

„Nichts liebt Gott mehr in dieser Welt als die Freiheit seiner Kirche“

Anselm von Canterburys Verständnis der Kirche, kirchlicher
Lebensformen und des Verhältnisses der kirchlichen zur
weltlichen Gewalt

von

MARKUS ENDERS

1. Einleitung

An Arbeiten über die Ekklesiologie des heiligen Anselm von Canterbury mangelt es in der Forschungsliteratur nicht. Bahnbrechendes hierzu hat vor allem die Studie von Yves Congar mit dem Titel „L'Église chez saint Anselme“ aus dem Jahre 1959 geleistet, auf deren Ergebnissen alle nennenswerten nachfolgenden Untersuchungen zu zentralen Aspekten der Ekklesiologie Anselms aufbauen.¹ In dieser Studie hat Congar überzeugend

1 Vgl. YVES CONGAR, „L'Église chez saint Anselme“, in: *Spicilegium Beccense*, Band I: *Congrès International du IX^e Centenaire de l'Arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin/Paris 1959*, S. 371-399.

Auf den Ausführungen Congars bauen die folgenden Untersuchungen auf: LUDWIG HÖDL, „Bild und Wirklichkeit der Kirche beim hl. Anselm“, in: RAYMONDE FOREVILLE (Hg.), *Spicilegium Beccense*, Band II: *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles. Études Anselmiennes (IV^e session). Colloque organisé par le CNRS sous la présidence de Jean Pouilloux, Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin 12-16 juillet, 1982*, Paris 1984, S. 667-688; HELMUT KOHLENBERGER, „Libertas Ecclesiae und Rectitudo bei S. Anselm“, in: ebd., S. 689-700; MICHEL GRANDJEAN, „Hors du cloître pas de salut? Note sur l'Éclésiologie d'Anselme de Cantorbéry et de son milieu“, in: *Études théologiques et religieuses* 70 (1995), S. 349-357.

YVES CONGAR hat seine Überlegungen zu Anselms Ekklesiologie zusammengefaßt im *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band III, Faszikel 3c: *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 66-68.

nachgewiesen, daß Anselm die Kirche als eine wesenhaft und daher primär himmlische Größe versteht, die er mit dem augustinischen Gottesstaat, der *civitas Dei* bzw. *civitas superna*, identifiziert. Ihre irdische Erscheinungsform, d. h. die streitende Kirche, befinde sich gleichsam im Exil und auf Wanderschaft zu ihrem himmlischen Ziel, das ihr durch die Gnade Gottes geschenkt werden könne. Ursprünglich seien die Menschen von Gott sündlos und mit der Zielbestimmung geschaffen worden, die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen. Mit dieser Annahme greife Anselm, wie Congar in seiner ohnehin bewundernswerten Traditionskenntnis völlig zu Recht sieht, eine patristische, insbesondere von Augustinus und Gregor dem Großen geprägte Lehre auf. Dabei diskutiere Anselm die Frage, ob diese Ersetzung der gefallenen Engel durch die Menschen eine Ein-zu-Eins-Relation darstelle oder nicht. Mit dieser knappen Zusammenfassung bezieht sich Congar auf die Kapitel 16 bis 18 des ersten Buches von Anselms berühmter Schrift *Cur deus homo*, deren ausführlichen Erörterungen zur Thematik der Ersetzung der gefallenen Engel durch heiligmäßige Menschen Congars knappe Zusammenfassung allerdings bei weitem nicht hinreichend gerecht wird. Es fällt nun auf, daß alle späteren Forschungsarbeiten zur Ekklesiologie Anselms dieses Manko der gleichwohl wichtigen Studie Congars wiederholen: Denn auch von ihnen wird Anselms ausführliche, zugegebenermaßen verschlungene und deshalb auch nicht leicht rekonstruierbare Argumentation zu dieser Thematik, die für sein Kirchenverständnis von eminenter Bedeutung ist, nicht nachvollzogen. Man begnügt sich durchweg mit einer summarischen Wiederholung der genannten Ergebnisse Congars. Dieses meines Wissens noch bestehende Defizit in der Forschung zur Ekklesiologie Anselms soll im folgenden durch eine Rekonstruktion des Argumentationsverlaufs in den Kapiteln 16 bis 18 des ersten Buches von *Cur deus homo* sowie des Kapitels 21 des zweiten Buches von *Cur deus homo* behoben werden. In einem zweiten Schritt sollen die dabei gewonnenen Ergebnisse in den weiteren Kontext der vor allem aus der Briefliteratur Anselms erschließbaren Grundzüge seiner Ekklesiologie gestellt werden. Dabei soll ein besonderes Augenmerk auf Anselms Hervorhebung der monastischen Lebensform innerhalb des kirchlichen Lebens und seiner Begründung ihrer Superiorität mit der zentralen Denkfigur des ontologischen Gottesbegriffes aus dem *Proslogion* gelegt werden. Schließlich soll drittens auch Anselms Auffassung des Verhältnisses von kirchlicher und weltlicher, insbesondere königlicher Gewalt zur Darstellung kommen.

2. Die Zugehörigkeit zur himmlischen *civitas Dei* als Zielbestimmung des Menschen

2.1. Die Ersetzung der gefallenen Engel durch heiligmäßige Menschen in der himmlischen Gottesstadt

In Kapitel 16 des ersten Buches von *Cur deus homo* nimmt Anselm die ihm in erster Linie von Augustinus², dann auch von Gregor dem Großen³ überkommene Lehre auf, daß Gott die Menschen zu dem Zweck geschaffen hat, daß sie die Zahl der gefallenen Engel in der himmlischen Gottesstadt ersetzen sollen.⁴ Während Augustinus und Gregor diese Lehre allerdings nicht näher

- 2 Vgl. AUGUSTINUS, *Enchiridion* 10, 29, in: AURELIUS AUGUSTINUS, *Enchiridion, De Fide Spe et Caritate. Handbüchlein, Über Glaube Hoffnung und Liebe*, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, hg. v. JOSEPH BARBEL (=Testimonia 1), Düsseldorf 1960, S. 66-68: „alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis tota perierat, ex eius parte reparata, quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleret. Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis dei. Ita superna Hierusalem, mater nostra, civitas dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum daemonum novimus, in quorum locum succedentes filii sanctae matris [...]“ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXII, 1, in: *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXIII*, recog. BERNARDUS DOMBART/ALFONS KALB, Band II, Darmstadt 1981, S. 554,17-22: „qui [sc. Deus] de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur.“ Zu dieser augustinischen Lehre vgl. ÉMILIE LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris 1963, S. 144-147.
- 3 GREGOR, *Homilia in Evangelia* 21 (zu Mk 16,1-7), n. 2, in: GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Evangelia. Evangelienhomilien*, Zweiter Teilband. Übersetzt und eingeleitet von MICHAEL FIEDROWICZ (=Fontes Christiani 28/2), Freiburg u.a. 1998, S. 378,8-15: „Illa quippe Redemptoris nostri resurrectio et nostra festivitas fuit, quia nos ad immortalitatem reduxit: et angelorum festivitas exstitit, quia nos revocando ad coelestia, eorum numerum implevit. In sua ergo ac nostra festivitate angelus in albis vestibus apparuit: quia dum nos per resurrectionem dominicam ad superna reducimur, coelestis patriae damna reparantur.“ Weitere Belegstellen bei Gregor sind *Homilia in Evangelia* 34,6 und 11; zu Gregor vgl. auch CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (Anm. 1), S. 17: „Er [sc. Gregor der Große] nimmt jedoch das Thema Augustins von den Menschen auf, die berufen sind, an die Stelle der (gefallenen) Engel zu treten, und zwar nach ihm gerade in der Zahl der getreu gebliebenen Engel.“
- 4 Vgl. *Cur deus homo* (im folgenden abgekürzt: *CDH*) I 16 (=Buch 1, Kapitel 16). – Anselm wird zitiert nach Band, Seite und Zeile der kritischen Ausgabe S. ANSEL-

begründen, entwickelt Anselm, der in fast allen zentralen Punkten seiner Theologie ein systematischer Interpret der doktrinalen augustinischen Vorgaben ist, für sie eine ausführliche rationale Begründung, die die folgende Struktur aufweist: Es ist notwendig anzunehmen, daß Gott die angemessene, mithin vernunftgemäße und vollkommene Zahl der vernunftbegabten Kreaturen, die durch seine Anschauung selig sind bzw. sein werden, von Ewigkeit her schon weiß.⁵ Denn weder ist es möglich, widerspruchsfrei anzunehmen, Gott kenne nicht die angemessene Zahl der Seligen; dies würde nämlich seiner wesenhaften Vollkommenheit als des denkbar Größten bzw. Besten widersprechen, wie Anselm hier implizit voraussetzt; noch ist es möglich, widerspruchsfrei anzunehmen, daß Gott diese Zahl zwar kenne, aber dennoch wider besseres Wissen eine andere Zahl für die Bürgerschaft des Himmels festsetze; denn auch diese gedankliche Möglichkeit scheitert an seiner Seinsvollkommenheit, die sich nicht nur auf Gottes Wissen, sondern auch auf seinen Willen und seine Macht und damit auf sein Handeln bezieht.⁶ Da also feststeht, daß die vernunftbegabte Kreatur von Gott in ihrer vollkommenen Zahl immer schon gewußt und festgelegt worden ist, sind die gefallenen Engel von Gott entweder dazu geschaffen worden, zu dieser objektiv angemessenen, vollkommenen Zahl der Himmelsbewohner zu gehören, oder sie gehörten von Anfang an nicht zu dieser Zahl und fielen, weil sie außerhalb dieser Zahl keinen Bestand hatten, mit Notwendigkeit von Gott ab.⁷ Diese zweite Möglichkeit aber bezeichnet Anselm kategorisch als absurd⁸; zwar gibt er hierfür an dieser Stelle keine nähere Begründung, doch aus seinen Versuchen im ersten und vierten Kapitel des zweiten Buches von *Cur deus homo*, streng rational zu beweisen, daß die vernunftbegabte Kreatur

MUS CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI OPERA OMNIA, hg. v. FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT (im folgenden zitiert: *Opera omnia*), 6 Bände, Seckau/Rom/Edinburgh 1938-1961 (Neudruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1968), hier: II 74,12f.: „Deum constat propuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret.“

- 5 Vgl. CDH II 16 [*Opera omnia* II 74,20-22]: „Rationalem naturam, quae dei contemplatione beata vel est vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a deo, ita ut nec maiorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum.“
- 6 Vgl. CDH II 16 [*Opera omnia* II 75,1-3]: „Aut enim nescit deus in quo numero melius eam deceat constitui, quod falsum est; aut si scit, in eo illam constituet, quem ad hoc decentiorem intelliget.“
- 7 Vgl. CDH II 16 [*Opera omnia* II 75,3-5]: „Quapropter aut angeli illi qui ceciderunt, facti erant ad hoc ut essent intra illum numerum; aut quia extra illum permanere non potuerunt, ex necessitate ceciderunt.“
- 8 Vgl. CDH II 16 [*Opera omnia* II 75,3]: „quod absurdum est opinari.“

von Gott geschaffen wurde, um in seiner Anschauung selig zu werden⁹, läßt sich auch für die Engel als die höchsten vernunftbegabten Kreaturen erschließen, daß sie von Gott mit der Absicht geschaffen und mit dem Vermögen ausgestattet worden sind, ihr definitives Glück in der unmittelbaren Anschauung Gottes zu finden. Damit aber ist die erste Möglichkeit einer Zugehörigkeit der gefallenen Engel zu der Zahl der erwählten Himmelsbewohner gesichert. Da die Gottesstadt aber auf Grund der göttlichen Seinsvollkommenheit keine unvollkommene Zahl an Bewohnern haben kann, folgt, daß die Zahl der gefallenen Engel durch eine bestimmte Zahl an hierfür erwählten Menschen ersetzt werden muß.¹⁰ Denn die menschliche Natur ist die einzige, durch die die der Engel überhaupt ersetzt werden kann.¹¹

2.2. Die Unmöglichkeit einer Wiederversöhnung des Teufels und der gefallenen Engel

Es gibt allerdings noch zwei andere von Boso, dem Gesprächspartner Anselms in *Cur deus homo*, erwogene theoretische Möglichkeiten, die gefallenen Engel zu ersetzen und damit die vollkommene Anzahl der Himmelsbewohner wiederherzustellen: Könnten nicht die gefallenen Engel selbst wiederhergestellt oder andere Engel an ihrer Stelle eingesetzt werden? Die erste Möglichkeit einer Wiederherstellung der gefallenen Engel wird von Anselm mit dem bloßen Hinweis auf die Schwierigkeit der Wiederherstellung des Menschen verneint.¹² Später, und zwar in Kapitel 21 des zweiten Buches von *Cur deus homo*, begründet Anselm die Unmöglichkeit einer Wiederversöhnung des Teufels – und damit auch der anderen von ihm beherrschten gefallenen Engel – ausführlich: Wie der gefallene, sündig gewordene Mensch nur durch den freiwilligen Tod eines Gott-Menschen mit Gott wiederversöhnt werden und mit der Gerechtigkeit dasjenige wiedererlangen kann, was er durch die Sünde verloren hat, so könnten die verdammten Engel nur durch einen Gott-Engel, d. h. durch eine Person, die in sich die Natur Gottes und die Natur eines Engels vereinigt, gerettet werden; durch deren Tod könnte Gott die Ehre wiedergegeben werden, die ihm die Sünden der gefallenen

9 Vgl. auch CDH I 9 [*Opera omnia* II 61,29f.]: „Rationalem creaturam iustam factam esse et ad hoc, ut deo fruendo beata esset, non negas.“ Vgl. auch CDH I 4 [*Opera omnia* II 52,7-11].

10 Vgl. CDH I 16 [*Opera omnia* II 75,7-10].

11 Vgl. CDH I 16 [*Opera omnia* II 75,11f.].

12 Vgl. CDH I 17 [*Opera omnia* II 75,16f.]: „Cum videbis nostrae restorationis difficultatem, intelliges eorum reconciliationis impossibilitatem.“

Engel geraubt haben.¹³ Diese Annahme ist auf dem Hintergrund von Anselms vorgängigen Ausführungen zu den notwendigen Bedingungen der Satisfaktion des Menschengeschlechts durchaus konsequent, weil sie die notwendigen Bedingungen für eine etwaige Satisfaktion der gefallenen Engel ganz analog konstruiert. Der Mensch aber durfte nur durch einen solchen anderen Menschen gerettet werden, der auch von demselben Geschlecht war wie er, der also ebenfalls ein Nachkomme des Stammvaters des ganzen Menschengeschlechts, nämlich Adams, gewesen ist; da die Engel aber nicht wie die Menschen von einem einzigen Engel abstammen, sind sie auch nicht von ein und demselben Geschlecht, so daß nach Anselms ausdrücklicher Überzeugung kein Engel durch einen anderen Engel gerettet werden darf.¹⁴

Mit dieser *prima facie* befremdlich und unplausibel anmutenden Begründung spielt Anselm auf das achte Kapitel des zweiten Buches von *Cur deus homo* an, in dem er darlegt, warum Gott die menschliche Natur aus dem Geschlecht Adams und aus einer Jungfrau annehmen mußte. Dabei schließt er zuerst die hypothetisch erwogene Möglichkeit, daß Gott die menschliche Natur durch die Schaffung eines neuen Menschen, der nicht zum Geschlecht Adams gehört hätte, hätte annehmen können, mit folgendem Beweisgrund aus: Hätte Gott eine menschliche Natur angenommen, die er eigens zum Zweck seiner Menschwerdung neu erschaffen hätte, dann hätte er nicht für die Schuld des adamitischen Menschengeschlechts Genugtuung leisten können, weil er selbst nicht zu diesem gehört hätte. Wie erst durch Adam und Eva die Sünde auf alle ihre Nachkommen – und nur auf diese – übertragen worden ist, so kann auch nur ein Glied dieses adamitischen Menschengeschlechts und damit ein Nachkomme des ersten geschaffenen Menschenpaares eine rechtfertigende Kausalität auf dieses Geschlecht als ganzes ausüben.¹⁵

-
- 13 Vgl. CDH II 21 [*Opera omnia* II 132,10-14]: „Sicut enim homo non potuit reconciliari nisi per hominem-deum qui mori posset, per cuius iustitiam deo restitueretur quod per peccatum hominis perdiderat: ita angeli damnati non possunt salvari nisi per angelum-deum, qui mori possit et qui per suam iustitiam deo reparat quod aliorum peccata abstulerunt.“
- 14 Vgl. CDH II 21 [*Opera omnia* II 132,14-19]: „Et sicut homo per alium hominem, qui non esset eiusdem generis, quamvis eiusdem esset naturae, non debuit relevari: ita nullus angelus par alium angelum salvari debet, quamvis omnes sint unius naturae, quoniam non sunt eiusdem generis sicut homines. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine.“
- 15 Vgl. CDH II 8 [*Opera omnia* II 102,28-103,6]: „Sed si novum hominem facit non ex ADAE genere, non pertinebit ad genus humanum quod natum est de ADAM. Quare non debet satisfacere pro eo, quia non erit de illo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciatur, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut eiusdem generis. Aliter namque nec ADAM nec genus eius satisfaciatur“

