

Anselm von Canterbury und die Islamfrage

Autor(en): **Gauss, Julia**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **19 (1963)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878841>

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.

Anselm von Canterbury und die Islamfrage

1.

Der Grund dafür, daß der Glaubensgegensatz zwischen Christentum und *Islam* im *Westen* Europas durch lange Jahrhunderte keine kirchliche Streitliteratur hervorrief, lag zugleich in dessen geographischer und politischer Situation. Vergewärtigen wir uns diese in summarischem Zug. Bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts stieß das Oboedienzgebiet Roms nur in Spanien unmittelbar an arabische Herrschaft an, und mit dem Beginn der Reconquista konnten dort die Päpste, Alexander II. und Gregor VII., wieder an die alte hierarchische Organisation anknüpfen, besonders an den Primat des Erzbistums von Toledo. Dagegen handelte es sich in Sizilien und Unteritalien, wo die Byzantiner seit dem 9. Jahrhundert in der vordern Kampf- und Glaubensfront gegen die Mohammedaner standen, um griechisches Reichs- und Kirchengebiet. Hier hatte Rom nur in vereinzelt Aktionen mitgestritten, so am Anfang des 10. Jahrhunderts Papst Johann X. in der Araberschlacht am Garigliano, zu Beginn des 11. Jahrhunderts Benedikt VIII. (1016) im Befreiungskampf um Sardinien, mit Hilfe der Flotten von Pisa und Genua – beides in ihrer Art gewiß Präludien zu den Kreuzzügen. Erst mit der Papstreform aber verband sich deutlicher der Anspruch Roms, ganz Italien und auch Sizilien in sein Oboedienzgebiet einzuschließen. So wirkt es wie ein Signal für dieses Programm, wenn schon ein Leo IX. Humbert von Silva Candida zum Erzbischof von Sizilien ernannt. Und in den 60er und 70er Jahren folgten einander dann die Einsetzungen von Bischöfen in calabrischen und apulischen Diözesen, alles in allem eine langsam umsichtige Angliederung der griechischen Bistümer an Rom, die sich auf das Versprechen der petrustreuen Normannenführer stützen konnte, alles Gebiet, das ihr Schwert erobere, der Papstkirche zu unterstellen.

Unter dem Pontifikat Urbans II. erfuhr die kirchliche Restauration stolze Triumphe. Davon sind die Briefe seiner ersten Amtsjahre ganz erfüllt¹. Sie berichten über die Befreiung christlichen Landes

¹ Patrol. Lat. 151, Ep. V, VI, VII, VIII, XX, XXIX, LIX, LXIV, XCIII; col. 164, 238, 242, 263, 287.

aus der säkularen arabischen Fremdherrschaft, mit Angabe ihrer Dauer – 350 Jahre für Toledo, 200 für Sizilien. Sie enthalten die Maßnahmen für die Restitution des spanischen Primatssitzes und der zugehörigen Sprengel, ebenso für die Neuordnung der Bistümer von Catania und Agrigent. In der Zeit von 1088 bis 1092, wo Papst Urban sich notgedrungen ja nicht in Rom, sondern in Süditalien aufhielt, unterhandelte er mit Herzog Roger persönlich über den kirchlichen Wiederaufbau, 1089 in einer Synode in Melfi und 1092 in Salerno. Auch gleich nach seiner Rückkehr von den Kreuzzugsvorbereitungen in Frankreich trat die süditalienische Frage wieder hervor, und zwar in akuter Krise, weil der Normannenfürst den vom Papst erwählten Legaten für Sizilien abwies, der Papst dafür entschlossen war, sich mit dem griechischen Episkopat – auf dem Konzil von Bari 1098 – zu verständigen.

Mit dem ganzen Zuwachs an Kirchengbiet erreichte damals die römische Kirche die Grenzen der islamischen Welt auf breiter Front, von Spanien über Sizilien – und falls der erste Kreuzzug gelingen sollte – bis Syrien. Daher konnte sich ihr zu keinem historischen Zeitpunkt so dringlich die Frage stellen, ob es ihr im Streit mit den Mohammedaern allein auf Kriegswaffen und nicht auch auf geistige Waffen ankomme.

In den frühmittelalterlichen Glaubenskämpfen in Spanien war nie eine Gestalt hervorgetreten, die auf seiten der Christen eine Polemik großen Stiles geführt hätte. Ein Alvarez² brachte wohl eindringlich die Klage vor, daß sich die spanischen Christen allzu leicht der glanzvollen islamischen Kultur unterwürfen; zu dogmatischer Auseinandersetzung gab er aber nur geringe Ansätze.

2.

So fragen wir uns: Vermochte die römische Kirche in den entscheidungsvollen Jahren am Ausgang des 11. Jahrhunderts wiederum keinen geistigen Einsatz zu leisten? Wir wagen es, die Frage dahin zu präzisieren: Gibt es nicht ein apologetisches Werk, das 1098 abgeschlossen und Papst Urban II. übergeben, nach seiner Zielsetzung hier seinen geschichtlichen «Sitz im Leben» haben

² Alvarus de Cordoba (gest. 861), *Indiculus luminosus*: *Patrol. Lat.* 121. Unterlegenheit gegenüber der islamischen Kultur col. 555.

könnte, und den Mann, der damals dazu bereit gewesen wäre, in die welthistorische Kontroverse einzugreifen – *Anselm von Canterbury* mit seiner Schrift «*Cur Deus homo*»?

Für diese Annahme – mehr als eine Konjektur ist sie ja nicht – muß und soll die sachliche Rechtfertigung im Aufbau und in der Intention von Anselms Werk selber gesucht werden, nach der klassischen Regel: *Anselmus Anselmi interpres*. Zuvor aber seien geschichtliche und biographische Indizien angeführt, die, soviel wir erkennen, unsere Vermutung bestärken, ihr jedenfalls nicht entgegenstehen. Was den Zeitpunkt betrifft, in welchem der Traktat entstand, so verfaßte Anselm seine Arbeit laut seiner eigenen Angabe³ auf die Bitten der Klosterbrüder in Bec, begann damit aber erst in England in der Zeit zwischen 1094–97. Zu Ende geführt wurde das Werk ein Jahr oder ein paar Jahre später im Exil in Kampanien, während des Sommers 1098, eilig und längst nicht zu Anselms Zufriedenheit, ausdrücklich als eine Gabe für Papst Urban⁴.

Nun liegt es überaus nahe anzunehmen, daß die süditalienischen und sizilianischen Unternehmungen der Normannenherzöge wie überall in der Normandie, so auch in deren Klöstern – Jumièges, Avranches, Bec oder andern – ein hohes Interesse erweckten, vor allem natürlich der Neuaufbau der Kirche in Sizilien unter der doppelten Leitung des Papstes und Rogers I. Wie einer Urkunde dieses Herrschers zu entnehmen ist, gab ihm übrigens Urban II. mündlich den Befehl, den rechtmäßigen und lobenswerten Brauch des Gottesdienstes zu fördern und gewaltlos – *dulciter* – auszubreiten, in seiner Art also einen Missionsauftrag⁵. Dabei mochte in Sizilien oder in Rom der Wunsch aufkommen nach einem Leit-

³ Anselm, Praefatio zu *Cur Deus Homo* = CDH, wie alle weiteren Textstellen zitiert nach der Ausgabe im *Florilegium patristicum* 18 von Franciscus Sales Schmitt (1929).

⁴ F. S. Schmitt, *La lettre de S. Anselme au pape Urbain II à l'occasion de la remise de son CDH 1098: Rev. de sc. rel.* 16 (1936), 129–144, S. 141.

