

Viktoria Vonarburg

## Erlösung mit Anselm denken: Die andere Barmherzigkeit Gottes

### Kurzinhalt – Summary:

Anselms Ausführungen sind noch immer von Bedeutung für eine theologische Auseinandersetzung mit dem Komplex der Erlösung. Er weist die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf und hält zugleich den Gratuitätscharakter der Gnade fest. In seiner Konzeption findet sich eine Einheit von Christologie, Soteriologie und Gnadenlehre. Nebst dem relationalen Charakter des Geschehens ist v.a. die Barmherzigkeit Gottes hervorzuheben, welche Anselm mit der Gerechtigkeit zusammensieht und so die Verantwortung und Beteiligung des Menschen im Heilsgeschehen aufzeigt.

Saint Anselm's conception of satisfaction is still relevant in the theological discourse on salvation. On the one hand, he shows the necessity of salvation; on the other hand, he gives account for grace not owed. Furthermore, his accounts on God's mercy are of great importance. He tries to unify mercy and justice that enables to see man as a responsible part in the event of salvation. Salvation is shown as a relational process between God and man.

### Vorwort

Der vorliegende Aufsatz befasst sich mit dem Themenkomplex der Erlösung im sich aus zwei Büchern zusammensetzenden Werk *Cur Deus homo* (CDH)<sup>1</sup> des Anselm von Canterbury (1033-1109)<sup>2</sup>. Dieser Aspekt ist es denn auch, welcher das eigentliche Anliegen Anselms im erwähnten Werk bildet: Es geht um die Betrachtung der Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit des Menschen. Diese inhaltliche Fokussierung spiegelt sich bereits im Werktitel wider: Anselm will den Grund für die Inkarnation Gottes erörtern. „Warum Gott Mensch“ fragt nicht danach, weswegen es für die Erlösung des Menschen eines Gott-Menschen bedurfte – wengleich diese Ansicht in der Forschung durchaus vertreten wurde<sup>3</sup>. Dabei stellt Anselms Werk einen Paradigmenwechsel im Umgang mit der Frage nach der Soteriologie des Men-

<sup>1</sup> Das Werk wird zitiert nach: Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden. Lat.-dt., Übersetzung und Einleitung von Franciscus S. Schmitt O.S.B., Darmstadt 2006.

<sup>2</sup> Zur Biographie Anselms siehe: R.W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.

<sup>3</sup> D. Deme, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Hampshire 2003, 28.

schen dar,<sup>4</sup> Anselm selbst markiert als Vater der Scholastik den Wechsel in ein neues Zeitalter der Geistes- und Theologiegeschichte. Die Frage nach der Erlösung des Menschen stellt auch heute noch die zentrale Frage für den christlichen Glauben dar, wobei gerade auch die Frage nach dem Verständnis der Barmherzigkeit, die unter dem aktuellen Pontifikat zu einem Schlagwort geworden ist, zu klären ist. In einer Zeit, in der die Autonomie des Menschen einen der grössten Werte darstellt,<sup>5</sup> wird die Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung des Menschen, welche nicht vom Individuum selbst bewerkstelligt werden kann, sondern ihm unverdient geschenkt wird, fragwürdig. So sieht sich die Theologie auch heute mit der Herausforderung konfrontiert, diesen Themenkomplex einsichtig zu machen. In wieweit dabei die Ausführungen Anselms hilfreich sein können, soll in der Folge erörtert werden.

### Die Methode in CDH

Obwohl Anselm aufweisen will, weshalb die Erlösung nur in der Person Jesu Christi geschehen konnte, geht er in einem ersten Schritt *remoto Christo* vor und sieht so zunächst von Christus ab, um mit Vernunftgründen allein, *sola ratione*,<sup>6</sup> zu erörtern, weswegen Gott Mensch wurde und warum dies in der Person Jesu Christi zu geschehen hatte. Diese Methodik ist dem (indirekten) Adressatenkreis der Schrift geschuldet, richtet sie sich doch auch an Juden und Muslime, weswegen Anselm „den christlichen Glauben mit den Augen des Ungläubigen“<sup>7</sup> reflektiert. Nur in einem ersten Schritt geht es darum, den Glauben an die Erlösungsnotwendigkeit durch Jesus Christus den Gläubigen zu erklären, in einem zweiten Schritt dagegen sollen sie das Rüstzeug erhalten, gegenüber Andersgläubigen – bzw. aus damaliger Sicht Ungläubigen – Rechenschaft über ihren Glauben ablegen zu können. Aus diesem Zweischritt lässt sich auch die Zweiteilung des Werkes CDH erklären: Im ersten Buch befasst sich Anselm mit der „Unmöglichkeit einer Erlösung ohne Jesus Christus“<sup>8</sup>, die er mit zwingenden Gründen (*rationes necessariae*) aufzuzeigen beabsichtigt.<sup>9</sup> Es handelt sich somit um eine negative Herangehensweise.

<sup>4</sup> Vgl. G. Gäde, Wie erlösungsbedürftig ist der Mensch und was kostet seine Erlösung? Zur Aktualität von «Dur Deus homo» 900 Jahre später, in: S. Ernst / T. Franz (Hg.), *Sola ratione. Anselm von Canterbury (1033-1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, Würzburg 2009, 249-273, 251.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. J. Auer, *Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche*, Regensburg 1970, 19.

<sup>6</sup> Dennoch wird die letzte Prüfinstanz durch die Bibel gebildet, welche auch angesichts dieses rationalen Zugangs weiterhin die entscheidende Autorität bleibt. (Siehe insbes.: CDH I,18; vgl. A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009, 46f.)

<sup>7</sup> Gäde, *Wie erlösungsbedürftig* (s. Anm. 4), 256.

<sup>8</sup> K. Kienzler, *Zur Struktur von Cur Deus homo*, in: P. Gilbert / H. Kohlenberger / E. Salmann O.S.B. (Hg.), *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*. Roma, 21-23 maggio 1998, Rom 1999, 597-608, 598.

<sup>9</sup> Vgl. CDH, praefatio.

Im zweiten Buch dagegen versucht Anselm „positiv die Notwendigkeit (*necessitas*) der Rettung durch Christus aufzuweisen.“<sup>10</sup> In CDH soll nicht nur der Glaube gegenüber Angriffen von jüdischer und muslimischer Seite verteidigt werden, vielmehr sollen mittels der Vernunft – die einzige Basis, welche allen Dreien sowie der gesamten Menschheit prinzipiell in gleicher Weise zugänglich ist – Juden und Muslime davon überzeugt werden, dass der christliche Glaube der einzig wahre ist. In den beiden Büchern der Schrift erfolgt somit weiter auch der Übergang von einem apologetischen zu einem missionarischen Anliegen.<sup>11</sup>