Denn erst die gemeinsame Abstammung von ein und demselben Vorfahren gewährleistet die Zugehörigkeit zu einer Schicksalsgemeinschaft bzw. zu einem einzigen Wirkungszusammenhang. Daher reicht die Zugehörigkeit eines Gott-Menschen zur menschlichen Natur als solcher noch nicht aus, um seine – in diesem Fall erlösende – Wirkursächlichkeit für ein bestimmtes Menschengeschlecht – hier das adamitische – zu gewährleisten. Damit aber setzt Anselm voraus, daß die theoretische Möglichkeit, daß es auch noch ein weiteres, anderes Menschengeschlecht oder gar mehrere Menschengeschlechter gibt oder geben könnte, auf Grund der Allmacht des Schöpfergottes keineswegs ausgeschlossen werden kann. Die Engel aber stammen im Unterschied zu den Menschen nicht von einem einzigen Stammvater ab. Deshalb kann kein Engel für alle anderen Engel Genugtuung leisten. Folglich kann es keine Wiederherstellung eines gefallenen Engels durch einen Gott-Engel geben. Die These von der Verschiedenheit der Abstammung der Engel wird von Anselm allerdings nicht weiter begründet, sondern mit Augustinus vorausgesetzt.¹⁶

Anselm nennt in *CDH* II 21 sogar noch einen zweiten Vernunftgrund, der in seinen Augen eine Wiederherstellung des Teufels bzw. der gefallenen Engel nach Art der Satisfaktion des adamitischen Menschengeschlechts ausschließt: Die bösen Engel sind zu Fall gekommen alleine durch ihr eigenes Vermögen, d. h. ohne einen bösen Einfluß von außen, durch einen anderen. Deshalb müßten die gefallenen Engel sich auch ohne die Hilfe eines anderen wieder zu Gott hin erheben können, wenn sie derselben Würde teilhaftig werden sollten, die ihnen geblieben wäre, wenn sie nicht gesündigt hätten. Diese Würde aber bestand in dem ihnen eigenen Vermögen, in der Wahrheit zu verharren. Dieses Vermögen aber ist ihnen durch den Fall so abhanden gekommen, daß sie es aus eigenen Kräften nicht wiedergewinnen können. Folglich muß ausgeschlossen werden, daß sich die Erlösung und Wiederherstellung durch Christus auch auf den Teufel und die gefallenen Engel hin erstreckt.¹⁷ Auch dieses Argument ist im achten

pro se. Ergo sicut de ADAM et EVA peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipsi vel qui de illis nascitur, pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt, necesse est, ut de illis sit qui hoc faciet.“

16 Vgl. AUGUSTINUS, *Enchiridion* IX, 28 (ed. BARBEL [Anm. 2], S. 66): „Neque enim ex uno angelo lapso atque damnato ceteri [sc. Angeli] propagati sunt, ut eos, sicut homines, originale malum obnoxiae successionis vinculis obligaret atque universos traheret ad debitas poenas“.

17 Vgl. *CDH* II 21 [*Opera omnia* II 132,19-25]: „Hoc quoque removet eorum restaurationem, quia sicut ceciderunt nullo alio nocente ut caderent, ita nullo alio adiuvante surgere debent. Quod est illis impossibile. Aliter enim in dignitatem quam habituri erant non possunt restitui, quoniam sine alieno auxilio per potestatem suam quam acceperant, stetissent in veritate, si non pecassent. Quapropter si quis opinatur

Kapitel des zweiten Buches von *Cur deus homo* im Zusammenhang der Begründung, warum Gott eine menschliche Natur alleine aus dem Geschlecht Adams annehmen muß, bereits grundgelegt: Dort behauptet Anselm, daß das adamitische Menschengeschlecht nur aus sich, aus eigenem Vermögen, heraus bestanden hätte, wenn es nicht gesündigt hätte: Daher müßte es, falls es sich nach dem Fall wieder erheben könnte, aus sich selbst heraus erheben und aufrichten.¹⁸ An der Validität dieses zweiten Arguments sind allerdings Zweifel angebracht: Denn der Umstand, daß die gefallenen Engel nicht von außen zum Bösen verleitet wurden, stellt noch keinen hinreichenden Grund dafür dar, daß die gefallenen Engel auch ohne die Hilfe eines anderen ihre ursprüngliche Würde wiedererlangen können müßten. Denn es läßt sich widerspruchsfrei denken, daß sie diese Würde, die sie aus sich selbst heraus verloren haben, eben nicht mehr ohne fremde Hilfe wiedererlangen können, was nach Anselm ja auch de facto der Fall ist. Zumindest der zweite Beweisgrund, den Anselm für die ihm von Augustinus und von Gregor dem Großen vorgegebene traditionelle Lehre, daß der Teufel und mit ihm die bösen, gefallenen Engel nicht wiederversöhnt werden können¹⁹, präsentiert, erweist sich daher – trotz Anselms gegenteiliger Auffassung²⁰ – bei genauerem Hinsehen als keineswegs zwingend.

2.3. Die Unmöglichkeit einer Ersetzung der gefallenen Engel durch andere Engel

Die zweite von Boso erwogene Möglichkeit einer Ersetzung der Zahl der gefallenen Engel durch andere Engel wird von Anselm mit den beiden folgenden Argumenten widerlegt: Erstens scheint eine solche Ersetzung, wie Anselm lapidar formuliert, der Vollkommenheit der ersten Schöpfung zu widersprechen²¹; diese Defizienz der ursprünglichen Schöpfung des himm-

salvatoris nostri redemptionem usque ad illos aliquando debere extendi, rationabiliter convincitur quia irrationabiliter decipitur.“

- 18 Vgl. *CDH* II 8 [*Opera omnia* II 103,7-11]: „Sicut ADAM et totum genus eius per se stetisset sine sustentatione alterius creaturae, si non pecasset: ita oportet ut, si idem genus resurgit post casum, per se resurgat et relevetur. Nam per quemcumque in statum suum restituatur: per illum utique stabit, per quem statum suum recuperabit.“
- 19 Diesbezügliche Belegstellen bei Augustinus und Gregor sind zusammengestellt in: *CDH* II 21 [*Opera omnia* II 132, kritischer Apparat ad c. XXI].
- 20 Vgl. *CDH* II 21 [*Opera omnia* II 132,25-28]: „Quod non dico, quasi pretium mortis eius omnibus hominum et angelorum peccatis sua magnitudine non praevaleat, sed quoniam perditorum angelorum relevationi immutabilis ratio repugnat.“
- 21 Vgl. *CDH* I 17 [*Opera omnia* II 75,18f.]: „ut taceam quomodo hoc repugnare videatur primae creationis perfectioni“.

lischen Hofstaates könnte demnach nur in dem bösen Willen der gefallenen Engel bestehen. Doch auch dieser Überlegung, die Anselm allerdings nur beiläufig erwähnt, ohne sie einer gründlichen Erörterung zu unterziehen, läßt sich leicht widersprechen: Denn bleibt diese Defizienz nicht auch in dem von Anselm angenommenen Fall bestehen, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden?

Ausführlicher ist allerdings Anselms zweites Argument gegen die Möglichkeit einer Ersetzung der gefallenen Engel durch andere Engel: Diejenigen Engel, die die gefallenen Engel in diesem Fall ersetzen würden, würden nicht so gerecht sein wie die von ihnen zu ersetzenden gefallenen Engel, wenn diese nicht gefallen wären, d. h. wenn sie nicht gesündigt hätten.²² Denn der Wille desjenigen, der in der Wahrheit feststeht, der also nicht sündigt, obwohl er durch keine Strafe für eine Übertretung des göttlichen Willens, d. h. für die Sünde, abgeschreckt wird, ist sittlich zweifellos besser und damit lobenswerter als der Wille desjenigen, der aus Furcht vor der Sündenstrafe, die er kennt, nicht sündigt.²³ Denn der Wille des ersten ist gerecht, weil er das Rechte bzw. den Willen Gottes um seiner selbst willen will, während der Wille des zweiten nicht gerecht ist, weil er das Rechte bzw. den Willen Gottes nicht um seiner selbst willen will.²⁴ Gefestigt in der Wahrheit bzw. Rechtheit des Willens wurden die guten Engel daher nur durch ihr eigenes Verdienst und nicht durch den Fall der bösen Engel.²⁵ Doch auch dieses auf den ersten Blick bestechend wirkende Argument ist nicht von uneingeschränkter Durchschlagskraft: Denn es läßt sich durchaus (widerspruchsfrei)

22 Vgl. CDH I 17 [*Opera omnia* II 75,17-21]: „Alii autem angeli pro illis restitui non possunt ideo [...], quia non debent, nisi tales esse possint, quales illi fuissent, si non peccassent, cum illi nulla visa vindicta peccati perseverassent; quod post illorum casum aliis, qui pro illis restituerentur, esset impossibile.“

23 Vgl. CDH I 17 [*Opera omnia* II 75,21-23]: „Non enim pariter laudabiles sunt, si stant in veritate: et qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper aspicit aeternam.“

24 Zu Anselms Verständnis der Gerechtigkeit als der um ihrer selbst willen bewahrten Rechtheit des Willens vgl. das zwölfte Kapitel von *De veritate* [*Opera omnia* I 191,26-196,25]; hierzu vgl. MARKUS 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)* (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 64), Leiden u. a. 1999, S. 503-533; DERS. (Hg.), *Anselm von Canterbury. Über die Wahrheit. Lateinisch-deutsch* (PhB 535), Hamburg 2001, S. XCIII-CIV.

25 Vgl. CDH I 17 [*Opera omnia* II 75,23-26]: „Nam nequaquam putandum est bonos angelos esse confirmatos casu malorum, sed suo merito. Sicut namque, si boni cum malis peccassent, simul damnati essent, ita iniusti, si cum iustis stetissent, pariter confirmati essent.“

denken, und es ist daher möglich, daß diejenigen Engel, die die gefallenen Engel ersetzen könnten, sich zum Vermeiden der Sünde nicht durch ihr Wissen um die sichere Sündenstrafe bewegen lassen, sondern den gleichen gerechten Willen besitzen würden wie die trotz des Falls des Teufels und der mit ihm gefallenen Engel gerecht gebliebenen Engel, zumal beim Fall des Teufels und seiner Gefährten bekanntlich nicht alle Engel gefallen sind. Anselm hält es jedoch für bewiesen, daß die gefallenen Engel nicht durch andere Engel ersetzt werden können, sondern aus der menschlichen Natur ersetzt werden müssen. Da von einem äquivalenten Ersatz nur bei gleicher Anzahl der ersetzenden Menschen gegenüber den zu ersetzenden Engeln gesprochen werden kann, folgt für Anselm daher aus den bisherigen Überlegungen, daß die Anzahl der auserwählten Menschen nicht geringer sein darf als die der gefallenen Engel.²⁶

2.4. Die Schöpfung der Menschen zur Vervollständigung der unvollkommenen Zahl der geschaffenen Engel in der himmlischen Gottesstadt

Offen bleibt nur noch die folgende Frage, die Anselm in Kapitel 18 des ersten Buches von *Cur deus homo* beantwortet: Ist die Zahl der auserwählten, heiligen Menschen größer oder gleich der Zahl der gefallenen Engel? Wäre sie exakt gleich groß, so würde dies bedeuten, daß die Zahl der Engel vor dem Fall einiger von ihnen vollkommen gewesen und daß der Mensch nur zum Ersatz der verlorenen Engel von Gott geschaffen worden wäre.²⁷ War die Zahl der von Gott geschaffenen Engel jedoch nicht vollkommen, so muß die Anzahl der erwählten Menschen die der gefallenen Engel übertreffen, sind also die Menschen nicht nur zur Ergänzung der durch den Fall verminderten Zahl der Engel, sondern auch zur Vervollständigung der von Anfang an nicht vollkommenen Zahl der Engel geschaffen worden.²⁸ Anselm spricht sich für diese zweite Möglichkeit aus und nennt für seine Präferenz die folgenden Gründe:

26 Vgl. CDH I 17 [*Opera omnia* II 76,4-6]: „Probasti malos angelos de humana natura restaurandos; et patet ex hac ratione quia non in minori numero erunt homines electi, quam sunt angeli reprobati.“

27 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 76,9-11]: „Si angeli, antequam quidam illorum caderent, erant in illo perfecto de quo diximus numero, non sunt homines facti nisi pro restauratione angelorum perditorum, et palam est quia non erunt plures illis.“

28 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 76,11-15]: „Si autem ille numerus non erat in illis omnibus angelis, complendum est de hominibus et quod periit et quod prius deerat, et erunt electi homines plures reprobis angelis; et sic dicemus quia non fuerunt homines facti tantum ad restaurandum numerum imminutum, sed etiam ad perficiendum nondum perfectum.“

Wenn die Schöpfung von Gott als ganze zugleich geschaffen worden ist, dann ist es notwendig anzunehmen, daß die Engel von Gott nicht in der vollkommenen Zahl geschaffen worden sind; wären sie nämlich in diesem hypothetischen Fall einer simultanen Hervorbringung der gesamten Schöpfung in der vollkommenen Zahl geschaffen worden, dann hätten bei Aufrechterhaltung dieser vollkommenen Einwohnerzahl der himmlischen Stadt notwendigerweise einige Engel zu Fall kommen, d. h. sündigen müssen, da die Menschen zum Ersatz der gefallenen Engel geschaffen worden sind.²⁹ Dies aber muß aus mindestens zwei Gründen ausgeschlossen werden, die Anselm zwar nicht mehr explizit macht, die aber implizit vorausgesetzt werden dürfen³⁰: Eine solche Notwendigkeit zum Sündigen würde nämlich erstens die Freiheit der geschaffenen Geistwesen und zweitens auch die Vollkommenheit ihres Schöpfers einschränken bzw. aufheben. Folglich kann im Fall einer Simultanschöpfung die Zahl der geschaffenen Engel und der beiden ersten Menschen, d. h. Adams und Evas, nur unvollkommen gewesen sein. Wäre in diesem Fall kein Engel gefallen, hätte aus den geschaffenen Menschen nur die zur Vervollkommnung der Zahl der Himmelsbewohner fehlende Anzahl wiederhergestellt werden müssen; da aber Engel gefallen sind, müssen darüber hinaus auch die gefallenen Engel von den standhaften, mithin erwählten Menschen ersetzt werden³¹; deren heiligmäßiger Lebenswandel entschuldigt

29 Vgl. *CDH I 18* [*Opera omnia* II 76,27-77,5]: „Si autem tota creatura simul facta est, et dies illi in quibus MOYSES istum mundum non simul esse factum videtur dicere, aliter sunt intelligendi, quam sicut videmus istos dies in quibus vivimus: intelligere nequeo quomodo facti sint angeli in illo integro numero. Quippe si ita esset, videretur mihi quia ex necessitate aut aliqui angeli vel homines casuri erant, aut plures essent in illa caelesti civitate, quam illa perfecti numeri convenientia exigeret.“

30 Eine strukturanaloge Überlegung findet sich bei Augustinus, von der Anselm – als dessen systematischer Interpret – zu diesem Argument, eine Notwendigkeit zum Sündigen *ad absurdum* zu führen, angeregt worden sein dürfte, zumal er mit ihr zum Teil bis in den Wortlaut hinein übereinstimmt: Die Annahme, daß das erste Menschenpaar im Paradies keinen Koitus vollzogen und keine Nachkommenschaft gezeugt haben könnte, wenn es nicht zuvor gesündigt hätte, ist gleichbedeutend mit der Behauptung, daß die Sünde notwendig gewesen sei, damit aus der gezeugten Nachkommenschaft die erforderliche Zahl heiligmäßiger Menschen hervorgehen könne, die die Bürgerschaft des himmlischen Gottesstaates nach dem Fall einiger Engel vervollständigen müsse, vgl. *De civitate Dei* XIV, 23 (ed. DOMBART/KALB [Anm. 2] II, S. 47,9-20; Augustinus bezeichnet wie Anselm diese Hypothese einer Notwendigkeit zur Sünde als „absurdum“, vgl. ebd., Z. 14f.: „[...] necessarium peccatum fuit. Quod si credere absurdum est, [...]“

31 Vgl. *CDH I 18* [*Opera omnia* II 77,5-8]: „Si ergo omnia simul facta sunt, sic videntur angeli et duo primi homines in numero imperfecto fuisse, ut de hominibus, si

Gott und beschämt den Teufel insofern, als er zeigt, daß die menschliche Natur, obwohl sie schwächer ist als die Natur des Teufels, prinzipiell zum Standhalten in der Wahrheit fähig ist.³² Ist die Schöpfung aber nicht als ganze zugleich geschaffen worden, dann ist es nach Anselm zumindest möglich, daß die Zahl der geschaffenen Engel vollkommen gewesen und der Mensch zu einem späteren Zeitpunkt nur zum Ersatz der gefallenen Engel geschaffen worden ist.³³ Doch hier erhebt sich die Frage: Kann diese Möglichkeit nicht mit denselben Gründen ausgeschlossen werden, mit denen die Annahme einer vollkommenen Zahl der geschaffenen Geistwesen im Falle einer Simultanschöpfung ausgeschlossen werden kann, nämlich mit der Freiheit aller geschaffenen Geistwesen sowie der Vollkommenheit des Schöpfers und der aus ihr folgenden bestmöglichen Qualität der Schöpfung, die auch die Notwendigkeit ausschließt, daß einige Geistwesen von Gott abfallen müssen, damit andere von Gott mit der Ziel- und Zweckbestimmung geschaffen werden können, diese zu ersetzen? Anselm will offensichtlich deshalb an dieser Möglichkeit als einer zumindest theoretischen festhalten, weil sie auch von Gregor dem Großen und von Augustinus vertreten worden ist, wobei Augustinus allerdings auch die von Anselm favorisierte Variante als eine mögliche betrachtet hat.³⁴ Denn im Fall einer möglichen Simultanschöpfung erscheint Anselm die Erschaffung der Engel in einer unvollkommenen Zahl als notwendig; im Falle einer sukzessiven Schöpfung erscheint sie Anselm als möglich und daher im ganzen als rationaler, weil wahrscheinlicher als die Annahme der Erschaffung der Engel in der vollkommenen Zahl.³⁵ Zudem kann er sich mit der von ihm favorisierten Annahme einer Simultanschöpfung auf, wie er sagt, „viele“, insbesondere aber auf Augustinus, berufen.³⁶

nullus angelus caderet, quod deerat solum perficeretur, et si aliquis periret, hoc quoque quod caderet restitueretur“.