⁵ Bestätigung Rogers I. für Bistum und Stadtherrschaft von Catania 1092, aus der *Narratio: Summus itaque Romanae sedis pontifex Urbanus videlicet secundus... mihi Rogerio Calabriae comiti atque totius Siciliae ore suo sanctissimo et venerando praecepit... quoniam ego filius sanctissimae matris ecclesiae... legitimam et laudabilem consuetudinem pietatis manibus enutriram et dulciter proveherem*. Nach E. Caspar, *Die Gründungsurkunden der sizilischen Bistümer und die Kirchenpolitik Graf Rogers*, 1 (1902), S. 16.

faden für die Diskussion mit den neuen sarazenischen Untertanen. Sollte dazu *Cur Deus homo* ersehen worden sein, so wäre jedenfalls erklärlich, daß schon, als kaum der erste Teil fertig war, in Eile davon Abschriften genommen wurden, so wie später auch Anselms Abhandlung gegen die Griechen zu dem Zweck abgeschrieben und verbreitet worden ist, um andern Personen in der Unterredung mit Griechen einen autoritativen Rückhalt zu geben⁶. Nicht näher bestimmen läßt sich natürlich, wer die Anregung oder den Auftrag an Anselm vermittelt haben könnte, ob ein Prominenter des Normannenhofes oder ein kirchlicher Amtsträger⁷, vielleicht einer der Reformfreunde wie Erzbischof Hugo von Lyon, der Papstlegat in Frankreich, mit dem Anselm gerne seine Schriftwerke besprochen hat.

Ebensowohl wie die Rekuperation Siziliens dürfte aber auch die Kreuzzugsbewegung den Anstoß zu Anselms Arbeit gegeben haben. Allerdings ist dann das Datum der Niederschrift frühestens ins Jahr 1095 anzusetzen, wie ja oft geschieht, also in die Zeit der großen Versammlungen in Piacenza und Clermont-Ferrand. Wie bekannt, stand Anselm in einem nahen Freundschaftsverhältnis mit führenden Kreuzrittern, so mit Robert von Flandern, mit dem Grafen Eustachius und besonders der Gräfin Ida von Boulogne und durch diese mit ihren Söhnen Gottfried und Balduin von Bouillon. Man darf gewiß voraussetzen, daß die Männer an der Spitze des Heeres Wert darauf legten, autoritativ informiert zu sein über die entscheidende religiöse Streitfrage zwischen Christen und Muslim, die Lehre von der Inkarnation und der Erlösung. Unter diesem Aspekt erscheint ein Brief Anselms an Gottfried von Bouillon⁸, als Antwort auf dessen Bitte, ihm eine Ketzerwiderlegung zu schicken, nicht

⁶ So erzählt Eadmer, *Historia novorum*: *Patrol. Lat.* 159, col. 415: *egregium opus scripsit (Anselm) idque per multa terrarum loca, ubi eiusdem erroris fama pervenit, ab amicis rogatus direxit.*

⁷ In Urbans Gefolge in Clermont-Ferrand befand sich Bruno von Asti, später zur Kirchenvisitation in Sizilien abgesandt, ebenso Erzbischof Dagobert von Pisa, der nachmalige lateinische Patriarch von Jerusalem.

⁸ D. G. Morin, *Lettre inédite d'Anselme de Cantorbéry à Godefroy de Bouillon*: *Rev. bénéd.* 34 (1922), S. 184f. Das Manuskript in der Zentralbibl. Zürich, 108 (Rheinau) trägt die Überschrift «*De Symbolo contra Paganos, Judaeos et Saracenos*». Die Ketzer im verwendeten *Tractatus adversus V haereses*, *Patrol. Lat.* 42, col. 1101ff., sind 1. Heiden, 2. Juden, 3. Manichäer, 4. Sabellianer, 5. Arianer.

allzu unglaubwürdig. In die Kriegsbegeisterung hingegen stimmte der Erzbischof von Canterbury nicht ein, warnte er doch einen Freund mit leidenschaftlichem Ungestüm vor der Teilnahme an einer Offensive nach dem Osten – nach Konstantinopel und Bagdad – und nannte dabei die Kriegstaten Blutarbeit⁹. Auch schlug er, viele Jahre später, ein Gesuch des Erzbischofs Diaz von S. Jago di Compostella um militärische Hilfe gegen die Mauren glatt ab¹⁰. Glaubenskrieg war nun einmal, wie er fühlen mochte, nicht sein Amt. Viel eher sah er sich dazu berufen, zum Geistesstreit seinen Beitrag zu leisten.

Die biographischen Voraussetzungen, auf die sich unsere Hypothese stützt, liegen in Anselms geistiger Entwicklung, seiner Zuwendung zur Apologetik. Diese erschien jedenfalls den führenden Theologen, sei es den Dialektikern oder den Antidialektikern, als die Forderung ihrer Zeit. So einem Petrus Damiani, der schrieb¹¹: «Es ist unehrenhaft, wenn ein Christ, unfähig von Christus Rechenschaft zu geben, sich von den höhrenden Gegnern schlagen läßt und fassungslos davonläuft» (*confusus abscedat*). Und von seinem Widersacher Roscelin zitiert Anselm den Ausspruch: «Die Heiden verteidigen ihr Gesetz, die Juden verteidigen das ihre, also sollen auch wir Christen unseren Glauben verteidigen.»¹² Er selber hat in einer bescheidenen persönlichen Rückschau dem Papste, Urban II., beschrieben, wie er in die apologetische Bahn hineingetrieben worden sei, nämlich durch Roscelins Anschuldigung, er und Lanfranc verträten mit ihm zusammen die Auffassung, Trinitätsglauben sei Dreigötterlehre. So habe er zuallererst zur Selbstverteidigung und zur Verteidigung seines geliebten verstorbenen Lehrers den Kampf aufgenommen¹³.

Anläßlich dieses Streitfalles hebt Anselm auch gleich seine Grundsätze für Glaubensdiskussionen hervor. Prinzipiell hält er fest, daß

⁹ Epist. II, 19 an Wilhelm Crispinus: *Patrol. Lat.* 158, col. 1167–70.

¹⁰ Epist. IV, 19: *Patrol. Lat.* 159, col. 212.

¹¹ P. Damiani, *Antilogus contra Judaeos*. *Opusculum II*: *Patrol. Lat.* 145, col. 41. Vgl. E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, *Breslauer Studien* (1930), S. 104. Der Rückzug auf den Standpunkt der Offenbarungsgläubigkeit gilt als Fluchtversuch.

¹² Einleitung zu *De incarnatione Verbi*, ed. F. S. Schmitt, = *Florilegium patristicum* 28 (1931), S. 10.

¹³ Ebenda, S. 39. Vgl. D. A. Wilmaert, *Premier ouvrage de S. Anselme contre Roscelin*: *Rech. de théol. anc. et méd.* 3 (1931), S. 20–37.

eine dogmatische Wahrheit nie angezweifelt werden dürfe mit einer Erwägung, *quomodo non sit*, sondern stets nur zu erörtern sei, *quomodo sit*. «Wenn ein Christ verstehen kann», meint er, «so sage er Dank, wenn nicht, so stecke er sich keine Hörner auf, um Aufruhr zu stiften, sondern er senke den Kopf, um zu verehren.»¹⁴ Mit aller Schärfe unterscheidet er die Widerlegung von Ketzern und von Ungläubigen. «Handelt es sich um einen Getauften, ...so darf man ihn in keiner Weise anhören, auch ist keinerlei Begründung seines Irrtums von ihm zu fordern, noch ihm die Wahrheit unseres Glaubens darzulegen. Vielmehr muß er... aus aller katholischen Gemeinschaft ausgestoßen werden, wenn er nicht widerruft... Den Ungläubigen dagegen muß man mit Gründen der Vernunft dartun, daß sie uns aus Unvernunft verwerfen.»¹⁵ Um allerdings auf der verbindlichen dialektischen Basis zusammenzutreffen, verlangt Anselm von seinem Partner zudem eine philosophische Bildung: er soll weder reale Ideen für bloße Wortschälle halten noch unfähig sein, Substanz und Akzidens zu unterscheiden, kurz, er darf kein Nominalist sein¹⁶. Nach Anselms Überzeugung besteht also das Hauptanliegen der christlichen Apologetik darin, den diskussionsfähigen und diskussionswürdigen Ungläubigen Rede und Antwort zu stehen, gemäß seiner Formel: *rationem postulasti, rationem accipe*¹⁷. Und dieser Aufgabe unterzog er sich nun selber. Ihr diene wohl schon seine Kampfschrift gegen Roscelin, da dessen Ansicht, trinitarischer Glaube bedeute Tritheismus, ja nicht einfach das Gedankenspiel eines ketzerischen Einzelgängers vorstellte, sondern eine Idee war, die längst ihre Hauptrolle spielte in der weltweiten Polemik mit dem Islam¹⁸. In ausgesprochener Weise wendete er sich in *Cur Deus homo* an die «Ungläubigen, die das Christentum aus Vernunftsgründen ablehnen»¹⁹ – wir dürften also sagen, an die Gebildeten unter seinen Verächtern. Dabei verschlingen sich, gerade im Moment, wo er sein *opusculum* dem Papst übergeben sollte,

¹⁴ Brief an Bischof Fulco von Beauvais: *De incarnatione Verbi* (A. 12), S. 39–40.

