

Fuldaer Hochschulschriften



Fuldaer Hochschulschriften

Im Auftrag der Theologischen Fakultät Fulda
herausgegeben von Jörg Disse
in Zusammenarbeit mit Richard Hartmann
und Bernd Willmes

Jörg Disse / Bernd Goebel (Hrsg.)

Gott und die Frage nach dem Glück

Anthropologische und
ethische Perspektiven



VERLAG JOSEF KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

Originalausgabe

© Verlag Josef Knecht
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Einband gesetzt in der Schrift Sabon und Rotis
Inhalt gesetzt in der Schrift Sabon und Seraphim
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-7820-0920-1

Inhalt

Vorwort	7
<i>Jörg Disse / Bernd Goebel</i>	
„Glücklich ist, wer Gott hat“: Beatitudo beim frühen Augustinus	14
<i>Jörn Müller</i>	
„Beatitudo cum iustitia“. Anselm von Canterbury über Gerechtigkeit, Freiheit und das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glück	60
<i>Bernd Goebel</i>	
Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks. Thomas von Aquin und Martin Luther	121
<i>Rochus Leonhardt</i>	
Das Glück wahrer Gelassenheit. Wahre Gelassenheit als Gottergebenheit im Verständnis der Deutschen Mystik	169
<i>Markus Enders</i>	
Glück und Lebenssinn in Kants Moraltheologie	208
<i>Klaus Düsing</i>	
Einbildungskraft als Band zwischen dem erstrebten Glück und Gott. Überlegungen zu Ricœurs Ethik	228
<i>Anja Solbach</i>	

Glück – Vollkommenheit – Gott. Reflexionen zu einer Metaphysik menschlichen Verlangens	253
<i>Jörg Disse</i>	
Autorenverzeichnis	291
Namenregister	292
Fuldaer Hochschulschriften	296

„Beatitudo cum iustitia“. Anselm von Canterbury über Gerechtigkeit, Freiheit und das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glück

Bernd Goebel

„Eine Handlung ist ein Zweck des Subjects (...); und nur durch Dies, daß das Subject auf diese Weise auch in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt.“

Hegel, *Enzyklopädie*, § 475

Einleitung

Im vorklassischen Griechenland ist Glück (*eudaimonia*) der Inbegriff für irdisches Wohlergehen – günstige äußere Umstände wie eine vornehme Geburt, Erfolg im Krieg, eine große Nachkommenschaft, ein langes Leben und ruhmvolles Andenken.¹ Sokrates, Platon und später die Stoiker geben der *eudaimonia* einen neuen Sinn: Wahrhaft glücklich ist allein der Gerechte. Aristoteles beharrt wieder auf den günstigen äußeren Umständen, die zu den Tugenden hinzutreten müssten, um einen Menschen – nämlich ein ganzes menschliches Leben – im vollen Sinne glücklich nennen zu können. Äußere Umstände bestimmen für Aristoteles nicht zuletzt die Entfaltung der Tugenden selbst. Alle genannten Denker lehnen die seinerzeit verbreitete

¹ Vgl. etwa Christoph HORN: *Antike Lebenskunst : Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München : Beck, 1998, S. 62–85 („Die traditionelle und die philosophische Auffassung von ‚eudaimonia‘“).

Auffassung ab, nach der das Glück in der Lust (*hedone*) besteht. Wie Platon glauben viele seiner antiken Anhänger an ein Fortleben der Seele nach dem Tod und beanspruchen, die Wahrheit dieses Glaubens sogar beweisen zu können. *Eudaimonia* gründet für Platon in der harmonischen Verfassung der menschlichen Seele unter der Herrschaft des vernünftigen Seelenteils. Die „höchste Erfüllung“ aber erlangt der Mensch nach Platon in einer „die Bedingungen der Leiblichkeit transzendierenden Einsicht“.² Eine derartige „Schau“ setzt eine „Befreiung“ der Vernunftseele als dem eigentlichen Selbst voraus: den leiblichen Tod.³ Dennoch scheint Platon die Vorstellung von einer Erfüllung der individuellen menschlichen Existenz im Jenseits weder eindeutig der *eudaimonia* zuzuordnen noch den Begriff der *eudaimonia* daraufhin mit einem zweiten, emphatischen Glücksbegriff zu konfrontieren. Seine Philosophie des Glücks bezieht sich in erster Linie auf das diesseitige Leben – Sokrates erscheint schon im Gefängnis als *eudaimon*.⁴ Hier markiert der christliche Glaube an eine leibliche Auferstehung des Menschen eine Wende. Augustinus gelangt in „De beata vita“ zu dem Schluss, dass „glücklich ist, wer Gott hat“.⁵ Später bedauert Augustinus, er habe sich so ausgedrückt, als ließe sich ein solches Glück bereits in diesem Leben erreichen. Denn er habe die Seele des Menschen als das Subjekt des Glücks angesehen, statt den aus Leib und

² Jan SZAIF: *eudaimonia*. In: Christoph HORN ; Christof RAPP (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München : Beck, 2002, S. 160.

³ Vgl. PLATON: *Phaidon* 65 a–67 b; 66 e: „Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir tot sein werden, wie die Rede uns andeutet, solange wir leben aber nicht.“ (Übers. Friedrich SCHLEIERMACHER) – Klassiker zitiere ich in deutscher Übersetzung (die, wo nicht anders angegeben, von mir selbst stammt) und verzichte aus Platzgründen auf die Angabe der Textedition; zugrunde liegt jeweils die beste verfügbare Ausgabe.

⁴ Vgl. PLATON: *Phaidon* 58 e.

⁵ AUGUSTINUS: *De beata vita* 2, 11.

Seele zusammengesetzten Menschen. Die prekäre Verfassung des sterblichen Leibes im Unterschied zum Auferstehungsleib schließe aber ein wahrhaft glückliches Dasein auf Erden aus.⁶ Dem frühen Augustinus ist die Gerechtigkeit, wenn nicht das Glück selbst,⁷ so zumindest dessen Voraussetzung. Dass die Gerechtigkeit die Voraussetzung des Glücks ist, bleibt die Ansicht auch des reifen Augustinus.

Gründlicher als wohl irgendein christlicher Theologe vor ihm hat Anselm von Canterbury (1033–1109), der späte Schüler des Augustinus, das Problem des Verhältnisses von Gerechtigkeit (*iustitia*) und Glückseligkeit (*beatitudo*) erörtert. Dabei ist es Anselm zugleich um die Klärung der Begriffe des freien Willens (*voluntas libera*) und der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) zu tun. Die Wiedergabe von *iustitia* durch „Gerechtigkeit“ ist ebenso treffend wie missverständlich. Gemeint ist damit nicht etwa die Einzeltugend, „jedem das seine zuzuteilen“,⁸ sondern die Sittlichkeit. Daher kann man statt „gerecht“ und „ungerecht“ auch „gut“ und „schlecht“ (oder „böse“) im moralischen Sinne sagen. Um Anselms Denkbewegung nachvollziehen zu können, ist es nötig, mit seiner neuartigen Definition der Gerechtigkeit einzusetzen. Anselm definiert die Gerechtigkeit als das vollständig am Sollen orientierte Wollen, als die „um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit“⁹

⁶ Vgl. AUGUSTINUS: *Retractationes* 1, 2. Was Augustinus sich hier offenbar aus dem Gedächtnis zuschreibt – eine vollständige Ausgabe von „De beata vita“ sei ihm nicht mehr zugänglich gewesen – lässt sich im Einzelnen nur schwer am Text dieses Dialogs verifizieren.

⁷ Vgl. etwa AUGUSTINUS: *De libero arbitrio* 3, 15, 153: „... so groß ist das Glück der Gerechtigkeit, dass, wer von ihr abweicht, nur ins Unglück geraten kann“.

⁸ Vgl. CICERO: *De inventione* 2, 53, 160: „... eine Geisteshaltung, die unter Wahrung des Gemeinnutzens jedem seine Würde zuteilt“; AUGUSTINUS: *De libero arbitrio* 1, 13, 90: „... die Tugend, durch die jedem das Seine zugeteilt wird“.

⁹ Guido LÖHRER hat in „Ontologisch oder epistemisch? Anselm von Canterbury über die Begriffe Wahrheit und Richtigkeit“ (in: *Revue*

des Willens“ (*rectitudo voluntatis propter se servata*) (1.). Allein diese formale Bestimmung der Gerechtigkeit vermag, so glaubt Anselm, die Freiheit des Willens als die Bedingung ihrer Möglichkeit einzuholen. Darum konzipiert er den freien Willen (*libera voluntas*) als den gerechten Willen und die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) als die zumindest potentiell gerechte Entscheidung. Das Wollen eines guten Menschen und das Wollen eines schlechten Menschen unterscheiden sich grundlegend voneinander. Nach Anselm trifft nur der gute (gerechte) Mensch eine selbst-letztursprüngliche Wahl zwischen zwei vorgegebenen Neigungen des Willens, der „Neigung-zum-Glück“ und der „Neigung-zur-Gerechtigkeit“ (2.). Aus Anselms Definition der Gerechtigkeit scheint sich zu ergeben, dass die Neigung des Menschen zum Glück (*affectio ad volendum commodum; voluntas beatitudinis*) überhaupt nicht als Motiv des Wollens in Erscheinung treten darf, wenn anders das Wollen frei und der Mensch gerecht sein soll. Ja, es scheinen sich hier Ethik und Anthropologie unversöhnlich gegenüber zu stehen. Denn Anselm hält in der Tradition des antiken Eudämonismus daran fest, dass der Mensch nur etwas zu wünschen (und daher nur etwas zu wollen) vermag, wovon er glaubt, es würde ihn glücklich machen. Aufgrund seiner Definition der Gerechtigkeit sehen bis heute viele in Anselm einen Proto-Kantianer. Eine

de théologie et philosophie médiévales 69 [2002], S. 296–317) sowie in „Anachronismus und Akairie: Wie mit Elementen der philosophischen Tradition umgehen? Beispiel: Anselm von Canterburys Begriff der *rectitudo*“ (in: Andreas SPEER [Hrsg.]: *Anachronismen*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003, S. 95–116) die Übersetzung von Anselms *rectitudo* mit „Rechtheit“ durch mich und andere Anselm-Interpreten als unangemessen beanstandet. Aber wie Markus ENDERS in: Ist Anselms Theorie der Wahrheit in sich konsistent? In: Stephan ERNST; Thomas FRANZ (Hrsg.): *Sola ratione: Anselm von Canterbury und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*. Würzburg: Echter, 2009, S. 137–149, nachgewiesen hat, ist Löhrrers Kritik an dieser Übersetzung unberechtigt.

solche deontologische oder anti-eudämonistische Interpretation der Ethik Anselms beruht jedoch auf einem Missverständnis. Für Anselm ist es eine falsche Alternativik: die Rechtheit des Willens entweder um ihrer selbst willen zu wollen oder um der wahren Glückseligkeit willen; Gott entweder um seiner (sc. Gottes) selbst willen zu lieben oder um seiner (sc. des Menschen) wahren Glückseligkeit willen. Es gibt hier kein Entweder-Oder. Die wahre Glückseligkeit ist die notwendige Folge der Gerechtigkeit. Die Pflicht des Menschen besteht darin, die Glückseligkeit auf gerechte Weise (*iuste*) zu wollen, mit einem gerechten Willen-zum-Glück (*iusta voluntas beatitudinis*). Und das bedeutet gerade, seine *wahre* Glückseligkeit zu wollen, und nicht ein nur vermeintliches Glück. Erst das Bewusstsein dieses Zusammenhangs zwischen Gerechtigkeit und wahrer Glückseligkeit ermöglicht es dem Menschen, selbst dann an der Gerechtigkeit festzuhalten, wenn dies sein irdisches Wohlergehen zu vernichten droht. Wegen der Bedürftigkeit, Fragilität und Sterblichkeit des irdischen Leibes kann das wahre Glück für Anselm in diesem Leben nicht erlangt werden. Das wahre Glück des Menschen ist die Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben. Es umfasst geistige und körperliche Güter (3.).¹⁰

¹⁰ Im Folgenden greife ich zum Teil auf die Ausführungen in den Kapiteln B 3.1 und B 3.2 – und insbesondere B 3.2.6 – meines *Rectitudo: Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury: Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*. Münster: Aschendorff, 2001 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF; 56), zurück. Dabei nutze ich die Gelegenheit, die Deutungen dieser Arbeit vielerorts zu präzisieren, stellenweise auch zu korrigieren. Die in *Rectitudo* entwickelte Interpretation von Anselms Freiheitslehre habe ich ausgeführt und in einigen Punkten revidiert in: Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche. In: Tobias HOFMANN; Jörn MÜLLER; Matthias PERKAMS (Hrsg.): *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie* (Revue de théologie et philosophie médiévales, Bibliotheca; 8). Leuven: Peeters, 2006, S. 89–121, besonders S. 112–121.

1. Gerechtigkeit als vollständig am Sollen orientiertes Wollen

In den Kapiteln 66 bis 77 des „Monologion“ sowie – in komprimierter Form – in den Kapiteln 1–3 des zweiten Buches seines Dialogs „Cur deus homo“ entwickelt Anselm eine normative Lehre vom Menschen.¹¹ Es handelt sich dabei um eine sowohl theologische als auch rationale Anthropologie: Sie wird mit Hilfe „notwendiger“, d. h. rein apriorischer Vernunftargumente entfaltet und knüpft an die philosophische Gotteslehre im ersten Teil des „Monologion“ an.¹² Der Mensch ist für Anselm unter den Ge-

¹¹ Die Werke ANSELMS werden zitiert nach der Ausgabe von FRANCISCUS S. SCHMITT: *Sancti Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis Opera Omnia*. Zweibändige Neuedition. Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1984 (fortan = S). Die römische Ziffer gibt den Band, die folgenden arabischen Ziffern die Seiten und Zeilen an. Die einzelnen Werke werden wie folgt abgekürzt: *Monologion* (M), *Prosligion* (P), *De veritate* (V), *De libertate arbitrii* (L), *De casu diaboli* (Ca), *Cur deus homo* (CDH), *De conceptu virginali et de originali peccato* (Co), *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (C), *Orationes* (O). Ferner werden abgekürzt: ALEXANDER VON CANTERBURY: *Dicta Anselmi* (DA); *Eadmer von Canterbury: De beatitudo perennis vitae sumptum de verbis beati Anselmi* (B); Seiten- und Zeilenangaben bei diesen beiden Werken verweisen auf: *Memorials of St. Anselm* / Richard W. SOUTHERN ; FRANCISCUS S. SCHMITT (Hrsg.). Oxford : Oxford University Press, ²1991 (Auctores Britannici medii aevi ; 1). Anselms *Philosophische Fragmente* (F) werden mit Seiten und Zeilenangaben nach der Ausgabe von Alain GALONNIER (in: *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry* / Michel CORBIN [Hrsg.]. Bd. 4. Paris : Vrin, 1990, S. 365–445) zitiert.

¹² In der früheren Forschung wurde bisweilen die unzutreffende Auffassung vertreten, Anselm habe überhaupt keine Anthropologie entwickelt; vgl. Philippe DELHAYE: *Quelques aspects de la morale de saint Anselme*. In: *Spicilegium Beccense* / CNRS (Hrsg.). Bd. 1. Paris : Vrin, 1959, S. 420: „Il lui manque (...) une anthropologie“; Coloman VIOLA: *L'homme dans l'univers anselmien*. In: *Journal philosophique* 13 (1987), S. 110: „Saint Anselme ne nous a laissé (...) une anthropologie proprement dite[s].“ Zur Anthropologie Anselms siehe Italo SCIUTO: *La ragione della fede : Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*. Genova : Marietti,

schöpfen eine von zwei Unterarten der Gattung „vernunftbegabtes Wesen“ (*natura rationalis*). Auch die rein geistigen Engel gehören dieser Gattung an. Anselms Lehre vom Menschen ist zu weiten Teilen in eine allgemeine Lehre von Vernunftwesen eingebettet. Für die Thematik dieses Aufsatzes ist die Differenz zwischen körperlich-geistigen und rein geistigen rationalen Wesen zumeist nicht relevant. Daher rede ich statt von rationalen Wesen in der Regel einfach vom Menschen; auch das meiste, was Anselm in seinem Dialog „De casu diaboli“ über den Willen rein geistiger Vernunftwesen schreibt, ist offensichtlich auf den Willen des Menschen übertragbar.¹³ Der Anthropologie Anselms zufolge besteht der spezifische Daseinszweck des Menschen, die spezifisch menschliche Pflicht darin, Gott als das höchste Gut um seiner selbst willen zu lieben. Denn der Mensch – darin ähnelt er Gott am meisten – besitzt einen vernünftigen Willen. Durch seine *Vernunft* vermag er Gott als das wirklich existierende höchste Gut zu erkennen; und nicht nur als das höchste Gut, sondern als das Modell des Guten, das Gute alles Guten (*bonum omnis boni*), durch das gut ist, was immer es an Gutem gibt. Durch seinen *Willen* soll der Mensch dieser Erkenntnis Rechnung tragen und das höchste Gut im höchsten Maße wollen, nämlich lieben. Er soll das höchste Gut, da es der Inbegriff alles Guten ist, um seiner selbst willen lieben und alles Übrige um des höchsten Gutes willen. Somit lautet Anselms *erster anthropologischer Grundsatz*:

1991, S. 299–319; GOEBEL: *Rectitudo* (wie Anm. 10), S. 250–280 („Der sittlich gute Mensch als wahrer Mensch. Anselms normative Anthropologie“); Markus ENDERS: *Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter* (bei Eriugena und Anselm von Canterbury). In: *Philotheos* 8 (2008), S. 231–252.

¹³ Vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen von Katherin A. ROGERS: *Anselm on freedom*. Oxford : Oxford University Press, 2008, S. 7–8.

„Die vernunftbegabte Kreatur ist zu dem Zweck geschaffen, dass sie das höchste Wesen über alle Güter liebt, wie dieses selbst ja das höchste Gut ist; mehr noch, dass sie nichts außer dieses oder um seinetwillen liebt, da es durch sich selbst gut ist und nichts anderes gut ist außer durch es.“ (M 68, S I, 79, 2–5)

Sonst wäre der Wille des Menschen „vergeblich“ (*frustra*) ein vernünftiger Wille, wäre der Mensch als Vernunftwesen nicht das, was er sein soll, weil er es seinem Wesen nach ist: deutlichstes Abbild Gottes. In Unähnlichkeit zu Gott geraten, heißt für den Menschen darum immer zugleich, in Unähnlichkeit zu sich selbst zu geraten.