- 32 Vgl. *CDH I 18 [Opera omnia II 77,8-10]*: „[...] et hominis natura, quae infirmior erat, quasi deum excusaret atque diabolium confunderet, si ille casum suum infirmitati suae imputaret, cum ipsa infirmior staret“.
- 33 Vgl. *CDH I 18 [Opera omnia II 76,22-24]*: „Potest enim, ut puto, esse quod angeli prius fuerint in numero perfecto, et postea factus sit homo propter restaurandum imminutum eorum numerum“.
- 34 Vgl. hierzu die oben in Anm. 2 und in Anm. 3 zitierten Texte.
- 35 Vgl. *CDH I 18 [Opera omnia II 77,16-20]*: „Ex iis rationibus potius mihi videtur quia in angelis non fuit ille perfectus numerus, quo civitas illa superna perficietur, quoniam si homo simul cum angelis factus non est, sic possibile est esse; et si simul facti sunt – quod magis putant multi, quoniam legitur: ›qui vivit in aeternum, creavit omnia simul‹ –, videtur necesse esse.“
- 36 Vgl. *CDH I 18 [Opera omnia II 77,18-20]*: „et si simul facti sunt – quod magis putant multi, quoniam legitur: ›qui vivit in aeternum, creavit omnia simul‹, videtur necesse

Aber auch wenn die Vollkommenheit der Weltschöpfung nicht primär von der Zahl der Individuen, sondern von der Anzahl der Naturen abhängen würde, wäre es notwendig anzunehmen, daß die menschliche Natur zur Ergänzung dieser Vollkommenheit und damit um ihrer selbst willen und nicht nur zum Ersatz von Einzelwesen einer anderen Natur erschaffen worden ist.³⁷ Zwar liegt auch für diese Annahme genaugenommen kein formal zwingender Beweisgrund, wohl aber ein Konvenienzargument vor; denn die ihr entgegengesetzte Annahme, daß die menschliche Natur für die vollkommene Zahl der Naturen und damit für die Vollkommenheit der Schöpfung überflüssig sei, erscheint als höchst unangemessen. Daher würden auch in diesem Fall, daß die Vollkommenheit der Schöpfung in der vollkommenen Zahl der Naturen bestehen würde, die Menschen ihren Platz in der himmlischen Stadt haben, selbst wenn kein Engel von Gott abgefallen wäre.³⁸ Folglich ist die Zahl der geschaffenen Engel nicht vollkommen gewesen, zumal die Annahme der Notwendigkeit des Falls einiger Engel oder Menschen unmöglich ist.³⁹

Anselm führt noch einen weiteren Grund dafür an, daß die Engel nicht in der vollkommenen Zahl von Gott erschaffen worden sind: Wären die Engel in der vollkommenen Zahl und die Menschen nur zum Ersatz der verlorenen Engel erschaffen worden, dann könnten die Menschen nur deshalb die Seligkeit der Gottesschau erlangen, weil die Engel von Gott abgefallen sind.⁴⁰ Folglich würden die auserwählten Menschen sich über den Untergang der

esse.“ Der Schriftvers, den Anselm zur Begründung der Möglichkeit einer Simultanschöpfung zitiert, ist Ecclesiastes 18,1; von den „vielen“, auf die er sich mit dieser Annahme beruft, konnte ich über die Belegstellen bei Augustinus hinaus, die der kritische Apparat zu dieser Stelle verzeichnet, keine weiteren Anselm zweifelsfrei bekannten Autoren verifizieren.

- 37 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 77,20-78,5]: „Sed et si perfectio mundanae creaturae non tantum est intelligenda in numero individuorum quantum in numero naturarum, necesse est humanam naturam aut ad complementum eiusdem perfectionis esse factam, aut illi superabundare, quod de minimi vermiculi natura dicere non audemus. Quare pro se ipsa ibi facta est, et non solum pro restaurandis individuis alterius naturae.“
- 38 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 78,5f.]: „Unde palam est quia, etiam si angelus nullus perisset, homines tamen in caelesti civitate suum locum habuissent.“
- 39 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 78,7-9]: „Sequitur itaque quia in angelis, antequam quidam illorum caderent, non erat ille perfectus numerus. Alioquin necesse erat, ut aut homines aut angeli aliqui caderent, quoniam extra numerum perfectum ibi nullus manere poterat.“
- 40 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 78,14-16]: „Si angeli in illo numero perfecto facti sunt, et nullatenus facti sunt homines nisi pro restauratione perditorum angelorum: palam est quia, nisi angeli ab illa beatitudine cecidissent, homines ad illam non ascenderent.“

Engel ebenso sehr freuen, wie sie sich über ihre eigene Aufnahme in die himmlische Gottesstadt freuen würden, weil sie wissen, daß dieser Untergang eine notwendige Bedingung für ihre Aufnahme in die Himmelsstadt wäre.⁴¹ Eine solche Schadenfreude jedes auserwählten Menschen über den Fall eines Engels, den er ersetzen würde, aber wäre, wie Anselm zu Recht sagt, eine *perversa gratulatio*⁴². Mit einem solchen sittlichen Fehler behaftet könnte in Wahrheit kein Mensch in die Gottesstadt aufgenommen werden⁴³, weil dort, wie Anselm in *Cur deus homo* I 19 zeigt, nur jene sein können und dürfen, die, wie die guten Engel⁴⁴, sittlich vollkommen sind oder für deren Sünden eine adäquate Genugtuung geleistet worden ist.⁴⁵ Daher müssen die auserwählten Menschen, um an die Stelle der gefallenen Engel treten zu können, den guten Engeln gleich sein.⁴⁶ Zudem ist es Gottes unwürdig und ihm unangemessen zu behaupten, daß er ohne dieses Laster der von ihm auserwählten Menschen die Wiederherstellung der vollkommenen Zahl der Himmelsbewohner nicht bewirken könne oder wolle.⁴⁷ Gibt es jedoch

-
- 41 Vgl. *CDH* I 18 [*Opera omnia* II 78,18-20]: „Si quis ergo dixerit quia tantum laetabuntur electi homines de angelorum perditione, quantum gaudebunt de sua assumptione, quoniam absque dubio haec non esset, nisi illa fuisset“; ebd. [*Opera omnia* II 79,2-6]: „A. Unde tibi videtur accidere singulis illa laetitia de alieno casu? B. Unde, nisi quia certus erit unusquisque quoniam, ubi erit nullatenus esset, nisi alius inde cecidisset? A. Si ergo nullus hanc certitudinem haberet, non esset unde ullus de alieno damno gauderet.“
- 42 Vgl. *CDH* I 18 [*Opera omnia* II 78,20f.]: „quomodo poterunt ab hac perversa gratulatione defendi?“
- 43 Vgl. *CDH* I 18 [*Opera omnia* II 78,24]: „Immo qualiter cum hoc vitio beati esse debebunt?“
- 44 Vgl. *CDH* I 19 [*Opera omnia* II 84,15f.]: „A. Angeli boni umquamne peccaverunt? B. Non.“
- 45 Vgl. *CDH* I 19 [*Opera omnia* II 84,17-24]: „A. Potesne cogitare quod homo, qui aliquando peccavit nec umquam deo pro peccato satisfecit, sed tantum impunitus dimittitur, aequalis sit angelo qui numquam peccavit? B. Verba ista cogitare et dicere possum, sed sensum eorum ita cogitare nequeo, sicut falsitatem non possum intelligere veritatem esse. A. Non ergo decet deum hominem peccantem sine satisfactione ad restaurationem angelorum assumere perditorum, quoniam veritas non patitur eum levari ad aequalitatem beatorum.“
- 46 Vgl. *CDH* I 19 [*Opera omnia* II 84,9-14]: „A. Tales ergo oportet esse homines in illa civitate superna qui pro angelis in illam assumuntur, quales ibi futuri erant illi pro quibus ibidem erunt, id est quales nunc sunt boni angeli. Alioquin non erunt restaurati qui ceciderunt, et sequetur quia deus aut non poterit perficere bonum quod incepit, aut paenitebit eum tantum bonum incepisse; quae duo absurda sunt. B. Vere oportet ut aequales sint homines bonis angelis.“
- 47 Vgl. *CDH* I 18 [*Opera omnia* II 78,24-26]: „Deinde qua audacia dicemus deum non velle aut non posse hanc restaurationem sine hoc vitio facere?“

zahlenmäßig mehr auserwählte Menschen als gefallene Engel, dann kann bei den auserwählten Menschen keine Schadenfreude über den Fall der Engel aufkommen, weil dann keiner von ihnen wissen kann, ob er auch zum Ersatz eines gefallenen Engels oder allein zur Erfüllung der vollkommenen Zahl der Gottesstadt erschaffen worden ist.⁴⁸ Um die Unangemessenheit einer Schadenfreude der auserwählten Menschen am Fall der Engel zu verhindern, erscheint es Anselm daher als notwendig anzunehmen, daß die Engel nicht in der vollkommenen Zahl erschaffen worden sind und daß es mehr selige Menschen geben wird, als es unglückliche Engel gibt.⁴⁹

Schließlich entfaltet Anselm einen letzten Grund für seine Überzeugung, daß die Zahl der von Gott geschaffenen Engel nicht vollkommen gewesen sein kann. Die Christen glauben, daß die Erneuerung der geschaffenen Welt am Ende der Geschichte gleichzeitig mit der Vollendung der himmlischen Gottesstadt geschehen wird.⁵⁰ Aus dieser Annahme aber folgt, daß Gott von Anfang an beschlossen hatte, die nicht vernunftbegabte und die vernunftbegabte Natur und damit die himmlische Gottesstadt gleichzeitig zu vollenden, damit die ganze Schöpfung sich mit ihrem Schöpfer über ihre herrliche und wunderbare Vollendung freuen könne.⁵¹ Daraus aber folgt, daß entweder die Zahl der Engel vor dem Fall der bösen Engel nicht vollständig war, so daß Gott wartete, um sie gleichzeitig mit der Erneuerung auch der materiellen Welt zu vervollständigen⁵²; oder daß sie zwar vollkommen war, aber noch nicht vollkommen in der Festigung, die bis zur erwarteten Erneuerung der gesamten Welt aufgeschoben wurde.⁵³ Die dritte theoretische Möglichkeit, daß die Festigung der himmlischen Gottesstadt nicht länger hätte aufgeschoben werden können, so daß die gleichzeitige Welterneuerung beschleunigt werden mußte, wird als unvernünftig und grundlos disqualifiziert.⁵⁴ Danach wird die zweite genannte Möglichkeit, daß nämlich Gott die Befestigung seiner himmlischen Gottesstadt bis zur zukünftigen Erneuerung der Welt hätte verschieben wollen, mit dem Hin-

48 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 79,8-19].

49 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 79,20-24]: „Cum itaque videamus quia, si plures erunt homines electi quam sint reprobi angeli, illa non sequatur inconvenientia, quam sequi est necesse, si plures non erunt; et cum impossibile sit ullum in illa civitate futurum inconveniens: videtur necesse esse, ut angeli non sint facti in illo perfecto numero, et plures futuri sint beati homines, quam sint miseri angeli.“

50 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 79,28-30].

51 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 79,30-80,8].

52 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 80,17-81,1].

53 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 81,2-4].

54 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 81,4-10].

weis auf das erste Menschenpaar *ad absurdum* geführt: Denn dieses wäre, wenn es nicht gesündigt hätte, samt seiner Nachkommenschaft von Gott bald nach seiner überstandenen Versuchung in jener Gerechtigkeit befestigt worden, in der es sich vor seinem Sündenfall befand, bevor die materielle Welt erneuert worden wäre.⁵⁵ Es bleibt daher nur die erste Möglichkeit übrig, daß also Gott die Engel in der überirdischen Stadt nicht in einer vollkommenen Zahl geschaffen hat, so daß ihre Zahl aus den Menschen vervollständigt werden muß.⁵⁶ Daraus aber folgt schlußendlich, daß es zahlenmäßig mehr auserwählte Menschen als verworfene Engel geben muß.⁵⁷

2.5. Das engelgleiche Leben der heiligmäßigen Menschen

In *Cur deus homo* I 18 legt Anselm den Schriftvers „Der Höchste bestimmte die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes“ (Deuteronomium 32,8) als Bestätigung seiner Überzeugung aus, daß es so lange Völker auf Erden und Zeugung von Menschen geben wird, bis aus den Menschen die vorherbestimmte vollkommene Zahl der Bewohner der himmlischen Gottesstadt erfüllt sein wird.⁵⁸ Darüber hinaus glaubt Anselm aus den ihm zufolge einzig möglichen Übertragungen dieses Verses ableiten zu können, daß die Zahl derjenigen Menschen, die in die Gottesstadt aufgenommen werden, der Zahl der dort verbliebenen guten Engel entspricht.⁵⁹ Schließlich setzt Anselm in seiner Auslegung des genannten Verses die heiligen Menschen prädikativ mit den Engeln Gottes gleich, „weil sie das engelhafte Leben nachahmen und ihnen Ähnlichkeit und Gleichheit mit den Engeln im Himmel versprochen wird und weil alle gerecht Lebenden Engel Gottes sind. Deshalb werden sie ›Bekenner‹ und ›Märtyrer‹ genannt. Denn wer die Wahrheit Gottes bekennt und bezeugt, ist sein Bote, das ist sein Engel.“⁶⁰ Wie der böse Mensch

55 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 81,10-27].

56 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 81,27f.]: „Restat ergo ut non completa in illo primo angelorum numero superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur.“

57 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 81,28f.]: „Quae si rata sunt, plures erunt electi homines, quam sint angeli reprobi.“

58 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 82,26-83,2]; ebd. [*Opera omnia* II 83,12-16]; ebd. [*Opera omnia* II 83,22-25]: „et uno solo modo exponi posse video ›constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum ISRAEL‹, id est quia, sicut supra dictum est, tam diu erunt populi in hoc saeculo, donec numerus hominum sanctorum assumatur“.

59 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 83,25f.]: „et colligetur ex utraque translatione, quia tot assumentur homines quot remanserunt angeli.“ Diese Überzeugung dürfte auf Gregor den Großen zurückgehen, vgl. hierzu oben Anm. 3.

