

Gerechtigkeit oder Liebe? Zur Logik der Lehre von der christlichen Erlösung in Anselm von Canterburys *Cur Deus homo*

von Georgios Zigriadis

Die vorliegende Studie zu Anselms *Cur Deus homo* beansprucht, den logischen Zusammenhang zwischen den beiden Teilen des ersten Buches zu erhellen, in denen der Autor zwei Argumentationsgänge entfaltet. Der erste, auf die Gerechtigkeit Gottes bezogene Argumentationsgang erläutert die Notwendigkeit der *satisfactio* angesichts der Sünde des Menschen im Paradies. Der zweite legt den eigentlichen Sinn der Inkarnation des Sohnes offen, nämlich die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem gefallen Menschen. Damit fungiert der erste Argumentationsgang als hermeneutische Voraussetzung dafür, die Inkarnation des Sohnes sowie sein Leiden und Sterben am Kreuz – die zentrale Frage der Schrift – als göttliche Notwendigkeit und als einzigen Weg zum Heil des Menschen zu erweisen. Auf diese Weise werden Inkarnation und Kreuz für die menschliche Vernunft nachvollziehbar und rational verteidigbar.

1. Exposition der Fragestellung – Anselms *eine Frage*

Anselms von Canterbury in seinem berühmten Hauptwerk *Cur Deus homo* entfaltete Lehre von der christlichen Erlösung in Leiden und Kreuz Jesu Christi als des Mensch gewordenen Sohnes und Messias Gottes ist eines der einflussreichsten theologischen Werke des Christentums des Westens. In nahezu allen Bereichen von Theologie und Glaubenspraxis finden sich ausdrückliche Zeugnisse dieser wirkmächtigen Rezeption der näherhin als ‚Satisfaktionslehre‘ bekannt gewordenen Schrift.

Doch bereits der Titel »Satisfaktionslehre« für Anselms gesamtes Werk verweist auf eine vereinseitigte Rezeption der Schrift, die die Intention Anselms vielfach in eine bestimmte soteriologische Richtung gelenkt und „Anselms Gedanken oftmals zu einem Zerrbild“¹ entstellt hat. Insbesondere das Sündenverständnis und die Bußpraxis der Kirche sind über

¹ Peter Hünemann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster ²1997, 198.

lange Zeiträume stark, faktisch ausschließlich von einer ‚satisfaktionsgeleiteten‘ Anselm-Interpretation geprägt gewesen. Damit ging ein Gottesbild einher, und dies war eine gravierende Folge, welches das Gottesverhältnis sehr vieler Menschen einer schweren Belastung unterzogen hat und eine der Quellen der Ablehnung von Gottesglaube und Kirche war – und sicher noch ist.² Eine entscheidende Weichenstellung für das Verständnis der Werke Anselms, insbesondere aber der Erlösungsschrift, ist es daher, streng zwischen dem historischen Werk und seiner weitreichenden Rezeptionsgeschichte zu unterscheiden.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass Anselm in seiner Schrift zwei Diskurse verhandelt, die in einem von ihm intendierten Verhältnis zueinander stehen. Dabei ist die Satisfaktionslehre ein Gerüstthema seiner Schrift, das allerdings, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, als Überschrift und Titel seiner Lehre nicht nur ungeeignet ist, vielmehr zu Missverständnissen führen kann und vielfach geführt hat. Denn von der logisch-inhaltlichen Zuordnung der beiden Diskurse hängt die Beantwortung der Frage ab, welche Sinnrichtung Anselm seiner Erlösungslehre geben wollte: Geht es ihm im Ergebnis um die durch den sündigen Ungehorsam des Menschen im Paradies verletzte Gerechtigkeit Gottes und um die *Wiedergutmachung* dieses Schadens oder um *Rettung und Erlösung* des Menschen in Anbetracht der Folgen seines sündigen Ungehorsams? Geht es Anselm hauptsächlich um die *Gerechtigkeit Gottes* oder um *Gottes Barmherzigkeit in Christus* für den Menschen?

Diese Frage hat jüngst neue Relevanz erhalten aufgrund der Auseinandersetzung mit der Erlösungslehre Anselms der US-amerikanischen Philosophie-Professorin Eleonore Stump in ihrem 2018 erschienenen, breit gefächerten Buch *Atonement* zur Lehre von der christlichen Erlösung. Stump entfaltet ihren im Ganzen sehr verdienstvollen Entwurf vor dem theologiegeschichtlichen Hintergrund einer von ihr aufgestellten Gegenüberstellung von Anselm und Thomas von Aquin. Sie stellt Thomas' Lehre von der bedingungslosen Liebe und Barmherzigkeit Gottes der Erlösungslehre Anselms gegenüber. Wegen der spezifischen Behandlung der Gerechtigkeit Gottes und der Lehre von der Gott gegenüber vom Menschen notwendig zu leistenden Genugtuung für die Paradies-Sünde ist nach Stump die Lehre Anselms „antithetical to God's love“ und „[i]t has inextricably woven into it a denial of the love of God“. Folgt man Anselm, so Stump, muss man zu dem Ergebnis kommen: „God is not God.“ Stump lehnt die Erlösungslehre Anselms daher kategorisch ab: „wrong“ und „unsalvageable“. Es stellt sich aber die Frage, ob Stump Anselm nicht reduktiv und im Horizont einer bestimmten Interpretationstradition auffasst und so zu einem einseitigen und vorurteilsgeleiteten Verständnis der Intentionen und Ergebnisse Anselms gelangt.

Diese Interpretationstradition hatte sich bereits verdichtet in der berühmt und einflussreich gewordenen radikalen Kritik an Anselm durch Adolf von Harnack, die wiederum auf Friedrich Schleiermacher, für den die Satisfaktionslehre Anselms *Magie* war, und Albrecht

² Siehe zu den sehr problematischen Auswirkungen des Gottesbildes einer bestimmten, sehr einflussreichen Anselm-Interpretation auf Gläubige *Martin Kirschner*, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg i. B. u. a. 2013, 427.

³ *Eleonore Stump*, *Atonement*, Oxford 2018, 101, 111–115 u. ö. Zu Eleonore Stump siehe auch meine Rezension in: MThZ 76/3 (2025) 395–406.

Ritschl zurückgeht, in seiner zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschienenen Dogmengeschichte. Harnacks „Unbehagen“ ist Folge einer stark vereinseitigten Rezeption der Erlösungsschrift Anselms, die Anselm in der lutherischen Tradition des stellvertretenden Strafleidens Christi am Kreuz und „in Kategorien einer begrifflich und juristisch fassbaren Ökonomie der Vergeltung und Verrechnung, wie sie einem Verständnis ausgleichender Gerechtigkeit und einem Denken in Äquivalenzen zugrunde liegt“⁴, liest. Die entscheidende Frage ist folglich, ob eine solche Kritik den historischen Anselm in seiner Hauptschrift trifft.

Für die ältere Forschung steht die Innovation Anselms, die Erlösung des Menschen durch Christus streng unter dem Aspekt der Genugtuung zu interpretieren, außer Frage, da Anselm so in die allererste Voraussetzung des Erlösungsgeschehens vorgedrungen ist und aus dieser heraus seine Lehre stringent entfaltet hat:

„Es ist das bleibende Verdienst unseres hl. Lehrers, welches seine hervorragende Stellung in der Entwicklung der Theorien unseres Dogmas begründet, dass er das tiefste Wesen der Sünde als Beleidigung Gottes, als Schuld gegen Gott zur Grundlage seiner Betrachtung machte und so zuerst den eigentlichen Charakter der Heilstat Christi als Genugtuung für die Sündenschuld, für die Beleidigung Gottes darstellte.“⁵

Dabei wird auf das Erfordernis verwiesen, die von Anselm ausdrücklich in den einleitenden Kapiteln genannte Absicht seines Werkes ernst zu nehmen, um zu einem rechten und angemessenen Verständnis zu gelangen.⁶ Entscheidend ist dabei Anselms Festlegung im 10. Kapitel des ersten Buches – Anselms *eine Frage*: „De incarnatione tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.“⁷ („Nur von der Menschwerdung Gottes und dem, was wir von jenem angenommenen Menschen glauben, ist die Rede.“) Anselm

⁴ Martin Kirschner, Gott – größer als gedacht (wie Anm. 2), 196. Zur ausführlichen Auseinandersetzung Kirschners mit Harnack siehe 185–199. Zu Luther und der reformatorischen Tradition siehe Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 2015 (EA 1990), 450 f. Jürgen Werbeck, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2005, 441 Anm. verweist darauf, dass Luther das Konzept Anselms übernimmt, aber den juristischen Sinn der *satisfactio* nicht mehr „präzis genug“ kennt und sie daher mit Strafe gleichsetzt: Genugtuung leisten ist aber gerade nicht Strafe erleiden. Siehe auch dazu Ludwig Heinrichs, Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury, Paderborn 1909, 83, wonach bei Anselm Genugtuung „einen Gegensatz zu Strafe“ bildet. Darin besteht der eigentliche Sinn von Anselms häufig missverstandenen Ausdruck „aut satisfactio aut poena“: Gott müsste strafen, würde der Mensch keine Genugtuung leisten (93 f.).

⁵ Bernhard Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des Hl. Anselm von Canterbury, Münster 1903, 86 f. Siehe auch Bernhard Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi, Paderborn 1891, 137: „so war in der Beleidigung Gottes das ganze Übel der Menschheit, von dem sie Erlösung verlangte, in seinem ganzen Grunde erkannt und aufgefasst.“

⁶ Vgl. Bernhard Funke, Grundlagen (wie Anm. 5), 123 f. Siehe auch den kurzen, aber ausgezeichneten Aufsatz über die Voraussetzungen für das rechte Verständnis Anselms von Bernhard Geyer, Zur Deutung von Anselms *Cur Deus homo*, in: Theologie und Glaube 34 (1942) 203–210.

