

Matthias Remenyi

Stellvertretung, nicht Äquivalenz.
Überlegungen zur Soteriologie im Anschluss an
Cur Deus homo

Response auf Veronika Wegener

1. Einleitung

Die Grundidee dieses Buches ist es, anhand unterschiedlicher Themenfelder analytische Religionsphilosophie und hermeneutisch geprägte Theologie miteinander ins Gespräch kommen zu lassen. In ihrem Beitrag über Sühne, Erlösung und Versöhnung aus analytischer Perspektive löst Veronika Wegener diese Aufgabe, indem sie die unterschiedlichen Modellvorstellungen, die die analytische Religionsphilosophie (bzw. die analytisch geprägte, philosophische Theologie) englischsprachiger Provenienz zu diesem Thema erarbeitet hat, darstellt und auf ihre Hintergrundannahmen und Tiefenstrukturen hin befragt. Dabei wird deutlich, dass auch in der analytischen Literatur unterschiedliche Modelle miteinander konkurrieren – und es wird deutlich, dass diese Modelle nicht vom Himmel fallen, sondern von klassischen Motiven der theologischen Tradition geprägt werden: Stellvertretung und Sühne, Genugtuung und Verdienst, aber auch Exemplarität und Solidarität Jesu Christi. Wenig überraschen kann daher, dass die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury nach wie vor als zentraler Referenzpunkt fungiert, an dem sich die aktuellen Ansätze abarbeiten.

Veronika Wegener erwähnt als einen zweiten historischen Bezugspunkt der von ihr eingesehen Literatur Peter Abaelard und dessen These von der im Leben und Sterben Jesu offenbar gewordenen, transformierenden Kraft göttlicher Liebe. Zugleich macht sie deutlich, dass analytische Ansätze, die sich auf Abaelard beziehen, gegenwärtig klar in der Unterzahl sind.¹ In der deutschsprachigen, hermeneutisch geprägten Soteriologie sind, soweit ich sie überblicke, ebenfalls beide Traditionslinien virulent. Und auch hier konzentriert sich die historische Bezugnahme klar auf Anselm von Canterbury und sein im Jahr 1098 vollendetes Werk *Cur Deus homo*; Peter Abaelard wird ebenfalls allerhöchstens am Rande Thema. Ganz anders dagegen steht es mit der theologischen Position, die sich mit dem im Jahr 1142 verstorbenen Philosophen und Theologen verbindet. Sie firmiert in der deutschsprachigen Gegenwartstheologie unter dem Etikett der Solidaritätschristologie und darf neben der Stellvertreterchristologie

¹ Vgl. V. WEGENER, Sühne, Erlösung und Versöhnung, [43].

als eines der beiden momentan wirkmächtigsten soteriologischen Paradigmen gelten.

Aus diesem ersten Befund ergeben sich die inhaltlichen Schritte der folgenden Überlegungen fast wie von selbst: Ich werde mit einigen Beobachtungen zu Anselms Erlösungslehre beginnen. Meine leitende Vermutung ist dabei, dass uns die mit seinem Namen untrennbar verbundene Satisfaktionstheorie bis heute nicht loslässt. Zwar ist die Bezugnahme im Vergleich zu großen Teilen der von Wegener aufbereiteten Literatur durchaus kritischer und keineswegs ungebrochen. Aber insbesondere der Gedanke, dass Gott nicht einfach so die Sünden nachlassen kann, sondern um der Freiheit und Würde des Menschen willen eine Genugtuung (*satisfactio*) fordern muss, zieht sich in Zustimmung und Widerspruch wie ein roter Faden auch durch gegenwärtige deutschsprachige Soteriologien und bildet einen bleibenden Anknüpfungspunkt an Anselm. Ich werde diesen ersten Gedankengang mit einigen Bemerkungen zur Theologie der Gabe beschließen, weil das von der Gabetheologie bereitgestellte begriffliche Instrumentarium helfen kann, hierbei aufbrechende Spannungen und Ambivalenzen zu bearbeiten.

Ein zweiter Gedanke, der im Anschluss daran zu entfalten ist, bezieht sich auf die genannte Unterscheidung zwischen der Solidaritätschristologie einerseits, die die Pro-Existenz, das Exemplarische und Solidarische des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu Christi in den Mittelpunkt stellt und die solcherart auf die Befreiung des autonomen Subjekts abzielt, und der Stellvertreterchristologie andererseits, die stärker staurozentrisch konturiert ist, vom Sühnebegriff und von der Heilsursächlichkeit des Kreuzes her denkt und auf die Ermöglichung einer Versöhnung des Sünders mit Gott hin ausgerichtet ist.² In diesem zweiten Gedankenschritt möchte ich daran erinnern, dass eine Absolutsetzung dieser Typisierung irreführend wäre: Das Solidarische des Sterbens Jesu am Kreuz entpuppt sich, weil es die Solidarität des menschgewordenen Sohnes – der zweiten Person der Trinität – ist, der da „für uns“ stirbt, als echte und wirkliche Stellvertretung. Und die Stellvertretung des Gekreuzigten meint nicht unseren Ersatz, sondern die Ermöglichung neuer Bundesgemeinschaft mit Gott, ist also letztlich ein Ereignis der Solidarität Gottes. Daraus ergeben sich dann zum Schluss einige Vorschläge zur Sprachregelung im Umgang mit zentralen Begriffen der Soteriologie wie Opfer, Sühne, Stellvertretung oder Loskauf.

² T. SCHÄRTL, „Eine unerhörte und ungerechte Geschichte?“, 491 spricht von einem „Graben zwischen imitationstheoretischen Exemplaristen und staurozentrischen Gnaden-Metaphysikern“. Eine ausgewogene Darstellung beider soteriologischer Paradigmen bieten J. KNOP, Stellvertretung und Solidarität, 181–207 und K. VECHTEL, Musste Jesus für uns leiden?, 341–359.

Durchaus überraschend ist für mich allerdings, wie kritiklos augenscheinlich in weiten Teilen der analytischen Debatte nicht nur Anselms eigentliches Konzept, sondern auch dessen vergrößernde und archaisierende Variante eines stellvertretenden Strafleidens Christi rezipiert wird. Aus diesem Grund wird es gut sein, noch einmal die zentralen Gedanken und die entscheidenden Schwächen des anselmischen Modells in Erinnerung zu rufen.

2. Anselm von Canterbury: Warum Gott Mensch wurde

Schon bei einer oberflächlichen Lektüre von *Cur Deus homo* wird schnell klar, dass Anselms eigentliches Anliegen nichts mit den Zerrbildern gemein hat, die über Jahrhunderte in wechselnden Kontexten daraus konstruiert wurden. Sie kulminieren in dem Vorwurf Friedrich Nietzsches, hier verlange ein blutrünstiger Gott das Opfer seines Sohnes, um sich wieder gnädig stimmen zu lassen:

„Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden [...]. Das *Schuldopfer* und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidenthum!“³

Ausdrücklich verwirft dagegen bereits Anselm selbst die Annahme als abwegig, dass Gott „sich so sehr am Blute eines Unschuldigen ergötzte oder seiner bedürfte, dass er nur nach dessen Tötung dem Schuldigen verzeihen wollte oder könnte.“⁴ Stattdessen wird in *Cur Deus homo* beständig die Freiwilligkeit dieses Leidens und Sterbens eingeschärft⁵ – und zwar, wie ebenfalls durchgängig und unermüdlich klargestellt wird, um der Freiheit und der Würde des Geschöpfes willen.⁶

Es ist das Verdienst der Anselm-Forschung der vergangenen Jahrzehnte, diese Zusammenhänge wieder neu ans Licht gebracht zu haben. Deutlich wird: Es geht im Letzten gar nicht um die Ehre Gottes. Programmatisch notiert Anselm:

³ NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Nr. 41 (= KSA 6, S. 214f).

⁴ So Anselms Gesprächspartner, der Mönch und spätere Abt von Bec namens Boso in CDH I, 10.

⁵ Vgl. z. B. CDH I, 9: „Mithin hat Gott Christus, in dem keine Sünde war, nicht zu sterben gezwungen, sondern er selber hat freiwillig den Tod erlitten, nicht aus Gehorsam, das Leben zu verlassen, sondern ob des Gehorsams, die Gerechtigkeit zu bewahren, indem er so tapfer ausharrte, dass er dadurch in den Tod kam.“

⁶ Vgl. z. B. CDH I, 5: „Siehst du nicht ein, dass, welche Person auch den Menschen vom ewigen Tode erlösen würde, dieser Mensch mit Recht als deren Knecht erachtet würde? Wenn es so wäre, dann wäre er keineswegs in die Würde eingesetzt worden, welche er haben sollte, falls er nicht gesündigt hätte; denn dann wäre der, der nur Gottes Knecht [...] sein sollte, der Knecht dessen, der nicht Gott wäre“.

„Gott kann unmöglich seine Ehre verlieren“.⁷ Vielmehr geht es um die Ordnung der Schöpfung, die durch die Sünde des Menschen aus den Fugen geraten ist. Diese gilt es wiederherzustellen, um dem Menschen zu ermöglichen, seine ihm eigentlich von Gott her zugedachte und durch die Sünde zerstörte Stellung wieder einzunehmen. Die Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes ist gewissermaßen nur das Beiprodukt der stellvertretenden Genugtuung des Gott-Menschen; bzw. genauer: sie ist die Möglichkeitsbedingung des neuen Lebens der Geschöpfe in der rechten Ausrichtung des Willens (*rectitudo voluntatis*) und in Gerechtigkeit (*iustitia*)⁸ vor Gottes Angesicht. Treffend bilanziert daher Gisbert Greshake, dass dieses „Grundverständnis von Erlösung als Befreiung der Freiheit des Menschen durch Stellvertretung des einen Freien [...] die einmalige und bleibende theologiegeschichtliche Leistung Anselms sein“⁹ dürfte.

