

Anselms Versöhnungslehre

Autor(en): **Ott, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **13 (1957)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878950>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Anselms Versöhnungslehre.

Cur Deus homo? — unter diesem Titel und als Beantwortung dieser Frage hat Anselm von Canterbury seine Lehre von der Versöhnung entwickelt. Damit ist die in der chalcedonensischen Formel «Vere Deus — vere homo» als Geheimnis genannte und festgehaltene Substanz des christlichen Glaubens, die Wirklichkeit, aus der der Glaube lebt, die wahre Transzendenz, welche für den Glauben alles menschliche Dasein begrenzt und begründet, zum Gegenstand eines Problems geworden.

Denn ist die Aussage jenes «Mysteriums» nicht höchst ungläublich? Ist sie nicht das schlechterdings Absurde, welches als dieses eben nur geglaubt, d. h. aber nun: nur in blinder Unterwerfung, in einem sacrificium intellectus, angenommen werden kann? Hat die Behauptung einer Menschwerdung Gottes nicht etwas Peinliches? Bedeutet sie nicht eine nachträgliche Verunreinigung und Diskreditierung der Gottesidee, die sich doch im übrigen jedem Einsichtigen als Abschluß und Krönung seiner Gedanken über die ihn umgebende Wirklichkeit aufdrängen müßte? Ja vielmehr: widerspricht jene Behauptung nicht stracks der Allmacht und Weisheit als den notwendigen Attributen der im Glauben erfahrenen göttlichen Majestät? Sollte Gott etwa nicht die Macht gehabt haben, sich dem sündigen Menschen anders gnädig zu erweisen denn auf dem beschwerlichen Wege der Kondeszendenz? Oder, wenn Ihm die Macht nicht abgesprochen werden kann, wie ist es dann mit Seiner Weisheit zu vereinbaren, daß Er gerade diesen beschwerlichen Weg gewählt hat? Mit solchen und ähnlichen Fragen und Einwänden hat Anselm in «C. D. h.» einleitend die Notwendigkeit dieser seiner Untersuchung dargetan (vgl. vor allem I, c. 3 u. 6). — Wir würden heute analog vielleicht etwa fragen: Hat die Inkarnationsvorstellung nicht eindeutig mythologischen Charakter? und widerspricht sie damit nicht, ihrem wörtlichen Verständnis nach, der Dignität des Transzendenzgedankens?

Die bekannte Lösung des Problems, die Anselm vorschlägt, sei hier in aller Kürze vorangestellt durch ein Zitat. Boso, der Gesprächspartner Anselms in der dialogisch abgefaßten

Schrift, faßt gegen Ende derselben den Gedankengang seines Lehrers Anselm zusammen mit den Worten:

«Der Hauptpunkt der Untersuchung war der: Warum Gott Mensch geworden sei, um durch Seinen Tod den Menschen zu erretten? — da es doch den Anschein hat, Er hätte dies auch auf andere Weise tun können. Darauf hast du mit vielen und zwingenden Gründen geantwortet und nachgewiesen: daß die Wiederherstellung der menschlichen Natur (*restauratio humanae naturae*) nicht unterbleiben durfte und doch auch nicht geschehen konnte, ohne daß der Mensch einlöste, was er Gott für die Sünde schuldete. Diese Schuld aber war eine so große, daß, dieweil doch niemand sie zu zahlen schuldig war als nur der Mensch, doch niemand sie zu zahlen fähig war als nur Gott; so daß also Mensch und Gott ein und derselbe sein mußten. Darum war es notwendig, daß Gott den Menschen in die Einheit der Person annahm (*assumeret in unitatem personae*), damit derjenige, welcher seiner Natur nach zu zahlen schuldig, aber nicht fähig war, in einer Person wäre, die dazu fähig war . . . Von dem Leben dieses Menschen hast du aber aufs klarste bewiesen, daß es so erhaben und so kostbar ist, daß es genügt, um zu bezahlen, was für die Sünden der ganzen Welt geschuldet wird, und noch unendlich viel mehr» (II, c. 18, Ende).

So hat Anselm sein *probandum* bewiesen, *rationibus necessariis*, und zwar «*remoto Christo — quasi numquam aliquid fuerit de illo*» (C. D. h.?, *praefatio*). Aus drei theologischen Prämissen: 1. der Notwendigkeit der *restauratio* der menschlichen Natur, 2. der Bedingtheit solcher *restauratio* durch die Bezahlung der mit der menschlichen Sünde entstandenen Schuld und 3. der Unfähigkeit des Menschen zur Bezahlung solcher Schuld — hat Anselm die Menschwerdung Gottes als logische Notwendigkeit konstruiert.