⁷ Alle Werke Anselms werden zitiert nach der Ausgabe S. Anselmi, *Cantuariensis Archiepiscopi*, Opera Omnia, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. I u. II, Stuttgart; Bad Cannstatt 1968. Zur Zitierweise: Alle Zitate beziehen sich auf den im Text zuletzt aufgeführten Nachweis. Nachweise in Klammern im Text beziehen sich immer auf *Cur Deus homo* mit Buch- und Kapitelangabe. Die Übersetzungen des lateinischen Textes stammen von G. Z. unter Berücksichtigung der in den aufgeführten Textausgaben vorliegenden Übersetzungen.

beabsichtigt daher nicht, einen positiv-dogmatischen Traktat über die Erlösung des Menschen durch den historischen Christus vorzulegen und verfährt daher nicht positiv-synthetisch unter Heranziehung der positiven Offenbarung, wie etwa Thomas von Aquin.⁸

Diese Richtung in der Interpretation von Anselms Erlösungslehre geht zudem davon aus, dass Gott bereits in seinem Entschluss der Schöpfung der Engel und des Menschen die Möglichkeit des sündigen Ungehorsams und des Abfalls des Geschöpfs von der schöpfungsgemäßen Ordnung vorhergesehen hat. Dies hat direkte Auswirkungen auf die Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung des Menschen, die als „*restauratio in illam dignitatem, quam homo habiturus erat, si non pecasset*“ (II, 8, „Wiedereinsetzung in jene Würde, die der Mensch gehabt hätte, wenn er nicht gesündigt hätte“) verstanden ist. Damit ist allerdings ausgesagt, dass die Notwendigkeit der Erlösung des gefallen Menschen bereits im Schöpfungsplan Gottes enthalten ist, sofern Gott den sündigen Abfall vorhergesehen und nicht verhindert hat, denn das ursprüngliche Ziel Gottes mit seiner Schöpfung, die Beseligung der rationalen Natur des Geschöpfs, Engel und Mensch, zu seiner Ehre ist unabänderlich:

„diese Unabänderlichkeit des ursprünglichen, durch die Sünde nicht umzuwerfenden, göttlichen Dekretes ist die wahre, von dem hl. Lehrer angegebene Quelle der von ihm behaupteten [...] und richtig zu verstehenden Notwendigkeit der Wiederherstellung des Menschen nach dem Sündenfalle.“⁹

Folglich ist im ursprünglichen Beseligungsdekret Gottes das Wiederherstellungsdekret bereits enthalten.

Nach Bernhard Funke folgt aus der Kongruenz von Beseligungs- und Wiederherstellungsdekret und der Erlösung als „*plena et perfecta restitutio in integrum*“ auch die Kongruenz des Weges zur „*civitas coelestis*“, wie sie Gott in seinem Schöpfungsplan als rechtlich-sittliche Ordnung vorherbestimmt hat und die in gleicher Weise für die Wiederherstellung gilt. An der Erörterung des Engelsthemas und der Frage des Falls der bösen Engel zeigt Anselm, so Funke, dass Gott die vernunftbegabten Geschöpfe nicht schon „in der seligen Anschauung“ geschaffen hat, vielmehr das *stare in veritate* (I, 17) ein Verdienst des Geschöpfs („*suo merito*“) ist, dem ein Teil der Engel und der Menschen nicht gewachsen war und daher gefallen ist. Schöpfungs- und Erlösungsordnung sind daher von gleicher „Bauart“ und enthalten das gleiche „rechtlich-sittliche Entwicklungsprinzip“ für die rationale und ethische Natur der Geschöpfe, welches diese in ethischer, sich selbst frei bestimmender Weise als *stare in veritate* verwirklichen sollten und sollen. Gott hat in der Wiederherstellung nicht die „Marschroute“ geändert, das von Anselm geltend gemachte Prinzip der „*stricta iustitia*“ der Schöpfungsordnung Gottes gilt nach wie vor.¹⁰

Viel Beachtung haben in diesem Zusammenhang die von Anselm bereits in der *praefatio* geltend gemachten *rationes necessariae* für die Inkarnation des Sohnes Gottes und seines

⁸ Vgl. Bernhard Funke, Grundlagen (wie Anm. 5), 128 f.

⁹ Ebd., 149.

¹⁰ Ebd., 164 f. Bei Anselm steht „*districta iustitia*“.

Todes am Kreuz gefunden. Diese Notwendigkeit bezieht sich nicht auf die innere Schlusskraft der Gründe und Beweise, es geht dabei nicht um die logische Notwendigkeit der Beweisführung, „sondern auf die Notwendigkeit des Gegenstandes, auf den sie gerichtet sind.“¹¹ Der Gegenstand ist das Verhältnis von Mittel und Zweck im Erlösungsgeschehens: *ex necessitate* ist die in Frage stehende Menschenwerdung Gottes im Sohn nur dann erwiesen, wenn der Zweck, die Erlösung des Menschen, nur durch diese möglich ist. Dieser Zweck der Erlösung des Menschen steht wiederum in einem notwendigen Zusammenhang mit dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes für den Menschen. In der Situation des gefallen Menschen ist die entscheidende Frage, was ist *ex necessitate conveniens Deo* (I, 10): „Die unausgesprochene Voraussetzung ist hier also, dass Gott das Vollkommenere tun muss auf Grund der Absolutheit seines Wesens.“¹² Derart wird in der Darstellung Anselms gemäß seinem methodischen Primat der *maior ratio* (I, 10) der Grund zur Notwendigkeit „auf dem Wege über die Absolutheit des göttlichen Wesens“ erwiesen.

In der neueren Literatur wird der Versuch unternommen, die Kritik an Anselm und das Unverständnis an seinem Grundgedanken von der Verletzung und Kränkung der Ehre Gottes durch den sündigen Ungehorsam des Menschen im Paradies, die Gerechtigkeit durch Wiedergutmachung erfordere, ernst zu nehmen und eine erneuerte Interpretation der Erlösungsschrift Anselms vorzulegen. Diese soll „Perspektiven für das Erlösungsverständnis heute“ und „und die Relevanz des anselmischen Entwurfs für die Gegenwart“¹³ aufzeigen. Dabei nimmt z. B. Greshake ausdrücklich Abstand von dem – nach Harnack – im germanischen Rechtsdenken verankerten „mythischen Bild“ von Gott und der „mythische[n] Atmosphäre“, darin die Vorstellung von dessen Ehre verortet wird. Wissenssoziologisch habe sich Anselm damit in der „Plausibilitätsstruktur“ seiner Zeit bewegt, diese aber an einem entscheidenden Punkt verändert: Es geht nicht um die Ehre Gottes, da der Mensch ihr in keiner Weise Abbruch tun kann, sondern um die Wiederherstellung der Ordnung der Schöpfung und um den rechten Ort des Menschen in ihr. Anselms Lehre von der Ehre Gottes müsse daher *anthropologisch-soziologisch uminterpretiert werden*¹⁴, wonach die Versöhnung der Welt der Zweck der notwendigen Genugtuung ist und erfordere, dass der Mensch Gott als den Herrn anerkennt und ihm seine Freiheit unterwirft – das heißt, die verletzte Ehre Gottes wiedergutmacht. Weil der Mensch in seiner Korruptheit dies nicht leisten und Gott die schöpfungsgemäße „Freiheit und Selbstmacht des Menschen“ nicht übergehen könne, vielmehr diese gewahrt werden müsse, muss „die Erlösung

¹¹ Bernhard Geyer, Zur Deutung (wie Anm. 6), 208.

¹² Bernhard Geyer, Zur Deutung (wie Anm. 6), 209. Siehe dazu auch Alcide Mannès Jacquin, Les „rationes necessariae“ de Saint Anselme, in: Melanges Mandonnet II, Paris 1930, 67–78: „De cet examen il me paraît résulter qu’il ne s’agit pas là de démonstrations philosophiques aus sens strict; c’est plutôt une transposition rationnelle des vérités de foi.“ (78) Daher trifft der Vorwurf des Rationalismus die Lehre Anselms nicht.

¹³ Gisbert Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ders., Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. B. 1983, 80–104 (zuerst veröffentlicht: Theologische Quartalschrift 153 (1973) 323–345, 81).

¹⁴ Vgl. Gisbert Greshake, Erlösung und Freiheit (wie Anm. 13), 87 und 91.

vom freien Menschen selbst bewirkt“¹⁵ werden. Sie wird daher verwirklicht vom Sohn Gottes, vom Menschen Jesus, des „einen Freien“, der am Kreuz in *absoluter*, nur Gott möglicher *stellvertretender Freiheit und Spontaneität* und in *radikalem Gehorsam und unbedingter Liebe* Erlösung als *Befreiung der Freiheit des Menschen* bewirkt. Erlösung ist hier „Emanzipation[,] [...] Selbstbefreiung des Menschen“. In diesem freiheitlichen Sinn ist die Erlösung als Wiederherstellung der schöpfungsgemäßen Ordnung Gottes und als Wiedergewinnung der wahren Freiheit des Menschen zu verstehen.

Eine derart stark an Emanzipation und Freiheit des Menschen orientierte *Uminterpretation* der Erlösungslehre Anselms ist offensichtlich der Zeit geschuldet, in der sie entstanden ist, um die Lehre Anselms dem zeitgenössischen, freiheitsorientierten Menschen annehmbar zu machen. Es ist eine Frage, ob hier nicht eine Überdehnung des Themas Freiheit des Menschen vorliegt. Symptomatisch ist es daher, dass die Bindung der menschlichen Freiheit an Gott und seine Schöpfungsordnung, die nach Anselm ohne jede Frage feststeht, Greshake in einer Fußnote eigens betonen muss. Es überrascht daher nicht, dass im Rahmen dieser Uminterpretation „sponte“ – als Gegenbegriff zu „ex necessitate“ – zum „Schlüsselwort“ erhoben wird. Dabei gilt es zu beachten, dass Anselm „sponte“ im Rahmen seiner Freiheitsschriften erörtert, um sicherzustellen, dass der sündige Ungehorsam des Menschen gegen Gott im Paradies keinerlei Ursache in der Schöpfungsanordnung Gottes hatte, sondern aus reiner Spontaneität des Menschen geschehen ist, der sündige Ungehorsam gegen Gott also allein der Willensfreiheit des Menschen zuzurechnen ist. Wenn Greshake die Erlösung bei Anselm als „in ganz einmaliger Weise von der Freiheit des Menschen her gedacht“ ansieht und Erlösung im neuzeitlichen Sinn als „Emanzipation“ und „Selbstbefreiung des Menschen“ interpretiert, dann ist die Frage, ob er und sein seinerzeitiges Auditorium Freiheit nicht in einem neuzeitlich-libertären Sinn der Entscheidungs- und Wahlfreiheit verstehen. Dies ist vor dem Hintergrund bedeutsam, dass für Anselm, wie später dann auch für Kant, Freiheit ein sittlicher Begriff ist, der die dem Menschen wesensmäßig zukommende Freiheit als einsehende Selbstverpflichtung für einen höheren, von Gott gegebenen Ordnungszusammenhang versteht.