Und doch ist diese Theorie heute wohl kaum ungebrochen nachvollziehbar. Zu tief ist sie im mittelalterlichen Lehns- und Herrschaftsdenken verwurzelt, zu fremd ist uns das damit verbundene Ehrkonzept geworden, zu ambivalent ist die Wirkungsgeschichte des anselmischen Axioms „satisfactio aut poena“¹⁰ – Genugtuung oder Strafe. Da hilft es nichts, dass vor allem im zweiten Teil von *Cur Deus homo* neben das Motiv der Gerechtigkeit immer stärker das der Barmherzigkeit¹¹ Gottes tritt. Die Kernintuition Anselms ist und bleibt, dass der stellvertretende Tod des Gott-Menschen deshalb heilsnotwendig ist, weil nur er die Gott geschuldete Genugtuung für unsere Sünden leisten kann. Nur weil er als der einzig Sündlose in freiwilligem Gehorsam gegenüber dem Versöhnungswillen des Vaters sein Leben für die Sünder hingibt, bietet sein Sterben

⁷ CDH I, 14: „Deum impossibile est honorem suum perdere.“

⁸ Prägnant auf den Punkt gebracht in CDH I, 11: „Das ist das Geschuldete, was Engel und Mensch Gott schulden; keiner, der es einlöst, sündigt, und jeder, der es nicht einlöst, sündigt. Das ist die Gerechtigkeit oder Geradheit des Willens (*iustitia sive rectitudo voluntatis*).“

⁹ G. GRESHAKE, *Gottes Heil – Glück des Menschen*, 99. Dieser Satz, erstmals publiziert im Jahr 1973, bündelt *pars pro toto* die Zentralthese der jüngeren Anselm-Forschung. Es ist hier nicht der Ort, einen Forschungsüberblick zu geben. Für die Abfassung dieses Beitrags wurden neben Greshake die im Literaturverzeichnis genannten Beiträge von Hünemann, Kienzler, Kirschner, O. H. Pesch, Plasger, Rieger und Verweyen leitend. Bei K. KIENZLER, „Cur deus homo“, 315 findet sich der Hinweis auf den Erstabdruck des genannten Greshake-Zitats in ThQ 153 (1973), 339f.

¹⁰ Vgl. CDH I, 15: „[N]ecesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.“

¹¹ Berühmt wurde jenes Zitat aus CDH II, 20, das zugleich verdeutlicht, wie sehr *Cur Deus homo* auf dem Gottesbegriff des Prologion aufruht: „Die Barmherzigkeit Gottes aber [...] haben wir so groß und so übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann. Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn Gott Vater zu dem Sünder [...] spricht: nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn: nimm mich und erlöse dich?“

jenes ungeschuldete „plus“, jenes „maius“,¹² das über das Gott sowieso immer schon Geschuldete hinaus mit der geforderten, ausgleichenden Gerechtigkeit zugleich die Ordnung der Schöpfung und die Schönheit des Alls wiederherzustellen vermag.

Nur nebenbei sei angemerkt, dass dieses Konzept schon deshalb nicht mehr ungebrochen rezipierbar ist, weil im Hintergrund die paradiesische Urstandslehre und die damit verbundenen Annahmen des Monogenismus und der durch Zeugung weitergegebenen Erbsünde stehen: Adam und Eva als das historische Urelternpaar waren ursprünglich nicht dem Tod unterworfen. Dieser kam erst als Strafe Gottes für die (seitdem durch Zeugung an alle Adamiten weitergegebene) Ursünde Adams in die Welt. Der Gott-Mensch Jesus Christus kann nur deshalb Genugtuung leisten, weil er als einzig Sündloser Gott seinen Tod *nicht* schuldet.¹³

Ungleich stärker wiegt der Einwand, dass Anselms Theorie der Genugtuung unvereinbar ist mit dem biblischen Versöhnungsgedanken, dem zufolge Gott sich grundlos neu dem Sünder zuwendet und ihm Versöhnung schenkt.¹⁴ Jesu Tod, so formuliert Thomas Pröpper pointiert diese Kritik, wird bei Anselm „nicht als wirksame Gestalt der Vergebung, sondern als Genugtuung: als Bedingung des Sündennachlasses gedacht.“¹⁵ Vor allem aber spricht gegen Anselms Satisfaktionstheorie, was kein Geringerer als Immanuel Kant in seiner Religionschrift vermerkt: Die Sünde ist als moralische Verfehlung des Subjekts „keine *transmissibele* Verbindlichkeit“¹⁶, die einfach wie eine Geldschuld auf einen anderen übertragen werden könnte. Persönliche Schuld bzw. deren Tilgung ist nicht delegierbar, das autonome Subjekt ist in moralischen Dingen unvertretbar. Hinzu kommt: Ein Gott, der fremde Schuld anrechnet, und sei es auch

¹² CDH I, 11: „plus debet reddere“ – wegen der Gott zugefügten Entehrung muss der Sünder „mehr erstatten, als er genommen hat.“ CDH I, 21: „Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras – Du tust also nicht genug, wenn du nicht etwas Größeres wiedererstattest, als das ist, um dessentwillen du die Sünde nicht hättest begehen dürfen.“ CDH II, 6: Die notwendige Genugtuung „kann nicht geschehen, wenn es nicht jemanden gibt, der Gott für die Sünde des Menschen etwas Größeres gibt, als alles, was außerhalb Gottes existiert“ („aliquid maius“). CDH II, 11: „Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quiddam sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo – Die Vernunft lehrt uns auch, dass er etwas Größeres als alles, was unter Gott steht, haben müsse, was er freiwillig und nicht aus Schuldigkeit gibt.“

¹³ Vgl. M. STRIET, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 15f.

¹⁴ So m. E. zu Recht die Zentralthese gegen Anselm bei K. H. MENKE, Musste einer für alle sterben?, 196f.

¹⁵ T. PRÖPPER, Erlösungsglaube, 79.

¹⁶ I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 95 A 88.

seinem eigenen Sohn, unterböte sozusagen unsere moralischen Mindeststandards und disqualifizierte sich dadurch selbst.¹⁷

Durchaus klar ist dabei, dass der von Adolf von Harnack bereits im Jahr 1890 ins Spiel gebracht Vorwurf, Anselm unterliege einer fatalen Äquivalenzlogik,¹⁸ insofern präzisierungsbedürftig ist, als ja aufgrund der Schwere der Schuld ausdrücklich nur Gott selbst – eben in Person des Gott-Menschen – diesen Ausgleich leisten kann und dieses Sich-Geben nicht primär der Wiederherstellung der Ehre Gottes, sondern vielmehr der Rechtfertigung sündiger Menschen dient.¹⁹ Freilich: Auch wenn es solchermaßen nicht auf Linie der eigentlichen Intention Anselms liegt, so atmet dessen Argumentation doch diesen Geist der quantitativen Äquivalenz. Immer wieder betont Anselm, dass das Leben dieses Einen „mehr liebenswert ist“ als alle Sünden, dass es solchermaßen „alle Sünden überwiegt“²⁰ und dass es „für alle Schulden aller Menschen aufgewogen werden kann“²¹. Dieses Argument der notwendigen Genugtuung entfaltet nun, und das ist meine erste These, eine gefährliche Sogwirkung, einen Schattenglanz der Ausgleichslogik gewissermaßen, dem nur schwer zu widerstehen ist und an dem sich heutige Soteriologien immer noch beständig abarbeiten. Ich will das an einigen Beispielen dokumentieren.

3. Der gefährliche Glanz der Äquivalenz: das Erbe Anselms

Wie Veronika Wegener deutlich macht, erfreut sich v. a. in den evangelikal geprägten Kreisen der USA die *penal substitution theory* gegenwärtig großer Beliebtheit.²² Aus historischer Perspektive ist demgegenüber deutlich zu ma-

¹⁷ Vgl. T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie II*, 701.

¹⁸ A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 408 kritisiert, das Schlimmste bei Anselm sei „der mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgend ein mindestens gleich großes Äquivalent erhalten hat“. Zitatnachweis auch bei O. H. PESCH, *Anselm von Canterbury*, 63.

¹⁹ Vgl. H. M. RIEGER, *Der Gottesdienst des Gekreuzigten*, 189 mit Blick auf die in CDH I, 21–24 vorgeführte – so Rieger ebd. – „Komparationsargumentation“ Anselms.

²⁰ Beide Zitate in CDH II, 14 mit der Kapitelüberschrift „Wie sein Tod die Zahl und Größe aller Sünden überwiegt“; vgl. aber bereits die Argumentation in CDH II, 11.

²¹ CDH II, 18. Zum Äquivalenzgedanke bei Anselm im Vergleich zur soteriologischen Position des Thomas v. Aquin vgl. D. SATTLER, *Erlösung?*, 138ff.

