

Rudolf Hermann

Christi Verdienst und Vorbild

Zum Problem der Schlußkapitel von Anselms¹
„Cur Deus homo?“

Von Professor D. Rudolf Hermann, Greifswald

(ZSyTh 9 [1931/32], 455–472)

Der Jubilar hat ein gutes Teil seines Lebenswerkes dem Problemkreis „theozentrischer“ Fragestellung und Methode in der Theologie gewidmet.² Die Bedeutung und Fruchtbarkeit dieser Denkweise kann bei kaum einem alt-klassischen Theologen besser aufgezeigt werden als bei Anselm. Seine gewaltige Lehre vom Werke Christi ist eindrucksvollster Theozentrismus. Das sieht jeder alsbald, wenn er sich nur erst einmal von dem Vorurteil frei gemacht hat, als sei die verletzte „Ehre Gottes“ – der ja allein durch des Gottmenschen für uns geleistete Satisfaktion „Genüge“ geschehen kann – gleichbedeutend mit gekränkter Würde. Gott pocht nicht auf rechtliche Ansprüche und läßt auch nicht den unglücklichen Delinquenten seine Macht fühlen. Die „Ehre Gottes“ ist vielmehr der Preis, den seine Schöpfung ihm singt, und ist deren Ordnung, in welcher alles, auch der Mensch, seine Bestimmung findet.

Ja, der Mensch wird, wo Gottes Ehre gilt, ganz besonders gewürdigt. Das widerspricht ja nicht dem recht verstandenen Theozentrismus, wird aber gerade bei Anselm gemeinhin nicht gesucht. Der Mensch soll vernehmen, was es heißt, Gottes vornehmlichste Schöpfung zu sein, und daß es ihn – den Menschen – erniedrigen würde, wenn die Sündenvergebung eine Art Selbstverständlichkeit wäre.³ Gott allein, indem er Mensch wird, [456] kann der Schuld und ihrer Unendlichkeit Herr werden. Denn eben Er, gegen den sie gerichtet ist, ist ja der Grund für ihre Unendlichkeit. Größer als der Schöpfer ist die Schuld ja nicht.⁴ Aber er setzt auch das unausdenkbar Kostbarste – sein eigenes, in einem Menschen Zeit und Leben werdendes, Sein – dagegen und läßt es sich für uns dahingeben. Die „Satisfaktion“ ist so der

¹ Soeben, bei der letzten Revision, erscheint Karl Barths Anselm-Buch, *Fides quaerens intellectum*. Ich konnte es nicht mehr benutzen.

² [Das ganze 3. Vierteljahrsheft dieses Jahrgangs der *ZsyTh* 9 (1931/32), 357–582 war Erich Schaeder gewidmet, der am 22.12.1931 den 70. Geburtstag feierte.]

³ Ich darf auf meinen Aufsatz (*Zeitsch. f. system. Theol.* I, 1923, S. 376 ff.) „Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung“ verweisen.

⁴ [Martin Seils in seiner Würdigung Hermanns als Dogmatiker macht darauf aufmerksam, daß diese Wendung, die an das geistliche Volkslied („Größer als der Helfer ist die Not ja nicht“) anklingt, ein Kernsatz Hermannscher Schöpfungstheologie ist. Vgl. M. Seils. *Rudolf Hermann (1887–1962). Grundzüge seiner Dogmatik*, *NZSyTh* 39 (1997), 270–284: 272.]

Weg, auf dem Gott seine Schöpfung majestätisch zu dem ihr unverrückbar gesetzten Ziele führt. Das heißt wahrlich theozentrisch denken!

Wir rufen uns den Inhalt von „Cur Deus homo?“ an Hand von Loofs kurzer Zusammenfassung ins Gedächtnis zurück:⁵

„Die Ehrentziehung Gott gegenüber, die in der Sünde liegt, konnte weder einfach verziehen, noch, ohne daß Gottes Pläne völlig durchkreuzt wären, durch Bestrafung (Vernichtung) des Menschengeschlechts wieder gutgemacht werden. Eine genügende satisfactio aber vermochte die Menschheit nicht zu leisten. Sie müßte wegen des [unendlichen] pondus peccati ein aliquid maius sein quam omne, quod praeter deum est. Daher „Deus homo“! Denn die *Menschheit* schuldet die satisfactio, und nur Gott kann sie leisten. Christus brachte Gott durch *freiwillige* Hingabe seines Lebens ein Opfer, dessen Wert alles übersteigt, was nicht Gott ist. Dies Geschenk konnte Gott nicht unvergolten lassen; und da nun Christus nichts bedarf, läßt er die Menschen, die Christi imitatores werden sollen, auch meriti eius participes werden, ut eis dimittatur, quod pro peccatis debent, et detur, quo propter peccatum carent (das ist wohl die gratia). So sind Gottes misericordia und seine justitia im besten Einklang.“

Auch wenn man sich wiederholt mit Anselms Schrift beschäftigt, stutzt man immer wieder beim Abschluß der Theorie. Soll Gott selbst nun wieder zum Schuldner, wenn auch des eingeborenen Sohnes, werden? War die Hingabe jenes gottmenschlichen Lebens denn nicht gleichsam blutsnotwendig? Und ist schließlich eine „Belohnung“ das Höchste, wozu sich die Lehre erhebt?

Es handelt sich hier um die letzten Kapitel von Anselms Schrift (II 18–22). Sie sind Gegenstand vieler Diskussionen gewesen. Eigentlich geht es bloß um II 18 u. 19. Hier liegen die Hauptanstöße. Wir wollen im folgenden unsere Auffassung der [457] Kapitel kurz entwickeln. Gerade das theozentrische Moment scheint sich uns als des Rätsels Schlüssel darzubieten.⁶

Ist denn nach Abschluß von II 17 das Thema nicht eigentlich erschöpft? Fehlt dem Beweisgang noch ein wichtiges Glied? Man könnte laut II 18 (S. 61, 6 ff.)⁷ annehmen, der Schüler Boso vermisse noch mit Recht den Aufweis, daß das Versöhnungswerk des Gottmenschen gerade durch den Tod gehen müsse – cum et justitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit (sc. Christus), – und man könnte unterstreichen, daß Anselm tatsächlich nunmehr ausführt, was geschehen wäre, si (Christus) secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam (also den Tod als Antwort der Juden auf Christi unwandelbaren und makellosen Gerechtigkeitsgehorsam)⁸ declinasset (II 18, S. 61, 16). (Man mag dabei an Matth. 26, 53, also daran, daß der Vater ihm auf seine Bitte hin mehr als 12 Legionen Engel zum Schutz senden könne, denken – oder auch

⁵ Grundriß der Dogmengeschichte. (Als Manuskript gedruckt) Halle 1907 § 62, 2.

