

§ 6. Verstehensmodelle Jesu Christi im europäischen Mittelalter

Literatur: P. HÜNERMANN, Jesus Christus 193-251; H. KESSLER, Christologie, in: Handbuch der Dogmatik I 358-376; K.-H. OHLIG, Fundamentalchristologie 307-432;

Seit dem 7./8. Jahrhundert verlagert sich das Schwergewicht der weiteren kirchlichen Entwicklung in den Westen, vor allem in den Norden: zu den KELTEN und GERMANEN. Diese übernehmen den christlichen Glauben in seiner von der hellenistisch-römischen Kultur geprägten Gestalt; und die enge Bindung hieran lässt kaum mehr zu als verschiedene Varianten der Aneignung dieser fremden Traditionen sowie deren schulmäßige Systematisierung und begriffliche Ausdifferenzierung. **Die Entwicklung eines eigenen, kulturspezifischen Zugangs zum Christus- und Erlösungs-glauben gelingt den Germanen im Wesentlichen nicht.**

So bilden die Grundlage der ma. Christologie das Bekenntnis von Nizäa und die Glaubensformeln von Ephesus und Chalcedon. In ihnen ist mittels der Kategorien >Person< und (göttl. bzw. menschl.) >Natur< das Geheimnis Jesu Christi ausgesagt. >Natur< meint dabei den gleichbleibenden Gehalt Gottes bzw. des Menschen. >Person< ist als Subjekt bestimmt, das die jeweilige Natur besitzt. Das so verstandene und ausgelegte Christusgeheimnis bildet die Mitte, von der her jetzt eine durchreflektierte Bestimmung Gottes, seines dreifaltigen Wesens, seines Schöpfungs- und Heilshandelns sowie eine entsprechende Bestimmung der Natur des Menschen, seiner Daseinsverfassung als Sünder und als durch Christus Gerechtfertigter vorgenommen wird. Beispielhaft werden für die ma. Christologie die Lehren des ANSELM VON CANTERBURY sowie des THOMAS VON AQUIN angeschaut.

I. Die sogenannte >Satisfaktionstheorie< des Anselm von Canterbury

*"Es gibt wohl keine theologische Theorie, die so leidenschaftlich umstritten ist und die doch - obwohl nie Gegenstand verpflichtender Kirchenlehre - das Glaubensbewußtsein so vieler Christen geprägt hat wie die Erlösungslehre Anselms von Canterbury... Will man ihr Spezificum, wie es gewöhnlich gefaßt wird, in **einem** Satz formulieren, so liegt das Wesen der Erlösung nach Anselm darin, daß der Gottmensch Jesus Christus am Kreuz Gott die gerechte Sühne für unsere Schuld leistet und durch sein Leiden und Sterben die unendliche Genugtuung für unsere Sünden bezahlt, die wir nicht zahlen können, so daß durch ihn der Gerechtigkeit Genüge getan, sein Zorn besänftigt und Versöhnung zwischen Gott und Menschheit gestiftet wird. Daß diese Kurzform tatsächlich **nicht das Zentrum der Auffassung Anselms** trifft, wird sich noch zeigen"¹*

In der westlich-lateinischen Christologie wird bereits seit TERTULLIAN das Unheil der Welt **primär in der menschlichen Sünde lokalisiert** und der als freiwillige menschliche Sühnetat verstandene **Leidenstod Jesu Christi ins Zentrum des Heilsinteresses** gerückt. Der gelehrte Langobarde ANSELM VON CANTERBURY (1033-1109), der wegen seiner herausragenden Bedeutung auch als **>Vater der Scholastik<** bezeichnet wird, teilt diese Sicht und bringt sie in ein straffes, widerspruchloses System. In seinem Werk >Cur deus homo< (= Warum Gott Mensch geworden ist) entwirft er, in Auseinandersetzung mit sämtlichen damals bekannten Einwänden, erstmals eine geschlossene soteriologische Theorie: die sogenannte >Satisfaktionstheorie<. Sie hat die westliche Christologie und Soteriologie sehr stark geprägt, auch wenn heute die Auffassung vertreten wird, dass Anselms Theorie über lange Zeit unangemessen interpretiert worden ist.²

1. Hintergrund, Absicht und Methode

Anselms Satisfaktionstheorie ist nicht allein das Ergebnis einer Entfaltung der Erlösungslehre, sondern veranlasst durch die Kontroverse mit Judentum und Islam: Juden und Muslime glauben an den

¹ G. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: DERS., Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg u. a. 1983, 80-104, 80;

² Vgl. P. HÜNERMANN, Jesus Christus 198, der von einer "oberflächlichen Lektüre" und "klischeehafte(n) Deutung" spricht und in diesen Zusammenhang auch die Namen >Kessler<, >Ratzinger< und >Küng< stellt.

