

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 56 (2009)

Heft: 1

Artikel: "Welche Philosophie für welche Theologie?" : "Quelle philosophie pour quelle théologie?"

Autor: Vergauwen, Guido

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760767>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

„Welche Philosophie für welche Theologie?“ « Quelle philosophie pour quelle théologie ? »¹

GUIDO VERGAUWEN

Einleitung

Welche Philosophie für welche Theologie?

Mit diesem Studientag stellen Sie nicht nur ein Thema, wie es häufig vorkommt, wenn die Theologische Fakultät Kolloquien veranstaltet oder Gastreferenten einlädt. Sie stellen ein Thema, das so weit ist wie die Theologie selbst, das ihre Konstitution als Wissenschaft betrifft. Das ist wichtig, weil wir es immer nötig haben, uns unserer Aufgabe zu vergewissern und sie vielleicht auch korrigiert und vertieft neu in den Blick zu nehmen.

Hier am Anfang dieses Tages zu Ihnen zu sprechen, bringt mich in einen Rollenkonflikt:

1. Als Rektor der Universität freue ich mich, dass unsere Fakultäten über den ohnehin schon anstrengenden Alltag des universitären Lebens hinaus solche Initiativen ergreifen.

– Ich danke ganz herzlich den Veranstaltern: Prof. Dr. Carlos Mendoza, Prof. Dr. Andreas Uwe Müller und Dr. Sigrun Jäger.

– Ich begrüße die Gastreferenten: Prof. Jean-Marc Ferry und Prof. Hansjürgen Verweyen.

– Ich danke allen, die zu diesem Studientag gekommen sind.

Insbesondere beglückwünsche ich Sie zu der Initiative, diesen Tag zweisprachig durchzuführen. Das ist ein wichtiges Zeichen an einer Universität, die eines ihrer wichtigen Charakteristika verliert, wenn sie sich nicht aktiv um die Zweisprachigkeit bemüht.

2. Als Mitglied der Theologischen Fakultät und Professor der Fundamentaltheologie bin ich froh und beeindruckt, welche Lebenskraft sich an diesem Lehrstuhl entwickelt, den ich für einige Jahre jetzt in andere Hände legen durfte. Ich bin froh, dass dieser Studientag die Kernfrage meines Faches –

¹ Die folgenden Beiträge dokumentieren, was am Freitag, den 24. Oktober 2008, an der Universität Fribourg anlässlich des zweisprachigen Kolloquiums zum 10-jährigen Jubiläum der Enzyklika *Fides et ratio* diskutiert wurde.

und zugleich auch der Theologie als ganzer – nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, *fides et ratio*, thematisiert und dabei auf eine wirkliche Gegenseitigkeit achtet: Sie fragen ja nicht nur: welche Philosophie?, sondern fügen auch selbstkritisch hinzu: für welche Theologie? Sie thematisieren die Frage in einer interdisziplinären Perspektive, für die wir gerade hier an der Universität Fribourg durch ein starkes und kompetentes Departement Philosophie große Chancen haben.

Gestern abend habe ich als Gast an einem Seminar teilgenommen, das eine Kollegin der Theologischen Fakultät gemeinsam mit dem Professor für moderne Philosophie über theologische und philosophische Aspekte des Glaubens veranstaltet. Und ich war sehr beeindruckt über die Intensität des gemeinsamen Nachdenkens von Theologen und Philosophen.

Solche Möglichkeiten sind in reicher Fülle bei uns vorhanden, aber sie müssen genutzt und gepflegt werden. Das tun Sie, und dafür möchte ich nochmals danken.

