

Rettende und gerettete Spontaneität in *Cur Deus homo*

Ironien der Erlösungslehre des hl. Anselm von Canterbury*

Cyprian Krause, Maria Laach

Nemo contra deum nisi deus ipse.

1. *Satisfactio* / Genugtuung – ein schillernder Begriff

Es gibt Kurzformeln, die den gemeinten Inhalt prägnant auf einen Nenner bringen und für das Denken in griffiger Form präsent halten. Philosophie-geschichtlich gilt dies ohne Zweifel für das *unum argumentum* aus Anselms *Proslogion*: „*id quo maius cogitari non potest*“¹. In der bis heute unausdenkbar gebliebenen Dynamik dieser Wendung erbringen und durchdringen sich in glücklicher Weise die Vernunft- und Gottesspekulation des großen Kirchenlehrers. Es gibt aber auch weniger glückliche Kurzformeln, die den Gedanken, der eigentlich dahintersteht, zudecken und auf fatale Weise unkenntlich machen. Und dies dürfte in ganz besonderer Weise für das Schlagwort *Satisfaktion*² gelten, das unmittelbar all jene Assoziationen wachruft, die Anselm selbst in seinem anno 1098 im capuanischen Exil vollendeten Spätwerk *Cur Deus homo* gleichwohl ausdrücklich verworfen hatte. Wenn Adolf von Harnack im dritten Band seiner Dogmengeschichte dennoch schrieb, die Mängel der anselmischen Erlösungslehre beleidigten „in gleicher Weise Vernunft und Moral“ und niemals zuvor sei „eine so schlimme Theorie als kirchliche producirt worden“³, so hatte hier das bloße

* Der Aufsatz stellt die überarbeitete Version eines am 19. Mai 2009 an der Universität Salzburg im Rahmen der philosophisch-theologischen Disputation zu „Neueren Interpretationen von *Cur Deus homo*“ aus Anlass des anselmischen 900 Jahr-Jubiläums gehaltenen Vortrages dar.

1 ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, cap. 2 (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, ed. F.S. SCHMITT, vol. I, Seckau [Seccovii] 1938, p. 101, 18). Künftig werden die anselmischen Schriften in abgekürzter Form zitiert: M = Monologion, P = Proslogion, G = De grammatico, V = De veritate, LA = De libertate arbitrii, DCD = De casu diaboli, CDH = *Cur Deus homo*; nach der Buch- und Kapitelangabe folgen jeweils in Klammern Band-, Seiten- und evtl. Zeilenangabe aus der kritischen Edition der Opera omnia durch F.S. SCHMITT. Den kritisch etablierten Text von CDH einschließlich der *Commendatio operis ad Urbanum Papam II.* und der *Praefatio* findet man in vol. II, Edinburg 1946, 37-133.

2 Der Begriff begegnet bereits in der Überschrift zu den Kapiteln von CDH I, 11.19.20.22; auch sonst passim.

3 A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen 1932⁵, 403 sq.; 409.

Schlagwort *Satisfaktion* das genaue Verständnis des anselmischen Textes geschluckt.

Lang wäre die Phalanx der zu erwähnenden Anselm-Kritiker. Karl Rahner unterstellte dem heuer vor 900 Jahren verstorbenen Metropolen, dieser habe im grausamen Tod Christi überhaupt erst „die Ursache“ für den in Wahrheit jedoch „grundlosen Heilswillen Gottes“ gesehen – anstatt dessen freiwillige Folge.⁴ Eine Interpretation von *Cur Deus homo* (CDH) hat sich daher auch der Frage zu stellen: Liebt Anselms Gott den Menschen nur, weil dieser, und sei es auch mit Gottes Hilfe, den starren Forderungen einer intransigenten Gerechtigkeit Genüge tut, oder gilt vielmehr umgekehrt: Anselms Gott fordert vom Menschen (in der Tat!) Genugtuung, gerade weil er ihn grundlos liebt und weiß, dass die geschaffene Freiheit nicht zu sich selbst kommen kann, wenn sie nicht wachgerüttelt wird und nun selbst beginnt, von sich aus (*sponte*) jene Gerechtigkeit zu fordern und aus freien Stücken zu wollen, ohne die sie der ungeschuldeten Liebe Gottes keine ebenbürtig spontane Antwort würde geben können? Nicht Gott, sondern der Mensch hat es nötig, die Genugtuung zu wollen, wie Anselm schon in seiner *Meditatio redemptionis humanae* zu verstehen gab.

Hans Küng⁵ wiederum kritisierte, dass die Erlösungslehre des *doctor magnificus* unter das Niveau seines im *Proslogion* erschwungenen Gottesbildes zurückfalle. Doch auch diese Kritik scheint einer genaueren Lektüre des anselmischen Textes kaum standzuhalten. Im Folgenden sollen daher – ohne dass klassische Anselm-Interpretationen vergessen werden dürften⁶ – vor allem neuere Studien aus der Feder von Gerhard Gäde⁷, Georg Plasger⁸, Michel Corbin⁹, Gisbert

4 K. RAHNER, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: IDEM, Schriften zur Theologie, Bd. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 251-282, hier: 261 sq.

5 H. KÜNG, Christsein, München 1974, 512 sq.

6 Man denke an die positiv-empathischen Auslegungen des anselmischen Denkens durch K. BARTH, der sich nicht nur zum *Proslogion* (*Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1958³), sondern auch zu CDH geäußert hat: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I,2 (1945), 9; Bd. II,1 (1946), 101 sq.; 740 sq.; Bd. III,3 (1950), 442. Darüber hinaus sind zu erwähnen: K. JASPERS, Anselm, in: IDEM, Die großen Philosophen, Band I, München 1957, 724-751; H.U. VON BALTHASAR, Anselm, in: IDEM, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln 1969² (1962), 215-263; sowie K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1965), 322-352.

7 G. GÄDE, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury (BDS 3), Würzburg 1989.

8 G. PLASGER, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „*Cur Deus homo*“ von Anselm von Canterbury (BGPhThMA. Neue Folge 38), Münster 1993.

9 M. CORBIN, Prière et Raison de la foi. Introduction à l'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry (L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry: Introduction générale), Paris: Éd. du Cerf 1992; IDEM, La nouveauté de l'incarnation. Introduction à l'Epistola et au *Cur Deus*

Greshake¹⁰, Paul Gilbert¹¹, Elmar Salmann¹² und Bernd Goebel¹³ befragt und so die von Hans Küng, Karl Rahner, aber auch Joseph Ratzinger¹⁴ offenkundig unverstandene soteriologische Ironie aufgezeigt werden, die in der sogenannten „Satisfaktionslehre“ von CDH am Werk ist.

Diese Ironie, von der vor allem im 4. Abschnitt unserer Ausführungen gehandelt werden soll, besteht nicht zuletzt darin, dass Anselms Erlösungslehre ein Höchstmaß an Genugtuung, *satisfactio*, gerade gegenüber jener göttlichen wie menschlichen Vernunft, Freiheit und Affektivität einfordert, die ein unverständener, als rein äußerliche Solvierung einer Schuld betrachteter Satisfaktionsbegriff zu unterbieten, ja zu beleidigen schien. Der Begriff *satisfactio* erfährt dabei selbst eine ironische Wende, in der hinter der rechnerischen Logik des *de-bere* eine fundierende, unverrechenbare Logik des gottmenschlichen *non-debere* aufgeht. Es zeigt sich, dass am Grunde aller anonymen Nezesstität des Bezahlennüssens je schon die Logik einer höheren Ungeschuldetheit am Werk war, die es dem Menschen ermöglicht, sein in der Tat unumgängliches *debere* so zu erfüllen, dass es wiederum zum *Symbol* allerhöchster Freiheit und Spontaneität werden kann. Aber nur aus der Perspektive einer *theandrischen* und näherhin *christologisch* getakteten Freiheit gibt es selbst in der zwickmühlenartigen Situation des gefallen Menschen, der bezahlen muss, aber nicht kann, keine Nezes-

Homo, in: ANSELME DE CANTORBÉRY, *Lettre sur l'incarnation du verbe. Pourquoi un Dieu-homme* (L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, sous la direction de M. CORBIN, Bd. III), Paris: Éd. du Cerf 1988, 11-163.

- 10 G. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: IDEM, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 80-104.
- 11 P. GILBERT, *Violence et liberté dans le Cur Deus homo*, in: IDEM / H. KOHLENBERGER / E. SALMANN (edd.), *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale a Roma*, 21 -23 maggio 1998 (Stud.Ans. 128), Roma 1998, 673-695.
- 12 E. SALMANN, *Inenarrabilis nostrae redemptionis pulchritudo*. Zur Erlösungslehre bei Anselm von Canterbury, in: IDEM / M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Christi* (Stud.Ans. 116), Roma 1995, 243-258; IDEM, *Die Logik der Sühne. Zur Genese religiöser Vernunft*, in: IDEM / P. GILBERT / H. KOHLENBERGER (edd.), *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale a Roma*, 21 -23 maggio 1998 (Stud.Ans. 128), Roma 1998, 837-845.
- 13 B. GOEBEL, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes* (BGPhThMA. Neue Folge 56), Münster 2001. Auch aus dem romanischen Sprachraum wäre eine ganze Reihe neuerer Anselm-Studien zu nennen, e.g. N. ALBANESI, *Cur Deus Homo. La logica della Redenzione*, Roma 2002.
- 14 Vgl. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 187 sq.; dazu die Kritik von K. KIENZLER, *Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury* (BDS 27), Würzburg 1997, 114: „Es ist interessant, dass Ratzinger in seiner Zusammenfassung viel von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Recht‘ spricht, nie aber die ‚Barmherzigkeit Gottes‘ nennt, die Anselm nicht weniger wichtig ist.“

sität mehr, die nicht zugleich als *necessitas sequens*, als eine aus freiem Willen übernommene Notwendigkeit ironisch verwunden und geläutert wäre. Anselms Satisfaktionslehre ist somit paradoxerweise eine deutliche Absage an jeden anonymen Erlösungs-mechanismus. „*Sponte*“ – freiwillig – sei das Schlüsselwort der ganzen anselmischen Erlösungslehre, bemerkte schon Hans Urs von Balthasar sehr zurecht unter dem Hinweis, dass auf der Ebene des Schuldens, *debere*, die Rechnung mitnichten aufgehe.¹⁵ Doch soweit sind wir noch nicht. Wir stehen erst noch bei jenem recht heiklen Schlagwort der *satisfactio*, und hier ist ganz entschieden zu bemerken:

Der Begriff schillert. Denn je mehr er an den Gottes- und Freiheitsbegriff angenähert wird, den Anselm in den 70er und 80er Jahren als Prior und Abt von Bec in Monologion, Proslogion, De veritate, De libertate arbitrii und De casu diaboli entwickelt hatte, desto leuchtender wird der Begriff bis hin zu einer „unaussprechlichen Schönheit unserer auf diese Weise vorgesehenen Erlösung“ (CDH I, 3: *inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem*), ja bis hin zu einer „Barmherzigkeit Gottes, die so groß und so mit der Gerechtigkeit übereinstimmend erfunden wird, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann“ (CDH II, 20: *miser ricordiam vero dei ... tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit*).