Die historische Bedeutung der Leistung, die Anselm mit dieser gedanklich straffen, konsequenten Bearbeitung des theologischen Zentralproblems vollbracht hat, soll hier nicht in Ausführlichkeit gewürdigt werden. «*Cur Deus homo?*» bedeutete auf jeden Fall einen großen Fortschritt über die bisherige Theologie hinaus, welche über dieses zentrale Problem wenig Eindeutiges gesagt und überdies immer wieder in mehr oder minder großer Intensität mit dem unsachgemäßen Theologumenon eines dem Teufel geschuldeten Lösegeldes für das menschliche Geschlecht oder gar einer betrugsähnlichen Überlistung des Teufels durch Gott operiert hatte. Und von den Nachwirkungen der Anselm'schen Konzeption in aller späteren Theologie urteilt *F. R. Hasse* in seinem großen Werk über

Anselm¹, daß die Schrift «Cur Deus homo?» «für die gesammte Kirche Frucht getragen und ihrem innersten Leben zu Gute gekommen» sei, daß der Name Anselms mit der Lehre von der Versöhnung unauflöslich verknüpft bleibe, und dies, so betont Hasse eigens, ohne daß eine ausdrückliche dogmatische Erklärung der Kirche über diese Lehre bzw. die Anselm'sche Fassung derselben erfolgt sei. Sondern «wie von selbst, in aller Stille, durch ihre innere Gediegenheit» sei Anselms Konzeption zum «Kristallisationskern für die Kirchenlehre geworden».

Wir fragen nun aber weiter: Was ist in und mit Anselms Entfaltung der Versöhnungslehre eigentlich geschehen? und wie weit können wir das, was da geschehen ist, als sachgemäße Theologie billigen? — Hat sich hier eine Rationalisierung des geglaubten Geheimnisses, gar eine rationale Auflösung desselben vollzogen? — Wir müssen mit den Schlagwörtern «Rationalität», ja «Rationalismus», die sich uns angesichts der kühl erwägenden Logik, mit der Anselm vorgeht, aufdrängen wollen, vorsichtig umgehen! Gewiß will Anselm «rational», *rationibus necessariis*, mit zwingender Notwendigkeit, erkennen und «beweisen». Einem theologischen Irrationalismus wird der Kampf angesagt: «Wie es die rechte Ordnung erfordert, daß wir die Tiefen des christlichen Glaubens glauben, bevor wir uns vornehmen, sie rational zu erörtern, so scheint es mir doch andererseits auch Leichtsinns zu sein, wenn wir, im Glauben gefestigt, uns nicht bemühen, was wir glauben, auch zu erkennen» (C. D. h.? I, c. 2). — Indessen darf im Blick auf solche Rationalität doch nicht von einem rationalistischen «Auflösen des Geheimnisses», von einem titanischen Versuch rationalen Ergründenwollens der unergründlichen Tiefen göttlicher Wirklichkeit, göttlichen Seins und Tuns, oder von apologetischer Vernunftspekulation geredet werden. Anselms Rationalität ist vielmehr, wie insbesondere Karl Barth in seinem Buch über Anselm² gezeigt hat, eine notwendige Funktion des Glaubens selber, aus dem Glauben gefordert, ihm nicht vorausgehend, sondern folgend, indem, wie Anselm selber immer wieder sagt, das *probandum*

¹ F. R. Hasse, *Anselm von Canterbury*, 2 (1852), S. 609.

² K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931).

des rationalen Erkennens, der Glaubensgegenstand selber, existentiell schon vorausgesetzt wird, als eine Voraussetzung, die durch das nachfolgende intelligere wohl zu klären, aber nicht zu problematisieren ist.

Der Glaube — eben weil er Glaube ist an den Gott, der in sich selber das Licht und die Klarheit ist, als der sich selber vollkommen Erkennende — drängt seinem Wesen nach zu immer größerer Klarheit in sich selbst und d. h. Klarheit über das, was er glaubt. Aus solchem Drang des Glaubens entspringt das theologische Programm des Anselm, das Programm der «fides quaerens intellectum», des «credo ut intelligam», und in Ausführung dieses Programms ein Glaubens-Denken, das dem Glauben selber immanent bleibt, als Interpretation oder phänomenologische Deskription des Geglaubten, als Aufweis der inneren Sinnzusammenhänge, der inneren Notwendigkeit. So ist Anselms Rationalität nicht ein *Auflösen*, sondern ein seliges und doch demütiges *Anschauen* des göttlichen Geheimnisses. Sie ist gleichsam selber Glaube, ein Akt des Glaubens und der Anbetung im kristallklaren Medium des logisch zwingenden Gedankens. Sie wird Ereignis einerseits um der Freude willen, mit der die relative Klarheit der Erkenntnis des Geglaubten die Glaubenden erfüllt (ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur), andererseits um der Rechenschaft willen, die der Gläubige sich selber und jedem andern über seinen Glauben soll ablegen können (ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe; C. D. h.? II, c. 9).

Auch die in «Cur Deus homo?» entwickelte Versöhnungslehre Anselms muß nun unbedingt als ein Stück Ausführung dieses theologischen Programms der «fides quaerens intellectum» angesehen werden. Auch sie ist somit «im Zusammenhang seines theologischen Programms» (Karl Barth!) zu erörtern.

Wir müssen also, im Vollzug einer kritischen Erörterung von «Cur Deus homo?», fragen: 1. Kommt Anselm mit seiner Konzeption in erheblichem Maße zu der gewünschten Klarheit über den geglaubten Inhalt? 2. Entspricht die Konzeption Anselms methodisch — und das heißt hier nun *sogleich* auch:

sachlich! — dem theologischen Ansatz, dem Programm selber? — Indem wir zum Zwecke der kritischen Verhandlung *nur* diese beiden Fragen stellen, haben wir implizit zugleich ausgesprochen, *daß wir das Programm Anselms als solches als das Programm der Theologie schlechthin anerkennen* und ohne weitere Bedenken zum Maßstabe machen.