An dem von Gott als den Schöpfer gesetzten Rahmen für alle Seinsentfaltung des Menschen und damit auch für die Entfaltung seiner Freiheit setzt hingegen Peter Hünermann an, indem er das Werk Anselms theologiegeschichtlich in den nachpatristischen Zusammenhang „metaphysischer Ordo-Theologie“¹⁶ setzt, die sich zum Ziel macht, theologisch-systematisch die gesamte Wirklichkeit zu erfassen. Das philosophische Substrat dieser metaphysischen Ordo-Theologie diene dazu, sich im „*intellectus fidei* universale[r] Plausibilitätsstrukturen“¹⁷ zu vergewissern, die die Glaubensinhalte als *denkbar* erweisen. Zentrum dieses „begrifflichen Gesamtverständnisses der Wirklichkeit“ sei die Christologie, die bei Anselm in der speziellen Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung verhandelt wird. Nach Hünermann ist für Anselm entscheidend, dass Freiheit eine umfassende Ordnung

¹⁵ Siehe zum Folgenden *Gisbert Greshake*, Erlösung und Freiheit (wie Anm. 13), 97–101. Die Bezeichnung „Schlüsselwort“ übernimmt Greshake von Hans-Urs v. Balthasar.

¹⁶ *Hünermann*, Jesus Christus (wie Anm. 1), 193.

¹⁷ *Hünermann*, Jesus Christus (wie Anm. 1), 194.

voraussetzt, die ihr als „Rahmen“ und „Maßstab“ dient. Die Schöpfung Gottes repräsentiere eine solche umfassendste Ordnung, in die der Mensch eingefügt ist und die er anzu-erkennen hat: Daher ist die Ehre Gottes „das innere Maß menschlicher Freiheit“. Weil Anselm Recht „als allgemeinste und fundamentalste Form von Sittlichkeit“ verstehe, verhandle er „das Freiheitsverhältnis Gottes und des Menschen auf der Ebene des Rechts“. Werde dies nicht erkannt, ergäben sich zahlreiche „Missverständnisse“¹⁸.

Vielfach wird der historische Kontext, in dem Anselm lebensweltlich gestanden hat, herangezogen, um insbesondere das Thema der „Ehre“ Gottes und der Argumentation, die Anselm davon ausgehend aufbaut, auf seine zeitbedingten, weltanschaulichen und sozialen Hintergründe hin verständlich zu machen.¹⁹ Dies wäre aber nur dann für das rechte Verständnis Anselms von Bedeutung, wenn eine zeitbedingte Vorstellung von Ehre, die Anselm seinem Werk zugrunde gelegt hätte, kausal relevant wäre für sein bestimmtes Verständnis der Notwendigkeit der Genugtuung des Menschen gegenüber Gott. Das hieße im Umkehrschluss jedoch, dass seine bestimmte Lehre von der Notwendigkeit der Wiedergutmachung und Genugtuung nur oder wesentlich aus einem historisch und sozial kontingenten Zusammenhang, darin der historische Anselm gestanden hat, heraus erarbeitet werden könne. Dies widerspricht allerdings ausdrücklich der Intention Anselms, der ausdrücklich die allgemein geltenden, überzeitlichen *rationes neccessariae* und das Prinzip der *maior ratio* für seine Argumentation geltend macht.

Eine andere Richtung innerhalb der Anselm-Interpretation sieht im Gegensatz zu Anselms Lehre von der notwendigen Wiedergutmachung und Genugtuung des Menschen gegenüber Gott die neutestamentliche, paulinische Versöhnungslehre als gewichtiger und bedeutsamer an: „Nicht Gott muß versöhnt werden, sondern die Welt ist durch Gott in Christus versöhnt worden (2 Kor 5,19).“²⁰ Menschwerdung, Leiden und Tod am Kreuz des Sohnes sind Handeln Gottes am Menschen als *Versöhnungsgeschehen* – und nicht eine Gott durch den Sohn dargebrachte Genugtuungsleistung.²¹ Allerdings muss auch hier die Frage gestellt werden, ob davon die Rede sein kann, dass die Erlösungslehre Anselms im Ganzen gesehen der Versöhnung Gottes mit dem Menschen in Menschwerdung und Kreuz des Sohnes widerspricht, ist sie doch – zu Ende gelesen – genau darauf ausgerichtet.

Gerhard Gäde wiederum stellt in seiner Interpretation von *Cur Deus homo* in den Vordergrund, dass es Anselm zuallererst *um Gott* geht. Daher ist die Erlösungsschrift nur in der Dimension, die die beiden Werke Anselms zur Gotteslehre eröffnet haben, in rechter Weise verständlich: „Denn die Erlösungslehre Anselms wird erst von seiner Gotteslehre

¹⁸ Hünermann, Jesus Christus (wie Anm. 1), 203. So spricht beispielsweise Christoph Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg i. B. 2022, 511, allzu pauschal von Anselms „juristisch gefärbtem Deutungsmodell“.

¹⁹ Dieses Deutungsmuster ist stark von Adolf von Harnack in den Vordergrund gerückt worden: Anselm als Repräsentant eines Weltbildes und einer Sozialordnung des europäischen Mittelalters. Siehe zu Harnack Martin Kirschner (wie Anm. 3). Auch Gisbert Greshake, Erlösung und Freiheit (wie Anm. 13), 87: „Der soziologische Kontext: „Ehre“ im Germanentum“. Jürgen Werbeck, Den Glauben verantworten (wie Anm. 4), 439: „Für Anselm beantwortet sich diese Frage [sc. nach Genugtuung und Wiedergutmachung; GZ] im Rahmen seines feudalen Weltbildes von selbst.“ Zur berechtigten Kritik daran siehe Peter Hünermann, Jesus Christus (wie Anm. 1), 203.

²⁰ Pannenberg, Systematische Theologie II (wie Anm. 4), 451.

²¹ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie II (wie Anm. 4), 453 und 477.

her verständlich.“²² Der Denkmodus der Unüberbietbarkeit in der berühmten Denkfigur des *Proslogion* – *quo maius cogitari nequit* – die zur Gottesbezeichnung im Grenzbereich menschlichen Denkens überhaupt wird, eröffne allererst das rechte Verständnis davon, was Anselm mit *Ehre Gottes* und damit einhergehend mit *satisfactio* meine. Da das Gottesverständnis Anselms eine reale Relation Gottes auf die Welt „verbietet“²³, ist nach Anselm die einzige Möglichkeit für die Erlösung die christliche Verkündigung von der Inkarnation des Sohnes als eines trinitarischen Geschehens. Erlösung heißt dann für den Menschen, in Christus in das einzig rechte Gottesverhältnis einzutreten: das Verhältnis des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist. Gäde betont zudem die „religionstheologische Relevanz der anselmischen Erlösungslehre“²⁴ aufgrund ihrer apologetischen Weichenstellung gegenüber den *Ungläubigen*.

2. Aufbau und werkbiographische Einordnung der Schrift

Anselm legt seine Lehre von der christlichen Erlösung des Menschen vor, indem er *eine Frage* zu beantworten sucht: die Notwendigkeit der Inkarnation Gottes im Sohn. Dabei ist zu beachten, dass *Cur Deus homo* am Ende einer Reihe von Abhandlungen steht, insofern „Fluchtpunkt seines Denkens“²⁵ ist, die Anselm ausdrücklich in einen thematischen Zusammenhang gestellt hat – *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli* – darin Grundlagen auseinandergesetzt werden, die in der Erlösungsschrift vielfach vorausgesetzt sind.²⁶ Darauf wird im Folgenden eigens einzugehen sein. Diese Themen greift Anselm wieder in seinem der Verhältnisbestimmung des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen des Menschen gewidmeten Spätwerk *De concordia* auf. Eine spezielle, der Paradiessünde und ihres Zusammenhangs mit der Lehre von der Empfängnis durch die Jungfrau gewidmete Abhandlung legt Anselm in dem kleinen Werk *De conceptu virginali et de originali peccato* vor. Beide Werke sind nach *Cur Deus homo* verfasst und werden daher hier nicht herangezogen, da sich die vorliegende Untersuchung der speziellen Frage des logischen Aufbaus der Erlösungsschrift widmet und nicht der systematischen Erfassung der Lehren im Werk Anselms insgesamt.

Cur Deus homo ist nach einer *praefatio* in zwei Bücher mit 25 und 22 Kapiteln aufgeteilt. Das Thema der christlichen Erlösung behandelt Anselm darin in zwei Diskursen, deren Artikulation und die darin entfalteten Hauptgedanken im Folgenden dargelegt werden. Besondere Bedeutung kommt dabei der Frage zu, an welcher Stelle und auf welche Weise Anselm den Übergang vom ersten zum zweiten Diskurs vollzieht. Auf der Grundlage des

²² Gerhard Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Berlin u. a. 2018, 180. In diesem Sinne bereits Bernhard Geyer (wie Anm. 6).

²³ Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit* (wie Anm. 22), 308–310.

²⁴ Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit* (wie Anm. 22), 9.

²⁵ Kirschner, *Gott – größer als gedacht* (wie Anm. 4), 186.

²⁶ Zur Datierung der Werke Anselms siehe Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii et alii tractatus*. *Freiheitschriften*, lat.-dt., Hansjürgen Verweyen (Hg.), Freiburg i. B. u. a. 1994 (FC 13), 7.

dann herausgestellten logischen Zusammenhangs der beiden Diskurse, kann das in Frage stehende Verhältnis der Sache nach zueinander geklärt werden.

In den Kapiteln 1 bis 7 des ersten Buches exponiert Anselm das Thema und die konkrete Fragestellung seines Werkes sowie die methodische Vorgehensweise. Die Kapitel 8 bis 10 behandeln bereits eine spezielle Frage des Erlösungsthemas: Ist die Erniedrigung des Sohnes in die menschliche Natur hinein bis hin zum Tod freiwillig geschehen? Die Kapitel 11 bis 15 enthalten die zentrale Beweisführung Anselms innerhalb des ersten Diskurses, dabei ist das Kapitel 13 der Kern des Beweises, wobei es gilt anzugeben, worin genau das Beweisziel und worin der entscheidende Beweisschritt bestehen. In Kapitel 16 bis 19 verbindet Anselm das Thema der Erlösung des Menschen mit dem Thema der gefallenen Engel. Ab dem Kapitel 20 greift Anselm den Gedankengang des ersten Diskurses aus Kapitel 15 wieder auf und leitet in den zweiten Diskurs über, welcher in der Sache bis zu Kapitel 5 des zweiten Buches reicht. Bereits in Kapitel 25 des ersten Buches steht fest: *Quod ex necessitate per Christum salvetur homo*. Erst die Kapitel 6 bis 19 des zweiten Buches behandeln die speziellen soteriologisch-christologischen Themen Lichte der *einen Frage* der Schrift und des Ergebnisses der beiden Diskurse: beispielsweise die gott-menschliche Natur des Erlösers in einer Person, seine irdische Geburt aus einer Jungfrau, das unendliche Verdienst Christi in seinem Tod für den Menschen, die Erlösung durch Christus „mirabilis [...] quam instituit“, weil „contra meritum“ (II, 16, „wunderbarer wiederhergestellt als erschaffen; gegen das Verdienst [sc. des Menschen; GZ]“) am ganzen Menschen mit Leib und Seele. Das Kapitel 20 enthält die abschließende Reflexion Anselms zu seinem Werk mit einer überraschenden Zuspitzung. Das 21. Kapitel statuiert die Unmöglichkeit der Aussöhnung des Teufels, während Anselm in Kapitel 22 sein abschließendes *quod erat demonstrandum* in Übereinstimmung mit dem Alten und dem Neuen Testament ausspricht.