⁶ Was wir hier das Theozentrische bei Anselm nennen, hat besonders R. Seeberg in seiner Dogmengeschichte Bd. 3 (jetzt 4. Auflage 1930) – im Gegensatz zur herrschenden Auffassung – stark zur Geltung gebracht. In der Auffassung der Schlußkapitel der Anselmschen Schrift glauben wir freilich abweichen zu müssen.

⁷ Ich zitiere die Seiten und Zeilen nach der Ausgabe von F.S. Schmitt (Heft 18 des Florilegium Patristicum, Bonn 1929.)

⁸ Vgl. I 9, S. 13, 25 ff. 14, 4 ff.

an die Möglichkeit eines anderen,⁹ nicht gerade über das Kreuz führenden Weges des Gottmenschen.) – Aber glaubhaft ist es nicht, daß der Tod jetzt noch aus dem Leben des Gottmenschen gleichsam herausdenkbar wäre. Könnte es schließlich mit II 18 (Anfang),¹⁰ also mit dem Referat Bosos über das bisher Aufgezeigte und das noch Aufzuzeigende, vereinbar sein, wenn erst jetzt der *modus solvendi* erörtert werden sollte,¹¹ so ist doch das Lehrgespräch bereits oft genug auf den Tod eingegangen und hat vor allem |458| (in II 14¹²) zwar stark betont, ein wie über alles Begreifen kostbares Gut das gottmenschliche Leben Christi in seiner Hingabe sei¹³, hat aber auch deutlich gesagt, das Hingabe eben Dahingabe (... *dare vitam est mortem accipere* ...), also Aufopferung im Sterben bedeute. Warum gerade durch den Tod? Weil die Menschen ihm diesen Weg *bereiteten*, und weil er selbst bezw. Gott, eben auf diesem Wege „die Erhabenheit seiner Allmacht der Welt offenbaren wollte“ (I 9).¹⁴ Das hat Anselm gleich zu Anfang gesagt. Es muß also mit der Macht Christi, den Tod „abzuwenden“, und dem Verzicht auf diese Macht, also mit der Frage, die Anselm dem Schüler jetzt am Schluß noch beantwortet, eine andere Bewandnis haben.

Man könnte, um das in der Beweiskette noch fehlende Glied zu finden, auch darauf hinweisen, daß ja erst in II 19 das, was der Gottmensch erworben hat, auf die Seinen übertragen wird. Hatte sich also alles Bisherige lediglich zwischen Gott und Christus allein abgespielt? Fehlt demnach eigentlich noch so gut wie alles, nämlich die Einbeziehung derer, die es doch allein angeht, der sündigen und verschuldeten Menschen? Zumindest wäre alles Bisherige nur Vorbereitung, und in den umstrittenen letzten Kapiteln fiele erst die Entscheidung? Auch das ist nicht glaubhaft. Denn nur um der zu erlösenden Menschen willen wurde ja Gott Mensch. Auf ihre Enthftung ist das ganze Werk von |459| vornherein abgestellt, und jeder Zug in ihm dient diesem Ziel. Christus kann doch nicht wohl gleichsam als Einzelgänger das Heil erringen und es dann in einem besonderen Akt erst auf die Menschen übertragen wollen. So hieß es ja auch in dem wichtigen Kapitel

⁹ Vgl. Ludwig Heinrichs, *Die Genugtuungslehre des hl. Anselm*, 1909, S. 137.

¹⁰ S. 60, 30 – 61, 4 – Nach den verbreiteten Ausgaben von Lämmer und von Fritzsche ist das II 17 (Ende).

¹¹ ... *quomodo illa* (sc. die *tam sublimis, tam pretiosa, vita des Gottmenschen*) *solvatur deo pro peccatis hominum*.

¹² S. 52, 1–4, vgl. auch besonders I 9 S. 14, 4 – 15, 8. Übrigens kommt aber Kap. 9 f. im ganzen in Betracht.

¹³ Es ist nicht unnötig, sich immer wieder klarzumachen, daß nach Anselm Gott nicht etwa Blut sehen muß (vgl. z.B. I 9 S. 15, 24)! Ebenso wenig findet etwa die bekannte Redeweise von der sühnenden Macht des Todes an Christus ihr klassisches Beispiel. Christus gab sich selbst. Darauf kommt es an. Er gab damit etwas, dessen Wert Göttlichem näher steht als Menschlichem. Denn alle Menschen sind Sünder. Und er gab es völlig freiwillig, also aus reiner Güte (... *cum nullatenus aut pro se indigeret aut cogeret pro aliis, quibus nihil nisi poenam debebat tam pretiosam vitam, immo seipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit*). Nicht auf ein Sterben, sondern auf *sein* Sterben, – so hat man es wohl formuliert – auf dies in den Tod gegebene Leben, kommt es an (II 18; S. 61, 26 ff.). Auch II 11, S. 49, 1 ff. ist dem nicht entgegen.

¹⁴ S. 14, 25 ff., 6 f.

II 14:¹⁵ Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? Immo plus potest in infinitum. Wird solches Gut also gegeben, so ist die Menschheit erlöst. Was bedarf es da noch einer besonderen Belohnung und dann wieder einer Übertragung derselben auf die Menschen?! Es muß eine andere Bewandnis mit beiden haben.

Nun geht es auch gar nicht um noch fehlende Glieder in der Beweiskette, sondern um einen *Ausblick über den Bereich der Versöhnung hinaus auf den Weiteraufbau des Kreises der Seinen zum himmlischen Reich*.¹⁶ Oder auch, es handelt sich um das Sichtbarwerden des schöpferischen Schrittes Gottes von dem einen seiner Werke zu dem anderen, von der Wiederaufnahme der Gefallenen zur neuen Durchgliederung der Schar der Seinen. Die erlöste Menschheit ist in der Geschichte der göttlichen Schöpfung die neue Menschheit. Und das wird eben sichtbar an dem, was „nun noch zu zeigen übrig ist“, nämlich quomodo illa (vita) solvatur deo pro peccatis hominum.¹⁷ – Aber ist diese Auffassung der Kapitel durchführbar?