Ich meine nun, daß wir die erste unserer beiden Fragen bejahen müssen. Durch seine zwingende Gedankenführung gelangt Anselm in der Tat zu einer erheblichen Klarheit über den Gegenstand, den er sich vorgenommen, und gibt auf die Frage «Cur Deus homo?» eine in sich eindeutige und zusammenhängende, den durch die Frage erschlossenen Raum voll ausfüllende, der Frage also formal durchaus adäquate Antwort. — Zu fragen bleibt nun lediglich noch: Ob die so erreichte Klarheit auch eine sach-gemäße, d. h. aber, ob Anselm seinem eigenen Programm des Denkens der Sache aus der Sache heraus wirklich treu geblieben sei? —

Es soll nun im folgenden zunächst der Gedankengang von «Cur Deus homo?» unter *zwei Aspekten* kritisch beleuchtet werden:

1. Das «Äquivalenz-Denken».

Die Feststellung der typischen Denk-Struktur, die wir ad hoc mit dieser Bezeichnung versehen wollen, knüpft an an den Begriff der *satisfactio*, welcher vielleicht als der entscheidende Begriff des ganzen Beweises (denn um einen «Beweis» handelt es sich auch in «Cur Deus homo?») angesehen werden muß: Es muß *satisfactio*, «Genugtuung», geleistet werden für die durch die Sünde der Menschheit entstandene Schuld. *Satisfactio muß* sein, wenn nicht der Heilsplan Gottes mißlingen soll. Ohne Genugtuung kann Gott nicht vergeben; das würde Seinem göttlichen Wesen und Seiner Würde widersprechen. Weil nun aber der Mensch die *satisfactio* unmöglich leisten kann, läßt sich Gott herab, sie selber zu leisten — aber nun eben *als Mensch*, weil ja die menschliche Natur diese Leistung schuldet. So ist der Begriff der *satisfactio* das Instrument, mittels dessen die Frage: Cur Deus homo? beantwortet und das «vere Deus — vere homo» logisch konstruiert wird.

Der Begriff *satisfactio* hat *juristischen Charakter* und dürfte letztlich aus dem juristischen Raume stammen. Dies wird zwar u. a. von Loofs bestritten: die kirchliche Bußpraxis habe den Begriff der *satisfactio* gekannt, bevor das germanische Recht (mit seinem Grundsatz: *aut poena, aut satisfactio*) in den Gesichtskreis der Kirche getreten sei. Anselms Satisfaktionslehre sei also vielmehr «eine Würdigung des Werkes Christi mit dem Begriffsmaterial der Bußlehre». ³ Sei dem historisch, wie ihm wolle — jedenfalls trägt, phänomenologisch gesehen, die Begriffsstruktur des Begriffs *satisfactio* unverkennbar juristisches Gepräge: In einem Rechtsgut ist eine Lücke entstanden, und diese Lücke muß in genügender, äquivalenter Weise ausgefüllt werden. Es herrscht hier der Schematismus der Äquivalenzen: Schuld und Sühne, Leistung und Gegenleistung, Schaden und Schadenersatz — wobei Kriminalrecht und privates Recht ineinander übergreifen, wie dies in der Tat dem mittelalterlich-germanischen Rechtsbewußtsein und der darin begründeten Jurisdiktion entsprechen dürfte.

Dieses am zentralen Begriff der *satisfactio* aufgewiesene Äquivalenz-Denken begegnet uns nun in den Argumentationen von «*Cur Deus homo?*» auf Schritt und Tritt, und zwar so auffällig oft, daß sich kein aufmerksamer Leser dem Eindruck dieser Tatsache entziehen kann:

Wie durch eines Menschen Ungehorsam der Tod in das menschliche Geschlecht eingedrungen war, so mußte durch eines Menschen Gehorsam das Leben wiederhergestellt werden. Und wie die Sünde, die Ursache unserer Verdammung, ausging von einem Weibe, so mußte auch der Bringer unserer Gerechtigkeit und unseres Heils von einem Weibe geboren werden... (I, c. 3).

Oder: Wie Adam und sein ganzes Geschlecht durch sich selber und ohne Beistand einer andern Kreatur in ihrem ursprünglichen Zustand geblieben wären, wenn sie nicht gesündigt hätten, so gehört es sich, daß dasselbe Geschlecht, wenn es sich nach seinem Fall wieder erhebt, durch sich selber wieder aufsteht und sich wieder aufrichtet (II, c. 8). Hier wird übrigens eine Art «Sippenhaftung» vorausgesetzt, indem gesagt wird, daß ein allenfalls außerhalb des adamitischen Geschlechtes von Gott neu erschaffener Mensch nicht imstande gewesen wäre, für jenes Geschlecht Genugtuung zu leisten. (Ibidem. Vgl. dazu auch II, c. 21, wo es heißt: daß die gefallenen Engel u. a. darum nicht wiederhergestellt werden können, weil die Engel wesensmäßig nicht miteinander versippt sind und also keinen Sip-

³ F. Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl. (1906), S. 510 f.

pengenossen entsprechend dem Deus homo haben können, der für sie gegebenenfalls Genugtuung zu leisten imstande wäre!)