Die Bestimmung des logisch-inhaltlichen Verhältnisses der beiden Diskurse zueinander wird helfen, den wie ein Alldruck²⁷ auf Anselm und seine Erlösungslehre lastenden Gedanken der Gott vom Geschöpf geschuldeten *satisfactio* im Gesamtgefüge seiner Argumentation in rechter Weise einzuordnen. Dabei geht es nicht um die Rehabilitation²⁸ eines bestimmten Anselm-Verständnisses, sondern um das nach dem Maßstab seiner Schrift angemessene Verständnis seines Denkens. Erst aus einer Lektüre, die die Intentionen und Zielrichtungen seines Entwurfes ernst nimmt und zu verstehen sucht, kann eine kritische Auseinandersetzung möglich und sinnvoll sein.

Es spricht allerdings sehr viel dafür, dass der einzig sinnvolle Weg einer kritischen Auseinandersetzung mit Anselm nicht auf dem Feld seiner Ausführungen *innerhalb* seiner Erlösungsschrift möglich ist, denn diese ist auf der Grundlage seines Ansatzes streng deduktiv ausgeführt. Vielmehr wäre *metakritisch* die Fragestellung – die *eine Frage* – Anselms selbst

²⁷ Daher gibt Werbick, Den Glauben verantworten (wie Anm. 4), 436 seinem Anselm-Kapitel die ambivalente Überschrift: „Die Last einer unverständenen Tradition“. Nach Werbick, der hier J. B. Metz folgt (432–436), liegt seit Augustinus eine „harmatologische ‚Verschlüsselung‘ biblischen Erlösungsglaubens“ vor. Für das ‚Ärgernis‘ der Vorstellung von der stellvertretenden Sühneleistung durch den Sohn wegen der Sünde des Menschen steht Anselm in der Geschichte der Theologie an prominentester Stelle. Ist also ‚alles Problematische‘ in der Geschichte der Soteriologie auf eine fehlgeleitete Weichenstellung durch Augustinus zurückzuführen?

²⁸ Vgl. Dorothea Sattler, Erlösung?, Freiburg i. B. u. a. 2011, 146.

in Frage zu stellen: Ist es sinnvoll, etwa vor dem Hintergrund gegenwärtiger, das Christentum und seine Grundlagen vielfach in Frage stellender, wenn nicht sogar negierender Diskurse, die Frage nach der Notwendigkeit der tatsächlichen Erlösung des Menschen durch den menschengewordenen Sohn Gottes so zu stellen, wie Anselm es getan hat? Enthält das ‚Modell Anselm‘ paradigmatische Elemente, oder ist es insgesamt paradigmatisch relevant für zeitgemäße fundamentaltheologische und überkonfessionelle Begründungsformen des christlichen Glaubens?

Die eminent wichtige Frage nach der Bedeutung der Schrift Anselms für das geistige Leben des Christen, sein Gottesbild und seine Gottesbeziehung sowie für die kirchliche Glaubenspraxis wäre in sinnvoller Weise auf der Grundlage einer nüchternen Rekapitulation der Motive der wirkmächtigen, aber bisweilen sehr problematischen Rezeption Anselms in der Kirche des Westens anzugehen. Aber dies soll hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein.

3. Der erste Diskurs bis zu Kapitel I, 13

Ausgang der Darstellung Anselms der Lehre von der christlichen Erlösung ist die Anfechtung durch Ungläubige der Menschwerdung Gottes im Sohn – näherhin die Anfechtung des Gedankens, dass Gott sich in die irdisch-menschliche Natur bis hin zur Folge des Leides und des schmachvollen Todes am Kreuz erniedrigt hat. Eine derartige Erniedrigung mit all ihren Folgen ist einerseits eines Gottes unwürdig, andererseits hätte Gott aufgrund seiner Allmacht das zu vollbringende Werk auch anders ausführen können. (I, 3/6) Demnach ist die christliche Lehre von der Menschwerdung vernunftwidrig („quia rationi putant illam repugnare“, praef., „weil sie glauben, dass jene [sc. Lehre; GZ] der Vernunft widerspricht“). Die Billigkeit („aequum enim est“, I, 3) im Ansinnen der Anfechtung durch die Ungläubigen, nach der Begründung des christlichen Glaubens zu fragen, fällt nach Anselm dabei zusammen mit der Suche der Glaubenden nach einer rationalen Begründung des Glaubens („unum idemque tamen est quod quaerimus“, „ein und dasselbe ist es dennoch, wonach wir fragen“).

Im Grunde besagt die von Anselm referierte Anfechtung des christlichen Glaubens von der Menschwerdung nichts Geringeres, als dass die Menschwerdung, weil vernunftwidrig, unmöglich geschehen konnte und daher nicht geschehen ist („quoniam non rem gestam, sed figmentum arbitrantur esse quod credimus“, I, 4, „weil sie meinen, dass wir nicht an ein tatsächliches Geschehen, sondern an eine Erfindung glauben“). Wie nun zu verfahren ist, um die *ratio* des christlichen Glaubens, insbesondere der Menschwerdung und ihrer Folgen, zu erweisen, ergibt sich aus dieser Konstellation. Da die Begründung das zu Begründende nicht schon enthalten und voraussetzen kann, bedarf es der Gründe, die notwendig zu dem zu Begründenden führen (*rationes necessariae*, praef.), weshalb Anselm im weiteren Verlauf nur „remoto Christo“ verfahren kann und muss.²⁹ Die Wahrheit der

²⁹ Dieses Verfahren Anselms wird allerdings verschieden interpretiert: Anselm postuliert mit Notwendigkeit das Paradox eines Gott-Menschen als Voraussetzung für die Erlösung. Geläufig ist die Deutung, wonach Anselm die

Menschwerdung muss auf eine Grundlage gestellt werden, aus der vorgängig („prius“, I, 4) mit Notwendigkeit erweisbar ist, dass die Menschwerdung geschehen musste und konnte („debuisset et potuisset“). Kriterium dieser Erweisbarkeit ist die Vernunft, insofern ist die gesuchte vorgängige Grundlage eine „soliditas rationalis“.

Mit den Worten seines Dialogpartners Boso verschärft aber Anselm die Beweislast, die er sich auferlegt: Die Vertreter der Anfechtung der Menschwerdung bringen vor, dass es eine Bestreitung der Größe und Allmacht Gottes ist, wenn Gott nicht anders als durch die Menschwerdung mit all ihren Folgen sein Werk der Erlösung vollbringen kann. (I, 6) Es bleibt folglich das Problem, dass der Höchste erniedrigt wird und der Allmächtige sein Werk mit so viel Mühe vollbringt („altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore“, I, 8). Demnach liegt in den Worten Bosos eine ernsthafte Anfechtung des *Gottesbildes* vor: „quomodo defendemus sapientiam eius atque iustitiam?“ („auf welche Weise sollen wir dessen Weisheit und Gerechtigkeit verteidigen?“). Die Gerechtigkeit Gottes steht in Frage („Quae autem iustitia est ...“), denn der Gerechteste und Unschuldige wird ausgeliefert, um den Ungerechten und Schuldigen zu befreien.

Anselm begegnet diesem Problem, indem er auf die Unterscheidung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi verweist, dann aber, um den Einwand Bosos zu entkräften, den entscheidenden Grund anführt: Ungerecht wäre Gott dem Sohn gegenüber nur dann, wenn der Sohn gezwungen wäre, die Erniedrigung in die irdisch-menschliche Natur mit all ihren Folgen bis zum Tod auf sich zu nehmen. Vielmehr hat der Sohn „sponte sua“ die Menschwerdung bis zum Tod auf sich genommen.

Die Freiwilligkeit bezweifelt Boso allerdings mit Verweis auf den Gehorsam Jesu – *oboedians patri usque ad mortem* (Phil 2, 8) – Jesu Verweis auf die Superiorität des Willens des Vaters (Joh 6, 3) und auf das Kelchmotiv in Gethsemane. Diese Bibelstellen legen eher eine *oboedientia cogens* als eine *spontanea voluntas* nahe. Anselm entgegnet, dass der Sohn den Tod nicht auf sich genommen hat, weil der Vater oder er selbst dies wollte. Der Tod des Sohnes ist eingetreten als Folge von Geschehnissen, die ihren Ausgang haben in dessen Ablehnung, weil er an der Wahrheit und Gerechtigkeit des Vaters unbeugsam („indeclinabiliter“) festhielt. Dieses Ausharren im Gehorsam gegenüber dem Vater in Wahrheit und Gerechtigkeit führte schließlich auch in den Tod – „ut inde mortem incurreret“ (I, 9). Gegenstand des Willens des Vaters und des Gehorsams des Sohnes ist das Ausharren in der Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht das Auf-sich-nehmen des Todes nur für sich gesehen.

Allerdings muss Anselm diese Klärung in Einklang bringen mit dem soteriologischen Axiom, dass Gott in trinitarischer Einheit, daher hier ausdrücklich mit dem Sohn und dem Hl. Geist, beschlossen hat, die Erlösung des Menschen als Zeichen seiner Allmacht nicht anders als durch den Tod („non aliter quam per mortem“, „mundum erat aliter impossibile salvare“, I, 10) zu vollbringen. Denn das Faktum der Erlösung durch den menschengeworde-

Inkarnation Gottes im Sohn rein rational aufweisen will und deswegen *remoto Christo* verfährt. Im Sinne Karl Rahners liegt hier aus der Aporie gefallener Freiheit des Menschen eine „suchende Christologie“ vor. Jean Corbin geht davon aus, dass Anselm das Ereignis Christi stets voraussetzt, es aber lediglich methodisch einklammert. Siehe dazu Kirschner, *Gott – größer als gedacht* (Anm. 2), 407 f. Anselms Verfahren *remoto Christo* darf allerdings nicht als rationalistische Deduktion Christi missverstanden werden (399).