Aufgrund der göttlichen Einfachheit ist Gottes Wille nur dem Begriff nach von Gott unterschieden. Der Sache nach ist Gottes Wille für Anselm mit Gott identisch. Gott um seiner selbst willen zu lieben, bedeutet für den Menschen, Gottes Gebote als den Ausdruck des göttlichen Willens um ihrer selbst willen befolgen zu wollen.¹⁴ Gottes Gebote um ihrer selbst willen befolgen zu wollen, heißt sie deswegen befolgen zu wollen, weil sie Gottes Gebote sind. Ein Mensch, der Gottes Gebote befolgen will, besitzt Anselm zufolge „Rechtheit des Willens“ (*rectitudo voluntatis*). Daher seine Definition der Gerechtigkeit (*iustitia*) als die „um ihrer selbst willen bewahrte [d. h. weiter-gewollte] Rechtheit des Willens“ (*rectitudo voluntatis propter se servata*) im Dialog über die Wahrheit (V 12, S I, 194, 26). Die Gerechtigkeit setzt demnach voraus, dass sich der Mensch in seinem Wollen von seinem Sollen bestimmen lässt – und zwar auf allen Ebenen seines Wollens. So wie wir etwas wollen, bemerkt Anselm, so wollen wir um etwas willen. Jedes Wollen hat ein „Was“ und ein „Warum“ (vgl. V 12, S I, 193, 33–194, 4). *Velle aliquid propter aliquid* lautet

¹⁴ Vgl. DA 10, 150, 21–22: „... wer Gott liebt und aus Liebe zu Gott seine Gebote befolgt, nicht in Hinsicht auf anderes, vielmehr allein aus Liebe und weil es recht ist, dies zu tun“.

die formale Struktur des Wollens eines rationalen und folglich absichtsvollen Willens. Das Wollen eines gerechten Menschen zeichnet sich dadurch aus, dass er zum einen dasjenige will, *was* er wollen soll; und dass er dies zum anderen deswegen will, *weil* er es wollen soll. Der gerechte Mensch will seine Pflicht erfüllen, gerade weil es seine Pflicht ist: „Diese zwei sind nötig, damit der Wille gerecht ist: zu wollen, was er soll; und deshalb, weil er soll.“ (V 12, S I, 194, 11–12)

Im zwölften Kapitel von „De veritate“ eliminiert Anselm in einem kritischen Ausschlussverfahren eine Reihe von Fällen, in denen dem Menschen zwar eine Art von Rechtheit zukommt, nicht aber jene Rechtheit, in der die Gerechtigkeit (*iustitia*) besteht. Das Kriterium ist dabei stets dieses: Ist die betreffende Rechtheit lobenswert? Handelt es sich also um die spezifisch menschliche Form der Rechtheit, die Gerechtigkeit, die Rechtheit eines moralisch verantwortlichen Wesens? So hält Anselm nacheinander fest, dass die Rechtheit eines willenlosen Wesens keine Gerechtigkeit ist; dass Rechtheit, die nicht „Rechtheit des Willens“ ist, keine Gerechtigkeit ist; dass „Rechtheit des Willens“ gleichwohl nicht ohne weiteres Gerechtigkeit ist; dass nur die Rechtheit des vernünftigen Willens als Gerechtigkeit in Betracht kommt; dass unwissende „Rechtheit des Willens“ keine Gerechtigkeit ist; dass erzwungene „Rechtheit des Willens“ keine Gerechtigkeit ist; dass auch um der „Rechtheit des Willens“ erzwungene „Rechtheit des Willens“ keine Gerechtigkeit ist; dass schließlich utilitäre „Rechtheit des Willens“ keine Gerechtigkeit ist. Nur die um ihrer selbst willen bewahrte „Rechtheit des Willens“ ist die dem Menschen aufgetragene Form von Rechtheit, ist die gesuchte Gerechtigkeit.¹⁵ Liest man Anselms Herleitung der Definition von Gerechtigkeit mittels des geschilderten Ausschlussverfahrens als Diskussion des Pro-

¹⁵ Siehe dazu GOEBEL: *Rectitudo* (wie Anm. 10), S. 420–425.

blems der Verantwortlichkeit, und vergleicht man diese Diskussion mit der klassischen Erörterung der entsprechenden Fragestellung im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, so muss auffallen, um wie viel differenzierter und rigoroser Anselm verfährt.

So wie Anselm die Gerechtigkeit definiert, ist es für einen gerechten Menschen dasselbe, die Gerechtigkeit zu wollen und sie zu besitzen. Denn jedes Wollen zweiter und höherer Ordnung fällt notwendig mit dem Wollen erster Ordnung zusammen (vgl. *Ca* 3, *S* I, 238, 2–21).¹⁶ Zu wollen, die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen zu wollen, bedeutet einfach, die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen zu wollen. Und gerecht zu sein, nämlich die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen weiter-zu-wollen, beinhaltet immer auch, die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen zu wollen. Daraus ergibt sich, dass ein Mensch, der die „Rechtheit des Willens“ nicht um ihrer selbst willen will, – dass ein Ungerechter – die Gerechtigkeit nicht wollen kann. Die Gerechtigkeit kann nur wollen, wer sie bereits besitzt. „Der Wille zur Gerechtigkeit ist nämlich die Gerechtigkeit selbst“ (*C* 13, *S* II, 285, 17–18). Dafür gibt es noch einen zweiten Grund. Für Anselm besteht die Gerechtigkeit nicht darin, die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen anfänglich zu wollen, sondern *weiter-zu-wollen* („zu bewahren“).¹⁷ Danach ist ein Vernunftwesen erst dann gerecht und kann die Gerechtigkeit erst dann wollen, wenn es – in seinem letzten moralisch relevanten Willensakt – die „Rechtheit des Willens“ bereits um ihrer selbst willen gewollt hat.

Woher weiß der Mensch, worin für ihn die „Rechtheit des Willens“ besteht? Denn er muss die „Rechtheit des

¹⁶ Siehe dazu GOEBEL: Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche (wie Anm. 10), S. 100–103.

¹⁷ Zur näheren Bedeutung des Verbums *servare* („bewahren“) in dieser Definition siehe unten, Teil 2.2.

Willens“ erkennen können, um sie um ihrer selbst willen wollen, d.h. gerecht sein zu können. Für die Erkenntnis der „Rechtheit des Willens“ ist der Mensch nach Anselm nicht auf irgend eine besondere Offenbarung des göttlichen Willens angewiesen. Was die „Rechtheit des Willens“ ist, vermag der Mensch mit seiner Vernunft zu erkennen.¹⁸ Umgekehrt ist mangelnde Vernünftigkeit das Ausschlusskriterium, wenn Zweifel am Willen Gottes bestehen. Der Wille Gottes ist nach Anselm nie unvernünftig.¹⁹ Wenn es aufgrund des Wortlauts der Heiligen Schrift etwa den Anschein hat, als bewirke Gott etwas Böses, darf die fragliche Stelle nicht wörtlich genommen werden.²⁰ Die Gerechtig-

¹⁸ Vgl. *L* 4, S I, 214, 6–7: „... die Vernunft (...), durch die wir sie [sc. die „Rechtheit des Willens“] erkennen können“; *Co* 4, S II, 144, 18–21: „... die Gerechtigkeit, die das Gesetz befiehlt, nennt er [sc. der Apostel] sowohl ‚Gesetz Gottes‘, weil sie von Gott stammt, als auch ‚Gesetz des Geistes‘, weil sie durch den Geist eingesehen wird“. Es wird an dieser Stelle nicht ganz deutlich, ob sich Anselm nur auf die formale Erkenntnis bezieht, dass der Mensch Gott als das höchste Gut um seiner selbst willen lieben – und daher die göttlichen Gebote um ihrer selbst willen achten – soll, oder ob er darüber hinaus glaubt, auch der Inhalt der göttlichen Gebote ließe sich mit Hilfe der Vernunft erkennen. Wie aber die Zitate der folgenden Anmerkung zeigen, geht Anselm davon aus, dass zumindest ein Teil der göttlichen Gebote vom Menschen mit der Vernunft erkannt werden kann; und dass alles, was als Gebot der Vernunft erkannt werden kann, zugleich als Wille Gottes erkannt wird.

¹⁹ Vgl. *CDH* I, 8, S II, 59, 10–13; siehe auch *CDH* I, 12, S II, 70, 20–26: „Denn es folgt nicht, dass es gerecht ist zu lügen, wenn Gott lügen will, sondern vielmehr, dass jener ‚Gott‘ nicht Gott ist (...). Daher ist es nur im Hinblick auf diejenigen Dinge wahr zu sagen: ‚Wenn Gott das will, so ist es gerecht‘, bei denen es nicht ungeschicklich ist, dass Gott sie will.“

²⁰ Vgl. etwa *Ca* 1, S I, 235, 6–12. Wenn Markus Enders bemerkt, dass der Wille Gottes „primär“ in der Heiligen Schrift begegnet (vgl. Einleitung. In: Anselm von Canterbury: *Über die Wahrheit* / Markus ENDERS [Übers.; Hrsg.]. Hamburg : Meiner, 2001, S. XXXVIII), kann sich dies nur auf die Onto- oder Phylogenese unseres Erkennens beziehen. Im normativen Sinne einer moralischen Epistemologie ist für Anselm unsere *Vernunft* die primäre Quelle, wenn es um die Erkenntnis des göttlichen Willens geht.

keit des Menschen besteht mithin in einer vernunftgemäßen Bestimmung seines Willens auf allen Ebenen. Sie ist des Menschen Pflicht, das von ihm „Gesollte“ (*debitum*) – eine Selbstbestimmung seines Wollens, die er Gott, seiner Vernunft und, da sie in höchstem Maße seinem Wesen entspricht, sich selber schuldet (*debet*).

2. Gerechtigkeit als Freiheit²¹

2.1 Freiheit des Willens als Gerechtigkeit

Die Rechtheit der *nicht-vernunftbegabten* Geschöpfe ist diesen nach Anselm vorgegeben. Sie erfüllen natürlicherweise ihren jeweiligen Daseinszweck. Den *vernunftbegabten* Geschöpfen ist die ihnen eigene Rechtheit aufgegeben: Ein freier Wille und die damit einhergehende Verantwortlichkeit sind notwendige Bedingungen für die Gerechtigkeit (*iustitia*). Daraus ergibt sich, dass die Gerechtigkeit umgekehrt hinreichende Bedingung eines freien Willens ist. Aber die Gerechtigkeit ist für Anselm nicht nur hinreichende Bedingung eines freien Willens. Sie ist ihm zugleich notwendige Bedingung eines freien Willens:

„Der Wille (...) kann von sich aus nicht zur Gerechtigkeit zurückkehren, ohne die er niemals frei ist.“ (C III, 13, S II, 287, 3–6)

Daraus wiederum folgt, dass ein freier Wille umgekehrt hinreichende Bedingung für die Gerechtigkeit ist. Willensfreiheit und Gerechtigkeit sind demnach ko-extensional.

In der Forschung ist Anselms Theorie der Willensfreiheit als Gerechtigkeit kaum (nie?) gewürdigt worden. Äl-

²¹ In diesen Abschnitt sind Teile vor allem des vierten Kapitels meines Aufsatzes „Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willenschwäche“ (vgl. Anm. 10) in leicht veränderter Form und Terminologie eingeflossen.

tere und neuere Interpretationen von Anselms Freiheitslehre übersehen, dass Anselm den freien Willen *in allen Phasen seines Werkes* als den gerechten Willen bestimmt: als den Willen eines vernunftbegabten Wesens, welches die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen bewahrt. Der Grund für dieses Missverständnis ist, dass Anselm einen Dialog nicht über den „freien Willen“, sondern über die „Freiheit der Entscheidung“ verfasst hat. Anselm definiert in „De libertate arbitrii“ ausdrücklich nur die „Freiheit der Entscheidung“ und was eine „freie Entscheidung“, nicht aber, was ein „freier Wille“ ist. Dennoch unterscheidet er bereits dort zwischen einem freien Willen (*libera voluntas*, vgl. L 5, S I, 216, 2–3; L 9, S I, 221, 18–19; L 10, S I, 222, 7–8),²² der immer gerecht ist, und einer – wie man in Ermangelung eines besseren Ausdrucks meist übersetzt – freien Entscheidung des Willens (*liberum arbitrium voluntatis*). Eine freie Entscheidung des Willens setzt für Anselm *nicht* die Freiheit dieses Willens voraus.²³ Während in seinen Augen auch ein ungerechter Wille über „Freiheit der Entscheidung“ verfügt, versteht er in „De libertate arbitrii“ und anderswo unter einem „freien Willen“ stets einen gerechten Willen.²⁴ Die „Freiheit der Entscheidung“ ist für Anselm durchaus ein dem Willen zugeordnetes Vermögen. Für die Freiheit dieses Willens selbst ist aber mehr erforderlich als die bloße „Freiheit der Entscheidung“. In der Anselmforschung ist es leider bis heute üblich, Anselms *libertas arbitrii* und *liberum arbitrium*

²² Vgl. auch L 1, S I, 208, 14–16, wo die Freiheit des *gerechten* Willens noch weiter differenziert wird.

²³ Vgl. GOEBEL: Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche (wie Anm. 10), S. 117: „Ein freier Wille beinhaltet bei Anselm also eine freie Entscheidung, aber nicht umgekehrt.“

²⁴ Anselm verwendet nicht nur den Ausdruck „freier Wille“ (*libera voluntas*), sondern auch die Substantivierung „Freiheit des Willens“ (*voluntatis libertas*). Er meint damit die Freiheit eines *gerechten* Willens; vgl. CI, 3, S II, 251, 27.

durch „Freiheit des Willens“ und „freier Wille“ wiederzugeben. Dadurch begibt man sich von vornherein fast jeder Möglichkeit, die – von Anselm auch terminologisch berücksichtigte – Unterscheidung zwischen freiem Willen und freier Entscheidung festzuhalten.²⁵

In welchem Verhältnis stehen freier Wille (*libera voluntas*) und freie Entscheidung (*liberum arbitrium*)? Anselm definiert die Freiheit der Entscheidung (*libertas arbitrii*) als eine Fähigkeit, nämlich „die Fähigkeit, die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen zu bewahren“ (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*, L 3, S I, 212, 19–20), d. h. als Fähigkeit-zur-Gerechtigkeit. Nachdem die Freiheit der Entscheidung in der Fähigkeit-

²⁵ Als jüngste Beispiele seien genannt: ROGERS: Anselm on Freedom (wie Anm. 13), passim; Benedikt SCHICK: *Willensfreiheit bei Anselm von Canterbury*. Saarbrücken : VDM, 2008, passim; Winfried LÖFFLER: Hat uns Anselms Dialog „De libertate arbitrii“ für die gegenwärtige Freiheitsdiskussion noch etwas zu sagen? In: Stephan ERNST ; Thomas FRANZ (Hrsg.): *Sola ratione* (wie Anm. 9), S. 165–182, passim; Hansjürgen VERWEYEN: *Anselm von Canterbury: Denker – Beter – Erzbischof*. Regensburg : Pustet, 2009, S. 103. Löffler hebt Anselms Unterscheidung zwischen *libertas arbitrii* („Willensfreiheit“) und *liberum arbitrium* als „wichtig“ (S. 171) hervor. Wichtiger ist die Differenz zwischen *libera voluntas* und *liberum arbitrium*, die alle genannten Autoren unerwähnt lassen. Schick sieht zwar, dass Anselm in C III, 13 den Willen „nach Verlust der Rechtheit nicht mehr frei“ nennt; er vermag darin jedoch nur eine auf diese Stelle im Spätwerk beschränkte „Gefahr“ zu erkennen, „dass die Bedeutung des freien Willens übermäßig reduziert wird“ (S. 30). – Ich habe auf Anselms Theorie der Willensfreiheit als Gerechtigkeit und seine durchgängige Unterscheidung zwischen „freiem Willen“ und „freier Entscheidung“ außer in dem zitierten Aufsatz (vgl. Anm. 10) in einer Reihe von Besprechungen aufmerksam gemacht: Rezension von Rolf SCHÖNBERGER: Anselm von Canterbury. In: *Philosophisches Jahrbuch* 112 (2005), S. 435; Rezension von Brian DAVIES ; Brian LEFTOW (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Anselm*. In: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 5 (2006), S. 224–225; Rezension von Hansjürgen VERWEYEN: Anselm von Canterbury: Denker – Beter – Erzbischof, erscheint in: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (2010). In allen besprochenen Werken wird diese Unterscheidung unterschlagen.

zur-Gerechtigkeit besteht, die Freiheit des Willens aber in der Gerechtigkeit selbst, liegt die Freiheit der Entscheidung folglich in der Fähigkeit-zur-Freiheit-des-Willens.

Dabei verwendet der Modallogiker Anselm einen schwachen Begriff von Fähigkeit. Wie sich zeigen wird, hält er den Willen eines ungerechten Menschen für letztlich fremdbestimmt und einen ungerechten Menschen daher für unfähig, die Gerechtigkeit letztlich selbst wiederzuerlangen. Ein ungerechter Mensch könnte jedoch von Gott zur Selbstbestimmung bestimmt sein, weil er als Mensch über die beiden Wesens-Requisiten für die Freiheit des Willens verfügt, die Vernunft und den Willen. Er könnte damit die „Rechtlichkeit des Willens“ bewahren, wenn er sie denn hätte. Die Freiheit der Entscheidung – nämlich die Fähigkeit-zur-Gerechtigkeit oder Fähigkeit-zur-Freiheit-des-Willens – eines ungerechten Menschen ist demnach einerseits mehr als eine bloß logische Möglichkeit. Denn sie gründet in seiner menschlichen Natur als einem Vernunftwesen. Die Freiheit der Entscheidung eines ungerechten Menschen ist andererseits nicht derart, dass ihre Ausübung allein vom Menschen selbst abhinge. Sie ist keine in diesem Sinne abrufbare oder *kategorische* Fähigkeit. Sie ist vielmehr ein ruhendes, „untätiges“ (*otiosa*)²⁶ oder *hypothetisches* Vermögen. Anselm vergleicht sie mit dem Sehvermögen eines Menschen, der im Dunkeln sitzt, ohne dass es ihm möglich wäre, ein Licht zu entzünden.²⁷ Es mag über die Maßen großzügig erschei-

²⁶ Co III, 13, S II, 287: „... die natürliche Freiheit der Entscheidung ist ohne jene [sc. Gerechtigkeit] untätig“.