einen Gott, lehnen aber eine Erlösung durch die Inkarnation und gar den Tod des Gottessohnes kompromisslos ab. Da sie mit dem herkömmlichen Schriftbeweis nicht zu überzeugen sind, sucht Anselm nach einer vernünftigen Gesprächsbasis. Hierbei werden zunächst alle spezifisch christlichen Lehrmeinungen zurückgestellt; nur die gemeinsamen Überzeugungen der drei monotheistischen Religionen sollen als Voraussetzung gelten. Auf dieser Basis sucht Anselm den >Ungläubigen< mit bloßer Vernunft durch notwendige Gründe darzulegen, warum Gott Mensch werden musste. Hierzu benützt er alttestamentliche Bundestheologie, lateinisch-christliches Ordo-Denken (ordo rerum, rectitudo, iustitia), juristische Kategorien (Geschuldetes, Rückzahlung, satisfactio) sowie Denkmuster des germanisch-feudalen Lehensrechts (Pflicht- und Treueverhältnis; Verletzung der Ehre des Herrn).

2. Der Beweisgang

Gott ist der unumschränkte Herr alles Geschaffenen; er hat dem All seine Ordnung gegeben. **Die Nichtanerkennung dieses Gottes und der Ordnung seiner Schöpfung in der Sünde aber entstellt und stört die Ordnung der Welt und auch der Beziehung des Menschen zu Gott:** wenn der Mensch das rechte Gefüge der Schöpfungsordnung aber (zer-)stört, entehrt er Gott und versagt ihm seine Liebe. Dadurch ist er sich selbst sinnlos geworden; er hat seinen Daseinsgrund verspielt, sein Ziel verloren. Um wieder als Geschöpf sinnvoll existieren zu können, muss er Gott die Ehre wiedergeben; er muss Genugtuung leisten für die entzogene Ehre Gottes; ansonsten verfällt sein Leben der Sinnlosigkeit. Deshalb gilt: **entweder leistet der Mensch Genugtuung für die verletzte Ehre Gottes, oder er verfällt der ewigen Strafe (als Erfahrung der Sinnlosigkeit):** "*Entweder zahlt der Sünder freiwillig, was er schuldet, oder Gott erhält es von ihm gegen seinen Willen*", d.h. durch vergeltende Strafe des Entzugs der Seligkeit. Doch diese letztere Möglichkeit scheidet aus; und zwar wegen der vom Schöpfer festgehaltenen Bestimmung des Menschen zur Seligkeit.

Es bleibt als einziger Weg zur Erlösung die Satisfaktion, d.h. die Genugtuungsleistung, **mit der "das arme Menschlein"** (Cdh I 24) **aber überfordert ist.** Solche Genugtuung kann deshalb nur Gott selbst leisten; schuldig ist sie aber der Mensch. So ist der einzige Ausweg, "*daß ein Gott-Mensch die Genugtuung leistet*" (II 9). Die Inkarnation ist hierfür unerlässliche Voraussetzung. Durch den ungeschuldeten Tod des Gott-Menschen, seine freiwillige Lebenshingabe, von unendlich großem Wert, löst er ein, "*was für die Sünden der ganzen Welt geschuldet wird, und noch unendlich mehr*" (II 18); der Überschuß an Genugtuung (das Verdienst) Christi kann den Sündern zugute kommen. Damit ist eines Gott-Menschen "*Tod als vernunftgemäß und notwendig bewiesen*" (I 10).

3. Interpretation dieses Argumentationsgangs

Nun stellt sich aus heutiger Sicht die Frage, warum Gott nach Anselm denn überhaupt Genugtuung für die Sünde fordert. Warum genügt nicht seine voraussetzungslose Vergebung und Güte? Anselm leugnet die unendliche Barmherzigkeit Gottes nicht. Im Gegenteil! Er stellt fest: "*Die Barmherzigkeit Gottes... haben wir so groß und übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, daß sie größer nicht gedacht werden kann*" (Cdh II 20). Aber diese Barmherzigkeit Gottes ist für Anselm nicht etwas Beliebigen, sondern sie ist gebunden an die Gerechtigkeit, oder besser: an die Ordnung (ordo) der Gerechtigkeit, die Gott selbst gesetzt hat. Weil also das Erbarmen Gottes gerecht sein muss, gilt der Satz: entweder Genugtuung oder Strafe für die Sünde. Barmherzigkeit zu gewähren, ohne die Ordnung der Gerechtigkeit zu beachten hieße, die Sünde gegen diese Ordnung zuzulassen (Cdh I 20). Wird hier aber nicht das Bild eines Gottes verbreitet, der selbst einer Rechtsordnung untersteht, die auf unbedingte Einhaltung der göttlichen Ehre wacht, ja diese Ehre durchsetzen will gegen eine mögliche Barmherzigkeit Gottes? Diese sehr verbreitete Interpretation und Kritik an Anselm übersieht jedoch nach Greshake entscheidende Aussagen Anselms. Er sagt nämlich (Cdh I 15):

