

Wiedergutmachung im Prozess der Versöhnung – umstritten, unmöglich und doch unverzichtbar?

1 Einleitung: Zur Fragestellung

Im Rahmen der Soteriologie von Wiedergutmachung reden zu wollen, hat keinen guten Klang in der evangelischen Theologie. Der Begriff erinnert entweder an kindliche Stadien der religiösen Entwicklung, in der man mit Gott nach dem Prinzip des do-ut-des handeln zu müssen glaubt, oder – schlimmer noch – an die Frömmigkeit der Zeit kurz vor der Reformation, als man – so das konfessionelle Gedächtnis – sich angeblich in einer Kultur der „Werkgerechtigkeit“ wähnte, in der man ohne gute Werke keinen Stich bei Gott machen konnte. Wir fühlen uns im evangelischen Raum davon befreit – befreit von einem Bewährungsdruck Gott gegenüber, weil wir gelernt haben, aus seiner bedingungslosen Gnade zu leben, die wir als eine Art Benzin für die freie Gestaltung unseres Lebens verstehen könnten. „Im Lichte des Evangeliums“, so der Mainzer praktische Theologe Kristian Fechtner unter Bezugnahme auf Wilhelm Gräb, „geht es dabei ,gerade nicht um die Rechtfertigung aus den Motiven und Leistungen, die diese Lebensgeschichte selber bereitzustellen vermag, sie wird vielmehr ,dem einzelnen in Gestalt vorbehaltloser, unbedingter, in Gott gründender Anerkennung zugesagt.“¹

1 Fechtner, Kristian, Schamgefühle. Zur emotionalen Innenseite der Kasualpraxis, in: Lars Charbonnier/Matthias Mader/Birgit Weyel (Hg.), Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen, Göttingen 2013, 285–298, 286, Anm. 54. Fechtner zitiert Gräb, Wilhelm, Die Kasualpraxis als Rechtfertigung von Lebensgeschichte, in: ders., Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998, 172–202, 199ff. Interessanterweise enthält der genannte von Charbonnier u.a. herausgegebene Sammelband keinen einzigen Beitrag über Emotionen

Nun ist doch zweifellos die Korrektur eines bedrohlichen Gottesbildes eine positive Entwicklung, die man 1999 mit der evangelisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre auch als eine ökumenische Entwicklung gefeiert hat. Die religionspädagogische Forschung von Anna-Katharina Szagun hat sogar ergeben, dass inzwischen Kinder nicht nur keine Angst vor Gottes Strafe haben, sondern dass sie auch seiner Allmacht kaum mehr ein direktes Eingreifen in ihre Lebensumstände zutrauen. Somit hat die Theodizee-Frage an Bedeutung verloren. Auf Gott wird nicht mehr so sehr als eingreifender Gott gehofft, sondern als begleitender, tröstender und ermutigender Gott, dessen voller Anerkennung man sich sicher glaubt.² Wozu also über Wiedergutmachung nachdenken?

Die Antwort findet sich, wenn wir den soteriologischen Fokus etwas weiter zoomen und nicht nur das Verhältnis des einzelnen Glaubenden und Gott im Visier haben. Denn dieses zweipolige Modell ist ja eigentlich eine Kondensation aus einer komplex mehrpoligen Wirklichkeit, für die der Gottesglaube doch eigentlich steht. Die Kondensation auf das Bild von *Gott und dem Sünder bzw. der Sünderin* erhält immerhin den Blick auf die Gebrochenheit des Lebens, auf Erfahrungen von Schuld und Verletzung. Bei aller Abschleifung eines ehemals furchterregenden Gottesbildes bleibt ein Unheilsrealismus auch in dieser Kondensation erhalten. Man hört ihn allerdings weniger ausdrücklich, wenn die Betonung auf der bedingungslosen Anerkennung der Sünder und Sünderinnen liegt. Gott ist ein Gott, der vergibt, ja natürlich. Aber wer ist es genau, der Vergebung benötigt? Alle Menschen benötigen sie – ja schon, denn wir sind alle verstrickt in die verletzende und schädigende Gebrochenheit des Lebens. Keiner kann den Stein werfen, weil er ohne Schuld wäre (Joh 8,7). Auf diese Tatsache richtet sich die Reduktion auf die zwei Pole in dem soteriologischen Ur-Bild.

im Bereich von Schuld- und Versöhnungserfahrung – sollten diese sich in der protestantischen Rechtfertigungsperspektive tatsächlich ganz und gar auflösen?

- 2 Vgl. Szagun, Anna-Katharina, *Dem Sprachlosen Sprache verleihen*. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Kinder erleben Theologie 1, Jena 2006; dies., *Religiöse Heimaten*. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Kinder erleben Theologie 2, Jena 2008.

Aber was ist mit den konkret Geschädigten, denen Gewalt, Ungerechtigkeit und Missachtung angetan wird, den Opfern der Sünde also – was haben sie mit Gottes Vergebung zu tun? Wir sehen, wir kommen kaum noch überzeugend mit den zwei Polen aus. Es sei denn, wir verstünden den Gottesglauben als eine Angelegenheit, die allein das Innere des gläubigen Individuums angehe – ein Vorwurf, dessen sich der Protestantismus seit seinem Bestehen mehr oder weniger erfolgreich erwehren muss. Die Gefahr des zweipoligen Bildes ist, dass sich in ihm die Komplexität des Glaubens an Gott inmitten der Verstricktheit in der Gebrochenheit des Lebens in die Belanglosigkeit abschleift.

Meine Vermutung ist, dass der sozialaktivistische Grundzug im Selbstverständnis unserer evangelischen Kirchengemeinden durchaus etwas damit zu tun hat, dass das zweipolige Orientierungsmodell als zu eng empfunden wird. Es muss aufgefaltet werden, sodass das Verhältnis von Gott und dem Einzelnen sowie Gottes Gegenwart im zwischenmenschlichen Leben deutlich wird. Es muss also mindestens ein Dreieck – nehmen wir die Natur dazu – gar mindestens ein Viereck werden. Erst dann haben wir das Leben als solches mit im Blick.