Oder: Für die durch des Menschen Sünde entstandene unendliche Schuld muß eine äquivalente Genugtuung, d. h. aber eine Genugtuung von ihrerseits unendlichem Werte geleistet werden, welche allein in dem sündenfreien Leben des Gott-Menschen bestehen kann (vgl. II, c. 14).

Auch das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn ist durchaus vom Äquivalenz-Schema beherrscht: Jesus muß als satisfactio Seinem Vater etwas geben, was Er Ihm nicht als Mensch, kraft Seiner menschlichen Natur, als dem Schöpfer ohnehin schon schuldig ist — denn solches wäre keine echte, keine äquivalente satisfactio! (II, c. 11). Nachdem aber der Sohn dem Vater in Gestalt Seines freiwilligen Opfertodes eine Leistung über Seine geschöpfliche Schuldigkeit hinaus erbracht hat, schuldet der Vater dem Sohne wiederum eine Gegenleistung (vgl. II, c. 19). In diesem Zusammenhange taucht übrigens ein Satz auf, welcher mit aller Deutlichkeit den juristischen, ja man möchte geradezu sagen: kaufmännisch-bilanzmäßigen Charakter des Äquivalenz-Schemas sichtbar werden läßt: «Wer jemandem vergilt, der gibt entweder, was dieser nicht hat, oder er läßt nach, was er von ihm zu fordern hat» (ibid.). Also: das Erbringen einer Leistung oder das Erlassen einer geschuldeten Leistung sind ihrerseits wieder äquivalent . . .

Man darf geradezu sagen: Die Rationalität, die *rationabilitas*, gemäß welcher Anselm seinen Beweis führen will, deckt sich weithin einfach mit der Billigkeit, *aequitas*, im Sinne des Äquivalenz-Schemas. So heißt es beispielsweise als Antwort auf eine weitere Anwendung jenes Schemas (in II, c. 11: «Gebührt es sich nicht, daß der, welcher sich durch seine Sünde Gott so entzogen hat, daß er sich gar nicht mehr hätte entziehen können, zur Genugtuung sich Gott so hingebende, daß er sich gar nicht in höherem Maße hingeben kann?»): «Non est aliquid *rationabilius*.»

An *einer* Stelle scheint dann plötzlich das Schema von Leistung und Gegenleistung zuguterletzt doch noch durch das freie Schenken Gottes durchbrochen zu werden: Der Vater schuldet dem Sohne für dessen freiwilliges Opfer eine Gegenleistung. Der Sohn aber bedarf nichts, weil Er als Gott alles

schon hat. Darum zediert Er Seine Forderung und überträgt Sein Guthaben auf andere, auf Seine menschlichen Brüder, Seine Nachfolger, die dessen allerdings bedürfen, es aber nun wirklich mit nichts verdient haben! Aber selbst hier kann es dann noch heißen: «Wären sie nicht umsonst Seine Nachfolger, wenn sie nicht Seines Verdienstes teilhaftig würden?» (II, c. 19). Gott gibt bei Anselm nichts umsonst, und es gibt kein «Umsonst» mehr zwischen Gott und den Menschen!

Selbst dort, wo Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit miteinander konfrontiert werden (II, c. 20), kann es gleichsam als höchster Lobpreis der göttlichen Barmherzigkeit heißen: «Gott der Vater sagt (sc. zum Sünder): Nimm hin meinen Eingeborenen und *gib Ihn für dich*; und der Sohn selbst spricht: Nimm mich und *erkaufe dich . . .!*» Die Barmherzigkeit Gottes wird hier offensichtlich nicht so gedacht, daß sie die juristisch verstandene Gerechtigkeit sprengt, sondern so, daß sie diese aufs pünktlichste erfüllt.

So stellt sich uns schließlich die *Frage nach dem Sinn und Unsinn juristischer Terminologie und juristischer Denkart im theologischen Raum*. Angesichts dessen, daß es sich in der Theologie um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, also um ein geordnetes Verhältnis zwischen Personen, mehr noch: um ein Verhältnis zwischen Partnern, zwischen Bundespartnern, handelt, drängt sich juristische Denkart geradezu auf. Doch findet deren Anwendbarkeit ihre Schranke in der Tatsache, daß die hier in Betracht kommende Partnerschaft nun doch eine durchaus einzigartige ist, also eine solche zwischen völlig ungleichen, inkommensurablen Partnern. Und die Einsicht in diese Inkommensurabilität impliziert letztlich die andere Aussage: daß es sich in *diesem* «Rechtsverhältnis» nicht bloß um einen Ausschnitt oder Aspekt der Wirklichkeit handelt, sondern um die Wirklichkeit selbst und im Ganzen. Und gerade damit muß sich die Unzulänglichkeit juristischer Denkart erst recht erweisen: Der Jurist selber weiß ja, daß er mit seinem Denken immer nur ein mehr oder weniger feines Gerüst errichten kann, die Lebenswirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen in unvollkommener Weise zu ordnen, ein Gerüst, das der Wirklichkeit nie ganz adäquat ist. Das Recht ist nie ganz «sachgemäß». «Summum ius — summa iniuria», lautet

das alte Sprichwort. Die gottgewirkte Beziehung zwischen Gott und Menschen indessen und das in ihr obwaltende «göttliche Recht» ist die Wirklichkeit selbst, die Wirklichkeit im letzten Sinne, und nicht bloß ein die Wirklichkeit überwölbendes Gerüst. Und eignet nicht dem göttlichen Recht eine höhere Weisheit: eine Weisheit des Schenkens, des tiefsten Verstehens, des Opfers, der Wandlung und des Neubeginns? Es besteht Gefahr, daß, wo Gottes Tun in Analogie zum menschlichen Recht nach dem juristischen Schema der Äquivalenz verstanden wird, das Überströmende, Übersteigende, Unendliche des im göttlichen Handeln sich offenbarenden göttlichen Wesens nicht mehr recht zur Erscheinung kommt.