nen Sohn Gottes am Kreuz – der sich darin manifestierende Wille Gottes – ist, weil Handeln Gottes, aus sich heraus begründet und daher vernünftig. Dies wird von Anselm an keiner Stelle angezweifelt und hat axiomatischen Charakter für das gesamte Werk: („Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit“, I, 8, „es muss uns der Wille Gottes zur Begründung genügen, wenn er etwas tut“). Diesen Tod versteht Anselm als Konsequenz in der Erfüllung eines Erfordernisses, das dem Menschen obliegt. Da dieses Erfordernis so groß („tam magnum“, I, 9) ist, dass der Mensch es nicht erfüllen kann, muss der Sohn diesen Tod auf sich nehmen, andernfalls wäre die Rettung des Menschen nicht erreicht worden. Daher gilt nach Anselm für den Sohn, dass er „nulla necessitate, sed libera voluntate“ (I, 10, „durch keine Notwendigkeit, sondern aus freiem Willen“) gestorben ist. Würde der Sohn nicht im Gehorsam „usque ad mortem“ ausharren wollen, stünde er in Opposition zum Willen Gottes, das Erlösungswerk zu vollenden. Die Notwendigkeit der Erlösung des Menschen am Kreuz durch den Sohn und seine freiwillige Hingabe in den Willen des Vaters sind als Einheit zu denken, da sonst bei Gott *Müssen* und *Wollen* auseinanderfallen würden: Die Notwendigkeit im Willen Gottes ist daher *spontanea immutabilitas* (II, 16).³⁰

4. Der zentrale Beweisschritt des ersten Diskurses in Kapitel I, 13

Die Erörterung in den Kapiteln 8 bis 10 der Freiwilligkeit des Gehorsams des Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters *usque ad mortem* – nicht: *ad mortem* – war notwendig, um vor dem Hintergrund der Anfechtung der Menschwerdung und ihrer Folgen durch die Ungläubigen auszuschließen, dass der Wille des Vaters gegenüber dem Sohn als Willkür erscheint, wo auch andere Möglichkeiten offenstehen, und nicht als durch die Vernunft einsichtig zu machende Notwendigkeit. Die Anstößigkeit für das *Gottesbild* des gewaltsam-blutigen Todes des Sohnes als eines Unschuldigen steht aber nach wie vor im Raum. Daher leitet Anselm bereits am Ende des 10. Kapitels auf den Kernteil seines ersten Diskurses in den Kapiteln 11 bis 15 über: „qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit“ („auf welche Weise jener Tod als vernünftig und notwendig dargestellt werden kann“).

Die sich anschließenden Erwägungen beruhen auf einem zwei Elemente enthaltenden „pactum“ der Dialogpartner im ‚Methodenkapitel‘ 10: In allen Aussagen über Gott, kann nichts enthalten sein, welches „inconveniens“ ist, und das heißt, dass es ausgeschlossen sei, dass eine Aussage einen Widerstreit oder überhaupt irgendeinen noch so geringen Mangel an Übereinstimmung enthielte; denn daraus folgte die strenge Unmöglichkeit der Aussage. Das zweite Element besagt, dass aus jedem Vernunftgrund die Notwendigkeit seiner Geltung folgt, solange er nicht durch einen höheren überwunden wird: Dies ist nach Anselm der methodische Grundsatz der *maior ratio*.

³⁰ Hier im zweiten Buch greift Anselm das Thema der Freiwilligkeit der Hingabe des Sohnes nochmals auf. Siehe dazu auch Ludwig Hermann, Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung, in: Zeitschrift für systematische Theologie 1 (1923) 376–396, hier 391–393: „das Geheimnis des Gehorsams Jesu ist das Geheimnis seiner Person“ (393).

Der Beweisgang des zentralen Teils im ersten Diskurs beginnt mit der schöpfungstheologischen Feststellung, dass der Mensch zur Seligkeit geschaffen wurde („factum ad beatitudinem“, I, 10). Diese kann er in diesem Leben und in dieser Welt nicht erreichen, da er nach dem Fall aus dem Paradies nicht ohne Sünde leben kann. Doch kann der Mensch die schöpfungsgemäße Seligkeit nicht ohne den Nachlass der Sünden wiedererlangen. Daher ist die entscheidende Frage diejenige nach der „peccatorum remissio“.

Das Kapitel 11 behandelt folgerichtig diese Frage: Sündigen heißt, Gott gegenüber nicht zu leisten, was das Geschöpf, Engel und Menschen, Gott schuldig ist. Das Gott Geschuldete ist: „Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei.“ (I, 11, „Der gesamte Wille des vernunftbegabten Geschöpfs muss dem Willen Gottes untergeordnet sein“). Diese stetige Einordnung des Willens des Geschöpfs unter den Willen Gottes nennt Anselm „iustitia sive rectitudo voluntatis“ („Gerechtigkeit oder Geradheit des Willens“) und ist – auf der Ebene der personalen Beziehung – gleichbedeutend mit dem Erweis der Ehre gegenüber dem Schöpfer: Das Geschöpf anerkennt, dass Gott Gott ist. Die Zuwiderhandlung bedeutet, Gott zu nehmen, was ihm gebührt, und ist schließlich *exhonoratio dei*. Soll diese Schuld behoben werden, muss das Geschöpf den wegen seines sündigen Ungehorsams Gott gegenüber zugefügten Schaden wiedergutmachen (*restitutio*), aber darüber hinaus, denn es gilt „nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est“ („es genügt nicht allein, zurückzugeben, was genommen wurde“), um für die Entehrung Gottes Genugtuung („satisfactio“) leisten.

Die Anfechtung der Menschwerdung des Sohnes bis hin zum Tod wirkt weiterhin nach im Einwand Bosos, Gott könne die Sünde des Menschen „sola misericordia“ (I, 12) nachlassen. Anselm verneint dies mit Rückgriff auf das schöpfungstheologische Axiom der von Gott nach seinem Willen geordnet geschaffenen Welt. Der sündige Ungehorsam des Geschöpfs ist daher eine Störung und Schädigung dieser Ordnung, die erst durch Strafe wieder in Ordnung gebracht wird. Ohne diese Strafe würde die Sünde als ein ungeordnetes Element in der schöpfungsgemäßen Ordnung Gottes verbleiben: „si [sc. peccatum; GZ] non punitur, inordinatum dimittitur“. Dies wäre für Gott „inconueniens“: „Non enim decet deum peccatum sic impunitum dimittere“ („denn Gott ziemt es nicht, die Sünde auf diese Weise ungestraft zu erlassen“).

Inconueniens deo wäre zudem die weitere Folge der Nicht-Bestrafung der Sünde, dass Sünder und Nicht-Sünder „apud deum“ gleichgestellt wären. Auch hier greift Anselm zurück auf die schöpfungsgemäße Ordnung der Welt, die sich in einem Gesetz niederschlägt, dem die gesamte Schöpfung und daher auch der Mensch unterliegen („sub lege“). Gemäß diesem Gesetz zu handeln, heißt in Gerechtigkeit stehen. Würde die Sünde ungestraft gelassen oder durch bloßes Erbarmen nachgelassen, unterläge sie keinem Gesetz („nulli legi subiacet“), die Ungerechtigkeit wäre dann, da sie nach dem Maßstab der Gerechtigkeit bestraft werden muss, freier („liberior“) als die gesetzesgemäße Gerechtigkeit und zudem in eine Ähnlichkeit mit Gott („deo similem“) gerückt, da allein Gott niemandes Gesetz unterliegt.

Allerdings will Anselm an dieser Stelle, indem er das Konvenienz-Argument so stark betont, die Vorstellung vermeiden, Gott könne die Sünde „sola misericordia“ erlassen gerade

wegen seiner durch nichts und niemanden eigenschränkten Freiheit. Daher gilt: Gott will nur, was ihm gemäß ist: *Gottes Wille ist nicht Willkür*.

Im darauffolgenden, zentralen Kapitel 13 verdichtet Anselm seine Gedankenführung in einem Beweisgang, dessen vier Beweisschritte – im Modus der *Denkregel der Unüberbietbarkeit* gehalten, wie sie aus der Gotteslehre Anselms bekannt ist³¹, – sich folgendermaßen darstellen lassen:

- 1) In der schöpfungsgemäßen Ordnung der Welt („in rerum ordine“) schuldet das Geschöpf dem Schöpfer die Ehre, d. h. seinen Willen, stets in den Willen des Schöpfers einzuordnen. Wenn das Geschöpf dagegen verstößt, muss es diesen Verstoß ablösen (*solvere*), denn nichts ist für Gott weniger zu ertragen („nihil minus tolerandum“).
- 2) Es wäre im Höchstmaß ungerecht („nihil autem iniustius“), wenn jemand dasjenige hinnehmen müsste, über das hinaus es nichts gibt, das weniger hinzunehmen wäre.
- 3) Daher muss Gott nicht hinnehmen, dass das Geschöpf seinen Verstoß nicht ablöst, weil über diesen Verstoß hinaus es nichts gibt, das Gott in weniger ungerechter Weise hinnehmen müsste.

Die bisherige Argumentation steigert Anselm zu folgendem entscheidendem Beweisschritt:

- 4) „Item. Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius servat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus.“ („wenn nichts größer oder besser ist als Gott, wahrt die höchste Gerechtigkeit, die nichts anderes ist als Gott selbst, nichts mit größerer Berechtigung in der Ordnung der Dinge als seine Ehre.“)³²

Dass das Geschöpf überhaupt im Ungehorsam gegen den Willen Gottes handelt, ist bereits das Höchstmaß der Ungerechtigkeit gegen Gott. Dabei handelt Gott immer seinem Wesen gemäß, d. h. immer gemäß seiner Gerechtigkeit. Jede Störung („deformatas“, I, 15) der schöpfungsgemäß gerechten Ordnung muss wieder geordnet werden und dies im Modus der Wiedergutmachung. *Gott ist niemals indifferent*.

Die Beweisführung des 13. Kapitels hat folglich dieses Beweisziel:

Die Notwendigkeit der Wiedergutmachung für die durch den sündigen Ungehorsam des Menschen entstandene, gegen Gott selbst gerichtete Unordnung in der Schöpfung folgt notwendig aus der wesensmäßigen Gerechtigkeit Gottes. Daher ist die Wiedergutmachung notwendige Voraussetzung für die Erlösung des Menschen.

Streng genommen kann es dabei keinerlei Quantifizierung und Stufung des sündigen Ungehorsams des Geschöpfes gegen Gott geben. Für jeden noch so geringen Verstoß gegen die

³¹ Siehe dazu Gäde, Barmherzigkeit (Anm. 22), 180–191.

³² Die Übersetzung dieses Satzes stammt dankenswerterweise von Stefan Berkmüller.

schöpfungsgemäße Ordnung gilt daher: „necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.“ / „quia quamlibet parvum inconueniens impossibile est in deo“ (I, 20, „es ist notwendig, dass jeder Sünde Genugtuung oder Strafe folgt“ / „denn auch ein noch so geringes nicht Zusammengehendes ist in Gott unmöglich“).