### Die teleologische Bestimmung des Menschen

Mit Blick auf die Frage nach der Erlösung muss zunächst die Bestimmung des Menschen in den Blick genommen werden. Anselm rechnet den Menschen zur vernünftigen Natur (*natura rationalis*), welche dazu geschaffen wurde, das höchste Gut – Gott – über alles zu lieben.<sup>12</sup> Von entscheidender Bedeutung für die weitere Behandlung der Thematik ist die teleologische Bestimmung der vernünftigen Natur: die selige Gemeinschaft mit Gott. Das eigentliche Ziel des Menschen besteht demnach in der *visio beatifica*.<sup>13</sup> Aufgrund der Sünde hat sich der Mensch aber selbst der Erfüllung dieses Ziels beraubt. Sünde wird bei Anselm „als Gott das Geschuldete nicht leisten“<sup>14</sup> verstanden. Wir schulden Gott, uns seinem Willen zu unterwerfen.<sup>15</sup> Durch freiwillige (*sponte*) Unterwerfung unter Gottes Willen und Sich-Einfügen in die Schöpfungsordnung erfolgt die Ehrung Gottes.<sup>16</sup> Lehnt sich das Geschöpf gegen die Ordnung auf, kommt es zu einer Störung der Schöpfungsordnung und Gott wird die geschuldete Ehre nicht erwiesen.<sup>17</sup> Die Sünde wird damit wesentlich relational bestimmt, indem das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf umschrieben wird. Wo das Geschöpf dieses Verhältnis nicht akzeptiert und nicht bereit ist, sich als Geschöpf in die Schöpfungsordnung, den *ordo rerum*, einzuordnen, ereignet sich Sünde. Sünde erscheint so als Hybris

<sup>10</sup> Gäde, *Wie erlösungsbedürftig* (s. Anm. 4), 251.

<sup>11</sup> F. Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Wien 1967, 100; J. Gauss, *Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm*, in: H. Kohlenberger (Hg.), *Anselms Bedeutung für die Geschichte von Philosophie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1975, 101-109, 102; H. Steindl, *Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?*, Freiburg i.Ue. 1989, 196f.

<sup>12</sup> CDH II,2.

<sup>13</sup> Hier würde sich natürlich auch der weite Raum der Gnadenlehre, insbes. die Auseinandersetzungen um den Stand der reinen Natur mit einem ihr konnaturalen Ziel, öffnen. Als einführende, überblickende Literatur sei verwiesen auf K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.

<sup>14</sup> CDH I,11.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> CDH I,15.

<sup>17</sup> Ebd.

des Menschen. Sie tangiert direkt die Relation zwischen Gott und Mensch und führt zu einer Störung der Schöpfungsordnung. Gott selbst und seine Ehre bleiben von der Sünde unberührt. Es gilt eine äussere Ehre Gottes, welche in der Schöpfungsordnung besteht, und eine innere, absolut unantastbare Ehre Gottes zu unterscheiden.<sup>18</sup> Um den Menschen wieder seinem eigentlichen *telos* zuführen zu können, muss die Sünde behoben werden – und zwar nicht um Gottes, sondern um des Menschen willen. Mit der Zielbestimmung der vernünftigen Natur zur seligen Gemeinschaft mit Gott hat sich Gott durch einen „unabänderlichen Beschluss“<sup>19</sup> selbst an die Erfüllung dieses Ziels gebunden. Dieses von Gott gesetzte „Urdekret“<sup>20</sup> ist mit Gottes Bundesschluss vergleichbar: Der einmal gefasste Beschluss Gottes wird nicht wieder aufgehoben – auch nicht aufgrund des Treubruchs durch den Menschen. Gottes Wille hängt mit der Ewigkeit zusammen,<sup>21</sup> womit positiv Konstanz und Unveränderlichkeit ausgedrückt werden.<sup>22</sup> Daher bleibt Gott auch angesichts des Sündenfalls an die einmal gesetzte Zielsetzung gebunden. Die Erfüllung dieser Zielsetzung ist noch aus einem weiteren Grund notwendig: Würde Gott nämlich das mit dem Menschen ursprünglich angestrebte Ziel fallenlassen, so wäre der Mensch letztlich umsonst geschaffen.<sup>23</sup> Es stellt sich die Frage, ob hier überhaupt noch von Freiheit Gottes gesprochen werden kann oder ob es nicht vielmehr einen Zwang zu Erlösung und Vollendung gibt. Anselm bekennt sich zur Freiheit Gottes diesen Willensentschluss betreffend und betont, dass die Erlösung ganz und gar der göttlichen Gnade (*gratia*) zu verdanken ist.<sup>24</sup> Mit Blick auf den Begriff der Notwendigkeit (*necessitas*) gilt es „eine Notwendigkeit, die dem Wohltäter den Dank entzieht oder mindert“<sup>25</sup> – diese Bedeutung kann auf Gott nicht zutreffen – und „eine Notwendigkeit, durch die für die Wohltat ein reichlicherer Dank gebührt“<sup>26</sup>, zu unterscheiden,<sup>27</sup> wobei diese zweite Form das Gebundensein Gottes an die Seligmachung des Menschen beschreibt: Gott wusste bei seinem Entschluss

<sup>18</sup> Als Vertreter dieser Sichtweise seien an dieser Stelle erwähnt: J.F.S. Muth, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung. Eine historisch-dogmatische Studie*, München 1904, 3; Hammer, *Genugtuung* (s. Anm. 11), 116; G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i.Br. 1995, 282f.

<sup>19</sup> L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury. Neu dargestellt und dogmatisch geprüft. Zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms* (21. April), Paderborn 1909, 43.

<sup>20</sup> Ebd., 42.

<sup>21</sup> W.J. Courtenay, *Necessity of Freedom in Anselm's Conception of God*, in: Kohlenberger, *Anselms Bedeutung* (s. Anm. 11), 39-64, 58.

<sup>22</sup> P. Glorieux, *Quelques aspects de la christologie de Saint Anselme*, in: *Abbaye Notre-Dame du Bec* (Hg.), *Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris 1959, 337-347, 345.

<sup>23</sup> CDH II,1; vgl. Aristoteles, *Phys. II*, 6; 197b sowie Thomas von Aquin, *De malo* q. 5, a. 1 ad 1.

<sup>24</sup> CDH II,5.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Zur doppelten Unterscheidung des Begriffs der Notwendigkeit vgl. Augustinus, *De civ. Dei* V, 10.

zur Schöpfung bereits vom Fall des Menschen, entschloss sich aber dennoch zu dessen Erschaffung und verpflichtete sich so freiwillig (*sponte*) zur Vollendung des begonnenen Werkes.<sup>28</sup>

Nebst der Bestimmung des Menschen zur *visio beatifica* besitzt der Mensch eine weitere Aufgabe, welche die Erlösung notwendig macht: Er ist dazu bestimmt, die vorherbestimmte Zahl an Engeln und Menschen zu vervollständigen. Dabei muss nicht nur die Lücke geschlossen werden, welche durch den Engelsfall entstanden ist. Vielmehr besitzt der Mensch einen Eigenwert, indem diese Zahl von Anfang an grösser war als die Zahl der Engel.<sup>29</sup> Es müssen „so viele Menschen von der Sünde gerechtfertigt werden, als jene Zahl erfüllen sollten, zu deren Erfüllung der Mensch geschaffen wurde.“<sup>30</sup> Von der Sünde rechtfertigen kann jedoch nur ein sündloser Mensch.<sup>31</sup> Weiter muss der Mensch auch seiner ihm im Paradies zgedachten Rolle nachkommen, den Teufel zu besiegen und Gott so zu ehren,<sup>32</sup> wozu er allerdings aufgrund der Erbsünde nicht in der Lage ist.<sup>33</sup> Der Sieg über den Teufel kann nur von dem geleistet werden, der ohne Erbsünde empfangen ist.<sup>34</sup>