¹⁵ Ebenda, S. 8.

¹⁶ Ebenda, S. 9–10.

¹⁷ CDH (A. 3), S. 37.

¹⁸ Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I (1909), S. 297: zweifelhaft, «ob der Nominalismus Roscelins sein originelles Werk ist».

¹⁹ CDH, S. 1.

die persönlichen und die historischen Umstände in höchst eigenartigem Sinn. Wir entnehmen den entsprechenden Passus aus der Biographie Anselms von seinem Zeitgenossen Eadmer²⁰:

Nachdem der Erzbischof auf der Berghöhe Selavia in Campanien im Sommer 1098 sein Werk abgeschlossen hatte, reiste er ins Feldlager der Normannenfürsten vor Capua. Dort war auch schon Urban II. eingetroffen. Während der Papst in seinem Prunkzelt viele Vornehme zur Audienz empfing, kamen zu Anselm, der ein verfallenes Kirchlein bewohnte, sowohl die Vornehmen wie die Geringen. Es kamen eben alle, schreibt Eadmer, auch die Heiden. Denn der Herzog von Sizilien hatte viele Tausende von Sarazenen auf seine Kriegsexpedition mitgeführt. Und bald brachten diese Anselm eine so hohe Verehrung entgegen, daß sie, wenn er ihr abgesondertes Lager durchschritt, in hellen Scharen die Hände erhoben zum Gebet für sein Wohl, auch nach ihrer Sitte die eigenen Hände küßten und vor ihm die Knie beugten. Sehr viele unter ihnen versicherten, sie möchten gerne, wenn der Herzog nicht dagegen wäre, sich in seiner Lehre unterweisen lassen und durch ihn den Christenglauben annehmen.

Handelt es sich bloß um eine pittoreske Lebensepisode oder um mehr? Darf uns der Vorgang nicht bewegen mit der Kraft eines Symbols?

3.

Zur entscheidenden Begründung unserer Arbeitshypothese treten wir nunmehr ein auf die Analyse des *Textes*.

a) In einem ganz knappen *Vorwort*, einer Praefatiuncula, gibt Anselm den Ursprung und Aufriß seiner Schrift an, ihre Einteilung in zwei Bücher. Davon umfaßt der erste, in England begonnene Teil ein Streitgespräch mit den Ungläubigen und zwar denjenigen unter ihnen, die überzeugt sind, aus Verstandesgründen die christliche Lehre verwerfen zu müssen. In Rede und Gegenrede folgen sich demnach die Einwürfe (*obiectioes*) der Ungläubigen, als deren Wortführer Anselms Freund und Mitbruder in Bec, Boso, auftritt, und namens der Christen Anselms eigene Antworten. Das zweite

²⁰ Patrol. Lat. 158, col. 101 und speziell 102: «Quorum etiam plurimi se libenter eius doctrinae instruendos submississent...» Vgl. Fr. R. Hasse, *Leben Anselms von Canterbury*, 1 (1843), S. 341f.

Buch bezeichnet der Verfasser als *Demonstratio*, also eine Belehrungs- und Bekehrungsschrift.

Für beide dieser Bücher gilt nun dieselbe eingreifende Voraussetzung, nämlich daß jede Überlieferung und Aussage über Christus ausscheide, laut dem Vermerk zum ersten Teil: «*remoto Christo quasi nunquam aliquid fuerit de illo*», und zum zweiten Teil: «*similiter, quasi nihil sciatur de Christo*»²¹. Mit dieser einen Bestimmung fällt aus der Glaubenskontroverse mit einmal hinweg, was ihr durch Jahrhunderte Gehalt und Gewicht gegeben hatte: die christologischen Zeugnisse des Neuen und Alten Testaments wie auch des Korans, die gegenseitige Textkritik und die Anklagen über Schriftverfälschung – wirklich, das säkulare Rüstzeug beider Kampfparteien.

Von jeher ist aufgefallen, daß Anselm nicht auf jede Offenbarungswahrheit verzichtet wie in seinen früheren Schriften, vor allem dem Monologion, sondern ausdrücklich nur auf die Christus-Offenbarung. Und so entsteht die Frage, ob er sich nach der gewaltigen Reduktion überhaupt noch auf eine dogmatische Grundlage stelle oder nicht, eine von den besten Interpreten des Traktats CDH ungelöste, umstrittene Frage. Ein katholischer Forscher wie L. Heinrichs kommt zu Überzeugung, Anselm wolle seinen auf die Vernunft pochenden Gegnern ausschließlich Vernunftwahrheiten entgegenhalten, und wenn er trotzdem einmal auf eine übernatürliche Erkenntnis greife, so geschehe es aus Inkonsequenz²². Dagegen behauptet der unseres Ermessens einsichtsvollste Kenner des Werks, Bernhard Funke, daß das Kernstück des Dialoges, das göttliche Dekret über die Beseligung der Menschen, unleugbar dogmatisch sei²³. Er schließt indessen gleich weiter, Anselm habe mit einem Traktat, der sich auf übernatürliche Offenbarungsätze stütze, niemals eine Streitschrift gegen Ungläubige schreiben wollen, und seltenerweise hält Grabmann diese Frage mit Funke darum für «*definitiv entschieden*»²⁴.

²¹ CDH, Praefatio, S. 1.

²² L. Heinrichs, *Die Genugtuungslehre des h. Anselm von Canterbury*, = *Forsch. zur christl. Lit.- und Dogm.gesch.*, 9 (1909), speziell S. 53. Er wirft Anselm sogar Rationalismus vor im Gegensatz zum Kanon des Vaticanums 4, *de fide et ratione cap. 6*, Denzinger Nr. 1663.

²³ B. Funke, *Die Satisfaktionstheorie des h. Anselm von Canterbury*, = *Kirch.gesch. Stud.* 6 (1903).

²⁴ Ebenda, S. 133. Dazu Grabmann (A. 18), S. 282.

Um unsererseits auf das entscheidende Problem einzutreten, halten wir uns unmittelbar an die eben angeführte Textstelle, den Abschnitt der Diskussion, worin sich die beiden Gesprächsführenden über ihren gemeinsamen positiven Standort verständigen. Nachdem Anselm nochmals das negative Abkommen, jeden Schriftbeweis für Christus zu vermeiden, geltend gemacht hat, heißt es weiter im Wortlaut²⁵: «Zwischen uns stehe fest – Constet inter nos», und wir nehmen uns das Recht, hier buchstäblich auszulegen: zwischen mir, dem Gläubigen, und dir, dem Ungläubigen, gelte für unbestritten,

daß der Mensch zur Seligkeit erschaffen worden sei,
die er in diesem Leben nicht zu besitzen vermag,
daß niemand sie erlangen könne ohne Sündenvergebung,
und kein Mensch sündlos durchs Leben geht...

Zur Bestätigung erklärt darauf Boso: «sic omnes tenemus». Mit anderen Worten: das gemeinsame Fundament ist also ein gemeinsames Glaubensgut, die Lehren von der Erschaffung des Menschen, seiner gottgewollten Bestimmung zur Seligkeit nach dem Tode, der unausweichlichen Sündenschuld aller Menschen und der Notwendigkeit einer Sündenvergebung. Was bedeuten aber diese vier Doktrinen anderes als diejenigen Offenbarungslehren, in denen die Bekenner des Christentums und des Islams miteinander übereinstimmen? Auf einer großartig einfachen Linie vollzieht hier Anselm eine Gleichsetzung. Zunächst erscheint der jüdisch-christliche und der mohammedanische Schöpfergott als ein und derselbe, was, sehr im Unterschied zu byzantinischer Polemik, einen eindeutigen Entscheid des westlichen Kirchenlehrers darstellt. Ebenso gilt Gottes Werk für identisch, die Erschaffung der Engel, der Welt und der Menschen. Nicht anders der göttliche Beschluß, das vernunftbegabte Geschöpf nach dem Verlauf des natürlichen Lebens zum Heil zu führen, für die Muslim das zweite Zentraldogma neben dem Monotheismus²⁶.

²⁵ CDH I, cap. 10, S. 18.