Es treten in ihnen zwei neue, bisher nicht eingeführte, Begriffe in Wirksamkeit: 1. der des Beispiels Christi, das aber selbst beispiellos ist; 2. der des Verdienstes Christi, das die Seinen um ihn, den Beispiellosen, mit Gott Zusammengeschlossenen, zur Zukunft seines Erbes zusammenschließt. Der Grundgedanke der Kapitel wäre dann, ganz kurz formuliert, folgender: Als „Beispiel“ wirkt Christi Werk menscheitsgestaltend, als „Verdienst“ trägt es göttlich-schöpferischen Charakter. |460|

1.

Hätte Christus den Tod, der ihm auf dem geschichtlichen Wege seiner unbeugsamen Gerechtigkeit entgegentrat, nicht auf sich genommen, – hätte er nicht Unrecht, Schmähungen und den Verbrechern-gleichgeachtet-sein mit Geduld ertragen,¹⁸ so hätten wir sein Beispiel nicht, uns durch keinerlei Kreuz (incommoda) von dem Wege Gotte geschuldeter Gerechtigkeit abwendig machen zu lassen.¹⁹ – Aber ist denn solches Vorbild²⁰ so nötig? So fragen wir alsbald mit Boso. Haben wir nicht die herrlichsten Beispiele etwa des „Todes für die Wahrheit“ auch schon vor Jesus? Gewiß! Aber alle Helden, auch bei heroischer Selbstaufopferung, gaben mit ihrem Leben etwas hin, was sie doch einmal notwendig verlieren mußten, und lösten etwas ein,

¹⁵ S. 51, 39 – 52, 1.

¹⁶ Aber nicht, als läge in II 19 eine nachträgliche Selbstkorrektur Anselms vor, wie A. Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung I³ 1889, S. 45 f.) es darstellt. Daß Christus hier selber der Spender der Sündenvergebung und dadurch der Herr der Gemeinde würde, scheint uns ein fernliegender Gedanke.

¹⁷ S. 61, 3 f.

¹⁸ II 16, S. 61, 17 ff.

¹⁹ Ebd. – vgl. auch II 11, S. 48, 36 ff. – Übrigens nach II 19 S. 63, 32 ein exemplum moriendi propter justitiam (cum ratio postulat, II 18, S. 61, 25 f.)

²⁰ Die von Heinrichs (a.a.O. S. 140) vertretene These, daß erst die Beispielgebung den Weg Christi durch das Todesleiden unumgänglich macht, können wir nicht unterschreiben.

was sie zu tun schuldig waren.²¹ Auch wenn vom Christen in Christi Nachfolge etwa die Hingabe des Lebens gefordert wird, so bleibt sie ein pro se ipso reddere deo. Er Christus, dagegen gab sponte sein Leben hin, das ihm zwangsmäßig nie hätte abgenommen werden können, und bezahlte für andere, was ihm selbst nicht als Schuld oblag.²² Nun, dann soll wohl, so dürfen wir Anselms Antwort ergänzen, die Nachfolge Christi,²³ zu der sein Kreuz aufruft, vor anderen Gemeinschaften darin ihre Einzigkeit behalten, daß nicht ein mehr oder weniger erreichbares Ideal oder Führertum, sondern der in seiner gottzugehörigen Hoheit uns unerreichbare Christus die Seinen zusammenschließt, ihrem Wege Gestalt und Namen gibt und sie in die Gemeinschaft seiner Leiden hineinzieht.

Münzen wir diesen Gedanken aus! Christi Sterben ist für uns also ein Beispiel, und doch mehr als ein Beispiel. Kein Beispielgebender ragt sonst über Menschenmaß hinaus. Keiner [461] kann etwas opfern, worauf er sonst ein Anrecht hätte. Sein Doch-einmal-sterben-müssen ist das Siegel auf seine Verschuldung. Solche Aufopferung ist also – von uns aus gesehen – nie restlose Sicherheit und Bürgschaft dessen, daß wir hier mit dem verborgen sich vollziehenden Aufbau des Reiches durch den Schöpfer in Berührung gekommen wären. Sie bleibt – auch von ihm, dem Helden aus – Wagnis und Entwurf. Sie *könnte* vergeblich sein. Dagegen liegt in Christi Beispiel etwas, was es der Unsicherheit des „Vergeblich“ enthebt. Finden wir darüber etwas bei Anselm? Frustra quippe imitatores eius (Christi) erunt, si meriti eius participes non erunt (II 19).²⁴ Das Frustra, si non *dürfte*, mutatis mutandis, etwa nach dem Kanon von 1. Kor 15, 17 zu verstehen sein: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube *eitel* ... Nun aber ist Christus auferstanden ...“ Wäre Christi Sterben nicht etwas eigentlich Unerhörtes (Verdienst!), dann hätte die „Nachfolge Christi“ mit all ihrer Einzigartigkeit – verglichen mit sonstiger Lebensführung – keinen Sinn. Sie lohnte sich gleichsam nicht.²⁵ Nun aber *muß*, bzw. mußte Christi Werk gelingen. Jenes Unerhörte an ihm ist göttlicher Art. Wie könnte Gotte²⁶ bei sich selbst etwas mißlingen!

Dieses „muß gelingen“ ist auch sozusagen das ganze Geheimnis jenes Anscheines von „Müssen“, das für Boso – bis zu dem nunmehr ganz nahen

²¹ II 18, S. 61, 20 ff.

²² Ebd. Z. 22 f.

²³ Vgl. Heinrichs a.a.O. 142/43, Anm. 2 und das imitatores eius in II 19, S 63, 33.

²⁴ S. 63, 33.