### Das Axiom ‘aut poena aut satisfactio’

Auch die Störung des *ordo rerum* durch die Sünde muss behoben werden. Dies kann aber nicht *sola misericordia*, allein aus Barmherzigkeit, geschehen, da so die Ordnung gerade nicht wiederhergestellt würde.<sup>35</sup> Hierin liegt durchaus auch ein psychologisches Moment: Würde Gott Sünde ausschliesslich aus reiner Barmherzigkeit vergeben, würde die menschliche Freiheit nicht ernst genommen, vielmehr würde Gott in einem autoritären Akt dem Menschen von oben herab vergeben, ohne dass sich der Mensch hierzu verhalten, sich

<sup>28</sup> CDH II,5. Dieser Gedanke der freiwilligen Selbstverpflichtung, an der Gott unabänderlich festhält, drückt sodann trotz der Rede von einer Notwendigkeit zur Erfüllung des Begonnenen den Aspekt der Gratuität der Gnade bei Anselm aus.

<sup>29</sup> CDH I,16-18; vgl. Augustinus, *Enchiridion* IX,29.

<sup>30</sup> CDH I,23.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Die Sünde des Menschen besteht nun aber in einer doppelten Weise: Denn einerseits tat der Mensch das, was er nicht hätte tun dürfen, andererseits aber tat er gerade das nicht, was er hätte tun sollen. (CDH I,24.)

<sup>33</sup> CDH I,22.

<sup>34</sup> Die in CDH entwickelte Mariologie findet sich insbes. in den Kap. II,8 sowie II,16. Hier hält Anselm denn auch die Vorstellung von der unbefleckten Empfängnis Mariens fest, indem er betont, Maria gehörte zu jenen, „die vor seiner (der Gott-Mensch Christus, V.V.) Geburt durch ihn von den Sünden gereinigt wurden, und in dieser ihrer Reinheit wurde er von ihr angenommen.“ (CDH II,16.)

<sup>35</sup> CDH I,12; vgl. auch CDH I,24. Hammer dagegen betont, dass Anselm «keinen wirklich stichhaltigen Beweis» (Hammer, *Genugtuung* (s. Anm. 11), 118) dafür vorzubringen vermag, weswegen eine Sündenvergebung allein aus Barmherzigkeit nicht möglich sein sollte.

innerlich ändern und umkehren müsste.<sup>36</sup> Die Sündenvergebung (*remissio peccatorum*) ist zur Erreichung des Ziels jedoch unerlässlich, weswegen entweder Strafe zu erfolgen hat oder Genugtuung zu leisten ist. Das Axiom ‘*aut poena aut satisfactio*’ entstammt grosser Wahrscheinlichkeit nach dem mittelalterlichen Lehnswesen, dessen Kern der germanische Ehrbegriff bildete und für dessen Verletzung das genannte Axiom vorgesehen war.<sup>37</sup> Ehre wurde wie in Anselms Konzeption als Anerkennung der von jemandem eingenommenen gesellschaftlichen Stellung verstanden. Insbesondere der Königsehre kam dabei mit Blick auf den Erhalt von Friede und Ordnung eine entscheidende Rolle zu.<sup>38</sup> Nebst der hier vertretenen Verankerung des Axioms im „irdisch-alltäglichen Rechtsdenken“<sup>39</sup> wird aber auch die Herkunft aus der kirchlichen Busspraxis<sup>40</sup> veranschlagt. Wird das mittelalterliche Lehnswesen mit seiner Ehr-Konstruktion als unmittelbarer Kontext des von Anselm für das Erlösungsgeschehen zentrale Axiom angesehen, so erhält auch der Vorgang der Erlösung selbst ein juristisches Gepräge, indem eine Satisfaktionsleistung zur Wiederherstellung der gestörten Ordnung notwendig ist.<sup>41</sup> Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird konsequenterweise mit dem Verhältnis von Herr (*dominus*) und Vasall beschrieben.<sup>42</sup> Das Gottesbild ist dementsprechend juristisch geprägt, indem Gott dem Äquivalenz-Schema, welches sich in der Forderung nach Schadensersatz für angerichteten Schaden bzw. Sühne für zugezogene Schuld äussert, verhaftet zu sein scheint.<sup>43</sup> Zahlt der Sünder nicht freiwillig (*sponte*), was er Gott schuldet, so nimmt es sich dieser gegen den Willen des Sünders und erweist sich mittels dieser Unterwerfung als dessen Herr (*dominus*).<sup>44</sup> Die Äquivalenz spiegelt sich auch auf der literarischen Ebene im Satzbau wieder, indem der Satz in Form eines Parallelismus (mit integrierter Chiasmus: homo – dei; deus – hominis) gestaltet ist:

a	b	c	d	e	f	g
Sicut	homo	peccando	rapit	quod	dei	est
ita	deus	puniendo	aufert	quod	hominis	est.
a'	b'	c'	d'	e	f'	g

In genau dem Masse, in welchem der Mensch versucht, sich der Herrschaft Gottes zu entziehen, indem er sich Gottes Willen widersetzt und so sündi-

<sup>36</sup> Gäde, Wie erlösungsbedürftig (s. Anm. 4), 259 sowie G. Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323-345, 337. Zur Notwendigkeit der «Reinigung» des Menschen vgl. das Perlenvergleichnis in CDH I,19.

<sup>37</sup> J. Kresmair, Art. «Genugtuung. I. Rechtsgeschichtlich», in: <sup>3</sup>LThK 4, 473; Greshake, Erlösung (s. Anm. 36), 331f.

<sup>38</sup> Greshake, Erlösung (s. Anm. 36), 331f.

<sup>39</sup> Hammer, Genugtuung (s. Anm. 11), 133; vgl. insbes. ebd., 118.

<sup>40</sup> A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, Freiburg i.Br. <sup>3</sup>1897, 357 FN 2.

<sup>41</sup> Hammer, Genugtuung (s. Anm. 11), 140.

<sup>42</sup> Southern, Saint Anselm (s. Anm. 2), 222.

<sup>43</sup> Hammer (s. Anm. 11), 118f.

<sup>44</sup> CDH I,14.

gend raubt, was Gottes ist, unterwirft Gott den Menschen strafend seinem Willen, indem er ihm nimmt, was ihm gehört bzw. mit dem er erschaffen wurde. Als Beispiel hierfür führt Anselm die Seligkeit (*beatitudo*) an.<sup>45</sup> Gott erweist sich hierdurch als Herr auch des Sünders.<sup>46</sup> Beim Versuch, dem befehlenden Willen zu entgehen, fällt der Sünder dem strafenden Willen Gottes anheim.<sup>47</sup> Die durch die Sünde entstandene Unordnung (*deformatas*) muss behoben werden, wodurch Genugtuung oder Strafe als notwendige Folgen der Sünde erscheinen.<sup>48</sup> Da die Strafe den Menschen nicht in den Anfangszustand zurückversetzt und Vollendung so weiterhin unmöglich bliebe, ist sie als adäquate Reaktion auf die Sünde auszuschliessen.<sup>49</sup> So bleibt nur die Satisfaktion<sup>50</sup> übrig.