"Gottes Ehre kann, soweit es ihn betrifft, nichts hinzugefügt noch entzogen werden. Denn er selber ist... die unzerstörbare und ganz und gar unwandelbare Ehre. Wenn aber das Geschöpf... seine Ordnung wahr, so sagt man, daß es Gott gehorcht und ihn ehrt... Will es, was es soll, ehrt es Gott, nicht weil es ihm etwas schenkt, sondern weil es sich freiwillig seinem Willen und seiner Anordnung unterwirft und seinen Platz in der Dinge All und die Schönheit dieses Alls, soweit es selbst betroffen ist, wahr. Will das Geschöpf aber nicht, was es soll, so entehrt es Gott, soweit es das Geschöpf selbst angeht, eben weil es sich nicht freiwillig seiner Anordnung unterwirft und die Ordnung und Schönheit des Alls, soweit das Geschöpf daran Anteil hat, durcheinanderbringt, wobei das Geschöpf freilich die Macht und Würde Gottes nicht im geringsten verletzt oder entstellt" .

Hiermit ist klargestellt: **Gottes Herr-Sein, seine Ehre, leidet durch die Sünde des Menschen keinen Schaden und bedarf darum auch keiner Wiederherstellung und Genugtuung.** Es geht also bei der >Verletzung der Ehre Gottes< durch die Sünde gar nicht um Gott, sondern es geht um den Menschen, **es geht um die Ordnung und Schönheit der Welt, die dem Menschen übergeben und durch seine Schuld zerstört ist.** Nicht Gott und seine persönliche Ehre verlangen also Wiederherstellung, sondern die verunstaltete, aus den Fugen geratene Welt. Gottes Ehre wird mithin von Anselm an entscheidender Stelle anthropologisch, ja, soziologisch uminterpretiert und verstanden als die **Ordnung und Schönheit, als die Ehre der Schöpfung selbst, die die Ehre Gottes widerstrahlen soll.** Warum aber spricht Anselm so häufig von der >Ehre Gottes<?

4. Der soziologische Kontext: >Ehre< im Germanentum

Das Vorstellungsbild und die gesellschaftliche Basis, von der her Anselm die Ehre Gottes, die Stellung des Menschen, Sünde und Erlösung sieht, ist **das germanische Verfassungsrecht seiner Zeit:** Aus den urgermanischen Rechtsideen von Gefolgschaft und Treue entwickelt sich im Reich der Franken das **Lehnsrecht**, das von da an die bestimmende Rechtsform der mittelalterlichen Verfassung sein wird. Der Kern des Lehnsrechts liegt in der ursprünglich gegenseitigen Verpflichtung von Lehnsherr und Vasall, die sich Treue um Treue versprechen und sich so in gegenseitige Abhängigkeit begeben. Der Vasall erhält vom Herrn Lehen und Schutz und damit Anteil an öffentlicher Macht und amtlichem Auftrag; der Herr bekommt vom Vasall die Zusage von Gefolgschaft und Dienst. Diese lehnsrechtliche Ordnung gibt nicht nur dem Einzelnen seine festumschriebene Rolle, sein Recht und seine Freiheit - auf dieser Ordnung beruhen auch Friede, Einheit und Zusammenhalt des gesellschaftlichen Gefüges. Die sogenannte **>Ehre<** ist dabei nicht irgendeine Tugend oder die Wertschätzung durch andere sondern die **>Stellung, die jemand im Zusammenhang des Volkslebens einnimmt<**. So ist Ehre der Inbegriff der gesellschaftlichen Existenz, **>der ordnende Faktor im Verkehr der Menschen untereinander<**. Die Respektierung und Durchsetzung dieser Ehre wird damit zur Wurzel der gesellschaftlichen Freiheits-, Rechts- und Friedensordnung. Die einzelnen Träger der Ehre konstituieren hiermit diese Ordnung. Dies gilt vor allem für den König. Seine Stellung, seine Ehre ist staats- und rechtssetzend schlechthin. Wird seine Ehre verletzt, so ist der Friede gebrochen und der Zusammenhalt des sozialen Gefüges gefährdet. Die Wiederherstellung der Königsehre ist daher Wiederherstellung der Ordnung um des Ganzen willen.

Nach germanischem Recht geschieht die Wiederherstellung verletzter Ehre durch die Bestrafung des Schuldigen oder durch Genugtuung. Auch das römische Recht kannte für Gesetzesverstöße bereits entweder die Auflage einer direkten Strafe oder eine Buße (Sühne, Genugtuung/vgl. heute: Täter-Opfer-Ausgleich), d.h. eine Ersatzstrafe, die als freiwillige, zuvorkommende Selbstbestrafung angesehen wurde. Diese **>satisfactio<** hatte zwar auch Strafcharakter, insofern sie im Entzug von Ressourcen oder in einer Übernahme von Lasten beruhte, doch schwang in ihr schon im römischen Recht das Moment des Freiwilligen, Spontanen und Persönlichen mit. Über Tertullian ging der Rechtsgrundsatz >entweder Genugtuung oder Strafe< in die kirchliche Bußtheologie und -praxis ein und traf dort mit dem entsprechenden germanischen Rechtsgrundsatz zusammen. Dabei konkretisierte sich im germanischen Recht die Genugtuung als **Bußgeldzahlung** an den in seiner Ehre Betroffenen. Als Maß für die Höhe der Zahlung diente der zahlenmäßig feststehende Wert eines Menschen, der dem Grad seiner Ehre entsprach. Da die Strafe für Ehrverletzung gewöhnlich als grausame Rachefehde vollzogen wurde und allgemeine Friedlosigkeit zur Konsequenz hatte, **besaß die Zahlung des Bußgeldes als gütlich-friedliche Regelung den Vorrang vor der direkten Bestrafung.** Verbunden mit dem Eingeständnis der Schuld galt das Bußgeld als völlig ausreichende Genugtuungsleistung, weil es nämlich die Demütigung des Missetäters enthielt, die verletzte Ehre des Anderen wieder anerkannte und somit die Rechts- und Friedensordnung wahrte.