²⁶ Übrigens ist zu betonen, daß Anselm sein Buch gleichzeitig für die Diskussion mit Juden wie mit Mohammedanern abfassen konnte. Vgl. P. G. v. d. Plaas, *Des h. Anselm Cur Deus homo auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters: Divus Thomas 7* (1929), S. 446ff.; 8 (1930), S. 18ff. v. d. Plaas betrachtet die vier angeführten Lehren als «Gemeingut» von Juden und Christen, S. 27. Natürlich ist zuzugeben, daß die Verteidigung der

In allgemeinsten Form und mit bewußtem Abstand von der christlichen Idee der Erbschuld formuliert Anselm dagegen die Lehre von der Sünde: kein Menschenleben ohne Verfehlung. Denn zum Begriff des Sündenfalls bietet der Islam kein Äquivalent, lehrt doch der Koran ausdrücklich (Sure II, 35), daß Gott sich dem ungehorsamen Adam bald wieder verzeihend zugewendet habe²⁷. So macht sich auch Anselm am Abschluß seiner Schrift den Vorwurf, er hätte, gegen seinen Vorsatz, zuviel auf Adams Fall hingewiesen, allerdings nicht so, daß der vernunftgemäße Beweisgang dadurch zerstört worden sei²⁸. In ganz ähnlicher Weise vermeidet er es, den Glauben an eine Sündenvergebung in bestimmteren Ausdruck zu fassen. Es genügt ihm auszusprechen, daß die überirdische Seligkeit nur dem reinen, entsühnten Menschen zuteil werde. Wie es also scheint, läßt sich selbst in den gewählten Formulierungen noch die Intention erahnen, für das Streitgespräch eine mit der islamischen Religion zusammenstimmende Basis zu umschreiben.

b) Am Eingang der Diskussion im *ersten Buch*, der wir uns nun zuwenden, weist der Autor rasch hin auf einige Schwierigkeiten

Trinitäts- und der Erlösungslehre von jeher bei den Juden wie bei den Mohammedanern auf gleichartige Einwendungen gestoßen ist. Deshalb ließen sich in der Tat die Argumentationen aus der Judenpolemik, wie sie v. d. Plaas vom 9.–11. Jahrhundert vorlegt, in die Kontroverse mit dem Islam übernehmen. Sonst aber stützte sich die zeitgenössische Polemik gegen die Juden grundlegend auf das Alte Testament, d. h. auf die Messiasweissagungen, so Petrus Damiani: *Antilogus contra Judaeos*, Gislebert Crispinus: *Disputatio de fide christiana contra Judaeos*, Guibert von Nogent: *Tractatus de incarnatione contra Judaeos*. Sie argumentierten sowohl «testimonio auctoritatis» als «ope rationis» nach Gislebert, *Patrol. Lat.* 159, col. 1007. Selbst der Anselm-Schüler Odo v. Cambrai, der die rationale Dialektik ganz getreu aufnimmt, zitiert in seinem *Tractatus de adventu Christi* gelegentlich ein Psalmwort. Fulbert von Chartres findet sogar ausdrücklich, den Juden sollten die Schriftzeugnisse genügen: *sunt vaticinia... de Christi divinitate sic aperta, ut in eorum tractatu non sit opus uti ratiocinatione: Patrol. Lat.* 141, col. 314.

Unhaltbar ist v. d. Plaas' Behauptung, 7, S. 450, im Sprachgebrauch des 9.–11. Jahrhunderts sei «infidelis» gleichzusetzen mit *Judaeus*. *Infidelis* bedeutet in vollem Umfang «nicht katholisch». Darunter fallen die Juden als eine Gattung, vgl. etwa Fulbert von Chartres: *contra errores infidelium aliqua necessaria dicere volentes, mox a Judaeis incipimus, Patrol. Lat.* 141, col. 308. Wer nur einen Blick in die Zeitliteratur wirft, findet überall die Bezeichnung *infideles* verwendet für *pagani, saraceni, agareni*.

²⁷ Erbsünde ist schriftwidrig; vgl. Fritsch (A. 11), S. 128.

²⁸ CDH, S. 65.

seiner hohen Aufgabe: in obligater Demut auf seine eigene Unzulänglichkeit, ebenso auf die ungenügende, weil nur stückweise Abklärung von Grundbegriffen wie Notwendigkeit oder Macht und Wille Gottes. Besonders macht er es sich aber zur Pflicht, vorerst mit seinem Partner ein regelrechtes Abkommen über die Tragweite und Form ihrer Argumentation zu treffen, und zwar mit der Begründung, es handle sich ja nicht um ein Unterweisen (*ostendere*), sondern um ein gemeinsames Untersuchen (*tecum quaerere*). Diese Abmachung heißt in genauer Wiedergabe: «Was ich sage, ohne daß dafür eine größere Autorität einsteht, soll auch dann, wenn ich anscheinend den Beweis dazu liefere, nur soweit für richtig gelten wie sonst eine Ansicht, die ich vorläufig gelten lasse, bis mir Gott darüber besseren Aufschluß gibt. Falls ich deine Frage zufriedenstellend beantworte, soll die Aussage für gewiß gelten, obwohl es möglich ist, daß ein Weiserer eine vollgültigere Erwiderung fände. Soviel ein Mensch eben auch sagen mag, werden doch höhere Gründe verborgen bleiben.»²⁹ Mit dieser Bewertung der rationalen Diskussionsmethode in *theologicis* steht Anselm auf dem überlieferten Standpunkt, daß die Vernunft nie zu letztlich adäquaten und erschöpfenden Bestimmungen der offenbarten Mysterien vordringen könne. Trotzdem erwartet er aber, daß die Vernunft sowohl dem Gläubigen wie dem Ungläubigen diene, während sie diesem nämlich erlaube, dank rationaler Argumente überhaupt auf einen Glaubensinhalt einzutreten, helfe sie jenem dazu, die geglaubte Wahrheit als vernunftgemäß zu verstehen, so daß beider Bemühungen zusammentreffen, «*unum idemque est tamen quod quaerimus*».

Der Sinn einer solchen Vereinbarung tritt im Gang des Dialoges sehr bald hervor. Da Anselm, gleichsam zur Probe, den Versuch wagt, sich auf die altchristlichen Typologien zu stützen, – auf das Schema vom Ungehorsam Adams und vom Gehorsam Christi, vom Baum der Erkenntnis und vom Kreuzesholz – weist ihn Boso sofort zurecht. Ein solches Verfahren, erklärt er, heiße ja Bilder ins Wasser oder in die Luft malen und führe geradewegs den Ungläubigen zur Überzeugung, der christliche Glaube sei nur Erdichtung (*figmentum*)³⁰.

²⁹ CDH, S. 7. Ebenso das folgende Zitat.

³⁰ CDH, S. 8.

Zum Objekt der Widerlegung werden vor allem dreierlei große Einwürfe der Ungläubigen gegen das Inkarnationsdogma. Sie beziehen sich in der Folge auf Gottes Weisheit, Gottes Allmacht und auf seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. So entspringt aus der anscheinenden Unvereinbarkeit des christlichen Erlösungsgedankens mit dem Begriff einer höchsten göttlichen Weisheit die erste Frage: Warum sollte die Menschheit durch einen Gottmenschen errettet werden und nicht durch einen Engel oder einen reinen Menschen? Dem Verständnis des Nichtchristen fiel es eben unsagbar viel leichter anzunehmen, Gott hätte einen Himmelsboten geschickt oder aber die Erschaffung Adams, eines sündlosen Menschen, wiederholt, als auf das paradoxe Heilsdogma einzugehen. Diesem tiefen Bedenken tritt Anselm mit dem schon der Patristik geläufigen Hinweis entgegen, wer einen andern befreie, den mache er sich untertan³¹. Und damit gibt er seinem Gegner zu verstehen, daß die von ihm bezeichneten Heilswege ungangbar gewesen seien, da die erretteten Menschen sonst Engelsknechte oder gar Menschenknechte hätten werden müssen und nicht, was sie ursprünglich waren und als Erlöste wieder werden sollten – Gottesknechte³². Die Folgerung ist evident: Gott konnte in seiner Weisheit nicht derart das Ziel verfehlen. Er brauchte daher einen göttlichen Erlöser.