Anselm weicht dabei jedoch entscheidend von der alltäglichen Konzeption aus dem germanischen Recht ab, indem er es an wesentlicher Stelle im Sinne einer Korrektur übersteigt.<sup>51</sup> In Gegensatz zum germanischen Verständnis ist in Anselms Konzeption nämlich nicht die Ehre Gottes an sich, sondern einzig der *ordo rerum* von der Sünde tangiert.<sup>52</sup> Hierdurch verschwindet auch der Strafcharakter der *satisfactio*.<sup>53</sup> Weiter bricht Anselm auch das Äquivalenz-Denken auf, indem er – „der Natur des verletzten Rechtsgutes“<sup>54</sup> geschuldet – von einem zu leistenden *Mehr* spricht und so eine den Schaden übersteigende Genugtuungsleistung fordert.

## Der Gott-Mensch und die Satisfaktionsleistung

Anselm hält fest, dass der Mensch als Genugtuungsleistung dasjenige geben muss, „was von ihm nicht gefordert werden könnte, wenn er nicht Fremdes geraubt hätte.“<sup>55</sup> Weiter muss der Mensch die „geraubte“ Ehre Gottes einlösen, welche er ihm verweigert hat, indem er sich nicht der Schöpfungsord-

<sup>45</sup> Ebd.; vgl. hierzu auch: Thomas von Aquin, *De malo* q. 7 aa. 10f.

<sup>46</sup> CDH I,14.

<sup>47</sup> CDH I,15.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Vgl. P. Hünemann, *Anselms Cur Deus homo. Eine Hilfe für den heutigen Dialog zwischen den abrahamitischen Religionen?*, in: Gilbert / Kohlenberger / Salmann, *Cur Deus homo* (s. Anm. 8), 767-785, 775.

<sup>50</sup> Dieser aus der Jurisprudenz stammende Terminus wurde erstmals von Tertullian in die Theologie eingeführt (Muth, *Die Heilstat* [s. Anm. 18], 6.), bei welchem er aber im Gegensatz zu Anselm „nie für die Beschreibung des Heilswerkes Christi“ (F. Mali, *Versöhnt und losgekauft durch Christus. Skizze zur Theologie der Erlösung durch Sühne in der Alten Kirche*, in: B. Acklin Zimmermann / F. Annen [Hg.], *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*, Zürich 2009, 27-55, 36.) auftaucht.

<sup>51</sup> Greshake, *Erlösung* (s. Anm. 36), 333.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd., 334.

<sup>54</sup> Hammer, *Genugtuung* (s. Anm. 11), 120.

<sup>55</sup> CDH I,11.

nung eingefügt hat.<sup>56</sup> Die Satisfaktionsleistung richtet sich indes nach dem Masse der Sünde.<sup>57</sup> In der Folge entwickeln sich hieraus zwei Positionen: Thomas von Aquin vertritt die Ansicht, dass die Schwere der Beleidigung an die Würde des Beleidigten gebunden ist, die Grösse der erbrachten Ehrung sich dagegen nach der Stellung, welche der Ehrende innehat, richtet,<sup>58</sup> worin er mit der Sichtweise Anselms übereinstimmt. „Daraus erhellt, dass die Todsünde des Menschen als Beleidigung des unendlichen Gottes eine unendliche Schuld kontrahiert, während ein menschliches Verdienst wegen der Endlichkeit der handelnden Person nur endlicher Natur ist.“<sup>59</sup> Duns Scotus dagegen ist der Meinung, dass zur Ermessung der Grösse einer Schuld nicht alleine die Würde des Beleidigten massgebend, sondern gerade auch die Bosheit des Sünders zu berücksichtigen ist. Eine von einem Menschen als endlichem Wesen begangene Sünde kann somit nur eine endliche Schuld generieren.<sup>60</sup>

Nach Anselms Ansicht muss die Satisfaktionsleistung grösser sein als dasjenige, um dessentwillen die Sünde nicht hätte begangen werden dürfen,<sup>61</sup> also Gott. Der Mensch kann eine so verstandene Genugtuung nicht leisten.<sup>62</sup> Es scheint, als hebe Gottes Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit auf, weswegen eine andere Barmherzigkeit zu suchen ist, welche in Einklang mit der Gerechtigkeit steht.<sup>63</sup> Diese gesuchte letzte oder äusserste Barmherzigkeit (*ultima misericordia*) beinhaltet, dass die „Seligkeit niemandem gegeben werden darf, ausser wem die Sünden vollständig erlassen sind, und dass dieser Nachlass nicht erfolgen darf, ausser die Schuld ist bezahlt, die für die Sünde nach der Grösse der Schuld geschuldet wird“<sup>64</sup>. Hier nun wird Christus eingeführt, der allein Genugtuung leisten kann.<sup>65</sup> Wesentlich im Argumentationsgang ist dabei die auf dem Konzil von Chalcedon im Jahre 451 n. Chr. gefasste Christologie in Form der Zwei-Naturen-Lehre<sup>66</sup>. Für die Vollendung ist es notwendig, dass jemand, der selbst „grösser ist als alles, was Gott nicht ist“<sup>67</sup>, „Gott für die Sünde des Menschen etwas Grösseres gibt, als alles, was ausserhalb Gottes existiert.“<sup>68</sup> Dies trifft aber nur auf Gott

---

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> CDH I,20.

<sup>58</sup> Thomas von Aquin, *De rationibus fidei*, Kp. 7.

<sup>59</sup> Muth, *Die Heilstat* (s. Anm. 18), 30.

<sup>60</sup> Ebd., 33; vgl.: N. de Bok, Satisfaktion und Liebe. Scotus über Anselms *Cur Deus homo*, in: H. Schneider OFM (Hg.), *Einzigkeit und Liebe nach Johannes Duns Scotus*. Beiträge auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie vom 5. – 8. November 2008 in Köln zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus, Mönchengladbach 2009, 69-79, 75.

<sup>61</sup> CDH I,21.

<sup>62</sup> CDH I,20.

<sup>63</sup> CDH I,24.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> CDH I,25.

<sup>66</sup> Vgl. DH 302.

<sup>67</sup> CDH II,6.