60 Vgl. CDH I 18 [*Opera omnia* II 83,6-9]: „quia vitam angelicam imitantur atque similitudo et aequalitas illis angelorum promittitur in caelo, et quia omnes iuste viventes

›Teufel‹ genannt wird auf Grund seiner Ähnlichkeit mit der Bosheit, so wird der gute Mensch ›Engel‹ genannt auf Grund seiner Nachahmung der

angeli sunt dei; unde ipsi ‚confessores‘ aut ‚martyres‘ dicuntur. Qui enim confitetur et testatur veritatem dei, nuntius, id est angelus eius est.“ Die Ähnlichkeit des Menschen mit den Engeln ist die notwendige Bedingung dafür, daß die ursprüngliche, prälapsarische Seinsverfassung des Menschen wiederhergestellt wird, vgl. *Meditatio* III [*Opera omnia* III 86,71f.]: „Nam homo ad quod institutus est non restituitur, si non ad similitudinem angelorum, in quibus nullum est peccatum, provehitur.“ Daher ist die Erhöhung der Menschen zur Lebensweise der Engel auch die Zielbestimmung der Selbsterniedrigung des Gottessohnes in seiner Inkarnation, vgl. *Oratio* 2 [*Opera omnia* II 7,38-40]: „Heu mihi, qui videre non potui dominum angelorum humiliatum ad conversationem hominum, ut homines exaltaret ad conversationem angelorum!“ Mit dieser Auffassung vom vorbildlichen, heiligmäßigen Leben der Auserwählten als einem engelhaften Leben geht Anselm unmittelbar wahrscheinlich auf Augustinus zurück (vgl. hierzu die oben in Anm. 2 zitierten Texte) und stellt sich in eine alte monastische Tradition, die die mönchische Lebensweise als einen βίος ἀγγελικός, als ein engelgleiches Leben, aufgefaßt hat; zu diesem Selbstverständnis des mönchischen Lebens im frühen christlichen Mönchtum vgl. UTA RANKE-HEINEMANN, „Das Ideal des engelgleichen Lebens“, in: DIES., *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964, S. 65-82, hier: S. 72f.: „Die Mönche stellten sich damit in besonderem Maße hinein in die Wirklichkeit, in der die Engel sind; denn es ist eben diese schon an die endgültige Form angenäherte, umfassende, im Gebet sich vollziehende Hingabe an Gott, die im eigentlichsten das die Mönche mit den Engeln einigende Moment bedeutet. [...] Das Zentrale ist die Hingabe an Gottes Willen; sie macht im eigentlichen die vita angelica aus.“ Ebd., S. 76: „Solchem zur völligen Hingabe an Gott bereitem ungeteilten Leben, das seine letzte Erfüllung in dem der Gemeinschaft der Engel zugeordneten ungeteilten Gotteslob findet, galt das mönchische Verlangen“; vgl. auch DIES., „Zum Ideal der vita angelica im frühen Mönchtum“, in: *Geist und Leben* 29 (1956), S. 347-357, hier: S. 357: „Im Gebet [sc. der vollkommenen Hingabe an Gott] vollzieht sich die Gestaltung der neuen Schöpfung, die schon auf Erden vorwegnehmend die Endgültigkeit verkostet und an dem Leben der Engel teilnimmt: ‚Engelgleich wird der Mönch durch das wahrhafte Gebet‘“ (Zitat nach Evagrius, *De oratione* 113 [PG 79, 1192]); KARL SUSO FRANK OFM, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum* (=Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26), Münster 1964, insbesondere S. 97-122; vgl. das Resümee ebd., S. 121f.: „Wiederherstellung der einstigen engelgleichen Gottesgemeinschaft und Vorwegnahme der kommenden engelgleichen Herrlichkeit sind die beiden unzertrennbaren Pole der monastischen ‚vita-angelica‘-Vorstellung. Gerade hierin liegt die Rechtfertigung und die Werthaftigkeit des Wortes vom engelgleichen Leben.“ Eine Dokumentation der *vita-angelica*-Vorstellung insbesondere im frühmittelalterlichen Mönchtum hat JEAN LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Paris 1948, vorgenommen; zum theologischen Gehalt der *vita-angelica*-Vorstellung vgl. A. LAMY, „Bios Angelikos. La vie monastique et ses problèmes actuels“, in: *Dieu vivant* 7 (1946), S. 59-77.

Gerechtigkeit.⁶¹ Daß Anselm das vorbildliche christliche Leben als eine *conversatio in coelis*, bzw. als eine *imitatio* des Lebens der Engel auffaßt, geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auch aus *Epistula* 230 hervor, worauf schon Yves Congar hingewiesen hat.⁶² Der tiefere Grund für diese durchaus traditionelle Auffassung der Vollkommenheitsgestalt des christlichen Lebens ist in den Grundzügen von Anselms Kirchenverständnis zu suchen, wie sie sowohl aus den bereits erörterten Kapiteln in *Cur deus homo* als auch aus dem gesamten Schrifttum Anselms, insbesondere aus seiner umfangreichen Briefliteratur, hervorgehen.

3. Grundzüge von Anselms Verständnis der Kirche, ihrer Lebensformen und ihres Verhältnisses zur weltlichen Gewalt

3.1. Die primär himmlische Wirklichkeit der Kirche

Die wesenhafte und primäre Gestalt der Kirche ist nach Anselm im Gefolge des Augustinus ihre himmlische Wirklichkeit als *civitas Dei*, die von Gott mit einer großen, wenn auch nicht, wie wir sahen, vollkommenen Zahl an Engeln als ihren primären Bewohnern zu Beginn seiner Schöpfung geschaffen worden ist.⁶³ Das, was die Bewohner der himmlischen Gottesstadt selig

61 Vgl. *CDH I* 18 [*Opera omnia* II 83,10-12].

62 Vgl. Ep. 230 [*Opera omnia* IV 135,20-28]: „Colloquia vestra semper sint munda et de deo; exemplum vitae accipite ex angelis de caelo. Exceptis iis quae fragilitas humanae naturae ad suam exigit sustentationem: ut vestra conversatio semper in caelis sit, angelicam in omnibus considerate et imitamini conversationem. Haec contemplatio sit magistra vestra, haec consideratio sit regula vestra. Quae vitae angelicae concordant sectamini, quae ab illa discordant execramini. Angelos vestros – sicut dixit dominus: ›angeli eorum semper vident faciem patris mei‹ – semper vobis praesentes et actus et cogitatus vestros considerantes cogitate, et ita, velut si eos visibiler inspiceretis, semper vivere curate.“ Vgl. hierzu CONGAR, „L'Église chez saint Anselme“ (Anm. 1), S. 375f.: „Toute vie chrétienne, mais plus purement et plus parfaitement la vie monastique, et une *conversatio in coelis*, une application à imiter la vie des anges, que nous sommes appelés à partager.“

63 Dieses Grundverständnis von Kirche als einer primär himmlischen Größe hat Anselm zweifellos Augustinus entlehnt; Augustinus begründet seine Annahme der Existenz einer himmlischen Gottesstadt mit mehreren Psalm-Stellen, vgl. *De civitate Dei* XI, 1 (ed. DOMBART/KALB [Anm. 2] I, S. 461,7-24; zitiert werden Psalm 86,3; 47,2.3.9; 45,5f.); er führt den Ursprung, die Weisheit und die Seligkeit dieser *civitas Dei* als der vorrangig himmlischen Wirklichkeit der Kirche auf das trinitarische

macht, ist die ihnen von Gott selbst geschenkte unaufhörliche Gottesschau. Ein Teil dieser Engel aber ist aus freiem Willen, ohne eine ihn hierzu determinierende unbedingte Notwendigkeit, und damit schuldhaft von Gott abgefallen und bleibt seit diesem Fall von der himmlischen Gottesstadt ewig ausgeschlossen; folglich muß nicht nur die vom Beginn der Schöpfung an unvollkommene Gesamtzahl der geschaffenen Engel, sondern darüber hinaus auch noch die Zahl der gefallenen Engel ersetzt werden, damit die Zahl der Himmelsbewohner vollständig und die himmlische Gottesstadt vollkommen sein wird. Denn die Seinsvollkommenheit Gottes läßt es nicht zu, daß das von Gott begonnene Schöpfungswerk unvollendet bleibe.

Daher hat Gott zu dem Zweck und mit dem Ziel die Menschen geschaffen, um die Zahl der Engel in der *civitas Dei* als der himmlischen Kirche zu vervollständigen und damit sein Schöpfungswerk im ganzen zu vollenden.⁶⁴

Wirken Gottes zurück, vgl. hierzu vor allem *De civitate Dei* XI, 24 (ed. DOMBART/KALB I, S. 495,23-29 [Hervorhebung von mir]): „Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit: Deus eam condidit; si unde sit sapiens: a Deo inluminatur; si unde sit felix: Deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans inlustratur, inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.“ Hierzu vgl. auch CONGAR, „L'Église chez saint Anselme“ (Anm. 1), S. 373: „Cela situe l'Église, en sa réalité la plus foncière, non au plan d'une institution terrestre, pas même, à proprement parler, à celui d'une œuvre divine faite sur terre, mais à celui du monde céleste. L'Église est, de soi, une réalité céleste qui a une extension, une manifestation et une réalisation terrestres, visibles, dans le monde des corps et du temps qui s'écoule. Cela met l'Église dans la perspective ou le sillage de la Cité de Dieu augustinienne. Répétons ici que le point de départ, trop peu compris ou valorisé, d'une intelligence de cette Cité de Dieu, est le fait qu'elle est, essentiellement et de soi, une cité céleste, *civitas superna*, que les anges en sont les premiers et les plus authentiques citoyens, [...]“ Zu Augustins Grundverständnis der Kirche als einer primär himmlischen Größe vgl. LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin* (Anm. 2); CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (Anm. 1), S. 6: „die Stadt Gottes ist, in sich, wesentlich im Himmel, und die ersten cives sind die Engel. Gott (in seiner Gottheit) ist ihr conditor.“

64 WALTER FRÖHLICH, „St. Anselm's Concept of Kingship as Conveyed in His Letters“, in: COLOMAN VIOLA/FREDERICK VAN FLETEREN (Hg.), *Saint Anselm – A Thinker for Yesterday and Today. Anselm's Thought viewed by our Contemporaries. Proceedings of the International Anselm Conference Centre National de Recherche Scientifique Paris* (=Texts and Studies in Religion 90), New York/Queenston 2002, S. 345-371, hier: S. 348f.: „Anselm believed that the men and women alike were originally created and called to replace the fallen angels and fill the heavenly ranks the latter had vacated: they were to become the host of the saved who would see God and would praise and glorify him in beatific vision. Anselm visualized the histis of the redeemed proceeding in a hierarchically structured society to their ultimate destination.“

Wie und wodurch aber können die Menschen in die himmlische Gottesstadt gelangen? Die gut gebliebenen, also nicht gefallenen Engel sind nicht nur die Erstbewohner der himmlischen Gottesstadt, denn dies haben sie auch mit den gefallenen Engeln gemeinsam; sondern sie sind in ihrer Sündlosigkeit, d. h. geschöpflichen Vollkommenheit, auch deren exemplarische Bewohner. In die *superna civitas Dei* können daher von den Menschen nur diejenigen aufgenommen werden, die den guten Engeln gleich sind, deren Lebensweise also der der guten Engel entspricht. Daher müssen die Menschen sich in ihrem irdischen Leben einzig und alleine darum bemühen, ein möglichst engelgleiches Leben zu führen, um nach ihrem Tod in die *civitas Dei* aufgenommen werden zu können. Mit anderen Worten: Die irdische, sichtbare, kreatürliche und damit vergängliche Erscheinungsform der Kirche soll sich in allem der himmlischen Kirche als ihrer wahren, idealen, bleibenden Gestalt angleichen. Nun hat Gott den Menschen im irdischen Paradies ursprünglich sündlos erschaffen und zwischen sich und den Teufel gestellt, damit der Mensch den Teufel, indem er ihm seine Zustimmung versagt, besiege und Gott verherrliche.⁶⁵ Gott hielt also den Menschen im irdischen Paradies gleichsam in seiner Hand, um ihn einst im himmlischen Paradies den Engeln beigesellen zu können.⁶⁶ Nachdem der Mensch dennoch sündigte, kann Gott allerdings den mit dem Schmutz der Sünde befleckten Menschen nicht ohne jede Reinigung, d. h. ohne jede Genugtuung, auch nur in das irdische Paradies, aus dem er verstoßen wurde, zurückführen.⁶⁷ Gott kann also ohne Genugtuung, d. h. ohne freiwillige Abzahlung der Schuld, die Sünde nicht ungestraft und den Sünder nicht zur Seligkeit gelangen lassen, und zwar nicht einmal zu der Seligkeit des irdischen Paradieses, die er besaß, bevor er sündigte.⁶⁸ Den christlich Getauften und christlich glaubenden Menschen aber wird nicht die adamitische Seligkeit des irdischen, sondern die des himmlischen Paradieses

65 Vgl. CDH I 22 [*Opera omnia* II 90,9-13]: „Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro deo inter deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem dei et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in caelo nullo suadente.“

66 Vgl. CDH I 19 [*Opera omnia* II 85,17f.]: „Nonne similiter faceret deus, qui hominem angelis sociandum sine peccato quasi in manu sua tenebat“.

67 Vgl. CDH I 19 [*Opera omnia* II 85,20-27].

68 Vgl. CDH I 19 [*Opera omnia* II 85,28-32]: „Tene igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum.“

verheißen⁶⁹; denn zwischen dem irdischen Paradies und der vollkommenen Seligkeit der Gottesschau in der himmlischen Gottesstadt als dem himmlischen Paradies muß deutlich unterschieden werden. Während nämlich die ersten Menschen im irdischen Paradies nur eine vorläufige Unsterblichkeit besaßen, die in ihrem sterblichen, mithin verlierbaren Vermögen bestand, nicht zu sterben⁷⁰, ist die Unsterblichkeit der Himmelsbewohner unveräußerlich. Zudem werden im Unterschied zum irdischen Paradies die Menschen in der himmlischen Gottesstadt keine Nachkommen mehr zeugen, weil die Zahl der Himmelsbewohner vollkommen ist.⁷¹ Mit der Bekehrung zum christlichen Glauben wird der Christ allerdings nicht sogleich in das himmlische Paradies, d. h. in den Zustand der Unvergänglichkeit, erhoben; denn er soll durch einen habituell gewordenen Glauben und eine entsprechende Glaubenshoffnung, die beide auf das Gottesreich als etwas für den irdischen Menschen noch Unsichtbares gerichtet sind, sich der Aufnahme in die himmlische Gottesstadt erst als würdig erweisen, sie sich gleichsam verdienen.⁷²

3.2. Das monastische Leben als diejenige Lebensform, ,über die hinaus es keine bessere geben kann‘

Die konkrete innerweltliche Gestalt, die das geforderte engelgleiche Glaubensleben der Christen in dieser Welt annehmen soll, ist für Anselm insbesondere und in erster Linie das monastische Leben.⁷³ Denn das monastische

69 Vgl. *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* III 9 [*Opera omnia* II 276,19-23]: „Denique non promittitur nobis per baptismum et fidem Christianam quam habebat ADAM in paradiso ante peccatum; sed quam habiturus erat, quando completus esset numerus hominum qui assumendi erant ad perficiendam civitatem supernam, quae de angelis et hominibus est complenda“.