5. „Quid sit peccare“

Doch sind im Rahmen der grundsätzlichen Klärungen Anselms im ersten, allgemeinen Teil seines Werkes *Cur Deus homo* genauer die Gründe transparent zu machen, die Anselm für die Unmöglichkeit einer – wie auch immer näher zu fassenden – Indifferenz Gottes gegenüber dem Faktum der im paradiesischen Ungehorsam liegenden Ungerechtigkeit des Menschen oder für die Vergebung durch bloßes Erbarmen und Erlassen der Sünden anführt. Die zuspitzende Aussage „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum“ (I, 21, „Du hast noch nicht erwogen, von welcher Schwere die Sünde ist“) verweist auf das Sündenverständnis Anselms als das Hauptmotiv für seine im ersten Diskurs entwickelte Lehre von der Notwendigkeit der Genugtuung für die Erlösung. Nur aus diesem Motiv heraus werden ein zureichendes Verständnis und eine angemessene Einordnung der Lehre von der Notwendigkeit der Genugtuung in den größeren Rahmen seiner Erlösungslehre möglich sein.³³

Wird die Frage „quid sit peccare“ in *Cur Deus homo* (I, 11) zwar ausdrücklich gestellt, ist sie hier im wesentlichen als ‚das Gott Geschuldete nicht leisten‘ bestimmt. Doch ist die Sünde des Menschen in Anselms Werken, die werkbiographisch *Cur Deus homo* vorausliegen und von ihm eigens in einen engen thematischen Zusammenhang gestellt sind („ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur.“, DV, praef., „dass sie auf einmal und in der Reihenfolge, in der ich sie genannt habe, abgeschrieben werden“), genauer analysiert: *De veritate* (DV), *De libertate arbitrii* (DLA), *De casu diaboli* (DCD). Von diesem darin explizierten Sündenverständnis geht Anselm in *Cur Deus homo* aus und dieses Sündenverständnis ist es, das ausschließt, dass Gott durch bloßes Erbarmen die Sünde nachlassen kann. Es lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Im sündigen Ungehorsam des Paradieses hat der Mensch seine ihm zukommende Freiheit nicht nur in ihrem Wesenskern verfehlt, sondern in ihr Gegenteil verkehrt. So hat er durch seinen eigenen Willen seinen Fall als Abfall von der von Gott geschaffenen Ordnung, in die er gestellt war, selbst bewirkt.

³³ Darauf verweist Gunther Wenz, „Quid sit peccare“. Zum Sündenverständnis Anselms von Canterbury. in: Festschrift für Michael Beintker, hg. v. Hans-Peter Großhans, Tübingen 2017, 441–450 ausdrücklich.

Worin diese Verkehrung genau besteht und worin die Triebfedern dafür zu finden sind, erörtert Anselm, indem er von der dem Menschen schöpfungsgemäß zukommenden Freiheit ausgeht.³⁴ Er bestimmt Willensfreiheit – *libertas arbitrii* – als „potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem“ (DLA 13, „das Vermögen, die Rechtheit des Willens um der Rechtheit selbst willen zu bewahren“). In *De veritate* hatte es bereits als Definition der *iustitia* geheißen: „Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata.“ (DV 12, „Gerechtigkeit ist folglich, die Rechtheit des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren.“) Die Anwendung der Freiheit hat folglich eine bestimmte, dem schöpfungsgemäßen Wesen der Freiheit zukommende Richtung und Ausrichtung: Das meint *rectitudo*.

In welchem Sinn aber ist die *rectitudo* hier zu verstehen? In *De Veritate* hatte Anselm bereits in Kapitel 2 den eigentümlichen Zusammenhang zwischen der *rectitudo* und dem Sollen (*debere*) für jeden Aussagesatz, der beansprucht, einen tatsächlich vorliegenden Sachverhalt – also Wahres – zu bezeichnen, ausgeführt: Wenn dies der Fall ist, dann erfüllt der Aussagesatz, die ihm zukommende, Zeige- und Bezeichnungsfunktion *recte* – in rechter Weise aus – und seine *significatio* ist richtig, weil er das tut, was er tun soll. Folglich ist die Frage nach der *rectitudo* des Aussagesatzes im systematischen Rahmen der Topik Anselms in *De veritate* der Ort, an dem entschieden wird, ob der Aussagesatz seine Ziel- und Zweckbestimmung erfüllt, also Wahres bezeichnet. Der Sinn dieser Klärung besteht darin, dass Anselm nun genau angeben kann, unter welcher Bedingung ein Aussagesatz *Geltung* beanspruchen kann: unter der Bedingung, dass er sich bezieht, ausgerichtet ist auf etwas, das *ist* – insofern ist der Satz wahr.

In analoger Weise ist die *rectitudo* des Willens nach Anselm definiert als Ausgerichtetheit in rechter Weise. Worin besteht allerdings das normative Kriterium für diese *Rechtheit*? Dies ergibt sich unmittelbar aus der Bestimmung Anselms, wonach die *iustitia* in der *rectitudo propter se* durch den Willen zu wahren ist: Die *iustitia* ist folglich selbstsuffizient und selbstexplikativ, denn sie ist als absolute Norm keiner weiteren Begründung oder Erklärung bedürftig. Daher enthält sie das Schema der Handlungsnorm bereits in sich, welches sich als *rectitudo* des Willens ausdrückt und ausdrücken soll.

Weiter bestimmt Anselm: „Quod nihil sit liberius recta voluntate.“ (DLA 9, „dass nichts freier ist als ein rechter Wille“) Dem Menschen (und auch den Engeln) als vernunftbegabte Kreatur kommt diese derart beschriebene schöpfungsgemäße Freiheit des Willens wesensmäßig zu, sie ist nicht attributiv oder kontingent: Das Geschöpf soll nichts anderes wollen, als in rechter Weise zu wollen.

Auf die Frage, wie es zur Paradiessünde kommen konnte, kann Anselm daher bestimmen, dass die bösen Engel und der Mensch zwar durch das Vermögen der Sünde, dabei aber „per liberum arbitrium“ (DLA 2, „durch freien Willensentschluss“) sündigten. Dabei ist entscheidend, dass sie „sponte“ („aus eigenem Entschluss“) sündigten, nicht „ex necessitate“ („aus Notwendigkeit“). Der Aufruf der freien Spontaneität soll den voraussetzungslos-ursprünglichen Charakter des sündigen Ungehorsams des Engels und des Menschen

³⁴ Die Bedeutung der „freiheitstheoretischen Reflexion“ für ein im Sinne des Gesamt Denkens Anselms angemessenes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes im Verhältnis zur Sünde und zur menschlichen Freiheit hebt *Kirschner*, Gott – größer als gedacht (Anm. 2), 199 eigens hervor.

beschreiben, worauf Anselm am Ende von *De casu diaboli* eigens zu sprechen kommt. Dies ist wichtig, um die Verantwortbarkeit für die Sünde („iuste reprehenditur“, „sie werden zu Recht zur Verantwortung gezogen“) zu klären. Die sündige Tat war frei, weil das Vermögen des *liberum arbitrium* seinem schöpfungsgemäßen Wesen nach frei ist und keinerlei anderweitigen Zwängen und Notwendigkeiten unterliegt. Daraus leuchtet unmittelbar der Sinn der Bestimmung ein, die *iustitia* bestehe in der Bewahrung der *rectitudo voluntatis propter se servata*: Die Gerechtigkeit enthält bereits ihre eigene Zweckbestimmung und damit das Schema der rechten Ausgerichtetheit des Willens („die Form des Willens“) in sich. Umgekehrt, so Anselm, ergibt sich daraus, dass es nichts im *liberum arbitrium* gab und geben konnte, das den gefallenen Engel und den Menschen gezwungen hätte zu sündigen: Der sündige Ungehorsam geschah spontan – aus rein eigenem Antrieb.

In der Schrift *De casu diaboli* analysiert Anselm die sich folgerichtig stellende Frage, wie das von Gott geschaffene Geschöpf einen gegen den Willen Gottes gerichteten Willen haben kann, wenn schöpfungsgemäß der Wille des vernunftbegabten Geschöpfs auf dasjenige ausgerichtet ist, was er wollen soll („(voluntas) facta recta ad hoc quod velle debuit“, DCD 9, „in rechter Weise geschaffen auf dasjenige hin, das er [sc. der Wille; GZ] wollen sollte). In dieser bestimmten schöpfungsgemäßen Ausgerichtetheit des Willens – der *rectitudo* – drücken sich seine Wahrheit und seine Gerechtigkeit aus. Daher kann Anselm die böse Tat des gefallenen Engels als *voluntatis conversio* vom rechten Willen (DCD 7) bezeichnen, die sich auf ein Gegenteilig-Nichtiges ausrichtet, weil sie die *rectitudo* verlassen hat, durch die allein das Geschöpf im Seienden, Guten und Wahren verharret („perservans“, DCD 1/2).

Diese diametrale *conversio* ist folglich eine Verkehrung des Willens des Geschöpfs zu einem nur scheinbaren Etwas („quasi aliquid“, DCD 11), die im vektoriell gedachten fortschreitenden geistigen Lebenslauf des Menschen das Gegenteil der Ausrichtung auf Gott und daher als Fall und Abfall von ihm beschrieben ist. Dieser Schein, der, weil er nichtig ist, keinen Halt geben kann und daher den Fall ohne jeden Halt bewirkt, besteht darin, etwas zu wollen, das in der Schöpfungsordnung nicht sein kann und daher nicht ist: „At cum hoc voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo“ (DCD 4, „Und als er wollte, was Gott nicht wollte, dass er will, wollte er in Unordnung Gott ähnlich sein.“). Dabei ist die ganze Tragweite dieses verkehrten und ungeordneten Willens erst ermessen, wenn Anselm feststellt: „sed etiam maior voluit esse volendo quod deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra dei voluntatem posuit.“ („Weil er seinen Willen über den Willen Gottes gestellt hat, wollte er sogar mehr sein, indem er wollte, was Gott nicht wollte.“) Anselms Pointe ist folglich, dass der im verkehrten Wollen strebende Mensch sich in letzter Konsequenz nicht etwa nur gegen Gott, sondern über Gott stellen will.

Im Wollen jenes „plus quod non habebant“ (DCD 6, „mehr, das sie nicht hatten“), welches das Geschöpf nicht wollen sollte, weil es nicht zu seinem schöpfungsmäßen Wollen gehört, liegt seine direkt gegen Gott den Schöpfer gerichtete Anmaßung. Darin besteht die unendliche Tragweite des sündigen Ungehorsams des Menschen im Paradies. Die Sünde ist dem Menschen also nicht als Unglück etwa einfach widerfahren, sondern er hat sie gewollt – und dies in Freiheit. Auf diese Verkehrung der ursprünglich schöpfungsgemäßen

Willensfreiheit des Menschen in ihr Gegenteil, in ihrer die Grenze zwischen Gott und Geschöpf überschreitenden Ausweitung „extra iustitiam“ (DCD 4), die letztlich, da sie Gott betrifft, zur *summa iniustitia* wird, kann Gott, so Anselm in *Cur Deus homo*, nur *summa iustitia* antworten.