In der katholischen Theologie ist der Begriff der *satisfactio operis* als Teil des Bußsakraments nach wie vor Teil der kirchlich vertretenen Glaubenslehre – wenn auch kaum noch in der Frömmigkeitspraxis des Bußsakraments. Auch hier könnte man zunächst ein bipolares Modell wirksam sehen. Jedoch kennt die katholische Kirche die *satisfactio operis* immer auch als zwischenmenschliche Wiedergutmachung von Fall zu Fall. Dadurch erscheint nicht mehr nur Gott allein als Empfängerinstanz der Wiedergutmachung, sondern die Zweipoligkeit öffnet sich in eine Dreipoligkeit auf den zwischenmenschlichen Bereich. So sehr ein Verständnis der Rechtfertigung als Geschehen unter der *Bedingung* der Wiedergutmachung Gott gegenüber heute auch katholischerseits klar abgelehnt wird, so sehr bleibt die Vorstellung von einer *Mitwirkung* des Menschen am bzw. im Versöhnungsprozess nach wie vor bestehen.³ Die Gnade Gottes wird aktiv empfangend verstanden, und das heißt vornehmlich, dass

3 Vgl. Schulte, Raphael, Art. Mitwirkung Gottes, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7, ³2017, 368–369; Nüssel, Friederike/Sattler, Dorothea, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 55; Werbick, Jürgen, Gottes-Gabe.

sie im Empfangen bereits weiterwirkend in die Kontexte der Schädigung hinein gedacht wird. Darum kommt es bis heute zu konfessionellen Auseinandersetzungen über den Sinn des „mere passive“ in der Vorstellung des Empfangens der Gnade, wie sie im Protestantismus seit der Reformation tradiert wird.⁴ Beide Traditionen haben sich aber in ihrer Entschlüsselung des zweipoligen Modells von der Assoziation von Gott als unerbittlichem Richter verabschiedet – wenn sie es in der Theologie je hatten.

Ich will die Vor- und Nachteile dieser konfessionell unterschiedlichen Akzente hier jetzt gar nicht diskutieren, sondern lediglich darauf aufmerksam machen, dass die katholische Tradition die Zweipoligkeit im soteriologischen Ur-Modell sehr viel schneller aufklappen kann in die Mehrdimensionalität des realen Lebens. Das möchte man in der gegenwärtigen Versöhnungstheologie nutzen. Der katholische Praktische Theologe Ottmar Fuchs dehnt es dafür auch zeitlich aus und nimmt ihm den Eindruck der einmaligen, punktuellen Lossprechung. Fuchs verbindet nämlich die bedingungslose Zusage von Gottes rechtfertigender Vergebungsgnade mit der Klärung des gelebten Lebens im Gericht, in der dann Opfer und Täter differenziert, aber im Strahl der göttlichen Liebe, erscheinen. Damit reicht die Wirkung der vergebenden Liebe Gottes über das gesamte gelebte Leben bis in den Tod und die klärende Schau von Gottes Angesicht. Die *satisfactio operis* bietet ein immer wieder neues Angebot der eigenen Beteiligung des Menschen im Leben auf die endgültige Klä-

Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: ders., Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Münster 2011, 283–316.

4 Nüssel/Sattler (s. Anm. 3), 55.57; Lohse, Bernhard, Dogma und Bekenntnis der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Göttingen ²1998, 1–166, 19–20. Vgl. zum Themenkomplex Schubert, Christiane, mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper, Regensburg 2014; Stoellger, Philipp, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘, Tübingen 2010; Nüssel, Friederike, Zum „personalen Beteiligtsein des Menschen“ in der Rechtfertigung. Notizen aus lutherischer Perspektive, in: Carsten Clausen/Ralf Dziewas/Dirk Sager (Hg.), Dogmatik im Dialog. Festschrift für Uwe Swarat, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 132, Leipzig 2020, 149–162.

rung hin. Man kann sagen: Sie macht Ernst mit der (vorauslaufenden) Vergebung Gottes im aktuellen eigenen Leben.⁵

Interessanterweise ist auch in diesem Gedankenbild die Vergebung Gottes in ihrer Wirkung bis in das jüngste Gericht hinein mehrpolig, also die zwischenmenschliche Vergebung einschließend oder zumindest mitbetreffend. Hier werden die mittelalterlichen Bilder von den Menschenmengen, die vor das Gericht ziehen, erinnert – ein weitaus sozialeres Bild vom ewigen Leben als das des ewigen Schlafes in Gottes Gegenwart, das sich – in einer Hochschätzung der Entmythologisierung biblischer Bilder – im liberalen Protestantismus eingebürgert hat.⁶

Die Mehrpolarität erlaubt es nun nicht nur, den tatsächlichen Schaden vor Augen treten zu lassen, den die Sünde verursacht. Schon den mittelalterlichen Anselm von Canterbury muss man so verstehen, dass man nur im äquivoken Sinn sagen kann, man sündige Gott gegenüber, denn eigentlich, so sagt er, könne Gottes Ehre gar nicht verletzt werden.⁷ Vielmehr schadet es der gesamten Menschheit, wenn man seine *ordo* nicht mehr respektiere. Und dann, so wäre dieser Gedanke zu entfalten, tritt konkreter Schaden bei den übrigen, in dieser missachteten *ordo* lebenden Geschöpfen auf. Die Ehre Gottes steht also schon hier eher schützend vor der ganzen mehrpoligen Welt – und ganz besonders vor denen, die Schaden zu erleiden drohen. Fassen wir sie mal mit dem Wort „Opfer der Sünde“ zusammen. Und dann wären wir bei der eigentlichen Funktion

5 Vgl. Fuchs, Ottmar, Eschatologische Rettung als Raum „unerschöpflicher“ Satisfaktion, in: Julia Enxing/Dominik Gautier (Hg.), Satisfactio. Über (Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung unter Mitarbeit von Wojczak, Dorothea, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 122, Leipzig/Paderborn 2019, 58–88, 58–61.

6 Vgl. Gestrich, Christof, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung, Frankfurt a.M. 2009, 188–192.

7 Siehe Anselm von Canterbury, CDH 14 und 15: Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden, lateinisch-deutsche Ausgabe, übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt OSB, Darmstadt 1970, 47.49; vgl. dazu Plasger, Georg, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – Neue Folge 38, Münster 1993; Pesch, Otto Hermann, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/1, Ostfildern 2008, 720–734, 729 sowie meinen Beitrag: Link-Wieczorek, Ulrike, Wiedergutmachung statt Strafe. Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie, in: Themenheft Kirchliche Zeitgeschichte 26 (2013), 139–155, engl. in: Enxing/Gautier (s. Anm. 5), 89–107.

der Praktik der Wiedergutmachung: Mit ihr kommen die Opfer zu Gesicht. Die Kombination aus Vergebung und Wiedergutmachung lenkt den Blick auf die Opfer, an denen es *eigentlich* ist, zu vergeben und deren Opferhaftigkeit durch Praktiken der Wiedergutmachung als solche *anerkannt* wird. Auch Gottes Vergebung ist also äquivok, irgendwie *stellvertretend* für die konkreten Opfer und deren eventuelles Unvermögen zu vergeben.