<sup>68</sup> Ebd.

zu.<sup>69</sup> Hieraus erklärt sich der Grund für die Inkarnation: Da ein Mensch Genugtuung leisten muss, es aber nicht kann, Gott es dagegen könnte, aber nicht muss,<sup>70</sup> „so ist es notwendig, dass sie ein Gott-Mensch leiste.“<sup>71</sup> Der gesuchte Gott-Mensch kann auf der Grundlage der hypostatischen Union, wie sie von Chalcedon formuliert wurde, nur Jesus Christus sein: Nur er ist vollkommener (*perfectus*) Mensch und vollkommener Gott, sodass beide Naturen in einer Person zusammenkommen (*convenire in unam personam*).<sup>72</sup> Einzig der Gott-Mensch Jesus Christus besitzt die doppelte Fähigkeit zur Genugtuungsleistung, indem er als adamitischer Mensch die vom sündigen Menschengeschlecht geforderte Satisfaktion für die Sünden leistet und als Gott die Grösse der Satisfaktionsleistung wahren kann, indem er das gibt, was grösser als alles ausser Gott ist.<sup>73</sup> Nur in ihm ist es derselbe, der geben kann und der geben muss. „This Christological absolutism (*Quod ex necessitate per Christum salvetur homo*) is undeniably the key aspect of Anselm’s soteriology.“<sup>74</sup> Da die Satisfaktionsleistung auf Gott hinausläuft, gibt der Gott-Mensch zur Erbringung der Genugtuung sich selbst oder etwas von sich.<sup>75</sup> Ohne es Gott bereits zu schulden, kann er ihm aus freien Stücken sein Leben als Genugtuungsleistung hingeben, da er frei von Sünde nicht vom Tod als Folge und Bestrafung für diese betroffen ist.<sup>76</sup> Um diese Leistung erbringen zu können, nimmt Gott in der Inkarnation die Sterblichkeit an, um weise (*sapienter*) von ihr Gebrauch zu machen.<sup>77</sup> Seinen Tod nimmt

<sup>69</sup> Ebd. Hierbei sei auch an Anselms Proslogion (P; es wird folgende Ausgabe zitiert: Proslogion. Anrede, lat.-dt., Übersetzung, Anmerkungen, und Nachwort von Robert Theis, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2005.) mit seinem ontologischen Gottesbeweis erinnert: Gott ist dasjenige, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann (P 2: „aliquid quo nihil maius cogitari possit.“) bzw. dasjenige, das grösser ist, als gedacht werden kann (P 15: „quiddam maius quam cogitari possit.“). Der ontologische Gottesbeweis selbst ist dabei nach Weisberger in Zusammenhang mit Gottes Anbetungswürdigkeit zu sehen. (A.M. Weisberger, *Suffering Belief. Evil and the Anglo-American Defense of Theism*, New York 1999, 93.)

<sup>70</sup> CDH II,6.

<sup>71</sup> Ebd. Für diese Notwendigkeit findet sich noch ein weiterer Grund in Anselms Argumentationsgang: Er wirft die Frage auf, ob die Menschheit nicht auch von einem Menschen, der analog zu Adam erschaffen worden wäre und somit nicht Teil der *massa damnata* wäre, hätte erlöst werden können. Die Antwort lautet nein, da die Menschheit diesem nicht-adamitischen Menschen gleichsam als Sklave (*servus*) zugeordnet wäre, sodass dieser von Gott verschiedene Befreier ihr Herr (*dominus*) wäre. Da aber Gott unser einziger Herr ist, muss auch er unser Befreier sein. (CDH I,5.) Auch diese Identifikation spricht für den *deus-homo* als Leister der Satisfaktion.

<sup>72</sup> CDH II,7.

<sup>73</sup> Ebd.; vgl. W. Gombocz, Cur Deus homo als „europäische“ Last: Einwände vor allem gegen den Theologen Anselm, in: Gilbert / Kohlenberger / Salmann, Cur Deus homo (s. Anm. 8), 453-472, 464. Anselms Ausführungen liegt die Vorstellung eines Monogenismus des Menschengeschlechts zugrunde. Nur unter dieser Prämisse kann aufgezeigt werden, weswegen ein Vertreter aus diesem Geschlechte stellvertretend Genugtuung für das gesamte Geschlecht leisten kann.

<sup>74</sup> Deme, The Christology (s. Anm. 3), 92.

<sup>75</sup> CDH II,11.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> CDH II,13.

Jesus Christus freiwillig auf sich.<sup>78</sup> Da das Leben des Gott-Menschen ein unendlich grosses Gut darstellt, resultiert aus der Lebenshingabe ein unendlich positiver Wert.<sup>79</sup> Mittels der Satisfaktionsleistung wird negativ der Strafverzicht ermöglicht, positiv wird dem Menschen auch die Erlangung seines ihm im Zustand ursprünglicher Reinheit bestimmten Ziels wieder ermöglicht, indem er in den Gnadenstand versetzt wird. Für die freiwillige Lebenshingabe, welche Anselm als Geschenk (*donum*) bezeichnet, steht Jesus Christus nämlich eine Belohnung (*retributio*) zu. Eine solche besteht entweder im Erlass dessen, was von jemandem gefordert werden kann, oder aber in der Gabe dessen, was er noch nicht besitzt.<sup>80</sup> Da aber der Gott-Mensch weder etwas bedarf noch ihm etwas erlassen werden könnte, wird die Belohnung jemand anderem zugewendet, da ansonsten die Tat vergeblich vollbracht worden wäre.<sup>81</sup> Christus selbst ist es, der bestimmt, wem die *retributio* zukommt.<sup>82</sup> Wie Anselm ausführt, wäre nichts passender (*convenientius*), als dass er den Lohn den Menschen, „zu deren Rettung er sich [...] zum Menschen machte“<sup>83</sup>, zuwendet. „Denn vergeblich werden sie seine Nachfolger sein, wenn sie nicht an seinem Verdienste (*meritum*<sup>84</sup>, V.V.) teilhaben werden.“<sup>85</sup> Dabei sind in dieses Geschehen alle Menschen unabhängig von Ort

<sup>78</sup> CDH II,9. Anselm nimmt dabei durchaus Jesu gesamtes Leben und Wirken in den Blick und fokussiert nicht ausschließlich auf dessen Tod am Kreuz, wie ihm dies zum Vorwurf gemacht wird (so etwa: G. W. Olsen, St. Anselm's Place in Hans Urs von Balthasar's History of Soteriology, in: Gilbert / Kohlenberger / Salmann, Cur Deus homo [s. Anm. 8], 823-835, 828.); wengleich der Akzent durchaus auf diesem Aspekt liegen mag. Nebst positiven Anmerkungen, welche beispielsweise Pröpper für Anselms Theorie findet, fußt auch seine reflektierte Kritik insbes. auf der Fokussierung auf das Kreuz, wobei er durchaus auch die Hinweise auf weitere Aspekte in Jesu Leben nicht unterschlägt und sich ihrer bewusst ist. (T. Pröpper, ThA II, Freiburg i.Br. 2011, 673f., FN 21.)

<sup>79</sup> Vgl. v. Harnack, Lehrbuch (s. Anm. 40), 368. Von Harnack weist dabei auch auf, dass es sich bei Anselms Modell nicht um eine Stellvertretungstheorie im engeren Sinne handelt, umgeht sie doch mittels der *satisfactio* die – auch stellvertretend erlittene – Strafe.