Je mehr der satisfactio-Begriff dagegen aus diesem von Michel Corbin¹⁶ und Ingolf Ulrich Dalferth¹⁷ zurecht als *anti-idolatratisch* beschriebenen Kontext des anselmischen Gottesbegriffes herausgerissen wird, desto mehr verkommt er zur bloßen Zufriedenstellung eines Götzen, der dem menschlichen Bedürfnis nach Vernünftigkeit, Spontaneität und Affektivität kalt gegenübersteht. Dann erst betritt der zornige Rachegott die Szene, der in einer auch für die psychoanalytische Deutung höchst alarmierenden Weise Gefallen am Blut seines unschuldigen Sohnes findet. Doch legt bereits Anselm selbst in CDH I, 10 seinem Dialogpartner Boso einen unmissverständlichen Einspruch gegen die Primitivität solcher Vorstellungen in den Mund.¹⁸ Ebenso wenig möchte der *doctor magnificus* unter *satisfactio* den Götzendienst gegenüber einem zur Formel erstarrten, juristisch-

15 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, in: IDEM, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln 1969² (1962), 215-263, hier: 254.

16 M. CORBIN, Prière et Raison de la foi, loc.cit. (s. Anm. 9), 20-114 (= Section 1): L'interdiction des idoles.

17 I.U. DALFERTH, Fides quaerens intellectum, in: ZThK 81 (1984), 54-105, hier 105: „Anselms Argument ist nicht einfach eine (weitere) deskriptive Kennzeichnung Gottes, sondern eine Regel, die uns einen Denk-Weg weist, so über den Gott, zu dem wir beten, zu denken, dass wir ihn nicht vergötzen.“

18 CDH I, 10 (II, 66, 24-26): „Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti.“

feudalen Ehrbegriff verstanden wissen, auf dessen Altar dann jegliche Humanität geopfert würde.

Hätte Anselm nichts Besseres zu bieten gehabt als gerade solche *Klischees von Genugtuung*, so hätten in der Tat die *Ungläubigen*, die *infideles*, recht behalten, deren Sprechrolle im Dialog der Mönch Boso, Anselms zweiter Nachfolger als Abt von Bec, übernommen hat und hinter denen laut René Roques philosophisch gebildete jüdische oder auch islamische Denker des 11. Jahrhunderts vermutet werden dürfen¹⁹: Dann geschähe Erlösung in der Tat weitaus sinnvoller, humaner und souveräner durch reine Amnestie, *sola misericordia* und *solo iussu*. „Cur Deus homo“ heißt nämlich nicht nur „Warum Gott Mensch geworden ist“, sondern auch „Warum überhaupt sollte Gott Mensch werden?“ Ist das nicht bestenfalls lächerlich, Gottes unwürdig, unnötig kompliziert? Widerspricht die christliche Erlösungsvorstellung nicht schlimmstenfalls sowohl der Vernunft als auch der Barmherzigkeit als auch der Souveränität Gottes?

Die frommen, aber wenig rationalen Konvenienzgründe für Menschwerdung und Passion Christi, Gründe, die aus der Zeit der Kirchenväter bekannt waren und in denen z.B. dem Holz des Paradiesbaumes das Holz des Kreuzes antithetisch-typologisch gegenübergestellt wurde, überzeugten die dialektisch geschulte Vernunft des 11. Jahrhunderts schon lange nicht mehr.²⁰ Boso merkt an, das alles seien gleichsam in die Luft gemalte Bilder (*quasi quaedam picturae*) ohne feste, d.h. rational unanfechtbare Unterlage. Auch jenes der Väterzeit so vertraute Mythologem, wonach der Teufel einen legitimen Besitzanspruch auf den gefallen Menschen gehabt habe und Gott ihm daher *volens* einen Lösepreis habe zahlen müssen, wird von Boso in den Kapiteln 6 und 7 des ersten Buches als unhaltbar erwiesen, so dass nun aber nur noch uneinsehbarer werden muss, warum der allmächtige und barmherzige Gott Menschennatur annehmen sollte, anstatt den Menschen durch einfaches Willensdekret erlösen zu können.

Angesichts dieses christlich-soteriologischen Argumentationsnotstandes vollbringt Anselm nun eine wirkliche Kehrtwende, indem er sozusagen die *Flucht nach vorne* antritt, wie auch überhaupt das *Fluchtmotiv* in CDH auf gleich mehreren Ebenen eine beunruhigende Rolle spielt.²¹ Inhaltlicher Fluchtpunkt ist

19 R. ROQUES, Introduction, in: ANSELME DE CANTORBÉRY, Pourquoi Dieu s'est fait homme (SChr 91), Paris : Éd. du Cerf 2005 (korr. ND der 1. Aufl. 1963), 9-192.

20 Vgl. CDH I, 3 und 4.

21 Anselm vollendet sein opus grande auf der Flucht vor König Wilhelm dem Roten von England, mit dem er sich in Fragen der Investitur überworfen hat; zur Biografie des Kirchenlehrers vgl. R.W. SOUTHERN, Saint Anselm: A Portrait in a Landscape, Cambridge 1990, sowie: G.R. EVANS, Anselm, Oxford 1989. – Aber auch inhaltlich gibt eine Fluchtbewegung den Auftakt zu CDH: Das gesamte Kapitel 1 des ersten Buches ist nichts anderes als eine dreifache Fluchtbewegung vor jener intellektuellen Herausforderung, vor die Anselm sich durch Bosos Zudringlichkeit (*importunitas*; CDH I, 2) gestellt sieht und die doch das Vermögen des endlichen Geistes zu übersteigen scheint. Nach einer ersten Reperkussion aber tritt der doctor magnificus die Flucht nach vorne an und

aber die geistige Schau einer Erlösung, die der Dynamik des *id quo maius cogitari nequit* und damit zugleich dem unendlichen *terminus a quo* und *ad quem* auch und gerade des endlichen Denkens – Genüge tut. Anstatt verschämt nach Entschuldigungsgründen zu suchen, warum die christliche Erlösungslehre menschliche Rationalitätserwartungen zu unterbieten scheint, zeigt Anselm vielmehr umgekehrt, wie die christliche Erlösung das Denken auf den Weg einer Rationalitätserfahrung setzt, über die hinaus keine größere gedacht werden könnte.

Mein persönliches Leseerlebnis von CDH war dabei gewissermaßen eine „*anthropologische Wende*“ im Satisfaktionsbegriff: Die erste Stelle, an welcher der *doctor magnificus* von *satisfactio* spricht, meint nämlich keineswegs zufällig gerade nicht die *satisfactio* gegenüber Gott, sondern vielmehr die Befriedigung des Menschen durch Vernunftgründe: *rationes* (CDH I, 1). Gisbert Greshake schrieb sogar, m.E. etwas weitgehend: „Wenn Gott die Wiederherstellung seiner Ehre durch *satisfactio* fordert, so geht es nicht um Gott, sondern allein um den Menschen“²² – *anthropologische Wende*.

2. Zur Methode Anselms: *rationes necessariae* und *rationes latentes*

Den neueren Anselm-Interpretationen kam insbesondere zugute, dass sie die Methode des Kirchenlehrers besser einzuschätzen wussten. Zu nennen ist hier, abgesehen von Studien aus der Feder von Markus Enders²³ und Klaus Kienzler²⁴, vor allem Helmut Kohlenbergers Klassiker „*Similitudo und Ratio*“²⁵.

vollendet das Werk, zumal dessen erste Kapitel ihm bereits von übereifrigen Schülern aus den Händen gerissen und heimlich weitergegeben worden sind. In der Praefatio klagt Anselm darüber, dass er deswegen alles eiliger habe fertigstellen müssen, als ihm lieb sein konnte („*festinantius quam mihi opportunum esset*“).

22 G. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit, loc.cit. (s. Anm. 10), 93.

23 M. ENDERS, Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) (Reihe: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, ed. Jan A. Aertsen, Bd. 64), Leiden-Boston-Köln: Brill 1999; IDEM, Das Thema und die rationale Methode von „*Cur Deus homo*“, in: P. GILBERT / H. KOHLENBERGER / E. SALMANN (edd.), *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale a Roma, 21 -23 maggio 1998* (Stud. Ans. 128), Roma 1998, 333-366.

24 K. KIENZLER, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg-Basel-Wien 1981; IDEM, Zur Struktur von CDH, in: P. GILBERT / H. KOHLENBERGER / E. SALMANN (edd.), *Cur Deus Homo*, loc.cit. (s.o.), 597-608.

25 H. KOHLENBERGER, *Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury* (Münchener philosophische Forschungen 4), Bonn 1972; vgl. auch IDEM, Anselm spricht zu (post)modernen Denkern, in: D.E. LUSCOMBE / G.R. EVANS (edd.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth*

Die Methode Anselms begnügt sich dabei weder mit der bloßen Lüftlmalerei pittoresker Konvenienzgründe noch auch mit unanschaulich-dialektischer Begriffsklauberei, mit einem Kleben am Buchstaben statt am Geist, wie es im 11. Jahrhundert zur umstrittenen Modeerscheinung avancierte. Schon in seiner Erstlingsschrift *De grammatico* wusste Anselm an die Adresse der Dialektiker zu sagen: „*Sententia quippe ligat syllogismum, non verba*“²⁶. Hans Urs von Balthasar umschrieb diesen anselmischen Grundsatz treffend mit der Maxime: „Weder mit Begriffen spielen noch Bilder anschauen ist bereits denken.“²⁷

Anselm ging es, anders als 150 Jahre später dem Aquinaten, auch nicht um ein Abwägen von Konvenienzgründen, sondern um die Auffindung der inneren *rationes necessariae*, warum Erlösung so und nur so, d.h. durch Menschwerdung und Kreuzestod, stattfinden konnte. Diese *rationes necessariae* will Anselm *sola ratione*, d.h. unter Verzicht auf die üblichen Autoritätsargumente, sowie *remoto Christo* auffinden, d.h. unter methodischer Ausblendung (Epoché) des geschichtlichen Christuserignisses, mithin im Rekurs der Vernunft auf ihre eigenen transzendentalen Bedingungen. Die Inkarnation ist demnach *nicht nur nicht* widervernünftig, sondern Anselms im Grunde zutiefst theonome Vernunft müsste ohne das Postulat eines *homo deus* an ihren eigenen Denknöten irren werden. So wird zum Beispiel auch das Schreckgespenst des „frustra“, das sechsmal zu Beginn des zweiten Buches von CDH auftaucht, von den Postulaten einer teleologischen Vernunft her gebannt: Gottes Schöpfungswerk kann nicht *frustra*, frustriert, ins Leere laufen; daher ist nur eine solche Erlösung denkbar, welche die Fähigkeiten, die Gott keineswegs vergeblich in den Menschen gelegt haben kann, voll ausschöpft.