5. Anselms Übernahme und Veränderung dieses germanischen Kontextes

Gottes Weltherrschaft ist von Anselm nun konzipiert **nach der Analogie eines germanischen Königs** oder obersten Lehnsherrn, dessen Ehre den allgemeinen Rechts-, Ordnungs- und Friedensstand begründet und garantiert. **Die Sünde des Menschen ist ein Anschlag auf diesen Zustand, sie ist Treubruch, Entzug der Unterwerfung, die Gott gebührt,** und damit ist sie gleichzeitig auch Zerstörung der Weltordnung und Bruch des universalen Friedensstandes.

Anselm korrigiert aber das ihm vorgegebene Modell des germanischen Verfassungsrechts für seine theologische Aussage. Während sich dort der Treubruch sowohl gegen die persönliche Ehre des Betroffenen als auch gegen die dadurch gesetzte öffentliche Ordnung der Welt richtet, **betrifft die Sünde gegen Gott nur die Ordnung der Welt, d.h. allein das Geschöpf und nicht die persönliche Ehre Gottes.** Der Zweck der geforderten Genugtuung ist also nicht die Versöhnung eines erzürnten Herrn, sondern das In-Ordnung-Bringen der Welt. "*Nicht Gott hatte es nötig*", sagt Anselm, "*daß er so den Menschen rettete, sondern die menschliche Natur hatte es nötig, daß sie Gott auf diese Weise Genugtuung gab.*" **Die Genugtuung, die Gott fordert, ist also keine Strafe, sondern etwas rein Positives: die Menschheit hat Gott radikal die Ehre wiederzugeben, d.h. sie muss ihn erneut als Herrn anerkennen und ihm ihre Freiheit unterwerfen, damit es für die Welt Freiheit und Frieden, Recht und Sinnerfüllung gibt.**

Da nun die Sünde aber nicht nur eine Episode ist, nach der der Mensch sich unbelastet wieder Gott zukehren und das Vergangene auf sich beruhen lassen kann, sondern durch die Sünde das, was die Ordnung der Welt zusammenhält und garantiert, die Anerkennung Gottes, deformiert ist, **vermag nur die Haltung unbedingten Gehorsams und radikaler Hingabe von Seiten des Geschöpfes Gottes Ehre in der Schöpfung, also die Ordnung der Schöpfung selbst, neu zu begründen.** Hierzu aber ist kein Mensch fähig. Bleibt deshalb die Menschheit nun der Strafe ihrer eigenen Sinn- und Ziellosigkeit überlassen? Nein, denn dann sähe es so aus, als ob Gott das begonnene Gute bereue oder sein Vorhaben nicht ausführen könne. Der Mensch wäre vergebens erschaffen. Das aber ist undenkbar. Denn indem Gott frei den Menschen schuf zur Gemeinschaft mit sich, war sein Wille und seine Entscheidung für das Geschöpf unbedingte und reuelos. Darum schuldet es Gott sich selbst, seiner Güte und Treue, das begonnene Werk der Schöpfung zu Ende zu führen.

Aber wie kann das geschehen? Setzt das unbedingte Ja Gottes zum Menschen einen radikal neuen Anfang? Macht eine Tat allmächtiger Barmherzigkeit die Sünde ungeschehen? Beides kann für Anselm nicht sein. Gott korrigiert seine Schöpfung nicht durch eine zweite Schöpfung. Und erst recht ersetzt er nicht die Selbstständigkeit des Geschöpfes durch eine eigene Tat. Denn dann würde ja gerade das Kostbarste des Menschen, das, worin seine Würde und Auszeichnung liegt, verletzt werden, nämlich Freiheit und Eigenmacht des Menschen. **Würde Gottes voraussetzungslose Barmherzigkeit den Menschen zur Seligkeit führen, so ginge die Erlösung über den Menschen hinweg;** sie würde ihn nur in seiner Ohnmacht bestätigen und ihn damit in alle Ewigkeit zum >Bedürftigen<, >Besmutzten< und so zum >Unseligen< machen, zu dem, der das nicht vollbringen konnte, wozu er geschaffen war. So erhielt der Mensch nicht seine ursprüngliche Würde und Freiheit zurück. **Denn Kraft seiner Freiheit sollte er selbst das Böse besiegen und sich Gott zuwenden.**