Was macht das alles mit unserem Ausgangsmodell? Ich denke mir das so: Das bipolare Ur-Modell, das den Menschen *coram deo* stellt, ist eine Kurzzusammenfassung einer mehrfachen Stellvertretung Gottes im Versöhnungsgeschehen, in der die Glaubenden leben und sich verorten: Sie sehen Gott als Vertreter der Opfer, indem er den Tätern ihre Sünde offenlegt, ohne dass sie dabei zugrunde gehen. Sie sehen ihn damit auch als Vertreter der Täter, aber ohne ihnen das Tätersein zu nehmen. Allenfalls nimmt er die Last der Tat – in der reformatorischen Theologie spricht man gern von Erlösung als Trennung der Tat vom Täter. Das jedenfalls meint die Rede von der Vergebung: Anerkennung der Opfer als Opfer und Offenbarung der Täter als Täter unter Bewahrung ihrer Person.⁸ In der zweipoligen Verkürzung verdichtet sich dies im Bild Gottes als Richter, in dem sowohl seine Rolle als Staatsanwalt als auch die als Verteidiger aufgesogen sind.

Welche Rolle spielt hier nun die Vorstellung von einer Wiedergutmachung? Wiedergutmachung ist ein Phänomen bzw. eine Praktik in Beziehungen, in denen es zu einer Schädigung eines Beteiligten gekommen ist. Der Begriff lebt aus der Assoziation, dass dieser zugefügte Schaden rückerstattet werden und dadurch die Beziehung repariert werden könnte. Er gehört also in den Zusammenhang von Prozessen der Versöhnung. So wie man aber weiß, dass etwas Getanes nicht einfach ungeschehen gemacht werden kann, weiß man während dieser Assoziation auch, dass eine wirkliche Wiedergutmachung eigentlich unmöglich ist. Mindestens ist sie davon abhängig, dass sie sich nicht nur dem ausgleichenden Schaden ange-

8 Nicht erst seit meiner Mitarbeit im Graduiertenkollegs „Praktiken der Subjektivierung“ erscheint mir diese These weit weniger selbstverständlich als sie in der evangelischen Theologie gemeinhin vertreten wird. Ähnlich geht es offenbar Ulrike Peisker, vgl. ihren kritischen Kommentar dazu: Peisker, Ulrike, Zwischenmenschliche Vergebung. Phänomenologische Betrachtungen in protestantischer Perspektive, Religion in Philosophy and Theology 128, Tübingen 2024, 204f.

messen erweist, sondern vor allem davon, dass der Empfänger, die geschädigte Person oder die geschädigte Gemeinschaft, die Wiedergutmachung als solche akzeptiert. Das kann freilich durch ungleiche Machtverhältnisse auch erzwungen bzw. normativ angeordnet werden. Die Beispiele, die ich im Folgenden kurz anreißen werde, zeigen unterschiedliche Zusammenhänge, in denen Wiedergutmachung vorkommt: In der Politik im zwischenstaatlichen Bereich als Reparationen für Kriegsschäden oder Menschenrechtsverbrechen, im Strafrecht als relativ junges, neu hinzugekommenes Element, und schließlich im organisierten Versöhnungsprozess im innerkirchlichen Bereich.

2 Wiedergutmachung in Politik und Geschichte

Politisch ist der Begriff der Wiedergutmachung aus zwischenstaatlichen Regelungen nach kriegerischen Konflikten bekannt. Man spricht dann von Reparationen. Darunter werden im landläufigen Sinne Ausgleichszahlungen für die Schäden verstanden, die in einer kriegerischen Auseinandersetzung von der verloren habenden Partei verursacht worden sind. Daher steckt das Wort „reparare“ in dem Fremdwort, das Wort „Wiedergutmachung“ wird eigentlich seltener benutzt. Das wird eher als Ausgleichspraktik in moralisch aufgeladeneren Übeln verwendet, wie etwa im Fall der sogenannten Wiedergutmachungszahlungen der Bundesrepublik gegenüber dem Staat Israel nach der Shoah.

Bleiben wir zunächst bei den Reparationen. Das Verständnis als Ausgleichszahlung für verursachte Schäden setzt voraus, dass es sich um Praktiken handelt, die ein künftiges Weiterleben, möglicherweise sogar als Zusammenleben, ermöglichen sollen. Oft geht es zumeist aber auch um den Ausgleich von Machtverhältnissen – die angreifende Partei soll nicht wieder angreifen können, die geschädigten Sieger sollen einen Start zum neuen Leben bekommen. Der Historiker Tobias Weger beschreibt den „Idealfall eines Reparationsvorgangs“ als drei Schritte:

- die Wiederherstellung des früheren Zustands, der vor dem Umstand bestand, der zur Reparation Anlass bietet (Naturalrestitution). [...]

- Den Schadensersatz in Geld- oder Materialwert [...], und
- Die moralische Genugtuung (Entschuldigung) durch das Eingeständnis der Schuld und Verantwortung.⁹

Weger weist darauf hin, dass in der modernen Geschichtsschreibung vor allem die ersten beiden Punkte als Reparationsprozesse bedacht werden. Der dritte, die moralische Klärung des Konfliktes, werde aber noch im 18. Jahrhundert unter dem Begriff *Reparation* juristisch mitverstanden: „bey den Rechtsgelehrten“, so die *Zedlersche Enzyklopädie* aus jener Zeit, heiße der Begriff „allgemein so viel als die Genugthuung wegen der angethanen Beschimpfung.“¹⁰ Begriff und Sache der Reparationen nach Kriegen hätte sich demnach also auf die materiell-ökonomische Seite verengt. Diese spielt aber in der oben beschriebenen Weise einschließlich des Interesses am Machtausgleich schon im römischen Reich eine Rolle.¹¹ Dabei finden die Kriegs-Reparationen in der Regel in einem nicht-ebenbürtigen Verhältnis der Beteiligten statt. Sie wurden somit oft von den nicht freiwilligen Gebern als eine aufgezwungene Bestrafung empfunden, obwohl die Empfänger-Staaten durchaus *nicht immer* und *nicht nur* den Ruin des Geber-Landes anstrebten. Für Weger taucht hier die Frage nach Übergabeformen auf, die verhinderten, dass der Geber, also die Partei, die zahlen muss, seine/ihre Würde verliere. Blickt man auf die jüngere Historie von Reparationen nach Kriegen, so scheint Versöhnung nicht ausdrückliches Ziel dieser Zahlungen zu sein, aber doch eine Ermöglichung von mehr oder weniger gemeinsamer Zukunft. Dazu gehört die *Reparation* durchaus auch als Schuldeingeständnis der Zahlenden. Eine Wiederherstellung des Zustandes von vor dem Krieg, wie es in Wegers Beschreibung des *Ideals* der Instanz von Kriegsreparationen heißt, gibt es in der Realität eigentlich nicht, besonders nicht, so Weger, „im Falle von schweren Kriegszerstörungen oder dem Verlust von Menschenleben.“¹²

9 Weger, Tobias, Führen Reparationen zu Versöhnung? Ausgewählte Beispiele aus der Geschichte, in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg/München 2016, 346–364, 346.