Andererseits muss klar gesehen werden, dass Anselm entgegen der Kritik von Louis Bouyer²⁸ und Jean Rivière²⁹ durchaus nicht meinte, er habe die Erlösung vollständig erklären und das Mysterium gewissermaßen rationalistisch auflösen können. Alle *rationes necessariae* werden in Anselms Perspektive vielmehr immer noch übertroffen von den je-tieferen, allein Gott vorbehaltenen *rationes latentes* (CDH I, 2 [II, 50, 12sq.]: „*altiores tantae rei adhuc latere rationes*“). Die Logik der Erlösung bleibt ebenso *inenarrabilis*, unaussprechlich

Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25. September 1093, Sheffield 1996, 376-391.

26 G 4 (I, 149, 14).

27 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 229.

28 L. BOUYER, Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie, Paris 1974, 415: Anselms Argumentation gerate zu einer „parfaite absurdité, du fait de son formalisme.“

29 J. RIVIÈRE, Le dogme de la rédemption. Études théologiques, Paris 1931³, 101, warf Anselm vor, er unterliege der „illusion d'aboutir à la preuve absolue, qui serait, si elle pouvait être réalisée, la ruine même du mystère“. Eine Antwort auf die Einwürfe von BOUYER und RIVIÈRE findet man bei P. GILBERT, Violence et liberté dans le Cur Deus homo, loc.cit. (s. Anm. 11), spec. 673-678.

(CDH I, 3 [II, 51, 11]), wie Gott ein *maior quam cogitari possit* blieb (P 15 [I, 112]).

3. *Cur Deus homo* und die Proslogionformel „*id quo maius cogitari non potest*“

Eine weitere wichtige Zäsur in der Anselm-Interpretation war mit Gerhard Gädens Monografie „Eine andere Barmherzigkeit“ gegeben.³⁰ Gäde wies darin mit Nachdruck auf die engen Bezüge zwischen *Proslogion* und *Cur Deus homo* hin, die auf gleich mehreren Ebenen beobachtet werden können:

- Die Proslogionformel ist geradezu mit Händen zu greifen, wenn Anselm von einer Barmherzigkeit Gottes spricht, „die so groß und so mit der Gerechtigkeit übereinstimmend erfunden wird, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann“ (CDH II, 20 [II, 131, 28sq.]).

- Schon im Proslogion (P 11) fragte Anselm auch danach, wie in Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ohne Widerspruch zusammengedacht werden können. Der Versuch einer Rationalisierung des göttlichen Gnadenhandelns scheiterte seinerzeit jedoch an der Aporie, dass ohne angebbaren Grund und scheinbar ungerecht Gott unter den gefallen Menschen die einen „gerechterweise“ verdamme, andere dagegen „barmherzigerweise“ rette. Offenkundig dachte Anselm im P Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes noch nicht wirklich ineinander. Dies sollte CDH vorbehalten bleiben, wo allerdings beide Epitheta erst in dem zusammengedacht werden können, was größer ist, als dass es gedacht werden könnte (P 15 [I, 112, 15]: *maius quam cogitari possit*).

- Die komparativische Dynamik der Denkregel aus dem Proslogion³¹ wirkt zudem auf die Bestimmung des *satis* in der *satisfactio* zurück. Welche Genugtuung wäre wirklich genug angesichts des je-größeren Gottes? Nur Gott selbst, also wiederum das Je-Größere, womit zugleich dem diabolischen Anspruch des Menschen, Gott jemals ohne Gott gerecht werden zu können, widersprochen und der symbolische Ort gefordert ist, an dem der Mensch im Verein mit Gott Gott gerecht werden könne. Mit Goethe könnte man hier sagen: *Nemo contra deum nisi deus ipse*.³²

- Auch darf der Einfluss des *unum argumentum* auf Argumentation und Methode von *Cur Deus homo* nicht unterschätzt werden: Denn erst wegen der Proslogionformel kann unmöglich geduldet werden, dass Gottes Ehre auch noch

30 loc.cit. (s. Anm. 7).

31 Zu Anselms theologischem Komparativ vgl. K. KIENZLER, Klaus, Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury (BDS 27), Würzburg 1997.

32 J.W. VON GOETHE, Dichtung und Wahrheit, Vierter Teil, 20. Buch (Epigraphé); vgl. dazu E. JÜNGEL, Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, in: IDEM, Ganz werden (Theologische Erörterungen V), Tübingen 2003, 231-252.

so geringfügig (CDH I, 15: *vel ad modicum*) geschmälert würde. Erst vor dem Hintergrund der Formel aus P kann Anselm in CDH I, 10 mit Boso den „Pakt“ schließen („*volo tecum pacisci*“), dass jede wenn auch noch so kleine Inkonvenienz in Bezug auf Gottes Erlöserhandeln als völlig denkunmöglich gelten soll, dass für eine Erlösung vom Menschen daher nicht weniger zu fordern ist als eine Genugtuung, „die mehr ist als alles, was nicht Gott ist“ (CDH II, 6: „*aliquid maius quam omne quod praeter deum est*“; II, 11: „*maius aliquid ... quam quidquid sub deo est*“).

Allerdings bietet die anselmische Denkgregel, die unter dem Stichwort der Gerechtigkeit die Anforderungen für eine Erlösung so hochschraubte, dass Boso dabei angst und bange wurde,³³ zugleich auch die Einlösung und Erschwingung dieser Höhe unter dem Stichwort einer *misericordia*, über die hinaus keine größere gedacht werden kann. Was von außen her wie harte Gerechtigkeit aussieht, ist von innen her gesehen ebenso sehr Barmherzigkeit. Denn ohne die konsequente Orientierung am gleichwohl uneinholbaren Anspruch des *id quo maius cogitari nequit*, kämen menschliche Vernunft, Freiheit und Affektivität auch nicht zu sich selbst. Anselms Gott ist in chiasmischer Durchkreuzung der beiden augustinischen Gottesprädikationen ebenso ein *superior summo meo* wie auch ein *interior intimo meo* (Conf. III, 6, 11).³⁴ Die Denkbewegung der Steigerung, die zunächst als „Flucht nach vorne“ erschienen sein mag, erweist sich nun in überaus beglückender Weise als Begegnung des Denkens mit seiner ureigensten Teleologie, als Selbst- und Ganzwerdung des Denkens. Aufgrund eben dieser Denkerfahrung kann Anselm im ersten Kapitel von CDH sagen: Was in der Phase des Suchens überaus schwierig erschien, das erweist sich in der Phase seiner Lösung für das mit seinem eigenen Urgrund vertraut gewordene Denken urplötzlich (Platons „*exaiphnes*“) als ganz einfach, platonisierend-einsförmig, ähnlich dem Argumentum des Proslogion.³⁵ Es kommt zu jener Denkbewegung, die Hans Urs von Balthasar mit einem schönen Wort als „freihändig nachzeichnende Vernunft“ beschrieb.³⁶

Bekanntlich will Anselms Proslogionformel keineswegs eine Definition der *quidditas* Gottes bieten, aus der dann unzulässigerweise auch noch das faktische *quod* seiner Existenz abgeleitet würde. Ganz selbstverständlich ist dem Denker von Bec die Unterscheidung des „esse in re“ vom bloßen „esse in intellectu“

33 CDH I, 23 (II, 91, 1sq.): „B.: Tot iam proposuisti nobis quae facere debemus, ut quidquid superaddas non me magis terrere possit.“

34 Auf den Zusammenhang der anselmischen Denkform mit dem augustinischen Neuplatonismus hat u.a. hingewiesen: K. FLASCH, Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus (Analecta Anselmiana II), Frankfurt a.M. 1970, 1-43.

35 CDH I, 1 (II, 48, 7-9): „licet in quaerendo valde videatur difficilis, in solvendo tamen omnibus est intelligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis.“

36 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 225.

bewusst³⁷, und natürlich weiß der Vater der Scholastik auch, dass nicht jedem x-beliebigen Gedanken sogleich ein extramentaler Bezug eignet. Im *unum argumentum* handelt es sich jedoch keineswegs um derlei Behauptungen extramentaler Existenz irgendeiner zuvor klar definierten Größe, sondern vielmehr um die transzendente Erfahrung, dass es im Denken *Eines* gibt, das dem Denken *unwillkürlich vorgegeben* ist. Es handelt sich mithin um jene transzendente Binnerfahrung, die das Denken mit sich selbst macht, insofern es sich als ein auf Sein und Wahrheit immer schon *bezogenes* Denken voraussetzen muss. Anselms Formel ist sozusagen die Relativitätstheorie des Denkens, das nur dann zu sich selbst kommt, wenn es zugleich versucht, seinen eigenen Horizont anzudenken. Bloß empirisch objektivierte, aber kontingente *Existenz* wäre gerade nicht das *denkbar* Größte, könnte vom Denken immer auch, selbst entgegen dem empirischen Befund, als nicht seiend vorgestellt werden, wie Anselm in seiner *Responsio* an Gaunilo klar darlegt. Nur von *id quo maius cogitari nequit* gilt, dass das Denken bereits *qua Denken* dies *nicht nicht* denken kann.

Es lohnt in diesem Zusammenhang auch, Anselms Argument *einmal umgekehrt* zu lesen, um auf seinen anti-idolatrischen Charakter aufmerksam zu werden: Von allem, was unterhalb des „*id quo maius cogitari nequit*“ bleibt, kann immerhin gedacht werden, dass es auch nicht sei, selbst wenn seine Existenz evident feststünde. Das apriorisch-transzendente Nicht-nicht-gedacht-werden-Können ist dagegen Privileg Gottes, der aber eben kein „Stück Welt“, sondern, nach weltlichen Maßstäben gesehen, *ortlos-utopisch* ist, dessen Existenz nirgends empirisch objektivierbar wird.³⁸ Diese empirische Nicht-Verifizierbarkeit Gottes hebt jedoch seine Denknötwendigkeit in keinsten Weise auf, sondern lässt sie als einen um so unabhängigeren, in sich subsistierenden Topos des Denkens erscheinen.