²⁷ Ich vereinfache das Beispiel Anselms in L 3–4, S I, 212, 29–214, 8 (vgl. genauer: GOEBEL: *Rectitudo* [wie Anm. 10], S. 484–487). – Anselm kommt es offenbar darauf an, dass der hier von ihm verwendete schwache Begriff eines Vermögens ein *wirkliches* Vermögen bezeichnet und kein bloß mögliches Vermögen. Die von Anselm beschriebene Fähigkeit mag für eine Freiheitstheorie zu schwach erscheinen. Aber man sollte nicht so weit gehen wie Löffler und von einem nur „*mögliche[n]* Können“ reden (LÖFFLER: Anselms Dialog „De libertate arbitrii“ [wie Anm. 25], S. 175). Denn

nen, hier überhaupt von „Freiheit“ zu reden. Schon einer der Leser Anselms im zwölften Jahrhundert sah darin eine zu schmale Basis für die „Freiheit der Entscheidung“.²⁸

Anselms Theorien der „Freiheit des Willens“ als *Gerechtigkeit* und der „Freiheit der Entscheidung“ als *Fähigkeit-zur-Gerechtigkeit* ergeben zusammen eine zweistufige Freiheitstheorie. Der Wille eines jeden Menschen verfügt nach Anselm über eine „freie Entscheidung“ (1. Stufe). Aber nur der Wille eines guten („gerechten“) Menschen ist ein „freier Wille“, verfügt also über „Freiheit des Willens“ (2. Stufe).²⁹ Denn nur der Wille eines guten Menschen ist für Anselm ein *selbst-letztursprünglicher Wille*. Die Wörter „Selbstursprünglichkeit“, „Selbstbestimmung“, „Selbstbewegung“ usw. werden in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, je nachdem ob ein letztes Prinzip gemeint ist oder einfach ein Prinzip. So kann man mit Aristoteles auch bei einem bewegten Bewegter von Selbstbewegung sprechen; und die Selbstursprünglichkeit des Willens könnte auch so verstanden werden, dass der Wille dem Wollenden entspringt und nicht aufgrund äußerer Zwänge zustande kommt. Eine solche *einfache Selbst-*

ein nur mögliches Können ist kein wirkliches Können. Löffler wäre gezwungen zu sagen, dass der Mensch in Anselms Beispiel kein wirkliches Sehvermögen hat. Das trifft vielmehr auf den Blinden zu.

²⁸ So übernimmt Hugo von Amiens zwar Anselms Definition der freien Entscheidung als Fähigkeit-zur-Gerechtigkeit in leicht abgewandelter Form, lehrt aber zugleich, dass ein schlechter Mensch diese Fähigkeit nicht mehr besitzt; vgl. HUGO VON AMIENS: *Dialogorum seu Questionum theologiarum*. PL 192, Sp. 1168–1169.

²⁹ In *Rectitudo* (vgl. Anm. 10) habe ich die Differenz zwischen dem Wollen eines gerechten und dem Wollen eines ungerechten Menschen beschrieben (vgl. die beiden Kapitel „Die Freiheit des sittlich guten Menschen“, S. 391–470; „Die Freiheit des sittlich schlechten Menschen“, S. 471–502). Es war jedoch eine Schwäche meiner dortigen Darstellung, dass ich den Ausdruck *libertas arbitrii* wie üblich mit „Freiheit des Willens“ übersetzte. Nach Anselm besitzen sowohl der gerechte als auch der ungerechte Mensch die *libertas arbitrii*. Aber der Wille (*voluntas*) des ungerechten Menschen ist nicht frei.

ursprünglichkeit – die mit Determination durch letztlich fremde Wirk- und Zielursachen einher gehen kann – ist immer schon im Begriff des Willens enthalten: Was durch äußeren Zwang geschieht, ist nicht willentlich. Dagegen ist *Selbst-Letztursprünglichkeit* ein Gedanke, der nicht bereits im Begriff des Willens enthalten ist. Er ist nicht mit dem anderen Gedanken einer Determination durch letztlich fremde Wirk- und Zielursachen vereinbar. Der Ausdruck „Selbst-Letztursprünglichkeit“ mag nicht überaus elegant erscheinen; aber er leistet zum Verständnis von Anselms Position in der Debatte um die Willensfreiheit wertvolle Dienste. Als selbst-letztursprünglicher Wille ist der Wille eines guten Menschen denkbar stark. In drei Kapiteln seines Dialogs „De libertate arbitrii“ (5–7) legt Anselm dar, dass ein „Mensch, der einen rechten Willen hat“ (L 5, S I, 214, 16) im Prinzip einer jeden Versuchung zu widerstehen vermag. „Einen rechten Willen haben“ ist eine von Anselm verwendete Kurzschrift für „die Gerechtigkeit besitzen“. Ein gerechter Mensch, *und nur dieser*,³⁰ verfügt über ein starkes Anders-Wollen-Können. Ein starkes Anders-Wollen-Können ist das Anders-Wollen-Können eines synchron und nicht bloß diachron kontingenten Willens.³¹ Deshalb

³⁰ Weil sie nicht beachten, dass nach Anselm nur der Gerechte über Willensfreiheit verfügt, entgeht Sandra Visser und Thomas Williams, dass Anselm eine solche Willensstärke allein einem gerechten Menschen zuerkennt; vgl. Sandra VISSER ; Thomas WILLIAMS: Anselm's Account of Freedom. In: *Canadian Journal of Philosophy* 31 (2001), S. 229: „... he argues (...) that no temptation forces *anyone* to sin unwillingly“ (eigene Hervorhebung); vgl. hierzu GOEBEL: Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche (wie Anm. 10), S. 105–112 („Die Willensstärke des guten Menschen“; „Die fehlende Willensstärke des schlechten Menschen“).

³¹ Mein Wollen ist zum Zeitpunkt *t* *synchron kontingent*, wenn dieses Wollen zu *t* auftritt und es zu *t* möglich ist, dass zu *t* ein mit diesem Wollen unvereinbares Wollen bei mir auftritt. Mein Wollen ist zum Zeitpunkt *t*₁ *diachron kontingent*, wenn dieses Wollen zu *t*₁ auftritt und es zu *t*₁ möglich ist, dass zu einem Zeitpunkt *t*₂ ein mit diesem Wollen unvereinbares Wollen bei mir auftritt. Den Terminus „syn-

schreibt Anselm: „Nichts ist freier als der rechte Wille, dem keine fremde Macht seine Rechtheit wegzunehmen vermag“ (*L* 9, S I, 221, 18–19).

Ein völlig anderes Bild ergibt sich beim schlechten („ungerechten“) Menschen. Der Wille eines schlechten Menschen ist schwach. Auch seine ruhende Fähigkeit-zur-Gerechtigkeit – die unverlierbare „Freiheit der Entscheidung“ – kann diese Schwäche nicht verhindern. Inneren und äußeren Determinanten verpflichtet, ist der Wille des schlechten Menschen für Anselm im Grunde nichts weiter als ein Spielball triebhafter und letztlich unkontrollierbarer Regungen:

„*Lehrer*: Wenn nun einer, der bloß Annehmlichkeiten wollte, nicht die höheren und wahreren haben könnte – würde er dann nicht die niederen Annehmlichkeiten wollen, wie er sich ihrer gerade bedienen kann? *Schüler*: Aber ja! Wenn sie auch noch so niedrig wären, er könnte gar nicht anders, als sie zu wollen, wenn er die höheren nicht zu haben vermöchte“ (*Ca* 13, S I, 257, 19–21); „der Wille (...) stürzt haltlos und unbändig, ohne Lenker und von verschiedenen Trieben hin- und her gerissen, sich und alles ihm Unterstehende in alle möglichen Untaten, wenn die Gerechtigkeit fehlt. Diese würde, wäre sie nur da, all das verhindern.“ (*Co* 5, S II, 146, 15–19)

Selbst wenn der Sünder bestimmten Triebregungen (*appetitus*) seine Zustimmung versagt, ist er wieder anderen ausgeliefert. Sollte er einmal die „Rechtheit des Willens“ erlangen, so würde er sie doch niemals um ihrer selbst willen, sondern nur aus anderen Beweggründen wollen. So ist es zu verstehen, wenn Anselm im Anschluss an Paulus vom Sünder sagt, dass „selbst das Gute für ihn zum Gegenstand des Hasses wird und ihm zum Tode gereicht“ (*Co* III, 8, S II, 275, 14–15). Anselm rückt das Wollen des

chrone Kontingenz“ verwendet Anselm nicht; der Gedanke ist gleichwohl präsent.

schlechten Menschen in die Nähe des Wollens der Tiere (vgl. *Co* III, 13, S II, 286, 16–119). All die Vorzüge seines Willens als des Willens eines vernunftbegabten Wesens können daran nichts ändern. Denn der Wille des schlechten Menschen ist nach Anselm in einem derartigen Zustand, dass er sich immer nur auf ein Maximum an Angenehmem (*commodum*) richten kann. Ihm fehlt eine Wollensalternative im starken Sinne. Die Maßlosigkeit ist für ihn Programm. Der Wille eines schlechten Menschen ist kein selbst-letztursprünglicher Wille, ist selbst nicht frei (2. Stufe). Allein in seiner hypothetischen Fähigkeit-zur-Gerechtigkeit verfügt dieser Mensch bei aller Ohnmacht des Willens noch über eine Rest-Freiheit, die „Freiheit der Entscheidung“ (1. Stufe).³² Den guten Willen kann er letztlich unmöglich aus sich selbst nehmen, er müsste sich denn am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen. Denn um die Gerechtigkeit wollen zu können, müsste er sie wie gesehen bereits besitzen (vgl. auch *C* III, 13, S II, 16–17 u. 32–33). Der Wille eines schlechten Menschen erscheint somit als „Knecht seiner Neigung-zum-Angenehmen“ (*Co* III, 13, S II, 287,7) und sein Besitzer wie ein „Sklave der Sünde“ (*L*, S I, 222, 2). Das Wollen des guten und das Wollen des schlechten Menschen unterscheiden sich für Anselm grundlegend voneinander.

Zum Verständnis von Anselms Freiheitstheorie ist neben der Unterscheidung zwischen dem Wollen eines guten und dem Wollen eines schlechten Menschen noch eine weitere Unterscheidung von Nöten: diejenige zwischen dem primär guten oder bösen und dem sekundär guten oder bösen Willen. Der *primär gute Wille* ist das gute („gerechte“) Wollen eines Menschen, der zuvor – im Anschluss an seinen letzten moralisch relevanten Willensakt – entweder ei-

³² Vgl. GOEBEL: *Rectitudo* (wie Anm. 10), S. 480–490 („Die Freiheit des sittlich schlechten Menschen als Fähigkeit-zur-sittlichen-Gutheit“).

nen bösen Willen besaß oder überhaupt noch nichts wollte; der *primär böse Wille* ist das böse („ungerechte“) Wollen eines Menschen, der zuvor einen guten Willen besaß oder zuvor überhaupt noch nichts wollte. Der *sekundär gute Wille* ist das gute Wollen eines Menschen, der seinem guten Willen treu bleibt; der *sekundär böse Wille* ist das böse Wollen eines Menschen, der seinen bösen Willen perpetuiert. Mit „einen guten Willen besitzen“ ist hier gemeint: den Willen eines guten („gerechten“) Menschen besitzen, also die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen zu wollen. Das Wollen eines zuvor guten Menschen ist mithin entweder ein sekundär guter oder ein primär böser Wille. Das Wollen eines zuvor schlechten Menschen ist entweder ein sekundär böser oder ein primär guter Wille.

2.2 Freiheit des Willens als Selbst-Letztursprünglichkeit

Nach Anselm ist der primär böse Wille – und ausschließlich der primär böse Wille – ein *revolutionierender* oder, wie ich sagen werde, *radikal selbst-letztursprünglicher Wille*. Anselm konzipiert die Selbst-Letztursprünglichkeit des primär bösen Willens als Selbstursächlichkeit, nämlich Selbst-Letztursächlichkeit (*agent causality*);³³ und jene Selbst-Letztursächlichkeit ist eine radikale, weil der Mensch (der Engel) hier ohne jede Mitwirkung Gottes tätig wird:

³³ Löffler hält dafür, es sei kaum möglich und überdies anachronistisch, Anselm als Verfechter einer solchen *agent causality* auszuweisen (vgl. LÖFFLER: Anselms Dialog „De libertate arbitrii“ [wie Anm. 25], S. 179). Aber Roderick CHISHOLM: *Human Freedom and the Self*. Lawrence : University of Kansas Press, 1964 und ROGERS: Anselm on Freedom (wie Anm. 13), S. 87–107, mit Bezug auf die libertarische Theorie der Willensfreiheit von Robert Kane, haben genau dies in überzeugender Manier getan. Beide übersahen lediglich, dass Anselm die *agent causality* des menschlichen Willens auf den gerechten Menschen beschränkt.

„*Schüler*: Warum also hat er gewollt? *Lehrer*: Bloß weil er wollte. Denn dieser Wille hatte keine andere Ursache, die ihn irgendwie angetrieben oder hingezogen hätte; sondern war sich vielmehr selbst, wenn man so sagen kann, Wirkursache und Wirkung.“ (*ipsa sibi efficiens causa fuit ... , et effectum*; *Ca 27, S I, 275, 30–33*)

Auch der sekundär gute Wille ist ein selbst-letztursprünglicher Wille, wenn auch kein radikal selbst-letztursprünglicher Wille. Der Wille eines zuvor guten Menschen ist somit in jedem Falle – sei es als primär böser, sei es als sekundär guter Wille – ein selbst-letztursprünglicher Wille. Anselm schließt sich einerseits der augustinischen Meinung an, dass der Mensch den primär guten Willen niemals von sich hat, sondern immer Gott verdankt. Der *primär* gute Wille ist demnach kein selbst-letztursprünglicher Wille, wie dies beispielsweise Augustins Gegner Julian von Eclanum lehrte. Ein Vernunftwesen, ein jedes Geschöpf überhaupt, „soll nichts von sich haben“ (*Ca 17, S I, 262, 19*). Andererseits bezieht Anselm dieses *non a se* lediglich auf die *revolutionierende* oder radikale Selbst-Letztursprünglichkeit. Durch die radikale Selbst-Letztursprünglichkeit schließt sich der Mensch aus dem Bereich des Wahren, Guten und Seienden, aus dem Bereich des Göttlichen aus. Daneben kennt Anselm noch eine andere Selbst-Letztursprünglichkeit, die von diesem Verdikt nicht betroffen ist: die *konservierende* Selbst-Letztursprünglichkeit des *sekundär* guten Willens. Denn der Mensch (der Engel), der seine empfangene Gerechtigkeit bewahrt, indem er, obwohl er es könnte, nicht von seiner Fähigkeit-zur-radikalen-Selbst-Letztursprünglichkeit Gebrauch macht, „gibt sich“ nach Anselm die Gerechtigkeit „auf eine bestimmte Weise selbst“ (*Ca 18, S I, 263, 5*). Er gibt sie sich nicht uneingeschränkt selbst, da er sie empfangen hat und insofern dazu bestimmt war. Aber weil er nicht auch dazu bestimmt ist, sie zu bewahren, sofern er in einem starken Sinne anders handeln kann; weil mit anderen Worten seine Ent-

scheidung, sie zu bewahren in einem synchronen Sinne kontingent ist, „macht er sich“ selbst „gut“ (Ca 18, S I, 263, 29–30). Mit einem Wollen, das seinen letzten Ursprung in ihm selbst hat, bewahrt er seine letztlich auf Gott zurückgehende Gerechtigkeit.

Weil der gute Mensch ein Anders-Wollen-Können – und somit eine Wahl – im starken Sinne hat, eröffnet sich ihm die Möglichkeit, Verdienst zu erwerben. Er erwirbt Verdienst, indem er bei seinem guten Willen bleibt, wiewohl er diesen guten Willen „empfangen“ hat, das heißt letztursprünglich Gott verdankt. Obwohl der gute Mensch niemals der alleinige Urheber seines guten Willens ist, vermag er sich doch zu dessen Mit-Urheber zu machen, wenn er ihn mit einem sekundär guten Willen konserviert („bewahrt“), während er im starken Sinne auch anders handeln könnte. Ob der gute Mensch seinen guten Willen durch sekundär gutes Wollen bewahrt oder gegen einen primär bösen Willen eintauscht, hängt zuletzt nur von diesem Menschen selbst ab und von sonst nichts im Universum, ja nicht einmal von Gott: Anselm ist, was das Wollen des guten Menschen angeht, ein Indeterminist³⁴ und Verfechter der Selbst-Letztursprünglichkeit. Der Wille eines zuvor guten Menschen ist entweder, wenn er ein sekundär guter Wille ist, ein konservierender selbst-letztursprünglicher Wille; oder er ist als primär böser Wille ein radikal selbst-letztursprünglicher Wille.

Der Wille Gottes, der gerechte Wille schlechthin, ist ungeschaffen und seinem Wesen nach ein selbst-letztursprünglicher Wille. Für die Freiheit des Willens des höchst vollkommenen Wesens sind darum alternative Wollens-Möglichkeiten nicht erforderlich, sei es im starken oder im schwachen Sinne. Der primär gute Wille des Menschen dagegen ist ein „empfangener“, ein geschaffener Wille. Um

³⁴ Wenn man bereit ist, den Begriff der Determination entsprechend zu erweitern, könnte man auch sagen: „ein Auto-Determinist“, d. h. ein Vertreter der Selbst-Letzt-determination.

mit freiem Willen, d. h. selbst-letztursprünglich wollen zu können, benötigt der Mensch in diesem Leben eine Wollensalternative im starken Sinne. Sie gründet in der Fähigkeit des guten Menschen zur radikalen Selbst-Letztursprünglichkeit. Macht der zuvor gute Mensch von dieser Fähigkeit Gebrauch, nimmt er also von der Gerechtigkeit Abstand, dann verliert er mit der Gerechtigkeit zugleich jede Selbst-Letztursprünglichkeit seines Wollens. Also gerade jene Fähigkeit-zur-radikalen-Selbst-Letztursprünglichkeit, welche seine konservierende Selbst-Letztursprünglichkeit möglich macht, muss, einmal ausgeübt, der Selbst-Letztursprünglichkeit und Freiheit seines Willens zum Verhängnis werden. Der Verzicht auf die Ausübung jener Fähigkeit ist notwendige Bedingung ihres Fortbestehens. Darin liegt nach Anselm das, wie man sagen könnte, *Paradox der radikalen Selbst-Letztursprünglichkeit*, der radikalen Selbst-Letztbestimmung des Menschen. Der sekundär böse Wille ist im Gegensatz zum primär bösen Willen wie auch zum sekundär guten Willen für Anselm niemals ein selbst-letztursprünglicher Wille. Der primär böse Wille ist der geschöpfliche „Eigenwille“ (*propria voluntas*), vor dem Anselm in seinen Briefen und geistlichen Schriften warnt, ein Hauptthema der monastischen Literatur des hohen Mittelalters. Nur Gott gebührt ein Eigenwille; denn nur Gott ist durch sich selbst (*per seipsum*) und nicht, wie alles Übrige, durch ein anderes (*per aliud*), nämlich durch Gott.