Damit ist nun klar, was Anselm mit Gerechtigkeit oder mit der Ordnung der Gerechtigkeit meint - nicht eine abstrakte, selbst Gott umfangende mythische Ordnung, sondern **jene Gerechtigkeit, die Gott selbst ist und in der er >sich selbst gerecht< bleibt.** Die Ordnung der Gerechtigkeit ist also nichts Anderes als die **unbedingte Treue Gottes zum freien, selbstständigen Geschöpf**, eine Treue, die so weit geht, dass "*wenn die Menschheit sich nach dem Fall wieder erhebt, sie sich aus sich selbst heraus erheben und aufrichten muß*" (Cdh II 8). Weil aber die sündige Menschheit solcher Genugtuung unfähig ist, ermöglicht Gott sie durch die Sendung seines Sohnes, der als Mensch in absoluter Freiheit und Spontaneität in seinem Tod als letzter Konsequenz eines Lebens radikalen Gehorsams und unbedingter Liebe - **stellvertretend für die ganze Menschheit Gott die Ehre gibt:** der in seiner Person also auch für uns die Schöpfung neu begründet. Jesus ist also nach Anselm in gar keiner Weise der Prügelknabe Gottes; in ihm straft Gott nicht den Unschuldigen für den Schuldigen, sondern: der freiwillige Tod Jesu ist die Aufgipfelung eines Lebens, das sich radikal an Gott und die anderen weggab und gerade so in Freiheit Schöpfung verwirklichte und für uns alle neu setzte. **In seinem Tod ist mithin ein Raum der Versöhnung, wahren Friedens und wahrer Freiheit eröffnet, in den die Menschheit durch Nachfolge eintreten darf und kann.**

Aber warum muss es nach Anselm der >Sohn<, der Gottmensch sein? Könnte nicht auch irgendein sündeloses Geschöpf stellvertretend die gleiche freie Tat radikalen Gehorsams vollziehen? Für Anselm scheidet diese Möglichkeit aus. Denn auch dann würde die menschliche Freiheit nicht voll wiederhergestellt. Von der Schöpfung her sollte ja der Mensch Stand in sich selbst haben, unab-

hängig sollte er sein und einzig Gott seine Freiheit unterordnen, ja in dieser einzigen Unterordnung seine wahre Freiheit finden. Würde nun ein, wenn auch sündenloses, Geschöpf die Erlösung bringen, wäre der Mensch diesem verpflichtet. Und so entstünde eine neue Abhängigkeit seiner Freiheit.

6. Kritik und Rezeption

Wenngleich Anselms Theorie bereits unter seinen Zeitgenossen auch auf massive Kritik stößt (z.B. bei PETER ABAELARD/+ 1142), gewinnt sie unter seinen Schülern große Anerkennung. Entscheidend ist, dass HUGO VON ST. VIKTOR (+ 1141), der führende Dogmatiker seiner Zeit, sie akzeptiert, jedoch in korrigierter Form: **Gott musste nicht so handeln und eine genügende Satisfaktion fordern** (Anselms Beweisgang wird damit hinfällig); **der tatsächliche Erlösungsmodus war trotzdem der geeignetste und angemessenste**. In dieser abgeschwächten Form wird die anselm'sche Satisfaktionstheorie, auch durch Thomas, in die westliche Soteriologie integriert. Hierbei wurde aber der positive Genugtuungsbegriff des Anselm nicht mehr überliefert, sondern die Satisfaktion im Sinne einer Strafe (als stellvertretendes Strafleiden) interpretiert.

Um Anselm gerecht zu werden, muss außerdem betont werden, dass diese Satisfaktionslehre **nicht die einzige Perspektive** ist, unter der Anselm die durch Jesus Christus geschehene Erlösung anzuschauen für Wert erachtet. Er erklärt ausdrücklich, **dass die Erlösung durch Jesus Christus viele Dimensionen hat**. Ähnlich wie sein theologischer Widerpart Abaelard kann er davon sprechen, dass die Erlösung in der Offenbarung der unendlichen Liebe Gottes zu uns besteht; auch auf die erlösende Funktion von Beispiel und Lehre Jesu weist er hin. All diese und andere Dimensionen der Erlösung leugnet Anselm nicht. Mehr noch: er gibt ausdrücklich zu: "*Was auch immer ein Mensch darüber (= über die Erlösung) zu sagen vermag - es bleiben immer noch tiefere Gründe für solch eine bedeutende Sache verborgen*" (Cdh I,2). Anselm will also nicht eine komplette Erlösungslehre vorlegen. Sein Anliegen ist vielmehr: die innere Mitte der verschiedenen Momente des Erlösungsgeschehens zu finden, von der her alles andere Grund und Einheit erhält.