2. *Der Gedanke des göttlichen ordo.*

Hätte Gott die Sünde des Menschen nicht durch Seinen bloßen Willen, ohne Strafe und ohne Satisfaktionsleistung, durch einen einfachen Amnestieakt vergeben können? Das ist eine der Fragen, mit denen Boso, der Gesprächspartner Anselms, am Anfang des Dialoges seinem Lehrmeister entgegentritt (vgl. I, c. 6). Darauf kann Anselm antworten: «Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere» (I, c. 12). Die durch des Menschen Sünde verletzte Ordnung muß unbedingt wiederhergestellt werden, sei's durch Strafe oder durch Satisfaktion.

So tritt hier eine sakrosankte Ordnung des göttlichen Reiches in Sicht, an die Gott gleichsam gebunden ist. Wir machen diese Aussage mit aller Vorsicht. Natürlich betont Anselm, daß Gott keiner höheren Notwendigkeit untersteht. Nicht daß Er nicht anders könnte. Er kann lediglich nichts anderes *wollen* — eben weil Er Gott ist. Und doch sieht es nun bei Anselm immer wieder so aus, als ob die von Gott gewollte, Seinem Wesen entsprechende Ordnung dem Menschen ohne weiteres einsichtig und verfügbar wäre. Der Mensch weiß Bescheid über die Pläne Gottes. Er weiß, daß Gott in Seinem himmlischen Staat die durch den Fall Satans und Seiner Genossen verminderte Zahl der Engel aus den Reihen der erlösten Menschen zu vervollständigen beabsichtigt, wobei indessen der erlösten Menschen im ganzen doch mehr sein müssen als der gefallenen

Engel (vgl. I, c. 16—18). Er kann sich selber ausrechnen, daß die gefallenen Engel nicht wiederhergestellt werden können, weil ihrer Wiederherstellung ein unabänderliches Grundverhältnis (*immutabilis ratio*) im Wege steht (II, c. 21). — In alledem droht sich die Freiheit des göttlichen Handelns schließlich in eine Art berechenbarer mechanischer Zwangsläufigkeit zu verkehren: Gott kann dies nicht und kann jenes nicht, und so bleibt Ihm am Ende nur noch eines übrig . . .

Es ist dies gewiß nur eine Drohung, nur eine Gefahr, die der Anselm'schen Betrachtungsweise innewohnt. Daneben muß dann bei Anselm die Einzigartigkeit und Überlegenheit, die unüberbietbare Freiheit und Souveränität Gottes doch immer wieder durch die starre Schematik sich Bahn brechen, und dies in einer Weise, daß der Gedanke an sie gerade wiederum zum Angelpunkt der rationalen Erwägungen Anselms wird. Dies geschieht zumal an den Stellen, wo Anselm das unendliche Gewicht der Sünde und demgegenüber den unendlichen Wert der im freiwilligen Opfertod Jesu Christi erbrachten Sühneleistung darlegt. Da fragt Anselm etwa: «Wenn du die ganze Welt, ja mehrere Welten wie diese, dadurch erhalten könntest, dürftest du etwas gegen die geringste Willensäußerung (z. B. daß Gott dir verbietet, nach einer bestimmten Seite zu schauen) tun?» Oder er fragt: «Würdest du, wenn der Mensch Jesus, der Sohn Gottes, vor dir stünde, Ihn töten, wenn du damit die ganze Welt oder Myriaden von Welten wie diese vor dem Untergange bewahren könntest?» Und beide Male muß sein Partner Boso, niedergeworfen von der Gewalt dieses Gedankens, dieser Vorstellung, dieser akuten Konfrontation mit dem lebendigen Gott, antworten: Nein! (vgl. I, c. 21, und II, c. 14).

Im übrigen aber herrscht bei Anselm der Gedanke des göttlichen *ordo*, in den der Mensch ohne weiteres Einsicht gewinnt. Nicht wird der unveräußerliche Heilsplan Gottes von Christus her erkannt, sondern umgekehrt die Christustatsache aus dem im voraus bekannten Heilsplan konstruiert. Dieses Vorgehen könnte nun zwar im Sinne des Anselm'schen Programmes allenfalls noch als legitim anzusehen sein — wenn nicht seine Ausführung, die ganze Konzeption des Heilsplanes als solchen bei Anselm so geartet wäre, daß sie dem vorauszusetzenden