Zu einem weit schärferen Widerstreit führt die anschließende zweite Einwendung: Warum konnte Gott die Menschen nicht allein durch einen Befehl befreien? (*solo iussu*). Von vorneherein kündigt Boso an, daß auf den Antwortenden eine Aporie lauere. Wer nämlich erkläre, Gott habe die Erlösung nicht befehlen *können*, trete in Widerspruch zur Idee seiner Allmacht, wer dagegen sage, er hätte dies zwar vermocht, aber nicht *gewollt*, verstoße gegen seine Weisheit. Denn offenbar sei ein Machtwort ein schlichteres und deshalb klügeres Mittel zum erstrebten Ziel als die Verwandlung und der Tod eines göttlichen Wesens. Jedem Vernünftigen leuchte übrigens ein, daß alles auf den Willen Gottes ankäme: habe er erst die abgefallene Menschheit strafen wollen, so brauche er nur seinen Strafwillen aufzuheben. Noch schwerere Angriffe jedoch drohen dem Vorkämpfer der Christen, falls er auf die altüberlieferte Doktrin

³¹ Röm. 6, 6. Dieses Argument braucht die Patristik gern, vgl. auch Abu Qurra: *Patrol. Graeca* 97, col. 1462.

³² CDH, S. 8/9.

rekurriere, daß Gott seinen Machtwillen nicht einfach habe durchsetzen können, ohne dem Teufel genugzutun, d. h. daß er diesem seinen Rechtsanspruch auf das Menschengeschlecht auf legalem Weg, *iure, non violentia*, durch den Tod Christi habe entziehen müssen. Diese Lehre, ein Hauptstück der patristischen Apologetik seit Gregor von Nyssa und Augustin – und Anselm gesteht selbst ein, «*quod dicere solemus*» – führe geradewegs ins Dilemma zwischen Monotheismus und Dualismus. Damit stehe den Ungläubigen dann das Recht zu, vom monotheistischen Standpunkt her Schlag um Schlag anzugreifen und zu fragen: In wessen Macht befinde sich denn Hölle und Teufel? Ob nicht in der Macht dessen, der alles geschaffen habe? Wer könnte Gott widerstehen oder nur außerhalb seiner Macht existieren? Wie sollte Gott nicht verfügen können *cum suo, de suo, in suo*? Und weiter: wenn der Teufel den Menschen zu Fall gebracht habe, weshalb sei er dann nicht ebenso abtrünnig wie der Mensch, ebenso schuldig und strafbar? Könnte ihm überhaupt neben dem Richter aller eine berechtigte Strafgewalt zukommen? Schließlich gebe es dem Bösen gegenüber gar kein Unrecht, und so liege auch am Teufel nichts, was Gott hindere, gegen ihn seine Macht zu brauchen³³.

Es kennzeichnet Anselms ganze Haltung und intellektuelle Probität, daß er sich diesem – hypothetischen – Ansturm gegenüber nicht auf Gegenargumente einläßt. Ohne weitere Worte gibt er die Erlösungsallegorie vom Rechtshandel zwischen Gott und Teufel preis³⁴. Gewiß enthebt er sich dadurch dem Vorwurf des Dualismus. Doch bleibt ihm vorerst zur Antwort auf die gestellte Frage, wieso Gott die Erlösung nicht durch einen Befehl erwirkt hätte, nichts übrig als die erschütternd karge Aussage: Gott habe das Heil ebenso – durch Inkarnation – und nicht anders gewollt³⁵.

³³ CDH, S. 9/10. Der alte Einwand der Muslims, wenn ein Kampf erfordert sei, dann wäre Gottes Allmacht diskreditiert, bei Fritsch (A. 11), S. 129.

³⁴ Anselm verwirft das Teufelsdrama auch laut seiner *Meditatio XI de redemptione humana*: *Patrol. Lat.* 158, col. 762f., besonders die Stelle: *Cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate? An ut falleres diabolum...? Sed utique veritas nullum fallit... Sed certe diabolo nec Deus debebat aliquid nisi poenam, nec homo nisi vicem.*

³⁵ An dieser Stelle wird unbedingt klar, daß Anselm einen begründbaren Entscheid Gottes und nicht eine zwingende Ursache sucht zur Lösung seiner Frage: *qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit.* CDH, S. 5.

Eine dritte, letzte Fragenruppe kreist um die göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die an sich natürlich weder von der einen noch andern Partei – Muslims noch Christen – in Zweifel gezogen werden. Der Einwand des Nichtchristen trifft den Widersinn des Dogmas, daß der höchste Richter einen Schuldlosen verurteile, um Schuldige freizugeben, «non convenire tali patri de tali filio»³⁶. An dieser Stelle, wo Anselm erkennt, daß sich sein Partner nicht auf einen schrankenlosen Willkürgott bezieht, sondern den Konvenienzbeweis zuläßt, nimmt er, durch eine weitere Vereinbarung, die Begriffe «angemessen» und «vernünftig begründet» in den Beweisgang auf. Er erklärt, es dürfe nur eine Annahme erwogen werden, die Gott nichts oder minim Unangemessenes zuschreibe: führe sie zur Inkonvenienz, so scheid sie aus; dagegen solle jedes rationale Argument, dem kein stärkeres entgegenstehe, Notwendigkeit begründen.

Nach dem eben verabredeten Verfahren erläutert nun Anselm die überwältigende Bedeutung der Sünde: sie wiege schwerer als die Vernichtung der ganzen Welt, denn sie verletze zugleich Gottes Ehre und störe die Ordnung der Welt. Vergebens spricht Boso von seiner Zuversicht auf die göttliche Barmherzigkeit, die Bereitschaft, Sündenschuld zu vergeben wie ein Mensch seinem Mitmenschen. Denn der christliche Apologet folgert aus der Straflosigkeit der Sünde eine Inkonvenienz. So nämlich würde der Gerechte mit dem Ungerechten gleichgestellt, die Ungerechtigkeit selbst über das Gesetz erhoben, ja Gott ebenbürtig erklärt. Überdies gebe es kein Heilsgeschehen ohne die totale Wiederherstellung der Menschennatur. Wenn daher selige Menschen in den Himmel an Stelle der gefallenen Engel aufgenommen werden sollten, so erfordere dies ihren völlig reinen, engelgleichen Stand, wie ein solcher nicht aus einem Straferlaß, sondern nur aus einer genugtuenden Leistung hervorgehe – gerade so, wie man eine in den Kot gefallene

Ausgerechnet Roscelin hat gegen Anselm den falschen Vorwurf (*contumelias*) erhoben, er erkläre «in libro suo CDH aliter Deum non posse homines salvare nisi sicut fecit, id est nisi homo fieret et omnia illa, quae passus est, pateretur», nach der Aussage von Abaelard, *Patrol. Lat.* 178, col. 357/8. Vgl. Beda Fr. Adelhoc, Roscelin und St. Anselm: *Philos. Jahrb.* 20 (1907), S. 444–45. Ähnlich van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme: Mém. couronnés par l'Ac. roy., Bruxelles* (1875), S. 388f.

³⁶ CDH, S. 17.

Perle, bevor man sie zu den übrigen in die Schatztruhe lege, zuerst rein waschen müsse³⁷.

Je mehr im Gang der Unterredung sich die Unumgänglichkeit einer Satisfaktion herausstellt, um so mehr steigt Bosos Verwirrung. Verzweifelnd sieht er schließlich ein, daß weder Reue, Demut, Askese, noch Gehorsam die Entehrung Gottes gutmachen und die Menschen von Schuld befreien könne, ja daß die geforderte Sühneleistung die menschliche Sühnefähigkeit unendlich übersteige. Zum Schluß kann darum Anselm das Frageverfahren umkehren, und er fordert von den Ungläubigen, sie sollten, statt die Christen zu verlachen, entweder ihrerseits über die heilbringende Sühne Rede stehen oder sich beugen, nach seinen Worten: «aut extra fidem christianam invenianda est peccati satisfactio ... aut indubitanter... illa esse credenda est»³⁸. Angesichts dieser Forderung erklärt sich der Ungläubige nunmehr bereit, eine positive Darlegung der Inkarnationslehre anzuhören. Der christliche Lehrer ist an seinem ersten Ziel.