²² Weitere Literaturbeispiele finden sich bei T. SCHÄRTL, „Eine unerhörte und ungerechte Geschichte?“, 486ff und bei N. WANDINGER, *Soteriologie*, 288f. Dass die *penal substitution theory* mitnichten nur auf die USA beschränkt ist, zeigt eine anglikanische Stimme aus Australien. So wendet sich D. SAUNDERS, *A theological Assessment*, 121 mit folgender These gegen eine in seinen Augen defizitäre, weil rein ins Moralische ableitende anselmsche Satisfaktionstheorie: „The theory of penal substitution by way of

chen, dass sich diese Theorie des stellvertretenden Strafleidens nur bedingt auf Anselm berufen kann und dass daher zwischen anselmscher Satisfaktionstheorie und *penal substitution theory* klar zu unterscheiden ist.²³ Es ist nicht ohne bittere Ironie, dass dieses Modell seine historischen Wurzeln vielmehr in der reformatorischen Theologie hat; – fast als könnte man angesichts menschlicher Schuldgeschichte das *sola gratia* und *sola fide* der Rechtfertigung des Sünders nur dadurch halten, dass man zwar nicht in einem zeitlichen, wohl aber begründungslogischen Sinn „zuvor“ alle Schuld diesem unschuldigen Einen auflädt und ihn für alle und alles bestraft sein lässt. Aus systematischer Perspektive ist darüber hinaus anzumerken, dass diese Ansätze nur schwerlich dem kantischen Einwand von der Unvertretbarkeit der je persönlichen Schuld standzuhalten vermögen. Die hier von Wegener referierte Gegenrede, dass alle Adamiten eine „persistente metaphysische Entität“²⁴ bildeten, an der Christus vermittels der Inkarnation partizipiere, bereitet – wenn diese Einheit denn tatsächlich so stark konzipiert würde, dass sie den kantischen Einwand zu entkräften vermag – ganz erhebliche identitätslogische Folgeprobleme mit Blick auf das individuelle Subjekt. Gleiches gilt für die hierbei in Anschlag gebrachte vierdimensionalistische Ontologie.²⁵

Freilich ist der grundsätzliche Aspekt, dass die Wiederherstellung von Gerechtigkeit eines Ausgleichs bedarf, auch in der deutschsprachigen Theologie ein wichtiger Punkt. Das gilt quer durch die Konfessionen und theologischen Lager hindurch. Für den katholischen Dogmatiker Thomas Marschler läuft die Rede von der bedingungslosen Vergebung der Sünden Gefahr, die „anthropologische Realität der Sünde und ihrer Folgen zu depotenzen“.²⁶ Nicht nur unser Rechtssystem fuße auf der Überzeugung, dass Schuld Wiedergutmachung fordert, sondern auch die ethische Alltagsintuition mache deutlich, dass eine Vergebungsbite sich erst dann als ehrlich erweist, wenn sie als Zeichen echten Gesinnungswandels bereit ist, über den Ausgleich des Schadens hinaus mehr zu

sacrificial ransom, best articulated by the Reformers, is to be preferred as the view that most accords with Scripture.“

²³ Neben den gerade genannten Hinweisen bei Schärfl und Wandinger vgl. K. H. MENKE, *Musste einer für alle sterben?*, 191–196.

²⁴ V. WEGENER, *Sühne, Erlösung und Versöhnung*, [32].

²⁵ Nicht diskutieren kann ich an dieser Stelle den Einfluss der Theorie vom stellvertretenden Strafleiden Jesu Christi auf die deutschsprachige protestantische Theorie des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart. Zu erinnern wäre *pars pro toto* einerseits an die zentrale These von W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, 251: „Der Kreuzestod Jesu ist von seiner Auferweckung her als die an unserer Stelle erlittene Strafe für das gotteslästerliche Dasein der Menschheit offenbar“, andererseits aber an die durchaus differenzierte Darstellung in ders., *Systematische Theologie 2*, 441–511.

²⁶ T. MARSCHLER, *Erlösung erzählen – verstehen – verkündigen*, 15 (= Kapitel II: Erlösung – wie?, S. 6).

geben.²⁷ Die identische Argumentation findet sich, durchaus überraschend, weil aus doch erheblich anderer theologischer Warte vorgelegt, bei der protestantischen Theologin Ulrike Link-Wieczorek. Sie legt ebenfalls Wert auf den Begriff der *satisfactio*, will ihn allerdings „nicht bußtheologisch, sondern versöhnungsethisch“²⁸ verstanden wissen. Aber auch sie rekurriert auf die jüngere deutsche Strafrechtsdiskussion, die das Konzept der Wiedergutmachung statt Strafe favorisiere. Diese restaurative, d. h. aufbauende und heilende Gerechtigkeit diene stärker als der distributiv-forensische Strafgedanke der Versöhnung und der Wiederherstellung von Beziehung. Eben diese „Alltagsweisheit der Versöhnungserfahrung“²⁹ nun sei es, die für die beständige Faszination der anselmischen Satisfaktionstheorie verantwortlich zeichne.

Einen ganz eigenen Entwurf zur Soteriologie hat Ottmar Fuchs vorgelegt. Seine Zentralthese, dass Gott in Christus am Kreuz nicht – bzw. genauer: nicht nur – für die Sünden der Menschen, sondern (auch und vor allem) für sein eigenes, unfertiges und leidverursachendes Schöpfungswerk Sühne leistet, kann ich an dieser Stelle nicht in der Ausführlichkeit diskutieren, die sie eigentlich verdient hätte.³⁰ Die existentielle Intensität, mit der Fuchs die biblische, vor allem in den Psalmen zutage tretende Spiritualität der Klage spekulativ entfaltet und in ein trinitarisch aufgespanntes, theodizee-sensibles Gottesbild einschreibt, wird wohl niemanden kalt lassen. Alles liegt ihm daran, um der Gottheit Gottes willen – streng hält Fuchs am Begriff der Allmacht Gottes fest – Gott nicht aus der Verantwortung für das Leid in der Schöpfung zu entlassen; nicht, wie gemutmaßt wurde, um einem markionitischen Dualismus das Wort zu reden, sondern um alle Dunkelheit der Welt in Gottes grenzenloser Liebe – im dreifachen hegelschen Wortsinn – aufgehoben sein zu lassen: „Unheil und Heil bilden eine *in* Gottes unendlicher Liebe entfesselte Differenz“³¹. Nur auf dieser dialektischen Folie sind die entsprechenden Spitzensätze zur Sühne Gottes zu lesen:

„So sühnt er [Christus, M. R.] als Menschensohn stellvertretend für des Schöpfers Rettungsverweigerung und Eschatologieverzögerung, insgesamt für das Zulassen *dieser* leidvollen Welt.“³²

²⁷ Vgl. ebd. Auch wenn Marschler einleitend betont, dass es sich bei diesem Beitrag lediglich um eine pastorale Anregung, nicht aber um einen wissenschaftlichen Beitrag handle, zeichnet sich der Text doch nicht nur durch eine pointierte Positionierung, sondern auch durch eine präzise Rekonstruktion der Thematik aus.

²⁸ U. LINK-WIECZOREK, *Versöhnung statt Bestrafung?*, 229.

²⁹ DIES., *Wiedergutmachung statt Strafe*, 151.

³⁰ Vgl. dazu M. ZEINDLER, *Sühne für Gottes Zumutungen?*, 101–110.

³¹ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 73.

³² O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 72.

Ein Eintrag der Klagespiritualität in theologische Reflexionsfiguren ist für mich so lange nachvollziehbar, als die (wenn man so sagen darf) epistemische bzw. erkenntnistheoretische Seite der existentiellen Negativität unserer Gotteserfahrung, das Vermissen Gottes, die Klage und Anklage, das Hinausschreien des Unverständnisses, das Behaften Gottes mit all dem Abgründigen, was Menschen an Leid, Schmerz und Schuld, aber auch an tiefer existentieller Leere erfahren, nicht umschlägt in eine ontologische These, die über eine seinshafte Negativität Gottes spekuliert. Mit anderen Worten: Das *quoad nos* unseres erkenntnistheoretischen Defizits mit Blick auf Gottes Wirken in der Welt darf nicht zu einer systematischen Aussage über ein *per se* dunkles, ambivalentes oder gar böses Wesen Gottes werden. Fuchs geht dabei bis an die Grenzen des Sag- und Zumutbaren heran: „Christus sühnt für den anderen als lieb erfahrbaren Gott, für diesen ‚Vater‘, den Demiurgen, der selbst grausam, herzlos, ja satanisch erscheint.“³³ Vielleicht ist es daher gut, an die Doxologie zu erinnern, die dieses Buch von Fuchs beschließt, und von ihr her die vorherigen Kapitel hermeneutisch zu erschließen.³⁴

Meine eigentliche Frage an Fuchs geht aber in eine andere Richtung. Ich bezweifle, dass der Begriff der Sühne geeignet ist, das genannte Anliegen überhaupt angemessen ins Wort zu bringen. Denn der Begriff der Sühne impliziert zumindest umgangssprachlich das Vorhandensein einer Schuld, für die gesühnt werden muss³⁵ – und steht so in Gefahr, die Hoffnung auf staurologische und schließlich eschatologische Selbstrechtfertigung Gottes umschlagen zu lassen in die Annahme eines faktischen Schuldigwerdens Gottes, für das er dann Wiedergutmachung zu leisten hätte. Vor allem aber schimmert auch bei Fuchs‘ Inversion der Staurologie zumindest unterschwellig der genannte Glanz der Äquivalenz beständig durch, und mir leuchtet nicht ein, worin der soteriologische Mehrwert dieses Äquivalenzdenkens liegen sollte, weder für die klassischen Satisfaktionsfiguren, noch für die von Fuchs vertretene Variante eines Sühneleidens Gottes für seine Schöpfung. Für Fuchs ist das Leid Christi das Sühneleiden des guten Gottes, den es „*reut*, [...] dass er Leid zulässt und zugelassen hat.“³⁶ Diese Reue Gottes nun versteht Fuchs als ein innergöttliches „Resonanzleiden“³⁷, das dem durch die Schöpfung den Geschöpfen zugemuteten Leid entspricht. Damit nähert sich der Begriff der Reue inhaltlich dem der Sühne an, die eben dadurch gekennzeichnet ist, dass die sühnende Wiedergutmache-

³³ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 73.

³⁴ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 222–225.

³⁵ Zumindest umgangssprachlich gilt: Tragik, Unglück oder anderweitige negative Konsequenzen von Kontingenz bedürfen keiner Sühne. Allein moralische Schuld verlangt danach, gesühnt zu werden.

³⁶ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 65.

