

Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury

Von Hansjürgen Verweyen

Adolf von Harnack glaubte unter anderem deshalb der Anselmschen Satisfaktionslehre besondere Beachtung schenken zu sollen, »weil sie noch in unseren Tagen, und zwar von evangelischen Theologen, für wesentlich mustergiltig gehalten wird«. ¹ Seine scharfe Kritik hat nicht wenig dazu beigetragen, daß sich in der Folgezeit die Einschätzung Anselms — bei katholischen wie protestantischen Theologen — deutlich wandelte. Es wurde dabei zwar nicht immer die Gründlichkeit der Harnackschen Ausführungen erreicht, fast durchgehend aber sein Hinweis auf »das Schlimmste an Anselm's Theorie« übernommen: der »mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgend ein mindestens gleich großes Äquivalent erhalten hat«. ²

Der uns hier zur Verfügung stehende Rahmen erlaubt keine ausführliche Auseinandersetzung mit der Satisfaktionslehre Anselms und ihrer heute weitverbreiteten Ablehnung. ³ Ein kurzer Aufriß der Grundlagen und Hauptlinien des Anselmschen Gedankens muß genügen.

Das Mißverstehen Anselms beginnt bereits da, wo man den Satz: »Non est [...] aliud peccare quam non reddere deo *debitum*« ⁴ paraphrasiert mit: »die Sünde ist nichts Anderes als die Entehrung Gottes dadurch, dass man ihm *das Seine* entzieht«. ⁵ Die Rede vom »debitum« bei Anselm geht durchaus nicht auf den argwöhnisch bewachten Besitzstand eines Potentaten. »Debere« meint hier vielmehr nicht weniger scharf als bei Kant ein die freie, endliche Vernunft unbedingt verpflichtendes Sollen, mit dem Unterschied, daß bei Anselm theoretische und praktische Vernunft noch nicht unversöhnt auseinanderklaffen.

Wie Anselm wenige Zeilen weiter sagt, besteht das Gesollte, und das heißt die alleinige und ganze Ehre, die wir Gott schulden, in der Gerechtigkeit oder

1 Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band III, 1. Aufl. 1889, photomech. Nachdruck der 3. Aufl. von 1909. Tübingen 1932, S. 402.

2 Ebd., S. 408.

3 Vgl. hierzu neben der Interpretation Hans Urs v. Balthasars, der sich stets deutlich von der »antianselmischen Welle« abgehoben hat, ohne eigene kritische Akzente zu unterdrücken — zuletzt bes. in Theodramatik III. Einsiedeln 1980, S. 235 ff., 459 ff. —, jetzt vor allem K. Kienzler, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury. Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 198 ff., 345 ff.

4 CDH I 11, Opera omnia, ed. F.S. Schmitt, vol. II, 68¹⁰.

5 A. v. Harnack, a.a.O., S. 394, unsere Hervorhebungen.

der Rechtheit des Willens (*rectitudo voluntatis*).⁶ Diese Aussage läßt sich allerdings nur dann zureichend verstehen, wenn man Anselms »Satisfaktions-theorie« nicht aus dem systematischen Zusammenhang löst, in dem sie mit den dem »Cur deus homo« vorangehenden Werken, insbesondere dem »Monologion« und den Dialogen über Wahrheit und Freiheit,⁷ steht. Was etwa bei der Lektüre des Dialogs »Über die Wahrheit« jeden überrascht, der aus einer realistischen oder einer Konsens-Theorie von Wahrheit herkommt, ist die Konsequenz, mit der Anselm alle Wahrheit — die der Aussage, der Dinge und schließlich der Freiheit selbst — als eine »gesollte Rechtheit« begreift, d. h. letztlich an ihrer Verweiskraft als Wort mißt. Die eigentliche Mitte dieser Systematik besteht in der dichten Verklammerung von Schöpfungstheologie und trinitarischem Denken, wie sie im »Monologion« zutage tritt. Und hier dürfte dem folgenden Gedanken eine Schlüsselfunktion zukommen: »Denn das Wort ist genau das selbst, was es als Wort oder Bild ist, als Bezug auf den anderen, weil es nur irgendwessen Wort oder Bild ist.«⁸ Wo ein Wort der völlig wahre Ausdruck von etwas, wo ein Bild wirklich reines Bild ist, haben wir ein Etwas vor uns, dessen ganze Substanz in Relation aufgeht und so eine absolute Einheit trotz unauflöslicher Differenz ermöglicht.