70 Vgl. *CDH* I 18 [*Opera omnia* II 80,14-16]: „Habebant enim in paradiso quandam immortalitatem, id est potestatem non moriendi; sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori.“

71 Vgl. *De concordia* (Anm. 69) III 9 [*Opera omnia* II 276,23]: „ubi non generabunt homines, sicut facerent in paradiso.“

72 Vgl. *De concordia* (Anm. 69) III 9 [*Opera omnia* II 276,9-15]: „[...] si in incorruptionem statim in baptismo vel in martyrio fideles, periret meritum, et homines, nisi illi qui primi sine exemplo crederent, nullo merito salvarentur. Nempe deficeret fides et spes, sine quibus nullo homo habens intellectum regnum dei mereri potest. Fides namque et spes sunt earum rerum quae non videntur. Cum enim viderent homines eos, qui ad Christum converterentur, statim transire ad incorruptibilitatem: nullus esset qui saltem velle posset se subtrahere a tanta beatitudine quam videret.“

73 Vgl. hierzu HÖDL, „Bild und Wirklichkeit der Kirche beim hl. Anselm“ (Anm. 1), S. 669f.: „Die ›vita angelica‹, die ungeteilte Hingabe an Gott, die bewundernde Be-

Leben ist der Weg zum Paradies, ja es stellt selbst, wie Anselm in einer langen Tradition des Selbstverständnisses des monastischen Lebens formuliert, sogar das Paradies dieses irdischen Lebens dar.⁷⁴ So wie Gott für ihn nach dem *Proslogion* bekanntermaßen dasjenige ist, über das hinaus etwas Größeres, d. h. Besseres⁷⁵, mithin im Sein Vollkommeneres, nicht einmal widerspruchsfrei gedacht werden kann⁷⁶, so ist für ihn das monastische Leben nach einer Wendung, die er in der *Epistula* 121 explizit gebraucht, diejenige Lebensform, über die hinaus man in dieser Welt keine größere, d. h. bessere, haben kann. Der Passus, in dem diese Wendung vorkommt, hat folgenden Wortlaut:

trachtung des Heilsgeheimnisses und der Botendienst in der Verkündigung, ist das Ideal des christlichen Lebens, das der Mönch urbildlich und vorbildlich für alle in der Kirche lebt. Im monastischen Leben setzt sich der Christ voll und ganz für das himmlische Erbe ein. Die ganze Kirche muß sich als Gemeinschaft der Heiligen frei machen und frei halten von allen Verstrickungen in irdische Sorgen und Geschäfte. In der ungeteilten Acht und Aufmerksamkeit auf das ewige Heilsgeheimnis sind Seele und Kirche unterwegs, die Seligkeit der Gottesgemeinschaft zu suchen und zu finden.“ FRÖHLICH, „St. Anselm’s Concept of Kingship as Conveyed in His Letters“ (Anm. 64), S. 349: „According to him [sc. Anselm], monks and nuns were the avant-garde of the number of the saved and for this reason the monastery was the earthly substitute for the lost paradise. For him the monastic stratum rested upon the numerically greater stratum of the clergy which in turn was supported by the enormous stratum of the lay faithful.“

- 74 Vgl. *Ep.* 418 [*Opera omnia* V 364,13-15]: „In viam paradisi vos direxit divina clementia, immo in quendam paradysum huius vitae vos introduxit, cum vos in claustralem conversationem monachici propositi introduxit.“ Zur Wiedergewinnung des Paradieses im mönchischen Leben vgl. auch *Ep.* 333 [*Opera omnia* V 269,3-6]: „Audiui quia persuasione serpentis antiqui, cuius astutia primos parentes nostros de paradiso eiecit, claustrale paradysum et religiosam conversationem, quantum ad vos, deseruistis, et valde dolui; sed consolatus sum et laetificatus quia deus vobis ostium paradisi [...]“. Zum Mönchsleben als einem wiederhergestellten Paradies im frühen Mönchtum vgl. FRANK, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ* (Anm. 60), S. 106-119, insbesondere S. 109: „Die überlieferten mönchischen Paradieseswanderungen deuten darauf hin, dass die Vorstellung vom Paradies als irdisch zugänglichem Ort bestand. [...] Mit der Vorstellung von der Rückkehr ins verlorene Paradies ist untrennbar verbunden jene von der Vorwegnahme des kommenden Paradieses.“
- 75 Zur bedeutungsmäßigen Gleichsetzung des Komparativs *maius* mit dem Komparativ *melius* innerhalb des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ Anselms vgl. MARKUS ENDERS, „Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), S. 60, Anm. 27.
- 76 Vgl. *Proslogion* 2 [*Opera omnia* I 101,4]: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“ Zur Interpretation dieses ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ Anselms vgl. ENDERS, „Denken des Unübertrefflichen“ (Anm. 75), S. 50-86.

„Aber viele sagen: Schwerer ist Gott erzürnt über einen Ordensangehörigen, der sündigt, als über einen anderen [sc. der nicht Ordensangehöriger ist], weil er [sc. der Ordensangehörige] von einer höheren versprochenen Lebensform abfällt. Dies ist wahr, solange er in der Sünde ist. Aber sicher nimmt Gott einen Ordensangehörigen, der Buße tut, wenn er zu seiner versprochenen Lebensform zurückkehrt, gütiger und freundlicher auf als einen Nicht-Ordensangehörigen, der nicht zu derselben versprochenen Lebensform kommt. Mehr nämlich gefällt Gott derjenige, dessen versprochene Lebensform sowohl vor als auch nach einer schweren Sünde eine solche ist, über die hinaus er keine größere haben kann, als derjenige, der weder vor noch nach einer gleich schweren Sünde eine Lebensform versprechen will, über die hinaus es keine bessere geben kann. Wenn es also sowohl für die Unschuldigen als auch für diejenigen, die Buße tun, besser ist, zum monastischen Leben zu kommen und zurückzukommen als ihm fernzubleiben: Was zögerst du (dann noch)? Wenn du erst von diesem [sc. irdischen] Leben weggenommen sein wirst, ist der Schaden irreparabel.“⁷⁷

Die monastische Lebensform ist also nach Anselms manifester Überzeugung diejenige Lebensform, über die hinaus es in dieser Welt keine objektiv bessere geben, im Vergleich zu der ein Christ prinzipiell keine bessere wählen kann. Denn sie ist für ihn das authentische Abbild der *vita angelica*, des engelgleichen Lebens. Daher hat Anselm selbst auch als Erzbischof von Canterbury an dieser Lebensform festgehalten, soweit es ihm möglich war.⁷⁸ Warum aber ist nach Anselm gerade das monastische Leben die – zweifellos in Anlehnung an seinen berühmten Gottesbegriff im *Proslogion* – als eine

77 *Ep.* 121 [*Opera omnia* III 261,34–43]: „Sed dicunt multi: Gravius irascitur deus peccanti monacho quam alii, quia de proposito altiori cadit. Hoc verum est, quamdiu est in peccato. Sed certe benignius et familiarius suscipit deus monachum paenitentem, si ad suum propositum redit, quam non-monachum, qui ad idem propositum non venit. Plus namque placet deo, etiam post grave peccatum, cuius propositum est et ante et post quo maius habere non potest, quam ille, qui nec ante nec post simile peccatum vult proponere quo melius non potest. Si ergo et innocentibus et paenitentibus melius est ad vitam monasticam venire et redire quam absistere: quid moraris? Si prius de hac vita tolleris, damnum est irrecuperabile.“

78 Vgl. hierzu HÖDL, „Bild und Wirklichkeit der Kirche beim hl. Anselm“ (Anm. 1), S. 670: „Das monastische Leben, das Anselm auch als Erzbischof von Canterbury lebt, bezeugt der ihm anvertrauten Herde die ›vita apostolica‹, das heilszeitliche Abbild der ›vita angelica‹. Das apostolische Leben ist von seiner Funktion her das engelhaftige Leben. Anselm wollte die Kirche von Canterbury zu keinem heiligen Berg Athos machen und er wollte auch die Gläubigen nicht zu Mönchen machen – aber er bezeugte als Bischof (mit seinen Mönchen in Canterbury) den Presbytern die ›vita apostolica‹. In dieser Überzeugung ging er auch gegen die normannisch-englische Tradition der Priesterehen an.“

solche bezeichnete⁷⁹ – Lebensform, über die hinaus es keine größere, d. h. bessere, in dieser Welt geben kann? Anders formuliert: Worin besteht für ihn die größtmögliche Engelsgleichheit des monastischen Lebens? Der übersetzte Passus gibt in Verbindung mit einer noch ausführlicheren Erörterung dieser Frage im ersten Teil der *Memorials* des heiligen Anselm darauf eine eindeutige Antwort. Die diesbezüglich relevanten Passagen aus *De humanis moribus* sollen zu diesem Zweck eigens übersetzt werden. Der erste dieser beiden Texte ist überschrieben mit „Wie groß die Hoffnung des Mönchs ist, der ein Gelübde abgelegt hat“⁸⁰:

„Aber jemand wird sagen: Besser wäre es, daß jemand Gott ohne Gelöbniß aus eigenem Antrieb dienen würde, als wenn er, nachdem er sich in einem Kloster durch ein Gelübde gebunden hat, gegen seinen Willen gezwungen werden würde, (Gott) zu dienen. Diesem müßte wie folgt geantwortet werden: Der Abstand zwischen jenem, der Gott kein Versprechen geben will, ihm zu dienen, und dem, der dieses Versprechen gerne gibt, ist genauso groß wie der zwischen zwei Menschen, die beide auf Grund eines bestehenden Schuldverhältnisses einem einzigen Herrn dienen sollen. Der eine von ihnen aber tritt an ihn [sc. seinen Herrn] heran und sagt: ‚Herr, ich will dir aus ganzem Herzen dienen, aber ich will nicht versprechen, dir treu zu sein, weil ich, wenn ich, nachdem ich dir dies versprochen habe, später gegen dich sündigen würde, eine größere Schuld hätte und einer schwereren Strafe würdig wäre. Um wieviel besser aber ich es kann [wörtlich: können werde], um so viel besser werde ich dir dienen; aber wenn ich mich einmal gegen dich versündigt haben werde, dann beurteile mich wie jenen, der dir keineswegs verspricht, daß er

79 Wenn Anselm in dem zitierten und übersetzten Abschnitt aus der *Epistula* 121 die monastische Lebensweise eine solche nennt, „über die hinaus man eine größere nicht haben kann“ (vgl. *Opera omnia* III 261,39: „quo maius habere non potest“) und diese Formel anschließend (vgl. *Opera omnia* III 261,40) mit „quo melius non potest [sc. esse]“ wiedergibt und damit den Komparativ *maius* innerhalb dieser Formel als synonym mit *melius* auffaßt, dann liegt hier nicht nur eine bis in den Wortlaut hinein mit Anselms ontologischem Gottesbegriff des *aliquid quo maius nihil cogitari potest* übereinstimmende Formulierung (vgl. hierzu Anm. 70), sondern auch ein exakt gleiches Verständnis des Komparativs *maius* innerhalb beider Formeln im Sinne von *melius* vor (vgl. hierzu Anm. 69); diese auffallenden Übereinstimmungen dürften in Anbetracht der geistigen Physiognomie Anselms wohl kaum zufällig sein; ich kann mich daher dem diesbezüglich zurückhaltenden bis ablehnenden Urteil von GRANDJEAN nicht anschließen, vgl. DERS., „Hors du cloître pas de salut?“ (Anm. 1), S. 352, Anm. 8: „Le parallélisme avec le *aliquid quo nihil maius cogitari possit* de *Prosligion* 2 ne saurait être forcé puisque l’ecclésiologie, contrairement à la réflexion sur le Nom de Dieu (cf le *Fides quaerens intellectum* de Karl Barth et les travaux de Michel Corbin), ne se déploie évidemment pas dans le domaine noétique.“

80 Vgl. *De humanis moribus* 82, in: *Memorials of St. Anselm*, ed. RICHARD W. SOUTHERN/ FRANCISCUS SALESIIUS SCHMITT O.S.B. (= *Auctores Britannici Medii Aevi* I), London 1969, S. 71,28: „Quam magna sit spes monachi professi“.

dir treu ist.’ Der andere aber kommt zu seinem Herrn und sagt: ‚Herr, aus meinem ganzen Herzen liebe ich dich und verspreche dir Treue und Unterwerfung, damit, wenn ich einmal gegen dein Gebot handeln werde, du mich nicht als einen Fremden beurteilst, sondern mich von meinem Fehler befreist wie einen eigenen Knecht.’ Nachdem dies gesagt worden ist, geschieht es, daß beide darauf dieselbe Sünde begehen und anschließend Reue empfinden und kommen, um ihren Herrn um sein Erbarmen zu bitten. Daher sagt der Herr jenem, der ihm keine Treue versprochen wollte: ‚Warum hast du dies getan?’ Und jener spricht: ‚Herr, ich bekenne, daß ich Schuld auf mich geladen habe, aber ich habe nicht versprochen, daß ich mich nicht gegen dich verfehlen werde.’ Jener [sc. sein Herr] aber sagt: ‚Hast du etwa deshalb mir nicht die Treue versprechen wollen, damit du gegen mich freier sündigen kannst? Daher werde auch ich mich gegenüber dir nicht verhalten wie zu mir, sondern wie gegen einen Fremden, und ich werde alles, was von Rechts wegen mir sein wird, bis zum letzten Heller [heute: Cent] zurückfordern.’ Nach diesem Urteil wendet er sich dem anderen zu und sagt: ‚Und warum hast du, schlechter Diener, der du mir Treue versprochen hattest und deshalb schuldig warst, dich mehr in acht zu nehmen, dies getan?’ Und jener sagt: ‚Herr, ich bekenne, daß ich in der Tat schuldig geworden bin und daß ich dir Treue versprochen hatte. Aber nachdem es mich reut, daß ich mich verfehlt habe, soll ich, weil ich dir die Treue versprochen hatte, bevor ich mich verfehlt, Schlimmeres erleiden als jener, der dir diese Treue nicht versprechen will, auch nachdem er gesündigt hat? Deshalb freilich habe ich gewollt, daß ich dein bin, damit du, wenn ich einmal sündigen würde, mich nicht als einen Fremden beurteilst, sondern damit du mich als einen (Dir) Eigenen (Zugehörigen) von meinen Fehlern befreist.’ Und der Herr sagt: ‚Es ist so, wie du sagst. Wenn ich die Strafe von dir (annehmen) will, werde ich sie wie von mir annehmen.’

So urteilt auch Gott über den Mönch, der ein Gelübde abgelegt hat, und über denjenigen, der kein Gelübde abgeben will, wenn es sie reut, daß sie gegen ihn gesündigt haben. Aber nicht nur beurteilt er denjenigen milder, der ihm ein Versprechen gegeben hat, gegenüber dem, der ihm kein Versprechen gegeben hat [gemeint ist wohl der Weltgeistliche], sondern auch gegenüber jedem beliebigen Laien, der sich in der Welt noch mehr [sc. als der Weltgeistliche] eingerichtet hat. Auch wenn nämlich beide dieselbe Sünde begehen, erlangt der Mönch, wenn es ihn aus ganzem Herzen reut, sich verfehlt zu haben, und wenn er (dann) mit glühender Liebe die von der Ordensregel, der er sich unterworfen hat, vorgeschriebene Lebensweise einhält, eine größere Barmherzigkeit als der Laie, der noch von weltlichen Dingen gefesselt ist, wie sehr auch immer es ihn reut. Wenn der Mönch aber seine Sünde nicht bereuen will, dann wird er einer größeren Strafe unterliegen als der Laie.“⁸¹

Der zweite Text schließt sich unmittelbar an und trägt den Titel: „Ein Gleichnis zwischen einem sündigen Mönch und einem (sündigen) Laien“⁸²:

„Damit wir dies deutlicher von einem Gleichnis her sehen, laßt uns auf zwei Menschen blicken, die Diener eines einzigen Herrn sind. Beide erhalten daher von

81 Vgl. *De humanis moribus* 82, in: *Memorials of St. Anselm* (Anm. 80), S. 71,29-72,31.

82 Vgl. *De humanis moribus* 82, in: ebd., S. 72,32: „Similitudo inter monachum peccantem et laicum“.

jenem Herrn eigene Besitztümer dadurch, daß sie ihm durch Schwur versprechen, daß sie ihm treu sind. Der eine von ihnen aber tut dies unter der Bedingung, daß, wenn er sich irgendwann einmal ihm [sc. seinem Herrn] gegenüber in etwas verfehlt, er ihm von seinem Eigenen, so wie es gerecht sein wird, Wiedergutmachung leistet. Der andere aber liebt seinen Herrn so sehr, daß er nichts Eigenes zurückbehält, sondern ihm, nachdem er auf alles verzichtet hat, lieber vertrauter dienen will. Er schließt mit ihm diese Übereinkunft, daß er [sc. der Herr], wenn er [sc. der Diener] einmal etwas gegen ihn [sc. den Herrn] verübt, von dem Seinigen [sc. dem des Dieners] selbst nicht wie von einer fremden Sache, sondern wie von seinem Eigenem die Strafe, die er wollen wird, nehmen soll. Wenn beide, nachdem dies geschehen war, dasselbe Vergehen sich zuschulden kommen lassen und danach, durch Reue veranlaßt, es wiedergutmachen wollen, jener aber von dem Eigenen, das er auch jetzt noch nicht als ganzes für die Genugtuung seiner Schuld geben will; dieser aber von sich selbst, den er sogar ganz dem Herrn früher (bereits) übergeben hatte; und wenn der Herr sieht, daß jener [sc. der Nicht-Ordensangehörige] so Großes nicht tun will, auch nachdem er sich gegen ihn versündigt hat, wie dieser es getan hat, bevor er sich gegen ihn versündigte: Bei wem, ich wiederhole es, scheint er [sc. der Herr] eine größere Barmherzigkeit haben zu wollen? Ob er wohl mit jenem milder umgehen zu wollen scheint, der durch Taten beweist, daß er ihn [sc. den Herrn] weniger liebt? Wenn er aber den anderen härter beschuldigen will, indem er sagt: ‚Schlechter Diener, um wieviel vertrauter du mir warst, um so viel bist du schuldfähiger‘, (dann) kann dieser ihm antworten: ‚Herr‘, sagt er, ‚wahr ist, was du sagst, aber (nur) solange ich nicht bereuen wollte. Doch nachdem ich es von ganzem Herzen bereue, begeben mich auch selbst in eine Wiedergutmachung; soll ich etwa etwas Schlimmeres erleiden als jener, der auch nicht jenes, was er hat, dir als ganzes geben will zur Genugtuung für sein Vergehen? Scheint es dir etwa gerecht, daß, weil ich dich mehr geliebt habe, ich ein geringeres Erbarmen erlangen soll? Ja, du schuldest mir sogar dadurch ein größeres Erbarmen, daß ich dir keine größere Genugtuung geben kann.‘ Was anderes würde der Herr sagen, als das, was die Wahrheit beinhaltet? Diesen also beurteilt er milder als einen (ihm) ganz und gar Eigenen, jenen aber strenger als einen weniger ihm zu Eigenen.