Was bedeutet dies für die Verantwortlichkeit des Menschen? Anselm lässt in seinen Freiheitsschriften keinen Zweifel daran, dass es ihm um keine andere Freiheit geht als jene, „aufgrund deren ihr Besitzer zur Verantwortung gezogen (*imputatur*) wird, ob er nun Gutes oder Böses tut“.³⁵ Wie gesehen, besteht nach Anselm zwischen dem Wollen ei-

³⁵ L 13, S I, 225, 30–32: „... de libertate hac, propter quam imputatur illam habenti, sive faciat bonum sive faciat malum. De hac enim sola nunc noster est sermo.“

nes guten („gerechten“) und dem Wollen eines schlechten („ungerechten“) Menschen ein grundlegender Unterschied. Nur das Wollen eines guten Menschen ist ein selbst-letztursprüngliches Wollen. Nur der gute Mensch besitzt einen freien Willen. Der Wille eines schlechten Menschen dagegen ist nicht frei. Der Ursprung seines Wollens liegt letztlich außerhalb seiner selbst. Sein Wollen ist letztlich fremdbestimmt. Dem schlechten Menschen bleibt allein die Fähigkeit-zur-Gerechtigkeit und Fähigkeit-zur-Freiheit-des-Willens, die Anselm – da es sich im Falle des schlechten Menschen bei dieser Fähigkeit um ein bloß hypothetisches Vermögen handelt – etwas euphemistisch „Freiheit der Entscheidung“ nennt. Dieser Unterschied betrifft offensichtlich auch die Verantwortlichkeit. Ein guter Mensch ist nach Anselm unmittelbar für sein Wollen verantwortlich. Wie steht es aber um die Verantwortlichkeit des schlechten Menschen? Der Freiheitstitel des schlechten Menschen, das Zugeständnis Anselms einer „Freiheit der Entscheidung“ noch für den „Sklaven der Sünde“, vermag auch dem schlechten Menschen den Anschein unmittelbarer Verantwortlichkeit zu geben. Die unmittelbare Verantwortlichkeit würde jedoch über die „freie Entscheidung“ (erste Stufe) hinaus einen freien, d. h. selbst-letztursprünglichen Willen (zweite Stufe) voraussetzen. Gleichwohl hält Anselm an der Verantwortlichkeit des schlechten Menschen fest. Die Verantwortlichkeit des schlechten Menschen ist eine indirekte. Sofern ihm das Geschenk der Gerechtigkeit und eines freien Willen früher schon zuteil wurde, ist er für seine missliche Lage verantwortlich wie einer, der freiwillig in eine Grube gesprungen ist, aus der er durch eigene Anstrengung nicht mehr herauskommt. Dann hätte er mit einem selbst-letztursprünglichen Willensakt seine Fähigkeit zum selbst-letztursprünglichen Wollen ausgelöscht. Weitaus indirekter noch ist die Verantwortlichkeit eines schlechten Menschen, welchem das Geschenk der Gerechtigkeit und eines freien Willens nicht (oder noch nicht) zuteil wurde: Er wird allein

wegen seiner Teilhabe an der mit freiem, d.h. selbst-letztursprünglichem Willen begangenen Sünde Adams für sein böses Wollen zur Verantwortung gezogen.³⁶ Dass seine „freie Entscheidung“ ein bloß ruhendes Vermögen ist, hat er wegen seiner Teilhabe an der Sünde Adams und ihren Folgen selbst zu verantworten. Einen selbst-letztursprünglichen Willen hat ein solcher Mensch indes nie besessen.

Man kann darüber streiten, ob dies ein Kompatibilismus ist oder nicht. Anselm will zweifellos eine Freiheitstheorie vorlegen, der zufolge alle Menschen kraft ihrer „freien Entscheidung“ frei und verantwortlich sind. Aber seine Freiheitstheorie muss teilweise kompatibilistisch erscheinen, wenn seine Lehre von der Sünde Adams und ihren Auswirkungen auf die menschliche Natur in dieser starken Form aufgegeben wird. Selbst wenn diese Lehre nicht aufgegeben wird, muss Anselms Freiheitstheorie teilweise kompatibilistisch erscheinen: Wie Anselm schreibt, sündigt ein Mensch aufgrund seiner menschlichen Natur in Adam „aus natürlicher Notwendigkeit“ (*naturali necessitate*; Co 23, S II, 165, 27–28). Beschränkt man den Blick auf den gegenwärtig – oder wenigstens einstmals – guten Menschen, auf den Menschen also, der einen „freien Willen“ besitzt oder besaß, mag der Eindruck entstehen, als vertrete Anselm einen eindeutigen Inkompatibilismus. Aber für Anselm gibt es auch den nicht nur hypothetischen dritten Fall eines Menschen, dem bei aller „Freiheit der Entscheidung“ niemals das Gnadengeschenk eines „freien Willens“ zuteil wird – auch wenn es im Rahmen seiner „Theologie des höchst vollkommenen Wesens“ vielleicht konsequenter gewesen wäre, er hätte diesen dritten Fall für unwirklich erklärt.³⁷ Einen Libertarismus schließlich

³⁶ Vgl. dazu GOEBEL: *Rectitudo* (wie Anm. 10), S. 491–496 („Das Problem der Verantwortlichkeit des sittlich schlechten Menschen“).

³⁷ Vgl. ROGERS: *Anselm on Freedom* (wie Anm. 13), S. 144–145: „... had Anselm parted company with Augustine, and proposed that

vertritt Anselm nur im Hinblick auf den aktuell guten Menschen, der im Anschluss an seinen letzten moralisch relevanten Willensakt einen „freien Willen“ besitzt.³⁸

Die Freiheit oder Selbst-Letztursächlichkeit des Willens eines guten Menschen beweist Anselm mit einem apriorischen Argument. Es besteht in der *reductio ad absurdum* der Vorstellung, das höchst vollkommene Wesen könne dem Menschen gegen seinen Willen die Gerechtigkeit nehmen. Weil ein gerechter Mensch will, wovon Gott will, dass er es wolle, würde Gott in diesem Falle wollen, dass der Mensch nicht will, wovon Gott will, dass er es wolle (*vellet illum non velle, quod vult eum velle*).³⁹ Das primär böse Wollen kann letztlich nicht auf Gott zurückgehen. Das primär böse Wollen des Menschen ist ein radikal selbst-letztursprüngliches Wollen. Anders als von manchen Forschern angenommen, schließt dies nicht nur ein direktes Einwirken Gottes aus, durch welches der Gerechte ungerecht gemacht würde.⁴⁰ Es schließt vielmehr kategorisch

God offers grace to everyone, he might avoid the criticism that if the fallen human being can will only unjustly, then he is not personally free in a sense robust enough to ground moral responsibility“; siehe auch DIES.: Anselm on Grace and Free Will. In: *The Saint Anselm Journal* 2.2 (2005), http://www.anselm.edu/library/SAJ/pdf/22_Rogers.pdf, S. 72: „Anselm would have done better to hold that God offers grace to everyone.“

³⁸ Obwohl Rogers Anselms Aussagen über den Zustand des Willens eines schlechten Menschen erwähnt (in einem eigenen Kapitel über „Gnade und freier Wille“, vgl. ROGERS: Anselm on Freedom [wie Anm. 13], S. 136–145), zieht sie diese Aussagen in ihrer Darstellung von Anselms Theorie der Willensfreiheit doch nicht heran. Wenn sie Anselms Freiheitstheorie daraufhin als inkompatibilistisch und libertarisch bezeichnet, ist das nur die halbe Wahrheit.

³⁹ C I, 6, S II, 256, 29–30. Zu Anselms apriorischem Beweis der Freiheit des Willens siehe ausführlicher GOEBEL: *Rectitudo* (wie Anm. 10), S. 391–398.

⁴⁰ Vgl. LÖFFLER: Anselms Dialog „De libertate arbitrii“ (wie Anm. 25), S. 176: „Man beachte aber, dass das begrifflich-apriorische Argument eben wirklich nur den gedachten Extrem-Fall abdeckt, also die Überlegung, ob Gott uns die Freiheit nehmen kann.“

aus, dass der primär böse Wille das alleinige Ergebnis *beliebiger* Ursachen ist, die nicht letztlich im Selbst des Wollenden gründen. Denn in Anselms Universum führen sich alle diese Ursachen ausnahmslos auf den Willen des Schöpfers zurück. Um dies einzusehen, ist es nicht nötig, „Anselms Meinung zur heutigen Naturphilosophie“ zu kennen.⁴¹ Das höchst vollkommene Wesen kann die Welt nicht so eingerichtet haben, dass der gerechte Mensch durch ein letztlich fremdursprüngliches Wollen seine Gerechtigkeit verliert. Daher schreibt Anselm, dass „weder irgendwelche örtlichen noch zeitlichen Umstände“ das primär böse Wollen eines Menschen „entschuldigen“ (E 96, S III, 222, 12–14). Wenn nun das primär böse Wollen des Menschen ein radikal selbst-letztursprüngliches Wollen ist, dann ist wie gesehen auch das sekundär gute Wollen eines Menschen, der von seiner Fähigkeit zur radikalen Selbst-Letztursprünglichkeit keinen Gebrauch macht, ein letzt-selbstursprüngliches Wollen. Es ist ein Wollen, mit dem der Mensch auf selbst-letztursprüngliche Weise seine letztlich in Gott gründende Gerechtigkeit bewahrt.⁴²

Freiheit des Willens bedeutet nach Anselm, dass das Wollen seinen letzten Ursprung im Selbst hat, dass es letztlich auf den Wollenden selbst zurückgeht. Damit ist jede

⁴¹ Vgl. ebd., S. 179: „Ob Anselm etwa Kompatibilist oder Inkompatibilist war, ist nur hypothetisch diskutierbar, weil man dazu Anselms Meinung zur heutigen Naturphilosophie, zum Wesen der Naturgesetze und zur Rolle Gottes in der Natur kennen müsste.“

⁴² Es trifft nicht zu, dass Anselm – wie man häufig meint – die Freiheit des Willens außer mit dem genannten apriorischen noch mit weiteren empirischen Argumenten beweist, dass er geradezu eine „*phänomenologische* Begründung“ (LÖFFLER: Anselms Dialog „De libertate arbitrii“ [wie Anm. 25], S. 176; im Original kursiv) der Willensfreiheit vorlegt. Sämtliche derartige Überlegungen Anselms (etwa jene, die darauf hinauslaufen, dass der Mensch selbst in Extremsituationen noch die „Rechtheit des Willens“ bewahren kann) sind keineswegs als Freiheitsbeweise intendiert. Es sind Erwiderungen auf aposteriorische Einwände gegen Anselms apriorischen Beweis der Freiheit des Willens eines guten Menschen.

Art von ultimativer Fremdursprünglichkeit des Wollens ausgeschlossen. Eine erste Art der ultimativen Fremdursprünglichkeit des Wollens besteht in seiner letztlichen Fremdbestimmtheit durch unverfügbare *Wirkursachen*, wie wenn das Wollen durch geistige oder körperliche Befindlichkeiten des Wollenden im Verbund mit physischen, psychischen oder psychophysischen Gesetzen vollständig determiniert ist. Eine andere Art der ultimativen Fremdursprünglichkeit des Wollens besteht in seiner letztlichen Fremdbestimmtheit durch eine vorgegebene *Zielursache*, wie wenn sich das Wollen stets auf diejenigen Gegenstände richten muss, von denen sich der Wollende ein Höchstmaß einer ganz bestimmten Eigenschaft verspricht.⁴³ Diese zweite Art der ultimativen Fremdursprünglichkeit des Wollens scheint vorzuliegen, wenn man mit Aristoteles davon ausgeht, dass sich die Wahl unseres Willens immer nur auf die Mittel bezieht, mit denen wir das Gute als das uns vorgegebene Wollensziel erreichen. Nach Anselm ist der Wille eines *schlechten* Menschen sowohl im ersten wie auch im zweiten Sinne letztlich fremdbestimmt. Der Wille eines schlechten Menschen ist einerseits, wie schon deutlich wurde, seinen Trieben und somit seinen Objekten ausgeliefert (erste Art der ultimativen Fremdbestimmung). Der Wille eines schlechten Menschen ist andererseits seinem Wollensziel ausgeliefert; denn er vermag nur zu wollen, wovon er sich ein Höchstmaß an Angenehmem verspricht (zweite Art der ultimativen Fremdbestimmung). Den Fall eines ra-

⁴³ Vgl. Calvin G. NORMORE: Goodness and rational choice in the early middle ages. In: Henrik LAGERLUND ; Mikko YRJÖNSUURI (Hrsg.): *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*. Dordrecht: Kluwer, 2002, S. 29: „Twentieth-century discussion of the history of the notions of will was dominated by debates about whether free choice is compatible with efficient causal determinism. One consequence of this was that a related but distinct issue – whether free choice is compatible with determination by final causes and, in particular, compatible with the *givenness* of ends of action – was largely ignored. It was not always so.“

tionalen Willens, der durch ein einseitiges Wollensziel – entweder durch das Gerechte oder das Angenehme – fremdbestimmt ist, erörtert Anselm in „De casu diaboli“ im Rahmen eines Gedankenexperiments. Der Lehrer des Dialogs bemerkt:

„So wie dort nämlich kein ungerechter Wille wäre, wenn er das Ungehörige wollte, weil er das nicht nicht-wollen könnte, so wäre hier der Wille, wenn er das Gehörige wollte, doch nicht gerecht, weil er es so empfangen hätte, dass er nicht anders wollen könnte.“ (Ca 14, S I, 258, 13–16)

Anselm bemüht sich in seinen Freiheitsschriften folglich, eine Ambivalenz oder Dualität innerhalb des Wollensziels zu etablieren. Dazu schreibt er dem Willen rationaler Wesen zwei „Neigungen“ (*affectiones*) zu, die er auch *voluntates* nennt. Dabei wird *voluntas* am besten ebenfalls mit „Neigung“ übersetzt; denn Anselm versteht darunter zwei Grundausrichtungen unseres Wünschens und Wollens, die nicht notwendig bewusst sind (die aber, sobald sie bewusst werden, immer ein entsprechendes *velle* nach sich ziehen): eine Neigung-zum-Glück (*voluntas beatitudinis*) und eine Neigung-zur-Gerechtigkeit (*voluntas iustitiae*; vgl. C 3, 11, S II, 279, 17–281, 16). Diese Bedeutung von *voluntas* grenzt er von zwei weiteren Bedeutungen desselben Wortes ab, vom Willensvermögen und vom Willensakt (vgl. ebd., S II, 279, 13–14).⁴⁴ *Voluntas beatitudinis* und *voluntas iustitiae* besagen also kein Wollen im Sinne eines Willensaktes. Dem trage ich im Folgenden dadurch Rechnung, dass ich stets von einer „Neigung“ spreche, wo diese dritte von Anselm unterschiedene Bedeutung von *voluntas* gemeint ist. Ein Glücklichein-Wollen ist ein Wollen, durch das der Mensch der Neigung seines Willens zum Glück folgt; ein Gerechtein-Wollen ist

⁴⁴ So jedenfalls im Spätwerk. Die Analyse der *aequivocatio voluntatis* in L 7 (S I, 218, 24–219, 10) beschränkt sich noch auf die beiden Bedeutungen „Willensvermögen“ und „Willensakt“. Aber auch die beiden Willensneigungen werden im Frühwerk *voluntates* genannt.

ein Wollen, durch das der Mensch der Neigung seines Willens zur Gerechtigkeit folgt. Die Neigung-zum-Glück wird von Anselm näher als eine Neigung-zum-Angenehmen bestimmt (*affectio ad volendum commodum*), die Neigung-zur-Gerechtigkeit nennt er auch einfach „Neigung-zur-Rechtheit“ (*voluntas rectitudinis*). Die Neigung-zum-Glück ist allen Menschen gemeinsam. Die Neigung-zur-Gerechtigkeit besitzen nur die Gerechten, ja sie ist identisch mit der Gerechtigkeit (vgl. C 12, S II, 284, 15–19; dazu C 13, 286, 7–8).

Ein häufig auf Aristoteles zurückgeführtes Prinzip der Willens- und folglich der Handlungstheorie lautet, dass sich unser Wille immer nur auf etwas als gut Erkanntes zu richten vermag. Man könnte meinen, die Annahme eines doppelten Wollensziels bei Anselm stehe für den Bruch mit diesem Prinzip, wie ihn später einige Scholastiker vollziehen. Doch ist dem nicht so. Denn die Gerechtigkeit (*iustitia*) und das Angenehme (*commodum*) sind für Anselm zwei Unterarten des Guten (vgl. Ca 12, S I, 255, 6–8), das sittliche und ein nicht-sittliches Gut. Auch dem anderen „aristotelischen“ Prinzip, dass wir nicht unsere Ziele wählen, stimmt Anselm zu. Das Angenehme und die Gerechtigkeit sind einem jeden Menschen *vorgegebene* Willens-Neigungen.⁴⁵ Anselm diskutiert ausführlich, ob ein vernunftbegabtes Wesen, das sich noch nichts wünscht, sein primäres Wollen (*prima voluntas*) aus sich selbst zu nehmen vermag. Im Ergebnis hält er fest: Niemand kann selbstursprünglich – geschweige denn selbst-letztursprünglich – vom Nichtwünschen oder Nichtwollen zum Wünschen oder Wollen (*de non velle ad velle*) gelangen.⁴⁶ Die

⁴⁵ Vgl. dazu die aufschlussreichen Untersuchungen von Calvin G. NORMORE: Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice. In: *Vivarium* 36 (1998), S. 23–39; DERS.: Goodness and Rational Choice (wie Anm. 43). Normores Deutung des Verhältnisses von Neigung-zum-Glück und Neigung-zur-Gerechtigkeit bei Anselm wird im Folgenden jedoch zurückgewiesen.

⁴⁶ Vgl. Ca 12, S I, 255, 1: „... nichts kann durch sich wollen, was

Ziele seines Wünschens und Wollens sind dem Menschen vorgegeben. Und das bedeutet im Kontext der philosophischen Theologie Anselms, dass sie ihren letzten Ursprung in Gott haben.