³⁷ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 64.

chung dem zugefügten Leiden „nur auf dem entsprechenden Niveau“³⁸ begegnen kann. Das eben, so Fuchs wörtlich, war das Faszinierende an Anselm von Canterbury, „dass er eben nicht daran glauben konnte, dass Gott einfach so, nämlich umsonst vergibt.“³⁹ Denn, so nochmals Fuchs: „Versöhnung kann es nur auf dem Widerfahrnisniveau dessen geben, was geschehen ist.“⁴⁰ Was aber im zwischenmenschlichen Bereich eine gewisse Plausibilität besitzen mag, nämlich die Notwendigkeit eines wiedergutmachenden Schuldausgleichs,⁴¹ gerät spätestens im Gott-Mensch-Verhältnis an Grenzen.

4. Eine Zwischenbilanz aus gabetheologischer Perspektive

Kehren wir zurück zur Ausgangsfrage und ziehen eine erste Zwischenbilanz: Kann Gott wirklich nicht umsonst, gratis, rein aus Gnade vergeben? Es ist das Verdienst der aktuell breit rezipierten Gabetheologie, mit der hermeneutischen Erschließung des Problems zugleich an dessen Lösung gearbeitet zu haben. Unter der Themafrage, ob die „Opferkategorie eine Verständnishilfe für die Heilsbedeutung Jesu“⁴² sein kann, unternimmt es Veronika Hoffmann, insbesondere das Kreuzesopfer Christi einer gabetheoretischen Lesart zu unterziehen. „Gabe“ wird dabei als ein soziales und symbolisches Geschehen interpretiert, das jenseits eines ökonomistischen Missverständnisses, aber auch jenseits

³⁸ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 64.

³⁹ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 66.

⁴⁰ O. FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 68.

⁴¹ Ich formuliere hier bewusst zurückhaltend, gibt es doch auch im zwischenmenschlichen Bereich das Phänomen der frei gewährten Vergebung – und zwar auch und gerade dort, wo Wiedergutmachung nicht oder nicht mehr möglich ist. Wo solches sich ereignet, ist es höchster Ausdruck menschlicher Freiheit und unerwartbares Wunder gleichermaßen. Natürlich ist mir die Missbrauchsgefährdung und Ideologiefälligkeit dieser Rede bewusst, und natürlich ist mir bewusst, dass die Kirche in Vergangenheit und Gegenwart unter Berufung auf genau dieses Phänomen oft genug die Täter gedeckt und die Opfer ein zweites Mal zu Opfern gemacht hat. Die kirchlichen Fluchthelfer für Nazi-Schergen (die sog. Rattenlinie) und die Vertuschungen im Missbrauchsskandal sind nur zwei, wenn auch zwei besonders krasse Beispiele. Auch um diese Begriffspersionen als solche zu entlarven, gilt es theologisch daran festzuhalten, dass das Phänomen der frei gewährten Vergebung das Kostbarste bezeugt, was Menschen irgend bezeugen können: dass das, was ist, nicht alles ist.

⁴² V. HOFFMANN, *Die Opfergabe Jesu Christi*, 295. Ich beziehe mich im Folgenden auf diesen Aufsatz Hoffmanns von 2012. Auf die im Jahr darauf erschienene Habilitationsschrift, V. HOFFMANN, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe*. Freiburg 2013 – sowie auf ihr jüngstes Buch zum Thema, das sich in Aufnahme dieser Forschungsergebnisse an ein breiteres Publikum wendet; DIES., *Christus – die Gabe*. Freiburg 2016, kann ich an dieser Stelle nur verweisen.

eines moralistischen Missverständnisses angesiedelt ist. Für das Phänomen der Gabe ist also, so Hoffmann im Anschluss an Marcel Hénaff, die Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen essentiell, dies aber jenseits einer Tausch- und Äquivalenzlogik einerseits *und* eines reinen, idealen Altruismus andererseits.⁴³ In einem konzisen Durchgang durch alt- und neutestamentliche Opfer- und Sühnvorstellungen arbeitet sie heraus, dass das Kreuzesereignis als ein vieldimensionales, christologisch bzw. trinitätstheologisch *verdichtetes* Gabegeschehen zu interpretieren ist, bei dem Christus in seiner Gottheit zugleich die Selbstgabe Gottes an uns ist, wie er sich in seiner Menschheit ganz dem Vater schenkt und uns so ermöglicht, in diese Gabebewegung einzustimmen.

Signifikant ist daran erstens, wie entschieden das Motiv der quantitativen Äquivalenz gebrochen ist. In aller Deutlichkeit wird die – so wörtlich – „grundlegende[...] Asymmetrie und Nicht-Äquivalenz“⁴⁴ des gott-menschlichen Gabegeschehens betont. Jeder archaischen *Do-ut-des*-Logik, aber auch jeder noch so sublimen Form der Werkgerechtigkeit wird damit eine Absage erteilt. Signifikant ist aber auch, wie gerade so das eigentliche, hinter der Äquivalenzlogik sich verbergende Motiv Anselms wieder neu ans Licht gehoben wird: Es geht darum, dass wir selbst uns als Subjekte in das Versöhnungsgeschehen einbringen können, dürfen – und sollen, dass wir also in unserer Freiheit wertgeschätzt werden. Umgreifendes Ziel dieser „christologischen Verdichtung“⁴⁵ des Gabegeschehens am Kreuz ist die Überwindung alles Trennenden und die Stiftung neuer Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Eben dem dient die „Praxis gegenseitiger Anerkennung“, die sich in der wechselseitigen und vieldimensionalen „Bewegung des Gebens“⁴⁶ am Kreuz manifestiert. Ein solcher „Gemeinschaftsvollzug [aber] schließt Gegenseitigkeit zwingend ein – es kann keine Gemeinschaft auf der Basis vollkommen einseitigen Handelns geben.“⁴⁷

Halten wir als ein erstes Fazit fest: Die bleibende Faszination Anselms ist durchaus als ambivalent einzuschätzen, insofern im Untergrund der gefährliche Glanz der Äquivalenz durchschimmert und so dem Missverständnis Vorschub leistet, das Geschehen am Kreuz sei die Ausgleichszahlung oder die Äquivalenzleistung für unser (bzw. bei Fuchs: für Gottes) moralisches Versagen. Hier droht eine Verwechslung von Ursache und Wirkung. Aus demselben Grund ist es riskant, die zwischenmenschliche Kategorie der ausgleichenden Gerechtigkeit auf das Gott-Mensch-Verhältnis zu übertragen: Es geht nicht um Aus-

⁴³ Vgl. V. HOFFMANN, *Die Opfergabe Jesu Christi*, 297 im Anschluss an Marcel Hénaff und in Absetzung von z. B. auf Jacques Derrida zurückgehenden Ansätzen, die die strikte Einseitigkeit des Gabegeschehens betonen.

⁴⁴ V. HOFFMANN, *Die Opfergabe Jesu Christi*, 307.

⁴⁵ V. HOFFMANN, *Die Opfergabe Jesu Christi*, 308.312.319.

⁴⁶ Beide Zitate: V. HOFFMANN, *Die Opfergabe Jesu Christi*, 298.

⁴⁷ V. HOFFMANN, *Die Opfergabe Jesu Christi*, 302.

gleich, sondern um Anerkennung. Der aktuelle Gabeldiskurs lehrt dagegen, dass die eigentliche Intention Anselms, der freisetzende Einbezug des endlichen Subjekts in das Rechtfertigungsgeschehen jenseits von Werkgerechtigkeit und Selbstüberforderung, nur dann gehalten werden kann, wenn immer deutlich bleibt, dass das Kreuz nicht die Bedingung, sondern die Konsequenz göttlicher Liebe und göttlichen Versöhnungswillens ist, dass die erste und eigentliche Gabe also immer aufseiten Gottes liegt. Entsprechend muss deutlich bleiben, dass die Umkehr und die Wiedergutmachung des sündigen Menschen nicht Bedingung, sondern Resultat göttlichen Befreiungshandelns sind. Es scheint mir daher auch in diesem Zusammenhang durchaus bemerkenswert zu sein, dass bei der sakramentalen Ohrenbeichte die Buße bzw. Wiedergutmachung zwar einerseits theologisch mit in das Versöhnungsgeschehen hinein gehört, andererseits aber dem Pönitenten bereits zuvor indikativisch die Absolution zugesprochen wird. Um das Gemeinte mit den Worten Karl-Heinz Menkes auf den Punkt zu bringen: „Das Sich-selbst-Geben Christi wird im Modus des Gebens empfangen.“⁴⁸ Gottes Selbstgabe am Kreuz wird empfangen in der Weise der dankbar antwortenden Selbsthingabe und Weitergabe des empfangenden Subjekts. Gott bestimmt den Sünder nicht einseitig zum Empfänger einer Gabe, sondern beruft ihn „zum Geber dessen [...], was er ihm schenkt“. Mit einem Wort: Das „Geben ist der Modus des Empfangens.“⁴⁹

Wenn freilich Gott selbst es ist, der uns in Christus in unserer Gebrochenheit annimmt und zugleich als freie Subjekte vorbehaltlos anerkennt, dann, so der sich daran anschließende Gedankenschritt, ist die Alternative zwischen einer Solidaritäts- und einer Stellvertreterchristologie im Letzten überholt.

5. Solidaritäts- oder Stellvertreterchristologie?

Es hat sich eingebürgert, in der Soteriologie typisierend zwei Grundkonzepte zu unterscheiden, die Solidaritäts- und die Stellvertreterchristologie. Beide können, wenn auch in durchaus unterschiedlicher Nuancierung, an Anselm anknüpfen. Stärker an das anselmsche Motiv der Befreiung des Menschen zu einer neuen Rechtheit vor Gott schließt das Paradigma an, das die Befreiung des Menschen durch die radikale, sich bis in den Tod hinein durchhaltende Solidarität Jesu Christi mit den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Während die Stellvertreterchristologie eher staurozentrisch orientiert ist und nach der Heilsursächlichkeit des Kreuzes fragt, betont die Solidaritätschristologie: Es ist die schon im Leben des Jesus von Nazaret offenbare Pro-Existenz, sein Leben für

⁴⁸ K. H. MENKE, *Musste einer für alle sterben?*, 211.

