

*Gerhard Gäde: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg: Echter 1989, 325 S.*

»Eine andere Barmherzigkeit« – mit diesen programmatischen Worten Anselms aus ›*Cur deus homo*‹ (abgek.: CDH) ist die beste Monographie über Anselms Erlösungslehre betitelt, die im deutschsprachigen Raum bisher erschienen ist. Denn gegen eine insbesondere in der theologischen Forschungsliteratur weit verbreitete Tendenz, Anselms Soteriologie eine Befangenheit in einem »Juridismus«, d.h. in einem juristischen Äquivalenzschema vorzuwerfen, das zwangsläufig zur Verneinung der Freiheit Gottes und damit auch einer Sündenvergebung »*sola misericordia*« (dei) führe, zeigt der Vf. die durchgängige Konsistenz des anselmischen Argumentationsgefüges in CDH.

Der – dem Gegenstand alleine angemessene – hermeneutische Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die These, daß Anselms Satisfaktionstheorie »nur von seinem Gottesbegriff her zu lesen und zu verstehen ist« (21). Bevor der Vf. diese These im zweiten Teil seiner Arbeit systematisch entfaltet, geht er in ihrem ersten Teil auf den geschichtlichen Hintergrund und die den Beweisgang tragenden Begriffe des Textes von CDH ein. Zumindest teilweise korrekturbedürftig sind dabei allerdings die Ausführungen des Vf. zu Anselms Methode in CDH (vgl. 27–37): Denn es ist – entgegen dem Bemühen des Vf., den Anspruch der wissenschaftlichen Methode Anselms zwischen einem »rationalistischen Beweisenwollen des Glaubens« (27) und einem bloßen Fideismus zu situieren –, durchaus die explizite Absicht der von CDH praktizierten Methode, die objektive Wahrheit des christlichen Inkarnations- und Erlösungsglaubens mit zwingenden, d.h. notwendig schluß-

