhaupt nicht* geleistet werden kann? Wie überhaupt kann eine Entschädigungszahlung für Zwangsarbeiter und Zwangsarbeiterinnen wirklich ihrem Namen Ehre machen?

Wenn also Wiedergutmachung offensichtlich inadäquat ist, sollen wir ganz darauf verzichten? Ralf Wüstenberg hat sich in seiner Untersuchung von Schuldverarbeitungsprozessen in Südafrika und im Deutschland nach der ‚Wende‘ mit diesem Problem beschäftigt<sup>35</sup>. Er stellt fest: Wiedergutmachung als Versuch von Ausgleichsleistungen spielt im Versöhnungsprozess nur eine geringe Rolle - sowohl materiell als auch juristisch stößt man dabei zu schnell an die Grenzen des rein Aufrechenbaren. Der Begriff könne, so Wüstenberg, somit lediglich als christologische Redeweise auf der theologischen Ebene der Rede von Gottes Versöhnung Geltung haben. Vor allem sei sie nicht als *Voraussetzung* von konkreter Versöhnung zu verstehen.

Wäre das nun die einzige Möglichkeit, Wüstenbergs Untersuchungsergebnisse zu verstehen, so wäre freilich die Metapher der Genugtuungsleistung Anselms um ihre empirische Verankerung gebracht und somit in der Tat hinfällig. Dafür scheint zunächst zu sprechen, wenn wir uns an die wahrhaftig grausamen Strafformen des Mittelalters und auch der frühen Neuzeit (also inklusive der Reformationszeit) erinnern, die als vergeltende Wiedergutma-

---

35 Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung (s. o. Anm. 25).

chungsmaßnahmen verstanden wurden<sup>36</sup>. Genugtuung als verrechnende Vergeltung – kann das nicht nur grausam werden und wäre also in der Tat eine unpassende Metapher für Gottes Versöhnungswirken? Andererseits lässt sich, wie Joachim Zehner herausgearbeitet hat, auf mehreren Gebieten nicht-theologischer Wissenschaften feststellen, dass der Begriff der Sühne wieder neu gewürdigt wird: Ich weise hier nur hin auf das Strafrecht, wo man neue Sanktionsformen wie den Täter-Opfer-Ausgleich erörtert<sup>37</sup>. Vor allem im Jugendstrafrecht wird versucht, die Täter mit ihren Opfern zu konfrontieren, damit die Täter den „Verletzungscharakter ihres Verhaltens“ erkennen können<sup>38</sup>. In diesem Zusammenhang werden auch Wiedergutmachungsbemühungen als strafmildernd anerkannt. In jüngeren strafrechtlichen Diskussionen wird über eine begriffliche Differenzierung nachgedacht, mit der durch die Unterscheidung von materieller Wiedergutmachung und symbolischer Wiedergutmachung auch Zusammenhänge ins Blickfeld geraten, in denen es

---

36 Vgl. Joachim Zehner, [Art.] Sühne VI: Ethisch, in: TRE 32, 2001, 355-360, hier: 356.

37 Vgl. dazu Joachim Zehner, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998, 64-75, über die Entwicklung des Prinzips des Täter-Opfer-Ausgleichs, das 1994 Niederschlag fand im Verbrechensbekämpfungsgesetz. Nach dem Entwurf-Wiedergutmachung 1992 gab es eine Diskussion, ob dieses Prinzip eine „dritte Spur des Strafrechts“ werden könne, neben Strafe und Maßregel (psych. Anstalt): Es geht um Konfrontation der Täter mit dem Opfer, damit jener den „Verletzungscharakter seines Verhaltens“ kennenlernt. Wiedergutmachungsbemühungen, die seine Ernsthaftigkeit überzeugend zum Ausdruck bringen (z. B. Akte des persönlichen Verzichts), sollen zur Strafminderung führen, so schließlich im Verbrechensbekämpfungsgesetz 1994. Der Ausgleich ist hier nicht entscheidend, sondern die friedensstiftende persönliche Aussöhnung zwischen Tätern und Opfern; Restitution steht im Dienste von Mediation. Zehner arbeitet heraus, wie auch in diesen strafrechtlichen Konzepten Benennen, Erkennen und Vergeben der Schuld Strafe ersetzen soll. 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. In der ethischen Diskussion werden solche alternativen Straf-Konzepte unter dem Oberthema einer „restaurativen Gerechtigkeit“ behandelt. Vgl. zu diesem Thema auch: Frank Winter (Hg), Der Täter-Opfer-Ausgleich und die Vision einer ‚heilenden‘ Gerechtigkeit, Worpsswede 2004.