⁴⁹ Alle Zitate ebd., 216.

und sein Sich-Verschenken an die Menschen, die sich auch angesichts der zunehmenden Ablehnung und der zuletzt offenen Feindseligkeit gegen ihn in Jerusalem bis in den Tod hinein durchhalten. Am Kreuz, so diese Interpretation, wird eine Liebe sichtbar, die sich lieber kreuzigen lässt, als Hass mit Hass zu beantworten.

Es gilt folglich, das ganze Leben Jesu in den Blick zu nehmen, wenn man die Heilsrelevanz seines Sterbens ausloten will. Thomas Pröpper hat in dieser Spur Jesu Verkündigung, sein Leben und Sterben sowie seine Auferweckung durch Gott als einen einheitlichen Ereigniszusammenhang interpretiert, dessen einzelne Momente sich nur in ihrer wechselseitigen Bezogenheit erschließen lassen. Für ihn wird in Jesu Bereitschaft zum Tod „der Ernst und die unwiderrufliche Entschiedenheit“⁵⁰ der Liebe Gottes offenbar; einer Liebe aber, die Gottes Wesen selbst ist und die sich in Botschaft und Geschichte Jesu insgesamt als für uns und zu unserem Heil unbedingt entschiedene offenbart hat. Damit wird das Leiden und Sterben Jesu eingezeichnet in die dramatische Geschichte Gottes mit seinem Volk. Sein Tod wird zu einem integralen Moment einer sich auf das ganze Leben Jesu beziehenden, dramatischen Soteriologie.⁵¹ Entscheidend dabei ist, was Magnus Striet im Anschluss an Thomas Pröpper pointiert auf den Begriff bringt: „Gottes Offenbargewordensein ist [...] die Erlösung“⁵². Die These an sich ist nicht neu. Zwar von anderen Denkvorsetzungen herkommend, aber in der Sache ganz entsprechend formuliert Karl Rahner bereits 1983: „Erlösung geschieht in der endgültigen Selbstmitteilung Gottes“⁵³ und: „Erlösung liegt der Sündigkeit voraus“⁵⁴. Diachron erstreckt sich hier eine Argumen-

⁵⁰ T. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 8.47.212 – in Aufnahme einer Formulierung aus DERS., *Erlösungsglaube*, 197. Vgl. auch ders., *Theologische Anthropologie* II, 1305.

⁵¹ Von hier wäre leicht nicht nur die Linie auszugehen zu Hans Urs von Balthasars Theodramatik, sondern auch zur heilsdramatischen, sich in fünf Akten darbietenden Soteriologie, wie sie Raymund Schwager entwickelt hat und wie sie in der ihm verbundenen Innsbrucker Theologie weiterbedacht wird. Vgl. wiederum nur exemplarisch R. SCHWAGER, *Heilsdrama*, 79–290. Vgl. aber die harsche Kritik von H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik* III, 247–262 an einer Reduktion der Kreuzesdynamik auf die Kategorie der Solidarität im Sinne eines bloß exemplarischen Mit-Leidens Jesu.

⁵² M. STRIET, *Erlösung und Freiheit*, 67; in DERS., *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, 21 noch präsentisch: „Gottes Offenbarwerden ist (!) dann seine Erlösung“; Klammersetzung vom Autor.

⁵³ K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, 349; unmittelbar im Anschluss heißt es: „Die Erlösung im christlichen Sinne ist nur gegeben durch die endgültige Selbstmitteilung Gottes als solchen selber“.

⁵⁴ Ebd., 350. Hieran im Anschluss schreibt Rahner: „Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist nicht in erster Linie [...] zu verstehen als die Bedürftigkeit für die Aufhebung einer eigentlichen Sündigkeit des Menschen, sondern seine Erlösungsbedürftigkeit liegt der, faktisch natürlich gegebenen, Sündigkeit des Menschen voraus.“ Und auch wenn er im Fortgang des Textes Tendenzen einer hamartiologischen Selbst-

tationslinie, die sich bis zu Abaelard ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen lässt,⁵⁵ und die – nun in synchroner Sicht – durchaus mit der bei Veronika Wegener dargestellten soteriologischen Position von Marilyn McCord Adams (Erlösung als versöhnte Freundschaft mit Gott) zu koinzidieren scheint.⁵⁶ Wieder mit Striet: Im Kreuz ist Heil, weil es nun keinen Grund mehr gibt, an Gottes Entschiedenheit für uns zu zweifeln. Weil Gott sich selbst unwiderruflich in diesem Menschen aus Nazaret geoffenbart hat, deshalb gilt zugleich: „Das ganze Leben Jesu bedeutet Erlösung“⁵⁷.

Nun hat man diesem Ansatz vorgeworfen, hier werde Erlösung auf Offenbarung reduziert und die Heilsursächlichkeit des Sterbens Jesu Christi unterbeleuchtet. Übrig bliebe die nackte Geste der Solidarität, das exemplarische Mitleiden. Das Kreuz, so die Gegenthese, sei nicht nur Ausdruck und Konsequenz der Liebe Gottes, sondern ursächliche Ermöglichung unserer Erlösung. Diese Kritik unterschätzt aber m.E., was es heißt, dass Gott selbst es ist, der sich in diesem Sterben und Totsein Jesu unwiderruflich zum Ausdruck bringt. Denn, so wiederum mein Antwortversuch, im Letzten ist diese radikale Solidarität des – mit Anselm gesprochen – Gott-Menschen Jesus Christus gar nicht anders denn als wirksame Stellvertretung zu denken, weil es die Solidarität *Gottes* ist, die uns da bis in die Abgründe des Todes hinein liebend und um unsere Erwidern dieser Liebe bittend und werbend begleitet.

Die Solidarität wird zur Stellvertretung, wenn man – bildhaft gesprochen – zum Karfreitag den Karsamstag noch hinzudenkt, das Kreuzesgeschehen also insofern wirklich zu Ende denkt, als es nicht nur das Sterben, sondern auch den Tod und das Totsein des Gottessohnes beinhaltet. Hans Urs von Balthasar interpretiert bekanntlich dieses Totsein Jesu in Aufnahme des mythischen Descensus-Motivs als dessen

exkulpation kritisieren wird, so betont Rahner doch ebd., 351: „Wenn jemand [...] meinen würde, [...] es müsse eher Gott als der Mensch angesichts all der absurden Finsternis der Welt gerechtfertigt werden, [...] dann braucht eine solche Mentalität nicht von vornherein in einer katholischen Theologie als unchristlich abgelehnt zu werden.“

⁵⁵ Vgl. zu Abaelard neben dem bei V. WEGENER, *Sühne, Erlösung und Versöhnung*, [43–47] genannten Philip Quinn noch T. SCHÄRTL, „Eine unerhörte und ungerechte Geschichte?“, 490f (ebenfalls mit Bezug auf Quinn) sowie D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 280–300, ebd. mit weiterer Forschungsliteratur.

⁵⁶ Vgl. V. WEGENER, *Sühne, Erlösung und Versöhnung*, [48–54]. Bemerkenswert ist auch, dass McCord ausdrücklich die These eines Sühneleidens Gottes für die Schrecken seiner Schöpfung vertritt, wie sie bei Ottmar Fuchs und auch bei Magnus Striet nachzulesen ist: „To win our trust, God has to atone for our horror participation“ (Zitatnachweis bei V. WEGENER, *Sühne, Erlösung und Versöhnung*, [52]).

⁵⁷ M. STRIET, *In der Gottesschleife*, 188.

„Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. [...] Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg ‚verdammte‘ sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.“⁵⁸

Jenseits aller damit gewiss verbundenen zeit- und freiheitstheoretischen Folgefragen⁵⁹ lässt sich doch festhalten: Hier fallen die Begriffe Solidarität und Stellvertretung in einer Weise zusammen, die den vollen Begriff der Stellvertretung einzuholen vermag. Denn Stellvertretung bedeutet gerade nicht die Substitution des Vertretenen, sondern ein Treten an dessen Stelle, das das Sich-mit-hineinnehmen-Lassen des Vertretenen in dieses Vertretungsgeschehen wirksam ermöglicht. Die Solidarität Christi mit uns am Kreuz ist deshalb Stellvertretung, weil er als der menschengewordene Sohn, als die zweite Person der Trinität so an die Seite unserer Todeseinsamkeit tritt, dass uns ein Aufbrechen aus unserer Selbstabkapselung und eine neue Hinwendung zu Gott möglich werden.⁶⁰

Oder in den Worten der Gabetheologie: Im Kreuz ist Heil, weil im Sich-Geben des Sohnes an den Vater zugleich der Vater sich uns gibt – sich uns gibt bis in die Nacht unseres Todes hinein, bis in die Dunkelheiten unserer Schuld, unserer Ohnmacht und unserer Einsamkeit, unserer Gottferne. Weil es aber Gottes solidarisches Sich-Geben ist, das da am Kreuz manifest wird, dürfen wir uns in dieser Anerkennung als Geheilte, Gerettete, Erlöste wissen – befreit zu neuer Gemeinschaft, zu neuer Freundschaft mit Gott. Die Gabe wird zur Gegengabe. So enthüllt sich auch die eigentümliche Dialektik von exklusiver und inklusiver Stellvertretung. Indem der Gottessohn das tut, was exklusiv nur er tun kann, nämlich die Gegenwart Gottes an den tiefsten Ort der Gottferne zu tragen, werden wir frei, uns neu Gott zuzuwenden, wird die exklusive zur inklu-

⁵⁸ H. U. v. BALTHASAR, *Über Stellvertretung*, 408.

⁵⁹ Wie wäre der Begriff einer Nicht-Zeit, die doch voller Prozessualität zu sein scheint, zu denken? Und wie verhält sich Balthasars postmortale Umkehrmöglichkeit des Sünders zum Theologumenon vom Tod als dem Ende des Pilgerstandes? Ist das Descensus-Motiv bei Balthasar also als Indiz zu werten, dass im Eschaton doch mit libertarischer Freiheit zu rechnen sein muss? Vgl. M. REMENYI, *Auferstehung denken*, 725–751 sowie K. VECHTEL, *Eschatologie und Freiheit*, 145–317.