Gewissermaßen beinhaltet das Argumentum sogar eine Tautologie.³⁹ Denn das eigentliche Maß für die Größe des darin Angedachten liegt nicht in irgendeinem dem Denken äußerlichen Kriterium, sondern eben gerade wiederum darin, dass es *nicht nicht gedacht werden kann*, dass es implizit immer schon mitgedacht, wenn auch nie zu Ende gedacht worden ist – es sei denn man wäre völlig *insipiens*.⁴⁰ Das Wort „*cogitari*“ kann somit keinesfalls aus der Formulierung des argumentum gestrichen werden. Anselm meint gerade kein „*maximum existens*“, denn das „*id quo maius cogitari non potest*“ existiert nicht bloß, son-

37 Vgl. P 2 (I, 101, 9sq.): „Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.“

38 So erklärt Anselm in der Responsio 4 (I, 134, 16 sq.): „Sic igitur proprium est Deo non posse cogitari non esse.“

39 So sieht es zumindest VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 237.

40 Auf einer transzendental-rationalen Deutung Anselms bestand auch K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1965), 322-352.

dern es *ist* – und zwar in einem für das Denken unüberbietbaren Sinne, der zuletzt in der Grenze des tautologischen Widerspruchsprinzips Gestalt findet, dass das Denken nicht das Nicht-Sein des Seins zu behaupten vermag (Resp. 4: *quia non possumus cogitare esse simul et non esse*). Freilich ist zu bedenken, dass sich die Unabweisbarkeit des Seins dem Denken nur „ex negativo“, im Sinne der Grenzerfahrung einer Denk-Unmöglichkeit erschließt.

Der im Argumentum wirkende Komparativ *maius* tritt deswegen auch nie in analogische Kommensurabilität zu einem Positiv, gerinnt nirgends zu einem messbaren „maximum“, sondern bleibt absolut – und negativ: *maius quam cogitari possit*. Die geschaffene *mens* erfährt sich darin als jenes *minus*, in dem sich das absolute, konstitutive, uneinholbare *maius* spiegelt: *speculatio* (vgl. M 67: *in speculo speculari*). Es gibt, anders gesagt, für Anselm keine fixe Gottes-Idee außerhalb der lebendigen Dynamik der Korreflexion⁴¹ zwischen endlichem und unendlichem Geist, in welcher das *minus* sich als von einem *maius* bedingt und ermöglicht erfährt.

Die doppelte Negation des „Gott-nicht-nicht-denken-Könnens“, in der zugleich die transzendental-inkommensurable Größe des Argumentum liegt, hat noch eine andere, gleichsam politische Pointe. Selbst wenn man, wie es der *insipiens* ja tut, von der Behauptung der Nicht-Existenz Gottes ausgeht, so ist das Gottesproblem damit noch in keinsten Weise beseitigt. Sobald nämlich das „*id quo maius cogitari nequit*“ auf *objektsprachlicher* Ebene der Behauptung der Nicht-Existenz unterworfen wird, kehrt es ironischerweise auf *metasprachlicher* Ebene um so sicherer zurück. Mit anderen Worten: Selbst als utopische ist die je-größere Denkmöglichkeit unabweisbar präsent, indem sie alle bloß positiven Größen und ihren ideologischen Anspruch auf „Totalität“ oder „Absolutheit“ unwiderlegbar relativiert.

Im Dialog *De veritate* hatte Anselm diese eigenartig ironische Spannung von Ortlosigkeit (U-topie) und transzendentaler Denknötwendigkeit auf Gott als *Wahrheit* bezogen. Einerseits gelte nämlich, dass man nicht einmal denken könne, dass jene Wahrheit, die dem Denken als Bedingung der Möglichkeit von Wahrem überhaupt bewusst ist, nicht sei bzw. Anfang oder Ende habe (ein Gedanke, den Anselm aus den *Soliloquia* Augustins übernehmen konnte und der gewissermaßen als ein Vorläufer des ontologischen Argumentes gelten darf).⁴²

41 Zum Begriff der Korreflexion vgl. vor allem: E. SALMANN, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von „Monologion“ und „Proslogion“, in: M. HOEGEN (ed.), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* (Stud. Ans. 101), Roma 1990, 143-228.

42 V 1 (I, 176, 13-19): „Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas... quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine. Haec tu in Monologio tuo.“ In V 10 (I, 190, 15-18) präzisiert der Magister, dass

Andererseits aber erweise sich diese Denknöwendigkeit einer Wahrheit „an und für sich“ als unabhängig von allen weltlich existierenden Wahrheitsträgern. So sei die göttliche, in sich subsistierende Wahrheit ebenso sehr „*causa omnium veritatum*“⁴³ wie auch „*veritas nullius rei*“, wie es im letzten Satz des Dialoges „De veritate“ pointiert heißt.⁴⁴ Sie fällt mit keinem pariklären Wahrheitsanspruch zusammen, besteht vielmehr auf ihrer Unvereinbarkeit. Von daher darf es auch nicht zu einer falschen objektsprachlichen Vergegenständlichung des „*id quo maius cogitari non potest*“ kommen. Es handelt sich gerade nicht um jene schönste Insel Gaunilos, Kants hundert Taler oder sonst ein Denkobjekt, sondern um eine metasprachliche, anti-idolatrische und dynamische Denkregel: Wenn man noch Größeres denken kann, hat man noch gar nicht angefangen, Gott zu denken, wird also jeweils weitergeschickt.

Im Proslogion wird Gott folglich nicht mehr als der höchste „Gegenstand“ eines objektiv auf sich selbst fußenden endlichen Denkens gedacht. Demgegenüber hatte das Monologion⁴⁵ noch zu kämpfen mit der fundamentalen Unerlöstheit allen bloß analogischen Denkens, das die (rein nominelle) Analogie zwischen dem „*summum bonum*“ und den geschöpflichen „*bona*“ zwar nie wirklich auf einen gemeinsamen Nenner bringen konnte (es gibt keine gemeinsame Mess-

nicht die menschliche Rede als solche, sondern deren veri- resp. falsifizierende logisch-transzendente Voraussetzung unendlich ist: „Cum enim dixi ‚quando non fuit verum quia futurum erat aliquid‘, non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset.“

Dieser aus den Soliloquia Augustins (II,2,2) und dem Monologion (M 18) übernommene Beweis für die transzendente Indefektibilität der Wahrheit, der wie ein Rahmen in De veritate 1 und 10 wiederkehrt und teils auf platonischer Partizipationsmetaphysik, teils auf der aristotelischen Erfassung der Zeitlosigkeit der logischen Voraussetzungen eines wahren Satzes beruht, reproduziere den Gedanken des „ontologischen Beweises“ „quasi in nuce“, so K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit, in: PhJ 72 (1965), 322-352, hier: 348.

43 V 10 (I, 190, 6sq.): „Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius?“ Zur Dialog-Trilogie und anderen Freiheitsschriften vgl. man die entsprechenden Einführungen in den Ausgaben durch H. VERWEYEN: Anselm von Canterbury, Vier Traktate. Wahrheit und Freiheit: Über die Wahrheit. Über die Freiheit des Willens. Vom Fall des Teufels. Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen (Christliche Meister 15), Einsiedeln 1982; sowie H. VERWEYEN (ed.), Anselm von Canterbury, Freiheitsschriften: De libertate arbitrii et alii tractatus, lat.-dt. (Fontes Christiani 13), Freiburg-Basel-Wien 1994.

44 V 13 (I, 199, 27sq.): „Summa veritas per se subsistens nullius rei est.“

45 Die Entwicklung, die Anselms Denken zwischen Monologion und Proslogion durchlaufen hat, ist Gegenstand einer aufschlußreichen Untersuchung durch E. SALMANN, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von „Monologion“ und „Proslogion“, in: M. HOEGEN (ed.), L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta (Stud. Ans. 101), Roma 1990, 143-228.

skala, keinen gemeinsamen „*modus significandi*“, kein gemeinsames „*tertium comparationis*“ für den Komparativ zwischen Schöpfer und Geschöpf, *causa* und *effectus*), das aber dennoch kaum auf die unerlaubte (stillschweigende) ontologische Hypostasierung dieses analogen Verhältnisses verzichten konnte, ohne sogleich beunruhigend nichtssagend zu werden – *analogia „nominum“* als bloße Rhetorik. Das Proslogion hingegen, als ein Glanzstück von „*theologia negativa*“, beginnt geradezu mit dieser Negativität, d.h. mit der Unmöglichkeit, Gott nach Art eines überschaubaren, messbaren Dinges (in der 3. Person Sg.) zu denken. Diese Denk-Unmöglichkeit wird in P nicht mehr durch analogisches Sprechen übertüncht, sondern transzendental und liminal angesprochen (in der 2. Sg.). Dem Unüberschaubaren als solchem wird ins Auge geschaut: Gott ist *maior quam cogitari possit* – und gerade im betenden Nachvollzug dieser Entzogenheit im Denken höchst anwesend: nicht mehr als vergötter Gottes-Begriff oder als hypostasierte Analogie, sondern als der ganz andere Gott selbst.⁴⁶

Im Bezug auf CDH heißt das: Solange ich mir Gott noch irgendwie als beleidigte Partei vorstelle, der ich eine irgendwie dinghafte Genugtuung anböte, hätte ich noch nicht das „*id quo maius...*“, sondern einen Götzen gedacht, so dass auch all meine Genugtuungsversuche im Grunde an ihrer idolatrischen Binnenlogik scheitern müssten. So eignet allen bloß menschlichen Versuchen der Wiedergutmachung unterhalb des Theandrischen immer irgendetwas Schiefes. Sie kommen gewissermaßen immer schon zu spät, wenn die Chance einer spontanen, aus keiner Notlage heraus entstandenen Zuwendung zu Gott schon durchaus veran ist. Die augustinische Tradition spricht hier bekanntlich von Erbsünde.