38 Joachim Zehner, Das Forum der Vergebung in der Kirche (s. o. Anm. 37), 65 mit Verweis auf Peter-Alexis Albrecht, Jugendstrafrecht. Ein Studienbuch, München<sup>2</sup>1992.

um über-individuelle Wiedergutmachung, z.B. den Staat oder die Allgemeinheit betreffende, geht<sup>39</sup>. In der Politikwissenschaft – ein anderes Beispiel – werden von Gesine Schwan Wiedergutmachungsleistungen nach vorsichtiger Abwägung auch als Mittel gegen ein „Beschweigen von Schuld“ nach historischen politischen Schuldenerfahrungen erwogen<sup>40</sup>.

Unter Berücksichtigung dieser Entwicklungen lässt sich sagen: Obwohl Wiedergutmachung nicht als ein adäquater Ausgleich der Tatfolgen leistbar und vorstellbar ist, scheint sie doch nicht vollständig verzichtbar zu sein. Religiös gehört sie in den Bereich, der bußtheologisch mit Reue, Umkehr und Sühne zu erfassen versucht wird<sup>41</sup>. Sie scheint vor allem notwendig um der Würdigung der Opfer willen – ein Aspekt, der in der klassischen Bußtheologie nicht explizit, hoffentlich jedoch im Vollzug implizit zum Ausdruck bzw. zur Wirkung kommt. Wiedergutmachung muss dafür aber wohl in einem breiteren Sinn verstanden werden, nämlich als Erweis der notwendigen Achtung der Situation der Opfer<sup>42</sup>. So arbeitet auch Ralf Wüstenberg heraus, dass es ein notwendiges Element im Versöhnungsprozess sei, dass es zur Einsicht in das „Grundbedürfnis der Opfer nach Anerkennung ihres Leidens“ komme<sup>43</sup>. Für politische Versöhnungsarbeit sei es dafür notwendig, dass ihr Leiden als gesellschaftlich anerkannte ‚Wahrheit‘ öffentlich wird (und dies nennt er schließlich: moralische Wiedergutmachung). Aber auch im persönlichen oder strafrechtlichen Bereich können Versöhnungsprozesse nicht gegen die Wahrheit und nicht im Verschweigen der Leiden der Opfer gelingen.

Vor allem die südafrikanische Wahrheitskommission war ja bekanntlich von diesem Grundsatz ausgegangen<sup>44</sup>. Hier kamen sowohl Opfer des Apartheid-Regimes – durch Polizeifolter verkrüppelte Familienväter oder miss-

---

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

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

41 Vgl. auch dazu Gesine Schwan (aaO, 29-34. 63-68), die vor allem Einsichten in die heilsame Notwendigkeit der Sühne-Funktion auch strafrechtlicher Maßnahmen als ein säkularisiertes Fortleben religiöser Versöhnungsweisheit (Ausdruck von mir, U.L.-W.) erkennt.

42 Man kann diese Einsicht sogar schon in Anselms „Mehr“ vermuten, s. o., 2. Punkt 3. inklusive Anm. 30.

43 Ralf K. Wüstenberg, *Die politische Dimension der Versöhnung* (s. o. Anm. 25), 296 (zur Situation in Deutschland). 133-136; 202f (vorsichtig kritisch und vor Romantisierung warnend in Bezug auf Südafrika).