Welche Philosophie für welche Theologie? Sie werden im Laufe dieses Tages zahllose Aspekte der spannenden Thematik hören und diskutieren. Deshalb möchte ich als bescheidenen Beitrag zum Beginn der Arbeit nur auf eine Schlüsselstelle der Theologiegeschichte hinweisen, die uns zeigt, dass das Thema nicht mit der Enzyklika *Fides et Ratio* und auch nicht mit der viel zitierten Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg entstanden ist. Ich möchte uns die Gestalt des Anselm von Canterbury in Erinnerung rufen, der wohl mit Recht als Begründer der Theologie als Wissenschaft gilt mit seinem bekannten Ausdruck: *fides quaerens intellectum* – *der Glaube, der Einsicht sucht*. Nicht erst in ihren Ergebnissen stellt die Scholastik, die in ihm ihren Auftakt findet, etwas qualitativ Neues gegenüber der Patristik dar, sondern schon in ihrem Selbstverständnis als Theologie: Die Vernunft erfährt sich als freigesetzt durch den Glauben, um die im Glauben geschenkte und angenommene Wirklichkeit Gottes mit Hilfe der Vernunft nachzuvollziehen. Der Glaube wird nicht nur entdeckt als ein möglicher und vielleicht gar obskurer Inhalt der Vernunft neben anderen, sondern als Wesen und Berufung der Vernunft selbst. Jesus Christus wird nicht behandelt als ein möglicher Gegenstand des Denkens, sondern als wesentlich bestimmend für dieses Denken selbst. Theologie entdeckt sich selbst als Christologie. Nicht nur die Theologie, sondern menschliches Denken, Tun und Dichten wird in der Begegnung mit Jesus Christus über sich hinaus geführt, wird unruhig gehalten angesichts der Tendenz zur selbstsicheren Systembildung.

In Anselm begegnen wir dem Ursprung einer Theologie als Christologie, die nicht ein für allemal errungen ist, sondern je aufs Neue errungen werden muss, auch von uns. Der Vorgang, in dem Anselm die Patristik weiterdenkt, ist eine einmalige Etappe der Theologiegeschichte und zugleich ein Signal für jede Verlebendigung der Theologie in der Begegnung mit Jesus

Christus: Anselm findet bei den Kirchenvätern vielfältige christologische Motive vor, in denen das Erlösungsgeschehen bildlich vorgestellt wird: das Motiv vom Höllenabstieg Christi, das Motiv von der Täuschung des Teufels durch Christus als Würmchen am Angelhaken, das Motiv von Christus als gerechtem Lösepreis, der dem Teufel angesichts seines Anrechts auf die sündige Menschheit gebührt. Anselm spürt, dass etwas nicht stimmt bzw. nicht ausreicht. Solange wir uns Jesus Christus auf diese Weise „vorstellen“, bleibt er außerhalb von uns, sind wir etwas anderes als er, ist er folglich nicht einmal dann der Erlöser, wenn wir ihn uns als Erlöser vorstellen.

Hier setzt eine Denkbewegung in drei Schritten ein, die in erstaunlicher Weise mit den drei Hauptwerken von Anselm einhergeht und idealtypische Elemente jeder Theologie enthält:

- *Monologion*: ein Selbstgespräch des beunruhigten Denkers mit sich selbst über Gott;
- *Proslogion*: das beunruhigte Denken, das sich in Gebetsform an Gott wendet;
- *Cur Deus homo*: das zum Dialog gewordene Denken, das gerade darin Denken an Gott und in Gott geworden ist.

Der Ansatzpunkt für Anselms Theologie ist ein philosophischer: die Differenz zwischen dem Denken (*intellectus*) und dem Gedachten (*res*) – wir könnten modern formulieren: zwischen Subjekt und Objekt. Doch beginnen wir mit dem biographischen Ausgangspunkt, den Anselms Sekretär und Biograph Eadmer schildert. Daraus können wir entnehmen, dass Anselm keinesfalls ein blutleerer Denker war:

„Danach wandte sich sein Gemüt darauf zu erforschen, ob sich mit einem einzigen, kurzen Argument beweisen ließe, was der Glaube und die Predigt von Gott aussagt; nämlich daß er ist ewig, unveränderlich, allmächtig, überall ganz gegenwärtig, unfäßlich, gerecht, gütig, barmherzig, wahrhaftig, Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit und noch anderes, und wie das alles in ihm eins sei (Joh 17,21). Das brachte ihm, wie er selbst berichtete, große Beschwerden. Denn dieser Gedanke ließ ihn nicht schlafen, noch essen, noch trinken und was ihn noch mehr bedrückte, er störte seine Andacht bei der Matutin und sonst“.²

Das selbstbezogene Grübeln Anselms im *Monologion* führt ihn nicht weiter. Die auf sich reflektierende Vernunft wird an sich selbst irre. Der neue Ansatzpunkt im *Proslogion* zeigt sich schon insofern, als Anselm hier mit einem Gebet beginnt und weitgehend die gesamte Schrift als eine Anrede an Gott formuliert. Das ist nicht bloß äußere Form, sondern sagt etwas über die Theologie selbst. Das *Pros-logion*, die Anrede Gottes im Gebet, gehört zur Sache des Denkens, indem es die Einheit des Denkens mit dem Gedachten zum Ausdruck bringt. *Credo ut intelligam* (c. 1) lautet das Pro-