4. *Satisfactio* als Herausforderung der Spontaneität: Ironien des *debere*

Ich selbst möchte hier eine eigene Neuinterpretation der Satisfaktionslehre mithilfe des rhetorischen Paradigmas der „Ironie“ versuchen. *Satisfactio* hat mit Wende zu tun, mit der Not-Wendigkeit, sich von der idolatrischen zur theonomen Logik zu wenden. Und tatsächlich kann man m.E. die Logik von CDH als doppelte Wendung, als Doppeltropus und Schlagabtausch zwischen einer diabolischen und einer symbolischen Ironie begreifen. Das *debere*, um das es in der *Satisfactio* geht, unterliegt nämlich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, einer doppelbödigen Doppelbödigkeit: einer doppelten Ironie.

46 Vgl. in diesem Sinne: K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1958³; außerdem: I.U. DALFERTH, *Fides quaerens intellectum*. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion, in: ZThK 81 (1984), 54-105.

a) Diabolische Ironie

Wir beginnen bei der diabolischen Ironie („*Per aspera ad astra*“). Ironie tritt immer dann ein, wenn eines zwar gesagt, etwas anderes aber innerlich dabei gedacht wird: „*Aliud dicitur, aliud in corde intellegitur*“ ist nicht erst seit den „Sileni Alcibiadis“ des Erasmus das Statut aller Ironie. Eine Erlösung ohne satisfactio wäre aber nichts anderes als eine solche schlechte Ironie: Gott würde sagen, dass der Mensch ihm nichts mehr schuldet, wohl wissend, dass dies nicht der Wahrheit entspricht, und wenn es auch noch so oft gesagt würde. – Genau das aber ist Anselms Argument: Es gibt Dinge, die man zwar aussprechen und deren *Wortlaut* man sogar denken kann, deren *Sinn* jedoch völlig undenkbar bleibt. Das war bereits das Argument des Kirchenlehrers gegen den *insipiens* in P3. In genau demselben Sinne entlarvte Anselm sodann im Dialog *De veritate* das bloße „dicere“ der Behauptung einer Endlichkeit von Wahrheit-an-sich durch das tiefere „intelligere“, dass Wahrheit-an-sich unmöglich als endliche gedacht werden kann.⁴⁷ Und zu ebendieser Erkenntnis einer die Sprache überführenden Denkmöglichkeit führt Anselms Elenktik und Maieutik auch seinen Dialogpartner Boso in CDH I, 19: „*Verba ista cogitare et dicere possum, sed sensum eorum ita cogitare nequeo sicut falsitatem non possum intelligere veritatem esse*“.

Die diabolische Ironie erweist sich folglich als in gewisser Weise auto-destruktiv: Gerade der Versuch einer Behauptung der Nichtexistenz Gottes durch den *insipiens* treibt um so sicherer die Denkmöglichkeit dieser Behauptung hervor. Analog gilt für CDH: Gerade die Behauptung, der Mensch, der gefallen und nicht wieder vom Fall aufgestanden ist, könne durch nominalistisches Dekret („*solo iussu*“) wiederum in genau derselben Lage sich befinden wie die Engel, die nie abgefallen sind,⁴⁸ spricht beredt von ihrer eigenen Undenkbarkeit. Um das Ungeheuerliche, ja Widerlich-Denkwidrige dieser diabolischen Ironie zu veranschaulichen, gebraucht Anselm schließlich die Metapher der in den Kot gefallenen Perle, die nur ein vollkommen unverständiger Mensch wiederum in sein Schatzkästchen legen würde, ohne sie zuvor gereinigt zu haben (CDH I, 19 [II, 85, 14]: *Putabisne illum sapientem?*).

Schon in *De veritate* 9 hatte Anselm die Bedingungen dieser diabolischen Ironie näher untersucht. Da ging es darum, dass jedes menschliche Tun einen Aussagewert hat, mithin ein unausgesprochenes Urteil über *debere* und *non de-*

47 V 1 (I, 176, 13-19): „Sive igitur dicatur veritas habere sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine. Haec tu in Monologio tuo“; Hervorhebungen vom Vf.

48 Man wird den gesamten Engel-Exkurs in CDH I, 16-18, von seinem anthropologisch-soteriologischen Skopos her zu lesen haben. Anselm selbst gibt hierfür den hermeneutischen Schlüssel an, wenn es in CDH I, 19 (II, 84, 14) heißt: „Es ist wirklich notwendig, dass die Menschen den guten Engeln gleich seien.“

bere beinhaltet. Anselm fingiert nun eine Situation, in der jemand in ein fremdes Land kommt, wo bekömmliche und giftige Kräuter wachsen, die er aber nicht zu unterscheiden vermag. Da ein Landesbewohner ihm nun *sagt*, man müsse Kraut A essen, denn B sei giftig, aber die Beobachtung im Gegenteil lehrt, dass der Sprecher entgegen seinen eigenen Worten *handelt*, wird klar, dass er falsch gesprochen hat. Sein Tun straft seine Worte Lügen.

Noch verdrehter ist es, wenn der Mensch, der sein *debere* nicht erfüllt und auch nicht erfüllen kann, durch diese Unterlassung gleichsam behauptet, dass er Gott nichts schulde. In allseitiger rhetorischer Verkehrung wird das *debere* als ein *non debere* behandelt. Die gleich zweifache ironische Einklammerung des eigentlichen Gesollten durch das Nichtwollen und das Nichtkönnen des Menschen lässt jedoch das *debere* unterschwellig genau so fortbestehen, wie es war – und damit den Zwiespalt offen.

b) Symbolische Ironie

Nun lässt sich aber Gott weder vom Teufel noch vom Menschen an Ironie übertreffen. Keineswegs belässt Anselms Gott es nämlich beim trockenen Benennen und Aussprechen der Schuld des Menschen, was eben der *poena*, dem Urteils-Spruch, entspräche, sondern er befleißigt sich seinerseits einer, nun aber göttlich-symbolischen Ironie, einer wirklichen „Not-Wendung“; denn gegenüber dem dia-bolischen „*aliud dicitur, aliud intellegitur*“ macht sich in der sym-bolischen Ironie eine „*alia misericordia*“ geltend (CDH I, 24 [II, 93, 29]: „*Aliam misericordiam dei video esse quaerendam quam istam*“). Dabei geht es nicht mehr, wie noch in der diabolischen Ironie, um ein Wegreden der Schuld, um ein Verdrängen des *debere* durch eine letztlich ganz unwirksame, euphemistische Rhetorik des *non-debere*, sondern: Das *debere* wird ganz angenommen, ganz ausgekostet, ganz durchschritten. Nichts, nicht der kleinste Teil seiner Schuld wird dem Menschen einfach erlassen. Boso stöhnt, wenn Anselm ihm unerbittlich zeigt, „*quanti ponderis sit peccatum*“, wie schwer die Sünde wiegt (CDH I, 21). Aber nun kommt es zu einem Meisterstück göttlicher Ironie. Was zuvor als bloßes *debere* erschien, wird durch Christus in ironisch-dialektischem Umschlag zur spontanen Tat absoluter Freiheit; Anselm überschreibt sein Kapitel II, 18 mit den bedeutsamen Worten: „*Quomodo debuit Christus et non debuit pati*“, was übrigens seine Parallele in *De veritate* 8 hat. In der hypostatischen Union stehen sich *debere* und *non-debere* nicht mehr hart als Alternativen gegenüber, sondern treten in einen heilsam-ironischen Tausch.⁴⁹ Das *debere* wird erfüllt, aber es

49 Anselm führt die Logik dieser *communicatio idiomatum* in CDH II, 18 (II, 129, 8-13) näher aus : „Denn weil ein und derselbe Gott und Mensch ist, so empfing er zwar nach der menschlichen Natur, seitdem er Mensch ward, auf solche Weise von der göttlichen Natur, die von der menschlichen verschieden ist, dass sein war, was immer er hatte, dass er nichts zu geben brauchte, als was er wollte; der Person nach aber hatte er aus sich, was er hatte...“

wird zugleich ironisch eingeklammert durch ein höheres non-debere. Die freiwillig stellvertretende Übernahme, ja Übererfüllung des debere erscheint somit als symbolische Tat eines höheren non-debere, einer ungeschuldeten Handlung Gottes, an deren Ungeschuldetheit (!) der verschuldete Mensch als wissender von neuem teilhaben soll. So wird auch deutlich, dass es Gott nicht um Genugtuung als Genugtuung, sondern um Genugtuung als Akt der menschlichen Spontaneität ging: zur Aktuierung jener menschlichen Freiheit, die ansonsten unerlöste Potenz hätte bleiben müssen.

Das „debere pati“, das Leidenmüssen Christi, entspringt nämlich keiner *necessitas praecedens* mehr, sondern ist eine aus seiner ungeschuldeten Freiheit abgeleitete *necessitas sequens*. Darin ist der zwanghaft-erbsündliche Charakter des Müssens hinweggenommen. Gehorsam wird spontane Übereinstimmung, ja Ähnlichkeit mit jener Freiheit, die nur sich selbst gehorchen muss. *Deo parere libertas est*, wie Seneca sagt. „Oboedientia“, Gehorsam, im christologischen Vollsinn des Wortes gibt es für den Benediktinermönch Anselm in der Tat nur dann, wenn sie in vollkommener Freiwilligkeit geleistet wird (CDH I, 10 [II, 65, 17-19]: „Denn dann ist der Gehorsam unvermischt und wahr, wenn die vernünftige Natur nicht aus Zwang, sondern freiwillig am von Gott empfangenen Willen festhält“).