folgernden Vernunftgründen zu beweisen (vgl. praef [II 41,11–43,3]). Der Vf. verkennt auch (30f.) Anselms durchgängige Verhältnisbestimmung von »ratio« und »sacra auctoritas« – unter der Anselm auch in CDH sowohl die Hl. Schrift (vgl. II 131,9f.) als auch die Kirchenväter und -lehrer (vgl. II 39,2–40,4) und schließlich auch den Papst (vgl. II 41,1–5) versteht –, derzufolge er die Hl. Schrift zwar nicht als Beweismittel und Erkenntnisquelle, wohl aber als regulatives Wahrheitskriterium des schriftunabhängig bzw. »sola ratione« Erforschten gebraucht (vgl. CDH I 3 [II 50, 20–22]). – Nach seiner skizzenhaften Beschreibung des Inhalts von CDH (37–45) identifiziert der Vf. im Anschluß an frühere Untersuchungen von v. d. Plaas, J. Gauss und R. Roques mit guten Gründen die jüdisch-christliche und die islamisch-christliche Kontroverse des 11. Jahrhunderts als »Sitz im Leben« der in CDH vorgetragenen »systematischen Apologetik« (F.S. Schmitt), so daß unter den dort als Gegner des christlichen Glaubens durchgängig genannten »infideles« sowohl Juden (wie bereits aus II 133,8 hervorgeht) als auch Moslems zu verstehen sind. Diese beiden Adressatengruppen bedingen – das hätte der Vf. noch deutlicher herausstellen können – den streng rationalen Charakter der Schrift bzw. ihrer Methode: Weil Anselm die Einwände der »Ungläubigen« als selbstwidersprüchlich widerlegen und damit die »Ungläubigen« von der objektiven Wahrheit der christlichen Erlösungslehre überzeugen will, muß er unter radikalem methodischen Verzicht auf inhaltliche Glaubensvorgaben (»remoto Christo«) und damit »sola ratione« argumentieren. Anschließend faßt der Vf. – in direktem Anschluß an Karl Barth – den von Anselm im ‚Prosligion‘ entwickelten Gottesbegriff des »id quo nihil maius cogitari potest« nicht »als eine ontologische Aussage über das Wesen Gottes« (73), sondern nur als eine »Denkregel« (74) auf, Gott als »unüberbietbar« zu denken. Diese »Denkfigur der Unüberbietbarkeit« (292), die der Vf. zu Recht auch an Scharnierstellen des Argumentationsverlaufs in CDH wirksam sieht, ist allerdings nur ein tautologisches Interpretament der Gottesdefinition des »id quo nihil maius ...« und daher ebenso erklärungsbedürftig wie diese: Denn wenn die »Unüberbietbarkeit« Gottes dessen prinzipielles Nicht-mehr-übertroffenwerden-Können vom Denken bedeuten soll, bleibt die Frage, was für eine begriffliche Bestimmung von »denkbarer Größe« dieser Gottesprädikation zugrundeliegt. – Die anschließende Erklärung der das Beweisverfahren in CDH tragenden Schlüsselbegriffe kennzeichnet erstens die »Ehre« (honor) Gottes als einen Relationsbegriff, sofern diese in der Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen besteht (vgl. CDH I 1 [II 68, 12–17]). Gott *nicht* die ihm geschuldete Ehre zu erweisen, das versteht Anselm dementsprechend unter der *Sünde*, die zwar nicht Gott selbst, wohl aber die von ihm konstituierte Schöpfungsordnung verletzt, weil das sündige Geschöpf – wie der Vf. deutlich herausstellt – durch die Nichtanerkennung der Ehre Gottes seinen ihm zukommenden Ort im Ordnungsgefüge des Alls nicht bewahrt und dadurch die Schönheit der Schöpfungsordnung beschädigt. Weil Gott aber aus eigener Seinsnotwendigkeit heraus – er wahrt als die höchste Gerechtigkeit nichts gerechter als die Ehre seiner Würde (vgl. II 74,1f.) – die Ordnung des Alls erhalten muß, stellt er die durch die Sünde verletzte Schöpfungsordnung notwendigerweise wieder her, und zwar entweder durch »Genugtuung« (»satisfactio«) oder durch »Strafe« (»poena«); unter *Strafe* als Folge der Sünde versteht Anselm keinen unbarmherzigen Vergeltungsakt eines despotisch gesinnten und rachesüchtigen Gottes, sondern eine notwendige Konsequenz der Sünde (»Selbstbestrafung« des Sünders), nämlich den Verlust der Gemeinschaft mit Gott und damit zugleich der Möglichkeit, die ewige Seligkeit, die in der unmittelbaren Erfahrung dieser qualitativ einheitlichen Gottesbeziehung (Genuß und Schau Gottes) liegt, aus eigener Kraft zu erreichen und als eine eigene Seinsmöglichkeit zu verwirklichen. Während nun die Strafe »ein passives Geschehen, ein Erleiden wider Willen« (101) darstellt, impliziert ihr Gegenbegriff, die »satisfactio« (»Genugtuung«) eine aktive und freiwillige Leistung. Unter dem juristischen Begriff der »satisfactio«, dessen spezielle Quelle für Anselm allerdings umstritten ist, versteht man genauer »die Wiederherstellung eines ursprünglich vorhandenen Rechtsverhältnisses durch eine Leistung, die das (verletzte) Recht eines anderen anerkennt« (103). Dieses juristische Verständnis von »satisfactio« liegt auch der Bedeutung zugrunde, die Anselm diesem Kernbegriff seiner Erlösungslehre gibt: »So muß also jeder, der sündigt, Gott die geraubte Ehre einlösen, und das ist die ‚Genugtuung‘, die jeder Sünder Gott leisten muß« (CDH I 11 [II 68,29–69,2]). »Einlösen« (»solvere«) bedeutet in die-

sem Zusammenhang, wie der Vf. zutreffend bemerkt, nicht nur die Abtragung der Schuld durch Wiederherstellung desjenigen Gutes, das schuldhaft beschädigt wurde; sondern darüber hinaus die gänzliche Tilgung der Schuld durch eine zusätzliche (Genugtuungs-)Leistung, die zur Kompensation der zugefügten Entehrung (vgl. hierzu CDH I 11 [II 68,14–69,2]) erforderlich ist. Beide Elemente, die Wiederherstellung der geraubten Ehre Gottes und eine zusätzliche Kompensationsleistung, schließt Anselms Begriff der »satisfactio« ein, der aber nicht – wie ein häufiges Mißverständnis nahelegt – eine Sonderform der Strafe, sondern nach Anselm »die einzig mögliche Alternative zu ihr« (101, vgl. CDH I 19 [II 71,24–26]) ist, die den Menschen von der Strafe, d.h. von seiner (endgültigen) Entzweiung von Gott, befreit.