7. Theologiegeschichtliche Einordnung der anselmischen Satisfaktionstheorie

Überblickt man die **Geschichte der christlichen Erlösungsvorstellungen**,³ so lässt sich darin eine interessante Entwicklung beobachten. In der **griechischen Patristik** wird die Erlösung des Menschen pointiert theozentrisch aufgefasst, das heißt handelndes Subjekt der Erlösung ist Gott bzw. der Logos, die göttliche Natur Christi. Gott allein bringt der daniederliegenden Menschheit Heil und Rettung. Die menschliche Freiheit kann das von Gott allein gewirkte Erlösungswerk nur hinnehmend empfangen.

Hiergegen fasst die **lateinisch-westliche Theologie** in viel höherem Maße die menschliche Seite der Erlösung ins Auge. Im Mittelpunkt der Erlösungslehre des Westens steht das **Kreuz** als das Veröhnungsoffer der Menschheit, das der Mensch Jesus stellvertretend für alle dem Vater darbringt, um so das zerbrochene Verhältnis von Gott und Mensch zu heilen. Zwar wird auch hier Gott insofern als das entscheidende Subjekt des Erlösungsgeschehens betrachtet, als er den Menschen Jesus zum Mittler bestellt und ihn in Personeneinheit angenommen hat. Doch ist es wichtig, die gewandelte Perspektive zu sehen: Gott ist in der westlichen Theologie nicht mehr das allein handelnde Subjekt, sondern die Menschheit ist in und durch den Menschen Jesus in die eigene Befreiung einbezogen.

Auf dieser westlich-lateinischen Linie steht auch Anselm, jedoch in einer einmaligen Zuspitzung. Er verbindet den Gedanken der Genugtuung aufs Engste mit der Freiheit und Würde des Menschen. Die Menschheit muss sich selbst aus sich heraus erheben und aufrichten. Sie selbst ist in Freiheit für die Wiederherstellung der Schöpfung verantwortlich. Gottes erlösendes Erbarmen ist darum die Ermächtigung der Menschheit zur eigenen Erlösung, und zwar durch die Sendung des Stellvertreters, des Gottmenschen Jesus, der gerade als freier Mensch unser Stellvertreter ist. Seine göttliche Natur hat in der Theorie Anselms nur die Funktion, die >Werthbestimmung der menschlichen Natur in ihrem Handeln< (A. RITSCHL) zu sein.

³ Vgl. dazu zum Beispiel G. GRESHAKE, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: DERS., Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg 1983, 50-79.

So wird die Erlösung bei Anselm, indem sie sich um das Zentrum der Gerechtigkeit, der Bundestreue Gottes zum freien Partner, bewegt, **in ganz einmaliger Weise von der Freiheit des Menschen her gedacht**. Die Grundlinien der Erlösungslehre Anselms sind nach Greshake allererste Konturen **jener neuzeitlichen Erlösungsvorstellungen, die bestimmt sind von der Frage nach der Emanzipation, d.h. nach der Selbstbefreiung des Menschen**.

II. Die lateinisch-mittelalterliche Synthese des Thomas von Aquin

Thomas von Aquin (+ 1274) nimmt die biblische, lateinische und auch griechische theologische Überlieferung in ihrer ganzen Fülle auf. Mit großer systematischer Kraft und begrifflicher Klarheit strukturiert er sie neu, besonders in seinem Spätwerk, der >Summa theologiae< (ab 1266).

1. Jesus Christus: Der Weg zu Gott/zum Heil

Gott, der Schöpfer, hat für Thomas in allem den Primat: Alle Geschöpfe gehen aus Gott als ihrem Ursprung hervor und kehren zu Gott als ihrem Endziel und Heil zurück. Für den Menschen gilt dabei: Jesus Christus ist der Weg. **Die westl. Soteriologie verändert Thomas in zwei Punkten:**

(1) Anders als seine Vorgänger und franziskanischen Kollegen unterscheidet er erstmals die Traktate über die **Personkonstitution Jesu Christi** (Christologie im engeren Sinn: S.th. III qq. 1-26) und über sein **Erlösungswerk** (Soteriologie: S.th. III qq. 31-59); allerdings verzahnt er beide Traktate miteinander.

(2) Thomas schiebt, die Blickverengung auf Inkarnation und Passion aufsprenkend, zwischen beide **die Ereignisse des Lebens Jesu ein, die als Geheimnisse des menschlichen Gottessohnes unser aller Leben betreffen**; hier macht sich der Einfluss der Jesus-Frömmigkeit des 12./13. Jahrhunderts (Bernhard von Clairvaux, Franziskus u.a.) bemerkbar.