⁶⁰ T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie II*, 700f zögert nicht, für diesen Gedanken den Terminus Sühne in Anschlag zu bringen: „In diesem Sinn also war Jesu Tod die Sühne der menschlichen Sünde: nicht als Genugtuungsakt, [...] sondern als Erscheinungsgestalt dieser Gnade selbst, die eben dadurch, dass Jesus die tödliche Macht und äußersten Folgen der Sünde an sich selber bis an das Ende durchlebte, bei den Gottfernen ankam und für immer offenbar machte, dass von ihr – soweit es an Gott liegt – nichts mehr zu trennen braucht.“

siven Stellvertretung, wird es uns möglich, uns in dieses stellvertretende Geschehen mit hineinnehmen, uns gewissermaßen inkorporieren zu lassen. Karl-Heinz Menke interpretiert in diesem Sinn das Kreuz als ein Bundeshandeln Gottes im Gekreuzigten: „Die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in den Sheol Herabgestiegenen bedingt die inklusive Stellvertretung der so von ihm Beschenkten.“⁶¹

Selbstredend ist die These, dass eine konsequent weitergedachte Solidaritätschristologie zur Stellvertreterchristologie wird, ebensowenig neu wie die These, dass das Gekommensein Christi die Erlösung ist. Bereits 1974 fordert Walter Kasper, „die biblische Idee der Stellvertretung und die neuzeitliche Idee der Solidarität miteinander zu verbinden“⁶², statt sie gegeneinander auszuspielen. Thomas Pröpper affirmiert schon früh den balthasarschen Stellvertretungsbegriff.⁶³ 1992 interpretiert Karl-Heinz Menke „[u]nbedingte Solidarität als Stellvertretung“⁶⁴ und folgert daraus, dass „die Selbsthingabe (Stellvertretung) Christi am Kreuz die *innergeschichtliche* Epiphanie *absoluter* Liebe, d. h. einer Solidarität, die stärker ist als alles Endliche (Geschichtliche)“⁶⁵ bedeutet. Und – letztes Beispiel – im Jahr 1996 argumentiert Helmut Hoping dafür,

„den Sühnetod Jesu als den unüberbietbaren Einsatz der unbedingten Solidarität Gottes mit den sündigen Menschen zu bestimmen und in der kenotischen Proexistenz Gottes den theologischen Sinn von Stellvertretung zu sehen.“⁶⁶

Ich erinnere an diese These und ihre theologiegeschichtliche Verortung deshalb, weil ich meine, dass neben der Konturierung und Profilierung soteriologischer Denkformen deren wechselseitige Vermittlung mindestens genauso wichtig ist; beides dient dem theologischen Erkenntnisgewinn. Und ich erinnere an diese These, weil ich meine, dass sich in dieser Spur auch der Begriff der Heilsursächlichkeit des Todes Jesu Christi in einer Weise einholen lässt, die nicht nur dem kantischen Einwand standzuhalten vermag, sondern die eben auch Pröppers Diktum, dass dieser Tod Erweis und Gestalt, nicht aber Bedingung göttlicher Versöhnung ist, einholen kann. Das gelingt dann, wenn man den

⁶¹ K. H. MENKE, *Das unterscheidend Christliche*, 101 (und nochmals 106). Ebd., 102 (und nochmals 106): Die „inklusive Stellvertretung der Christen setzt die exklusive Stellvertretung des Hingangs Jesu an das Kreuz und zu den Toten als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraus.“

⁶² W. KASPER, *Jesus der Christus*, 263; zum ganzen Gedanken ebd., 263–269.

⁶³ Vgl. T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube*, 252: „Balthasars Fassung des Stellvertretungsgedankens lässt der menschlichen Freiheit ihre von Gott anerkannte Würde.“

⁶⁴ K. H. MENKE, *Das Gottespostulat unbedingter Solidarität*, 490.

⁶⁵ Ebd., 493.

⁶⁶ H. HOPING, *Stellvertretung*, 347 – mit einer Fülle an weiterer, bis dato erschienener Literatur.

Gedanken der Heilsursächlichkeit des Kreuzes unter Zuhilfenahme einer Ontologie des Sakramentalen bzw. der Symbolkategorie als *signum efficax*, als wirksames Zeichen der Versöhnung Gottes mit der Welt deutet: Das „Kreuz ist das *signum efficax* der erlösenden, Gott selbst mitteilenden Liebe, insofern das Kreuz die Liebe Gottes in der Welt endgültig und geschichtlich irreversibel setzt.“⁶⁷ In diesem Sinn also, d. h. im wirksamen und heilschaffenden, weil endgültigen und unwiderruflichen Ankommen der Liebe Gottes in allen nur denkbaren Situationen und Konstellationen, in denen Menschen irgend sich befinden können, wären die neutestamentlichen Spitzensätze in 2 Kor 5,19 und Kol 1,19 ganz wörtlich zu nehmen: Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt.

6. Vorschläge zur Sprachregelung

Die Solidarität Christi mit uns am Kreuz ist deshalb gleichermaßen heilswirksame wie unsere Freiheit wahrende Stellvertretung, weil er als der menschgewordene Sohn, als die zweite Person der Trinität so an die Seite unserer Todes einsamkeit tritt, dass uns ein Zu- und Einstimmen in diese Versöhnungstat Gottes, ein Aufbrechen aus unserer Selbstabkapselung und eine neue Hinwendung zu Gott möglich werden. Das bisher Erarbeitete zusammennehmend, schließe ich mit Vorschlägen zur theologischen Sprachwahl. Ich lasse mich dabei von den beiden Grundannahmen leiten, die meine Überlegungen zur Soteriologie durchzogen haben: Absage an die Logik der Äquivalenz und Betonung des zuvorkommenden Versöhnungshandelns Gottes.

⁶⁷ K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, 355. H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik III*, 255 nennt viele weitere Beispiele dieser ‚finalursächlichen‘ oder ‚quasi-sakramental-ursächlichen‘ Soteriologie des Kreuzes bei Rahner, v. a. im Grundkurs – und polemisiert heftig dagegen. Mir scheint der Gedanke dagegen zielführend zu sein, weil er zentrale Anliegen der klassischen soteriologischen Tradition auch nachkantisch vermitteln kann. Ob die rahnersche Denkfigur für ein dezidiert freiheitstheoretisches Denken unerreichbar bleiben muss, ist zumindest noch nicht ausgemacht. Pröpfer distanziert sich bekanntlich klar von Rahners Proportionalitätsaxiom und dessen partizipationsontologischer Denkgrundlage. Andererseits aber nutzt auch er die Kategorie der Symbolizität nicht nur, um zwischenmenschliche Freiheits- und Anerkennungsakte, sondern auch, um Offenbarung und Inkarnation hermeneutisch zu erschließen. Vgl. T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie II*, 1309–1314. Vgl. DERS., *Erlösungsglaube*, 248. Zum Ganzen vgl. M. LERCH, *Selbstmitteilung Gottes. Zur Tauglichkeit sakramentalen Denkens im Allgemeinen und des Begriffs *signum efficax* im Besonderen für die Soteriologie* vgl. K. VECHTEL, *Musste Jesus für uns leiden?*, 346–355; vgl. auch D. SATTLER, *Erlösung?*, 155–166.

Um mit dem Letztgenannten zu beginnen: Ich halte an der Rede von der Stellvertretung fest, weil sie – ausgehend vom Gedanken der Solidarität des Gottessohnes mit Opfern wie mit Tätern, denen er sich gleichermaßen, aber auf je verschiedene Weise zuwendet – auch unter heutigen Verstehenskontexten plausibel reformulierbar ist und weil sie von der Sache her gefordert ist. Ohne diesen Begriff ließe sich das „für uns“ des Lebens und Sterbens Jesu nicht angemessen zum Ausdruck bringen. Allerdings sind hier zwei präzisierende Ergänzungen unumgänglich. Es muss – erste Ergänzung – immer klar sein, dass diese Stellvertretung Christi die Bereitung eines Platzes für den Sünder bedeutet und nicht das subjektersetzende Ausfüllen von dessen Platz. Der Einwand Kants ist hier ganz ernst zu nehmen: Stellvertretung ist keine Substitution.⁶⁸ Stellvertretung meint das Hinzutreten Christi an unsere Stelle der Sünde und der Todeseinsamkeit, das Teilen dieses Platzes. Mit einer gelungenen Formulierung von Christof Gestrich: Es meint insofern eine „Stellengewährung“,⁶⁹ als