Hieraus wird ersichtlich, dass Anselms Gedankenführung in *Cur Deus homo* die grammatische Tiefenstruktur einer Seinsmetaphysik zugrunde liegt, die er hier nicht eigens behandelt, sondern voraussetzt.³⁵ Der Aufruf der Ideen des *ordo rerum* und der *rerum dispositio* im zentralen Kapitel 13 des ersten Buches verweisen auf den *ordo creationis* und dessen Ursprung in Gott, der Schöpfer von allem ist, als den Grundgedanken mittelalterlicher Philosophie, in deren Rahmen Anselm denkt und schreibt.³⁶ Erst aus diesem schöpfungstheologisch gedachten und ausgeführten Ordo-Gedanken wird der primär sittliche Charakter des Seins des Menschen im Schöpfungszusammenhang, in den er durch den Schöpfer gestellt ist, ersichtlich. Nur in diesem Denkbereich haben *iustitia*, *rectitudo*, *velle*, *debere* und schließlich das *peccatum*, womit allerdings die Gesamtthematik der *libertas arbitrii* aufgerufen ist, die ihnen von Anselm zugewiesene Bedeutung und Funktion innerhalb seiner übergeordneten Gedankenführung: Die *iustitia* wahren heißt für das Geschöpf: nichts anderes zu wollen als dasjenige, das Gott in der Schöpfungsordnung vorgesehen hat.

Es ist unübersehbar, dass in Anselms Erörterungen zum Thema der Freiheit Augustinus aufscheint. Augustinus beschreibt im achten und zu Beginn des neunten Kapitels seiner *Confessiones* seine Bekehrung als *infusio lucis securitatis* („Eingießung des Lichtes der Gewissheit“) und derart als gnadenhaften Akt Gottes, der das „monstrum“ des gespaltenen Willens endgültig überwindet. Nach Augustinus ist der begnadete Mensch, der durch und in Christus die Gottesnähe wiedergewonnen hat, von den „vincula“ des bisherigen Lebens auf seine wahre Freiheit hin befreit, nunmehr ungespalten das Gute, das Gott Gemäße zu wollen, es verwirklichen zu können und so gerecht zu sein: Augustinus erfährt die Gerechtigkeit Gottes in dessen liebender Gnade, die in Christus aufscheint, als Befreiung des Willens zu wahrer Gerechtigkeit.

6. Das *andere* der Gerechtigkeit Gottes im zweiten Diskurs – Anselms dialektische Suche nach der *anderen Barmherzigkeit*

Der erste Diskurs hatte das Ziel, die unbedingte Geltung der Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem sündigen Ungehorsam des Menschen aufzuzeigen. Dabei ist deutlich geworden, dass diese unbedingte Geltung ihren Grund hat in der Einsicht, worin die Sünde des Menschen gegen Gott genau besteht und was sie bedeutet. Bevor nun Anselm in den zweiten Diskurs übergeht, behandelt er das Thema der Ersetzung der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen. Er zeigt damit, dass die Erlösung des Menschen eingebettet ist in der

³⁵ Siehe zum seinsmetaphysischen Denken Anselms und zur besonderen Bedeutung des *debere* darin Markus Endres, Einleitung zu Anselm von Canterbury, *Über die Wahrheit*, lat.-dt., hg. v. Markus Enders Hamburg 2001, XXXII f.

³⁶ Zur Bedeutung des Ordo-Gedankens in der Philosophie des Abendlandes siehe Hermann Krings, *Ordo*. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Hamburg ²1982 (EA 1941) XII–3.

den Menschen übergeordneten und in der Schöpfungsanordnung Gottes vorgängigen Erschaffung der Engel und des Falls eines Teils von ihnen. Die Wiederherstellung der dem Schöpfungswillen Gottes gemäßen Ordnung ist daher nicht auf den Menschen beschränkt, vielmehr dient die Erlösung des Menschen diesem notwendigen Zweck höherer Ordnung. Sollen Menschen die gefallen Engel ersetzen können, müssen sie im Stand der Seligkeit sein, sonst können sie den Engeln nicht gleichgesetzt werden. Es ist „die Wahrheit“, die dies nicht zulässt: „quoniam veritas non patitur eum levare ad aequalitatem beatorum.“ (I, 19, „denn die Wahrheit lässt nicht zu, dass er gehoben wird zur Gleichheit mit den Seligen.“)

Ist es also bereits aus dieser schöpfungstheologischen Erwägung heraus notwendig, dass der Mensch erlöst wird und für diese Erlösung Wiedergutmachung leistet, stellt sich die Frage, worin diese bestehen kann. Bosos Antwort, heroische Tugenden und Askese, überzeugen Anselm nicht, denn all das schuldet der Mensch als Gottes Geschöpf Gott ohnehin, denn von ihm hat der Mensch alles empfangen. Sein vorläufiges Ergebnis lautet daher: „nihil habeo quod pro peccato reddam“ (I, 20, „nichts habe ich, das ich für die Sünde zurückgeben könnte“).

Richtet sich das Maß der Wiedergutmachung nach dem Maß der Sünde („quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse“), gilt es, in der rein vernunftgeleiteten Erwägung das Maß der Sünde zu bemessen: „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.“ (I, 21, „Du hast noch nicht erwogen, von welcher Schwere die Sünde ist.“) Die Bestimmung dieses Maßes kann nur aus der Relation heraus erfolgen gegenüber demjenigen, dem die Tat des Menschen als sündiger Ungehorsam gilt: Es ist die Relation des Geschöpfes zu Gott. Alle wissentliche Sünde („scienter“) des Geschöpfes geschieht „in conspectu dei“ („im Angesicht Gottes“), richtet sich somit direkt gegen ihn. Anselm kommt zu dem Ergebnis: „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 zurückgibst, das größer ist als dasjenige, für welches du die Sünde nicht hättest begehen dürfen.“)

Der Mensch hätte um Gottes willen nicht sündigen dürfen, denn in der Übertretung des Gebots Gottes („pro quo“) richtet sich der Mensch gegen Gott selbst. In dieser Verhältnisbestimmung muss der Mensch als Wiedergutmachung etwas aufbringen, das die Schuld gegen Gott selbst aufwiegt („aliquid maius, quam“): Die Schuld des Menschen ist daher von unendlichem Ausmaß. Bereits an dieser Stelle wird für die Vernunft einsichtig, dass diese Genugtuung der Mensch niemals leisten kann.

Nun forciert Anselm seine Darstellung der Situation, in der sich der Mensch nach dem Sündenfall gegenüber Gott befindet. Was der Mensch in seinem sündigen Ungehorsam Gott genommen hat, ist nicht einfach etwas Partielles, vielmehr hat der Mensch den ganzen Schöpfungsplan Gottes am Menschen, „tota humana natura“ (I, 23), zunichte gemacht („quidquid [sc. deus; GZ] de humana natura facere proposuerat“, „alles, was Gott sich mit der menschlichen Natur vorgenommen hatte“), und dies „sponte“ (I, 22). Es ist eine Folge bereits des exakten und strengen Verständnisses von Gerechtigkeit, der *districta iustitia* (I, 23), dass der Mensch das Ganze („totum“), das er Gott genommen hat, wiedererstattet. Soll dies, so Anselm an dieser Stelle, für Gott, der nur *summa iustitia* handelt, nicht gelten? Da

für den Menschen gilt, dass er „ex vulnere primi peccati“ (I, 22, „aus der Verletzung der ersten Sünde“) existiert, ist es ihm unmöglich als Sünder die geforderte Genugtuung zu leisten: „quia peccator peccatorem iustificare nequit“ (I, 23, „weil der Sünder den Sünder niemals rechtfertigen kann“).

Es gilt nun, eine letzte Erwägung auszuführen. Boso merkt an, dass es dem Menschen absolut unmöglich ist („nihil impossibilius“, „nichts [sc. ist; GZ] unmöglicher“), das zu leisten, wozu er Gott gegenüber verpflichtet ist. Da dieses Unvermögen die Folge der eigenen Schuld des Menschen ist („impotentia culpa est“, I, 24, „das Unvermögen ist Schuld“), ist er durch diese weder entschuldigt noch gerechtfertigt. Der Mensch befindet sich daher doppelt im Unrecht: nicht wiedergutzumachen und nicht wiedergutmachen zu können, und dies aus eigener Schuld.

Anselm steuert seine Erwägungen auf die Zuspitzung einer Ausweglosigkeit zwischen Gott und Mensch: Der Mensch kann Gott nichts wiedergutmachen, weil er ‚alles‘, ‚das Ganze‘ („totum“) wiedergutmachen muss, Gott kann den Menschen nicht ohne Wiedergutmachung *sola misericordia* erlösen, weil er sich selbst wegen seiner Gerechtigkeit nicht widerstreiten kann („sibi esse contrarium“).

So wird hier ersichtlich, welche Argumentationsstrategie Anselm in der Aufeinanderfolge der beiden Diskurse verfolgt. Im ersten Buch verhandelt Anselm den Diskurs der Gerechtigkeit Gottes. Dieser hat eine theozentrisch-protologische Ausrichtung: Sein Inhalt sind die Paradiessünde und die Folgen für das Verhältnis des gefallen Menschen zu seinem Schöpfer. Dieses Verhältnis beleuchtet Anselm in der Dimension des schuldhaften sündigen Ungehorsams des Menschen sowie der Gerechtigkeit Gottes.

Im zweiten Teil des ersten Buches spitzt Anselm diesen Gerechtigkeits-Diskurs radikal zu und erreicht durch diese Zuspitzung den Zustand einer soteriologischen Ausweglosigkeit zwischen Himmel und Erde, Gott und den Menschen. Dies wird an der Reaktion der Entmutigung Bosos textdramaturgisch deutlich greifbar: „Nisi fides me consolaretur, hoc solum me cogeret desperare.“ (I, 22, „Wenn nicht der Glaube mich trösten würde, zwänge mich dieses allein zu verzweifeln.“) Erst diese Stagnation aus der Darstellung der Unmöglichkeiten bei Gott und dem Menschen heraus bildet den Wendepunkt zum Diskurs der Barmherzigkeit und macht den Weg frei für ein Verständnis des Handelns Gottes, das nicht einfach *sola misericordia* ist: Bosos Suche nach der *alia misericordia*, die nicht *sola misericordia* ist, ist die Suche nach einer *anders, weil tiefer verstandenen* Gerechtigkeit Gottes. Anselm ist der Meinung, dass dieses *andere, weil tiefere Verständnis* der Barmherzigkeit Gottes nur über die radikal zu Ende gedachte und so vollständig *verstandene* Gerechtigkeit Gottes möglich ist.