10 A.a.O., 347 mit Hinweis auf: Lemma „*Reparation*“, in: Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universalexicon* 31, Leipzig/Halle 1741, 634.

11 Weger (s. Anm. 9), 348.

12 A.a.O., 346.

Das ist erst recht nicht der Fall im nun „Wiedergutmachungsabkommen“ genannten Vertrag der Bundesrepublik Deutschland mit dem Staat Israel 1953. Drei Tage hatten die Abgeordneten in der Knesseth hitzig debattiert und schließlich in einer äußerst knappen Abstimmung für die Annahme votiert.¹³ Die Zahlung von drei Milliarden DM ging an den Staat Israel, der es unter den konkreten Opfern aufteilte.

Anders funktionierte die Reparation im Fall der Entschädigung für noch lebende Zwangsarbeiter nach 1990. Auch hier gab es Debatten und auch hier konnte man nicht davon ausgehen, mit Zahlungen das Schicksal der Betroffenen „wiedergutmacht“ zu haben. Die Zahlenden waren neben dem Staat der Bundesrepublik Deutschland solche Unternehmen, die damals von der Zwangsarbeit profitiert hatten. Gemeinsam (50 % Staat, 50 % Unternehmen) wurde in einen Fonds eingezahlt, aus dem die konkreten Entschädigungssummen für die Betroffenen entnommen werden konnten. Die Empfänger mussten nachweisen können, Betroffene zu sein. Die persönliche Ebene der „Entschädigungszahlungen“ ist in diesem Fall im Zentrum, so sehr, dass manche Unternehmen anzweifelten, tatsächlich in der Rechtsnachfolge der damals beteiligten Firmen zu sein. Zwar eingebettet in einen gesellschaftlichen Diskurs und eventuell unter einem gewissen öffentlichen Druck erfolgten die Zahlungen in den Fonds juristisch gesehen jedoch freiwillig. Die Empfänger der Zahlungen waren durchweg alte Menschen, und die Summen, die sie bekamen, waren eher eine symbolische als eine materielle Entschädigung. Aber sie waren vielleicht doch in ihrer ganzen Komplexität eine unvollkommene tatsächliche Wiedergutmachungsleistung, denn sie flossen aus dem zwar indirekten, aber doch durchaus bewussten Schuldeingeständnis der beteiligten Unternehmen und einer letztlich gesamtgesellschaftlich im Diskurs deutlichen Anerkennung der Opfer. Diese wurden durch die symbolische Anerkennung nicht genötigt, öffentlich oder auch nur privat zu vergeben. Vergebung, wenn sie denn irgendwo aus diesen Wiedergutmachungszahlungen erfolgte, war nicht ihre Bedingung, allerhöchstens eine bleibende Hoffnung.

13 A.a.O., 360.

Zwischenüberlegungen:

Die Funktion der Wiedergutmachung im Versöhnungsprozess ist eine spezifische. Sie wird nicht erfasst mit dem Interesse an Schadensausgleich, das bei den Kriegsreparationen leitend ist. Aber auch schon da ist ein Hauch dessen mitschwingend, was in ausdrücklichen Versöhnungskontexten mit Wiedergutmachung verbunden wird: Eine *Übernahme der Täter:innen von Verantwortung für ihre Taten*, klassischerweise sichtbar an Zeichen von Reue und Buße.¹⁴ Beide sind im zwischenmenschlichen Akt der Wiedergutmachung enthalten, ohne in einzelnen getrennten Schritten differenzierbar zu sein. Wiedergutmachung ist in erster Linie an die Geschädigten, die Opfer, gerichtet. Und als solche sollte sie freiwillig sein. Insofern geht Wiedergutmachung, wie ich den Begriff hier verwenden will, über den der Reparation hinaus. Das kann man auch wunderbar sehen in der Entwicklung der Reform des Strafrechtes in Deutschland. Dazu jetzt:

3 Wiedergutmachung im Strafrecht

Das deutsche Strafrecht ist seit dem Jahr 1980, besonders in den 1990er und Anfang 2000er Jahre reformiert worden, und zwar ausdrücklich unter dem Aspekt der „Opferorientierung“, sowohl im Strafprozess wie im Strafvollzug.¹⁵ Wir kennen dies heute hauptsächlich durch die Vertretung der Nebenkläger und -klägerinnen, in der Regel Angehörige des Opfers bzw. getöteten Menschen. Das gibt es in deutschen Gerichtsprozessen erst seit 1986.¹⁶ Opferorientierung im Justizvollzug gibt es seit den 1990er Jahren, zunächst

14 Vgl. dazu auch Link, Christian, „... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Anmerkungen zur religiösen und politischen Semantik der „Wiedergutmachung“, in: Hans-Peter Großhans u.a. (Hg.), *Schuld und Vergebung*. FS für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 275–287.

15 Vgl. dazu Höffler, Katrin/Jesse, Christiane/Bliesener, Thomas (Hg.), *Opferorientierung im Strafvollzug*, Göttinger Studien zu den Kriminalwissenschaften 34, Göttingen 2019.

16 Siehe Barton, Stephan, *Die Reform der Nebenklage. Opferschutz als Herausforderung für das Strafverfahren*, URL: <https://www.uni-bielefeld.de/fakultaeten/rechtswissenschaft/ls/barton/publikationen/JA-2009-753-759-Die-Reform-der-Nebenklage.pdf> (Zugriff: 13.4.2025).

im Jugendstrafrecht und später auch für Erwachsene Zug um Zug in allen bundesdeutschen Ländern. Diese Regelungen sind unter dem Begriff „Täter-Opfer-Ausgleich“ bekannt. In diesem bekommt das Phänomen der „Wiedergutmachung“ eine besondere Rolle: Wiedergutmachung wird nicht durch ein Gericht verordnet, sondern zwischen Täter und Opfer ausgehandelt. Das ist sowohl vor wie auch nach dem Gerichtsurteil und der Festsetzung der Strafe möglich.¹⁷ Sie kann dem materiellen Ausgleich des zugefügten Schadens dienen, wird aber generell als *Zeichen* der ernsthaften Übernahme von Verantwortung für die Tat auf seitens des Täters oder der Täterin verstanden. So ist ein annähernd entsprechender Ausgleich des materiellen Schadens meist gar nicht möglich, aber – so ein Bericht aus der JVA Kiel über das dort praktizierte Training zur Opfer-Empathie – es können zwischen Täter:in und Opfer Wiedergutmachungszeichen wie Aufräumen der Garage oder regelmäßige Fahrdienste als Wiedergutmachungszeichen „gefunden“, geplant, praktiziert und auf der Seite des Opfer akzeptiert werden.¹⁸ „Zeichen“ ist hier mehr als ein Blumenstrauß zur Versöhnung, denn die gefundenen Wiedergutmachungsaktionen betreffen durchaus den Ort und die Art des angerichteten Schadens – hier: ein gestohlenen Auto.