In der Frage nach dem sogenannten **Motiv der Inkarnation** urteilt Thomas differenziert. Die vor allem von Franziskanertheologen, besonders dann DUNS SCOTUS (+ 1308), vertretene >absolute Inkarnation< (Gottes Sohn wäre auch Mensch geworden, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte), lehnt er zwar nicht ausdrücklich ab; doch nimmt er die gegenteilige Position ein: **Die Inkarnation war die Antwort Gottes auf die Sünde; Jesus Christus ist der Versöhner und Erlöser der gefallenen Schöpfung** (S.th. III q.1 a.3 ad 3): *"Nichts verbietet den Gedanken, daß die menschliche Natur nach der Sünde zu etwas Größerem geführt worden ist: Gott läßt nämlich zu, daß Böses geschieht, damit daraus etwas Besseres hervorstachse. Deswegen heißt es Röm 5,20: Wo aber die Sünde überhand nahm, wurde die Gnade noch überschwänglicher. Deswegen wird auch bei der Segnung der Osterkerze gesungen: O selige Schuld, die einen so erhabenen Erlöser verdiente!"*

Diese Sicht wird aber bei Thomas von derjenigen umgriffen, dass Gottes Wesen reine Güte ist, die sich an die Menschen verströmt; d.h. Gott behält sich nicht bei sich selbst, sondern vereint sich mit dem geschaffenen Menschen und diesen mit sich zu dessen Heil (S.th. III q.1).

2. Jesus Christus: Das selbsttätige Werkzeug Gottes

Nach Thomas wirkt Gott in der Welt durch Menschen als Instrumente; die Erlösung wirkt er durch das einzigartige Instrument, die Menschheit des inkarnierten Gottessohnes: Gott ist also der Hauptakteur, Christus >nur< Werkzeug; seine Menschheit ist Instrument der Gottheit. Die Menschheit in Jesus Christus ist damit aber nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr behält der Gottessohn seine menschliche Eigenart, Kraft und Freiheit; doch steht sie im Dienst eines Höheren; in ihm ist ganz und gar Gottes Kraft am Werk: **"Die menschliche Natur in Christus war so Instrument der Gottheit, dass sie von ihrem eigenen Willen bewegt wurde"** (S.th. III q. 18a.1 ad 1) und sich frei mit dem Erlösungswillen Gottes identifizierte, in personalem Gehorsam und gelebter Liebe. **Die Menschheit Christi ist also selbsttätiges Werkzeug der heilwirkenden Liebe Gottes.**

3. Das Erlösende am Todesleiden Jesu Christi

Für Thomas steht fest: Die Passion Jesu Christi hatte irgendeine über seine vorhergehenden Verdienste hinausgehende Wirkung wegen der Art des Geschehens. Um eine dem Todesleiden Jesu Christi spezifische Bedeutung auszusagen, greift er auf den Satisfaktionsgedanken als entscheidende Kategorie zurück, **verändert die Theorie Anselms allerdings in wesentlichen Punkten:**

(1) Thomas gesteht ausdrücklich zu, was Anselm abgelehnt hatte: **Gott hätte "den Menschen ohne jede Genugtuung von der Sünde befreien" können, aus bloßer Barmherzigkeit** (III q. 46 a.2 ad 3). Für den von Gott faktisch gewählten Weg können wir nur nachträglich Plausibilitäten zu entdecken versuchen.

(2) Mit dem Genugtuungsgedanken verbindet Thomas das Strafmoment: **Christus hat an unserer Stelle die uns zustehende Strafe auf sich genommen**. Die Strafe trifft freilich nur seinen Leib (seine Seele bleibt während des Leidens in der >Glückseligkeit Gottes<: III q.48a.8c); denn aufgrund ihrer juristischen Logik "besteht Genugtuung in einer äußeren Handlung" (III q.48 a.2 ad 1).

(3) Thomas bringt auch **verstärkt personale Kategorien ins Spiel**. Das Zentrale und eigentlich Wirkungsvolle in Jesu Leben wie in seinem Todesleiden ist die personale Liebe und der Gehorsam gegen Gott.

(4) Beide Ebenen, Genugtuung durch Übernahme einer Sühneleistung und durch Liebe, verbindet Thomas: **Die Liebe Jesu Christi** (als vollkommene Erfüllung von Gottes Gesetz) ist auch an seinem Leiden das Wesentliche, das ihm genugtuenden Wert gibt und **die Heilswirkung hervorruft**.

(5) Die Genugtuung geschieht für die Sünde, bewirkt ihre Vergebung und befreit aus der Strafverfallenheit.

4. Die Vermittlung der Erlösung

Das **gesamte irdische Leben und Leiden Jesu Christi** wird für Thomas zum wirksamen Offenbarungszeichen, an dem "*der Mensch erkennt, wie sehr ihn Gott liebt*", und das "*uns zur (Gottes-) Liebe ruft*", in der ja Vergebung geschieht und die Vollendung des menschlichen Heils besteht (III q. 46 a.3c primo). Der uns mögliche spirituelle Kontakt zu Jesus Christus gibt uns >spirituelle Kraft< und ruft uns zu Glauben und Liebe. So erreicht uns der heilbringende >Effekt< seines Lebens und Leidens (III q. 49 a.3 ad 1). Beherrschend in der thomanischen Soteriologie ist also die Liebe Gottes, die Jesu Christi geschichtliches Dasein bestimmt und uns zur Gegenliebe bewegt. **Jesu Christus wirkt erlösend stets so, dass er uns zur Freiheit des Glaubens und der Liebe aufschließt. Er geht den Weg der Liebe und eröffnet sie uns.**

III. Gegenstück zur Schulchristologie: Persönliche Jesusbeziehung

Die überlieferten christologischen Formeln und die lehrmäßigen Antworten scholastischer Christologie ließen das gläubige Volk und das einzelne Subjekt in seiner Sehnsucht nach Erlösung und erfahrbarer Heilsgewissheit weitgehend unbefriedigt. Viele suchten sich deshalb eigene, höchst persönliche und subjektiv erfahrbare Heilzugänge durch Rückgriff auf den Heiland Jesus und auf seine >heilige Geschichte< (seine Lehre, Heilszeichen, Leiden, Sterben, Auferstehung). Besonders tiefe Ausprägungen fand diese affektive Leben-Jesu- und Passionsfrömmigkeit in der Jesumystik und -nachfolge.