Neu an Anselms Willenslehre ist jedoch die Annahme einer Dualität *innerhalb* des uns vorgegebenen Wollensziels. Man kann von „zwei Zielen des Wünschens und Wollens“ sprechen, wenn man sich bewusst hält, dass beide Ziele derselben Gattung des Guten angehören; die Ausrichtung alles Wünschens und Wollens auf das Gute steht bei Anselm nicht zur Disposition. Das selbst-letzursprüngliche Wollen eines gerechten Menschen betrifft die Wahl zwischen diesen beiden Wollenszielen. Dabei besteht die Wollensalternative eines gerechten Menschen, wie sich zeigen wird, nicht einfach darin, dass er entweder seiner Neigung-zur-Gerechtigkeit oder seiner Neigung-zum-Glück folgen kann. Denn die Neigung-zur-Gerechtigkeit ist nach Anselm selbst eine bestimmte Form der Neigung-zum-Glück. Die Wollensalternative stellt sich formal viel-

nichts will“. In *F* (vgl. 416, 10–418, 11) unterscheidet Anselm vier Bedeutungen des Ausdrucks *voluntas* im Sinne von „Wünschen/Wollen“ nach dem Kriterium der Zustimmung des Wünschenden/Wollenden zum Inhalt seines Wünschens oder Wollens. In einem Fall, bei der von Anselm so genannten *voluntas approbans*, handelt es sich um ein *bloßes Wünschen*, in den übrigen drei Fällen um verschiedene Weisen, etwas zu *wollen*. Unter einem Wollen verstehe ich im Unterschied zum bloßen Wünschen ein handlungswirksames Wünschen, das man in die Tat umsetzt, sobald sich einem die Gelegenheit dazu bietet. Ein bloßes Wünschen wird auch im heutigen Sprachgebrauch bisweilen als „Wollen“ bezeichnet. Daher werde ich der Einfachheit halber im Folgenden häufig von „Wollen“ reden, wo eigentlich ein Wollen oder ein bloßes Wünschen gemeint ist. Man kann „Wünschen“ und „Wollen“ statt als zwei verschiedene Arten des „Wünschens“ („bloßes Wünschen“ und „wollendes Wünschen“) auch als zwei Arten einer allgemeineren Tätigkeit (etwa des „Auf-etwas-aus-Seins“) auffassen. Für alles Folgende ist dies weitgehend gleichgültig; es wäre lediglich „bloßes Wünschen“ jeweils durch „Wünschen“ zu ersetzen.

mehr wie folgt dar: Ein gerechter Mensch bestimmt letztlich selbst, ob er – mit sekundär gutem Willen – auch weiterhin seiner Neigung-zur-Gerechtigkeit folgt, die nichts anderes ist als eine Neigung-zum-wahren-Glück; oder ob er – mit primär bösem Willen – seiner Neigung-zur-Ungechtigkeit nachgibt, die nichts anderes ist als eine Neigung-zum-vordergründigen-Glück: ob er auch weiterhin sein Wollen vollständig an seinem Sollen ausrichtet oder nicht.⁴⁷ Die Neigung-zum-Glück eines ungerechten Menschen ist alternativlos. Sie kann sich dagegen nur auf ein vordergründiges, auf ein vermeintliches Glück richten und muss immer als Neigung-zur-Ungechtigkeit erscheinen.

Anselm selbst spricht zwar nur von einer *voluntas iustitiae* und einer *voluntas beatitudinis*, niemals von einer *voluntas iniustitiae* („Neigung-zur-Ungechtigkeit“). Aber wie sich im folgenden Teil zeigen wird, ist die Neigung-zum-Glück (*voluntas beatitudinis*) nach Anselm nicht immer schlecht, da sie die Form einer *iusta beatitudinis voluntas* annehmen kann. Diese „gerechte Neigung-zum-Glück“ ist keine andere als die Neigung-zur-Gerechtigkeit. Neben einer *gerechten* Neigung-zum-Glück gibt es aber für Anselm auch eine *ungerechte* Neigung-zum-Glück, die man analog eine „Neigung-zur-Ungechtigkeit“ nennen könnte. Der Nachteil der Ausdrücke „Neigung-zur-Gerechtigkeit“ und „Neigung-zur-Ungechtigkeit“ liegt darin, dass deren Verhältnis zur Glückseligkeit nicht angezeigt wird. Der Nachteil der Ausdrücke „Neigung-zum-wahren-Glück“ und „Neigung-zum-vordergründigen-

⁴⁷ Vgl. NORMORE: Goodness and Rational Choice (wie Anm. 43), S. 36: „... rational agents find within themselves distinct sources of motivation which can (or at least are perceived to) lead in different directions. (...) neither is ‚really‘ the agent. The agent chooses which to follow“; ROGERS: Anselm on Freedom (wie Anm. 13), S. 60: „... the locus of ‚self-causation‘ is found in the winning out of one desire over another, where the conflicting desires themselves are explicable in terms of preceding causes.“

Glück“ liegt darin, dass deren Verhältnis zur Gerechtigkeit nicht angezeigt wird. Diese Nachteile versuche ich im folgenden Kapitel durch die Verwendung *beider* Wortpaare auszugleichen. Die damit verbundenen Pleonasmen nehme ich bewusst in Kauf. Denn der Nachteil einer heutigen Interpretation der Ethik Anselms unter Verwendung seines eigenen Wortpaares „Neigung-zur-Gerechtigkeit“ und „Neigung-zum-Glück“ erscheint noch gravierender: Sie gibt Anlass zu dem Missverständnis, dass sich die Neigung-zur-Gerechtigkeit und die Neigung-zum-Glück antagonistisch zueinander verhalten. Dass dies nicht die Auffassung Anselms ist, geht aus vielen anderen Äußerungen klar hervor; und ein zeitgenössischer Leser Anselms wäre wohl nie auf die Idee gekommen, ihn in diesem Sinne zu deuten. Aber nicht wenige moderne Interpreten sind diesem Missverständnis dennoch erlegen, weil sie sich durch Anselms Definition der Gerechtigkeit an die Ethik Kants erinnert fühlten.

Um ein Bild zu gebrauchen, stellt sich die Situation des freien Willens für Anselm ungefähr folgendermaßen dar: Ein gerechter Mensch ist wie der Lenker eines Gespanns, der die Zügel in den Händen hält. Es liegt letztlich nur an ihm, ob er die Zügel auch weiter anzieht, was bisweilen all seine Anstrengung erfordert, oder ob er sie schleifen lässt. Die kontrollierte Fortbewegung ist ihm nicht unangenehm, und er ist davon überzeugt, dass er auf diese Weise an ein vollkommen angenehmes Ziel gelangen wird. Angenehmer als die kontrollierte Fortbewegung wäre für ihn jedoch eine rasende Fahrt mit dem Gespann. Lässt er angesichts dessen die Zügel einmal schleifen, so steht es in der Folge letztlich nicht mehr in seiner Macht, die wilde Reise zu beenden. Denn im Rausch der anstrengungslosen Geschwindigkeit kann er nicht mehr wollen (ja kann ihm vielleicht nicht einmal mehr der Wunsch erscheinen), die Zügel wieder anzuziehen – jedenfalls nicht ohne einen Anstoß von außen. So ist er den Launen seiner Tiere aus-

geliefert. Immerhin besteht die Möglichkeit, dass eine letztlich nicht auf ihn selbst zurückgehende Erkenntnis – ausgelöst vielleicht durch den Zuspruch eines Beifahrers oder durch eine anderen Erfahrung – den Willen in ihm reifen lässt, trotz aller damit verbundenen Anstrengungen die Zügel wieder anzuziehen. Ist das der Fall, liegt die Entscheidung über sein künftiges Fahrverhalten abermals zuletzt bei ihm.

3. Gerechtigkeit und Glück

3.1 Gerechtigkeit und Neigung-zum-Glück – ein Antagonismus?

Der Grundsatz, dass alle Menschen glücklich sein wollen, war schon vom platonischen Sokrates mit dem Anspruch auf Evidenz aufgestellt worden.⁴⁸ Für Aristoteles ist die Glückseligkeit das höchste Gut und letzte Ziel all unseres Handelns.⁴⁹ Nicht *dass* die Menschen glücklich sein wollen, war im antiken Denken umstritten, sondern *wie* sie es werden oder bleiben, und worin das Glück besteht.⁵⁰ Augustinus führt jenen Grundsatz gegen seine pelagianischen Gegner ins Feld. Unser Wille könne die Fähigkeit, das Gute zu wollen, verlieren und habe sie verloren; unverlierbar sei ihm aber die Struktur des Glücklichsein-Wollens eingeschrieben.⁵¹ Auch der frühe Augustinus bekennt sich mehr-

⁴⁸ Vgl. PLATON: *Euthydemos* 278e: „... denn welcher Mensch wollte sich nicht wohl befinden?“

⁴⁹ Vgl. ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* I, 7, 15–16, und X, 7, 1.

⁵⁰ Vgl. etwa SENECA: *De vita beata* 1, 1 / Manfred ROSENBACH (Übers.): „Leben, mein Bruder Gallio, wollen alle glücklich, aber zu erkennen, was es ist, was glücklich das Leben macht, fehlt der klare Blick.“

⁵¹ Vgl. AUGUSTINUS: *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum* I, 6, 26; DERS.: *De natura et gratia* 10, 54, 273: „Es gehört zu unserem Willen, dass wir glücklich sein wollen, weil wir das ganz und gar nicht nicht-wollen können.“

fach zu diesem Prinzip, so unter anderem im Dialog über die freie Entscheidung.⁵²

Anselm schließt sich der herkömmlichen Deutung unseres Willens als eines Willens-zum-Glück an: „Alle wollen ja, dass es ihnen gut geht“ (*Ca* 12, S I, 255, 3–5). In diesem Sinne „wollen alle“ das „Glück“ (*beatitudo*). Dieses Glück besteht nach Anselm aus Annehmlichkeiten (*ex commodis*, vgl. *Ca* 4, S I, 241, 13–14). Niemand, so glaubt er, wolle etwas, „was er nicht auf irgend eine Weise als für sich angenehm (*commodum*) erachtet“. So verhalte es sich nicht nur bei allen rationalen Wesen, sondern bei „allem, was empfinden kann“ (*Ca* 12, 255, 9–12) überhaupt. Das ist unmissverständlich formuliert und schließt eine totale Selbstverleugnung des Menschen um Gottes willen – wie Fénelon über Augustinus sagen wird, er liebe sich nicht mehr selbst, so sehr liebe er Gott –⁵³ aus, wenn sie nicht zugleich zutiefst Selbstannahme wäre. Wenn das Wollen ein wesentlich auf das Glück ausgerichtetes Streben ist, dann können sich das Glücklichsein-Wollen und das Gerechthein-Wollen nicht wechselseitig ausschließen. Das Gerechthein-Wollen muss dann entweder mit dem Glücklichsein-Wollen identisch oder vielmehr eine bestimmte Art und Weise des Glücklichsein-Wollens sein. Letzteres ist, wie die Analyse des Verhältnisses der Neigung-zum-Glück zur Neigung-zur-Gerechtigkeit erweisen wird, die Konzeption Anselms. Man hat

⁵² Vgl. AUGUSTINUS: *De libero arbitrio* 2, 9, 26: „Insoweit nun alle Menschen nach einem glücklichen Leben streben, irren sie nicht“; DERS.: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 3, 4: „Glücklich wollen wir gewiss alle leben.“

⁵³ François FÉNELON : *Sur saint Augustin* / Jacques LE BRUN (Hrsg.). Paris : Gallimard, 1983 (Œuvres ; 1), S. 965: „Augustin ne s’aime plus lui-même, tant il aime Dieu.“ Wenn Fénelon auch darauf besteht, dass der Mensch Gott um seiner selbst willen und nicht aus Interesse an seinem Heil lieben soll, räumt er doch ein, dass er Gott nur als vollkommenen lieben könne, indem er ihn auch als seligmachenden (*béatifiant*) liebt; vgl. Denise LEDUC-FAYETTE: *Fénelon et l’amour de Dieu*. Paris : PUF, 1996, besonders S. 20–52.

versucht, dieser Schlussfolgerung mit folgender Überlegung zu entkommen: Es sei nicht ausgemacht, dass Anselm überhaupt ein Wollen – oder ein Wünschen und Wollen – meint, wenn er dafür hält, dass wir immer nur etwas „wollen“ (*velle*) können, von dem wir glauben, dass es uns glücklich macht. *Velle* und *voluntas* könnten hier auch für ein *bloßes Wünschen* stehen, auf das sich dieses vermeintlich eudämonistische Prinzip allein bezöge.⁵⁴ Dieses Argument würde jedoch selbst dann sein Ziel verfehlen, wenn es wahr wäre, dass Anselm an dieser Stelle nur auf ein bloßes Wünschen abzielt. Denn dass ich mir etwas Bestimmtes wünschen kann, ist offenbar die Voraussetzung dafür, dass ich es auch wollen kann. Kann ich mir etwas, von dem ich nicht glaube, dass es für mich angenehm ist, nicht wünschen, dann kann ich es folglich auch nicht wollen. Es spricht davon abgesehen vieles dafür, dass Anselm – so wie er die Bedeutungs- vielfalt des Wortes analysiert –⁵⁵ mit *velle* hier sowohl das bloße Wünschen als auch das Wollen meint. Die Neigung-zum-Angenehmen, betont Anselm in seiner letzten Schaffensperiode nochmals, ist aus unserem Willen nicht wegzudenken (vgl. C 3, 11, S II, 280, 12–13 u. 281, 10–11; C 3, 12, S II, 284, 11–12: *inseparabilis*).

Nun scheint aber ein Konflikt zu bestehen zwischen Anselms Bestimmung des menschlichen Wünschens und Wollens als eines „Wollens zum Glück“ und seiner Definition der Gerechtigkeit als die „um ihrer selbst willen bewahrte ‚Rechtheit des Willens‘“. Das Kriterium „um seiner selbst willen“ scheint auszuschließen, dass sich der gerechte Mensch durch irgend ein Objekt des Begehrens zum Wollen bestimmen lässt. Die um eines bloßen Vorteiles willen gewollte „Rechtheit des Willens“, sagt Anselm, ist keine Gerechtigkeit (vgl. V 12, S I, 193, 28–32). Erst wenn wir

⁵⁴ Vgl. NORMORE: Goodness and Rational Choice (wie Anm. 43), S. 39–40.

⁵⁵ Siehe oben, Anm. 44.

die „Rechtheit des Willens“ deshalb wollen, weil wir sie wollen sollen, ist der Mensch gerecht und ist sein Wille frei. Bedeutet das nicht, dass wir jene „Rechtheit des Willens“ – dass wir unsere Pflicht – gänzlich interesselos wollen sollen; dass wir sie wollen sollen, ohne dass unser Glücksstreben dabei irgendwie zum Tragen kommt; dass wir sie wollen sollen, ob uns das glücklich macht oder nicht? So war es, mag man sich erinnern, schon die Lehre des Augustinus gewesen, dass unsere höchste und im Grunde einzige sittliche Aufgabe darin besteht, Gott mit einer reinen Liebe (*caritas*) um seiner selbst willen und sich und den Nächsten um Gottes willen zu lieben.⁵⁶ In einer einflussreichen Studie hat Jean Rohmer die Ethik Anselms daraufhin als eine „Ausweitung der augustinischen Lehre von der *caritas* zu einer allgemeinen Theorie moralischer Verpflichtung“ beschrieben.⁵⁷ Rohmer sah in dieser Theorie das Resultat einer Fortführung gewisser nicht-eudämonistischer Elemente der augustinischen Ethik (für die er stoische Einflüsse verantwortlich machte), zugleich deren Reinigung von anderen Gedanken, in denen die Ethik des Kirchenvaters dem griechischen Eudämonismus seiner heidnischen Umgebung verpflichtet geblieben sei.⁵⁸ Im Anschluss an Rohmer ist eine anti-eudämonistische Deutung der Ethik Anselms bis in die Gegenwart immer wieder vorgetragen worden.⁵⁹ Oft wurde sie noch weiter zugespitzt.

⁵⁶ Vgl. AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* 3, 10, 15–16.

⁵⁷ Jean ROHMER: *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.* Paris: Vrin, 1939, S. 159.

⁵⁸ Ebd., S. 10: „... sur le fondement eudémoniste de la morale augustinienne s’élève une conception théocentrique de l’amour, dans laquelle le bonheur de l’homme, désormais secondaire, se subordonne aux exigences premières de la gloire et de l’honneur divins.“

⁵⁹ Vgl. DELHAYE: *Quelques aspects de la morale* (wie Anm. 12), S. 421: „... sa morale ne doit absolument rien à l’eudémonisme“; Robert POUCHET: *La Rectitudo chez saint Anselme : Un itinéraire augustinien de l’âme à Dieu.* Paris : Études augustiniennes, 1964, S. 196: „... la primauté anselmienne de la rectitude sur la béatitude fait sail-

Anselm inauguriere einen neuen Typus von Moralphilosophie, den kantischen, der freilich schon bei Johannes Duns Scotus wirksam werde.⁶⁰ Tatsächlich wird die Forderung nach Reinheit der Gesinnung in der einen oder anderen

lir (...) la transcendance de la morale chrétienne à l'égard des systèmes profanes“; Italo SCIUTO : Introduzione. In: *Anselmo d'Aosta, Libertà e arbitrio* / Italo SCIUTO (Hrsg.). Firenze : Nardini, 1992, S. 21: „... un concetto di moralità che si discosta sia dalle precedente visioni agostiniane, sia dalla successiva elaborazione scolastica, entrambe dominate dal concetto di beatitudo, felicità, come fine dell'agire umano“; ähnlich auch Sofia VANNI ROVIGHI: L'etica di S. Anselmo. In: Franciscus S. SCHMITT ; Helmut KOHLENBERGER (Hrsg.): *Analecta Anselmiana*. Bd. I. Frankfurt a.M. : Minerva, 1969, S. 73–99 ; Vittorio MATHIEU: La fondazione della morale in Sant'Anselmo. In: Inos BIFFI ; Constante MARABELLI (Hrsg.): *Anselmo d'Aosta figura europea*. Milano : Jaca Book, 1989, S. 155–161; Bonnie KENT: The Moral Life. In: Arthur S. McGRADE (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003, S. 235–237; Jeffrey E. BROWER: Anselm on Ethics. In: Brian DAVIES ; Brian LEFTOW (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Anselm* (wie Anm. 25), S. 222–256; Beatriz REYES ORIBE: La separación de la affectio volendi commodum y la affectio volendi iustitiam como negación de la finalidad natural en san Anselmo. In: María Jesús SOTO BRUNA ; Juan CRUZ CRUZ (Hrsg.): *Metafísica y dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX-XI)*. Pamplona : EUNSA, 2006, S. 254: „En Anselmo, lo querido no debe ser la Beatitudo-premio, sino la justicia por ella misma“; Kristell TREGO: *L'essence de la liberté : La refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. Paris : Vrin 2010, S. 18: „... rupture avec l'eudémonisme antique, rupture qui ferait de notre auteur un précurseur de Kant“.