Im neueren Strafrecht spricht man auch von „symbolischer Wiedergutmachung“. Auch das ist nicht ein Blumenstrauß, sondern z.B. eine Dienstleistung in einer sozialen Institution (Krankenhaus o.ä.), wenn die Tat eher die Allgemeinheit als ein konkretes Opfer schädigt – z.B. Missachtung des Verkehrsrechts in Form von Trunkenheit am Steuer, Wirtschaftskriminalität oder Umweltschädigung.¹⁹

In der Bedeutung einer Mischung aus juristischer Wiedergutmachung im Täter-Opfer-Ausgleich und juristischer symbolischer Wiedergutmachung treffen wir den Begriff im Zusammenhang mit Versöhnungsprozessen im sozialpolitischen Bereich. Als Beispiel möchte ich in meinem letzten Abschnitt auf ein Versöhnungsprojekt im nach-geozidären Ruanda eingehen, in denen von „symbolic repara-

17 Siehe Meier, Bernd-Dieter, *Strafrechtliche Sanktionen*, Berlin ⁵2019, 416ff.

18 Hagenmaier, Martin, Vom aufregenden Projekt zum schnöden Alltag. Opferempathie im Strafvollzug, in: Katrin Höfler/Christiane Jesse/Thomas Bliesener (Hg.), *Opferorientierung im Strafvollzug*, Göttinger Studien zu den Kriminalwissenschaften 34, Göttingen 2019, 85–106.

19 Vgl. Meier (s. Anm. 17), 412–413; vgl. auch Laue, Christian, *Symbolische Wiedergutmachung*, Schriften zum Strafrecht 118, Berlin 1999.

tion“ gesprochen wird. Hier werden wir dann wieder zurückkehren in die Theologie.

4 Kirchliche Versöhnungsprojekte in Ruanda: symbolic reparation

Die katholische Theologin Katharina Peetz forschte in ihrem Habilitations-Projekt über Versöhnungsprojekte im post-genozidären Ruanda.²⁰ Ich bin durch unser gemeinsames ökumenisches DFG-Netzwerk-Projekt auf diese Forschungen aufmerksam geworden, an dem auch die evangelische Theologin Katharina von Kellenbach teilgenommen hat. Diese forschte bekanntlich über die Haltung von Nazi-Tätern zu ihrer Verstrickung mit dem Regime mit dem Ergebnis, dass die von ihr befragten Menschen keine Reue- und Schuldgefühle hätten, sondern sich eher selbst als Opfer fühlten.²¹ In Bezug auf die evangelische Theologie der Versöhnung fordert sie eine größere Aufmerksamkeit für die Notwendigkeit von „satisfactio“:

Die reformatorische Kritik an der katholischen Bußlehre und insbesondere der *satisfactio opere* macht es ungeheuer schwierig, die Täter in die Verantwortung gegenüber den Opfern zu nehmen. Der dritte Schritt der katholischen Bußlehre, die *satisfactio opere*, scheint mir aber einen Ansatzpunkt zu bieten, den Opfern eine Rolle im christlichen Versöhnungsprozess einzuräumen.²²

Wie das auf katholischer Seite praktisch aussehen kann, zeigt Katharina Peetz in ihrem Ruanda-Projekt.²³ Sie schildert darin ein Versöh-

20 Peetz, Katharina, Erzählte Versöhnung. Narrative Ethik und christliche Glaubenspraxis in Ruanda nach dem Genozid, Studien zur Theologischen Ethik 163, Basel/Würzburg 2023.

21 Kellenbach, Katharina von, Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in dies./Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah, Darmstadt 2001, 46–67.

22 Kellenbach, Katharina von, Christliche Vergebungsdiskurse im Kontext von NS-Verbrechen. Ein protestantisches Plädoyer für eine revitalisierte Bußlehre, in: Lucia Scherzberg (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Paderborn 2005, 178–196, 192.

23 Vgl. zum Folgenden Peetz, Katharina, Practices of Symbolic Reparation in Post-Genocide Rwanda, in: Julia Enxing/Dominik Gautier (Hg.), Satisfactio. Über

nungsprojekt der katholischen Kirche, in dem neben einem Schulbekenntnis der ruandischen katholischen Bischöfe, auf das ich jetzt nicht eingehen möchte, Versöhnungsarbeit „at the grassroots“ organisiert wurde. Im Prinzip ähnelt es dem südafrikanischen Konzept der Wahrheitskommission oder auch der eben erwähnten juristischen Praktik des Täter-Opfer-Ausgleichs, allerdings als rein kirchlich betriebenes Projekt. Über einen Zeitraum von Monaten oder Jahren wurde in Nachbarschaftsgruppen Versöhnungsarbeit mit Täter:innen und Opfern geleistet. Dafür gibt es bis 2011 das Modell der christlichen *Gacacas*, beruhend auf der gleichnamigen einheimischen para-juristischen Konfliktlösungsmethode, und schließlich deren Folgeprojekt „Healing of Wounded Hearts“. Beide Projekte sind dadurch gekennzeichnet, dass die Kirche im wörtlichen Sinne den Raum für die Begegnungen von Täter:innen und Opfern bildet. Diese verstehen sich beide – als Glieder der Kirche – jeweils auch *co-ram-deo*-stehend und können so auch spirituell angesprochen werden. Das ist natürlich nicht leicht auf andere Kontexte übertragbar, aber es gibt Einblick in die Grundidee der *satisfactio operis* und ihrer Entstehung schon in der altkirchlichen Bußpraxis.²⁴

Die mörderischen Ereignisse in Ruanda passierten 1994, also ungefähr 20 Jahre vor den Versöhnungsprozessen in diesen Projekten. Die Versöhnungs-Projekte orientierten sich in ihrer Struktur an dem ruandischen christlichen *Gacaca*-Modell in *Kombination* mit der Bußtradition der Alten Kirche. In letzterer wurden die Täter:innen schwerer Sünden bekanntlich für eine Zeit von der Eucharistie (und somit auch vom gesellschaftlichen Leben an sich) ausgeschlossen, um nach einer Zeit der Buße wieder feierlich inkludiert zu werden.²⁵ In Ruanda war nun diese Bußzeit gefüllt von Begegnungen zwischen Täter:innen und Opfern. Sie tauschten sich über die Verletzungser-

(Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung unter Mitarbeit von Wojczak, Dorothea, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 122, Leipzig/Paderborn 2019, 261–282.