²⁵ Der Wortlaut des Frustra-Satzes (s.o.) könnte es zwar nahelegen, ihn etwa in dem Sinne: Nachfolge Christi erst auf Grund von Glaube an Christi Werk zu verstehen. Aber ein solches Regulativ für den Nachfolge-Gedanken liegt dem frühmittelalterlichen Mönch Anselm wohl fern. Der Zusammenhang deutet auch nicht darauf hin. – Für Ritschls Auffassung des „Verdienstes Christi“ ist der obige Satz die Hauptstelle. Aber er handelt nicht von der Vermittlung der Sündenvergebung durch Christus.

²⁶ [„Gotte“ schreibt Hermann den Dativ von Gott hier wie in [460]. So war es in der klassischen Sprache üblich; vgl. im Gedicht *Patmos*, Hölderlin-KSA Bd. 2, S. 178. Der artkellose Gebrauch findet sich z.B. in einer Kantate von J.Ph. Krieger *Singet fröhlich Gotte*; und bei Paul Gerhardt, EG 449, 3: Alles sei Gotte zum Opfer gesetzt.]

Ende des Gesprächs – über Christi Tun gelegen hat. Noch einmal²⁷ fragt er, ob Christus nicht doch *gehalten* war, dies Beispiel, mit dem er uns, wie gesagt, in seine Nachfolge zieht, zu geben. Der Sinn von Bosos Frage ist etwa der: Wie, wenn Christus nun *nicht* gesagt hätte: „Ja, Vater, ja von Herzensgrund, leg auf, ich will's dir tragen!“²⁸ War, was dem Vater wohlgefiel, nicht doch ein – vielleicht nur zartes – |462| Müssen für den Sohn? Anselms Antwort kommt auf dem soeben angedeuteten Weg. – Für einen Augenblick befremdet sie uns freilich. Anselm meint, auch die Befolgung der evangelischen Räte durch einen Menschen gefalle Gott wohl. Dennoch dürfe man tun, was man „lieber wolle“. Verzichtet jemand etwa auf die Ehe, so tut er wohl das „Bessere“ (– Höhere, Vollkommenere), ja er darf ein *praemium* für dies *munus spontaneum* erwarten.²⁹ Aber ein *debitum* ist es, außer wenn Gott es ausdrücklich gebietet,³⁰ nicht. *Uns* Evangelischen liegt diese Bezugnahme auf den Mönchsstand und erst recht auf seinen Verdienstgedanken fern.³¹ Der Spielraum, den der Begriff des Erlaubten in sich schließt, bedeutet zwar ein wichtiges ethisches Problem. Aber den Begriff des Lohnes enthält er nicht. Höchstens den der Zugehörigkeit zu einer Art sittlicher Adelsgenossenschaft, die ihr eigener Lohn wäre. Vor allem durchbricht er an keiner Stelle den Bann der menschlichen Verschuldung Gott gegenüber.

Das will ja aber auch Anselm nicht sagen. Ihm kommt es vor allem darauf an – und deshalb ist unser Anstoß auch nur ein mehr beiläufiger –, daß Müssen und Müssen zweierlei ist. Ob wir nun „lieber“ den Weg der Virginität oder „lieber“ den der Ehe gehen, in beiden Fällen ist es ein *debere* und dennoch kein *debitum*.³²

Es wird nicht ganz klar, ob Anselm hier meint, daß ein Mensch in seinem Handeln schließlich seiner ihm eigenen inneren Bestimmung folgt, etwa in dem Sinne: so „mußte“ in der Tat der und so jener handeln!? Auf ein freies *debere* käme es da|463|mit ja. Aber wahrscheinlich meint er es so nicht. Denn weiterführend ist für ihn der Gedanke, daß das „müssen“ nicht immer an dem Subjekt haftet, von dem es ausgesagt wird, sondern gerade von anderen gilt. Gott z.B. „muß“ über allem sein – d.h. alles muß ihm untertan sein.³³ Das klingt noch ein wenig hergezogen. Aber alsbald wird deutlich, daß das ganze *debere* ein im Begriff des Willens steckendes Problem

²⁷ 18, S. 61, 34 u. 39.

²⁸ [EG 83, Str. 3 aus Paul Gerhards Lied *Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld.*]

²⁹ II 18, S. 62, 1 ff.

³⁰ So ist doch wohl das „*si deus jubet*“ S. 62, 11 aufzufassen?

³¹ Wir verstehen es auch bei Anselm angesichts des I 20 und der dort durchgeführten Ubiquität des göttlichen Anspruchs, also der gänzlichen Unmöglichkeit eigener Satisfaktion, nicht, woher nun ein *praemium* kommen soll. *Nihil jam audeo in omnibus his dicere me dare deo, quod non debeo.* (S. 32, 25 f.). Und auch dort ist von *abstinentiae* und anderen gewichtigen Bußleistungen die Rede. Oder soll I 20 nur den Bankrott der eigenen Vernunft und Kraft darstellen? Dann wäre aber das Lohn-Erwarten des jungfräulich Gebliebenen kein Beitrag zum besseren Verständnis der Leistung Christi, sondern bestenfalls ein Derivat derselben.

³² S. 62, 5 f., 11, 13. ff.

³³ Ebd. Z. 20 f.

bedeutet. Gott „muß tun, was er will, weil, was er will, sein muß.“³⁴ Aber nicht nur von Gott gilt das. „Ita, quando vult aliqua creatura facere, quod suum est facere et non facere, dicitur debere facere, quia quod ipsa vult, debet esse.“³⁵ Der Gedanke ist wohl der: es gibt Tatbestände, deren Sein oder Nichtsein lediglich von der Wahl des Willens abhängen. Sie sind durch unser Wollen, und nur durch es, gesetzt; sie sind mit ihm und nur mit ihm gegeben, gehen in ihm auf. Was wir dann also wollen, „müssen“ wir auch tun – so gewiß wir es *wollen*. Das „müssen“ wäre demnach nur ein anderer Ausdruck dafür, daß es Willenswirklichkeiten gibt. Es wäre also nicht an einen determinierten Willen, sondern an durch den Willen Determiniertes zu denken.³⁶ Es ist nicht ein Müssen, das über den Willen, sondern das allein aus ihm kommt.³⁷ So ist auch Jesu Müssen zu verstehen. Er „*wollte*“ sterben. Deshalb „*mußte* er tun, was er tat, weil, was er wollte, geschehen mußte“.³⁸ Insofern wäre sein „Müssen“ also gerade sein Wollen und dessen wirklichkeitsbestimmende Macht – so immerhin noch *vergleichbar* mit der zu allem Wollen gehörigen Freiheit, | 464| aber gewiß kein Schulden. Doch hat es seine *unvergleichbare* Seite nicht minder. Der Sohn hat, laut Anselm, als Mensch „sein Sein“ so von der göttlichen Natur empfangen, daß er (überhaupt) nichts darzubringen brauchte, außer, „was er wollte“.³⁹ Das erhebt bereits den Menschen Jesus über alle Menschen. Er hatte all sein Gutes aus göttlicher eigener Quelle.⁴⁰ Selbst wenn ein Christ seinem Beispiel, cum ratio postulat, bis zur Selbstaufopferung des Lebens folgte, so bleibt das ein pro se ipso reddere deo.⁴¹ Und als gottmenschliche Person stand er über aller Gebundenheit an und Verbundenheit durch Gabe und Gegengabe.⁴² Wenn er sich also, das ist das Anliegen des Gedankenganges, ganz anders verhielt, so ist, könnte man sagen, sein Wollen unvergleichbar