Glauben an die Erscheinung des Christus, an das biblische Bild Jesu Christi nicht mehr entspricht. So dominiert beispielsweise der Gedanke eines statischen ordo bei Anselm so sehr, daß das Ziel Gottes nach ihm eigentlich nicht anders definiert werden kann denn als die Wiederherstellung (*restitutio*, *restauratio*) dieses ordo, ein Ergänzen, ein Vervollständigen, ein Ausfüllen von Lücken... Dabei scheint kein Platz mehr zu bleiben für die dem biblischen Christusbilde inhärierende eschatologische Dynamik, die sich zusammenfassen läßt in das Wort: «Siehe, ich mache alles neu.» — Ich bin mir wohl bewußt, daß wir, indem wir so reden, Anselm v. Canterbury über Zeiten und geistige Räume hinweg als einem gleichzeitigen theologischen Gesprächspartner und Mitarbeiter in der Sache Jesu Christi gegenüberreten und dabei gänzlich naiv und unhistorisch verfahren, indem wir seine geistesgeschichtliche Beheimatung im Horizonte der mittelalterlichen Kirche und der Scholastik ganz außer acht lassen. Aber warum sollte nicht auch ein solches unbefangenes Gespräch gerade in der Theologie möglich und nützlich sein? —

Mit dem Gedanken des göttlichen ordo hängt übrigens auch der bei Anselm typische Gedanke der Ziemlichkeit oder Gebührlichkeit zusammen. Immer wieder wird in «*Cur Deus homo?*» von irgendeiner Sache gesagt: «*Deo non convenit...*» oder «*Deum non decet...*» So hat etwa Karl Barth besonders daran Anstoß genommen, daß merkwürdigerweise auch die freie, bedingungslose Vergebung *solā misericordiā* von Anselm als etwas für Gott Indezentes angesehen wird.⁴ — Es müßte vielleicht die hier bei Anselm im Hintergrund stehende und wirksame Frage nun doch etwas anders formuliert werden, nämlich nicht: «Was ziemt Gott?», sondern: «Wie ziemt es uns, von Gott zu denken — nachdem wir im Blick auf Jesus Christus uns haben belehren lassen?» —

*

Was wir in diesen beiden Abschnitten kritischer Beleuchtung der Anselm'schen Konzeption gegen diese geltend machten, war im Grunde jedesmal der Rekurs auf Christus selbst

⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV, 1 (1953), S. 541.

und die in Ihm auf den Plan getretene und sichtbar gewordene Gnade und Gerechtigkeit Gottes. — So müssen wir nun fragen: Ist das Christusgeheimnis, das Geheimnis des Mensch gewordenen und zu unserer Errettung gekreuzigten Gottes, etwa von solcher Art, daß es einer rationalen Betrachtung, wie Anselm sie üben will, einer Betrachtungsweise, die auf Erkenntnis einer *rationalis necessitas* drängt, schlechterdings unzulänglich bleiben muß?

Wir glauben diese Frage verneinen zu müssen. Das aus dem Glauben entspringende Denken der Theologie kann sich des Werkes nicht einfach ent schlagen, das hier einmal bezeichnet werden mag mit der Liedstrophe: «Herr, stärke mich, Dein Leiden zu *bedenken* / mich in das Meer der Liebe zu versenken / die Dich bewog, von aller Schuld des Bösen / mich zu erlösen» (Chr. F. Gellert). Solches *Bedenken* des Zentrums unserer Verkündigung, des Kreuzes und der Menschwerdung (daß beide zusammenzudenken sind, hat uns Anselm deutlich gelehrt), muß sich aber nicht erschöpfen im Anstellen beiläufiger und mehr oder weniger unverbindlicher «geistiger Betrachtungen», in einem biblizistischen Feststellen gewisser erstaunlicher Entsprechungen und Zusammenhänge im biblischen Zeugnis. Boso dürfte recht haben, wenn er von einer sachgemäßen Theologie fordert, sie müsse ein solides Fundament finden, worauf das Ganze ihrer Gedanken aufruhe (wir dürfen wohl paraphrasieren: einen systematischen Zusammenhang aller ihrer Sätze), und dürfe nicht bloß «Gemälde auf Wasser oder Luft» malen (C. D. h. ? I, c. 4).

Wie soll dann aber das Bedenken zusammenfassend formuliert werden, das wir gegen «Cur Deus homo?» hegen?

Wie steht es mit der biblischen Begründung des Anselmschen Theologumens? Mir scheint, daß diese beispielsweise in der neutestamentlichen Rezeption der Ebed-JHWH-Theologie von Jesaja 53, in der christologischen Zuspitzung des alttestamentlichen Opfergedankens im Hebräerbrief oder in manchen Stellen bei Paulus (z. B. Röm. 3, 23 ff.; 2. Kor. 5, 14—21; Gal. 3, 13) in hinreichendem Maße gegeben ist. Aber mit dem Hinweis auf solche neutestamentlichen Texte ist ja das Problem erst aufgeworfen . . .