24 Vgl. Ohst, Martin, Art. Buße IV. Christentum, 2. Kirchengeschichte, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 2, ⁴1999, 1910–1918, 1910–1912; Pesch, Otto Hermann, Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Ostfildern 2010, 652–654.; Sattler, Dorothea, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (*satisfactio*) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992, 50–73.

25 Vgl. Peetz (s. Anm. 23), 276–278.

fahrungen aus, und die Täter:innen wurden zur Einsicht in ihre Verantwortung für das Leben der Opfer bis in die Gegenwart hinein bewegt. Beide Gruppen wurden über einen langen Zeitraum katechetisch begleitet. Leitend dabei war eine Definition von „schweren Sünden“ als gegen Gott, gegen die Gesellschaft, gegen die Kirche und gegen „eure Brüder und Schwestern“ gerichtete Akte. Hier geschieht also zweierlei: zum einen wird die Instanz G-O-T-T ausdrücklich als Raum-schaffend eingeführt und angesprochen, zum andern aber wird gerade diese Bipolarität aufgebrochen in eine Mehrpoligkeit. Katharina Peetz interpretiert schon das als einen Akt der „symbolischen Wiedergutmachung“ (symbolic reparation): „First of all, the definition and recognition of genocide crimes as the gravest of sins committed to ‚God, the society, the Church and your brothers and sisters‘ is in itself an act of symbolic reparation.“²⁶ In meinen Worten gesagt: das Aufklappen der *Gott-Mensch*-Dimension in die *Gott-Mensch-Menschen*-Dimension zielt faktisch auf die Opfer. Von den Täter:innen wird nur gesprochen, indem die Opfer mit in den Blick genommen werden. Im Verfahren wurde deutlich gemacht, dass auch die Leugnung des Genozids eine schwere Sünde sei. Die Opfer hätten dadurch eine höchste Anerkennung ihres Opferstatus und der erlittenen Verwundungen gespürt, schreibt Katharina Peetz.²⁷ Denn so sei deutlich geworden, dass die Täter:innen nicht isoliert von ihnen, den Opfern, ihre Sünde Gott gegenüber bekennen und vergeben lassen können. Vielmehr bildete – wieder in meinen Worten – G-O-T-T eine Art Kreis um Täter:innen und Opfer herum und bot so den Begegnungsraum und die „Luft“, die darin geatmet wurde. Das kommt, weil alle Beteiligten sich in dem Glaubensbewusstsein treffen konnten, dass Gott den Beteiligten jeweils spezifisch beistehe: den Tätern:innen beim Bekennen ihrer Taten, den Opfern beim Aushalten des Geschehenen. Man kann also sagen, dass durch das Aufklappen der Bipolarität hier deutlich ein kritisch-erhaltender, begleitender und schützender Gott vor das innere Auge der Beteiligten tritt – ganz ähnlich wie bei den Kindern in der oben erwähnten religionspädagogischen Studie von Katharina

26 A.a.O., 274 (Aufnahme eines Zitats aus Focus Group by the author with sensitizers of the „Healing of Wounded Hearts program“, Mushaka, Rwanda, October 1, 2017).

27 A.a.O., 263.

Szagun.²⁸ Die begleitende Katechese in diesem Projekt, wie sie von Katherina Peetz beschrieben wird, scheint mir in der Überzeugung agiert zu haben, dass die Täter:innen in einer Verstärkung des Gefühls der Nähe des vergebenden Gottes ermutigt wurden, die Bitte um Versöhnung an die Opfer zu richten und ihre Perspektivenveränderung (Reue) in der Form von Wiedergutmachungsaktionen zu zeigen. Katharina Peetz beschreibt das so: „It is only God – people in Rwandan grassroots projects believe – who can enter the hearts of the victims so that they can accept the perpetrators’ acts of symbolic reparation.“²⁹ (Ich vermeide das Wort Vergebung an dieser Stelle, weil es m.E. zur Freiheit des von Gott umrahmten Versöhnungsprozesses auch denkbar sein muss, dass es Versöhnung ohne Vergebung geben kann und wohl auch häufig gibt).³⁰ Interessanterweise greift Peetz hier nicht auf eine Verbindung von Gottes Vergebung und Menschen-Vergebung im Konzept der Analogie zurück. Der Blick Gottes in das Herz der vor ihm Betenden wird jedenfalls nicht ausdrücklich als ein Vergebungsakt bezeichnet. Damit bleibt deutlich, dass die zwischenmenschliche Vergebung nicht durch Gottes „Vergebung“ ersetzt, sondern allenfalls ermöglicht gedacht werden kann. „Vergebung“ meint in den beiden Beziehungen nicht dasselbe.³¹ Aber

28 Siehe Szagun (s. Anm. 2).

29 Peetz (s. Anm. 23), 279.

30 Dieser Gedanke wird von Katharina Peetz nicht erwogen. Zu diesem Themenschwerpunkt findet die Theologin am ehesten Gesprächspartner:innen in der Philosophie und in der Literatur; vgl. zuletzt Link-Wieczorek, Ulrike, Schuldig gegenüber wem? in: Georg Pfleiderer/Dirk Evers (Hg.), Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neueren Debatte um theologische Anthropologie, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 66, Leipzig 2022, 89–105, 98–105 sowie dies., Die Rolle Gottes bei der Vergebung, FS für Dorothea Sattler, 2026, in Druckvorbereitung.