Am Anfang des zweiten Teils seiner Untersuchung setzt sich der Vf. mit Anselms Gründen für seinen strikten Ausschluß einer Sündenvergebung Gottes »sola misericordia« auseinander, der für das ganze Beweisverfahren – das sieht der Vf. genau – eine Schlüsselfunktion besitzt. Gerade weil Anselm die Barmherzigkeit Gottes als des denkbar Größten so bestimmen muß, daß sie größer nicht mehr gedacht werden kann (vgl. II 131,27–29), muß er eine Sündenvergebung Gottes, der keine entsprechende Satisfaktion vorausging, als mit dem Gottesbegriff unvereinbar ablehnen. Der Vf. begründet diese These damit, daß eine Sündenvergebung Gottes »sola misericordia« eine Ungerechtigkeit Gottes sowohl »ad intra« als auch »ad extra« wäre: Sich selbst gegenüber, sofern er damit nicht seine Ehre, d.h. seine konstitutive Funktion für die Schöpfungsordnung, bewahrt; gegenüber den Menschen, sofern diese dadurch nicht die ihnen jeweils zustehende bzw. entsprechende Vergeltung, sondern alle dasselbe erhalten würden. Diese doppelte Begründung des Vf. ist zwar sachlich nicht falsch, gibt Anselm aber noch nicht vollständig wieder. Denn es fehlt eine Auseinandersetzung mit dem hierfür maßgeblichen 19. Kapitel des ersten Buches von CDH, in dem Anselm präzise seine Überzeugung begründet, daß der Mensch nicht ohne Genugtuung für seine Sünde und damit nicht »sola misericordia dei« gerettet werden kann. Dessen ungeachtet erkennt der Vf. durchaus, daß nach Anselm Gott selbst das Maß seiner Barmherzigkeit ist – und nicht der endliche, der Sünde verfallene Mensch. Die vom Menschen zu leistende Genugtuung muß sich nach dem Maß der Sünde richten, damit die durch die Sünde verletzte Schöpfungsordnung vollständig wiederhergestellt wird; der Mensch vermag diese zusätzliche Genugtuungsleistung von sich aus nicht zu erbringen, und zwar aus mehreren Gründen, die der Vf. leider nicht deutlich genug differenziert: Einmal verliert er durch die Sünde die ihm von Gott ursprünglich gegebene (vgl. I 22 [II 90,23f.]) Rechtheit des Willens und damit die Fähigkeit, nicht zu sündigen; zum zweiten müßte er, da er Gott ohnehin ein sündenfreies Leben, nämlich ein freiwilliges »Zurückgeben« all' dessen, was er ist, hat und kann, schuldet, mehr geben als er überhaupt zu leisten vermag; und schließlich – dieser dritte Grund ist der systematisch wichtigste – müßte der Mensch »etwas Größeres geben als alles, was außerhalb Gottes existiert« (vgl. II 6 [II 101,4]); denn wenn sich das Maß der Genugtuung nach der Größe der Sünde richtet, die Sünde aber ein Vergehen gegen den Willen Gottes und damit gegen Gott selbst ist, dessen Wert auch nicht um einer hypothetisch unendlichen Zahl von Welten, d.h. um nichts anderes willen, mißachtet werden darf (vgl. CDH I 21), weil er der denkbar größte und beste, weil er vollkommen und damit einzig ist, dann kann die für Gott einzig adäquate Genugtuungsleistung des Menschen nur – auch wenn es paradox klingen mag – Gott selbst sein. Weil aber zugleich der Mensch diese seine Genugtuung selbst leisten muß, kann sie nur in einer freiwilligen, stellvertretend für die Menschen vollzogenen Lebenshingabe eines Gottmenschen an Gott liegen. Daraus resultiert, wie der Vf. überzeugend darlegt, die Tatsache, daß nur in einem *trinitarischen Gottesverständnis* die satisfaktoriale Erlösung der Menschen denk- und aussagbar ist.

Im letzten Teil seiner sich qualitativ steigernden Arbeit zeigt der Vf., was Anselm im Unterschied zur alltagssprachlichen Bedeutung von »Barmherzigkeit« im Sinne eines Handelns nach der Regel »Gnade vor Recht« (vgl. 268) unter der »anderen Barmherzigkeit« (I 24 [II 93,29]) Gottes genau versteht: Gott selbst rettet die Menschen »aus Barmherzigkeit«, indem er ihnen durch seine freiwillige Selbstentäußerung in seiner Menschwerdung ihre Erlösung gegen ihr Verdienst, demzufolge sie das ewige Unheil erhalten müßten, schenkt. Er tut dies aber *auf gerechte Weise*, d.h. nicht ohne Satisfaktion, die der Gottmensch für die Sünder erbringt.

Der in seinem Schlußwort (vgl. 292–297) ausgesprochenen Anregung des Vf., zentrale Elemente der anselmischen Theologie für die heutige Theologie wieder fruchtbar zu machen, kann man nur vorbehaltlos zustimmen. Vor allem aber gilt diese Empfehlung für die von Idolisierungen jeder Art befreiende Kraft des anselmischen Gottesbegriffs, der wie kein zweiter die erhabene Größe Gottes auch und gerade in seinem barmherzigen und zugleich gerechten Heilshandeln am Menschen erkennen und ahnen läßt.

Markus Enders, München