Erst aus der Einsicht der Vernunft in diese Konstellation, wird ihr die einzig mögliche Lösung erschließbar: Nur Gott selbst kann das grenzenlose Ausmaß der Schuld des Menschen gegen ihn als Wiedergutmachung aufwiegen. Diese Wiedergutmachung geschieht in der Erniedrigung Gottes in die menschliche Natur, damit am Kreuz im Menschen Christus der gefallene Mensch stirbt, um in der Auferstehung Christi neu geboren zu werden. Dabei wird der *iustitia* Gottes ‚genüge‘ getan, da Gott selbst im menschgewordenen Sohn die Erniedrigung in die menschliche Natur auf sich nimmt und sich dem Vater als vollkomme-

nes, alle Wiedergutmachung leistendes Kreuzesopfer darbringt. Es ist Ausdruck der *misericordia* Gottes („[n]empe quid misericordius intellegi valet [...]“, II, 20, „Denn was könnte barmherziger gedacht werden“) dem gefallen Menschen gegenüber, dass er es tut. Der zweite Diskurs der Barmherzigkeit im ersten Buch ist daher christologisch-soteriologisch ausgerichtet, während Anselm die sich daraus ergebenden speziellen christologischen Themen im zweiten Buch behandelt.

Die Erlösung des Menschen in Jesus Christus als des menschengewordenen Sohnes Gottes ist nach Anselm der menschlichen Vernunft nur als Dialektik der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes angemessen zugänglich: „Diese ganze Heilsökonomie erscheint dann als eine wunderbare Synthese von göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.“³⁷ Diese Dialektik führt Anselm in zwei Diskursen aus, wobei der Gerechtigkeits-Diskurs sich zum Diskurs der Barmherzigkeit propädeutisch verhält, da er den hermeneutischen Horizont für den Gegenstand des zweiten Diskurses allererst eröffnet: Im ersten Diskurs führt Anselm aus, was zunächst verstanden werden muss, um Menschwerdung und Kreuz in ihrer ganzen Tragweite verstehen zu können: Die Soteriologie setzt die Protologie voraus. Nach Anselm ist die Liebe Gottes in Christus gerade in ihrem allein rettenden Ernst dem Menschen gar nicht erschließbar, wenn der Mensch nicht bedenkt, *warum* diese Liebe sich zu allen Zeiten so zeigt, *wie* sie sich ein für allemal in Christus gezeigt hat.

Allerdings steht die abschließende Sinnspitze³⁸ der Gedankenführung Anselms noch aus. Sie ist im letzten Satz des vorletzten Kapitels im zweiten Buch enthalten:

„Quid etiam iustius, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum?“ (II, 20, „Was aber ist gerechter, als dass jener, dem ein Lösegeld gegeben wird, das größer ist als alle Schuld, alle Schuld erlässt, wenn es mit der geschuldeten Liebe gegeben wird?“)³⁹

„Pretium“ ist Jesus Christus, der sich im Kreuzesopfer hingibt und der, weil er Gott ist, alle Schuld des Menschen gegen Gott aufwiegt und überbietet. Gott gibt sich in Jesus Christus dem Menschen „debito affectu“ hin. Die *summa iustitia* Gottes erschöpft sich nicht in einer grenzenlosen, weil von Gott ausgehenden *districta iustitia*, sondern überbietet diese auf seine Liebe hin. Um welche Liebe handelt es sich hier? Um die Liebe Gottes, die sich im

³⁷ Funke, Grundlagen (wie Anm. 5), 86.

³⁸ „Höhepunkt der Argumentation“ (Kirschner, Gott – größer als gedacht (wie Anm. 2), 400) Kirschner kommt das Verdienst zu, die Werke Anselms, hier insbesondere die Erlösungsschrift, im Zusammenhang seiner *orationes* und *meditationes* zu lesen und zu deuten. Auf der Grundlage dieser Gebets- und Reflexionsschriften lassen sich die übergeordneten Sinnrichtungen, die Anselm seinem philosophischen Werk geben wollte, gut einsehen. Besondere Bedeutung kommt dabei nach Kirschner der *meditatio 3 redemptionis humanae* als „hermeneutische[n] Schlüssel“ (397) zu für eine phänomenologische Interpretation Anselms ausgehend vom Paschamysterium.

³⁹ Anselm von Canterbury. *Cur Deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, lat.-dt., hg. von Franziskus Salesius Schmitt, Darmstadt 1970, übersetzt „pretium“ mit „Preis“, „Lösegeld“ ist allerdings im Gesamtzusammenhang der Schrift Anselms als angemessener und exakter anzusehen. Unverständlich ist zudem, weshalb Schmitt „debito ... affectu“ mit „mit der gebührenden Liebe“ übersetzt (so schon bei Heinrichs, Genugtuungstheorie [wie Anm. 4], 20: „mit der gebührenden Überzeugung“ und auch Gäde, Barmherzigkeit, 300, übernimmt die Übersetzung von Schmitt), ist doch davon auszugehen, dass Anselm nicht von ungefähr in einem Satz drei Mal hintereinander das gleiche Wort „debitum“ verwendet. Empfindet Schmitt den Gedanken, dass Gott dem Menschen seine Hingabe in seinem Sohn ‚schuldet‘ als zu anstößig? Michel Corbin, Saint Anselme, Paris 2004, 43, übersetzt hingegen textgetreu: „avec l'affection due“.

Anfang in der Schöpfung des Menschen gezeigt hat. Um *dieser* Liebe willen ist Gott dem gefallen Menschen gegenüber radikal gerecht und daher radikal barmherzig. Die Erlösung des Menschen im menschengewordenen Sohn Gottes *musste* geschehen („praedicamus debuisse aut potuisse humiliari, praef.“), da Gott seinem ursprünglichen Schöpfungswerk unmöglich untreu werden konnte.

Ist die Disposition des Gesamtwerkes *Cur Deus homo* und das logisch-inhaltliche Verhältnis der beiden darin enthaltenen Diskurse derart verstanden, sowie die *eine Frage*, die Anselm beantworten will, wirklich zur Grundlage der Interpretation des gesamten Werkes gemacht, lösen sich eine Reihe von Schwierigkeiten und Missverständnisse, die mit diesem Entwurf in Verbindung gebracht werden: Insbesondere die Kritik an der *Verrechtlichung* der Erlösung und an dem damit zusammenhängenden Thema der Wiedergutmachung und Genugtuung.

Denn die Anwendung der Rechtskategorie durch Anselm dient nicht dazu, die Erlösung zu formalisieren und zu verrechtlichen. Anselm stellt „die Rechtsfrage“ nicht, um „mit Jurisprudenz die Religion zu meistern“⁴⁰. Aber die für die Erlösungslehre alles entscheidende Frage lässt sich nur in rechtlichen Kategorien angemessen erfassen, weil im Verständnis Anselms Recht wesentlich sittlich ist: Was hat der Mensch im Paradieszustand getan, das er nicht hätte tun dürfen. Die Beziehung von Gott und Mensch im Paradieszustand hat eine fundamentale sittliche und daher nur in der Kategorie des Rechts angemessen fassbare Dimension. Die Rechtskategorie in *Cur Deus homo* ist folglich kein Selbstzweck oder eine ‚der Sache‘ fremde und äußerliche Anwendung, sondern hat die Funktion eines hermeneutischen Erkenntnisprinzips. Über diese sittlich-rechtliche Dimension gewinnt Anselm allererst das Thema, aus dem heraus die Antwort auf die *eine Frage* seiner Abhandlung gewonnen werden kann. Derart wird die Vernunft auf den metaphysischen Standpunkt der Paradiessituation versetzt, in den innersten Kern der Motivation des Menschen im paradiesischen Ungehorsam vorzudringen, und findet ihn im vernunftwidrigen, dem Schöpfungsplan Gottes diametral entgegengesetzten Gebrauch seines schöpfungsgemäß freien Willens. In der Übertretung des Gebots Gottes sagt der Mensch: Gott ist nicht Gott. Darin besteht die Paradies-Sünde des Menschen. Die Wiedergutmachung dieser Anmaßung gegen Gott bestünde darin, Gott ‚wieder‘ als Gott anzuerkennen, hebt aber die Schuld der einmal gegen Gott gerichteten Anmaßung des Menschen nicht auf, weil diese Schuld, da sie Gott betrifft, unendlich groß ist. Die Unendlichkeit der Schuld des Menschen gegen Gott in der Paradies-Sünde ist keine quantitative, sondern eine qualitative Aussage. Hier ist der Ort von Anselms Rede von der notwendigen Wiedergutmachung und Genugtuung. Indem Anselm das Ausmaß dieses menschlichen Ungehorsams im Paradies in dessen Relation zu Gott als unendlich groß erkennt, gewinnt er für die menschliche Vernunft den metaphysischen Standpunkt des wegen der Gerechtigkeit Gottes *notwendigen* Falls des Menschen und der wegen der in der Schöpfung sich zeigenden Liebe Gottes *notwendigen* Erlösung, wie sie *tatsächlich* geschehen ist. In dieser Einsicht besteht Anselms epochaler

⁴⁰ Hermann, Anselms Lehre (wie Anm. 30), 377.

Beitrag in seinem Werk *Cur Deus homo*. Eine andere Frage als diejenige nach der *Notwendigkeit* der tatsächlichen Erlösung im menschengewordenen Sohn Gottes wollte Anselm gar nicht beantworten.

Jesus Christus tritt nach christlichem Glauben dem Menschen und der Welt nicht anders als deren göttlicher Erlöser gegenüber. Wer Jesus Christus *ist*, ist nur aus seinem tatsächlichen Erlösungswerk, das seine Menschwerdung voraussetzt, heraus erkennbar. Wird diese tatsächliche Menschwerdung und Erlösung nicht als eine *notwendige* verstanden, steht in kongruenter Weise auch die *Notwendigkeit* der Person Jesu Christi als des menschengewordenen Sohnes Gottes in Frage. Daher ist die *eine Frage* Anselms in *Cur Deus homo* und seine Antwort darauf für alle, die ernsthaft *nach dem christlichen Gott* fragen, von bleibender Relevanz.

The present study of Anselm's *Cur Deus homo* seeks to clarify the logical relationship between the two parts of the first book, in which Anselm develops two distinct yet interconnected discourses. The first discourse, centered on the justice of God, accounts for the necessity of *satisfactio* in response to humanity's sin in Paradise. The second discourse elucidates the ultimate purpose of the incarnation of the Son, namely, God's mercy toward humanity after the Fall. The former thus functions as the hermeneutical precondition for demonstrating the incarnation of the Son, together with his passion and death on the cross – the central question of the treatise – as a divine necessity and the sole path to human salvation. In this way, both the incarnation and the cross are rendered intelligible and defensible to human reason.