31 Mit ausgesprochenem Gewinn zu lesen sind hier die Ausführungen von Ulrike Peisker, die sich unter Berufung auf die protestantische Form der Rechtfertigungslehre dafür ausspricht, Gottes Vergebung und zwischenmenschliche Vergebung weder als Analogieverhältnis noch als Aufforderung zur imitatio dei verstehen zu müssen. Vielmehr seien sie als phonetisch gleichlautende, aber inhaltlich unterschiedliche Zusammenhänge miteinander verbunden, als Homonyme (wie in einem Teekessel-Rätsel). Für diesen Gedanken habe ich große Sympathie, weil er einer Verbegrifflichung wehrt. Er wird in katholischer Tradition wahrscheinlich von nicht wenigen Menschen in der Analogieregel des IV. Laterankonzils von der immer größeren Unähnlichkeit Gottes gesehen, ist aber als Homonym gefasst scharfkantiger. Aber man sollte in dem Gleichklang der

man kann – in der Sprache der Rechtfertigungslehre – sagen: Die empfangene Vergebung bzw. zugesprochene Anerkennung durch Gott motivierte zur Versöhnungsbitte an die Opfer – nicht als deren Bedingung, sondern als deren Ermöglichung. Gern wird das in der Theologie als eine chronologische Reihenfolge beschrieben: Zuerst werde die „Vergebungsluft“ Gottes erfahren, dann der Mut zur eigenen Versöhnungsaktion gebildet, nicht umgekehrt. Aber wer weiß es denn wirklich, ob es dem göttlichen Sich-Klarmachen, seinem Geist, nicht auch umgekehrt gelingen möge? Ob wir nicht auch denken dürften, dass zwischenmenschliche Erfahrungen eine Ahnung von Gottes Ermöglichung erzeugen können? Sollte man das wirklich auch als Protestant:in nicht denken dürfen? Sollte man sich nicht eher von Gerhard Sauter an die „Unanschaulichkeit der Rechtfertigung“ (nicht der Rechtfertigungslehre!) erinnern lassen und darin die Linearität der Zeit aufgehoben sehen?³²

Eine entscheidende Rolle bei der zwischenmenschlichen Versöhnung spielen nun Akte der „symbolic reparation“, wie Katharina Peetz und andere Forschende sie nennen.³³ Der Begriff wird hier etwas anders verwendet als im Strafrecht. In Anlehnung an die kirch-

Worte doch noch die Aufforderung hören, sich über ihren (Nicht)Zusammenhang Gedanken zu machen bzw. ihn mit-assoziieren zu lassen. Mein Vorschlag, sich von dem Bild des Aufklappens der Zweipoligkeit in die Drei- bis Vierpoligkeit leiten zu lassen, verfolgt, so scheint es mir, dieselbe Intention wie Peisker; siehe Peisker (s. Anm. 8), 203–218. Ein weiterer interessanter Vorschlag in diese Richtung kommt von Frank Martin Lütze, der in Bezug auf die Vergebung Gottes einen Bildwechsel vorschlägt: Statt vom Vergeben als Lossprechen Gottes von der Schuld könnten wir (im Gottesdienst) vom Versprechen Gottes reden, die Schuld auch in den noch offenen Vergebungsprozessen mitzutragen: Lütze, Frank M., Im Angesicht der Schuld. Liturgische Wege zur Entwicklung von Schuldfähigkeit, in: Alexander Deeg/Irene Mildenerberger/Wolfgang Ratzmann (Hg.), *Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst*, Leipzig 2012, 59–76, 72–75.

32 Vgl. Sauter, Gerhard, Art. Rechtfertigung IV. Das 16. Jahrhundert, in: *Theologische Realenzyklopädie* 28, 1997, 328–336, 330. Vgl. dazu auch meine Überlegungen: Link-Wieczorek, Ulrike, Auf keinen Fall ein Heilsprozess? Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Deutschland, in: Uwe Swarat/Johannes Oeldemann/Dagmar Heller (Hg.), *Von Gott angenommen, in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 78, Frankfurt a.M. 2006, 66–94, 86–87.

33 Vgl. die Literaturangaben bei Peetz (s. Anm. 23).

lichen Bußpraktiken werden darunter Aktionen im Versöhnungsprozess verstanden, die Umkehr, Reue und Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme zum Ausdruck bringen, und zwar non-verbal praktisch. Katharina Peetz u.a. nennen sie „tangible actions“³⁴. Es handelt sich dabei nicht eigentlich um das, was wir „Symbolhandlungen“ nennen würden, sondern viel spezifischer um eine praktische Unterstützung der Opfer in ihrem gegenwärtigen Leben – eine Wiedergutmachung im Bewusstsein all ihrer nur möglichen Begrenztheit, aber in der der Täter oder die Täterin sich doch deutlich etwas abverlangt. Damit „zeigt“ er oder sie dem Opfer aber nicht nur etwas, sondern hilft ihm praktisch. So bittet er oder sie non-verbal um Versöhnung, aber er oder sie ermöglicht schon durch die praktischen „tangible actions“ eine Ahnung von einem trotz allem wieder ermöglichten gemeinsamen Leben. Wir kennen das eigentlich im Ansatz schon aus dem Strafrecht und dem Täter-Opfer-Ausgleich. Katharina Peetz berichtet von Täter:innen, die nach einem Gerichtsprozess bereits Jahre im Gefängnis gesessen hatten und nun als entlassene Täter:innen irgendwie um die Wiederaufnahme in die Gesellschaft bitten mussten. Im Rahmen des „Healing of wounded hearts“ entscheidet sich ein solcher Täter zur Säuberung der Bananenplantage der Witwe des vom Täter Erschlagenen, die dadurch zur Teilnahme an dem Projekt „Healing of wounded hearts“ bewegt wird.³⁵ Man kann also sagen, dass eigentlich der gesamte Prozess von Aktionen der symbolischen Wiedergutmachung bestimmt ist, von der Bitte um Mitmachen bis zu seiner Durchführung und dem immer vorläufigen Ende. Häuser werden wiederaufgebaut, Feldarbeit geleistet, über längere Zeiträume hinweg Wasser geholt oder überhaupt eine lebenslange weitere Begleitung und Unterstützung der Opfer-Familie praktiziert.³⁶

Dies alles wird nun eingerahmt durch ein freiwilliges Ausgeschlossenwerden von den Sakramenten. Wie in der Alten Kirche nehmen diese Büßenden also sichtbar nicht an der Eucharistie teil. Katharina Peetz betont, dass niemand von ihnen dazu gezwungen werde. Eine Unsicherheit über die Echtheit der Freiwilligkeit wird wohl auch hier bleiben, wie sie schon im Bußsakrament stets mit-

34 A.a.O., 270.

35 A.a.O., 274.

36 A.a.O., 270.

läuft.³⁷ In Südafrika hat man darum auch auf Reuebekundungen als Bedingungen des Versöhnungsprozesses zu verzichten versucht.³⁸ Hier steht der Ausschluss von den Sakramenten als öffentlich sichtbare Einsicht in die Schwere der Sünde der Täter:innen und in die Notwendigkeit der Umkehr. Die Aneinanderreihung von Akten der symbolischen Wiedergutmachung, im Prozess der Begegnungen von Täter:in und Opfer gefunden, werden ernst genommen als Möglichkeit, Zeichen der Umkehr zu zeigen und somit als Zeichen für Aufrichtigkeit angenommen zu werden, damit ein Weg in die gemeinsame Zukunft möglich werde. Nach dem Ende der Bußzeit wird der:die Täter:in in einem großen Fest wieder in die Gemeinde aufgenommen.