So wird also auch Gott rascher nachsichtig sein zu dem Mönch, der sich ihm ganz übergibt, als zu dem Laien, der ihm auch das Seine nicht geben will für das, was er verwirkt hat.“⁸³

Sowohl diesen beiden Gleichniserzählungen als auch der zuvor zitierten bzw. übersetzten Begründung Anselms für seine Aufforderung an seinen Adressaten, schnellstmöglich Mönch zu werden, ist die folgende Argumentationsstruktur gemeinsam:

Indem der Ordensangehörige Gott das Versprechen gibt bzw. in der ewigen Profese gegeben hat, sich ihm mit allem, was ihm eigen und zugehörig ist, insbesondere seinem eigenen Willen, zu übergeben, hat er den Akt einer ganzheitlichen Selbsthingabe an Gott und damit die für einen

83 Vgl. *De humanis moribus* 82, in: ebd., S. 72,33-73,23.

Menschen größtmögliche Gottesliebe vollzogen. Dies unterscheidet ihn bleibend sowohl von einem Weltgeistlichen als auch und mehr noch von einem Laien, der sowohl vor seinem schuldhaften Vergehen als auch nach seiner vollzogenen Reue über die von ihm verübte Untat diesen Akt nicht vollzieht. Das bleibend geringere Maß an Gottesliebe, welches der Lebensform des Laien gegenüber der des Ordensangehörigen eigentümlich ist, zeigt sich nach Anselm daran, daß er zur Genugtuung Gottes für die von ihm begangene Sünde eine gerechte Wiedergutmachung aus seinem eigenen Besitz vornimmt, den er nach wie vor bei und für sich behält und nicht Gott übergibt, während der Ordensangehörige überhaupt nichts Eigenes zurückbehalten kann, weil er sich mit seiner ewigen Profeß alles Eigenen bereits vollständig entäußert hat, so daß Gott die Leistung zur Wiedergutmachung seiner Sünde gleichsam aus seinem, aus Gottes Eigentum nehmen muß. Das größere Maß an Liebe des Menschen zu Gott aber verdient gerechterweise auch das größere Maß an Barmherzigkeit von seiten Gottes, so daß Gott von dem reuigen Laien eine zu dessen Vergehen exakt äquivalente Wiedergutmachung fordert, während er von dem gleichfalls reuigen Ordensangehörigen eine solche zusätzliche Satisfaktionsleistung gerechterweise gar nicht fordern kann, da dieser ohnehin und damit auch nach vollzogener Reue ihm gegenüber nichts Eigenes hat, das er Gott als eine zusätzliche Wiedergutmachungsleistung geben könnte. Kehrt allerdings der Ordensangehörige nach begangener Sünde nicht wieder auf den Weg des rechtschaffenen Lebens zurück, dann wiegt sein Vergehen deshalb schwerer als das des reumütig gewordenen Laien, weil er dadurch im Unterschied zum Laien zusätzlich sein Gott gegebenes Gehorsamsgelübde bricht bzw. gegen seine freiwillige Selbstverpflichtung zu einem regelgerechten Lebenswandel verstößt.

Die vollkommene Selbstübergabe eines Ordensangehörigen an Gott im Vollzug seiner ewigen Profeß stellt daher in den Augen Anselms jenen Akt der äußersten Gottesliebe des Menschen dar, der die monastische Lebensweise zu jener Lebensform macht, über die hinaus es für den Menschen prinzipiell bzw. objektiv keine bessere in dieser Welt geben kann. Damit behauptet Anselm allerdings nicht, daß die monastische Lebensform auch die für jeden einzelnen Menschen in seiner individuellen persönlichen Eigenart und Situation bestmögliche ist und sein muß. Zudem erkennt Anselm durchaus die Heilsfähigkeit eines außerklösterlichen christlichen Lebens an; dies zeigen sowohl seine, wenn auch anfänglich widerstrebende, Annahme der Erzbischofswürde von Canterbury als auch und mehr noch sein Ratschlag an Mathilde von Toskana, entgegen ihrem Wunsch, sofort ins Kloster zu gehen, mit dem Ordenseintritt bzw. dem Versprechen, sich Gott ganz zu übergeben, notfalls auch bis zu ihrer letzten Lebensstunde zu warten, um zuvor noch

ihre weltlichen Aufgaben für die Kirche erfüllen zu können.⁸⁴ Anselm gehört daher nicht, wie Michel Grandjean in gründlichen Studien gezeigt hat, zu denjenigen radikalen Vertretern eines monastischen Lebensideals wie Anselm von Havelberg, Arno von Reichersberg und Odo von Canterbury, aber auch wie Anselms eigene Schüler Raul und Hamelin, die das heilige Volk mit dem Ordensstand identifiziert und das christliche mit dem monastischen Leben gleichgesetzt haben.⁸⁵ Zwar ist für Anselm der Königsweg zum Heil, ist der objektiv bestmögliche Heilsweg für den Menschen der der monastischen Lebensform; doch der objektiv bestmögliche ist nicht notwendig zugleich immer, d. h. in jedem Einzelfall, auch der subjektiv bestmögliche und schon gar nicht der einzig mögliche Heilsweg für den Menschen; das christlich geglaubte Heil ist daher für Anselm prinzipiell auch außerhalb des Klosters und damit auch für Laien erreichbar, zumal die früh- und hochmittelalterlich ohnehin gängige Unterscheidung dreier Stände, und zwar des geistlichen Standes der Betenden, des Bauernstandes (mit seiner Aufgabe der Bereitstellung von Nahrungsmitteln) und des Kriegerstandes mit seiner Aufgabe wehrhafter Verteidigung von Anselm selbst auch vertreten worden sein dürfte.⁸⁶ Zudem setzt Anselms Theorem, daß Gott so lange neue Menschen auf dieser Erde schaffen wird, bis die Zahl der Himmelsbewohner vollkommen ist, die Zeugung, Pflege und Erziehung von Nachkommenschaft und damit den Fortbestand der christlichen Ehe als deren notwendige Bedingung voraus.

84 Vgl. *Ep.* 325 (*Opera omnia* V 256,21-257,30).

85 Vgl. MICHEL GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry et Yves des Chartres* (=Théologie historique 97), Paris 1994, insbesondere S. 186-292 (zu Anselms Verständnis der Laien in der Kirche); DERS., „Hors du cloître pas de salut?“ (Anm. 1), S. 349-357, insbesondere das Resümee ebd., S. 357: „Si la position d'Anselme apparaissait complexe, variable certes en fonction des destinataires de son conseil pastoral mais ouverte fondamentalement aux laïcs, on voit que certains de ceux qui s'en sont inspirés n'ont pas hésité à aller dans le sens d'une sotériologie presque exclusivement monastique. Rien n'indique que l'abbé du Bec ou, encore moins, l'archevêque de Cantorbéry, tout ardent qu'a été son amour pour le cloître, ait jamais envisagé que le salut puisse être réservé aux seuls moines. Mais certain ceux qui ont grandi sous son influence semblent n'avoir pas été loin de penser – selon une formule qu'on a attribuée, à tort, à Bernard de Clairvaux – qu'hors du cloître il n'est pas de salut.“

86 Vgl. *De humanis moribus* 127, in: *Memorials of St. Anselm* (Anm. 80), S. 87,2-5: „Tres quippe sunt hominum ordines, videlicet orantes, agricultores, defensores. Hos autem ordines sic ad diversa deus officia in hoc mundo disposuit, quomodo quidam paterfamilias oves et boves canesque maximos sua in domo distribuit.“

3.3. Der geschuldete Gehorsam jedes Menschen gegenüber Gott: Vollkommene Theonomie als das Grundgesetz christlichen Lebens

Daß auch die Laien zum Heil gelangen können, liegt für Anselm letztlich und eigentlich darin begründet, daß auch sie zum Gehorsam gegenüber Gott als der freiwilligen und von ihnen geschuldeten Erfüllung nicht ihres eigenen, geschöpflichen, sondern des göttlichen Willens in der Lage sind, auch wenn die Hingabe des eigenen Willens an Gott das Grundmerkmal der monastischen Lebensform ist.⁸⁷ Dieses einseitige Schuldverhältnis jedes Menschen gegenüber Gott aber liegt nach Anselms Überzeugung in dem grundsätzlichen Verhältnis der Schöpfung gegenüber Gott als ihrem Schöpfer begründet:

„Alles Geschaffene und damit alles Sein außer Gott selbst hat sein Sein nicht von sich her, sondern es hat sein Sein von Gott ‚empfangen‘. Deshalb gehört objektiv alles Geschaffene einzig und allein Gott, nicht aber sich selbst. Mit anderen Worten: Alles Geschaffene ist nicht Eigentum seiner selbst, sondern Gottes Eigentum (*suum*). Alles aber, was Eigentum eines anderen ist, soll, wie Anselm ausdrücklich sagt, dem Willen dessen unterworfen sein, dem es gehört. Anselm begreift also die durch den christlichen Glauben als einen wesentlichen Offenbarungsinhalt vorgegebene Schöpfer-Geschöpf-Relation nach Art eines *Eigentumsverhältnisses* zwischen Gott als dem Eigentümer und der Welt bzw. den Geschöpfen als seinem Eigentum. [...] Als das Eigentum Gottes schuldet es der Mensch wie jede andere geschaffene Entität daher – nach dem zitierten Grundsatz –, dem Willen Gottes als seines Eigentümers unterworfen zu sein. Deshalb schuldet der Mensch alles, was er ist, hat und kann, dem göttlichen Willen – als dem Willen seines Eigentümers. [...] Alles Geschaffene steht daher seinshaft, alleine auf Grund seines geschaffenen Seins selbst, in einer totalen Schuldverpflichtung gegenüber dem Willen seines Eigentümers und Herrn. Es steht wesensmäßig und daher zeitlebens in der Schuldigkeit, dem göttlichen Willen jeweils genau das zurückzugeben, was dieser von ihm jeweils fordert. Denn nur das von Gottes Willen jeweils Geforderte ist das Geschaffene schuldig, zurückzugeben. Das *debitum*, d. h. das ‚Gesollte‘ bzw. Geschuldete, jeder geschaffenen Natur ist daher ihre Unterordnung unter den göttlichen Willen. Während für die nicht vernunftbegabten geschaffenen Naturen dieses *debitum* eine

87 Vgl. CDH I 10 [*Opera omnia* II 65,17-19]: „Nam tunc est simplex et vera oboedientia, cum rationalis natura non necessitate, sed sponte servat voluntatem a deo acceptam.“ CDH I 11 [*Opera omnia* II 68,12]: „Omnis voluntas rationalis creaturae creaturae subiecta debet esse voluntati dei.“ CDH I 14 [*Opera omnia* II 72,31-73,3]: „Verum quando unaquaqueque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat.“ Ep. 450 [*Opera omnia* V 397,13-16]: „Inter saeculares homines est contentio de singulorum propria voluntate, ut unusquisque dicat: ‚non sicut tu vis, sed sicut ego volo‘; contentio vero monachorum est: ‚non secundum voluntatem meam fiat, sed secundum tuam‘.“

unausweichliche Seins-Notwendigkeit darstellt, ist es für die vernunftbegabten (geschaffenen) Naturen eine nicht-notwendige Verpflichtung, d. h. eine Schuldigkeit, die auch verweigert, die nicht erfüllt werden kann. Daher besteht das *debitum* der vernunftbegabten geschaffenen Natur genauer darin, sich freiwillig (*sponte*) der (jeweiligen) Willensbestimmung Gottes zu unterwerfen.“⁸⁸

In diesem Gehorsam als der freiwilligen und geschuldeten Unterordnung des Willens der vernunftbegabten Kreatur unter den Willen Gottes sieht Anselm sowohl die zentrale Tugend der monastischen Existenz⁸⁹ als auch den Inbegriff des sittlich guten, ja des irdisch vollkommenen Lebenswandels überhaupt, durch den der Mensch zum Gottesreich als seinem Heilsziel gelangt.⁹⁰ Diese vollkommene Theonomie⁹¹ als das Grundgesetz christlichen

88 ENDERS, „Wahrheit und Notwendigkeit“ (Anm. 24), S. 292-296 (mit zahlreichen Belegstellen).

89 Vgl. *Ep.* 233 [*Opera omnia* IV 140,6-9]: „Illud enim iudicium quod sponte sibi aliquis indicit, regale est. Illud vero quod per oboedientiam in capitulo sustinet, monachicum est. Alterum est ex sua voluntate, alterum ex oboedientia, non ex sua voluntate.“ Die größere Demut liegt beim Ordensangehörigen auf Grund seines Gehorsams nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber einem Menschen, nämlich den Ordensoberen, insbesondere dem Abt, vgl. ebd., 140,19-141,2: „Ille namque se soli deo humiliat propter peccatorum conscientiam, iste vero etiam homini propter oboedientiam. Humilior autem est qui et deo et homini propter deum se humiliat, quam qui soli deo et non humanae iussioni se humiliat. Ergo si >qui se humiliat, exaltabitur<; qui se magis humiliat, magis exaltabitur.“ *Ep.* 123 [*Opera omnia* III 264,11-16]: „Cum enim professi sumus conversionem morum nostrorum ac oboedientiam secundum *Regulam* sancti BENEDICTI, utique promisimus oboedientiam non solum abbatibus, nec solum quamdiu essemus sub abbate, sed omnibus maioribus nostris et quamdiu viveremus. Eadem enim *Regula* docet ut monachus omni oboedientia se subdat maiori et ut ad exemplum domini oboedientiam servemus >usque ad mortem.<“ Vgl. auch *Ep.* 436 [*Opera omnia* V 384,12-17]; *Ep.* 178 [*Opera omnia* IV 62,24f.]; *Ep.* 179 [*Opera omnia* IV 63,9-19]; *Ep.* 199 [*Opera omnia* IV 90,16-91,25]; *Ep.* 231 [*Opera omnia* IV 137,35-39].

90 Vgl. *Ep.* 231 [*Opera omnia* IV 137,30-35]: „Sola enim oboedientia potuit hominem in paradiso retinere, unde per inoboedientiam eiectus est, neque ad regnum caelorum aliquis nisi per oboedientiam perducitur. Pensate quia, si homo per unam solam inoboedientiam in tantam miseriam quam patimur in hoc mundo proiectus est: quantum debeamus eam horrere et oboedientiae bono studere. In oboedientia totus vigor bene vivendi construitur, in eius negligentia destruitur.“ *CDH* I 3 [*Opera omnia* II 51,5-7]: „Oportet namque ut, sicut per hominis inoboedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis oboedientiam vita restitueretur“; der Gehorsam verleiht Handlungen erst ihre sittlich gute Qualität, vgl. *Ep.* 196 [*Opera omnia* IV 86,11-15]. Auf den Ursprung der anselmischen Theologie des Gehorsams beim späten Augustinus (vgl. *De civitate Dei* XIV, 12 [ed. DOMBART/KALB (Anm. 2) II, S. 31,14-17]: „Sed oboedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodam modo est omnium custosque virtutum“) hat SALLY

Lebens äußert sich auch im Gehorsam des Gläubigen gegenüber kirchlichen Regeln und Autoritäten, insbesondere gegenüber dem jeweiligen Diözesanbischof sowie dem Metropoliten und vor allem dem Papst.⁹² Denn nach Anselms fester Überzeugung sind kirchliche Gebote grundsätzlich göttliche Gebote, zeigt sich der Wille Gottes auch in den *decreta apostolica*, denen der Gläubige daher Gehorsam schuldet.⁹³ Die Grenze des geforderten kirchlichen

N. VAUGHN, „The Monastic Sources of Anselm’s Political Beliefs: St. Augustine, St. Benedict, and St. Gregory the Great“, in: *Anselm Studies*, Band 2: *Proceedings of the fifth international Saint Anselm Conference. St. Anselm and St. Augustine – Episcopi ad Saecula*, hg. v. JOSEPH C. SCHNAUBELT OSA/THOMAS A. LOSONCY/FREDERICK VAN FLETEREN/JILL A. FREDERICK, New York 1988, S. 53-92, hier: S. 62, hingewiesen; eine weitere Quelle für Anselms Theologie des Gehorsams könnte auch die reich dokumentierte Leidenschaft Papst Gregor VII. für den Gehorsam gegen Gott und die universale Verwirklichung der von ihm gewollten Ordnung gewesen sein, auf die CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (Anm. 1), S. 62, aufmerksam gemacht hat.