Emil Brunner hat Anselm vorgeworfen, daß er — im Gegen-

satz zum Vorgehen des neutestamentlichen Zeugnisses — die Notwendigkeit der Menschwerdung und des Kreuzestodes Jesu Christi apriorisch deduziere, statt sie aposteriorisch zu beschreiben. «Wir verzichten darauf, mit Anselm den Kreuzestod Jesu als eine apriorische Notwendigkeit zu beweisen. Die neutestamentliche Verkündigung vom Kreuz ist ja eben keine apriori-Deduktion, sondern eine aposteriori-Interpretation.»⁵ (Vgl. dazu auch folgende Wiedergabe der Meinung Anselms:⁶ «Nicht: das Geschehene können wir so verstehen, sondern: Gott konnte nicht anders.») Das dürfte den Sachverhalt treffen. Wenn Brunner indessen noch schreibt: «Im Neuen Testament ist die Versöhnung in Christus ‚Wahrheit als Begegnung‘ — so gut wie jeder andere Inhalt des Glaubens, bei Anselm dagegen ist er rational einsehbare, objektive Wahrheit»⁷, so liegt darin doch wohl ein Mißverständnis Anselms. Denn Brunner übersieht hier, daß Anselm ja laut seinem Programm der «fides quaerens intellectum» niemals eine objektive Erkenntnis der göttlichen Wahrheit außerhalb des Glaubens, der im Glauben sich ereignenden Gottesbegegnung, anstreben kann. Was Anselm eigentlich will, das ist ja doch gerade die «aposteriori-Interpretation», das Denken des Glaubensgegenstandes aus dem vorausgesetzten Glauben heraus. Und dennoch scheint es uns — mit Brunner —, daß er in «Cur Deus homo?» weitgehend deduktiv denkt und damit von seiner theologischen *via regia* abgeleitet. (Immerhin dürfte Anselm mit seiner «apriori-Deduktion» immer noch viel näher bei der Sache sein als seine theologischen Gegner, welche sich noch ganz anders «über» das im Glauben ergriffene Faktum stellen, indem sie behaupten, «daß Gott auch auf andere Weise, als er es getan hat, die Menschen habe erlösen können».⁸)

Wie hat es zu einem solchen «Abgleiten» bei Anselm kommen können? — Die Erklärung dafür liegt wohl in Anselms Äußerung zur Methode seiner Untersuchung: er gedenke vorzugehen «*remoto Christo — quasi numquam aliquid fuerit de illo*» (praefatio zu C. D. h.). Karl Barth sieht zwar in dieser

⁵ E. Brunner, Dogmatik, 2 (1950), S. 350.

⁶ Ebd., S. 341.

⁷ Ebd., S. 342.

⁸ Loofs (Anm. 3), S. 513.

Äußerung nichts weiter als eine besondere Manifestation des unbiblizistischen Charakters der ganzen Anselm'schen Theologie, welcher sich wiederum aus dem Programm der «fides quaerens intellectum» ergibt und sich dahin auswirkt, daß — ganz mit Recht! — einem Sich-Zurückziehen der Theologie auf das «Es steht geschrieben . . .» nicht stattgegeben wird.⁹ Im Blick auf die bisherigen Analysen will es uns aber scheinen, daß jene Äußerung doch noch mehr besagt als nur dies. In Jesus Christus und nur in Ihm begegnet uns doch der Gott, dessen Handeln das Äquivalenz-Schema und jeden einsehbaren ordo sprengt. Es macht somit den Anschein, daß Anselm, im Bestreben, die Christus-Tatsache theologisch zu «konstruieren», einiges voraussetzt, was er gerade nicht, wie er hätte tun sollen, an Christus gelernt hat . . .

— So werden z. B. die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Barmherzigkeit, die einander scheinbar widersprechen, durch die Anselm'sche Konzeption miteinander ausgesöhnt (vgl. II, c. 20). Wenn eine Anekdote uns erzählt von einem Stammeshäuptling, der auf Diebstahl eine harte Prügelstrafe festsetzt und, nachdem seine alte Mutter sich einen Diebstahl zuschulden kommen läßt, im Dilemma zwischen Häuptlingspflicht und Sohnesliebe, die Exekution an sich selber vollstrecken läßt, so liegt darin eine simple, aber im wesentlichen zutreffende Veranschaulichung des Anselm'schen Theologumens. Auch hier findet eine Aussöhnung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit statt. Als menschliche Tat hat die Lösung eine gewisse moralische Genialität. Aber Gottes Tun kann nicht an solchen Maßstäben gemessen werden! Jener Häuptling wußte im voraus, was die Gerechtigkeit und was die Barmherzigkeit von ihm forderten. Können wir aber im voraus, ohne daß wir auf Jesus Christus geblickt haben, wissen, was Gottes Gerechtigkeit und was Seine Barmherzigkeit bedeuten? Könnte sich nicht vielleicht im Blick auf Jesus Christus erweisen, daß Gottes Gerechtigkeit gerade in Seiner Barmherzigkeit und Seine Barmherzigkeit gerade in Seiner Gerechtigkeit besteht, daß also beide Begriffe bei Gott einen neuen und unerhörten Sinn bekommen? Ohne ein menschliches Vorverständnis von beiden werden wir das Werk Christi allerdings schwerlich verstehen

⁹ Barth (Anm. 2), S. 40.

können. Es ereignet sich dann aber im Vollzug des Verstehens eine Korrektur unseres Vorverständnisses und eine Neufüllung der Begriffe. Bei Anselm dagegen bleibt es dabei, daß zwei vorgegebene und sich gleich bleibende, ihre ursprüngliche Bedeutung bewahrende Größen miteinander harmonisiert werden.