5 Resümee

Wiedergutmachung fungiert also in den dargestellten Beispielen als Signal an die Opfer, die in der klassischen theologischen Sprache von der Vergebung Gottes unsichtbar und unhörbar werden. Sie findet sich aber durchaus nicht nur im theologisch-kirchlichen Zusammenhang. Hier ist aber wichtig, dass Gott nicht als Empfänger der Wiedergutmachung zu verstehen ist, sondern eher als deren Ermöglicher. In der bipolaren Rede geht das verloren. Klappt man die Bipolarität auf, so kommt man vom Gegenüber-Gott zum begleitenden, ermöglichenden, ermutigenden Gott. In diesem Sinn versteht Ottmar Fuchs die Theologie Anselm von Canterburys als eine Bewegung von der Schuldsensibilität hin zur Leidenssensibilität Gottes in Christus.³⁹

Gottesglaube wäre zu verstehen als eine Einladung, auf die Gewissheit zu setzen, dass Versöhnung inklusive ihrer Praktiken prinzipiell eine realistische Möglichkeit ist – nicht Traum, sondern Wirk-

37 In der Geschichte der Bußtheologie ist gerade mit diesem Problem intensiv gerungen worden, vgl. Link-Wieczorek, Ulrike, *Contritio Cordis. Reue und Scham in der Bußtheologie*, in: Julia Enxing/Katharina Peetz (Hg.), *Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue* unter Mitarbeit von Dorothea Wojtczak, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 114, Leipzig 2017, 48–72.

38 Vgl. dazu meine Ausführungen in Link-Wieczorek (s. Anm. 37), 68–71 inkl. der dort genannten Literatur.

39 Fuchs (s. Anm. 5), 81–84.

lichkeit. Auf diese Wirklichkeit zu setzen heißt, Praktiken der Versöhnung und Sensibilität für die Leiden der Opfer der Sünde in all ihrer Fragmentarität immer wieder neu zu wagen. Dabei gilt es, Wiedergutmachungsaktionen in Versöhnungsprozessen zu unterscheiden von Reparationen, die einen materiellen Schaden ausgleichen sollen. Wiedergutmachung in Versöhnungsprozessen hat einen hoch zeichenhaften Charakter und wird in dem Bewusstsein geübt, damit einen zwischenmenschlichen Schaden nicht wirklich ausgleichen zu können (vgl. „Entschädigungen“ für Zwangsarbeiter:innen). Somit ist der Erfahrungshintergrund des Begriffs dem zwischenmenschlichen Bereich zuzuordnen. Für die Verwendung für ein Vergebungskonzept auf der Gott-Mensch-Ebene kann die Wiedergutmachung m.E. als eine (Rück)Projektion der zwischenmenschlich erfahrbaren Versöhnungspraktiken auf die Gott-Mensch-Ebene betrachtet werden. Dies ist in der katholischen theologischen Sprachwelt ebenso wie wohl in der evangelisch-pietistischen eine vertraute Konstruktion. Sie muss nicht mit einem Entschädigung fordernden (werkgerechten) Gottesbild erklärt werden, sondern zunächst einmal mit dem Bedürfnis, das Gott-Mensch-Verhältnis tatsächlich als ein persönliches zu denken (und zu fühlen). Darin hätte der Mensch eine Mitwirkung im göttlichen „Beziehungsleben“,⁴⁰ ein Argument, das in der katholischen Theologie in der Debatte um Entstehung und Verteidigung der Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre bis 1999 und in den darauffolgenden Jahren verwendet worden ist. Das evangelische Rechtfertigungsmodell verzichtet auf diese Wechselwirkung, um die mit der Gnade Gottes geschenkte Freiheit und damit eine Loslösung vom zwischenmenschlich erfahrbaren Versöhnungsgeschehen und den darin irgendwie notwendigen Schritten denkbar zu machen.⁴¹ Bekanntlich können sich beide Konzepte auf biblische Textzusammenhänge beziehen.⁴² Die eigentliche Kunst

40 Vgl. Werbick, Jürgen, Selbst-Gegebenheit als Gottesgabe. Respons auf den Beitrag von Hans-Christoph Askani, in: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 155–159, und Hoffmann, Veronika, Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung, in: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 160–177.

41 Vgl. dazu Peisker (s. Anm. 8), 189–203.

42 Vgl. die unterschiedlichen Konzepte der 5. Vaterunserbitte im Matthäus- und im Lukasevangelium bzw. im Vergleich mit der paulinischen Rechtfertigungslehre, so Körtner, Ulrich H.J., Vergebung! Die fünfte Bitte des Vaterunser im Licht der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Hans-Peter Großhans u.a. (Hg.), Schuld

besteht wahrscheinlich darin, die Konzepte nicht in einem Entweder-Oder-Verhältnis zu sehen. Für die Wiedergutmachung im Gott-Mensch-Verhältnis scheint es mir einleuchtend, dass hier eine bewusst aus dem zwischenmenschlichen Bereich geliehene Sprache verwendet wird, was nur zum Teil mit der Analogielehre verstanden werden kann.⁴³ Vor allem geht es, so meine Interpretation, darum, Gott in dem gesamten Versöhnungsprozess in je spezifisch stellvertretender Funktion für alle Beteiligten wirksam zu denken (als Ankläger, als Verteidiger, als Richter) – und in der gebetsmäßigen Ansprache hinzubitten.⁴⁴ Das wäre im Grunde ein pneumatologisches Konzept, das dem in den obigen Ausführungen mehrfach begegnenden Gottesbild eines begleitenden Gottes entspricht. Man könnte es auch in eine weisheitliche Theologie implementieren.⁴⁵

und Vergebung. FS für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 219–233; sowie Peisker (s. Anm. 8), 218–225.

43 Vgl. Anm. 31.

44 Vgl. dazu meinen Versuch, die Satisfaktionstheorie Anselm von Canterburys als ein Konzept der Versöhnung im Sinne der restaurative justice und die Gottesrede als Bekenntnis der Ermöglichung von aufrichtender Gerechtigkeit durch Gott zu lesen: Link-Wieczorek (s. Anm. 7).

45 Vgl. dazu Huizing, Klaas, Scham und Schuld. Fluchtlinien einer Präventivethik und Weisheitstheologie, in: Georg Pfeleiderer/Dirk Evers (Hg.), Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neueren Debatte um theologische Anthropologie, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 66, Leipzig 2022, 163–181.