Von hierher läßt sich die Einheit von Vater und Sohn erahnen, muß nun aber auch konsequent Schöpfung verstanden werden. Außer Gott kann nichts Bestand haben, was »an sich«, d. h. außerhalb seines Verweiskarakters auf Gott, etwas wäre, sondern nur, insofern es in die reine Bildhaftigkeit des Wortes aufgeht. Dieses Aufleuchten der Schöpfung als »similitudo Verbi«, als Abglanz des den Vater verherrlichenden Sohns, kommt jedoch erst in der geschaffenen Vernunft zu sich selbst, und auch dort noch nicht in voller Reinheit, wo diese Vernunft die vorgegebenen »Spuren Gottes« nur *anschaut*. Hier bliebe der Anschauende als bloßer Betrachter ja selbst noch außerhalb des Kreises der Verweisung, indem er das Bild bloß vor sich hat, nicht in ihm aufgeht. Der Kreis schließt sich erst, wo sich die Vernunft als praktische, als Freiheit, dazu entscheidet, nichts anderes als Bild Gottes zu sein. Dies ist die eigentliche Bedeutung von Gerechtigkeit: die Rechtheit des Willens, die um ihrer selbst willen bewahrt wird.⁹ Die Wahrheit der Schöpfung, die in ihrem Verweiskarakter als »similitudo Verbi« besteht, kommt dort voll zum Vorschein, wo die Bewegung der Vernunft auf Gott als

6 Ebd., S. 68^{14–17}.

7 »De veritate«, »De libertate arbitrii«, »De casu diaboli«, deutsche Übertragung. In: Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit. Einsiedeln 1982.

8 »Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago«. Mon. 38, Op. omn. I 56^{24–26}.

9 »Rectitudo voluntatis propter se servata«, vgl. De ver. 12, Op. Omn. I 194²⁶.

sein Wort und Bild um dieser Bewegung selbst willen frei vollzogen und durchgehalten wird.

Nur um einen solchen Begriff von Gerechtigkeit geht es auch bei der Frage um das rechte Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Werk der Erlösung. Damit ist aber sogleich klar, daß ein jeder Nachlaß an geschuldeter Gerechtigkeit, den man aufgrund der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes annehmen möchte, ein Unding, etwas nicht vernünftig zu Denkendes wäre. Gott kann sich in seine Schöpfung nur entäußern, indem er Gott bleibt. Außer Gott kann darum aber nur das sein, was sich zum Bilde Gottes fügt — alles andere wäre, folgerichtig bedacht, im Grunde nichtig oder aber Aufhebung Gottes als des absoluten Seins ohne jeden Widerpart.

Sünde besteht nun aber gerade darin, daß eine Vernunft, die erkannt hat, was ihr Wesen ausmacht, diesem Wesen widerspricht. Freiheit ist, damit vollendet werden kann, was Schöpfung überhaupt soll. Wo diese Freiheit in der Erkenntnis des einzig Gesollten sich verweigert, entsteht hier und jetzt eine dunkle Stelle in der Schöpfung, die, wie es scheint, durch nichts wieder licht werden kann. Denn alle endliche Vernunft, in jedem noch so flüchtigen Augenblick der Freiheit, ist voll unter den Anspruch gestellt, »similitudo Verbi« zu sein, mit dem einzigen Sohn den Vater zu verherrlichen. Ist auch nur *ein* solcher Augenblick verspielt, dann gibt es nichts mehr in der ganzen Welt, was an den leergebliebenen Platz der zur Verherrlichung Gottes aufgerufenen Freiheit rücken könnte; denn *alles* Geschaffene ist bereits ganz gefordert, ins Bild Gottes aufzugehen. Die verzweifelte Situation — die nicht nur das Unheil des Menschen, sondern auch die Durchkreuzung des Plans Gottes ist, selbst in dem, was nicht Er selbst ist, »alles in allem« (vgl. 1 Kor 15,28) zu sein — scheint ausweglos.