² Das Leben des hl. Anselm von Canterbury beschrieben von seinem Schüler und unzertrennlichem Begleiter dem Mönch Eadmer, übersetzt von Günther Müller. München: Theatiner-Verlag 1923; hier: Buch I, 26.

gramm. Damit ist nicht etwa ein Glaube gemeint, der ein Mittel zum Zweck der Erkenntnis ist und durch die Erkenntnis selbst überflüssig wird. Der Glaube selbst – im *Proslogion* in der Gestalt des Gebets – ist der Ort der Erkenntnis. Folglich gilt nicht: Je mehr Erkenntnis, desto weniger Glaube ist notwendig; sondern: Je mehr Glaube, desto reicher und tiefer die Erkenntnis!

Wenn Anselm in betonter Absetzung gegen die Patristik *sola ratione* vorgehen will, „allein mit der Vernunft“, dann versteht er unter *ratio* nicht die isolierte Vernunft des Menschen, sondern die *ratio*, die vom Glauben erleuchtet ihre tiefste Berufung erkennt. Sie entdeckt den unbegreiflichen Gott nicht nur als Erkenntnisgegenstand sich gegenüber, sondern bekennt und preist ihn viel radikaler als tiefsten Grund des Erkenntnisvollzuges selbst: „Ich suche nicht Einsicht, um zum Glauben, sondern ich glaube, um zur Einsicht zu kommen. Denn auch das glaube ich: Wenn ich nicht glaubte, würde ich nicht erkennen“.³

Der Gedankengang Anselms ist ebenso einfach wie folgeschwer und beginnt im zweiten Kapitel des *Proslogion* mit einem Begriff: *aliquid quo maius nihil cogitari potest* – etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Es spiegelt sich darin das erste Gebot, dass neben oder gar über Gott nichts sein kann. Das hier genannte Etwas ist ein Begriff, dessen Existenz im Verstande (*in intellectu*) jeder zugeben muss, selbst ein Ungläubiger. Das *id quo maius cogitari nequit* aber ist das, was alle Menschen als Gott bezeichnen. Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht nur im Denken Bestand haben: „Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu“.⁴

Der Einwand, 100 gedachte Taler seien noch lange nicht 100 reale Taler, trägt nicht, denn Anselms Begriff *id quo maius cogitari nequit* bezeichnet ein Maximum, das nicht wirklich ein Maximum wäre, wenn ihm die Existenz fehlte.

In der Mitte des *Proslogion* transzendiert Anselm daher seinen eigenen Begriff, sogar seinen Gottesbegriff:

„Ergo, Domine, non solum es, quo maius cogitari nequit
sed es quiddam maius quam cogitari potest.“⁵

(Du bist also, Herr, nicht nur etwas, im Vergleich zu dem ein Größeres undenkbar ist, sondern größer, als wir uns vorstellen können.)

Gott ist nicht nur diejenige Wirklichkeit, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern er ist größer als alles, was gedacht werden kann. Das ist die theologische Differenz, die bei Anselm nicht etwa äußerlich zum Denken hinzukommt, sondern zu der die Vernunft in ihrer eigenen Bewegung hingeführt wird. Dieser doxologische Überstieg trägt bei Anselm die Beweiskraft seines Gedankens selbst und schafft zugleich den

³ *Proslogion*, c. 1.

⁴ *Proslogion*, c. 2.

⁵ *Proslogion*, c. 15.

Raum für die Selbstoffenbarung Gottes. Daher kann Anselm sein Denken *remoto Christo*, ohne Christus, beginnen und mit einer Christologie als Offenbarungslehre enden. Auch die Christologie kann sich nur im Horizont dieses Gottesgedankens entfalten, oder sie bleibt vorgestellte Christologie und damit vorgestellte, nicht reale Erlösung!