44 AaO, 129-133. 141-173 (Lit.).

handelte Frauen – wie auch Täter zu Wort, die sich den Fragen und verbalen Angriffen ihrer Opfer stellen mussten. Auch hier dürfen Ambivalenzen nicht verschwiegen werden – etwa die Frage, ob sie nicht politisch die kleinere und doch einzige Möglichkeit der Aufarbeitung der Vergangenheit Südafrikas war. Dennoch kann man aus der Arbeit der Wahrheitskommission durchaus Einsichten gewinnen über persönliche Versöhnungsprozesse im Kontext von historischer Schuld. Mir geht es hier um die Einsicht, dass die Anerkennung der Leiden der Opfer nicht nur verbal zum Ausdruck gebracht werden, sondern geradezu „geschehen“ muss, hier in der gesamten Interrelation von Opfern, Tätern, Kommissionsmitgliedern und Zuhörenden, in der die Auswirkung auf das Weiterleben in der Gesellschaft vorwegnehmend spürbar werden kann. Anerkennung kann nicht nur mitgeteilt werden, sondern sie muss passieren. Wüstenberg weist darauf hin, dass sie passieren muss innerhalb einer grundsätzlichen Situation des Fragmentarischen, in der allein sie nur möglich ist. Die Anerkennung der Leiden der Opfer kann ja niemals bedeuten, dass ihre Leiden vollständig nachvollzogen werden können, was doch eigentlich die Voraussetzung von Anerkennung wäre. Noch dazu gilt dies in unterschiedlicher Weise von den Beteiligten in Versöhnungsprozessen – von Tätern anders als von ihren Opfern; wieder anders von Tätern, die auch Opfer sind/waren oder wieder anders etwa von indirekt Beteiligten wie den Angehörigen einer späteren Generation. Folterung, Erfahrungen von Demütigung, Beteiligung an Massakern, sozialer Absturz der Familie mit Auswirkungen in mehrere Generationen – all dies lässt sich sowohl in seinen Auswirkungen auf die Person der Opfer als auch in der Verstrickung von Opfern und Tätern immer nur im Fragment nachvollziehen und anerkennen. Damit aber muss gesagt werden: Auch im breiten Sinn ist Wiedergutmachung als Anerkennung der Leiden der Opfer im Grunde menschenunmöglich, obwohl notwendig. Für eine ganze Gesellschaft kann das nur heißen, dass für sie Versöhnung zu erhoffen bedeutet, dass sie lernt, zukunfts offen mit dem Fragmentarischen, mit nicht möglicher Vergebung und nicht gelingender Umkehr, zu leben. Versöhnung im zwischenmenschlichen Bereich kann somit überhaupt nur denkbar sein als Gelingen im Fragment, und innerhalb dessen ist sie angewiesen auf Symbol-Handlungen von Wiedergutmachung, die in ihrer eigentlichen Unmöglichkeit angenommen werden müssen. In über-individuellen gesellschaftlichen Transformationsprozessen gilt es somit,

eine Sensibilität für die „unmögliche Möglichkeit“ von Versöhnung und die Funktion von symbolischer Wiedergutmachung zu entwickeln<sup>45</sup>.