<sup>80</sup> CDH II,19.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Nur an dieser Stelle wird der Begriff *meritum*, dem wirkungsgeschichtlich eine äußerst bedeutsame Rolle zukommt, gerade auch mit Blick auf die Ablasslehre, von Christus ausgesagt. (Vgl. z.B. G. Gäde, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989, 249.). Und auch nur an dieser einen Stelle kommt ihm eine positive Bedeutung zu (Ebd., 251).

<sup>85</sup> CDH II,19. Diese Vorstellung wird durchaus kontrovers behandelt: «[D]enn wenn Christi Leiden ein Verdienst begründet, so enthält es nicht den strengen Ersatz; enthält es aber die Genugthuung [sic!, V.V.], so begründet es kein Verdienst. Anselm spricht aber hier nicht etwa von einem überschüssigen Verdienst, sondern er sieht die ganze Leistung Christi plötzlich als *meritum* an; dann aber ist sie nicht *satisfactio*.» (v. Harnack, Lehrbuch [s. Anm. 40], 370.) Anselm unterscheidet jedoch zwischen *Wie* und *Dass* des Erlösungsvorgangs: Ist auf der Grundlage der reinen Vernunft bewiesen, *dass* etwas der Fall ist, so ist die Einsicht in dessen *Wie* unwesentlich. (M. McCord Adams, Elegant Necessity, Prayerful Disputation: Method in Cur Deus Homo, in: Gilbert / Kohlenberger / Salmann, Cur Deus homo [s. Anm. 8], 367-396, 394.) Auch wenn daher das *Wie* der uns zugutekommenden satisfaktorischen

und Zeit eingeschlossen.<sup>86</sup> Entscheidend für die Zuwendung ist der Glaube an Christus:<sup>87</sup> Gott nämlich stösst keinen Menschen zurück, „der sich ihm in diesem Namen (Jesus Christus, V.V.) nähert.“<sup>88</sup> Hierin wird der Mensch selbst zu Gottes Sohn bzw. Tochter, denn im Sakrament der Taufe auf den dreieinen Gott wird ihm die wahre Gotteskindschaft geschenkt. Das Erlösungsgeschehen in Anselms Konzeption ist damit wesentlich relational: Gott wendet sich dem Menschen mit einem gnadenhaften Liebesangebot<sup>89</sup> zu, der Mensch muss darauf in Liebe antworten. Eine Erlösung über den Menschen hinweg gibt es nicht, vielmehr wird der Mensch also bis in die radikalsten Konsequenzen in seiner Freiheit ernst genommen. Wer aber in Liebe darauf antwortet und sich in Christi Namen Gott nähert, den stösst Gott nicht zurück, wengleich der Mensch dies auch aufgrund seiner Sünden nicht verdient hat. Hier begegnet die andere Barmherzigkeit Gottes, die Anselm suchte, indem er diese als „so gross und übereinstimmend mit der Gerech-

---

Leistung nicht eindeutig zu klären sein sollte, ist dies der Tatsache, *dass* es so zu geschehen hatte, nach Anselm in keiner Weise abträglich. (CDH I,25.)

<sup>86</sup> CDH II,16.

<sup>87</sup> Die Theorie ruft aber auch Kritik hervor: «Denn was ist das für ein Vater, der dem Sünder seinen Sohn wie ein Zahlungsmittel in die Hand drückt, damit der seine Ehre wiederherstellen kann? Wenn der Sünder nicht selbst zum Sohn wird, was nutzt es dann, dass er sich der Sohnschaft Jesu Christi wie eines Geldstücks bedient? Und überhaupt: Wie kann der göttliche Vater zulassen, dass der Sünder seine Schuld mit den Verdiensten des unschuldigen Sohnes bezahlt?» (K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 128.) Anselm verweist dagegen auf Gottes andere Barmherzigkeit, welche Genugtuung dort möglich macht, wo sie eigentlich unmöglich ist. Weiter zwingt nicht Gott seinen Sohn dazu, Genugtuung für den Menschen zu erbringen, vielmehr hält Anselm fest, dass der Sohn freiwillig Gott sein Leben als stellvertretende Genugtuungsleistung darbringt, um die Menschen zu erlösen. Veranlasst wird er nicht aus einem Zwang heraus, sondern aus seiner Liebe zum Menschen. Die Notwendigkeit der Annahme der wahren Sohnschaft Gottes ist gerade in dem Ausspruch enthalten, dass der Mensch sich Gott im Namen seines Sohnes nähern muss.

<sup>88</sup> CDH II,19.

<sup>89</sup> So ist denn auch der Grund für die Menschwerdung Gottes nicht alleine in der Sünde des Menschen zu suchen: Vielmehr ist das dahinterstehende Motiv Gottes Liebe. Dieses wiederum stellt ein typisches Charakteristikum franziskanischer Theologie dar, wodurch eine Verbindung zu Duns Scotus und dessen Rezeption der anselm'schen Satisfaktionslehre gezogen werden kann. Duns Scotus betont die Liebe noch stärker und vertritt den Standpunkt, dass weder die Menschwerdung Gottes noch die Leistung eines „Mehr“ in Form des Todes des Gott-Menschen notwendig gewesen wären. (de Bok, *Satisfaktion* [s. Anm. 60], 70.) Als einzige Notwendigkeit bleibt gemäß Duns Scotus die Liebe. (Ebd.) Genau wie Anselm hält er zwar an der Satisfaktion als adäquater Reaktion auf die Sünde fest, definiert diese aber anders: Für ihn bedeutet genug (*satis*), „wenn Gott etwas dargeboten wird, das das Vergehen der Sünde überwiegt. Dieses Vergehen aber, die Sünde, ist nichts mehr, aber auch nichts weniger als eine Tat, eine Tat, die getan ist mit einer gewissen Intensität des menschlichen freien Willens und Urteils (*liberum arbitrium*). Wenn also eine andere, gute Tat mit einer grösseren Intensität getan wird, wird diese Tat ausreichen für die Erlösung von Sünde. Nur *eine* weitere Qualifikation ist notwendig: es muss eine Tat der Liebe sein. Hier berühren wir das denkende Herz des Scotus. Was genug tut für Sünde, ist eine Liebestat, die intensiver ist als die Sündentat.“ (Ebd., 74f.) Dass der Weg der Inkarnation und des Kreuzestodes gewählt wurde, obwohl keine Notwendigkeit dafür bestand, mehr den Wert des Geschehens: Gott hat mehr gegeben, als notwendig gewesen wäre. (Ebd., 77.)

tigkeit [...] [erwiesen hat], dass sie grösser und gerechter nicht gedacht werden kann. Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn Gott Vater zu dem Sünder, der zu ewigen Peinen verurteilt ist und nicht hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, spricht: nimm meinen Erstgeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn: nimm mich und erlöse dich?“<sup>90</sup>

## Die andere Barmherzigkeit

„Weder also ein soteriologisches Modell „von unten“, das auf Selbsterlösung und Selbstrechtfertigung beruht, lässt sich rational verantworten, noch eines „von oben“, das die menschliche Freiheit missachtet, [...] kann ein genuin christliches Erlösungsverständnis zum Ausdruck bringen.“<sup>91</sup> Im Geheimnis der Inkarnation erschliesst sich die andere Barmherzigkeit Gottes, indem der Gott-Mensch Genugtuung leistet und den Menschen so wieder zu seiner eigentlichen Bestimmung befähigt. Diese Barmherzigkeit, welche so gross ist, dass sie grösser nicht gedacht werden kann, erweist sich in Anlehnung an P als mit Gott selbst identisch.<sup>92</sup> Dass die *iustitia dei* gegenüber der *misericordia dei* in Anselms System überbetont werde,<sup>93</sup> ist unhaltbar. Darin, dass die Untreue des Menschen die Treue Gottes nicht zu trüben vermag,<sup>94</sup> erweist sich Gottes Gerechtigkeit letztlich als barmherzig. Können auch die gefallenen Engel dieser Barmherzigkeit teilhaftig werden? Stilistisch bindet Anselm diese Überlegungen zusammen, indem die Anfänge der Kapitel 20 und 21 im zweiten Buch des CDH durch eine chiasmisch strukturierte Antithese verschränkt sind und so ihre inhaltliche Gegensätzlichkeit überdeutlich hervorgehoben wird:

<sup>90</sup> CDH II,20.