Am Grunde der Logik von Cur Deus Homo liegt also ein Paradox, das seine Auflösung nur in der göttlich-symbolischen Ironie der Stellvertretung am Kreuz finden kann: Der gefallene Mensch schuldet es Gott, etwas Ungeschuldetes für ihn zu tun,⁵⁰ was er aber aus eigenen Kräften nicht kann, da er Gott immer schon alles schuldet, ja nach seinem Fall sogar doppelt schuldet und auch die Unfähigkeit zur Bezahlung der Schuld selbst wiederum als schuldhaft betrachtet werden muss.⁵¹ Dem entfremdeten, erböslichen Willen ist alles, was er in reiner Spontaneität sollte, nolens volens zum äußeren debere geworden. Alles was Boso nicht ohne unfreiwillige Komik zur Wiedergutmachung anbietet (CDH I, 20 [II, 86, 25sq.]: „Buße, ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz, Enthaltbarkeit und vielerlei körperliche Anstrengungen und Barmherzigkeit im Geben und Verzeihen und Gehorsam“; Hervorhebungen vom Vf.), ist nicht das Eine, was der eine Gott wirklich will: den freien, spontanen, reinen Willensakt der geschaffenen Vernunft. In allem, was Boso nennt, wirkt keine wirkliche Spontaneität, alles hat den schalen Beigeschmack des Kuhhandels, weil hier ein ohnehin schon um seiner selbst willen Geschuldetes nun auch noch von einem nicht mehr ganz so freien Willen einem nicht ganz so barmherzigen Gott als Preis für Erlösung irgendwie äußerlich angeboten wird. Es bedarf jedoch einer

50 CDH II, 11: „Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo.“

51 CDH I, 24, Überschrift: „Quod quamdiu non reddit deo quod debet, non possit beatus esse nec excusetur impotentia“.

wirklich ungeschuldeten, dem gefallen Menschen allerdings nicht mehr so ohne weiteres möglichen Spontaneität, um die Schuld zu begleichen. Die Sünde, anselmianisch als Verlust der *rectitudo voluntatis* gefasst, erweist sich als Hemmnis, die *potentiell* noch vorhandene Willensfreiheit in Richtung auf das Gute hin zu *aktivieren*. Es kommt damit zu jener Aporie, dass allein der Mensch *muss*, was allein Gott *kann*⁵²: eine Aporie, aus deren doppelter Negativität (Nichtkönnen des Menschen, Nichtmüssen Gottes) in dialektischem Umschlag das Postulat einer *communicatio idiomatum* hervorbricht, in der beide Seiten unvermischt und ungetrennt in der Person des *homo-deus* zusammenkommen, so dass nun, was zuvor als unerfüllbares Müssen erschien, in seiner Erfüllung als Ort göttlichen Könnens und gnadenhaften Befähigens erkannt wird.

Aber auch schon rein formal gesehen, gehört Spontaneität geradezu zur Definition des Begriffes der satisfactio; als Alternative zur nackten Bestrafung (*poena*) oder zur schieren Amnestie der Begnadigung, ist die *satisfactio* eine Begnadigung zur *freiwilligen* Rückgabe: „*sponte reddere*“ (CDH I, 14). Die Vollkommenheit der Satisfaktion wird aber genau davon abhängen, ob sie wirklich in vollkommener Freiheit gewollt wird – und ob sie vom Menschen überhaupt sinnvoll gewollt werden kann.

c) „Ehre Gottes“

Dass die Pointe der Rede vom Schulden paradoxerweise in der Spontaneität liegt, findet seine Bestätigung, wenn man ein wenig genauer hinschaut, um zu sehen, *was* der Mensch Gott schuldet. Anselms lapidare Antwort: die Ehre Gottes, *honor Dei*. Worin aber besteht diese Ehre? Darüber ist viel gerätselt worden; weder bei Gäde noch bei Greshake fehlt es an Anspielungen auf den soziologischen Kontext der germanischen Königsehre. Dennoch muss klar sein, dass Anselm solche Vorstellungen, sofern er sie auf Gott bezieht, wesentlich korrigiert – und damit gewissermaßen entmythologisiert. Gott ist kein beleidigter Privatmann. Anselm sagt vielmehr ausdrücklich (und spätestens hier wird die Metaphorik der Königsehre gesprengt), dass Gottes Ehre, in sich betrachtet, weder vergrößert noch verkleinert werden kann (CDH I, 15). Verletzung und Wiederherstellung der Ehre Gottes betreffen allein das Geschöpf.

Die Ehre Gottes, die ihm der Mensch schuldet, besteht nach Anselm nämlich in nichts (!) anderem als in der *Gerechtigkeit des geschaffenen vernunftbegabten Willens*, und zwar sofern dieser sich *sponte*, aus freien Stücken nach dem göttlichen Willen ausrichtet⁵³. *Iustitia* wurde bereits in *De veritate* 12 definiert als „*rectitudo voluntatis propter se servata*“: um ihrer selbst willen, nicht aus

52 CDH II, 6 (II, 101, 17-19): „satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat deus-homo.“

53 CDH I, 11 (II, 68, 11sq.): „B.: Quod est debitum quod deo debemus? – A.: Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei.“

Zwang noch aus Gewinnsucht. Und von dieser spontan bewahrten Rechtheit des Willens heißt es sogar: „*Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus* / Dies ist die alleinige und ganze Ehre, die wir Gott schulden und die Gott von uns fordert“ (CDH I, 11 [II, 68, 16sq.]). Diese Aussage ist nicht mehr vom feudalen Paradigma der germanischen Königsehre her zu erklären; der Gedanke kommt vielmehr einer radikalen Lastenabschüttelung (*Seisachtheia*) gleich. Der Mensch schuldet sozusagen Gott nur die rechte Ausübung seiner eigenen Freiheit, er schuldet Gott nur das, was er ohnehin auch sich selbst schuldig ist, wenn er wirklich frei sein will. Wirklich frei ist er aber, wenn er seine Freiheit an der Freiheit Gottes ausrichtet, die aber eben eine solche ist, dass sie selbst dann nicht vor dem Anspruch ihrer selbst wegläuft, wenn dies, unter den Bedingungen der Inkarnation, Leiden und Tod über sie brächte. Allerdings ist die harmonische Teilhabe der menschlichen an der göttlichen Freiheit unter infralapsarischen Bedingungen nicht mehr ohne Chalcedon zu haben,⁵⁴ wird echte Spontaneität in nichts anderem erfüllbar und erfüllt als in der gnadenhaften Teilhabe des Menschen am anselmischen „plus“ der ungeschuldeten Hingabe und Spontaneität Christi.⁵⁵ Denn ohne den wirklichen und verwirklichten Wunsch nach einer Wiedergutmachung hätte der Mensch die Rechtheit seines eigenen Willens noch nicht wiedererlangt, bliebe Erlösung doketisch. „Das Rechte“ ist für den von der Rechtheit (*rectitudo*, *orthotes*⁵⁶) abgewichenen Willen nicht anders zu haben als in der realen Erfüllung des Wunsches nach einer *satisfactio*. Die Notwendigkeit, dass die *satisfactio* zur realen Tat wird, ergibt sich folglich in anthropologischer Hinsicht aus der Situation des menschlichen Willens, der nur dann gerecht ist, wenn er wirklich und freiwillig Wiedergutmachung leisten will, und der nur dann wirklich frei wäre, wenn er diesen eigenen Willen auch umsetzen könnte, wie aus Anselms Analyse der Situation des gefal-

54 Vgl. CDH II, 17 (II, 124, 19-22): „Dazu nämlich war in Christus die Verschiedenheit der Naturen und die Einheit der Person von Bedeutung, damit das, was zur Wiederherstellung der Menschen geschehen musste, die göttliche Natur vollbrachte, wenn die menschliche es nicht konnte; und wenn es der göttlichen nicht gezieme, es die menschliche verwirklichte.“

55 Elmar SALMANN hat auf erhellende Parallelen zur Mittlerrolle der goetheschen Iphigenie auf Tauris hingewiesen, die zwischen der entfremdeten Freiheit ihres Bruders Orest und dem unaufgebbaren Anspruch des Thoas vermittelt: E. SALMANN, *Inenarrabilis nostrae redemptionis pulchritudo*. Zur Erlösungslehre bei Anselm von Canterbury, loc.cit. (s. Anm. 12), 256. Vgl. auch Salmanns Interpretation von Dostojewskis „Schuld und Sühne“: E. SALMANN, *Die Logik der Sühne*. Zur Genese religiöser Vernunft, loc.cit. (s. Anm. 12).

56 Zum augustinischen, monastischen und juristischen Hintergrund des *rectitudo*-Begriffes vergleiche man: R. POUCHET, *La Rectitudo chez Saint Anselme*. Un Itinéraire Augustinien de l'Âme à Dieu, Paris 1964; außerdem G. SÖHNGEN, *Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit*, in: H. KOHLENBERGER ET AL. (edd.), *Sola ratione*. Anselm-Studien für Dr. h.c. F.S. Schmitt zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1970, 71-77.

lenen Menschen hervorgeht (CDH I, 24 [II, 94, 2sq.]): „*At quamdiu non reddet, aut volet reddere aut non volet. Sed si volet quod non poterit, indigens erit. Si vero non volet, iniustus erit*“. Eine Erlösung, die nicht extrinsezistisch oder doketisch bleiben will, hat auf keine andere als eben *diese* Aporie zu antworten.

d) Apollinisch-dionysische Deutung des Todes Jesu: Reallogik der *datio* und Formallogik des *exemplum*

Beide Seiten der göttlichen Ironie (*debut* und *non debut*) spiegeln sich zudem in Anselms Deutung des Todes Jesu wider. Der Erzbischof von Canterbury scheint nämlich zwischen zwei Deutungen dieses Heilserignisses zu schwanken, die sich in der Spannung von „*exemplum iustitiae*“ und „*datio vitae*“ sozusagen als der apollinische Formal- und als der dionysische Real-Aspekt der Erlösung unterscheiden lassen:

– Zum einen sieht Anselm nämlich im Tod Jesu wirklich jene konkrete, noch ungeschuldete Gabe an Gott, die der Sohn anbietet, um alle Schulden der Menschen zu begleichen.⁵⁷ Diese Gabe muss aber auch wirklich gegeben werden. Es reicht offenkundig nicht die innere Gesinnung des Sohnes, sondern die Symbolik der Erlösung muss hinabsteigen zur Sachlogik von Opfer, Blut, Sühne, bedingungsloser Hingabe, Verstummen am Kreuz, Erfahrung der Gottesferne, wenngleich Anselm wenig davon spricht.

– Zum anderen geht es dabei offenkundig im tiefsten nicht um den Tod als Tod, sondern um den Tod als freiwilligen Einsatz Jesu für das unbeirrte Festhalten an der vollkommenen Gerechtigkeit in einer sündigen Welt (CDH I, 9 [II, 62, 6sq.]: *non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam*). Daher nennt Anselm den Tod Jesu ein *exemplum iustitiae*, das Jesus den Menschen gegeben hat. Aus der blutigen Lebenshingabe heraus schlägt die Metaphorik der Erlösung wieder um in die Idee einer Logos-Pädagogik, in die Subjektlogik der Möglichkeit eines freihändigen Nachzeichnens des von Christus vorgezeichneten Weges.

Allerdings handelt es sich bei diesem *exemplum* keineswegs um ein bloß moralisches, humanistisches Beispiel, das der Mensch in pelagianischer Manier dann aus eigenen Kräften nachahmen könnte. Vielmehr gilt in Anselms Perspektive: Hätte Christus sich nicht realiter genau an die Stelle begeben, wo der entfremdete Mensch stand, so wäre die Stellvertretung nur doketisch gewesen. Alle Last dessen, was den menschlichen Willen unfrei machen und hemmen konnte, musste vom freien Willen des Gottmenschen tatsächlich ausgekostet und besiegt werden. Entgegen dem Monotheletismus musste der Wille des Menschen Jesus den Willen Gottes einmal auch als hartes, äußeres *debere* erleben.