⁶⁰ Vgl. Italo SCIUTO : La morale di Anselmo d'Aosta : un'anticipazione della morale „autonoma“ di Kant? In: DERS.: *La felicità e il male : Studi di etica medievale*. Milano : FrancoAngeli, 1995, S. 137–147; Hannes MÖHLE: Wille und Moral : Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Kants. In: Ludger HONNEFELDER ; Rega WOOD ; Mechthild DREYER (Hrsg.): *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden : Brill, 1996, S. 573–594; Jules VUILLEMIN: Justice anselmienne et bonne volonté kantienne : essai de comparaison. In: David E. LUSCOMBE ; Gillian R. EVANS (Hrsg.): *Anselm : Aosta, Bec and Canterbury*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996, S. 361–375; Mechthild DREYER: Veritas-rectitudo-iustitia : Grundbegriffe ethischer Refle-

Form in der Geschichte des europäischen Denkens immer wieder im Anschluss an Augustinus vertreten; so von Anselm, aber etwa auch von Abaelard und Héloïse, in der karthäusischen und zisterziensischen Mystik, in der deutschen Mystik, von Luther, von Geulincx – der die Formel „nichts auf die Glückseligkeit, alles auf die Pflicht beziehen“ prägte –⁶¹ und der Bewegung des *pur amour* im Frankreich des 17. Jahrhunderts, sowie schließlich, ihres religiösen Gewandes entkleidet, in der Ethik Kants. Das menschliche Wollen ist für Anselm wesentlich auf das Glück bezogen. Wie könnte der Mensch unter diesen Umständen die „Rechtheit des Willens“ „um ihrer selbst willen“ wollen? Wie könnte er in Anbetracht dessen Gott – das ist für Anselm ein und dasselbe – um Gottes willen lieben? Wie könnte er Gott *nicht* um seiner eigenen Glückseligkeit willen lieben, und damit letztlich sich selbst, und nicht Gott? Interesselos zu wollen und zu lieben – einen Menschen, seine Pflicht, oder Gott – scheint jenseits der menschlichen Möglichkeiten zu liegen, scheint eines ganz anderen Willens zu bedürfen als des menschlichen.

3.2 Glückseligkeit als notwendige Folge der Gerechtigkeit

Und dennoch lässt Anselm keinen Zweifel daran, dass der Mensch der Gerechtigkeit ebenso fähig ist wie der von ihm geforderten Gottesliebe. Die scheinbar ganz ichbezogene Sorge um das eigene Seelenheil stellt in seinen Augen nicht nur ein legitimes, sondern sogar das entscheidende Motiv für die Wahl des monastischen Lebens dar, für das Streben nach sittlicher Vollkommenheit.⁶² So will es die Regel Be-

xion bei Anselm von Canterbury. In: *Revue de théologie et philosophie médiévales* 64 (1997), S. 82–85.

⁶¹ Vgl. Arnold GEULINCX: *Ethica sive de virtutibus et primis eius proprietatibus* 12, 1.

⁶² Gerne zitiert Anselm in seinen Briefen Mt 19,29: „Und jeder, der um

nedikts. Wie Eadmer, sein Biograph, berichtet, ist dasselbe Motiv auch für Anselm selbst ausschlaggebend gewesen, als dieser sich nach langem Überlegen entschied, Mönch zu werden.⁶³ Anselm nennt es sogar ausdrücklich unsere Pflicht, Gott als höchste Glückseligkeit „liebend zu begehren“ (*amando desiderare summam beatitudinem*; vgl. M 70, S I, 80, 29–31). Die Empfänger seiner Briefe ermutigt er zum „Verlangen nach dem himmlischen Königreich“ (*exhortari ad caelestis regni desiderium*, E 296, S IV, 216, 17–20), er lädt sie ein zum „Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit“ (*ad beatitudinis aeternae desiderium invitari*, E 112, S III, 244, 19–20).⁶⁴

Was auf den ersten Blick – vor allem für den an Kant geschulten – paradox erscheint, wird verständlich, wenn man Folgendes bedenkt: Die wahre Glückseligkeit (*vera beatitudo*, C III, 4, S II, 268, 20) des Menschen besteht für Anselm zwar nicht in der Gerechtigkeit, sie ist jedoch durchaus die *notwendige Folge* der Gerechtigkeit.⁶⁵ Mit

meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen“; vgl. E 44, S III, 157, 42–44; E 56, S III, 171, 18–19. Der sicherste Weg zum Seelenheil (*salus animae*) als dem Lohn für ein sittlich gutes Leben (*bene vivendi praemium*, vgl. E 118, S III, 256, 25) ist der Eintritt ins Kloster, den Anselm aus diesem Grunde seinen weltlichen Korrespondenten immer wieder nahelegt. Die Glückseligkeit des ewigen Lebens (*vitae futurae aeterna felicitas*) ist die Belohnung für den Menschen, dem es gelingt, seinen Eigenwillen (*propria voluntas*) niederzuhalten, d. h. gerecht zu bleiben; vgl. E 38, S III, 148, 11–14.

⁶³ Vgl. EADMER VON CANTERBURY: *Vita Sancti Anselmi* I, 5.

⁶⁴ Vgl. Matteo ZOPPI: La „beatitudo“ nel pensiero di Anselmo d’Aosta (II). In: *Aquinas* 48 (2005), S. 499: „... queste Epistole sono permeate da una evidente tensione eudemonistica“.

⁶⁵ Vgl. GOEBEL: Rectitudo (wie Anm. 10), S. 465–466; Matteo ZOPPI: La „beatitudo“ nel pensiero di Anselmo d’Aosta (I). In: *Aquinas* 47 (2004), S. 366: „... tale ricompensa costituisce una conseguenza necessaria della somma giustizia di Dio. (...) L’autodonarsi della *summa essentia* all’uomo diventa, così, l’unico possibile premio che la creatura razionale può ricevere“.

anderen Worten, die Gerechtigkeit ist eine hinreichende Bedingung für die künftige Glückseligkeit. Die Gerechtigkeit ist für Anselm ferner auch die *notwendige* Bedingung der künftigen Glückseligkeit. Dabei bedeutet „notwendig“ – wie auch sonst zumeist in Anselms philosophischer Theologie – jeweils so viel wie „logisch“ oder „begrifflich notwendig“. ⁶⁶ Ist B aber die notwendige Folge von A – und von A allein –, dann kann ich, wenn ich um diesen Zusammenhang weiß und wenn mir dieses Wissen bewusst ist, nicht nur nicht B wollen, ohne zugleich A zu wollen; dann kann ich umgekehrt auch nicht A wollen, ohne zugleich B zu wollen. Dann kann ich nicht nur nicht wahrhaft glücklich werden wollen, ohne gerecht sein zu wollen (d. h. gerecht zu sein); dann kann ich auch nicht gerecht sein wollen (d. h. gerecht sein), ⁶⁷ ohne zugleich wahrhaft glücklich werden zu wollen. Anselm nennt das durch Gerechtigkeit erlangte wahre Glück auch die *beatitudo cum iustitia*. Sie ist von der Glückseligkeit zu unterscheiden, „die alle wollen, auch die Ungerechten“ (*Ca* 12, S I, 255, 2–4).

Im „Monologion“ legt Anselm in einem ersten Schritt dar, weshalb die Gerechtigkeit eines Menschen von dem höchst vollkommenen Wesen belohnt werden muss: Gott würde andernfalls nicht zwischen dem Gerechten und Ungerechten unterscheiden; würde ferner den Menschen, der ihn um seiner selbst willen liebt, entweder nicht lieben,

⁶⁶ Die „notwendigen Gründe“ (*rationes necessariae*), die das Gerüst von Anselms philosophischer Theologie bilden, sind Propositionen, deren Notwendigkeit in den Gesetzen der Logik sowie in den Definitionen der in ihnen enthaltenen Begriffe gründet – und damit nicht in irgendwelchen Sprachkonventionen, sondern im Wesen der Dinge. Es sind Propositionen, die in allen logisch möglichen Welten wahr sind. Statt von „logisch-begrifflicher Notwendigkeit“ könnte man auch von „metaphysischer Notwendigkeit“ sprechen; vgl. Uwe MEIXNER: *Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2008, S. 26–40; S. 53–62.

⁶⁷ Zur Identität von Gerechtsein und Gerechtsein-Wollen bei Anselm siehe oben, Teil 1.

oder Gottes Liebe wäre dem Menschen jedenfalls nicht förderlich (vgl. *M* 70, S I, 80, 9–14). Es schließt sich ein Argument an, das zeigen soll, warum diese Belohnung nur darin bestehen kann, dass sich Gott als das höchste Gut dem gerechten Menschen selber zum Geschenk macht. Die Belohnung des gerechten Menschen muss darin bestehen, dass er Anteil erhält an der vollkommenen Glückseligkeit des ewigen Gottes selbst:

„Womit also belohnt die höchste Güte denjenigen, der sie liebt und begehrt, wenn nicht mit sich selbst? Denn (...) wenn sie will, dass sie geliebt und begehrt wird, um mit etwas anderem zu belohnen, so will sie nicht um ihrer selbst willen geliebt und begehrt werden, sondern um etwas anderen willen; und also will sie nicht, dass sie geliebt wird, sondern etwas anderes.“⁶⁸

Später, im Dialog „*Cur deus homo*“, fasst Anselm beide Schritte in einem einzigen Gedanken zusammen: Da der Mensch dazu geschaffen ist, als Gerechter das höchste Gut um seiner selbst willen zu lieben, muss er das höchste Gut, wenn er es so liebt, auch erlangen können. Andernfalls wäre der von Gott gestiftete Daseinszweck des Menschen eine sinnlose Einrichtung. Sonst wäre der primär

⁶⁸ Wenn Anselm in *M* die Notwendigkeit der Glückseligkeit infolge der Gerechtigkeit herleitet, kann dies als ein erster, impliziter *a priori*-Beweis der individuellen Unsterblichkeit des Menschen betrachtet werden – der Unsterblichkeit allerdings allein des gerechten Menschen. Und nur auf den gerechten Menschen bezieht sich auch Anselms zweiter, ausdrücklicher *a priori*-Beweis der Unsterblichkeit im selben Werk: Der Wille des gerechten Menschen – der Wille, mit dem er Gott um Gottes willen „liebt und begehrt“ – würde mit dem Menschen untergehen, wäre der leibliche Tod das Ende seiner Existenz. Gott kann aber dem Menschen den gerechten Willen nicht nehmen, weil er dies in keiner Weise wollen kann; er kann seine Schöpfung nicht so eingerichtet haben, dass der gerechte Mensch ohne dessen Zustimmung um seinen gerechten Willen gebracht wird, und sei es durch den Tod. Also muss dieser ewig leben, muss Gott ewig lieben können, wenn er es nur will (vgl. *M* 69, S I, 79, 14–27).

gute Wille, der letztlich immer auf Gott zurückgeht, eine zwecklose Gabe an den Menschen (vgl. *CDH II*, 1, S II, 97, 18–98, 2). Anselms *zweiter anthropologischer Grundsatz*, eine Erweiterung seines ersten anthropologischen Grundsatzes, lautet dementsprechend:

„[D]as vernunftbegabte Wesen ist als gerechtes erschaffen worden, auf dass es, indem es sich des höchsten Gutes – nämlich Gottes – erfreut, glücklich sei. Mithin ist der Mensch, der ein vernunftbegabtes Wesen ist, dazu als gerechter erschaffen, auf dass er, indem er sich Gottes erfreut, glücklich sei.“ (*CDH II*, 1, S II, 98, 3–5; vgl. auch *C III*, 13, S II, 285, 15–16)

Der Mensch ist nach Anselm von seinem Wesen her für die Glückseligkeit der Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Wie das Sein des Menschen ein Sein-zur-Gerechtigkeit ist, so auch ein Sein-zur-Glückseligkeit. Gerecht und infolge dessen glücklich zu sein, darin liegt für den Menschen die Erfüllung seines Menschseins. Wie der Aufstieg zur Gerechtigkeit ist das Erlangen der Glückseligkeit nicht nur ein moralischer, sondern auch ein eminent ontologischer Prozess.⁶⁹

Dass die Standhaftigkeit des Gerechten, dass sein sittlicher Lebenswandel einst notwendig von unvergänglichem Glück gekrönt sein wird, ist eine Aussicht, die es dem Menschen erst ermöglicht, die Gerechtigkeit zu bewahren. Ein mit einer unveräußerlichen Neigung-zum-Glück ausgestattetes Lebewesen wie der Mensch kann nur gerecht sein, wenn es weiß, glaubt oder zumindest hofft, dass seine wahre Glückseligkeit in der Konsequenz der Ge-

⁶⁹ Dass für Anselm das Glück immer den Charakter einer Belohnung hat, darf folglich gerade nicht dahingehend gedeutet werden, dass dem Glück „tout ancrage dans ce que l'on est“ versagt bleibt; vgl. TREGO: *L'essence de la liberté* (wie Anm. 59), S. 31. Trego zufolge bedeute die Glückseligkeit bei Anselm nicht mehr notwendig die Vollendung unseres Seins. Gleiches gelte für die Gerechtigkeit: „La justice ne renvoie pas à l'accomplissement d'une fin qui serait celle de notre être“ (ebd.). Das Gegenteil ist der Fall.

rechtigkeit liegt. Es genügt also nicht, dass der Mensch (a) um sein Sollen weiß. Um gerecht sein zu können, muss er außerdem (b) von der „wahren Nützlichkeit“ (*vera utilitas*, E 369, S V, 313, 25; E 389, S V, 333, 16) des Gesollten überzeugt sein oder sie jedenfalls erhoffen. Er muss überzeugt sein oder zumindest hoffen, dass dasjenige, was er wollen soll (*velle oportet*), zugleich dasjenige ist, was zu wollen für ihn wahrhaft nützlich ist (*velle expedit*):⁷⁰ dass das von ihm *Geforderte* das für ihn wahrhaft *Förderliche* ist.⁷¹ Erst beides zusammen garantiert, dass der Mensch die „Rechtheit des Willens“ um ihrer selbst willen bewahren, nämlich seinem primär guten Willen durch sekundär gutes Wollen treu bleiben kann. Anselm begeht nicht den Fehler, ein Sollen zu statuieren und im selben Zuge den Menschen aller Beweggründe zu berauben, diesem Sollen auch gerecht zu werden.

3.3 Irdisches Wohlergehen und die Jenseitigkeit des wahren Glücks

Das Erfassen des notwendigen Zusammenhangs von Gerechtigkeit und wahren Glück macht es dem Gerechten sogar möglich, das Sittengesetz auch dann zu erfüllen, wenn es seinem Streben nach irdischem Wohlergehen *vollkommen* zuwider zu laufen droht, etwa in einer so genannten *lie-or-die*-Situation. *Deshalb* besitzt der Gerechte einen denkbar starken Willen – weil er weiß, glaubt oder hofft, dass kein irdischer Nachteil ihn letztlich unglücklich machen kann. Im Sinne eines solchen am Jenseits orientierten Eudämonismus ist es zu verstehen, wenn Anselm an zwei Stellen das legitime Motiv für die Unterlassung eines ungerichten Willensaktes in der hypothetischen Gewissheit sieht, dass der ungerechte Willensakt den Verlust der wah-

⁷⁰ Vgl. *Ca* 15, S I, 259, 7–8.

⁷¹ So die Übersetzung von Hansjürgen VERWEYEN: Anselm von Canterbury : *Freiheitsschriften*. Freiburg i.Br. : Herder, 1994, S. 199.

ren Glückseligkeit zur Folge hätte (vgl. *L* 9, *S* I, 221, 24–32; *Ca* 23, *S* I, 269, 26–271, 14). Nur wer Anselms Forderung nach Reinheit der Gesinnung im anti-eudämonistischen Sinne missdeutet, wird darin eine bedauerliche Entgleisung in die „Heteronomie“ erblicken müssen.⁷² Eine dieser Stellen (*Ca* 23, *S* I, 269, 26–271, 14) lässt überdies erkennen, dass in Anselms Augen ein ungerechter Willensakt von einem gerechten Vernunftwesen – jedenfalls von einem rein geistigen – überhaupt nicht ausgeführt werden *könnte*, wenn es sich ganz sicher wäre, dass sein wahres Glück dadurch endgültig vernichtet würde.