⁶⁸ Selbstredend gibt es das Phänomen der stellvertretenden Übernahme von leidevozierenden Schuldfolgen, und dieses kann, wie das Beispiel Maximilian Kolbes zeigt, nicht nur solidarischen und befreienden, sondern durchaus auch substituierenden Charakter haben. Freilich wird hier nicht die moralische Verantwortung des Täters substituiert, sondern das leidende Opfer entlastet. Problematisch wird es dann, wenn sich in die theologische Reflexion des Phänomens der stellvertretenden Leidübernahme – vielleicht im Anschluss an Kol 1,24 – der Gedanke einschleicht, als gäbe es so etwas wie eine Gesamtsumme an Leid, die irgendwie verschoben oder von Gott variabel zugeteilt werden könnte. S. SCHAEDE, Jes 53, 136 z. B. interpretiert das vierte Gottesknechtlied dahingehend, dass die umfassende Durchsetzung von Heil eines Gottes bedürfe, „der Unheil auf eine Person konzentrieren kann, auf eine Person, die für diesen Konzentrationsakt den personalen Freiraum hat, weil sie selbst gerecht ist. Mit und in dieser Person stirbt das Unheil, geht mit und in dieser Person zugrunde.“ Ob diese Deutung exegetisch trägt, vermag ich nicht zu beurteilen. Als systematisch-theologische Aussage ist sie mir unvollziehbar. Ähnlich verhält es sich mit einer These von O. FUCHS, „Stellvertretung“, 115, dass Menschen mit weniger Schuld „partiellen Anteil an der Sündlosigkeit Christi gewinnen, den sie ihrerseits als Raum erfahren dürfen, in dem sie die Schuld anderer mitzutragen vermögen“. So können sie „ihr eigenes Leiden in der Dynamik des Opfers Christi mit aufopfern für andere, damit es ihnen als Sühne zukommt bzw. damit ihnen Leiden erspart bleibt.“ Fuchs betont ebd., es ginge nicht darum, das eigene Leiden zu „ersetzen“, noch darum, dass an der Sühne Christi irgendetwas fehle. Ebensowenig hat er eine Glorifizierung von Leid im Sinn. Vielmehr handle es sich hierbei um die inklusive Dynamik der Stellvertretung Christi, die bewirke, „dass Menschen mit weniger Schuld und mehr Leid eine größere Potenz zu dieser Stellvertretung haben als andere“. Selbst wenn ich alle einschränkenden Kautelen von Fuchs hinzunehme: Mir erschließt sich nicht, in welcher Weise Fuchs die kausale Wirksamkeit des Wörtchens „damit“ verstanden wissen will. Unabhängig von Fuchs: Ähnlich dunkel bleiben mir die Ausführungen zu den „Auftragshöllen“ der Adrienne von Speyr. Vgl. hier aber K. H. MENKE, *Musste einer für alle sterben?*, 219, der sie als gelungene Beispiele seines Begriffs inklusiver Stellvertretung anführt.

⁶⁹ C. GESTRICH, *Die Stellvertretung Jesu Christi*, 219.

uns so ermöglicht wird, unsere Stelle vor Gott als Kinder Gottes wieder neu einzunehmen. Das betrifft auch die Rede von der inklusiven Stellvertretung, eine Sprachwahl, die eigentlich von Philipp Marheineke im frühen 19. Jahrhundert stammt⁷⁰ und die heute gebraucht wird, um unser Mithineingenommen-Werden in Christi Stellvertretung zum Ausdruck zu bringen.

Wenn die Ausgangsprämisse stimmt, dass Gottes erlösendes Offenbarwerden sich integral auf das ganze Leben und Sterben Jesu bezieht, dann muss sich – zweite Ergänzung – auch die Inklusionsbewegung, mit der wir uns in dieses Ereignis mit hineinnehmen lassen, auf dieses ganze Leben beziehen. Gegenstand unserer *imitatio Christi*,⁷¹ unseres Uns-durchlässig-Machens auf Christus hin, soll dessen ganzes Leben und Lehren sein, nicht nur sein Leiden am Kreuz. Eine einseitige Leidensmystik geht am Stellvertretungsgedanken vorbei.

Auch an der Opferkategorie meine ich festhalten zu dürfen. Die Innsbrucker Theologie hat in der Spur René Girards überzeugend deutlich gemacht, dass der Tod Jesu als Opfer der Gewalt (*victim*) nicht nur Ausdruck, sondern auch Entlarvung und damit Mahnung zur Überwindung der Sündenbocklogik ist.⁷² Der Rede vom Tod Jesu als einem Opfer eignet in dieser Hinsicht aufklärerisches Potential. Zugleich meine ich freilich, dass der Sündenbock-Mechanismus nur die eine Seite des Opferbegriffs tangiert. Zu ergänzen wäre jene Deutung des Kreuzesopfers, bei der man es in einer kultypologischen Linie mit der Blutapplikation beim Jom-Kippur-Ritus in Verbindung bringt: Dann wäre das Opfer Christi Ausdruck jener zuvorkommenden Versöhnung von Gott her, der reaktiv die Umkehr und Selbsthingabe der Gläubigen entspricht, wie sie kultisch in der Besprengung der Kapporet bzw. des Heiligtums mit dem Blut des Opfertiers durch den Hohepriester zum Ausdruck gebracht wird (*sacrificium*). Dies entspräche der Deutung, die der Hebräerbrief dem Kreuzestod Jesu als dem eschatologischen Jom Kippur gibt. Dass die damit verbundene, bereits im AT manifeste Inversion der Opferlogik – nicht der Mensch macht sich die Gottheit durch Opfer gefügig, sondern Gott gewährt Versöhnung, in die der Mensch dankend einstimmt – auch unter heutigen Bedingungen kommunikel ist, hat die Gabetheologie m. E. überzeugend zeigen können.⁷³

⁷⁰ Vgl. die Hinweise bei W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, 271.

⁷¹ Darauf, dass der Begriff *imitatio* – Nachahmung – schon in *Cur Deus homo* (vgl. CDH II, 19) zu finden ist, weist O. H. PESCH, *Anselm von Canterbury*, 72 hin.

⁷² Vgl. *pars pro toto* J. NIEWIADOMSKI, *Nur ein Sündenbock?*, 83–100.

⁷³ Vgl. neben den bereits genannten Arbeiten der Autorin noch V. HOFFMANN, *Vor Gottes Angesicht treten*, 51–71; ebd. auch *Instruktives zum atl. Sühne- und Opferbegriff*.

Aus den beiden genannten Gründen – Absage an die Äquivalenzlogik und Betonung des zuvorkommenden Versöhnungshandelns Gottes – habe ich erhebliche Probleme mit den Bildern vom Loskauf und Lösegeld sowie mit dem Wort vom wunderbaren Tausch bzw. fröhlichen Wechsel: Das Lösegeldwort assoziiert zu stark die Bezahllogik, und das Tauschmotiv steht m. E. in einer gewissen Nähe zum Substitutionsmissverständnis.

Bleibt der Sühnebegriff. Er ist etymologisch und traditionsgeschichtlich in engster Nähe zum alttestamentlichen Kultopfer angesiedelt und meint biblisch nichts anderes als die von Gott her gewährte Versöhnung, der von Gott her gewährte Wiedereintritt in die durch die Sünde gestörte Gottesbeziehung. Andererseits ist bezeichnend, dass die hebräische Wurzel *kpr* (sühnen, Sühne schaffen) nicht nur in Jom Kippur (dem großen Versöhnungstag) und in *kapporet* (dem Sühnedeckel / Sühneort im Tempelallerheiligsten) begegnet, sondern auch in *kopaer*, also der kompensatorischen Ersatzzahlung im nichtkultischen Sühnegeschehen. So schwingt im Sühnebegriff wohl unauslöschlich jene archaische Urbedeutung des Wortes im Sinne von Besänftigung, Begütigung und Beschwichtigung mit.⁷⁴

Der Sache nach ist das mit dem Sühnebegriff alt- wie neutestamentlich Gemeinte unaufgebbbar, weil es identisch mit dem unter dem Begriff der inklusiven Stellvertretung Ausgeführten ist. Allerdings meint Sühne im umgangssprachlichen Gebrauch zuallermeist einen Akt, den der Schuldiggewordene zu leisten hat, und eine Leistung, die er zur Wiedergutmachung zu erbringen hat. Der Schuldige muss Sühne leisten für eine von ihm begangene Untat.⁷⁵ Vom Wortfeld her liegt beim Sühnebegriff der Handlungsschwerpunkt beim Schuldiggewordenen, der für einen Ausgleich zu sorgen hat, den der Geschädigte dann entgegennimmt. Die Inversion dieser Logik, die nicht erst bei der Selbsthingabe Christi, sondern ganz zweifelsfrei bereits im alttestamentlichen Sühnegeschehen zum Tragen kommt (der Geschädigte, also Gott, wendet sich von sich her dem Schuldiggewordenen zu), kann unter diesen Voraussetzungen nur schwer eingeholt werden, beständig droht von der profanen Wortbedeutung her ein Um-

⁷⁴ Vgl. K. HOCK, Art. Sühne I. Religionswissenschaftlich, 1842f; B. JANOWSKI, Art. Sühne II. Biblisch, 1843f; D. SITZLER-OSING, Art. Sühne I. Religionsgeschichtlich, 332–335; A. SCHENKER, Art. Sühne II. Altes Testament, 335–338; O. HOFIUS, Art. Sühne IV. Neues Testament, 342–347.

⁷⁵ Sühne erfolgt als Ausgleichsgeschehen gegenüber dem Geschädigten, Versöhnung aber als Anerkennungsgeschehen mit dem Geschädigten. Deshalb spricht das Deutsche auch von *Ent-sühnung* (im Gegensatz zu *Ver-söhnung*), um das Wiedergutwerden der Beziehung ins Wort zu bringen.

kippen in die Äquivalenz- und Bezahlogik. Ich schlage daher vor, diesen Begriff zu meiden.⁷⁶

⁷⁶ Mit Bedacht versieht daher M. STRIET, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 23 seine Adaption der Fuchs-These mit einer doppelten sprachlichen Relativierung (Satzeinleitung und einfache Anführungszeichen): „Wenn man so will, ‚sühnt‘ Gott sein riskantes Schöpfungswerk, und er gibt zugleich Hoffnung auf Zukunft“, denn eigentlich steht der Sühnebegriff quer zu Striets theologischen Anliegen. Wenn ich recht sehe, greift Striet diese Wendung in seiner Replik auf Kritiker in der Zweitaufgabe von DERS., *In der Gottesschleife*, 155–189 auch nicht mehr auf. Das ist konsequent. Es geht ihm ja nicht um den Ausgleich einer Schuld, sondern um den Einsatz Gottes, der um „Verständnis dafür wirbt, dass er diese Welt wollte“ (ebd., 187). Weil Striet die Leibniz-These ausdrücklich affirmiert, dass diese Welt „die bestmögliche aller Welten“ (ebd., 184) ist, geht es bei der von ihm so genannten „Inversion der Sühnetheologie“ (ebd., 155) gar nicht um eine Sühne oder Genugtuung (*satisfactio*) Gottes im eigentlichen (umgangssprachlichen) Wortsinn, sondern um die Hoffnung auf Gottes staurologische bzw. eschatologische Selbstrechtfertigung. Der Begriff der Sühne setzt den Begriff der Reue und den Willen zur Wiedergutmachung des solcherart Bereuten voraus. Wollte Striet wirklich sagen, dass Gott für das Faktum einer kontingenten, leidevozierenden Schöpfung Sühne leisten will, dass ihn also dieses Faktum als solches reut und er es wieder ‚gut‘ machen will, so wäre das logisch nicht über seinen Selbsteinsatz am Kreuz, sondern nur über die sofortige *annihilatio mundi* erreichbar.