57 CDH II, 11 (II, 110, 18 ; 111, 1 sq.): „*Quaerendum nunc est cuiusmodi esse debebit haec datio ... Videamus si forte hoc sit dare vitam suam, sive ponere animam suam, sive tradere se ipsum morti ad honorem dei*“.

– In CDH II, 19 äußert sich Anselm schließlich über die Vereinbarkeit von Real- und Formallogik der Erlösung im Sinne der Partizipationsmetaphysik: Die moralische Nachahmung des exemplum Jesu bedarf in der Perspektive Anselms eines ontologischen *fundamentum in re*, verstanden als unsere Teilhabe an der in Jesus neuerlich zum Festhalten an der vollen Gerechtigkeit befähigten menschlichen Natur. Wenn es keine Teilhabe an derselben wiederhergestellten Natur und ihren „Verdiensten“ gäbe, bliebe das bloße Beispiel wirkungslos (CDH II, 19 [II, 130, 31sq.]): „*Frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt.*“

5. Was ist wahre Freiheit?

Im Dialog *De libertate arbitrii* (LA 1) sprach Anselm sich gegen die im 11. Jahrhundert durchaus weitverbreitete Meinung aus, dass Freiheit schon hinreichend beschrieben sei als „Möglichkeit, zu sündigen oder nicht zu sündigen“. Wie bereits Augustinus in seinem *Opus imperfectum contra Iulianum*, so hält auch der Denker von Bec dieser pelagianischen Definition entgegen, dass Gott selbst, da er nicht sündigen kann, einer solchen Definition zufolge unfrei wäre. Bernd Goebel hat demgegenüber in einer 2001 erschienenen Untersuchung gezeigt, wie Anselm die Freiheit des Menschen vielmehr immer schon konsequent nach dem Paradigma der Freiheit Gottes denkt,⁵⁸ nämlich als die positive Befähigung, am Guten und Vernünftigen um seiner selbst willen aus freien Stücken festzuhalten: *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (LA 13 [I, 225, 7]). In Gott aber ist diese *potentia* immer schon *in actu* – im Unterschied zum gefallenem Menschen, der die gleichwohl noch vorhandene *potentia* seiner Freiheit nicht mehr ausschöpfen kann, selbst wenn er nun wollte, ähnlich wie derjenige, der sich aus eigenem Willen in die Finsternis begeben hat, nichts mehr sehen kann, obwohl seine Sehkraft potentiell noch vorhanden ist (so Anselms Beispiel in LA 3sq.). Sobald die geschöpfliche Freiheit als Befähigung, aus eigenem Willen am Guten so festzuhalten zu können, dass sie nie ohne ihre eigene Zustimmung, durch rein äußerlichen Zwang, vom Guten abgebracht werden könnte⁵⁹, sich selbst schuldhaft außer Akt gesetzt hat, stellt sich ihr *posse*

58 B. GOEBEL, *Rectitudo*, loc.cit. (s. Anm. 13), 284 sq. Vgl. auch R. SCHWAGER, *Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: *ZKTh* 105 (1983), 125-155.

59 Vgl. LA 5, Überschrift: „*Quod nulla tentatio cogat invitum peccare*“. Anselm bleibt trotzdem psychologisch durchaus realistisch, wenn er zugibt, dass es Versuchungen und Schwierigkeiten gebe, die dem Menschen subjektiv das Gefühl einer „*impotentia*“ zum Festhalten am Guten nahelegten, während es sich im Grunde jedoch um eine *potentia* handelt, am Guten – wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten und Leiden – festhalten zu

peccare als *impotentia* heraus, als ein Durch-sich-selbst-besiegtwerden-Können des geschaffenen Willens. Angesichts dieser verfahrenen Situation gilt, wiederum mit Balthasar: „Ohne Gottes Freiheitsakt kommt unser Vermögen (*potestas*) nicht in den Akt“⁶⁰.

Mit dieser dem Potenz-Akt-Schema verpflichteten Definition, Freiheit sei die Befähigung des Willens, auch gegen äußeren Druck am Guten um seiner selbst willen festzuhalten zu können, steuert Anselm zwischen der Skylla eines manichäischen Fatalismus einerseits und der Charybdis einer pelagianischen Selbstherrlichkeit des Menschen mitten hindurch.⁶¹ In der Tat soll der menschliche Wille dem göttlichen Willen ähnlich sein, gerade auch in seiner Befähigung zu echtem Eigenantrieb und unabhängiger Entscheidung. Aber echte Spontaneität wird nicht durch eine Orientierungslosigkeit garantiert, die der Tyrannei des Zufalls bzw. der je größeren Verlockung, *delectatio*, unterliegen müsste. Die reine Ursachenlosigkeit eines transzendenten, in keinen Kausalzusammenhang eingespannten und völlig undeterminierten Willens, die zunächst als Stärke, ja Gottgleichheit des Willens erschien, offenbart sich unter endlichen Bedingungen als eine gefährliche Schwäche. Denn nur Gott braucht keine Richtlinie außerhalb seines eigenen Willens, der immer vernünftig ist, wie Anselm sagt: „*Voluntas namque Dei numquam est irrationabilis*“ (CDH I, 8 [II, 59, 11]). Dagegen kommt die endliche Freiheit des Menschen – als Potenz gefasst – nur soweit in ihren Akt, wie sie sich an der *rectitudo* der unendlichen Freiheit als ihrer eigenen *causa formalis exemplaris* ausrichtet. Ohne die Orientierung an dieser ihr als ihre eigene Ur-Form vorgegebenen *rectitudo* verliert die endliche Freiheit sich selbst, indem sie in autodestruktive Haltlosigkeit und Willkür ausartet.

Bernd Goebel hat in diesem Zusammenhang gezeigt, wie sich bei Anselms Gewährsmann Augustinus die Einstellung zum Freiheitsbegriff im Fortgang seiner Biografie nachhaltig verändert hat. Während der frühe Augustinus, wohl im Ausgang vom Freiheitsbegriff der Stoa und in antimanichäischer Absicht, Freiheit noch als Bastion einer völligen Ursachenlosigkeit des menschlichen Willens auffasste, erschrak der spätere Augustinus zunehmend über die Impotenz eben dieser Willkürfreiheit zum Guten.⁶² Was dem gefallen Menschen in der Perspektive des späten Augustinus geblieben ist, das ist nur mehr jenes wertlose *liberum arbitrium*, das sich mit praktischer Notwendigkeit jeder Verlockung sogleich preisgibt (und das schuldhaft!).

Doch schon in seiner frühen Schrift *De libero arbitrio* unterschied Augustin zwischen einem bloßen *liberum arbitrium* und einer *vera libertas arbitrii*. Deut-

können; vgl. LA 6, Überschrift: „Quomodo sit nostra voluntas potens contra tentationes licet videatur impotens“.

60 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 246.

61 Vgl. B. GOEBEL, *Rectitudo*, loc.cit. (s. Anm. 13), 290 sq.

62 *ibidem*, 297-361.

lich wird der Unterschied vielleicht an einem Sketch von Emil Steinberger. Ein Zugreisender mit Generalabonnement der Schweizer Bahn wird von einer mitreisenden Dame gefragt, wohin er fahre. Er gibt zur Antwort, darüber müsse er sich keine Gedanken mehr machen. Er habe schließlich ein Generalabonnement und somit das Recht, überall hinzufahren. Umgesetzte Freiheit bedarf – ohne Spaß – einer inneren Richtung, einer *rectitudo*. Das *liberum arbitrium*, das die Fähigkeit zu sündigen einschließt, ist folglich „in einer Art Aufstiegsbewegung hinter sich zu lassen.“⁶³ Anselm nennt diese Bewegung in *De casu diaboli* mit einem Neologismus ein Zu-Ende-Wollen, ein *pervelle*, das sich nicht bei nächster Gelegenheit wieder aus erbsündlicher Willensschwäche umentscheidet.⁶⁴

Wahre Freiheit verharret somit nicht in Willkür, sondern bestimmt sich als Selbstverpflichtung. Der Benediktiner Anselm bringt hier bezeichnenderweise das Beispiel der Ordensprofess (CDH II, 5), um daran den fundamentalen Unterschied zwischen einer äußerlich zwingenden *necessitas praecedens* und einer innerlichen *necessitas sequens*, also einer aus freiem Willen gewählten Notwendigkeit, einem Festhalten der Freiheit an ihrer eigenen Entscheidung aufzuweisen. Der Kirchenlehrer erteilt dabei jener (schon im 11. Jahrhundert verbreiteten) „Hermeneutik des Verdachtes“ eine entschiedene Absage, die hinter jeder Bindung eine Form von Unfreiheit, einen äußeren Zwang, eine Beschneidung der absoluten Willkürfreiheit wittert und die es verlernt hat, Bindung als Gestalt einer in Akt gesetzten Freiheit zu verstehen, einer Freiheit nämlich, die von ihrer Fähigkeit zum Festhalten am Guten Gebrauch macht: *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*.