Anselm hält zwar fest, dass „es kein Unglück ist, wesentlich und ohne Notwendigkeit dem Willen gemäß etwas Unangenehmes hinzunehmen“ (*CDH* II, 12, *S* II, 112, 10–11). Er deutet aber auch viel sagend die zahlreichen Unannehmlichkeiten eines konsequent gerechten Lebens an. Eine größere Beständigkeit in der Gerechtigkeit sei oftmals mit einem umso quälenderen Mitleid denen gegenüber verbunden, welche die Gerechtigkeit preisgeben. Und nicht selten werde solche Beständigkeit von den schlechten Menschen mit ebenso furchtbaren wie erbitterten Nachstellungen geahndet (vgl. *Ca* 21, *S* I, 268, 16–19). Wie der stoische Weise wird auch Anselms standhafter Gerechter viele Unannehmlichkeiten um der Gerechtigkeit willen erdulden müssen. Denn die Gerechtigkeit will er um ihrer selbst willen und mithin um seiner wahren Glückseligkeit, nicht um des irdischen Wohlergehens willen. Er will sie

⁷² So etwa Hansjürgen VERWEYEN: Einleitung. In: Anselm von Canterbury: *Freiheitsschriften* (wie Anm. 71), S. 43: „Merkwürdig allerdings, wie sich ausgerechnet unter der geradezu kantischen Überschrift ‚Nichts ist freier als ein rechter Wille‘ dann doch noch ein Anflug von Heteronomie einschleicht“; sowie, jeweils abhängig von Verweyen: SCHICK: Willensfreiheit bei Anselm von Canterbury (wie Anm. 25), S. 29: „... dass Anselm den Gedanken der Autonomie nicht konsequent durchhält“; LÖFFLER: Anselms Dialog „De libertate arbitrii“ (wie Anm. 25), S. 173–174.

selbst dann noch, wenn seine moralische Standhaftigkeit ihn in die extremste Bedrängnis bringt und sein irdisches „Glück“ gänzlich zunichte zu machen droht. Und er *kann* sie selbst dann noch wollen, weil er weiß, glaubt oder hofft, dass er dadurch seine wahre Glückseligkeit erlangt:

„Wenn nämlich ein Mensch lügen will, um nicht den Tod auf sich zu nehmen, und damit er das Leben eine Zeit lang behält: Wer würde sagen, dass es ihm unmöglich wäre, nicht-lügen zu wollen, um den ewigen Tod zu vermeiden und ohne Ende zu leben?“ (*L 7, S I, 217, 32–218, 1*)

Dabei liegt es Anselm fern, wie die Stoiker den Weisen noch auf der Folterbank, den Gerechten noch in der größten Drangsal glücklich zu preisen. Der Mensch kann im irdischen Leben wohl gerecht, nicht aber wahrhaft glücklich sein. Die wahre Glückseligkeit ist für Anselm zuerst eine Eigenschaft Gottes (vgl. *P 5, S I, 104, 15–16*). Wie alle göttlichen Eigenschaften ist sie von Gott nur dem Begriff nach unterschieden (vgl. *P 12, S I, 110, 6–8*). Gott ist die wahre Glückseligkeit. Anselm bestimmt sie als „das Genügen, in dem keinerlei Mangel herrscht“ (*CDH I, 24, S II, 93, 7–8*), „das Genügen der Annehmlichkeiten ohne jeden Mangel, oder das Wohlergehen ohne jede Unannehmlichkeit“ (*DA 5, 128, 1–3*), „das Genügen angemessener Annehmlichkeiten ohne allen Mangel“ (*C III, 13, S II, 285, 19–21*). Ein solcher Zustand ist für ein sterbliches, verletzliches und von Trieben geplagtes Wesen offenbar unerreichbar. Unter den irdischen Menschen besaßen allein Adam und Eva im Paradies diese Glückseligkeit, wenn auch im Unterschied zu den Erlösten als ein verlierbares Gut; sie verloren es mit dem Sündenfall, der ihnen, so Anselms Deutung im Anschluss an Augustinus, die Sterblichkeit und den Stachel der Triebe einbrachte (vgl. *DA 128, 15–21; dazu Co 9, S II, 151, 2–3*). Allein ein vollkommen gerechter Mensch, ein gänzlich ungetrübtes Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, ist jener selig machenden Gemeinschaft mit seinem Schöpfer fähig (vgl. *CDH I, 24, S*

II, 93, 7–9). Denn fehlt dem Menschen die Gerechtigkeit, so mangelt es ihm an Sein – Ungerechtigkeit ist nichts anderes als das „Fehlen der gesollten Gerechtigkeit“ und gehört als solches dem Bereich des Nicht-Seins an (vgl. *Ca* 16, S I, 259, 14–262, 6); „wo aber Mangel ist“, hält Anselm fest, „dort ist Unglück“ (*C* III, 13, S II, 286, 3). In Gott dagegen ist die Fülle des Seins, ist keinerlei Mangel, und eben darin besteht Gottes Glückseligkeit: „Du bist (...) das eine und höchste Gut, der du dir ganz und gar genügt, der du nichts nötig hast – du, den alle nötig haben, um zu sein und um wohl zu sein“ (*P* 22, S I, 117, 1–2). In Gott kommt jedes Glückseligsein zum Ende, weil in Gott die Fülle des Seins ist und die Fülle des Guten, die vollkommene Glückseligkeit, so wie außerhalb Gottes nichts als Mangel ist, d. h. Unglück. Einzelne Annehmlichkeiten sind noch kein Glück, weil sie nicht Gott sind:

„Warum also, kleiner Mensch, streifst du umher auf vielen Pfaden und suchst nach Gütern für deine Seele und deinen Körper? Liebe das eine Gut, in dem alle anderen Güter sind, das reicht. Begehre das einfache Gut, das das ganze Gute ist, das ist genug. Denn was liebst du, mein Fleisch, was begehrt du, meine Seele? Dort ist es; dort ist alles, was ihr liebt, ist alles, was ihr begehrt.“ (*P* 25, S I, 118, 15–19)

Das irdische Wohlergehen ist dem wahren Glück zwar verwandt. Denn wie das wahre Glück besteht es aus Annehmlichkeiten (*commoda*) und dem Fehlen von Unannehmlichkeiten. Insofern ist es ein Vorgeschmack auf das wahre Glück der Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben. Aber Glück im eigentlichen Sinne ist es nicht. Daher ist es auch kein angemessener Gegenstand für die dem Menschen eingeschriebene Neigung-zum-Glück. Ist ein Mensch auch ein Abbild der göttlichen Trinität, so bleibt er in diesem Leben doch ein triebhaftes, verletzliches und sterbliches Wesen, über das in jedem Augenblick ein Unglück hereinbrechen kann: „Was Großes ist schon ein langes Leben, wenn es

vor dem Ansturm der Beschwerden nicht wirklich sicher ist?“ (M 69, S I, 79, 28–29)

Dies ändert sich erst im ewigen Leben, wenn der sterbliche und verletzbare Körper des irdischen Menschen gegen den unzerstörbaren Auferstehungsleib ausgetauscht ist, die *misera mortalitas* gegen die *beata incorruptibilitas* (vgl. E 36, S III, 144, 20). Wie Augustinus vertritt Anselm einen Leib-Seele-Dualismus und erblickt in der Seele den vornehmeren Teil des Menschen. Wie der reife Augustinus insistiert er gleichwohl auf der Auferstehung des Fleisches. Und wie der reife Augustinus kann er deshalb dem Menschen vor seinem leiblichen Tod keine wahre Glückseligkeit zuerkennen. Die Unvollkommenheit des irdischen Leibes steht dem entgegen.⁷³ Dies belegen auch die Listen der zur wahren Glückseligkeit gehörigen Güter, die sich auf Anselm zurückführen lassen. Sie finden sich im „Proslogion“, in den „Dicta Anselmi“ Alexanders sowie in Eadmers „De beatitudine perennis vitae“, einer Schrift, die nichts anderes als ein kommentierter Katalog der Güter des ewigen Lebens ist. Neben sieben geistigen umfassen sie sieben körperliche Güter: neben Weisheit, Freundschaft, Eintracht, Macht, Ehre, wahrer Sicherheit sowie Freude (*gaudium*) auch Schönheit, Schnelligkeit, Kraft, Freiheit (*libertas*, nämlich Handlungsfreiheit), Gesundheit, reine Lust (*munda voluptas*) und Langlebigkeit (*diuturnitas*).⁷⁴ Wer ein Fortleben allein der Seele lehrt und von möglichen (z. B. kognitiven) Nachteilen absieht, die der Seele aus ihrer Verbindung mit dem Leib auf Erden er-

⁷³ Vgl. O 13, S III, 54, 137–139: „Ich bitte dich, o seliger Stephanus, ich bitte dich, hab Mitleid mit mir bedürftigem Unglücklichen, der sich mit dir Seligem mitfreut (...). Die Gnade Gottes möge mich ‚von diesem meinem Todesleib‘ befreien“ (vgl. Röm 7,24).

⁷⁴ So die – gleich lautenden – Aufzählungen in DA 5, 129, 11–26, und in B (passim), die wohl eine Fortentwicklung der entsprechenden Liste in P 25 (S I, 118, 20–120, 20) ist; dort werden außerdem Sättigung (*satietas*), Trunkenheit (*ebrietas*), Wohlklang (*melodia*) und Reichtum (*divitiae*) aufgeführt.

wachsen, oder wer weder die Unsterblichkeit der Seele noch die Auferstehung des Leibes für wirklich erachtet, mag von einer irdischen und dennoch vollständigen Glückseligkeit ausgehen. Beides trifft auf Anselm nicht zu. Wahrhaft glücklich ist der Anselmsche Mensch erst bei Gott, wenn er Anteil hat an der vollkommenen Glückseligkeit seines Schöpfers.

3.4 Gerechtigkeit als wahrhaftiges Glücklichsinwollen

Hätte Anselm in seiner Definition der Gerechtigkeit nicht besser auf die Formel „um ihrer selbst willen“ verzichtet, die zu anti-eudämonistischen Missverständnissen geradezu einzuladen scheint? Das wird man nicht behaupten können. Denn ein solches Verständnis stand seinerzeit überhaupt nicht zur Debatte. Der offensichtliche Sinn der Formel „um seiner selbst willen“ war für einen zeitgenössischen Leser der Ausschluss irgendeines bloß vordergründigen Glücks als Beweggrund des Wollens, nicht des menschlichen Glücksstrebens überhaupt. Ein bloß vordergründiges Glück sind alle irdischen Annehmlichkeiten; ein bloß vordergründiges Glück sind aber auch alle vermeintlichen himmlischen Annehmlichkeiten, sofern sie nicht in der Teilhabe an der göttlichen Glückseligkeit verortet werden. Wer etwa, so Anselm, die „Rechtheit des Willens“ aus eitler Ruhmsucht bewahrt oder aus Furcht vor Strafe, der bewahrt sie nicht um ihrer selbst, sondern um eines anderen willen, und ist nicht gerecht (vgl. *V* 12, S I, 193, 28–30; *Ca* 23, S I, 271, 12). Wer die „Rechtheit des Willens“ dagegen um seines wahren Glückes willen bewahrt, der bewahrt sie zugleich um ihrer selbst willen; so wie derjenige, der sie um ihrer selbst willen bewahrt, sie zugleich um seines wahren Glückes willen bewahrt.⁷⁵ Sich nicht von der Erwartung eines vordergründi-

⁷⁵ Für TREGO (*L'essence de la liberté* [wie Anm. 59], S. 18) hingegen lehnt Anselm es ab, dass die „Rechtheit des Willens“ „en vue d'une récompense quelle qu'elle soit, terrestre comme céleste“, also auch im

gen Glücks zum Wollen bewegen zu lassen, bedeutet für den Menschen im Übrigen keineswegs den totalen Verzicht auf irdische Annehmlichkeiten. Ein gerechter Mensch wird durchaus vieles Angenehme wollen, weil das Erfüllen des Sittengesetzes und folglich die wahre Glückseligkeit dem irdischen Wohlergehen nicht prinzipiell entgegenstehen. Aber er will das Angenehme nicht einfach deshalb, weil es angenehm ist, sondern weil ihm das Sittengesetz gebietet oder doch gestattet, es zu wollen;⁷⁶ und weil er weiß, glaubt oder hofft, dass das Erfüllen des Sittengesetzes seinem tiefsten Wunsch nach wahrer Glückseligkeit und ihren Annehmlichkeiten vollkommen entspricht. Wo jedoch das Erfüllen des Sittengesetzes seinem irdischen Wohlergehen entgegensteht, vermag er es in dieser Gewissheit dennoch zu erfüllen. Der Verzicht auf irdisches Wohlergehen um der wahren Glückseligkeit willen ist ein stehendes Motiv in Anselms geistlichen Schriften. In seinen Briefen folgen auf *Inscriptio* und *Intitulatio* häufig „eudämonistische“ *Salutationes* wie „Die zeitlichen Güter wegen der ewigen verachten, die ewigen anstelle der zeitlichen empfangen“ (E 54, S III, 168, 2–3), oder „Die Güter, die man notwendig verliert, freiwillig

Hinblick auf die Gabe der wahren Glückseligkeit gewollt wird. Als Beweis führt sie eine Briefstelle (E 343, S V, 280, 9–13) an, die ihre These freilich keineswegs belegen kann, weil auch hier nur ein – im ewigen Leben verortetes – *vordergründiges* Glück als Motiv des Wollens ausgeschlossen wird: „Dein Herz ziele nicht darauf ab, dass Gott dir dort dasjenige als Belohnung für die Tugend (*praemium virtutis*) zuteilt, was du im Namen der Tugend verachtet hast. Viel wertvoller ist die Tugend, die du bewahrt hast, als das, was du in ihrem Namen verschmäht hast. Daher beschmutzt du die Schönheit deiner Tugend vor Gott sehr, wenn du, was gemein und vergänglich (*vile et transitorium*) ist, von ihm als Belohnung und Trost erwartest.“

⁷⁶ In DA 10, 149, 20–151, 35 werden drei Motive unterschieden, aus denen der Mensch Gott „willfahren“ kann, nämlich „aus Furcht“ (*timore*), „annehmlichkeitshalber“ (*commodo*) und „aus Liebe“ (*amore*). Ein verdienstvolles Erfüllen des göttlichen Willens sei nur ein solches, das „aus bloßer Liebe, und weil es recht ist, das zu tun“ erfolgt (*nisi solo amore et quia rectum est hoc facere*).

lig loslassen, um jene empfangen zu können, die man ewig behält“ (E 56, S III, 170, 1–3).

Die Koinzidenz des „um der Gerechtigkeit willen“ und des „um der wahren Glückseligkeit willen“ wird begreiflich, wenn man bedenkt, dass Gott als höchst vollkommenes Wesen für Anselm der Inbegriff nicht nur der Glückseligkeit, sondern auch der Gerechtigkeit ist: „... die Glückseligkeit und die Gerechtigkeit sind in jenem [sc. in Gott] nicht verschieden, sondern ein einziges Gut“ (Ca 12, S I, 253, 30). Anselms Ethik und Anthropologie handeln als solche zwar von der menschlichen Gerechtigkeit als der dem Menschen eigenen „Rechtheit“ und vom menschlichen Glück. Aber jede Rechtheit und jede Glückseligkeit, jede Vollkommenheit überhaupt (d. h. jede Eigenschaft, die ihren Besitzer besser macht, als er es ohne sie wäre) besteht für Anselm in der Teilhabe an der Rechtheit, Glückseligkeit und Vollkommenheit des höchst vollkommenen Wesens und umgekehrt.⁷⁷ Ist die Gerechtigkeit das letzte Ziel des Wollens, so auch die wahre Glückseligkeit.⁷⁸ Nicht nur die „Rechtheit des Willens“, sondern auch das „ewige Heil“ (*salutem aeternam*) – im Unterschied zum „zeitlichen Wohlergehen“ (*salutem temporalem*) – darf und soll der Mensch „um seiner selbst willen“ (*propter se*) wollen.⁷⁹ Die Annäherung an Gott, die das Beharren in der Gerechtigkeit für den Menschen bedeutet, kann den

⁷⁷ Anselm hat dies vor allem im Dialog „De veritate“ am Beispiel der mit der Wahrheit identifizierten „Rechtheit“ ausgeführt; vgl. etwa V 2, S I, 177, 16: „nichts ist wahr außer durch Teilhabe an der Wahrheit“.

⁷⁸ Vgl. auch ZOPPI: La „beatitudo“ nel pensiero di Anselmo d’Aosta (I) (wie Anm. 65), S. 368: „*Summa iustitia e summa beatitudo* sono (...) i due *divina nomina* intorno ai quali si articola l’antropologia anselmiana“.

⁷⁹ Dies ist offensichtlich der Sinn der vom Lehrer nicht problematisierten Antwort des Schülers in L 9, S I, 221, 30–32. Vertreter einer kantischen Interpretation von Anselms Ethik behelfen sich an dieser Stelle in der Regel mit der Diagnose einer offenen Inkonsistenz.

Menschen in letzter Konsequenz nur glücklich machen. Zwar ist die Gerechtigkeit noch nicht das Glück selbst, sondern nur dessen notwendige und hinreichende Bedingung. Aber gerecht sein wollen (nämlich gerecht sein) und wahrhaft glücklich sein wollen gehen für den Menschen Hand in Hand. Daher verfehlt Jeffrey Brower den Sinn von Anselms Partizipationslehre, wenn er einerseits einräumt, dass die menschliche Glückseligkeit in der Teilhabe an der Glückseligkeit Gottes besteht, und andererseits dafürhält, dass das Wollen der eigenen Glückseligkeit letztlich nicht auf Gott, sondern auf ein mit Gott „nicht identisches“ Ziel abhebt, weil menschliche und göttliche Glückseligkeit „nicht identisch“ seien; nur das Wollen der Gerechtigkeit ziele auf Gott ab.⁸⁰ Dass eine menschliche Vollkommenheit an einer göttlichen Vollkommenheit partizipiert, besagt bei Anselm aber durchaus eine Wesens-Identität. Der Unterschied zwischen einer menschlichen und der entsprechenden göttlichen Vollkommenheit liegt nicht darin, dass es sich um *verschiedene* Vollkommenheiten handeln würde,⁸¹ sondern besteht in anderer Hinsicht:

⁸⁰ Vgl. BROWER: Anselm on ethics (wie Anm. 59), S. 242. Sigbjørn O. SØNNESYN: The eudaemonist ethics of St. Anselm. In: *Mediaeval Studies* 70 (2008), S. 19, kritisiert diese Interpretation Browsers zu Recht. Auch Sønnesyns Grundthese kann man sich nur anschließen (ebd., S. 5): „... the indubitable emphasis in Anselm’s work on rightness, justice, and renunciation is consonant rather than mutually exclusive with a fundamentally eudaemonist moral outlook“. Sønnesyn erschwert jedoch das Verständnis von Anselms Eudämonismus, wenn er in dem Gedanken einer Teilhabe des Menschen an Gottes Glückseligkeit eine „fundamentale und unüberbrückbare Differenz“ zwischen der menschlichen und der göttlichen Glückseligkeit ausgesprochen sieht (ebd., S. 8). Die Relation der Teilhabe besagt gerade nicht das Bestehen einer unüberbrückbaren Differenz zwischen den Relata.

⁸¹ Besonders deutlich wird dies bei der Suche nach einer gemeinsamen (Wesens-)Definition der göttlichen und menschlichen freien Entscheidung (*liberum arbitrium*, eine Vollkommenheit) im Dialog über die Freiheit der Entscheidung; vgl. L 1, S I, 208, 3–5: „Wenn sich auch die freie Entscheidung der Menschen von der freien Ent-

in ihrer Seinsfülle; in ihrer Stellung im formalursächlichen Bedingungsverhältnis; in ihrem Verhältnis zu demjenigen, von dem sie ausgesagt werden.

Es ist darum nicht falsch, Anselms Ethik als „theozentrisch“ zu apostrophieren.⁸² Jedoch ist es entscheidend zu begreifen, dass „theozentrisch“ in diesem Falle keinen Gegensatz zu „anthropozentrisch“ bezeichnet, so wie „Theonomie“ bei Anselm keineswegs im Widerspruch zur „Autonomie“ steht, sondern gerade deren Instandsetzung bedeutet. Denn auf dem Grunde seines Geistes findet der Mensch Gott. Anselm bestimmt die Vernunftseele als „Spiegel und Abbild“ ihres Schöpfers (*speculum eius et imago*, M 67, S I, 77, 26–28). Wenn der Mensch „unter Anleitung des Geistes, der auch Geistseele und Vernunft genannt wird“ (C III, 13, S II, 286, 11), seine Pflicht erfüllt, wenn er in allem seiner Vernunft folgt, durch die er Anteil hat an der schöpferischen Vernunft Gottes, dann ist er Gott in höchstem Maße ähnlich. Dann ist der Mensch auf dem Weg zur Glückseligkeit des „Gott Habens“ – so sehr, dass Gott nicht wollen kann, ihm die Glückseligkeit zu verwehren. Es trifft deshalb gerade nicht zu, dass „das sittliche Leben“ in Anselms Augen „von einem Menschen verlangt, seine Aufmerksamkeit zuallererst Gott zuzuwenden *und nicht sich selbst*“.⁸³ Wenn sich der Schöpfer im Geschaffenen nirgends deutlicher enthüllt als im Geist, wenn die „Wahrheit“, wie sich Augustinus ausdrückt, „im inneren Menschen wohnt“,⁸⁴ dann kommt es für den Menschen darauf an, sich selbst zu vervollkommen, sein Menschsein wahrhaft zu verwirklichen. So wendet er sich wirklich Gott zu. Indem

scheidung Gottes und der guten Engel unterscheidet, so muss doch die Definition dieser Freiheit diesem Namen gemäß hier wie dort dieselbe sein.“

⁸² Vgl. G. Stanley KANE: Elements of Ethical Theory in the Thought of St. Anselm. In: *Studies in Medieval Culture* 12 (1978), S. 69.