<sup>91</sup> Gäde, Wie erlösungsbedürftig (s. Anm. 4), 265.

<sup>92</sup> Ebd., 259.

<sup>93</sup> Nichtsdestotrotz lässt sich in der Literatur über Anselms Satisfaktionslehre auch das völlige Ignorieren des Aspekts der Barmherzigkeit feststellen. Es wird darauf beharrt, Anselm hätte nur die Gerechtigkeit bedacht: Hammer etwa ist der Meinung, dass durch das Axiom *aut poena aut satisfactio* „das ganze Erlösungsgeschehen einseitig auf Gottes Gerechtigkeit bezogen“ wird und „in ausdrücklichem Gegensatz zur Barmherzigkeit Gottes“ steht. (Hammer, Genugtuung [s. Anm. 11], 133.) Weiter vertritt er – entgegen dem (auch sprachlich-stilistisch) gerade Aufgezeigten – die Ansicht, nur die Gerechtigkeit werde mit Gottes Wesen identifiziert, woraus eine Vorrangstellung derselben gegenüber der Barmherzigkeit abzuleiten sei. (Ebd., 133.)

<sup>94</sup> G. Plasger, Die Macht der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes. Die Erkenntnis der Treue Gottes in Jesus Christus nach Anselms *Cur Deus homo*, in: Gilbert / Kohlenberger / Salmann, *Cur Deus homo* (s. Anm. 8), 697-708, 697.

	Kapitel 20		Kapitel 21	
a	Misericordiam		Diaboli	c'
b	vero		vero	b'
c	dei		reconciliationem	a'

Gottes Barmherzigkeit und die Wiederversöhnung des Teufels mit Gott werden einander gegenübergestellt und die Unmöglichkeit eben jener Versöhnung hervorgehoben. Obwohl Gottes Barmherzigkeit grösser nicht gedacht werden kann, ist es unmöglich (*impossibile*), dass der Teufel mit Gott versöhnt wird.<sup>95</sup> Die Situation ist eine gänzlich andere als im Falle des Menschen: Es bräuhete einen Engel-Gott (*angelus-deus*), „der sterben könnte und der durch seine Gerechtigkeit Gott wiedererstattete, was die Sünden der anderen genommen haben.“<sup>96</sup> Von der Unmöglichkeit der Engel (auch nach dem Fall) überhaupt sterben zu können einmal ganz abgesehen, könnte dieser Engel-Gott nicht auf gleiche Weise demselben Geschlechte angehören, für das er Genugtuung erbringen müsste, wie dies im Falle des Gott-Menschen der Fall ist, da die Engel nicht alle von einem einzigen Engel abstammen.<sup>97</sup> Gegen eine stellvertretende Genugtuung spricht weiter, dass die Engel ganz ohne Fremdeinwirkung fielen, weswegen sie sich ohne fremde Hilfe aufrichten müssten, was unmöglich sei.<sup>98</sup>

### Aktualisierungsversuche

Es muss klar sein, dass die damals von Anselm gewählte Begrifflichkeit heute nicht mehr angemessen ist. Der Grundgedanke dahinter kann dagegen noch immer fruchtbar gemacht werden: Gott will dem Menschen sein ihm zugedachtes Ziel, dessen Erlangung er durch die Sünde verwirkt hat, aus Liebe und Treue weiterhin zuteilwerden lassen. Dies ist jedoch nur mittels echter Versöhnung, die dem Menschen als freiem Geschöpf nicht von oben aufgezwungen wird, sondern mit Gottes Hilfe und durch Gottes Gnade vom Menschen selbst kommt, möglich. So schärft die Theorie das Verständnis einer Barmherzigkeit, welche nicht zulasten der Gerechtigkeit proklamiert wird, sondern an wahre Metanoia appelliert. Die verwendete Terminologie ist in die Denkweise von heute zu übersetzen. Dies ist mehr als legitim, ist doch die beigezogene Analogie aus dem juristischen Bereich „prinzipiell aus-

<sup>95</sup> CDH II,21.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd.

tauschbar<sup>99</sup>. Als kontextuelle Theologie bleibt die Theorie im mittelalterlichen Lehenswesen verankert, wobei auch dem germanischen Ehrbegriff eine tragende Bedeutung zukommt. Da dieser Kontext heute nicht mehr gegeben ist, wird das Verständnis des damit Ausgesagten erschwert. Der Begriff der Relation<sup>100</sup> stellt einen geeigneten Terminus dar, um die Vorstellungen, welche mit dem *ordo*-Gedanken verbunden sind, verständlich auszudrücken: Durch die Sünde stört der Mensch das Verhältnis von Mensch und Welt sowie von Mensch und Gott. Es geht nicht um die Störung der Ordnung als solcher, sondern vielmehr um die Störung der Beziehung des Menschen zu Gott seinem Schöpfer und Herrn. Der Mensch ist von sich aus nicht in der Lage, diese Störung zu beheben und die Beziehung wiederherzustellen. Ein solcher Akt verdankt sich alleine Gott, der sich dem Menschen zuwendet und ihm so die Beziehung wieder anbietet. Gott ruft, der Mensch antwortet. Beizubehalten sind die theologischen Aussagen der Erlösung des Menschen durch den Gott-Menschen Jesus Christus sowie der darin sich offenbarenden Liebe Gottes zu uns Menschen. „Die Inkarnation offenbart also, wozu Gott das Fleisch des Menschen eigentlich bestimmt hat, nämlich dazu, nicht mehr die Sprache der Angst und der Begierde, d. h. der Ungerechtigkeit zu sprechen, sondern die Sprache Gottes, die die Sprache der Liebe und der Hingabe ist.“<sup>101</sup> Anselm versucht mit den Begriffen *retributio* und *meritum* aufzuzeigen, wie die Gnade in Form des Christusereignisses den Menschen zugutekommen kann. Nur auf diesem Wege ist Erlösung möglich, sodass sich *gratia Dei* und *gratia Christi* als identisch erweisen. Um heute aufzuweisen, wie ein individuelles Ereignis universale Bedeutung erhalten kann, kommt man nicht um das diesbezüglich in der Neuzeit massgebliche Modell herum, welches insbes. von Schelling geprägt wurde: das Symbol.<sup>102</sup> Christus ist das Ursymbol. Als weitere Möglichkeit böte sich auch die Rede vom Sakrament an: Christus ist das Ursakrament. Mit dieser Begrifflichkeit wäre die anselm'sche Rede von *retributio* und *meritum* zu ersetzen, um heute einsichtig zu machen, wie die im Christusgeschehen erfolgte Heilung und Heiligung den Menschen zuteilwird. So wird auch ein Missverständnis des Verdienstes vermieden. Zugleich wird die Bedeutung der Kirche als Wurzelsakrament (vgl. Otto Semmelroth) positiv hervorgehoben, indem sie in den Sakramenten Anteil am Heiligungs- und Heilsgeschehen in diesem Leben vermittelt. Wie das Individuum Gnade und Erlösung teilhaftig wird, wird in Anselms Ausführungen nur mit wenigen Begriffen angedeutet. Dies liegt in der Tatsache begründet, dass sein Interesse insbesondere im Aufweisen der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sowie der Notwendigkeit des Christusereignisses für