³⁴ Ebd. Z. 22.

³⁵ Ebd. Z. 23.

³⁶ Man hat mit Recht an die berühmte *necessitas sequens* aus II 17 erinnert. Nur ist sie hier speziell auf den Willen angewandt. Vielleicht könnte man sagen: dein Sein ist dein Wollen – und kann nichts anderes sein. (In diesem „kann nicht“ läge dann das „Müssen“.)

³⁷ Daß hier zwischen Gottes schöpferischem Wollen und unserem Wählen kein Unterschied zu bestehen scheint, kann nicht befremden. Es ist offenbar an das nach katholischem Denken bestehen gebliebene Ebenbild Gottes im Menschen zu denken. Zudem handelt es sich nur um den Debitum-Anschein im Müssen und um seine Zerstreung, nicht um das Problem des Schöpfertums. (Vgl. auch Anmerkung 159.)

³⁸ Ebd. Z 25 ff.

³⁹ Ebd. Z. 29 ff.

⁴⁰ Vgl. Heinrichs a.a.O. 132 f.

⁴¹ Daß auch jenes freie Sich-Erheben über das *debitum* im Bezirk des Erlaubten, von dem wir sprachen, dem Menschen von Gott lediglich „konzediert“ ist, sagt Anselm sehr deutlich. Das ist etwas Außerordentliches für die Kreatur, die „nichts von sich selber hat“ (II 18, S. 61, 40). Vgl. dagegen den Gottmenschen (II 10, S. 47, 17): ... homo ille, qui idem ipse deus erit, quoniam omne bonum, quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate, sed libertate et a se ipso iustus et idcirco laudatus erit. – Müßte aber dann nicht doch die angeblich mit Recht auf ein *praemium* hoffende asketische Leistung eines Christen wieder innerhalb des pro se ipso reddere deo, folglich verdienstlos, bleiben? Als Protestant sieht man es mit Freuden, daß gerade einem Anselm die Begründung des Verdienstgedankens nicht recht gelingt.

⁴² Ebd. Z. 32 ff.

und rein göttlich, und sein „Müssen“ die Majestät des Gelingenmüssens, das dem Werk und Wirken Gottes selbst eignet.⁴³

M.a.W., indem Gott selber sich herabgelassen hat, unser Erlöser zu sein und unser Fleisch und Blut zu werden, sind wir zugleich aus dem Unzureichenden bloß menschlicher Beispielgebung |465| heraus. Seine Liebe zieht uns in sein Sterben und gibt damit, was bloße Ethik nicht könnte, dem menschlichen Leben ein Ziel, über dessen ewiges Sein in Gottes Hand wir gewiß sein dürfen. *Seine Vorbildlichkeit ist gleichsam die Brücke, über die der Erfolg seiner zur Ehre Gottes geschehenen ungeschuldeten Selbsthingabe in die Geschichte eingeht und menschliche Gestalt gewinnt.*

Noch auf ein weiteres Moment darf hingewiesen werden. Wir Evangelischen wissen von dem Zusammenschluß der Menschheit mit Christus durch den Glauben. Es wäre unbillig, von Anselm die Sprache Luthers zu verlangen. Aber gar so fern, wie man es bisweilen darstellt, steht er evangelischen Gedanken nicht. Auch nach Anselm kommt in der fiducia (tantam fiduciam ex hoc concipio, sagt Boso II 19, S. 63, 14) eine vor Gott angenehme Menschheit zum Leben. „Es scheint mir, daß Gott keinen Menschen hinausweisen wird, der sich ihm unter diesem Namen (Christi) naht“⁴⁴ Und zugleich ist der ganze Zusammenhang des Satisfaktionswerkes Christi, bezw. die Inkarnation, das firmum fundamentum,⁴⁵ auf dem, als auf der solida veritas, die ganze Heilige Schrift „ruht“ – die wiederum auf jedem Blatte (ubique) lehrt, wie man „zur Teilnahme an solcher Gnade sich nahen und wie man unter ihr sein Leben führen soll“. Der Vorbildgedanke verbindet sich demnach mit dem unserer völligen Abhängigkeit von Christi Person und Werk. Es ist die biblische und altkirchliche These von Christus als dem zweiten Adam, die hier in engster Verknüpfung mit den [dem?] Vertretungsgedanken steht. Christus ist der neue Mensch, der aber nur in denen Gestalt gewinnen kann, die im Glauben an ihn („unter diesem Namen“) die Erlösung durch ihn empfangen. Somit ist durch den Vorbildgedanken *das Werk Christi das Gestaltungsprinzip einer neuen Menschheit.* |466|

2.

Ist dem nun aber wirklich so? Ist Christi Zusammenschluß mit der Menschheit in II 19 ein so schlichtes Ding? Redet Anselm nicht vielmehr von einer sehr umständlichen „Übertragung“ jenes Lohnes Christi, den Gott einer so gänzlich ungeschuldeten Opfergabe schließlich nicht vorenthalten kann, auf Christi Brüder und Verwandte? Und ist diese Übertragung nicht

⁴³ Vgl. auch, daß Anselm, um in dem Begriff honor Dei nichts gleichsam auf Christus Drückendes zu lassen, sagt: Honor utique ille totius est trinitatis. Quare, quoniam ipse est deus, filius dei, ad honorem suum seipsum sibi sicut patri et spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eademque trium personarum est. Es sei nur apertius geredet und sicut usus habet, daß „der Sohn freiwillig sich selbst dem Vater darbrachte“. II 18, S. 62, 36 ff.