⁸³ Ebd. (eigene Hervorhebungen).

⁸⁴ AUGUSTINUS: *De vera religione* 39, 72, 202.

der Mensch so sich selbst und seine eigene wahre Glückseligkeit liebt, gibt er Gott zugleich die Ehre, ihn um seiner selbst willen zu lieben. Die vollkommenste Gottesliebe des Menschen ist zugleich die höchste Form der Liebe seiner selbst, eine wohlverstandene Gottesliebe ohne Selbstliebe eben so wenig möglich wie eine wohlverstandene Selbstliebe ohne Gottesliebe. Es kann ihm daher nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er, indem er Gott um seiner selbst (sc. Gottes) willen liebt, zugleich seine eigene wahre Glückseligkeit erstrebt; dass er dann gleichsam *sich selbst um Gottes willen* liebt, wie es Bernhard von Clairvaux später ausdrückt,⁸⁵ oder, wie es bei Anselm selbst heißt, dass er *Gott um Gottes willen* „liebt und begehrt“ (vgl. M 70, S I, 80, 27–28). Ein gerechter Mensch liebt gewissermaßen Gott in sich und sich selbst in Gott; dabei ist er selbst der letzte Ursprung seines Wollens. Deshalb kann derselbe Anselm, der die Pflicht des Menschen darin erblickt, Gottes Gebote „um ihrer selbst willen“ zu erfüllen, schreiben:

„So groß soll nämlich in diesem sterblichen Leben die Liebe (*amor*) sein, und (...) so groß das Verlangen (*desiderium*), hinzugelangen zu dem, wozu du geschaffen bist, so groß der Schmerz, dass du noch nicht dort bist, so groß die Furcht, dass du nicht dorthin gelangen könntest, dass du keine Freude empfinden mögest als die Freude dessen, was dir Beistand leistet oder die Hoffnung gibt, dorthin zu gelangen.“ (CDH I, 20, S II, 87, 5–8)

Am greifbarsten wird die Vereinbarkeit von Gerechtigkeit und Neigung-zum-Glück in Anselms Formel von der „gerechten Neigung-zum-Glück“ (*iustam beatitudinis voluntatem*; Ca 14, S I, 258, 26). Gerechtigkeit setzt für Anselm nicht das Unmögliche voraus, die Überwindung unserer angeborenen Neigung-zum-Glück, sondern eine bestimmte *Einstellung* dieser Willensneigung. Die Neigung-zum-Glück muss derart zurechtgebracht werden, dass es eine Neigung-

⁸⁵ Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX: *De diligendo deo* 10, 27–29.

zum-wahren-Glück wird. Das bedeutet, dass die Neigung-zur-Gerechtigkeit zum Zuge kommt, die nichts anderes ist als eine Neigung-zum-wahren-Glück. Die mit der Gerechtigkeit einhergehende Neigung-zur-Gerechtigkeit ist nur ein Sonderfall der Neigung-zum-Glück: „Die *voluntas iustitiae* setzt also die *voluntas commodi* voraus und besteht nur im Bezug auf sie.“⁸⁶ Es spricht nicht gegen diese Deutung der Neigung-zur-Gerechtigkeit als einer Neigung-zum-wahren-Glück (und folglich des Gerechthein-Wollens als eines wahrhaftigen Glücklichein-Wollens), dass Anselm im Rahmen des schon betrachteten doppelten Gedankenexperiments⁸⁷ ein rein geistiges Vernunftwesen konzipiert, welches ausschließlich über eine Neigung-zum-Glück verfügt, und ein weiteres solches Wesen, dem *allein die Neigung-zur-Gerechtigkeit gegeben ist* (vgl. *Ca* 13–14, S I, 255, 19–259, 4).⁸⁸ Denn mit letzterem ist nicht etwa ein Vernunftwesen gemeint, das über gar keine Neigung-zum-Glück, sondern ein solches, das über eine *nach Maßgabe der Gerechtigkeit konfigurierte* Neigung-zum-Glück verfügen würde – und zwar derart, dass es ohne Wollensalternative wäre, weshalb es notwendig dieser Neigung-zur-Gerechtigkeit folgen müsste; so könnte es niemals einen ungerechten Willen-zum-Glück fassen – wie es ein gerechtes, aber noch nicht an sein Ziel gelangtes Vernunftwesen normalerweise vermag.⁸⁹ Gegen

⁸⁶ Stephan ERNST: Selbstwiderspruch der Freiheit : Anselms Lehre von der Ursünde in seiner Schrift „De casu diaboli“. In: DERS. ; FRANZ (Hrsg.): *Sola ratione* (wie Anm. 9), S. 213. Ein Missverständnis der Ethik Anselms liegt dagegen vor, wenn TREGO: *L'essence de la liberté* (wie Anm. 59), S. 220, behauptet: „... les deux aptitudes sont sur le même plan et antagonistes, de sorte que suivre l'une, c'est très exactement ne pas suivre l'autre“.

⁸⁷ Siehe oben, Teil 2.2.

⁸⁸ Vgl. NORMORE: *Goodness and Rational Choice* (wie Anm. 43), S. 38: „This (...) clearly supposes that one could have a *voluntas rectitudinis* without a *voluntas commodi*“.

⁸⁹ In diesem Sinne auch: ROGERS: *Anselm on Eudaemonism* (wie Anm. 88), S. 256.

eine Deutung der Neigung-zur-Gerechtigkeit als einer Neigung-zum-wahren-Glück spricht ebenso wenig, dass Anselm die Neigung-zur-Gerechtigkeit und die Neigung-zum-Glück als zwei verschiedene „Eignungen“ (*aptitudines*) des Willensvermögens bezeichnet und sie mit den verschiedenen „Eignungen“ des Sehvermögens vergleicht, Licht, Gestalt und Farbe wahrzunehmen (vgl. C III, 11, S 278, 27 – 281, 16). Im Gegenteil, gerade der Vergleich mit dem Sehvermögen zeigt, dass Anselm hier an Neigungen denkt, die gewissermaßen „verschachtelt“ sind: Wie das Wahrnehmen der Farbe das Wahrnehmen der Gestalt voraussetzt und dieses wiederum auf dem Wahrnehmen des Lichts aufbaut, so scheint das Angetanwerden des Willens durch die Gerechtigkeit auf dem Angetanwerden des Willens durch das Angenehme aufzubauen.⁹⁰

Eine völlige Abkehr von der Neigung-zum-Glück würde darauf hinauslaufen, den Willen eines Menschen vollständig aufzuheben.⁹¹ Die Gerechtigkeit verlangt aber keine völlige Abkehr von der Neigung-zum-Glück, sondern nur deren Begrenzung oder *Mäßigung*: Anselm nennt die Neigung-zum-wahren-Glück auch eine „gemäßigte Willensneigung“ (*moderatam voluntatem*, Ca 14, S I, 258, 29), nämlich gemäßigte Neigung-zum-Glück. Die Neigung-zum-Glück oder Neigung-zum-Angenehmen, betont er, ist als solche „nicht immer schlecht“ (vgl. C III, 12, S II, 285, 3–4). Würde die Gerechtigkeit wirklich, wie viele Anselm-Interpreten geglaubt haben, die völlige Unterdrückung der Neigung-zum-Glück bedeuten, hätte dies in Anselms Augen im Übrigen eine höchst unerwünschte Nebenwirkung:

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 258. Trego hingegen ist gezwungen, Anselms Analogie zum Sehvermögen als schlecht ausgewählt abzutun: „Dans le cas de la vue, les aptitudes ne sont pas concurrentes mais s’emboîtent l’une dans l’autre. Dans le cas de la volonté, au contraire, les deux aptitudes sont sur le même plan et antagonistes“ (TREGO: L’essence de la liberté [wie Anm. 59], S. 220).

⁹¹ Siehe oben, Teil 3.1.

die Gerechtigkeit würde, so verstanden, den Menschen als Kandidaten für die Glückseligkeit disqualifizieren. Gott könnte dann einen gerechten Menschen, so sehr dieser auch des Glückes würdig wäre, nicht mit der Glückseligkeit belohnen. Denn dazu müsste er ihn, der ja *ex hypothesi* gerade nicht glücklich sein will, zu seinem Glück zwingen. Niemand könne aber zu seinem Glück gezwungen werden, weil eine Glückseligkeit, die man nicht will, gar keine Glückseligkeit sei. Eine Annehmlichkeit, die einem gegen seinen Willen zuteil wird, zählt nicht zum Glück (vgl. *CDH* II, 12, S II, 112, 10–11). Ein rein geistiges Vernunftwesen „kann nicht glücklich sein, wenn es die Glückseligkeit nicht will“ (*Ca* 12, S I, 255, 2).

Die wahre Gegenspielerin der Neigung-zur-Gerechtigkeit, d.h. der Neigung-zum-wahren-Glück, ist nicht etwa die Neigung-zum-Glück. Die wahre Gegenspielerin der Neigung-zur-Gerechtigkeit ist die Neigung-zum-vordergründigen-Glück. Zu einer solchen Neigung muss die Neigung-zum-Glück verkommen, wenn sie nicht begrenzt wird: Die unbegrenzte Neigung-zum-Glück ist immer eine Neigung-zum-vordergründigen Glück, immer eine *ungerechte* Neigung-zum-Glück. Es geht für den Menschen darum, dass er seine unveräußerliche Neigung-zum-Glück zu einer gerechten Neigung-zum-Glück gestaltet. Weil ein ungerechter Mensch kraft seiner alternativlosen Neigung-zum-Glück ungebremst von einem angenehmen Gegenstand zum anderen jagt, sein Wollen sich gewissermaßen im freien Fall befindet, bedarf es eines Bändigers, der seine maßlose Fahrt verhindert oder die schon aufgenommene beendet. Dieser Bändiger des ungerechten Glücklichenwollens ist die Gerechtigkeit. Sie bewahrt das Glücklichenwollen davor, Wollen eines bloß vordergründigen Glücks zu sein. Der Wille-zur-Gerechtigkeit ist ein sich selbst begrenzender Wille-zum-Glück: ein Streben nach dem Angenehmen, das sich selbst zurücknimmt, in dem Wissen, dass nicht alles Angenehme einem Vernunftwesen

angemessen ist. Katherin Rogers hat vorgeschlagen, die Neigung-zum-Glück als einen „Wunsch erster Stufe“ und die Neigung-zur-Gerechtigkeit als einen „Wunsch zweiter Stufe“ im Sinne Harry Frankfurts aufzufassen – als den Wunsch nämlich, seine Neigung-zum-Glück zu mäßigen.⁹² Diese Begrifflichkeit ist zum Verständnis der beiden Willensneigungen, von denen Anselm spricht, zweifellos hilfreich. Sie macht deutlich, dass die beiden Neigungen keine Zwillinge, geschweige denn feindliche Zwillinge sind. Aber man darf nicht übersehen, dass damit nicht nur die Neigung-zur-Gerechtigkeit als „Wunsch zweiter Stufe“ erscheint, sondern ebenso die Neigung-zur-Ungerechtigkeit. Betrachten wir einen gerechten Menschen, der zwischen einer gerechten und einer ungerechten Entscheidung schwankt. Dann sind die beiden Gegenspielerinnen nicht seine Neigung-zur-Gerechtigkeit und seine Neigung-zum-Glück. Seine Neigung-zur-Gerechtigkeit ist ja selbst eine Art von Neigung-zum-Glück, nämlich die Neigung-zum-wahren-Glück. Der innere Konflikt dieses Menschen ist vielmehr ein solcher zwischen seiner Neigung-zum-wahren Glück und seiner Neigung-zum-vordergründigen-Glück. Im Hinblick auf die Neigung-zum-Glück als „Wunsch erster Stufe“ kann folglich sowohl die Neigung-zur-Gerechtigkeit *alias* Neigung-zum-wahren-Glück als auch die Neigung-zum-vordergründigen-Glück als „Wunsch zweiter Stufe“ fungieren. Im ersten Falle wäre dies der Wunsch, seine Neigung-zum-Glück zu mäßigen; im zweiten Falle

⁹² Vgl. Katherin A. ROGERS: Anselm on Eudaemonism and the hierarchical structure of moral choice. In: *Religious Studies* 41 (2005), S. 249–268; DIES.: Anselm on Freedom (wie Anm. 13), S. 60–62. – Frankfurt unterscheidet zwischen *second-order desires* und *second-order volitions*; aber in beiden Fällen handelt es sich eigentlich um ein *Wünschen* zweiter Ordnung. Der Unterschied ist, dass *second-order volitions* Wünsche bezüglich des eigenen *Willens* sind, *second-order desires* dagegen Wünsche bezüglich des eigenen *Verlangens*.

der Wunsch, seiner Neigung-zum-Glück freien Lauf zu lassen. Das ändert freilich nichts daran, dass die Neigung-zur-Gerechtigkeit in der Tat ein „Wunsch zweiter Stufe“ ist. Der Rückgriff auf die Begrifflichkeit Frankfurts ist ferner problematisch, weil Frankfurt sie dazu verwendet, eine ganz bestimmte Freiheitstheorie zu formulieren. Für Frankfurt ist eine Person frei, wenn ihr „Wollen erster Stufe“ im Einklang mit ihren „Wünschen zweiter Stufe“ steht – gleich, welcher Art dieses Wollen und diese Wünsche sind, ob gerecht oder ungerecht, und obwohl dieses Wollen und diese Wünsche letztlich fremd- und nicht selbstursprünglich sind. Dem widerspricht Anselm in fast jeder Hinsicht.⁹³

Wie der Wille-zum-wahren-Glück oder Wille-zur-Gerechtigkeit ein Sonderfall des Willens-zum-Glück ist, so sind die „wahren Annehmlichkeiten“ (*vera commoda*, C III, 13, S II, 286, 23) eine echte Teilmenge all der Annehmlichkeiten, die in der Reichweite des Willens-zum-Glück liegen. Die *wahren Annehmlichkeiten* sind die dem Menschen als einem vernunftbegabten Lebewesen angemessenen (*rationali naturae convenientia*, ebd., 286, 23); dazu gehören geistige wie körperliche Güter. Wenn er sich dagegen von den falschen Annehmlichkeiten (*falsa commoda*, ebd., 286, 24) leiten lässt, nimmt sein Wille-zum-Glück die Form eines Willens-zum-vordergründigen-Glück an. Dann sinkt, was dies betrifft, der Mensch auf die Stufe der von ihren *bestiales appetitus* getriebenen geistlosen Tiere hinab (vgl. ebd., 286, 24–25). Trotz unverlierbarer, da großzügig als Vermögen zum freien Willen definierter „freier Entscheidung“ ist sein Wille selbst dann eben so wenig frei wie deren

⁹³ Vgl. Harry G. FRANKFURT: Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: *Journal of Philosophy* 67 (1971), S. 5–20. ROGERS: Anselm on Eudaemonism (wie Anm. 88), S. 259–266, ist sich dieser Differenz bewusst, muss sich aber lange damit aufhalten, die Schwierigkeiten dieses Modells und seiner Anwendung auf Anselms Willenslehre zu diskutieren.

Wille. Nur ein vernunftgemäßes und darum gottgefälliges Leben mit seinen wahren Annehmlichkeiten bedeutet für ihn Gerechtigkeit, und infolge dessen wahre Glückseligkeit. Ein vernunftgemäßes und gottgefälliges Leben bedeutet darüber hinaus Freiheit für den menschlichen Willen. Ist der Wille-zum-vordergründigen-Glück einmal in einen Willen-zum-wahren-Glück überführt, der Wille-zur-Ungerechtigkeit in einen Willen-zur-Gerechtigkeit – in die Gerechtigkeit –, wird er nicht länger von den Objekten seines Begehrens und ihren Glücksversprechungen überwältigt. Er steht dann nicht länger im Bann einer alternativlosen Ausrichtung auf ein Höchstmaß an Angenehmem, sondern ist ein freier, d. h. selbst-letztursprünglicher Wille. Er ist frei, so lange er ein gerechter Wille bleibt. So lange er ein gerechter Wille bleibt, hat er die Wahl, entweder seiner Neigung-zum-vordergründigen Glück zu folgen, nämlich seiner Neigung-zur-Ungerechtigkeit, oder seiner Neigung-zum-wahren-Glück, d. h. seiner Neigung-zur-Gerechtigkeit. Als primär gerechter Wille geht er dabei letztlich auf Gott zurück:

„So ist es notwendig, dass Gott in ihm [sc. dem Engel] das eine wie das andere Wünschen derart zusammen kommen lasse, dass er sowohl glücklich zu sein wünscht als dies auch auf gerechte Weise (*iuste*) wünscht. Die hinzugefügte Gerechtigkeit sollte daher die Neigung-zum-Glück so im Maße halten, dass sie den Exzess des Wünschens beseitigt und dabei doch die Möglichkeit, über das Maß hinaus zu gehen, nicht ausräumt.“ (Ca 14, S I, 258, 21–24)

Das Vorbild eines gemäßigten und folglich gerechten, zum Glück geneigten Willens *par excellence* ist der Wille Christi, dessen Gerechtigkeit sich noch in der Todesangst von Getsemani bewährt. Denn auch Christus besaß als wahrer Mensch ein „naturhaftes Verlangen nach Wohlbefinden (*salutis appetitum*), wodurch das menschliche Fleisch den Schmerz des Todes floh“ (CDHI, 9, S II, 63, 28–29). Durch das „Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (ebd.,

63, 26), hat Christus, wie dies seine Göttlichkeit gebot, seinen gerechten Willen bewahrt, statt seiner Neigung-zum-vordergründigen-Glück nachzugeben. Anselms Einsichten in das Verhältnis von Glück und Gerechtigkeit bewahren die Ethik vor Rigorismus und Paradoxien und dürften eine auch heute anschlussfähige Position darstellen.