<sup>99</sup> Gäde, Eine andere Barmherzigkeit (s. Anm. 84), 139.

<sup>100</sup> In diesem Zusammenhang möchte ich Tom Herbst OFM danken, welcher mich im Rahmen eines Vortrags auf diesen Gedanken gebracht und geholfen hat, die inhaltlichen Ausführungen in einem Begriff, nämlich dem der Relation, zu bündeln.

<sup>101</sup> Gäde, Wie erlösungsbedürftig (s. Anm. 4), 272.

<sup>102</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, Philosophie der Kunst, Darmstadt 1980, 50f.

dieselbe liegt, was auch im indirekten Adressatenkreis des CDH begründet ist. Um diese Aspekte auf vernünftiger Grundlage einsichtig zu machen, griff Anselm auf das damals allen bekannte und einleuchtende Gesellschaftssystem zurück. Gerade an der Kritik an Anselms Theorie wird aber ersichtlich, dass heute insbes. die unterbelichteten Aspekte des *Wie* der Erlösung zu durchleuchten wären. Die Übersetzung der von Anselm in diesem Zusammenhang verwendeten Termini hilft diesbezüglich dabei, das bei Anselm nur Angedeutete näher zu fassen. Dies weiter zu erläutern, ist aber nicht Aufgabe und Ziel dieses Aufsatzes, vielmehr sollen mit den genannten Aktualisierungsversuchen hinsichtlich der Terminologie Anregungen zu einem diesbezüglichen Weiterdenken geboten werden.

## Fazit

So sehr liebt Gott den Menschen, dass er in wortwörtlicher Annahme seines Geschöpfes das Erbringen der Genugtuung für dessen Sünden ermöglichte und in Liebe zu ihm den Tod auf sich nahm. Die Liebe ist Motiv und letzter Grund für Gottes Inkarnation. Ohne die Sünde aber wäre Gott nicht Mensch geworden, da er dies nur um der Satisfaktionsleistung und damit um der Erlösung des Menschen willen tat. Anselm vertritt damit eine konditionierte Christologie.<sup>103</sup> Ihm wird zu Unrecht vorgeworfen, er vertrete ein skandalöses Gottesbild eines Gottes, welcher aufgrund eines Waagschalendenkens seinen Sohn am Kreuz opfern wollte. Anselm wies nicht die Notwendigkeit des Kreuzes auf, sondern strich vielmehr die Notwendigkeit des Todes bzw. der (freiwilligen) Lebenshingabe heraus. Dieser Tod hätte durchaus auch auf andere Weise erfolgen können. Jesu Lebenspraxis – sein unerschütterliches Festhalten an Gottes Willen – aber führte zu einem unausweichlichen Konflikt mit den Menschen, sodass nicht Gott, sondern die Menschen den Kreuzestod zu verantworten haben.

Positiv zu würdigen ist in Anselms Ansatz die Einheit von Christologie, Soteriologie und Gnadenlehre, sodass gerade auch dieser Aspekt für heutige Auseinandersetzungen mit der Frage nach der Erlösungsbedürftigkeit und -möglichkeit des Menschen weiterhin von grosser Bedeutung ist. Auch das Verständnis der Sünde als Beziehungsstörung zwischen Schöpfer, Geschöpf und Welt muss hervorgestrichen werden. Gerade diese Übersetzung des *ordo*-Gedankens erweist das Erlösungsgeschehen als relational, indem die Beziehung zwischen Gott und Mensch durch ein bewusstes in-Beziehung-Treten mit dem Christusgeschehen geheilt wird. Die Gnade selbst ist damit

---

<sup>103</sup>Thomas von Aquin dagegen vertritt eine unkonditionierte Christologie, wenn er festhält, dass die Inkarnation auch ohne Sünde Teil von Gottes Plan war, um sich selbst liebend seiner Schöpfung mitzuteilen, sodass in dieser Konzeption die Liebe noch viel stärker hervortritt und zwar nicht nur als Motiv, wie bei Anselm, sondern als Grund für die Inkarnation.

in besonderer Weise relational zu bestimmen. All diese Aspekte können auch heute hilfreich sein und von modernen Ansätzen fruchtbar aufgenommen werden. Gerade der Argumentationsweg über die Vernunft ist auch heute zu beschreiten, nicht nur mit Blick auf Anders- oder Ungläubige, sondern auch um den Gläubigen, welche sich in einer kritischen Welt bewegen und nach verständlichen Antworten suchen, Genüge zu tun. Für heutige Ansätze ist es v.a. die Rede von der anderen Barmherzigkeit, welche würdigend aufzunehmen ist, um eine Synthese von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu erreichen, welche keines der beiden Elemente zulasten des anderen bevorzugt. So wird auch die Verantwortung des Individuums im Gnadengeschehen mitberücksichtigt. Wird die anselm'sche Grundbestimmung der menschlichen Natur angenommen, so kann auch heute noch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen mit Anselm (unter Zuhilfenahme einer aktualisierten Terminologie) aufgezeigt werden. Daran wird aber auch ersichtlich, dass eine solche Betrachtungsweise nicht für den Diskurs mit den Naturwissenschaften oder anderen Glaubensrichtungen taugt, sondern insbes. innerhalb der eigenen Glaubensgrenzen anzusiedeln ist. Um die positiven Aspekte der Theorie erkennen zu können und sie nicht einseitig als einem strengen Äquivalenzdenken verhaftet zu betrachten, muss eine Übersetzungsleistung stattfinden. Nur wenn die Satisfaktionslehre auf dem Hintergrund der Zeit, in welcher sie entstanden ist, betrachtet wird, können die Besonderheiten und das Positive der Theorie, jene Aspekte also, die das damals gängige System aus theologischen Gründen sprengten, gewürdigt und so auch für den heutigen Diskurs weiterhin fruchtbar gemacht werden.

Dr. theol. Viktoria M. A. Vonarburg ist Wissenschaftliche Oberassistentin an der Professur für Dogmatik der Universität Luzern