Karl Barth schreibt in seinem Buch über Anselm: dessen rationale Theologie bewege sich «innerhalb des Credo selbst, in welchem jetzt dieser, jetzt dieser Artikel als das unbekannte x figuriert, das in der Untersuchung mittels der als bekannt vorausgesetzten Glaubensartikel a , b , c , d ... (ohne Voraussetzung der Bekanntschaft mit x und insofern: sola ratione) aufgelöst wird». ¹⁰ Dergestalt wird durch glaubens-immanentes Denken der innere Sinn-Zusammenhang des Glaubensgegenstandes aufgezeigt. Aber nun meine ich, daß gerade Christus dieses x nicht sein darf, weil damit der noetische, der methodische Vorrang der Christus-Tatsache aufgegeben würde. Es dürfte dies höchstens in der Weise geschehen, daß das x im a und b und c als nun doch Bekanntes irgendwie schon mitgesetzt wird. (Eben dies ist aber bei Anselm offenbar nicht geschehen!)

Unser im Glauben sich vollziehendes Wissen um Gott ist genuin das Wissen um den Deus homo — oder es ist nicht Wissen um Gott. *Remoto Christo kann man nicht Theologie treiben.* Indem Anselm, in scheinbarer Treue zu seinem Programm, versucht, was er doch im Grunde gerade gemäß seinem Programm nicht versuchen dürfte, gerät er auf den Abweg apriorischer Deduktion. Um seinem Programm treu zu bleiben, hätte er in «Cur Deus homo?» einen Zirkelschluß führen, hätte er Christus voraussetzen müssen, um Christus zu beweisen. Das Programm fordert ja ein Denken des Glaubens aus dem Glauben. Und somit verlangt die methodische Sauberkeit hier einen Zirkelschluß! So ist es denn auch geschehen im *Proslogion*, wo der von Anselm als Prämisse gewählte Gottesname: «id quo maius cogitari nequit» im Grunde das probandum, die Existenz Gottes, schon in sich enthält (ich verweise hier wiederum auf das Buch von Karl Barth). Aber «Cur Deus homo?» ist kein Zirkelschluß...

¹⁰ Barth (Anm. 2), S. 54 f.

Die Frage «Cur Deus homo?» darf und muß gestellt werden. Aber sie muß gestellt werden unter dem überwältigenden Eindruck der Tatsache: *daß* Gott Mensch geworden ist. Dies dürfte der Anfang des Weges sein, auf welchem die Theologie vielleicht einmal dazu gelangen wird, die Sache besser zu machen, als Anselm sie gemacht hat. Er selber rechnet übrigens immer wieder mit der Möglichkeit einer künftigen besseren Lösung seines Problems, als er sie mit seiner sonst bewundernswert strengen Arbeit zu bieten vermochte. So festgefügt seine Lehre von der Versöhnung ist, ist Anselm doch weit entfernt davon, ein Doktrinär zu sein.

Wir realisieren bei alledem sehr wohl, daß Anselm uns weit voraus ist. Wohl haben wir, in einer Zeit, da die Forderung der existentialen Interpretation des Glaubens in der Theologie erhoben wurde, ein neues Verständnis gewonnen für den Anselm'schen «intellectus fidei» als ein Rechenschaft-Ablegen über den Glauben. Wer aber kennt und sucht heute in der Theologie die *delectatio* in der Betrachtung der göttlichen Wahrheit? Führt denn kein Weg zurück zu jener bewegten Ruhe mittelalterlichen Denkens, wie wir es bei Anselm exemplarisch finden, zu jenem seligen denkend-anbetenden Anschauen der Geheimnisse Gottes...?

Wir können, was inzwischen geschehen ist, nicht rückgängig machen und können das Denken in geschichtlichen Kategorien, das wir gelernt haben, nicht verleugnen. Vielleicht daß wir aber gerade dadurch gerüstet sind zur «Rückkehr» und dazu, das Problem Anselms mit etwas veränderter Methode aufs neue in Angriff zu nehmen. Denn die Frage «Cur Deus homo?» ist heute so akut wie damals, nachdem uns durch Historie und Psychologie der Mythos zum Problem geworden und der Gedanke des «Deus homo» als Mythologumenon angefochten ist. — Und welches würde wohl der Weg sein? Seinen Ausgangspunkt glauben wir erkannt und genannt zu haben: die Tatsache des «Deus homo» selber. Sein Ziel ist dieselbe *rationalis necessitas*, die Anselm erstrebt und in seiner Weise auch erreicht hat. Und der Weg, der Beweis als solcher? Er könnte vielleicht — gerade umgekehrt als in «Cur Deus homo?» — parallel zum Beweis des Proslogion verlaufen: Der «Deus homo» wird vorausgesetzt. Er ist das «*id, quo maius cogitari nequit*»,

dem sich keiner, der es in Wirklichkeit — und nicht bloß den Worten nach — eingesehen hat, entziehen kann, die alles überbietende Möglichkeit, die als solche zugleich Wirklichkeit sein *muß*, wie denn Boso, nachdem er Anselms Beweis und das Ende des Beweises, Christus, vernommen, entzückt ausruft: «Nihil rationabilius, nihil ducius, nihil desiderabilius mundus audire potest!» (II, c. 19).

Arisdorf, Kt. Baselland.

Heinrich Ott.