Doch, es gibt einen Ausweg; diesen Ausweg weist aber nur die christliche Offenbarung. Wenn der unendlich Gute selbst in endlicher Freiheit erschiene, dann könnte Gottes Bild wieder in seiner ganzen Breite und Tiefe hell werden. Denn der Mensch, wie er aus Gottes Händen kommt, war nicht zum Tode bestimmt. Der Tod ist Folge sich verweigernder Freiheit, die das Sein außer Gott ins Nichts zurückreißt, aus dem es genommen, ohne jedoch aufheben zu können, daß die Freiheit, in der Gottes Wille, »alles in allem« zu sein, einmal aufgeleuchtet ist, als unauslöschlicher Schrei nach der Verherrlichung Gottes bleibt. Diesen Tod muß die bis ins letzte gehorsame Freiheit nicht leiden. Wenn sie ihn aber litte, dann gäbe es etwas, das Gott anstelle des zum Fragment zerrissenen Bildes als vollkommenes Bild und Wort Gottes dargebracht werden kann.

Auch Hans Urs v. Balthasar möchte diese Auskunft Anselms nicht unbefragt stehen lassen.¹⁰ Der vom »Vater der Scholastik« als zwingend, als

10 »Negativ heißt das, daß Jesu Leben, ja sogar sein Leiden für Anselm noch kein Werk der

»ratio necessaria« vorgetragene Gedanke muß in der Tat verdeutlicht werden.

Mit dem Tod der *anderen* sich abzufinden, weigert sich der Gerechte, leitet ihn doch allein das Wissen, daß in allen Menschen das Bild Gottes ans Licht treten soll. Aber sein eigener Tod? Zählt das eigene, biologische Leben überhaupt noch in seinen Augen? Hat er in dem Augenblick, wo er das An-sich-Sein der Dinge und sein eigenes Für-sich-Sein als bloße Möglichkeitsbedingungen für das Aufgehen der Freiheit im Bilde Gottes erkannte, dieses Leben prinzipiell nicht bereits hingegeben, als selbstverständlichen Teil dessen, was jeder Mensch aufzugeben bereit sein soll?

Aber es gibt ein schlimmeres Sterben, das mit Sicherheit nicht von der Freiheit allgemein geschuldet und dennoch dem Sterben aller analog genug ist, um stellvertretende Gabe sein zu können. In jedem Tode vergeht dem Menschen nicht nur seine Welt, sondern auch sein Selbst. Es gibt nur einen Weg zur unbedingten Gewißheit, daß das »Ich« nicht vergeht, nämlich es aufgehen zu lassen ins Bild Gottes. Weil das absolut Gute selbst das Ich im Sollen für sich in Anspruch genommen hat, kann es nicht mehr ins Nichts zurückfallen.¹¹ Im Einswerden mit dem heiligen Willen erfährt die endliche Freiheit ein untrügliches, unvergängliches Licht. Dieses Licht, das Geschenk des absolut Guten an die sich ihm ergebende Freiheit, ist etwas, dessen Aufgabe nicht von der Freiheit geschuldet ist — und zugleich etwas, das am Ort der Verweigerung fehlt. Würde dem Gerechten dieses Licht im Augenblick des Todes zugunsten der finsternen Stelle entrissen: er bliebe gerecht, weil seine Freiheit sich bereits ins Bild Gottes vollendet hat und für sich kein Licht für weiteres Tun mehr braucht. An dieser Stelle würde also nichts an »Gott alles in allem« fehlen. Jenes Licht wäre aber verfügbar zur Aufhellung der durch Verweigerung gesetzten Dunkelheit.

Damit haben wir uns — im Versuch, Anselms Bestimmung einer »ratio necessaria« des methodisch »eingeklammerten« Glaubensmysteriums ein wenig zu verschärfen — an Hans Urs v. Balthasars Beschreibung jenes Todes herangetastet, der »durch ein Plus an Tödlichkeit« allen anderen Tod von innen her verschlingt,¹² der »Verlassenheit zwischen Vater und gekreuzigtem Sohn«, die »tiefer, tödlicher [ist] als jede mögliche, zeitliche oder ewige Verlassenheit eines Geschöpfes von Gott«. ¹³ Dieser Tod ist der einzige Weg, auf dem Gottes Barmherzigkeit die Gerechtigkeit wiederherzustellen vermag, die endliche Freiheit verletzt hat.

Übergebühr darstellt, sondern erst sein Tod, den er als Nichtsünder zu sterben nicht schuldig war (eine Sicht, die man kritisch wird befragen müssen).« Theodramatik III, a.a.O., S. 239.

11 Löst man die Unsterblichkeitslehre Platons aus dem Kontext seiner Aussagen über das unbedingte Gute, so schwindet ihre Evidenz.

12 Vgl. a.a.O., S. 459.

13 Vgl. ebd., S. 461.