- 91 Vgl. CONGAR, „L’Église chez saint Anselme“ (Anm. 1), S. 377: „Nous résumerons la pensée d’Anselme sur la réalité profonde de l’Eglise considérée en elle-même, dans une expression qui n’est pas de lui mais qu’il n’aurait sans doute pas désavouée: *théonomie parfaite. Le Monde, au contraire, recherche son autonomie [...]*“.
- 92 Vgl. *Ep.* 199 [*Opera omnia* IV 90,16-21]; *Ep.* 403 [*Opera omnia* V 347,12-15]: „Tunc autem est vera oboedientia, quando voluntas subiecti oboedit voluntati praelati, ut, ubicumque sit subiectus, hoc velit quod intelligit velle praelatum, quod non sit contra voluntatem dei.“ *Ep.* 179 [*Opera omnia* IV 63,9-19]; *Ep.* 199 [*Opera omnia* IV 90,16-91,25]; zu Anselms hoher Wertschätzung des Papsttums und seiner Forderung nach unbedingtem Gehorsam gegenüber dem Papst als Stellvertreter Petri, des Türhüters des Himmels, vgl. WALTER FRÖHLICH, „Anselm’s Weltbild as Conveyed in His Letters“, in: JOSEPH C. SCHNAUBELT u.a. (Hg.), *Anselm Studies II* (Anm. 90), S. 508f. (mit den entsprechenden Belegstellen); zu Anselms Verständnis der Vorbildfunktion des Diözesanbischofs im Glauben als *custos ecclesiae suae*, der von weltlichen Aufgaben frei sein und nur seinem jeweiligen Metropoliten und dem Papst unterstellt sein soll, vgl. ebd., S. 510, und DERS., „Saint Anselm’s imago episcopi“, in: DAVID E. LUSCOMBE/GILLIAN R. EVANS (Hg.), *Anselm Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm’s Enthronement as Archbishop, 25 September 1093*, Sheffield 1996, S. 148-161.
- 93 Vgl. hierzu *Ep.* 206 [*Opera omnia* IV 100,40-42]: „Legem autem dei et canonicas et apostolicas auctoritates voluntariis consuetudinibus obrui videbam.“ *Ep.* 210 [*Opera omnia* IV 107,42f.]: „nisi ita ut legem et voluntatem dei et decreta apostolica volutati hominis liceat mihi praeferre“; auf das monastische Leben im engeren Sinne bezogen in *Ep.* 156 [*Opera omnia* IV 20,93-21,1]: „Cum enim professus sum monachum, abnegavi me ipsum mihi, ut deinceps meus non essem, id est viverem secundum propriam voluntatem, sed secundum oboedientiam. Vera autem oboedientia aut est deo aut ecclesiae dei, et post deum maxime praelatis. Hanc ergo non abiuravi nec abnegavi, sed potius servavi, cum dixi: in nomine domini.“ Als Aufforderung zum Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten zitiert Anselm wiederholt Lukas

Gehorsams des Gläubigen als eines vermittelten Gehorsams gegenüber Gott liegt für Anselm dort, wo eine kirchliche Autorität etwas gebietet, was nach dem Gewissen des oder der Gläubigen gegen den Willen Gottes verstößt⁹⁴, dessen Erfüllung daher die letztverbindliche Norm christlichen Lebens ist. Die uneingeschränkte Herrschaft des göttlichen Willens und dessen vollkommene Harmonie mit dem guten Willen aller anderen Himmelsbewohner stellt nach Anselm die Grundverfassung des himmlischen Gottesreiches dar, dessen Bewohner daher im (guten) Willen auch untereinander vollkommen übereinstimmen; sie lieben sich wechselseitig in dem Maße, in dem jeder sich selbst liebt, am meisten jedoch lieben sie Gott; auf Grund ihrer vollkommenen Konkordanz mit dem Willen Gottes haben alle Himmelsbewohner den Charakter von gleichsam uneingeschränkt regierenden Königen, sofern das, was jeder einzelne von ihnen will, mit Sicherheit der Fall sein wird.⁹⁵

10,16, vgl. *Ep.* 65 [*Opera omnia* III 182,17f.]; *Ep.* 249 [*Opera omnia* IV 160,29f.]; *Ep.* 248 (an Robert, den Grafen von Flandern) [*Opera omnia* IV 158,4-9]: „Unde gratias ago deo, cuius gratia cor vestrum ad hoc quod sibi placet direxit, et gaudeo pro vobis quia ecclesiasticis institutis ad Christianae religionis profectum valentibus sine contradictione favetis. Cum enim hoc facitis, non homini sed deo oboeditis, et vos verum et fidelem filium ecclesiae dei et verum Christianum ostendis [...]“ Zu dieser Stelle vgl. CONGAR, „L'Église chez saint Anselme“ (Anm. 1), S. 379: „Par contre, en obéissant aux *ecclesiastica instituta*, le comte de Flandre Robert a obéi, non à un homme, mais à Dieu; il s'est conduit en vrai fils de l'Église et en vrai chrétien. Ces lois ecclésiastiques, plus particulièrement les lois portées par le Saint-Siège, sont loi de Dieu.“

94 Vgl. *Ep.* 162 [*Opera omnia* IV 35,20-22]: „Sicut enim episcopi servant sibi auctoritatem, quamdiu concordant Christo: ita ipsi sibi eam adimunt, cum discordant a Christo.“ *Ep.* 403 [*Opera omnia* V 347,12-15, Hervorhebung vom Verfasser]: „Tunc autem est vera oboedientia, quando voluntas subiecti oboedit voluntati praelati, ut, ubicumque sit subiectus, hoc velit quod intelligit velle praelatum, *quod non sit contra voluntatem dei.*“

95 Vgl. *Ep.* 112 [*Opera omnia* III 244,23-245,34]: „Ut tamen aliquo modo illud possit cogitare: quisquis ibi regnare meruerit, quodquod ipse volet, hoc erit in caelo et in terra; quidquid vero nolet, non erit in caelo nec in terra. Tanta enim erit dilectio inter deum et eos qui ibi erunt et inter se ipsos invicem, ut omnes se invicem diligant sicut se ipsos, sed omnes plus ament deum quam se ipsos. Et propter hoc nullus ibi volet nisi quod deus; et quod unus volet, hoc volent omnes; et quod unus vel omnes, hoc ipsum volet deus. Quapropter quidquid unusquisque volet, hoc erit et de se ipso et de omnibus aliis et de tota creatura et de ipso deo. Et sic singuli erunt perfecti reges, quod quod singuli volent, hoc erit; et omnes simul cum deo unus rex et quasi unus homo, quia omnes unum volent, et quod volent erit.“ Inspirationsquelle für diese Charakterisierung des Idealzustands in der himmlischen Gottesstadt dürfte die augustinische Lehre gewesen sein, daß das gemeinschaftliche Gut aller Bewohner der himmlischen Gottesstadt, und zwar in erster Linie der Engel, dann aber auch der in sie aufgenommenen heiligen Menschen, der gute, mit Gott ver-

3.4. Die Freiheit der Kirche als Braut Christi – Anselms Idealvorstellung einer vollkommenen Harmonie zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt

Der Kontext, in dem Anselm sein Verständnis der Kirche als Braut des himmlischen Bräutigams entwickelt, ist nach Congars wegweisender Untersuchung sein Kampf mit den weltlichen Gewalten um die *libertas ecclesiae*. Als Christus zugehörige Braut Christi und Mutter der Gläubigen steht der Kirche nach Anselm das Recht der Unabhängigkeit vom *dominium* des Königs zu.⁹⁶

bundene (ihm anhängende) Wille bzw. die Liebe sei, vgl. *De civitate Dei* XII, 9 (ed. DOMBART/KALB [Anm. 2] I, S. 523,25-525,28; vgl. hierzu auch HÖDL, „Bild und Wirklichkeit der Kirche beim hl. Anselm“ (Anm. 1), S. 670: „Der Himmel ist vollkommene Gemeinschaft, gemeinsame Vollkommenheit. Was der einzelne will und erstrebt, ist nichts anderes als das, was alle verlangen, und so stimmen alle zusammen und jeder einzelne mit dem Willen Gottes überein. Bedingung dieser erfüllten und beseligenden Gemeinschaft ist die Konkordanz, die Einigung von göttlichem Wollen, von Gnade und von freiem Wollen des Menschen. Aus dieser letztmöglichen Einigung des Wollens mit Gott und des guten Wollens untereinander folgt, daß dieses vollkommene Wollen königlich und herrscherlich sein wird.“ Zu Anselms reifem Konzept der Vollendung des Menschen in seiner aus Liebe geborenen Einheit mit Gott, die die beim frühen Anselm dominante Furcht vor Gottes strafender Gerechtigkeit hinter sich gelassen hat, vgl. auch FRÖHLICH, „Anselm’s Weltbild as Conveyed in His Letters“ (Anm. 92), S. 496-499.

- 96 Zu Anselms ekklesiologischer Brautmetaphorik vgl. *Ep.* 243 [*Opera omnia* IV 153,20-154,28]: „considerate reginam illam, quam de hoc mundo sponsam sibi illi placuit eligere. Haec est quam ›pulchram‹ et ›amicam‹ et ›columbam‹ suam vocat in scripturis, et de qua illi dicitur: ›astitit regina a dextris tuis‹. Haec est, cui de eodem sponso suo Christo dicitur: ›Audi, filia, et vide et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum et domum patris tui, et concupiscet rex decorum tuum‹. Quanto enim saecularium conversationem et patris sui, huius scilicet mundi, habitationem contemnendo obliviscitur, tanto pulchrior conspectui sponsi sui et amabilior cognoscitur.“ Insbesondere Ludwig Hödl hat in seinem Aufsatz zur Ekklesiologie Anselms dessen Leitbild der *Sponsa-Ecclesia* im Kontext seiner Hohe-Lied-Spiritualität deutlich herausgestellt, vgl. DERS., „Bild und Wirklichkeit der Kirche beim hl. Anselm“ (Anm. 1), S. 675: „Das *Hohe Lied* war in der zisterziensisch-kluniazensischen Erneuerung der Kirche das Buch der Kirche über die Kirche. [...] Die typologische Erklärung desselben vom Verhältnis Christus-Kirche macht das Buch zum Buch der Kirche. Nicht die wörtlichen Zitate, die Spiritualität des Hohen Liedes ist für Anselms Werk entscheidend. Diese Spiritualität bestimmt vor allem die geistliche Freundschaft Anselms, wie wir sie aus vielen Briefen des liebenden Freundes an die geliebten Freunde und Mitbrüder Gandulf, Harluin, Lanzo, Lanfranc (den Neffen seines Lehrers Lanfranc), Wilhelm u.a. kennen.“ Daß die Spiritualität des Hohen Liedes auch einen Einfluß auf Anselms Theologie ausgeübt hat, belegt Hödl mit der Bedeutung der Begriffe *sensus* und *sentire* im theologischen Vokabular Anselms, vgl. ebd., S. 682f.

Ein programmatischer Charakter eignet in diesem Zusammenhang den beiden folgenden Aussagen Anselms: „Nichts liebt Gott mehr in dieser Welt als die Freiheit seiner Kirche. [...] Frei will Gott seine Braut, nicht als Sklavin.“⁹⁷ Dieses programmatische Bekenntnis zur Freiheit der Kirche versteht Freiheit sowohl in einem negativen als auch in einem positiven Sinn; negativ als deren rechtliche und faktische Unabhängigkeit von weltlichen Gewalten, insbesondere der des Königs, so daß Anselm hiermit für die Kirche ein subjektives Recht, d. h. einen eigenen, unabhängigen Rechtsstand reklamiert⁹⁸; die Gewährleistung dieser negativen Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt ist aber ihrerseits nur die Möglichkeitsbedingung für den Vollzug ihrer positiven Freiheit, d. h. dafür, daß die Kirche wahrhaft Braut Christi sein und somit an seiner göttlichen Freiheit gnadenhaft teilnehmen kann.⁹⁹ Denn erst diese in ihrer bräutlichen Selbsthingabe und -übereignung an Christus vollzogene, vollkommene Freiheit der Kirche läßt verstehen, warum nach Anselm Gott nichts mehr in dieser Welt liebt als sie. Mit diesem appellativen Bekenntnis zur Freiheit der Kirche als der Braut Christi macht sich Anselm eine von Papst Gregor VII. ähnlich formulierte und von zahlreichen Anhängern der sogenannten gregorianischen Reform erhobene Forderung zu eigen, die „zum Kampf für Keuschheit, Katholizität und Freiheit der heiligen Kirche“ aufriefen und davor warnten, „die Freiheit der Kirche, mit der als Braut sich Christus in himmlischer Ehe zu verbinden geruhte, zu kränken.“¹⁰⁰ Die Freiheit der Kirche, für die Anselm als Metropolit von Canterbury leidenschaftlich gekämpft hat, besitzt daher für ihn nicht nur eine juridische, sondern auch eine spirituelle und schließlich auch eine mora-

97 Zum gesamten Passus vgl. *Ep. 235* [*Opera omnia* IV 143,19-24]: „Ne putetis vobis, sicut multi mali reges faciunt, ecclesiam dei quasi domino ad serviendam esse datam, sed sicut ad vocato et defensori esse commendatam. Nihil magis diligit deus in hoc mundo quam libertatem ecclesiae suae. Qui ei volunt non tam prodesse quam dominari, procul dubio deo probantur adversari. Liberam vult deus esse sponsam, non ancillam. Qui eam sicut filii matrem tractant et honorant, vere se filios eius et filios dei esse probant. Qui vero illi quasi subditae dominantur, non filios sed alienos se faciunt, et ideo iuste ab haereditate et dote illi promissa exhaeredantur.“

98 Dies entspricht dem im Mittelalter weit verbreiteten Verständnis von *libertas* als das subjektive Recht, als ein (eigener) Rechtsstand, hierzu vgl. GERD TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936 (Nachdruck Stuttgart/Berlin/Köln 1996), S. 26f.

99 Hierzu vgl. ebd., S. 152: „Wie der Körper mit dem Haupt, so ist sie mit Christus verbunden und nimmt an allem teil, was ihm gebührt. Deshalb ist seine Freiheit ihre Freiheit. Daraus folgt, daß die ‚Freiheit‘ der Kirche in ihrer tiefsten, universalen Erscheinung absolut gedacht wird wie die göttliche Freiheit selbst.“

100 Ebd., S. 155 (unter Bezug auf Gregor VII., *Reg. III* 10 [ed. CASPAR, S. 267]).

lische Dimension.¹⁰¹ Denn aus seinem proklamatorischen Bekenntnis zur Freiheit der Mutter Kirche¹⁰² als der Braut Christi folgen zwei entschiedene Handlungsanweisungen Anselms, und zwar erstens an die Gläubigen: daß nur jene wahre Söhne der Mutter Kirche sind, die sich für deren Unabhängigkeit von weltlichen Gewalten einsetzen, während diejenigen, die sich von weltlichen Gewalten, insbesondere dem König, beherrschen lassen, von dem der Kirche verheißenen Erbe ausgeschlossen werden sollen¹⁰³; und zweitens seine Handlungsanweisung an die Vertreter der weltlichen Gewalt, insbesondere an den König, die *libertas ecclesiae* nicht nur zu respektieren, sondern sie durch ihren Schutz und ihre Verteidigung der irdischen und zeitlichen Güter der Kirche als deren Anwalt (*advocatus*) auch zu gewährleisten.¹⁰⁴ Der dem Willen Gottes entsprechende und daher auch zu seinem

101 Vgl. hierzu CONGAR, „L'Église chez saint Anselme“ (Anm. 1), S. 391: „Sa qualité d'Épouse de Dieu vaut à l'Église une condition juridique, en même temps que morale et spirituelle, de liberté. Soumise, en sa vie intime, à la théonomie parfaite, l'Église relève, en sa vie extérieure même, d'un droit propre, irréductible au droit public des royaumes.“

102 Vgl. auch *Ep.* 280 [*Opera omnia* IV 195,32-34]: „Non timeo exilium, non paupertatem, non tormenta, non mortem, quia ad haec omnia deo confortante paratum est cor meum pro apostolicae sedis oboedientia et matris meae, ecclesiae Christi, libertate“ (*Monologion. Epistula ad Lanfrancum archiepiscopum* [*Opera omnia* I 5,3]; *De conceptu virginali et de originali peccato* 29 [*Opera omnia* II 173,3]; den Hinweis auf die beiden letzten Stellen verdanke ich KOHLENBERGER, „Libertas Ecclesiae und Rectitudo bei St. Anselm“ (Anm. 1), S. 693, Anm. 23. Während der Braut-Titel die Freiheit der Kirche anzeigt, soll ihr Mutter-Titel ihre Autorität zum Ausdruck bringen, vgl. hierzu CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (Anm. 1), S. 68: „Als Braut ist diese Kirche die Mutter der Gläubigen, und als solche beansprucht sie deren Gehorsam und Achtung.“

103 Vgl. *Ep.* 235 [*Opera omnia* IV 143,24-27]: „Qui eam sicut filii matrem tractant et honorant, vere se filios eius et filios dei esse probant. Qui vero illi quasi subditae dominantur, non filios sed alienos se faciunt, et ideo iuste ab haereditate et dote illi promissa exhaerendantur.“ Zu diesem zentralen Aspekt der *libertas ecclesiae* vgl. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (Anm. 1), S. 68: „Gewiß ist, daß der Kampf für die ‚libertas ecclesiae‘ ein Kampf für die Unabhängigkeit des ‚ordo clericalis‘ war.“