1. Jesumystik

Seit der Wiederentdeckung des mitleidenden Jesus Christus in der Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts tritt der Mensch Jesus mit seiner konkreten Lebens- und Passionsgeschichte in den Mittelpunkt. So kommt es zu einer neuen Jesusunmittelbarkeit und Jesusminne, beeindruckend bezeugt etwa bei BERNHARD VON CLAIRVAUX (+ 1153), MECHTHILD VON MAGDEBURG (+

1282), JOHANNES TAULER (+ 1361) oder JULIANE VON NORWICH (+ 1413). Selbst wenn Jesus hier weiterhin ganz selbstverständlich als der uns rechtfertigende Gottessohn geglaubt wird, steht seine menschliche, konkrete Existenz im Vordergrund. **Vor allem Jesu Leiden und Sterben werden zum Bezugspunkt des sich nach Erlösung sehnenen Menschen.**

2. Radikale Jesusnachfolge

Von noch größerer Ausstrahlungskraft ist die radikale Jesusnachfolge, vor allem bezüglich der Armut- und Kreuzesgestalt seines Lebens, die das >Christussymbol des Mittelalters< (W. Nigg), FRANZ VON ASSISI (+ 1226), am Überzeugendsten lebt. Er und seine Bewegung wirken erneuernd bis weit in die Volksfrömmigkeit hinein. Ähnliches gilt später etwa für GERHARD GROOTE (+ 1384) sowie die DEVOTIO MODERNA, aus der u.a. THOMAS VON KEMPENS >**Nachfolge Christi**< hervorgeht.

3. Meditationen des Lebens Jesu

Jesusmystik und radikale Jesusnachfolge haben sich oft verbunden und teilweise auf die scholastische Christologie zurückgewirkt. Vor allem aber haben sie über die vielen Meditationen des Lebens Jesu in die Frömmigkeit des Volkes hineingewirkt. So war z.B. die >**Vita Christi**< des LUDOLF VON SACHSEN (+ 1378) das meistübersetzte und -gelesene Buch des Spätmittelalters. Dies alles bewegt sich innerhalb des Rahmens der objektiv vorgegebenen lateinischen Glaubensgestalt, bisweilen aber auch in einer gewissen Spannung zur übermächtigen kirchlichen Autorität und ihrem exklusiven Anspruch, den Zugang zum Heil in Jesus Christus zu vermitteln.

4. Jesus als liebende Mutter in der Zisterzienser-Tradition

Literatur: B. FISCHER, >Jesus unsere Mutter<. Neue englische Veröffentlichungen zu einem wiederentdeckten Motiv patristischer und mittelalterlicher Christusfrömmigkeit, in: Geist und Leben 59 (1985) 147-156; C. WALKER-BYNUM, Jesus as Mother and Abbot as Mother. Some Themes in the twelfth century cisterian Writing, in: HThR 70 (1977) 257-284; DIES., Jesus as Mother. Studies in Spirituality of the High Middle Ages, Los Angeles 1982;

CAROLINE WALKER-BYNUM zeigt in ihren Untersuchungen über die Anwendung des Mutterbegriffs auf Jesus und auf die Äbte des 12. Jahrhunderts, dass der Mutterbegriff in der Scholastik besonders bei den Zisterziensern ein Bild für die Art und Weise war, wie die Nähe und Fürsorge Gottes gegenüber den Menschen ausgedrückt wurde. BERNHARD VON CLAIRVAUX ist ein früher Hauptzeuge für die Vorstellung, **dass die fürsorgliche Nähe Gottes einer Mutter gleicht**. Ähnlich hatte bereits die CASSIODOR zugeschriebene >Regula magistri< (555) darauf Wert gelegt, dass der Abt sich liebevoll wie Vater und Mutter verhalten solle.

Walker-Bynum zeigt an vielen Texten von Zisterziensern des 12. Jahrhunderts, dass in dieser Zeit der Vaterbegriff mit Vorstellungen von Strenge, Gerechtigkeit, Zucht und ähnlichem verbunden wurde, während der Mutterbegriff, den die Äbte nach dem Vorbild Jesu nachahmen sollten, mit Belehrung, Wärme, Liebe und Nähren in Zusammenhang stand. Den vielschichtigen Gebrauch des Mutterbildes finden wir besonders konzentriert in Bernhards Predigten zum Hohen Lied.