Diese Anmerkungen zur Erfahrung zwischenmenschlicher Versöhnung sollen andeuten, wie die Satisfaktionstheorie des Anselm in einer soteriologischen Dramaturgie in neuer Weise sprechend werden kann, in der Gott als Fürsprecher der verletzten Schöpfung angesprochen wird. Sie zeigen, wie unter den Geschöpfen gerungen wird um das, was Anselm ‚Genugtuung/Wiedergutmachung‘, *satisfactio* nennt. Ohne *satisfactio*, so auch Anselm, bleibt etwas ungeordnet in der Welt (I 12). Dass sie durch menschliches Handeln eigentlich nicht erwirkbar ist, ist aber jetzt nicht mehr primär eine Aussage über das Gottesverhältnis des vor Gott schuldigen Menschen, sondern eine empirisch verankerte Klage über die Situation der Geschöpfe. Wenn sich Versöhnung ereignet, so ereignet sie sich innerhalb der Spannung von Notwendigkeit menschlicher Wiedergutmachungshandlungen und ihrer eigentlichen Unmöglichkeit. Innerhalb dieser Spannung muss sich das zähe Mühen menschlicher Versöhnungsprozesse vollziehen. Wenn somit überhaupt Versöhnung gelingt innerhalb der Spannung von Notwendigkeit und Unmöglichkeit von Wiedergutmachung, so wird sie letztlich als geschenkte Versöhnung erfahren. In Anselms Konzept, aufgefaltet in das Dreieck der Beziehung von Gott als Fürsprecher der Schöpfung und sich vor diesem verantwortender menschlicher Person können wir dann sagen: Menschliches Versöhnungswerk kann nur gelingen, weil Gott selbst die eigentliche Wiedergutmachung zustande bringt, die im Fragmentarischen der Geschöpfe, in ihrer Verstrickung in Schuldgeschichten und Endlichkeit, ohne ihn nicht zustande kommen kann. Ich möchte dies in einem letzten Abschnitt noch etwas näher auf seine theologischen Implikationen hin ausleuchten.

---

45 Gesine Schwan nennt das einen „lebendigen Konsens, [...] einen common sense, [...] ein Bürgerethos“, das „eine Seelengröße bei den Opfern“ erfordere, „die man weder verlangen, noch erwarten, die man aber erbitten und auf die man hoffen darf“ (Politik und Schuld, s. o. Anm. 40), 235.

## VI. Von der Gewissheit der Stellvertretung Gottes

Die Gewissheit, dass Gott diese Versöhnungsarbeit selbst vollbringt, ist die Grundlage der Rede vom *stellvertretenden* Sühnetod Christi schon in ihrer biblischen Form. Als ich in den 70er Jahren studierte, teilte ich mit Inbrunst eine allgemeine Stimmung der Kritik an dieser Redeweise. Schuld könne nicht von einer Person auf die andere übertragen werden, so habe schon Kant kritisch angemerkt. Ja, ich konnte auch nachvollziehen, dass man die Rede vom stellvertretenden Sühnetod Christi in der Feministischen Theologie in die Nähe eines sadistischen Gottesbildes stellte, weil man sie mit der Vorstellung verband, Gott ‚fordere‘ für die Wiederherstellung der gestörten Gottesbeziehung den Tod ‚seines Sohnes‘. Inzwischen aber frage ich mich, ob nicht sowohl der Eindruck des ‚Sadismus‘ als auch die Kritik der Rede von der Stellvertretung überhaupt eine missliche Konsequenz der dualen Gott-Mensch-Polarität ist. Wenn nur Gott und Mensch allein auf der Bühne stehen, gibt es da nicht zu wenig Raum für Stellvertretung?

In der evangelischen wie in der katholischen Theologie wird zurzeit nach neuen Konzepten von Stellvertretung gesucht. In beiden Kontexten wird versucht, eine steile Rede von der Exklusivität der Stellvertretung Christi ohne Verbindung zur Dimension des menschlichen Handelns aufzubrechen. Hier liegt bekanntlich auch das Anliegen vieler Freikirchen. Es könnte auch für sie interessant sein, Stellvertretung Christi als ein *Versprechen* zu verstehen, das bis in das zwischenmenschliche Ringen um Versöhnung hineinragt. Das tut es, indem mit der Stellvertretung Christi versprochen wird, dass der Zeugnis-Dienst der Menschen in der Nachfolge Christi durch Christus *ermöglichend vorbereitet* wird (so die katholische Tradition) bzw. als Versprechen, dass Gott als Mediator handelt, als jemand, der *befristet, aber endgültig vermittelnd* zwischen die Unversöhnten tritt und fürsprechend für beide wirkt, damit sie Versöhnung finden mögen (so die evangelische Theologie<sup>46</sup>).