104 Vgl. *Ep.* 262 [*Opera omnia* IV 177,28-44]: „Videtur, mi carissime domine, qualiter mater nostra, ecclesia dei, quam deus pulchram amicam et dilectam sponsam suam vocat, a malis principibus conculcatur, quomodo ab iis, quibus ut advocatis ad tuitionem a deo commendata est, ad eorum aeternam damnationem tribulatur. Qua praesumptione in proprios usus ipsi usurpaverunt res eius, qua crudelitate in servitutem redigunt libertatem eius [...]. Ergo, mi domine, ne putetis ecclesiam, quae in vestro principatu est, vobis esse datam in haereditariam dominationem, sed in haereditariam reverentiam et tuitionem. Eam ut matrem vestram amate, ut sponsam et amicam dei honorate.“ *Ep.* 249 [*Opera omnia* IV 159,8-160,22]: „Cum enim ea quae religionis

eigenen (wahren) Nutzen regierende König ist nach Anselm daher nicht Herr, sondern Verteidiger der Kirche, die seinem Schutz und seiner fürsorgenden Anwaltschaft anvertraut ist.¹⁰⁵ Diesem Idealtyp des *rex iustus* stellt Anselm den Antityp des *rex malus sive tyrannus* gegenüber, der unter Mißachtung des göttlichen Willens nach seinem eigenen Willen handelt, indem er die Kirche zu beherrschen sucht und sich gegenüber den den Schutz der Kirche betreffenden Anordnungen des Papstes als des Stellvertreters Petri untreu und ungehorsam verhält; diesem Typ eines *rex malus* prophezeit Anselm, daß er nicht durch jene Tore in den Himmel gelangen wird, über die der Apostel Petrus die Schlüsselgewalt besitzt.¹⁰⁶ Denn

Christianae sunt, concordi voluntate facitis, veros vos esse filios ecclesiae, sponsae dei, matrem suam, si Christiani sunt, aestimare sibi datam in haereditariam dominationem, sed a deo sibi commendatam, ut eius cohaeredes mereantur esse ad reverentiam et defensionem. [...]. Ad vos pertinet [...], ut haec et huiusmodi viro vestro frequenter oportune, importune suggeratis, et ut non dominum sed advocatum, non privignum sed filium se probat esse ecclesiae consulatis.“ Hierzu vgl. CONGAR, „L'Église chez saint Anselme“ (Anm. 1), S. 394: „L'activité et les obligations des rois, dans cette union de travail, sont définies par Anselme d'une manière extrêmement classique, par les mots: *Advocatus, Defensor, tuitio, reverentia*, et les verbes: *commendari, prodesse non dominari, tractare, consulere, honorare ut matrem*. Le mot sans doute le plus significatif est celui d'*Advocatus*: le roi est l'Avoué de l'Eglise, son gardien et son protecteur.“

105 Vgl. *Ep. 235* [*Opera omnia* IV 142,15-143,21]: „Unde, mi carissime domine, etiamsi mea exhortatione non egeatis, tamen ex cordis abundantia ut fidelissimus amicus precor vos, moneo, obsecro et deum oro, quatenus sub lege dei vivendo voluntatem vestram voluntati dei per omnia subdatis. Tunc enim vere regnatis ad vestram utilitatem, si regnatis secundum dei voluntatem. Ne putetis vobis, sicut multi mali reges faciunt, ecclesiam dei quasi domino ad serviendum esse datam, sed sicut advocato et defensori esse commendatam.“ Vgl. hierzu grundsätzlich FRÖHLICH, „St. Anselm's Concept of Kingship as Conveyed in His Letters“ (Anm. 64), S. 362: „Holding up a mirror to Baldwin Anselm describes the office and duties of a ruler by using the words *advocatus, defensor*, and the verbs *commendari, prodesse non dominari*, and *tractare*. The most significant title is doubtless *advocatus et protector ecclesiae*. In Anselm's opinion the king is not, by the will of God, lord of the church. He is the advocate (steward) of the church; he is her guard and protector. The church, God's gift to man for his salvation, is entrusted to the care and protection of secular rulers. If they act according to the will of God they will preserve the liberty of the church which God loves more than anything else in the world. Royal domination of the church on the other hand is against the will of God. Therefore kings and princes ought to honour the church like sons their mother. As *advocati et defensores ecclesiae* it was the duty of kings and princes to protect the church and ensure her unharmed and unmolested progress on her pilgrimage towards the celestial kingdom.“

106 Vgl. *Ep. 248* [*Opera omnia* IV 158,10-15]: „Certum quippe es quoniam, qui non oboedit Romani pontificis ordinationibus, quae fiunt propter Christianae religionis

diejenigen, die sich nicht dem Willen und dem Gesetz Gottes unterwerfen (wollen), erweisen sich dadurch als, so Anselm, „Feinde Gottes“¹⁰⁷. Walter Fröhlich hat in einem einschlägigen Aufsatz zu Anselms Verständnis des Königtums deutlich gezeigt, daß Anselm kein Anhänger des vorgregorianischen Konzepts eines sakramentalen Königtums war; dies zeigt vor allem der Umstand, daß er die menschliche Seinsverfassung der Könige als sterbliche Wesen eigens hervorhebt und ihren weltlichen Reichen keine göttlichen und sakramentalen Qualitäten zuerkennt¹⁰⁸; in dem (idealen) König sieht

custodiam, inoboediens est apostolo PETRO, cuius vicarius est, nec est de grege illo, qui ei a deo commissus est. Quaerat igitur ille alias regni caelorum portas, quia per illas non intrabit, quarum claves PETRUS apostolus portat.“ *Ep. 262 [Opera omnia IV 177,28-37]:* „Videtur, mi carissime domine, qualiter mater nostra, ecclesia dei, quam deus pulchram amicam et dilectam sponsam suam vocat, a malis principibus conculcatur, quomodo ab iis, quibus ut advocatis ad tuitionem a deo commendata est, ad eorum aeternam damnationem tribulatur. Qua praesumptione in proprios usus ipsi usurpaverunt res eius, qua crudelitate in servitutem redigunt libertatem eius, qua impietate contemnunt et dissipant legem et religionem eius. Qui cum dedignantur apostolici decretis, quae ad robur Christianae religionis facit, esse oboedientes: PETRO utique apostolo, cuius vice fungitur, immo domino Christo, qui PETRO commendavit ecclesiam suam, se probant esse inoboedientes.“

107 Vgl. *Ep. 262 [Opera omnia IV 177,40f.]:* „Omnes namque qui nolunt subiecti esse legi dei, absque dubio deputantur inimici dei.“

108 Vgl. hierzu FRÖHLICH, „St. Anselm’s Concept of Kingship as Conveyed in His Letters“ (Anm. 64), S. 352f. (mit den entsprechenden Belegstellen): „In his writings Anselm denied divine and sacramental qualities to *rex* and *regnum* with which Anglo-Saxon and Norman kings had enhanced them. Since Charlesmagne’s times the kings of Europe had considered themselves to be divinely instituted by the grace of God and sacramentally consecrated by the unction at their accession. Therefore, they were *alteri Christi* and consequently co-leaders or even sole leaders of the Christian people. This caesaro-papistic idea of kingship strongly influenced the relationship between *rex* and *sacerdos* in the Ottonian as well as in the Salian period and in the times of William I of England. Despite the prevailing opinion surrounding him Anselm maintained that kings, although created by the grace of God, were mortal beings; like any other man they would turn to dust.“ Vgl. auch DERS., *Die bischöflichen Kollegen Erzbischof Anselms von Canterbury*, Diss. München 1971, S. 101: „In den Briefen Anselms fehlt jeder Hinweis auf den göttlichen Ursprung des ‚regnum‘; er entkleidete den ‚rex‘ vielmehr all jener göttlichen und sakralen Qualitäten, mit denen sich die Könige der vorgregorianischen Epoche umgeben hatten und die auch im anglo-normannischen Königreich das Verhältnis von Staat und Kirche bestimmt hatten.“ Diese gleichsam desakralisierende Sicht des Königtums findet sich allgemein bei den gregorianischen Reformern, vgl. hierzu TELLENBACH, *Libertas* (Anm. 92), S. 175f.: „Doch die ehrfürchtige Scheu vor dem geheimnisvollen Zauber des Königtums, die freudige Gläubigkeit an die im Fürsten waltenden Gnadenkräfte, die das vergangene Zeitalter gehegt hatte, hatten wenig Raum bei

Anselm ausschließlich den guten Beschützer und Verteidiger der zeitlichen Güter der Kirche und damit deren Anwalt, der den Willen Gottes erfüllt, indem er sich für die Freiheit der Kirche einsetzt.

Anselm vertritt also, zusammenfassend betrachtet, das gleichsam konkordistische Modell eines harmonischen Zusammenwirkens von geistlicher und weltlicher Gewalt, zu dem er vielleicht von Papst Paschalis II. (1099-1118 n. Chr.) angeregt worden sein könnte.¹⁰⁹

Daher sollten nach einem von Anselm selbst geprägten Sinnbild der normannische König von England und der Primas der englischen Kirche, nämlich der Metropolit von Canterbury, wie ein Pfluggespann von zwei Ochsen gemeinsam der Kirche dienen, wobei der König eine gerechte weltliche Herrschaft gegen äußere Feinde der Kirche zum Schutz ihrer irdischen Güter und der Primas das ihm von Gott gegebene Lehramt für die Gläubigen und gegen Feinde innerhalb der Kirche ausüben sollte.¹¹⁰

den Gregorianern. Sie wandten sich vielmehr gegen eine übertriebene Hochschätzung des weltlichen Fürstenamtes. [...] Aber man begnügt sich nicht damit [sc. mit dem Nachweis der inhaltlichen Geringwertigkeit des Königsamtes] und greift den sakralen Charakter des Königtums, der doch immer das Fundament seiner Welt- und Kirchenherrschaft gebildet hatte, mit radikaler Entschiedenheit an.“

109 Zu Paschalis II. vgl. JOHANNES LAUDAGE, *Gregorianische Reform und Investiturstreit* (=Erträge der Forschung 282), Darmstadt 1993, S. 105f.: „Weit davon entfernt, das Wesen des irdischen Herrscheramtes ähnlich wie Gregor VII. einzuschätzen, war er überzeugt, das [sic!] das *regnum* eine eigene Rechtssphäre besitze. Er versicherte deshalb in einem Brief an Erzbischof Rothard von Mainz, daß er all das unbeschadet bewahren wolle, was den Königen kraft ihres Rechtes zustehe, und erklärte dabei in Abwandlung eines Bibelwortes (Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25): *Habeant reges quod regum est; quod sacerdotum est, habeant sacerdotes*. Schon in dieser Passage klingt an, daß Paschalis am Zusammenwirken von *regnum* und *sacerdotium* sehr interessiert war; aber eindringlicher noch formulierte er dieses Anliegen an einer anderen Stelle. Die Welt werde nur dann gut regiert, wenn sich die *potestas regia* der *sacerdotalis auctoritas* zugeselle, und schon beim Apostel Paulus (Röm 13,1) stehe geschrieben, daß es keine Gewalt gebe außer von Gott, lesen wir dort. Und es kann angesichts dieser Äußerung wenig verwundern, daß sich in der gesamten Korrespondenz Paschalis' II. und in den Konzilsbeschlüssen dieses Papstes keinerlei negative Formulierungen über das irdische Königtum finden lassen.“

110 Vgl. EADMER, *Historia novorum in Anglia*, ed. MARTIN RULE, London 1884 (Nachdruck Nendeln 1965, S. 36: „Inconsiderate ovem tauro copulastis. Aratrum ecclesiam perpendite juxta apostolum dicentem, Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis. Hoc aratrum in Anglia duo boves caeteris praecellentes regendo trahunt et trahendo regunt, rex videlicet et archiepiscopus Cantuariensis. Iste saeculari justitia et imperio, ille divina doctrina et magisterio.“ Hierzu vgl. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (Anm. 1), S. 67: „Er [sc. Anselm] bekennt sich zu einem Ideal der Zusammenarbeit (zwei Ochsen ziehen denselben Pflug), das sich eher der Sicht eines Petrus Damiani

Auch dieses Modell einer vollkommenen Harmonie zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, insbesondere zwischen dem König und dem Primas der jeweiligen Ortskirche, zeigt, daß Anselm kein radikaler, sondern ein gemäßigter gregorianischer Reformers war und daher Gregors eigenes Programm einer vollständigen Überordnung der kirchlichen über die weltliche Gewalt nicht uneingeschränkt übernommen hat.¹¹¹

Daß auch dieses konkordistische Modell einer Revolution des Weltbildes sowohl der anglonormannischen Könige als auch seiner anglonormannischen Bischofskollegen gleichkam¹¹², erklärt den massiven Wider-

nähert.“ Vgl. auch FRÖHLICH, „St. Anselm’s Concept of Kingship as Conveyed in His Letters“ (Anm. 64), S. 369: „Like a plough team of oxen [...] king and primate were to draw the church towards God and advance her steady pilgrimage toward her celestial destination. In this joint service to the church the king’s task – prompted and guided by his spiritual father, the archbishop of Canterbury – was to guard and protect the church against the attacks of enemies from inside and outside by human justice and sovereignty. The archbishop of Canterbury, guided by divine doctrine and authority, yoked to the king in this service to the church and supported by him and his secular power, was to render spiritual guidance and leadership to the king and through him to the *ecclesia in Anglia*.“

111 Auch CONGAR, „L’Église chez saint Anselme“ (Anm. 1), S. 399, sieht in Anselm einen Anhänger der gregorianischen Reform: „Anselme tient les thèses de la réforme grégorienne, mais, conditionné par la situation normande et anglaise, il les tient avec des ressources de pensée plus prégrégoriennes que grégoriennes.“ Die von Congar gemachte Einschränkung bezieht sich vor allem auf Anselms ekklesiologische Terminologie, die sich der Schlüsselwörter der noch sehr viel stärker juristisch geprägten Terminologie Gregors nicht bedient, vgl. hierzu CONGAR, *Die Lehre von der Kirche* (Anm. 1), S. 67, insbesondere Anm. 76; gegen diese Einschätzung Anselms als eines, wenn auch gemäßigten, gregorianischen Reformers steht zwar die Aussage von HÖDL, „Bild und Wirklichkeit der Kirche beim hl. Anselm“ (Anm. 1), S. 684: „Wollte man Anselm zum gregorianischen Reformers machen, so müßte man viele Widersprüche in seinem Leben und Werk hinnehmen. Die Übernahme des Bischofsamtes wäre mit diesem Programm ebenso unvereinbar wie die Regelung des sogenannten englischen Investiturestreites.“ Doch diese beiden von Hödl geltend gemachten Gegengründe lassen sich meines Erachtens entkräften: Zur Annahme des Bischofsamtes ist Anselm gemäß seinem Selbstverständnis von Gottes eigenem Willen geführt worden (vgl. hierzu unten Anm. 113); die Regelung des englischen Investiturestreites im Vertrag von London (1107) mit dem Verzicht des Königs auf förmliche Investituren, aber der kirchlichen Duldung des Lehnseides besitzt einen für Anselm angesichts der besonderen Situation der anglonormannischen Kirche unumgänglichen Kompromißcharakter.

112 Vgl. FRÖHLICH, *Die bischöflichen Kollegen Erzbischof Anselms von Canterbury* (Anm. 108), S. 102: „Im Gegensatz zum Erzbischof von Canterbury hielten dessen bischöfliche Kollegen am Alten fest und verteidigten in den ‚usus atque leges‘ den ‚rex‘, der durch die Weihe und Salbung ebenso wie der ‚sacerdos‘ Stellvertreter Christi

stand, den Anselm als Erzbischof von Canterbury von beiden Seiten zu spüren bekam. Anselm blieb jedoch in seinem leidenschaftlichen Einsatz für die Freiheit der Kirche standhaft und nahm während seiner Amtszeit als Metropolit bekanntermaßen auch zwei längere Exilszeiten (von 1097-1100 und 1103-1106 n. Chr.) in Kauf, war er doch dem Willen Gottes, der ihn nach seiner festen Überzeugung zum Erzbischof von Canterbury gemacht hat¹¹³, vollkommen gehorsam.

und dessen Ebenbild geworden war. Der Priester stellte jedoch nur die Menschennatur Christi dar, der König aber Christi göttliche Natur. Der König habe demnach die höhere Natur, die der von Gott Vater entspräche, der Priester die geringere. Aus dieser Argumentation ließe sich somit folgern, so wie der Sohn dem Vater untergeordnet sei, so sei auch der ‚sacerdos‘ dem ‚rex‘ unterstellt. Wenn nun der Priester durch den König eingesetzt werde, so geschehe das nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Gewalt.“

113 Die Belegstellen hierfür sind zusammengestellt bei VAUGH, „The Monastic Sources of Anselm’s Political Beliefs“ (Anm. 90), S. 61, Anm. 27.