Verwendete Literatur

- ANSELM V. CANTERBURY: *Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden*. Lateinisch u. deutsch, besorgt u. übers. v. F. S. Schmitt, Darmstadt 1970: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ANSORGE, Dirk: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergeltung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br. 2009: Herder.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Über Stellvertretung, in: Ders.: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974: Johannes Verlag, 401–409.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Theodramatik. Bd. III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980: Johannes Verlag.
- FUCHS, Ottmar: „Stellvertretung“ – eine christliche Möglichkeit, in: *ThQ* 185 (2005), 95–126.
- FUCHS, Ottmar: *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern ²2014: Matthias-Grünwald-Verlag.
- GESTRICH, Christof: Die Stellvertretung Jesu Christi und die Stellvertretung des Heiligen Geistes – über den exegetischen Sinn eines wechselseitigen Stellvertretens, in: G. Thomas/A. Schüle (Hg.): *Gegenwart des lebendigen Christus*, Leipzig 2007: Evangelische Verlagsanstalt, 207–227.
- GRESHAKE, Gisbert: *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1983: Herder.
- HARNACK, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. III: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III*, Tübingen 1990: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Nachdruck der 4., neu durchgearb. u. verm. Aufl. von 1909).
- HOCK, Klaus: Art. Sühne I. Religionswissenschaftlich, in: *RGG* 7 (⁴2004), 1842–1843.
- HOFFMANN, Veronika: *Christus – die Gabe. Zugänge zur Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2016: Herder.
- HOFFMANN, Veronika: Vor Gottes Angesicht treten. Zum Opfer in biblisch-christlicher Perspektive, in: J. Werbick (Hg.): *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam* (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 9), Paderborn 2013: Ferdinand Schöningh, 51–71.
- HOFFMANN, Veronika: Die Opfergabe Jesu Christi, in: *JBTh* 27 (2012), 295–320.
- HOFFMANN, Veronika: *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br. 2013: Herder.
- HOFIUS, Otto: Art. Sühne IV. Neues Testament, in: *TRE* 32 (2001), 342–347.
- HOPING, Helmut: Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie, in: *ZKTh* 118 (1996), 345–360.

- HÜNERMANN, Peter: Anselms „Cur Deus homo“. Eine Hilfe für den heutigen Dialog zwischen den abrahamitischen Religionen?, in: P. Gilbert/H. Kohlenberger/E. Salmann (Hg.): *Cur Deus homo*, Rom 1999, 767–785.
- JANOWSKI, Bernd: Art. Sühne II. Biblisch, in: *RGG* 7 (2004), 1843–1844.
- KANT, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: W. Weischedel (Hg.): *Werke in sechs Bänden. Bd. IV*, Darmstadt 2005: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 647–879.
- KASPER, Walter: *Jesus der Christus*, Mainz ¹²1998: Matthias-Grünewald-Verlag.
- KIENZLER, Klaus: „Cur deus homo“ aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgespräches, in: C. E. Viola/F. van Fleteren (Hg.): *Saint Anselm, a thinker for yesterday and today. Anselm's thought viewed by our contemporaries*, Lewiston/NY 2002: Edwin Mellen Press, 285–315.
- KIRSCHNER, Martin: Die Barmherzigkeit Gottes als größere Gerechtigkeit. Die Aporien ausgleichender Gerechtigkeit und ihre christologische Überwindung bei Anselm von Canterbury, in: *ThQ* 195 (2015), 135–150.
- KNOP, Julia: Stellvertretung und Solidarität, Versöhnung und Befreiung. Zur Diskussion soteriologischer Paradigmen, in: Dies./M. Lerch/B. J. Claret (Hg.): *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* (FS K. H. Menke), Regensburg 2015: Pustet, 181–207.
- LERCH, Magnus: *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie* (ratio fidei 56), Regensburg 2015: Pustet.
- LINK-WIECZOREK, Ulrike: Versöhnung statt Bestrafung. Ein Kommentar zur Anselm-Rezeption, in: *ÖR* 64/2 (2015), 227–231.
- LINK-WIECZOREK, Ulrike: Wiedergutmachung statt Strafe. Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie, in: *KZG/CCH* 26/1 (2013), 139–155.
- MARSCHLER, Thomas: Erlösung erzählen – verstehen – verkündigen. Vorträge beim Treffen des Priesterrats der Erzdiözese Köln am 16. Juni 2011 in Bad Honnef. Online-Publikation als PDF, 34 S.
http://www.heilig-rock-wallfahrt.de/fileadmin/Medien/Dokumente/Info-Material/Marschler_Erloesung_2011.pdf (zuletzt eingesehen am 11.07.2016).
- MENKE, Karl Heinz: Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus, in: *IKaZ Communio* 21 (1992), 486–499.
- MENKE, Karl Heinz: Musste einer für alle sterben? Eine kritische Bilanz der Opfer-Christologie, in: V. Hampel/R. Weth (Hg.): *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010: Neukirchener Theologie, 191–222.
- MENKE, Karl Heinz: *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015: Pustet.
- NIETZSCHE, Friedrich: Der Antichrist, in: Ders.: *Kritische Studienausgabe* 6, hg. v. G. Colli/M. Montinari, München ¹¹2014: dtv, 165–254.

- NIEWIADOMSKI, Józef: Nur ein Sündenbock? Dramatischer Zugang zum Erlösungstod Christi, in: M. Striet/J. H. Tüek (Hg.): *Erlösung auf Golgota. Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012: Herder, 83–100.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964: Gütersloher Verlagshaus.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie, Bde. 1–3*, Göttingen 1988–1991: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PESCH, Otto Hermann: Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung, in: B. A. Zimmermann/F. Annen (Hg.): *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühneopfertheologie auf der Anklagebank*, Zürich 2009: Theologischer Verlag Zürich, 57–73.
- PLASGER, Georg: Die Macht der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes. Die Erkenntnis der Treue Gottes in Jesus Christus nach Anselms „Cur Deus homo“, in: P. Gilbert/H. Kohlenberger/E. Salmann (Hg.): *Cur Deus homo*. Rom 1999, 697–708.
- PRÖPPER, Thomas: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991: Kösel.
- PRÖPPER, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg i. Br. 2001: Herder.
- PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie. Bde. I–II*, Freiburg i. Br. 2011: Herder.
- RAHNER, Karl: Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Ders., *Sämtliche Werke, Bd. 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, bearb. v. K. Kreuzer/A. Raffelt, Freiburg i. Br. 2009: Herder, 346–358.
- REMEYI, Matthias: *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaltheologischer Theoriebildung*, Freiburg 2016: Herder.
- RIEGER, Hans Martin: Der Gottesdienst des Gekreuzigten. Zum systematisch-theologischen Problemniveau von Anselms „Cur deus homo“, in: *NZSTh* 47 (2005), 173–197.
- SATTLER, Dorothea: *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg i. Br. 2011: Herder.
- SAUNDERS, Daniel: A theological assessment of Anselm’s “Cur Deus Homo”, in: *The Churchman* 123 (2009), 121–142.
- SCHAEDE, Stephan: Jes 53, 2 Kor 5 und die Aufgabe systematischer Theologie, von Stellvertretung zu reden, in: J. C. Janowski/B. Janowski/H. P. Lichtenberger (Hg.): *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte* (Bd. 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004), Neukirchen-Vluyn 2006: Neukirchener Theologie, 125–148.

- SCHÄRTL, Thomas: „Eine unerhörte und ungerechte Geschichte?“ Soteriologie jenseits einer ökonomistischen Grammatik, in: *ZKTh* 132 (2010), 482–504.
- SCHENKER, Adrian: Art. Sühne II. Altes Testament, in: *TRE* 32 (2001), 335–338.
- SCHWAGER, Raymund: Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge, in: Ders.: *Gesammelte Schriften. Bd. 4*, hg. v. J. Niewiadomski, Freiburg i. Br. 2015: Herder.
- SITZLER-OSING, Dorothea: Art. Sühne I. Religionsgeschichtlich, in: *TRE* 32 (2001), 332–335.
- STRIET, Magnus: Erlösung und Freiheit. Thesen zu einer möglichen Soteriologie heute, in: K. v. Stosch/A. Langenfeld (Hg.): *Streitfall Erlösung*. Paderborn 2015: Ferdinand Schöningh, 61–72.
- STRIET, Magnus: Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: Ders./J. H. Tück (Hg.): *Erlösung auf Golgota. Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012: Herder, 11–31.
- STRIET, Magnus: *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2015: Herder.
- VECHTEL, Klaus: *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahnes und Hans Urs von Balthasars* (ITS 89), Innsbruck 2014: Tyrolia.
- VECHTEL, Klaus: Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild, in: *ThPh* 89 (2014), 341–359.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Anselm von Canterbury 1033-1109. Denker, Beter, Erzbischof*, Regensburg 2009: Pustet.
- WANDINGER, Nikolaus: Soteriologie, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014: Pustet, 281–319.
- ZEINDLER, Matthias: Sühne für Gottes Zumutungen? Zu einer neueren Diskussion um den Opfertod Jesu, in: *EvTh* 76/2 (2016), 101–110.