Über lange Strecken geht es im Dialog zwischen Anselm und Boso denn auch um die soteriologisch bedeutsame Frage, ob der deus-homo wirklich aus voller Freiheit gehandelt hat und handeln konnte, als er den Willen des Vaters erfüllte: ob also der geschaffene Wille Christi als *causa formalis exemplaris* einer gelungenen Aktuierung geschaffener Freiheit in Frage komme. Sehr differenziert legt Anselm dazu bereits in CDH I, 10 dar, dass der geschaffene Wille Jesu sein Rechtsein und Gutsein nicht aus sich selbst, sondern vom Vater habe, der ihn antreibe (*impulerit*) und ziehe (*traxerit*). Doch sei dieser gnadenhafte Antrieb und Zug in keinsten Weise eine „*violentiae necessitas*“, sondern vielmehr ein freiwilliges, ja aus Liebe übernommenes Festhalten des geschaffenen Willen an der ihm geschenkten Rechtheit (*acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas*)⁶⁵. Im Gottmenschen treten somit ungeschaffene und geschaf-

63 Vgl. *ibidem*, 291.

64 DCD 3 (I, 238, 28).

65 CDH I, 10 (II, 65, 6 sq.).

fene Freiheit in eine befreiende *communicatio idiomatum*, die alles bloß-äußerliche *debere* von innen her ausschließt.⁶⁶

6. Erlösung als Satisfaktion der Affektivität und Ästhetik

Zu wenig beachtet wurde auch die Pointe des Schlusssatzes des drittletzten Kapitels von CDH, die weit über die Logik des *debere* hinausschießt bzw. das *debere* in kühner Weise an den Affekt rückbindet: Der Mensch nimmt aus den Händen Gottes selbst den Preis für seine Erlösung entgegen, um ihn wiederum Gott anzubieten. Aber all diese Bewegung von *Nehmen und Geben* hat, so heißt es da, „*debito affectu*“, mit der „gebührenden Liebe“ von seiten des Menschen zu geschehen. CDH II, 20 zeigt in bewegenden Wendungen, dass hinter allem Berechnen der Schuld die Sehnsucht nach personaler Zuwendung stand, nach spontanem interpersonalem Austausch in freier Ungeschuldetheit: „Nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich“, spricht der Vater in vertrauter, liebevoller Anrede zum gefallenem Menschen. Und der Sohn spricht, nicht ganz ohne Ironie zum Menschen: „Nimm mich und erlöse dich“⁶⁷. Es geht in CDH – und das wurde zu oft übersehen – um *dilectio* und *pietas*, aber eben insofern sie in die Dynamik des *maius* eintreten (CDH I, 3): „Denn je wunderbarer und über alles Erwarten hinaus er uns aus so großen und so verdienten Übeln, in denen wir uns befanden, in so große und so unverdiente Güter, die wir verloren hatten, wieder eingesetzt hat, um so größere Liebe und Güte hat er uns gezeigt.“

Auch ist die innere Attiguität zwischen dem Thema der Spontaneität und dem Thema der Liebe zu bedenken. In *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* I, 6 (II, 257, 13-14) wird Anselm das „*propter se*“ sogar durch ein „*amore*“ verdeutlichen: Rechtheit, die um ihrer selbst willen, d.h. *aus Liebe zu ihr* bewahrt wird.

Dabei entwickelt sich der hier geforderte Affekt geradezu aus dem intellektuellen Verstehen und Bewundern der Erlösungsordnung. Es wird nicht darauf abgezielt, dass der Mensch gedankenlos hingerissen sei, sondern dass er ein wirklicher Teilhaber an der Schönheit des Schöpfungs- und Erlösungsplanes Gottes werde, die Ästhetik des darin verwirklichten *ordo* nachvollziehe und diesen selbst wolle. Die Erlösungsordnung ist nämlich (CDH I, 1) „*intelligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis*“: *liebenswert*.

66 Vgl. auch CDH II, 18 (II, 129, 8-11): „Nempe quoniam ipse idem est deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo homo fuit, sic accepit a divina natura, quae est alia ab humana, esse suum quicquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat.“

67 CDH II, 20: „... deus pater dicit: Accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te“.

7. Grenzen des anselmischen Denkens

Zum Schluss soll noch – wenigstens in knappen Andeutungen – auf die Grenzen des anselmischen Ansatzes hingewiesen werden. Obschon nämlich die Syllogismen des „Vaters der Scholastik“ stets von einer glasklaren formallogischen Stringenz sind, vermag die Argumentation den heutigen Leser nicht immer zu überzeugen – und zwar, so scheint mir, aufgrund der vielen von Anselm genannten oder ungenannten Prämissen seines Denkens, die inzwischen problematisch geworden sind; aufgrund eben auch des kulturell uns fremd gewordenen, nunmehr 900 Jahre zurückliegenden Kontextes des aus Aosta gebürtigen Denkers. Vieles, was dem Benediktiner des ausgehenden 11. Jahrhunderts noch für evident gelten konnte, hat spätestens unter den postmodernen Vorzeichen einer „schwachen Vernunft“ (man denke etwa an Gianni Vattimo) an Plausibilität radikal eingebüßt. Im einzelnen:

a) Die Argumentation von CDH setzt in der Tat schon sehr viel voraus. Nicht zur Debatte gestellt werden dort die Existenz Gottes, die Sünde des Menschen und die Notwendigkeit einer wie auch immer gestalteten Erlösung. Dabei glauben selbst Anselms *infideles*, an heutigen Verhältnissen gemessen, schon erstaunlich viel. Insofern ist Anselms Methode des „sola ratiōe“ gleichwohl keineswegs voraussetzungslos.

b) Die Plausibilität und kristalline Stringenz der Argumentation Anselms beruht zudem auf einem aristotelischen Teleologie- und platonischen Ordo-Denken⁶⁸, das uns heute problematisch geworden ist. Alle Rede von Erlösung gehorchte beim doctor magnificus dem inneren Zielsinn des „ordinare peccatum“ (CDH I, 12 [II, 69, 11-13.15]: „Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire: si non punitur, inordinatum dimittitur ... Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere.“). Es ging vorrangig um die notwendige Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten „ordo rerum“.

Die Anselmische Vernunft ist zudem bereits in sich, d.h. auch abgesehen von irgendeinem Thema, keineswegs ziellos, sondern erweist sich als eine tiefst theonome Instanz, die teleologisch auf die Schau der höchsten Wahrheit, Gottes, ausgerichtet ist (P 1 [I, 98, 14sq.]: „Denique ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum.“). Die methodische Epoché des „remoto Christo, sola ratiōe“ bringt diese theonome Entelechie der Vernunft nur um so sicherer zur Geltung. Anselms Rationalitätsmodell hat zudem stark schöpfungstheologische, zugleich aber platonisch eingefärbte Prämissen, ist von daher

68 Vgl. M. ENDERS, Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), 335-361; L. CATALANI, Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta, in: Archivi d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Âge 71 (2004), 7-33.

keineswegs voraussetzunglos und eignet sich auch nur bedingt für einen interreligiösen Dialog.

Jeder menschliche Gedanke und jede menschliche Aussage müssen sich bei Anselm daran messen lassen, ob sie ihrer „Idee“, also dem entsprechen, *als was* sie geschaffen sind und *wozu* sie geschaffen sind (*causa formalis* und *causa finalis*), d.h. an ihrer *Übereinstimmung mit dem Schöpferwort, mit ihrer darin gegebenen Natur und dem damit verbundenen eingeschaffenen Zielsinn*. Michel Corbin hat herausgestellt, dass geschöpfliches Sein für Anselm bereits an sich ein „esse ad“ ist: ein „reines Wohin“ (Rilke).⁶⁹

Das der geschaffenen Vernunft inhärierende „Müssen“ und damit auch die Nezesität und Stringenz der anselmischen Argumentation ergibt sich aber nur aus diesem Zusammenhang ihrer Einordnung in eine doppelte Teleologie des „a quo“ und „ad quod“ (Bernd Goebel sprach von „T1/T2“) ⁷⁰, in einen übergreifenden Zusammenhang von Protologie und Eschatologie des nach Wahrheit suchenden Denkens, wie besonders im Dialog *De veritate* deutlich wird.

c) Auch kann gefragt werden, ob die Logik der *Steigerung* in P und CDH, so evident sie in sich sein mag, nicht doch auch einseitig genannt werden darf. Muss wirklich alles bis zum Paroxysmus getrieben werden? Andererseits verbindet sich bei Anselm selbst dieses ans „Zuviel“ grenzende Plus des Übernatürlichen wiederum gnadenhaft-chalcedonensisch mit der geschöpflichen Logik der Einschränkung und der darin stets mitbedachten Bedingtheit der menschlichen Natur.

d) Schließlich atmet Anselms Denken gewissermaßen einen – dem postmodernen Denken eher fremden – „unverbesserlichen Optimismus“, eine unverwüstliche Freude an der Schönheit der Erlösungsordnung, am harmonischen Zusammenfall von *necessitas sequens* und *vera libertas arbitrii*. Obwohl CDH die „harten und düsteren Themen“ des Christentums anzuschneiden schien, sehen wir am Ende, dass Anselm jeder bloßen Leidensmystik abhold ist, dass jedes Müssen sogleich von einem vorlaufenden Können unterfangen und in Stand gesetzt ist, ja dass jede Schwierigkeit geradezu mit Genuss inszeniert worden ist, um am Ende die Leichtigkeit und Evidenz der Lösung um so effektvoller bewundern zu können. Eine wirkliche „Erschütterung des Denkens“ oder ein Zweifel an der Vernünftigkeit der Weltordnung oder der Leistungsfähigkeit des Denkens sind Anselm (trotz aller Abgründigkeiten und Verwerfungen zwischen dem ontologisch-objektivierenden Monologien und dem die ontologische Diffe-

69 M. CORBIN, *Se tenir dans la Vérité. Lecture du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la Vérité* (Spicilegium Beccense II), Paris : Éditions du CNRS 1984, 649-666, hier 651. Man vergleiche z.B. auch P 1 (I, 98) : „Et nondum feci propter quod factus sum“ sowie CDH II, 1 (II, 97, 14): „Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum ... amaret...“.

70 B. GOEBEL, *Rectitudo*, loc.cit. (s. Anm. 13), 68.

renz betonenden Proslogion)⁷¹ ebenso fremd, wie es in der seinem Denken zugrundeliegenden Metaphorik undenkbar bleibt, dass sich der Mensch bei all seinen Irrungen und Wirrungen unter dem Himmelsgewölbe jemals von diesem Himmelsgewölbe selbst entfernte oder, selbst wenn er es wollte, aus dem vorgezeichneten *ordo rerum* herausfiele. Wir können „*nec fugere caelum nisi appropinquando caelo*“.⁷²

- 71 Das Monologion war gescheitert, weil es noch versuchte, das „perfectissimum ens“ als ein dem Denken sich ontologisch-analogisch darbietendes Denk-Objekt zu fassen. Dadurch geriet das Denken mit seiner eigenen transzendentalen Grundverfasstheit über Kreuz. Vgl. dazu E. SALMANN, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit, loc.cit. (s. Anm. 41), 182 sq.: „Es mischten sich in M auf nicht sauber reflektierte Weise transzendente ... und ontologische ... Denkmuster.“ Zudem war das Denken in M zu rationalistisch, „weil es zu wenig mit seiner Vorgegebenheit, letztlich mit dem Absoluten als der inneren Vor-gabe seiner selbst rechnet, nicht mit ihr einsetzt.“
- 72 Die Metapher vom Himmelsgewölbe findet sich in CDH I, 15 (II, 73, 10-12): „Si enim ea quae caeli ambitu continentur, vellent non esse sub caelo aut elongari a caelo, nullatenus possent nisi sub caelo esse nec fugere caelum nisi appropinquando caelo.“ Die Frage ist dann nur, ob dieser Himmel heiter auf uns blickt.