Anselm legt in einer Schrift, die nicht zentral von Jesus Christus handelt, die Grundlagen für das Verhältnis der Theologie zum Christus-Ereignis: Die patristische bildhafte Theologie war geneigt, von einem Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft auszugehen. Anselm setzt unbefangen an derselben Stelle und mit derselben Methode an wie jeder Philosoph: *sola ratione*. Er arbeitet mit Fragen und Begriffen, die jeden Ungläubigen ebenso bewegen (müssen) wie ihn, nämlich: Wie rührt das Denken an das Gedachte? Als Philosoph – so sagt Anselm – stoße ich notwendig auf die Wirklichkeit Gottes, wenn ich nicht ein Tor bin. Allerdings finde ich den Gottesbegriff so, dass ich ihn nicht näher inhaltlich füllen kann. Denn dazu steht mir nur Endliches zur Verfügung. Alles Endliche verfehlt aber den Begriff Gottes. Der Philosophie wird also eine hohe Kompetenz zugesprochen: wahrhaft an Gott zu rühren. Aus ihrer eigenen Erkenntnislogik heraus muss sie jedoch zugestehen, dass sie die eröffnete Erkenntnis nicht konkret inhaltlich füllen kann – und sie kann sogar sagen, warum: weil nur Gott selbst sagen kann, wer er ist. Anselm führt zu der Stelle, wo Bonhoeffers Christologie ansetzt, zu der Frage: Wer bist du? Rede selbst!

Ich möchte nicht weiter auf Anselm und seine Entwicklung einer Christologie eingehen, die gerade deshalb zu Christus führt, weil sie auf der Entscheidung beruht, *remoto Christo*, ohne Christus, den Denkweg zu beginnen. Vielmehr möchte ich mich kurz der zwiespältigen Rezeptionsgeschichte Anselms zuwenden, die ein Zeichen ist für den bleibenden Klärungsbedarf der theologischen Arbeit heute:

Diese zwiespältige Wirkungsgeschichte Anselms beginnt fast unmittelbar nach seinem Tod. Dies zeigt ein Vergleich zwischen Anselm und einer pseudo-anselmischen Schrift, die nach Meinung der Forschung in Maria Laach entstanden sein könnte⁶: Anselm von Canterbury setzt in seinem *credo ut intelligam* den Glauben voraus und unternimmt daher keine Anstrengungen zur Überzeugung von Nicht-Christen. Der *Dialogus inter Gentilem et Christianum*, der wegen seiner Strukturgleichheit mit *Cur Deus homo* lange Anselm zugeschrieben wurde, verlagert den Maßstab in die Vernunft: „Pseudo-Anselm is not urging belief so that knowledge can be imparted; he is using knowledge as a weapon to force someone to believe“.⁷ Diese Vernunft, die zunächst die Partikularität des Glaubens überwinden sollte,

⁶ Die folgenden Zitate sind entnommen aus: LEWIS, Bernard / NIEWÖHNER Friedrich (Hrsg.): *Religionsgespräche im Mittelalter* (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4). Wiesbaden: Harrassowitz 1992.

⁷ *Religionsgespräche*, 145.

führt zu schärferer Intoleranz gegenüber dem Gesprächspartner: „Something must be wrong with him if he cannot believe what is so obviously true“.⁸ Nach einer relativ friedvollen Zeit der jüdisch-christlichen Beziehungen im Europa des frühen Mittelalters waren die einsetzenden Religionsgespräche vielfach Ausdruck schwindender Normalität des Zusammenlebens und vertieften die Trennung, die sie überwinden wollten: „Hostile, intolerant Christians attacked Jews for being hostile and intolerant“.⁹ Die Hoffnung, in der reinen Vernunft eine Basis der Verständigung zu finden, führte zum Verlust des Friedens. Dialektik der Aufklärung vor 1000 Jahren!

Sicher nicht unberechtigte Anfragen an Anselm werden gemildert durch seine eigene Demut. Die gesamte Vorrede von *Cur Deus homo* besteht darin, sich von seinem Gesprächspartner zu einem Werk überreden zu lassen, das seiner Meinung nach sein Vermögen übersteigt. Überzeugt wird er durch das letzte Argument Bosos: „Du lässest ja zu, daß, wer kann, es besser mache, und verbietest keinem, dem deine Ausführung nicht gefällt, schöner darüber zu schreiben“.¹⁰ Diese Worte sollten wir gut hören, bevor wir ein Urteil, geschweige denn eine Verurteilung aussprechen. Diese Bereitschaft, einander argumentativ zu unterstützen, wünsche ich dem beginnenden Studientag.

⁸ *Religionsgespräche*, 147.

⁹ *Religionsgespräche*, 130.

¹⁰ *Cur Deus homo*, I, 1.