Betrachten wir rückblickend die wesentlichen Objectiones der Religionsdebatte, so erkennen wir darunter in historischer Sicht die altbekannten Frageschablonen aus der *islamischen* Streitliteratur. Daß solche einem Theologen vom Range Anselms vertraut waren, läßt sich ohne weiteres annehmen, um so eher, als sich diese ja weitgehend mit den Einwüfen der Juden decken³⁹. Vielleicht hat Anselm auf ein Textstück der englischen Kirchenliteratur zurückgegriffen, das bei Pseudo-Beda eingereiht ist, eine Sammlung von quaestiones de humana redemptione⁴⁰, sind doch die dort verzeichneten Fragen so gut wie identisch mit denjenigen, die Boso im Namen der Infideles aufwirft. Allerdings weichen dafür die Antworten bei Pseudo-Beda ab – nämlich damit, daß sie sich durchweg auf die satanozentrische Loskaufslehre gründen. Uns scheint aber, gerade dieser Sachverhalt könnte den Zusammenhang erhärten.

³⁷ CDH, S. 30.

³⁸ CDH, S. 38.

³⁹ Über die Glaubensdisputationen mit Juden orientiert aufs beste v. d. Plaas (A. 26). Anselm selber erhielt von seinem jungen Freund Abt Gislebert von Westminster ein solches Streitgespräch zur Einsicht, das eine authentische Unterredung in London zwischen Gislebert und einem gelehrten Juden aus Mainz wiedergibt: Patrol. Lat. 159, col. 1007–1036.

⁴⁰ Pseudo-Beda: Patrol. Lat. 93, col. 471f., quaestio 15.

Denn wenn Anselm Antworten vorfand, die seines Wissens die Kritik, ja den Spott der Gegner provozierten, so mußte er es sich um so eher zur Aufgabe machen, die Fragen neu aufzunehmen, um sie anders – besser – zu beantworten. Diesem Ziel galt ja überhaupt seine ganze Schrift, und so richtete er denn seine Interpretation des Dogmas nicht nach dem Matthäus-Wort (20, 28) vom «Lösegeld für viele», sondern nach der Idee des hohenpriesterlichen Opfers im Hebräerbrief. Während sein fingierter Gesprächspartner den Gedanken an Gottes Einheit und Barmherzigkeit über alles stellte, hob er die Begriffe der Sünde und Genugtuung hervor, vollzog also den Schritt, der in der Dogmengeschichte eine Epoche bedeutet.

c) In seinem *zweiten Buche* unternimmt Anselm den positiven Beweisgang, den er im Vorwort versprochen hat. Er geht vor nach dem Grundsatz, zuerst an die beiderseits anerkannten Anschauungen anzuknüpfen, um daraus folgerichtig «hinüberzuleiten zu dem, was der andere Teil bisher noch verwirft»⁴¹ – ein Prinzip, das er am deutlichsten ausgesprochen hat in seiner Abhandlung gegen die Irrtümer der Griechen, so wie es ihm eben für seinen belehrenden und – wir vermeiden das Wort nicht – missionarischen Zweck dient. Demnach bezeichnet er zu Beginn ein «firmum fundamentum», «an dem sich nicht zweifeln läßt und das jedes vernünftige Herz annimmt»: es ist dies die allestragende Anschauung vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, das vernunftbegabt und sündlos erschaffen, zum Genuß der Seligkeit in Gott bestimmt ist.

Diesem Dekret der Beseligung ordnet sich, als dem obersten Zweck, eine ganze Stufenfolge von Zwecken ein. Für diese sucht Anselm nach Begründungen, und zwar deduziert er sie aus der Sinnlosigkeit des Gegenteils: Gott hätte den Menschen umsonst als Vernunftwesen erschaffen, falls er ihn nicht zum Heil führt; denn als vernünftig unterscheidet er gut und böse, weniger gut und besser. Er hätte ihm umsonst dieses Unterscheidungsvermögen gegeben, wenn der Mensch nicht dementsprechend das Gute lieben und das Böse hassen sollte. Umsonst wären die Menschen nicht bloß vernünftig, sondern auch sündlos erschaffen, wenn sie das höchste Gut nicht erwählten, umsonst würden sie es lieben und erwählen, wenn sie nicht einst dazu gelangen dürften, sondern sich danach nur

⁴¹ De processione spiritus sancti: Patrol. Lat. 158, col. 285f.

sehen, nie aber es besitzen könnten. Durch die ganze Gedankenführung, die im Monologion in Kap. 68–70 ausführlich vorgebildet ist, läuft das Argument: Gott schuf nicht sinnlos, in vanum, frustra. Im Gegenteil, so wie er der Welt eine Zweckbestimmung setzte, so erst recht dem kostbarsten Wesen, dem Menschen⁴².

Aus dem Schöpfungs- und Heilsplan ergibt sich ebenso die Folgerung, daß der ursprünglich schuldlose Mensch nicht sollte sterben müssen. Da er aber durch die Sünde den Tod auf sich geladen hat, muß er, falls der Beschluß seiner Beseligung festbleibt, durch eine Auferstehung vom Tode völlig wiederhergestellt werden. So finden sich also zum tragenden Fundament wiederum vier sowohl biblische wie koranische Offenbarungslehren beieinander, Erschaffung des Menschen, himmlische Seligkeit, Sündenfall und Auferstehung, und zwar ausdrücklich in einen konsequenten Zusammenhang gestellt. Bei Anselm liegt aller Nachdruck auf der Kongruenz von Schöpfungswille und Heilswille, mit anderem Wort, auf der Unumstößlichkeit oder Unwandelbarkeit des göttlichen Willens. «Es ist notwendig», sagt er, und sein Partner wiederholt es, «daß Gott mit der menschlichen Natur durchführt, was er begonnen hat»⁴³. Dabei sind im Grunde nicht zwei Beschlüsse, ein früherer und ein späterer, aufeinander auszurichten, vielmehr, da Gott von jeher den Abfall der Menschen voraus wissen muß und er überhaupt nicht in Zeitabständen handelt, sind Schöpfung und Heil Ausdruck für eine und dieselbe Intention, anders gesagt, der Schöpfungsratschluß hat Ewigkeitscharakter.

Man könnte versucht sein, Anselm vorzuwerfen, er habe die volle Heilsordnung schon in die Prämisse gesteckt, um nur den Weg der Heilsverwirklichung – die Menschwerdung eines Erlösers – daraus abzuleiten. Dann aber übersieht man, daß er gar nicht von einer glaubenslosen Basis ausgehen will, sondern nach dem Verfahren vorgeht: «Luce ratione, praevia tamen divinae revelationis luce»⁴⁴, so

⁴² CDH, S. 39. Dazu Funke (A. 23), besonders S. 142.

⁴³ CDH, S. 40. Vgl. dazu Augustins berühmten Ausspruch: *vocans temporales, faciens aeternos*, *Enarratio in Psalm 101*: *Patrol. Lat.* 37, col. 1311, und ebenso Koran, Sure 33, Vers 62; Sure 35, Vers 41.

⁴⁴ So beschreibt Richard von St. Viktor die Bekehrung von Mohammedanern: *Patrol. Lat.* 196, col. 1002: ... *duce itaque ratione praevia tamen divinae revelationis luce intellexerunt, quia si homo non pecasset, ad supernam beatitudinem mediate iustitia ascendere potuisset; post lapsum..., ut ergo posset homo resurgere... opus erat satisfactionis.*

wie nach ihm Thomas von Aquin in seiner Polemik gegen den Islam, in der *Summa contra Gentiles*, ebenfalls gehandelt hat. Denn auch Thomas stützt sich zunächst auf vier Grundlehren – Schöpfung, Gesetz, Schuld, Seligkeit in der Gottesschau –, deren Wahrheitscharakter keiner eigenen Begründung bedürfe, «*quam veritatem fides profitetur et ratio investigat*»⁴⁵. Es ist dies, historisch gesehen, jedenfalls eine Übereinstimmung von eminentem Sinn.