---

46 Vgl. dazu die Arbeiten von Christof Gestrich: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen <sup>2</sup>1995, 333-349; Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Stellvertretung. Zur Präzisierung des Verständnisses des ‚wunderbaren Tausches‘ und der ‚Sündenvergebung‘, in: Una Sancta 46, 1991, 229-244; Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001; Das ontologische Fundament und das Potential der Stellvertretungskategorie, in: J. Christine Janowski/Bernd Janowski/Hans P. Lichtenberger (Hg), Stellvertretung, Neukirchen 2006, 149-176.

## VII. Resümee

Mir scheint nun, dass diese Überlegungen auch für die Re-Interpretation Anselms zusätzliche Relevanz erhalten. Wird Gott als Für- und Freisprecher der Schöpfung ins Auge gefasst, können wir die Rede von der stellvertretenden Genugtuungsleistung Christi verstehen als Verheißung der Wiederaufrichtung derjenigen, die durch Ungerechtigkeit, sinnlose Gewalt oder Untätigkeit geschädigt sind. Anselms Beharren auf der Genugtuung Gott gegenüber wird so zu einer Genugtuung, die Gott für die Unversöhnten der Schöpfung fordert. Dass Gott sie in Christus selbst leistet, kann dann weiterhin als Gottes Versprechen verstanden werden, dass er auch unser fragmentarisches Versöhnungswerk vollenden werde – und somit als Ermutigung und Aufforderung an uns, es inmitten der Gebrochenheit der Schöpfung zu wagen. Im Hinblick auf interkonfessionelle Differenzen scheint mir dieser Gedanke wichtig zu sein, um die jeweils gefürchteten Einseitigkeiten – ethische Gleichgültigkeit oder anmaßenden Synergismus – zu vermeiden. Vor allem aber ermutigt die Gewissheit von Gottes Fürsprache und Stellvertretung, ihn auch in dieser Funktion als Fürsprecher um *Vergebung* zu bitten *anstelle* der Opfer unserer schuldhaften Taten – vielleicht ist dies der ursprünglichste Sinn der Dramaturgie des vor Gott schuldigen Menschen. Vergeben können ‚eigentlich‘ nur die Opfer selbst, und ihre Vergebung kann uns sowohl *noch nicht* wie auch *nicht mehr* erreichen<sup>47</sup>. In der grundsätzlichen Zusage Gottes, Vergebung wirksam werden zu lassen, bitten wir ihn in der Vergebungs-Bitte *eben darum*: uns zu vergeben stellvertretend für die Opfer, aber so, dass diese dadurch nicht entmündigt werden, sondern so, dass uns eine wahrhaft versöhnte Zukunft auch mit ihnen möglich werde. In diesem Sinne können wir sagen, dass alle christlichen Kirchen vom stellvertretenden Fürsprechen Gottes wissen und dies in gottesdienstlichen Handlungen wie Fürbitte, Klage, im Schuldbekenntnis gegenüber Gott oder in der Bitte um Vergebung zeigen. Hier wird Gott als Fürsprecher für die konkret zu Versöhnenden angesprochen, indem sich die Gläubigen auf sein Versprechen der Stellvertretung Christi verlassen.

---

47 Zu den Aporien der Vergebungserfahrung vgl. Magdalene L. Frettlöh, ‚Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?‘ Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh/Michael Weinrich (Hg.), ‚Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?‘ Mit Schuld leben, Gütersloh 2004 (Jabboq 5), 179-215, sowie John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London 2003, London – New York 2003, 50-60.