⁴⁴ Ebd. Z. 41. Zum Begriff des Glaubens an Christus vgl. auch I 25, S. 37, 34 und 29; II 13, S. 50, 17; II 16, S. 54, 12 f., S. 55, 30, S. 56, 11, 22, S. 57, 3 f.

⁴⁵ II 19, S. 64, 2 ff.

wieder an den befremdlichen Tatbestand geknüpft, daß der Gottmensch, der schon alles besitzt, mit dem Lohne gleichsam nichts anfangen kann? Was sollen wir mit solchen Gedanken?

Aber das wären billige Einwände! Fassen wir lieber den „Lohn“, den Christus für seine überschüssige Leistung erhält, scharf ins Auge! Einiges haben wir schon vorausgenommen. – Wir wissen bereits, daß eine Konfrontation des Vaters mit dem Sohne sozusagen bei der Abrechnung nicht Anselms Meinung entspricht, und daß die „Ehre Gottes“ nicht weniger eigenste Sache Christi als des Vaters ist (s. ob. S. 464, Anm. 162.) Wenn Christus „seine Menschheit seiner Gottheit“ darbringt, so nimmt das dem Verdienstbegriff ja den ganzen Stachel. In dem Gegenübertreten Gottes und Christi, das übrigens der recht verstandene Anselm überhaupt nicht als „Abrechnung“ faßt, sollen zugleich die vertrauten Namen „Vater und Sohn“ verstanden werden, bei denen, laut Anselm, eine immensa quaedam ... pietas in den Herzen gespürt wird (cum patrem filius hoc modo postulare pro nobis dicitur).⁴⁶

Wo soll der Verdienstgedanke noch eine maßgebende Stellung behaupten? Nach allem Vorigen wird nicht sowohl auf Gott gehandelt, sondern Gott zieht einen Tatbestand, den der menschlichen Sünde und Schuld, in den Bereich *seines* göttlichen Handelns, nämlich der Verwirklichung seiner Ehre. Und wir wissen, daß die Vollendung seines Schöpfungsziels diese seine Ehre ist.

Aber der Lohngedanke? Nun, für ihn scheint mir entscheidend zu sein, daß Anselm gerade bei Christus unter keinen [467] Umständen auf ihn verzichten will. Gewiß bedarf der Gottmensch nichts und kann auch von nichts – zum Lohn – entlastet werden, wie das beim sündigen Menschen möglich ist. Aber die scheinbare impossibilitas retribuendi⁴⁷ hebt keineswegs dessen necessitas auf. Es ist nefas, zu meinen, der Sohn habe in vanum solches Werk vollbracht. Und nur merces kann vor solcher Vergeblichkeit schützen.⁴⁸ *So ist also der Lohngedanke mindestens so eng mit dem des Gelingens, bezw. des Zukunftsträchtigen, wie mit dem der Auszeichnung verknüpft.*⁴⁹

⁴⁶ II 18, S. 63, 1 ff.

⁴⁷ II 19, S. 63, 20.

⁴⁸ Ebd. Z. 23 f.

⁴⁹ Im Anschluß hieran kommen wir noch einmal auf den Lohn für die mönchische Virginität zurück ... et si facit, quod melius est, praemium habet, quia sponte dat, quod suum est (II 18 S. 62, 3) ... et si virginitatem servat, pro spontaneo munere, quod offert deo, praemium expectat (ebd. Z 9 f.). – Woraufhin erfolgt die Belohnung? Weil er das melius getan hat oder weil er ein freiwilliges Opfer gebracht hat? Offenbar ist beides maßgebend. Denn schauen wir nun auf *Christi* Leistung (II 18 S. 61, 26 ff. ... qui tam pretiosam vitam, immo seipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate, dedit – vgl. II 19 S. 63, 12 f.: Eum autem, qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non judicabis) – so gehört auch hier die Freiwilligkeit in das so Wertvolle und Kostbare mitten hinein. Das melius von Kap. 18, die überpflichtmäßigen mönchischen Leistungen, wären dann also als (vermeintlich) gottwohlgefälliger Menschenwille verstanden. Damit dürfte aber auch das praemium bereits hier kaum im eigentlichen Sinne Auszeichnung sein. Ist es nicht vielmehr die *Folge*, der Erfolg davon, daß das melius, also das, was Gott hier auf Erden will – wir würden vielleicht sagen: das Reich Gottes, freilich nicht so mittelalterlich-mönchisch ver-

Wenn demnach Anselm in Kap. 19, S. 63, 16 ff. scheinbar sehr rechnerisch – und gerade um das Verständnis von Christi „Lohn“ anzubahnen – sagt: Qui retribuit alicui, aut dat, quod ille non habet, aut dimittit, quod ab illo potest exigi, – Belohnung sei also entweder Begabung mit etwas, was uns fehlt, oder Nachlaß –, so ist das nicht der Kern des Lohngedankens. Es ist vielmehr seine Verwirklichungsform in der Lage, in der |468| die bedürftigen und verschuldeten Menschen sich befinden. – Denen freilich kommt Christi „Lohn“ ja auch zugute. Was ihm, nullius rei egentis et cui non est, quod dari aut dimitti possit (ebd. Z. 19), zum Lohn gegeben wird, darf dann durchaus und muß auch, nach Maßgabe dessen, wozu es eingehen soll, verwendbar sein. Daher wohl das Zusammenfließen mit menschlich-irdischen Verhältnissen.