An der Stelle nun, wo Anselm von der angenommenen festen Grundlage aus ein zwingendes Beweisverfahren aufnimmt, drängt sich ihm das metaphysische Problem aller theologischen Dialektik auf: wie kann überhaupt ein Handeln Gottes durch notwendige Gründe gefolgert werden? Er greift die Frage nur kurz auf und geht später nochmals auf sie ein; im übrigen gesteht er in der Einleitung schon zu, er hätte gerne die metaphysischen Prinzipien, die er auf Gott beziehe, wie Notwendigkeit, Wille oder Macht, mit mehr Ernst und Präzision dargelegt⁴⁶. Es steht ihm fest, daß bei der souveränen Unabhängigkeit Gottes nur *improprie* – in uneigentlichem Sinn – von Notwendigkeit die Rede sein könne. Denn da nichts Gott zu zwingen oder zu hindern vermöge, etwas zu tun, da er die freie Ursache dessen sei, was er eh und je will, so fallen in ihm Wille und Notwendigkeit in eins zusammen, in seiner ewigen Unwandelbarkeit. Deshalb erklärt Anselm: Sagen wir, Gott handle notwendig, so müssen wir darunter verstehen, er handle aus der Notwendigkeit, seine Ehre zu wahren, einer Notwendigkeit, die selber nichts anderes ist als die Unveränderlichkeit seiner Ehre. So bleibt jedenfalls zu beachten, daß die Vernunftschlüsse für die Inkarnation auf Konvenienzgründen beruhen, nahezu im Sinne eines Postulates der sittlichen Vernunft⁴⁷.

Die Ableitung des Glaubensinhaltes vollzieht sich in äußerst knapper Form, einfach als Konstruktion des gottmenschlichen Erlösers aus den Heilsbedingungen. Nochmals verkürzt heißt sie: Da derjenige, der für die Menschensünde Genugtuung leistet, alles

⁴⁵ Thomas, *Summa contra gentiles* I, 4.

⁴⁶ CDH, S. 41: *Denique deus nihil facit necessitate etc.*; S. 57, cap. XVII: *Quod in deo non sit necessitas vel impossibilitas*; S. 47: *quia improprie dicitur necessitas, ubi nec coactio ulla est nec prohibitio*.

⁴⁷ Dies sei festgehalten im Gegensatz zu F. Stenrup, *Die Lehre des h. Anselm über die Notwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung*: *Zeitschr. für kath. Theol.* 16 (1892), S. 653–91.

überragen soll, ergibt sich, daß er Gott sein müsse. Sofern er aber zugleich für die Menschen einsteht, um aus ihnen die Himmelscharen zu ergänzen, folgt, daß er Mensch sein müsse. Nur als Gott *kann* und nur als Mensch *soll* er die Satisfaktion und Restauration vollbringen, also als ein Gottmensch⁴⁸. Es scheint u. E. hier nicht abwegig, zum Vergleich hinzuweisen auf eine analoge Konstruktion von Person und Amt des Propheten bei Avicenna.

Sobald der Glaubenssatz damit vor dem Forum der nichtchristlichen Vernunft für erwiesen gilt, wenden sich die Fragen einer anderen Richtung zu, nämlich der Art und Weise des übernatürlichen Geschehens. Diesen Einschnitt markiert Anselm mit dem Ausspruch: «investigandum nunc est, *quomodo* possit esse Deus homo»⁴⁹; also ganz im Sinne der *fides quaerens intellectum*. Von nun an tritt der Christ als Lehrer auf, mit dem Auftrag zu zeigen (*ostendere*) oder auch mit Allegoresen zu schildern (*pingere*), während der Nichtchrist sondiert, prüft und allenfalls zustimmt. So werden der Reihe nach die christologischen Dogmen durchgesprochen, die Zweinaturenlehre, die jungfräuliche Geburt, die Dreifaltigkeit, die Sündlosigkeit und Sterblichkeit Christi, alles mit Scharfsinn und oft mehr mit Spitzfindigkeit. Boso kommt dabei zum Resultat: «Ich sehe ein, jener Mensch... muß so beschaffen sein, daß er nicht notwendig stirbt, weil er allmächtig ist, aber auch nicht aus Pflichtschuld stirbt, weil er nie sündigt. Er kann aus freiem Willen sterben, weil dies notwendig ist.»⁵⁰ Noch wirft er als Wortführer der Ungläubigen weitere Zweifel auf an der Unmöglichkeit und Unziemlichkeit der Erlösungslehre, bis ihm schließlich Anselm entgegenhält, mancher unter diesen Einwüfen erforderte neuerdings eine Abhandlung und überhaupt lasse sich in den Geheimnissen einer so großen Sache nicht alles erforschen. Es bleibt ihm zum Schluß noch die Wirkung von Christi Lebenshingabe anzudeuten, und so lehrt er: aus der Freiwilligkeit des Opfers erwachse ein Verdienst, das belohnt werden solle. Da Christus aber selber als Gott nichts bedürfe, könne er andern den Lohn zugut kommen lassen, eben seinen Brüdern in der Tiefe der Schuld und des Elends. In dieser wunderbaren Weise werde dann auch der Anspruch der

⁴⁸ CDH, S. 42. Vgl. Pseudo-Beda Patrol. Lat. 93, col. 475: *sicut nisi Deus esset, non ferret remedium, ita nisi verus homo esset, non daret exemplum.*

⁴⁹ CDH, S. 42.

⁵⁰ CDH, S. 49; ähnlich S. 56.

göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit miteinander erfüllt⁵¹. Die Summe der ganzen Diskussion zieht der Ungläubige mit der Feststellung, daß die große Frage, warum Gott Mensch werden mußte, ausschließlich mit vernünftigen Argumenten, mit der dialektisch-deduktiven Methode – *sola razione* – gelöst worden sei. Weil nun die neue zusätzliche Lehre die gemeinsam angenommene Glaubensgrundlage fortgebildet hat, nicht im Sinne einer Korrektur, sondern einer Ergänzung, darf es folgerichtig heißen, mit der Beantwortung der einen Frage sei zugleich die Wahrheit des Alten und Neuen Testaments erwiesen⁵²: *Islam* + Erlösungslehre = Christentum.

4.

Erlauben wir uns in Kürze einige Schlußgedanken zur Beurteilung Anselms in der Geistes- und *Dogmengeschichte*. Es ist durchweg üblich, ihn mit der Vergangenheit, der Patristik, zu verknüpfen, vor allem natürlich mit Augustin⁵³. Doch kommt gerade bei *Cur Deus homo* die Forschung zum Resultat, daß, so viele einzelne Aussagen sich auch auf das Augustinische Geisteserbe zurückführen lassen, die Grundkonzeption *eigen und neu* sei, daß man also ebenso gut sagen könne, der Vater der Scholastik stehe hierin zu Augustin in Kontrast als in Abhängigkeit. Wir glauben, dies ausreichend erklären zu können: durch die religionshistorische Lage, die für Anselm entscheidend war, die *Konfrontation mit dem Islam*. So tritt er als ein Anfangsglied in die Reihe der mittelalterlichen lateinischen Theologen, die sich mit Mohammeds Lehre auseinander-

⁵¹ CDH, S. 64.

⁵² CDH, S. 65. Im Widerspruch zu dieser Ansicht steht F. Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 4. Aufl. (1906), S. 507: Seine libri duo *Cur Deus homo* sind ein genialer Versuch, alle kirchlichen Dogmen in *einen* zentralen Gedanken zusammenzufassen. Dagegen stimmt sie überein mit E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2. édit. (1944), S. 31: Si l'on part d'une croyance pour en déduire le contenu, on n'obtiendra jamais que de la croyance. Lorsqu'on reproche à ceux qui définissent la méthode de la philosophie chrétienne par le *fides quarens intellectum* de confondre théologie et philosophie, on montre simplement que l'on entend aucunement leur position, et l'on donne même à penser que l'on n'entend pas bien ce que c'est que la théologie.

⁵³ Vgl. J. Rivière, *Contribution au Cur Deus homo de S. Augustin: Miscellanea Agostiniana*, = *Testi e Studii*, 2 (1931).

setzten, eines Petrus Venerabilis, eines Thomas, eines Raimundus Lullus. Und nicht erst das 13. Jahrhundert mit seinem Streit gegen Averroes bedeutete dann den Einsatz der Glaubensdiskussion, sondern wir müßten deren Beginn um 100–150 Jahre früher legen in die Epoche des ersten Kreuzzuges.