Der Kern des Lohngedankens ist der, daß wir unsere irdisch-zeitlichen Werke wieder erkennen dürfen im Fortgang der Geschichte von Gottes Schöpfungswerk, wie Gott dies seinem Ziele entgegenführt. – So freilich ist es bei Anselm nicht ausgedrückt. Aber, um noch einmal auf jene, wie Anselm sagt, veritas zurückzukommen, nach welcher der sich aufopfernde Gottessohn seiner divinitas, die ja die Gottheit Gottes, des Dreieinigen, selber ist,⁵⁰ seine humanitas darbringt – eine Wahrheit, in der Anselm mit der vertrauteren Ausdrucksweise (filius sponte seipsum patri obtulit) durchaus „bleibt“⁵¹ –, so ist es ja der honor suus, dem Christus sich darbringt (S. 62, 37). Wie soll der Gedanke gesteigerter Leistung und auszeichnenden Lohnes hier Platz finden? Es wäre fast grotesk, wollte man ihn durch den Unterschied zwischen Gottes schöpferischem, ununterbrochen sein Ziel verwirklichenden, und seinem zeitlich geschichtlichen, Fleisch und Blut werdenden Handeln für anwendbar auf Gott selbst ansehen. Wird der Verdienst[-] und Lohngedanke dennoch angewendet, so ist eben seine Wurzel Gottes eigenes Handeln, während Verdienst und Lohn innerhalb der Gnadenordnung, sowie in moraltheologischer Gestalt, erst Ableitungen sein können – Ableitungen, in die sich dann freilich im Laufe der Zeit alles das einzuschleichen vermocht hat, um deswillen es eine reformatorische Theologie gibt.

Man verbaut sich u.E. das Verständnis für die Tragweite der leitenden Begriffe, wenn man Anselms Deutung von Christi |469| Leistung und Werk am Maßstab eines üblichen Verdienstbegriffes mißt und sie dann kritisieren zu sollen glaubt.⁵² Christi Leistung ist eben mehr als ein Verdienst. Daher

standen – in Wirksamkeit getreten ist. Von Gott Gewolltes ist durch Menschen geschehen und trägt nun seine „Frucht“ (vgl. II 19, S. 63, 30 – von Christus gesagt – ... fructum et retributionem suae mortis ...). Göttliche Käfte sind entbunden und wirken nun Erfolge, die menschlicher Kraft allein nicht möglich wären.

⁵⁰ una eademque trium personarum (II 18, S. 62, 39).

⁵¹ in eadem ipsa veritate manentes, ebd. Z. 46.

⁵² Auch J. Leipoldt (Der Begriff meritum in A.s von Canterbury Versöhnungslehre. Studien und Kritiken 1904, S. 300 ff.) scheint mir hier fehlzugehen. Er zeigt zwar gegen die bekannte Kritik A.s in Harnacks Dogmengeschichte, m.E. mit Recht, daß satisfactio und meritum Christi keineswegs auseinanderfallende und erst kunstvoll in Beziehung zueinander zu setzende Leistungen sind, daß vielmehr A. in dieser Unterscheidung nur verschiedene Beziehungen des einen Werkes Christi entfalten will. Aber Leipoldt stellt dieses Werk doch

fällt auch das Moment der „Übertragung“ jenes *praemium* auf die Seinen, seine *parentes et fratres*,⁵³ nicht aus dem streng notwendigen Zusammenhang heraus. Im Werke Christi ist von Gott selbst innerhalb der Menschheit und aus ihr heraus eine schlechthin einzige Leistung für sie vollbracht. Kein Wunder, daß sich neue Menschheit dadurch gestaltet. Sie darf sich als „Erben“ seines „Debitums“ (S. 63, 35), also dessen bezeichnen, was er erworben hat, (*ut eis dimittatur, quod pro peccatis debent, et detur, quo propter peccata carent* (Z. 37). Und Erbschaft ist die Basis der Nachfolge Christi.⁵⁴ – Gewiß dies *durch Erbschaft übertragene* *debitum* ist der „Lohn“ für das „Verdienst“. Aber die Sache kann doch nur so liegen, daß Anselm glaubt, durch den Verdienstbegriff den übermenschlichen Charakter des Werkes Christi dem menschlichen Verständnis am nächsten bringen zu können. Die Überpflichtmäßigkeit, die nicht geschuldete Wahl des Vollkommenen, die in dem altkirchlichen, wesentlich an der satisfaktorischen Bußleistung orientierten, Begriffe des „Verdienstes“⁵⁵ lag, war wohl am ehesten geeignet, dem frühmittelalterlichen Menschen eine Ahnung von jener göttlichen Freiheit des Aus-sich-selbst-heraus-handelns zu geben, die Christi Werk kennzeichnet. Wenn aber über|470|pflichtmäßiges Handeln des Menschen von Gott mit einem *praemium* gekrönt wird, dann wird gottmenschlichem Aus-sich-selbst-heraus-handeln gewiß der Erfolg nicht fehlen. Und der ist dann die Analogie zu jenem *praemium*. Der Gottmensch, der *nullius rei egens* ist,⁵⁶ bei dem also das krönende göttliche Handeln keine Leere ausfüllen kann wie beim Heiligen, schafft dafür Gottes Werke an der Menschheit.⁵⁷ Die ihn beerbenden Seinen sind das Ergebnis seines schöpferischen Werkes, der Erfolg – „der Sohn (kann nicht) in *vanum* etwas so Großes getan haben“⁵⁸ – in den sich sein aus Gott selbst quellendes Handeln umsetzt. Für das Verständnis der Anselmschen Lehre von Christi Verdienst sollte der Kanon gelten: Alles Verdienstliche ist nur ein Gleichnis.

Spielte das *meritum* hier die Rolle eines Begütungsmittels nach bereits erfolgter Begleichung aller Rechtsansprüche,⁵⁹ so müßten wir irgendwo den schmollenden Gott finden, der schließlich der Begütung nicht mehr widerstehen kann und sich gewinnen läßt. Aber das Gegenteil ist der Fall. Nicht die Menschen sind es, die mit Berufung auf das denkbar kostbarste

auch als Rechtshandel zwischen Gott, Christus und der Menschheit dar und verfehlt zum Teil aus diesem Grunde m.E. die besondere Aufgabe dieser letzten Kapitel, weshalb ihm das Buch „*Cur deus homo?*“ als „recht rasch und flüchtig hingeschrieben“ (!) erscheint. (Ebd. S. 308.)

⁵³ II 19, S. 63,36,

⁵⁴ Vgl. *retributio* und *exemplum* ebd. Z. 30 u. 33.

⁵⁵ Vgl. Loofs, *Symbolik*, Tübingen 1902, S. 313.