Auch das Urteil über Anselms dogmatisches Werk wäre erneut zu prüfen. So sehr es durch die Jahrhunderte hochgehalten worden ist, als erste systematische Darstellung der Erlösungslehre, so sehr ist es auch wegen seines rational juristischen Charakters angegriffen worden, denken wir nur an die liberalen Protestanten, an die scharfen Verdikte von Baur, Ritschl oder gar Harnack. Wenn Harnack z. B. den Vorwurf erhebt⁵⁴, *Cur Deus homo* sei ein «Attentat gegen das Evangelium» und darin alles Wesentliche vermißt, Leben, Predigt, Leiden Jesu, so beweist dies nur, daß Anselm dasjenige, was der moderne Theologe fordert, eine Entfaltung des Dogmas nach biblischen Quellen, eben gar nicht hat geben wollen. Ebenso muß es befremdlich scheinen, daß Anselm die Idee der Kirche hier wegläßt – im Unterschied zu seiner Meditation über die Erlösung – obwohl er von der Verbundenheit Christi mit der Menschheit redet⁵⁵. Aber in einer Unterredung mit Nicht-Christen, in einer elementaren Katechese, ließe sich dieser Wegfall unschwer begreifen als eine bewußte pädagogische Rücksicht. Ja wenn unsere Annahme zu recht besteht, dürfte überhaupt der vordringliche Rationalismus nicht mit Anselms innerem Wesen gleichgesetzt werden, dem eines großen mystischen Denkers, der er ja war – sondern hätte zu gelten für eine zweckgebundene missionarische Haltung⁵⁶. Und darüber hinaus könnten wir überhaupt einen der geschicht-

⁵⁴ A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3 (1922), S. 388ff., besonders S. 401 und 403.

⁵⁵ Dazu dient der Begriff des verdienstlichen Erlösertodes: CDH, S. 63: *necesse esse video, ut pater filio retribuatur... Quibus conventius fructum et retributionem suae mortis attribuet quam illis, propter quos salvandos... se hominem fecit? Vgl. dazu die Kritik bei A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1 (1870), S. 45.

⁵⁶ Über den Zusammenhang von «Rationalismus» und Missionsaufgabe handelt der Aufsatz von M. A. Schmidt, *Der mittelalterliche Gottesbeweis und der Missionsbefehl: Theol. Zeitschr.* 8 (1952), S. 88–101; über Anselm S. 88f., jedoch eingeschränkt auf das *Proslogion*. Erst mit dem *Monologium* (*de trinitate*) und *Cur Deus homo* (*de incarnatione*) unternimmt Anselm aber den Versuch, die zentralen *christlichen* Glaubensmysterien der rationalen Diskussion zugänglich zu machen.

lichen Faktoren erkennen, aus der das «konstitutive Element der Scholastik, das Interesse am Denken» entstand. —

Die Hypothese, *Cur Deus homo* sei eine Lehr- und Streitschrift Anselms gegen die Mohammedaner, wird also gestützt:

1. Auf die Intention Anselms, wie sich diese im Vorwort und im Werk selber ausspricht. Die beiden Gesprächspartner, der Christ und der Nicht-Christ, stellen sich einander gleich durch den grundsätzlichen Verzicht auf christologische Schriftzeugnisse (negative Voraussetzung). Sie stimmen sodann einer gemeinsamen Glaubensbasis zu, den Lehren von Gott als Schöpfer der Engel, des Teufels und der Menschen, von der Versuchung der Menschen, ihrer Schuld und ihrer Heilsbestimmung im Jenseits (positive Voraussetzung). Das Ziel des Christen (Anselms) liegt darin, auf dem Weg einer rationalen Gedankenführung, die Juden wie Heiden für beweiskräftig gilt, die erstangenommene, unvollständige Glaubensgrundlage auszuweiten bis zum vollständigen biblischen Gehalt Alten und Neuen Testaments. Am Schluß wird beiderseits erklärt, dieses Resultat sei erreicht.

2. Auf die Einwendungen oder Fragestellung der Ungläubigen. Diese finden sich inhaltlich übereinstimmend seit Jahrhunderten in den Kontroversschriften zwischen den Byzantinern und Arabern. Ebenso tritt dort in steigendem Maß die formale Forderung hervor, mit Vernunftbeweisen und nicht mit Schriftzeugnissen zu argumentieren.

3. Auf die biographischen und zeitgeschichtlichen Umstände. Die römische Kirche sah sich, schon vor dem Beginn der Kreuzzüge, vor der Aufgabe, in Gebieten einer soeben beseitigten Araberherrschaft den Neuaufbau der Kirchen zu leiten. Diesem Missionsauftrag fühlte sich Papst Urban II. besonders verpflichtet. Mit ihm stand Anselm in engster Beziehung und übergab ihm auch persönlich in Süditalien seine Schrift.

Es sei in Gestalt eines *Nachtrags* die Frage aufgeworfen, ob sich nicht Anselms Einfluß in der Korrespondenz der Päpste mit Vertretern des Islams finden könnte. So geht z. B. *Innozenz III* in einem Schreiben an den Sultan von Alapia (Ep. 69) auf die Inkarnationslehre ein und schreibt, er hoffe, der Sultan gelange bald «ad cultum aeterni et veri Dei qui pro salute temporaliter verus homo». Einen außerordentlichen Fall stellt das große Sendschreiben *Pius II* an Sultan Mehmed II dar, zwei Jahre nach dessen Eroberung von Konstantinopel, an sich ein fragwürdiger Versuch, den großen Sieger zum Christentum zu überreden. Statt sich auf seinen berühmten Islam-Experten

Nikolaus Cusanus zu stützen, bespricht Pius in freier Form die Lehre der Trinität und der Inkarnation. Über diese schreibt er wörtlich⁵⁷:

Tu vero, si sapias, de tenebris emerges et candida luce perfusus sacratissimam Trinitatem et cognoscendo coles et colendo cognosces. Nec adversaberis sacrosancto Evangelio in quo legitur:: «Verbum caro factum est.» Negat tuus legifer incarnationem Verbi, nam «Cur»-inquit-«factus est Deus homo et in ligno crucis passus, qui alio modo humanum genus redimere poterat?» Negat tua lex Christi necem et alium suo loco interfectum existimat, nec Deum incarnatum cognoscit, neque crucifixum aut mortuum. Nos utrumque praedicamus, quia factus est Deus homo et passus est et propter salutem hominis haec facta esse testamur...

Constabat primi parentis errato omnes homines culpa teneri... Decebat summam Dei bonitatem hominem qui ceciderat reparare nec miserum esse perpetuo sinere qui ad beatitudinem perfruendam creatus fuerat; sed obstabat iustitia Dei quae pro peccato satisfactionem exigebat. Dignus erat infinita poena qui majestatem offenderat infinitam; nec homo tanti erat ut infinitam posset redimere culpam. Stabat hinc divina iustitia ultionem petens, illinc divina bonitas miserendum esse contendens.

Audienda fuit utraque vox quia universae viae Domini misericordia et veritas. Quare etsi poterat Deus aliter humanae imbecillitati consulere (est enim omnipotens), hic tamen convenientissimus fuit modus quem elegit, ut assumpta humana natura ipse poenas solveret. Factus est Deus homo ut homo fieret Deus... Fuit hic modus salvandi humani generis divinae bonitati conveniens, satisfactum est iustitiae simul et misericordiae, satisfactum est amori et odio. Placuit hoc divinae potentiae quae omnem defectum nostrum sua virtute superat, placuit et sapientiae quae nihil frustra, nihil non decenter ac convenientissime facit. Et licet necessitate absoluta (qua necessarium dicimus sine quo aliud esse non potest) incarnatio Verbi necessaria non fuerit, eo tamen modo quo necessarium accipitur id quod convenientius et congruentius pervenitur ad finem, dicere non pudet ad reparationem hominis incarnationem filii Dei necessariam fuisse.

...Nisi enim esset verus Deus non afferet remedium, nisi esset verus homo non praeberet exemplum. Intelligis quam convenienter filius Dei carnem assumpserit ut Deus et mortem obierit ut homo.⁵⁸

Julia Gauss, Basel

⁵⁷ G. Toffani: Lettera a Maometta II di Pio II. Collezione umanistica VIII, Napoli, S. 142.

⁵⁸ Während der Drucklegung dieser Arbeit erschien in den Sources chrétiennes, 91: Anselme de Cantorbéry, Pourquoi Dieu s'est fait homme, hrsg. von René Roques, Direktor an der École pratique des Hautes Études (1963). In der Einleitung spricht der Autor die Vermutung aus, S. 72: dans la pensée d'Anselme, les Pagani représentent plutôt les Musulmans. Wir freuen uns an dieser Übereinstimmung der Gedanken.