⁵⁶ S. 63, 19.

⁵⁷ Sofern im Begriff der *retributio*, die Gott austeilt, das Ineinandergreifen von Fortschreiten des Heilsgeschehens auf Erden und im Himmel liegt, unterliegt die Lohnvorstellung, gegen die wir Protestanten leicht zu empfindlich sind, keinen Bedenken.

⁵⁸ S. 63, 23.

⁵⁹ Wofür man I 11, S. 18, 27 nicht anführen kann, – vgl. Z 34 ... *hoc debet* (ein Beleidiger) *dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset*. Letztere Bedingung trifft ja bei Christus *nicht* zu.

Opfer vor Gott treten, sondern Gottes Barmherzigkeit ist es, die den endlich ermöglichten Weg der Gerechtigkeit den Menschen lockend vorhält und die Botschaft von *meritum* und *praemium* zu einem Mittel der Berufung macht. (Vgl. II 20. *Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti, deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te! Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad christianam fidem vocant et trahunt.*) Und wenn es dort, um nicht nur Gottes Gerechtigkeit als barmherzig, sondern auch Gottes Barm[471]herzigkeit als gerecht zu erweisen, weiter heißt: *Quid enim justius, quam ut ille, cui datur pretium maius omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum?*, so bedeutet das ja nicht, daß Gott selber ins Unrecht käme, wenn er andern nicht vergeben wollte; man muß vielmehr bedenken, daß das *pretium* nichts anderes ist als das unendlich kostbare Leben des Gottmenschen in seiner Hingabe für unsere Schuld.⁶⁰ Solche unendliche Kostbarkeit aber kommt darin zur Geltung, daß es das freilich selbst nicht mehr mit endlichen Maßstäben – weil an Gottes Majestät selbst zu bemessende – Gewicht aller Sünde und Schuld überwiegt.⁶¹ Aber Gott ist – dieser Gedanke liegt doch zugrunde – stärker als die Sünde, die, nur weil sie sich an ihn heranwagt, gleichsam wider Willen unendlich schwer ist.⁶² Ein *pretium maius omni debito* kann also nur göttlicher Art, über alle endlichen Maßstäbe hinausliegend, sein. Hingegeben aus jener Freiwilligkeit des Gottmenschen heraus⁶³ – wir sprachen im ersten Teil ausführlicher von ihr –, ist es ein Schritt im Gange des göttlichen Handelns, dem die Wiederannahme des Sünders als nächster Schritt folgt. Und „gerecht“ ist das, sofern laut I 13 Gott in der Wahrung seiner Ehre in *rerum dispositione*, seine Gerechtigkeit, die sein Wesen ist, durchführt.⁶⁴ Jene Schritte aber bedeuten ja, daß Gott der Herr seiner Schöpfung bleibt⁶⁵ oder seine Ehre zum Ziel führt.

Das *pretium* trägt also offenbar denselben göttlichen Charakter wie das *praemium*. Wenn Gott Christum „belohnt“, so antwortet göttliches Handeln auf göttliches Handeln. Zu errechnen ist ein solcher Lohn freilich nicht. Das eben deutet sich [472] in dem Ungeschuldetsein des Verdienstes an. Gottes schöpferisches Handeln⁶⁶ ist etwas anderes als Rechnung. Durch

⁶⁰ Vgl. das wichtige Kapitel II 14, insbesondere S. 52, 1ff.

⁶¹ ... *vita haec plus est amabilis, quam sint peccata odibilia ... Vides igitur, quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur, ebd. S. 51, 37; 52, 1.* Es „genügt ad solvendum“, ja plus potest in infinitum S. 51, 40.

⁶² Auf Harnacks etwas ironische Kritik, es komme hier auf ein „äußeres Verhältnis“ von „unendlich“ und „unendlicher“ hinaus, behalte ich mir vor, in anderem Zusammenhang ausführlicher einzugehen.

⁶³ ... *si debito datur affectu ... (s.o.)*

⁶⁴ S. 20, 21 ff.

⁶⁵ Vgl. auch I 15, S. 22, 17–20.

⁶⁶ Heinrichs (a.a.O. S. 140, 149), für den der erweiterte, – scholastische und heute römische, nicht mehr an der „Überpflichtigkeit“ orientierte, – Verdienstbegriff und damit die Verbundenheit von *Gehorsam* und Verdienst gilt, tadelt es, daß Anselm ängstlich dem Tode Christi die Gehorsamsgrundlage entziehe. – Wir erörtern jetzt nicht, ob das so zu verstehen

das Werk des Gottmenschen hat Gott die Geschichte der Menschheit wieder in den Fortgang seines zielsicheren Schaffens eingereiht. Gott selbst, in der Person des Sohnes, ist am Werke, und eine neue befreite Menschheit entsteht dank seinem Vorbild aus den durch ihn Erlösten, wie auch die alte Menschheit⁶⁷ in der Kunde von seinem Tun zur christlichen Gemeinde aufgerufen wird.

Anselm drückt in diesen letzten Kapiteln solches Wurzeln des Versöhnungswerkes in Gottes schöpferischem Handeln noch durch Begriffe wie meritum und praemium aus. Luther hat die Verbindung zwischen Christi Verdienst und unseren (angeblichen) Verdiensten zerrissen. Im Kampf gegen das seelengefährdende meritum hat er seine eigentliche theologische Aufgabe gegenüber Rom gesehen. Gewiß hatte er es mit einem anderen meritum-Begriff – und erst recht mit einem anderen Stande des Bußwesens – zu tun. Aber die Gefahren des Verdienst-Gedankens glaubten wir ja auch bei Anselm zu sehen. Wenn Anselm dennoch bis heute ein so gewaltiger Deuter des christlichen Glaubens, ja der freien Gnade, geblieben ist, so lag das, menschlich gesprochen, nicht zuletzt an der Meisterschaft seiner theozentrischen Denkweise und Schau.

ist. Aber was Anselm hier erstrebt, erscheint uns gerade als ein besonderes Positivum. Nur so kann ja auch die Versöhnung Sache der freiesten Gnade Gottes selbst sein.

⁶⁷ Anselm will mit seiner Schrift ja die „Ungläubigen“ nicht nur widerlegen, sondern sie auch gewinnen helfen.