

Christian Göbel

**Philosophie und Ökumene**

Überlegungen zur Logik des Christentums im  
Ausgang von Anselm von Canterbury



Herbert Utz Verlag · München

## Münchner Theologische Beiträge

herausgegeben von

Gunther Wenz  
Ewald Stübinger  
Nikolaus Knoepffler

Band 16



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2015

ISBN 978-3-8316-4468-1

Printed in EU  
Herbert Utz Verlag GmbH, München  
089-277791-00 · [www.utzverlag.de](http://www.utzverlag.de)

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	8
1 Absicht und Motivhorizont	8
2 Ausgangspunkt: Anselm von Canterbury	14
3 Hinweise zum Aufbau	17
<b>Teil I – Die Logik des Christentums nach Anselm von Canterbury</b>	21
1 Unbedingtes Denken? Das Verhältnis von <i>fides</i> und <i>ratio</i> als methodischer Rahmen einer Rede von der ‚Logik des Christentums‘	22
1.1 Anselms <i>intellectus fidei</i>	23
1.2 Theo-logische Vernunft in interreligiösem Kontext	25
1.3 Zur Begrenztheit der menschlichen Vernunft	30
1.4 Zur metaphysischen Naturanlage des Menschen	31
1.5 Vom Verstehen des Glaubens zum Ein-Sehen seines Gegenstands	34
2 <i>Cur Deus homo</i> : Soteriologie aus philosophischem Problembewusstsein?	36
2.1 Überblick über Anselms Argument, Hinweise zum Sündenbegriff und zur Theo-Logik Anselms	36
2.2 Hinweise zur gängigen theologischen Kritik an Anselm	42
2.3 Ein neuer Blick auf <i>Cur Deus homo</i>	44
2.3.1 Anselms Gottesbegriff in <i>Monologion</i> und <i>Proslogion</i>	45
2.3.2 Ontologie und Soteriologie	50
3 Anfragen, Aporien, Alternativen	55
3.1 Gerechtigkeit über Liebe: bibeltheologische Einwände	56
3.1.1 Grausamkeit des Liebes-Opfers?	58
3.1.2 Tauschgerechtigkeit, Genugtuung und Lohngedanke	61
3.1.3 Resümee	67
3.2 Philosophische Einwände: Anselms Theo-Ontologie	72
3.2.1 <i>Proslogion 2</i> – Anselms Argument und seine Kritik	73
3.2.2 <i>Zwei</i> Argumente? Gottes notwendige Existenz	77

3.2.3 Das <i>Proslogion</i> -Argument: ontologisch oder kosmologisch?	82
3.2.3.1 Zur vorgängigen (Gottes)Erfahrung	82
3.2.3.1.1 <i>Erfahrung religiöser Tradition und Praxis</i>	82
3.2.3.1.2 <i>Unthematische Gotteserfahrung</i>	84
3.2.3.2 ‚Kosmologische‘ Rekonstruktion des ‚ontologischen‘ Arguments	89
3.2.3.2.1 <i>Einheitliche Ontologie und kosmologische Theologie in Monologion und Proslogion</i>	89
3.2.3.2.2 <i>Überlegungen zur Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises: die Herkunft des Gottesbegriffs aus der Kontingenzerfahrung</i>	94
3.2.3.2.3 <i>Skizze einer Diskussion des kosmologischen Arguments</i>	97
3.2.3.3 Zusammenfassung: der ‚kosmologische‘ Hintergrund des <i>Proslogion</i>	102
3.3 Ergebnis	103
3.3.1 Unangemessenheit und Alternativen in Anselms Gottesbegriff	103
3.3.2 Religion, Moral und Exklusivismus	107

<b>Teil II – Die ‚ökumenische‘ Unbedingtheits- und Liebeslogik des Christentums</b>	117
Vorbemerkung: ein theo-logischer Dreischritt	118
1 Gott der Philosophen: das Unbedingte	119
2 Gott der Religion: der Schöpfergott	124
2.1 Schöpfungsgedanke, Naturwissenschaft, kosmologisches Argument	126
2.2 Religionsgeschichtliche Grundelemente des Schöpferglaubens	134
2.3 Theologische Kernaussagen des Schöpfungsgedankens	138
2.3.1 Gott als Seinsgrund	138
2.3.2 Schöpfung als Liebes-Bund	144
2.3.3 Übergang	147
3 Gott des Christentums: unbedingte Liebe	149
3.1 Beispiele nichtoriginaler Elemente des Christentums	150
3.2 Kritik und Übergang: Unoriginalität als hermeneutisches Prinzip	154
3.3 Originalität und Kern des Christentums	158
3.4 Skizze exegetischer Probleme und ihrer Auflösung	172
3.4.1 Ansätze zur Neuinterpretation fraglicher Bibelstellen	172
3.4.2 Überlegungen zum Gerichtsgedanken	179

<i>Inhaltsverzeichnis</i>	7
3.4.3 Zur Allaussöhnungslehre	186
3.5 Bestätigung und Zusammenfassung	192
4 Konsequenzen	198
4.1 Hinweise zum ‚neuen‘ Verhältnis von Religion und Moral	200
4.1.1 Der christliche Übermensch	201
4.1.1.1 Nietzsches Übermensch	202
4.1.1.2 Moral, ‚als ob‘ es Gott und Tod nicht gäbe	205
4.1.2 Ausleben eines (geschaffenen) Vermögens: Theologie und Moral in einem alternativen Begründungsverhältnis	211
4.2 Aufgaben einer ökumenischen Philosophie	215
4.3 Konsequenzen für die Theologie der Religionen	218
4.4 Überlegungen zum Kirchen- und Liturgieverständnis	223
<b>Schlusswort</b>	232
<b>Bibliographie</b>	235
1 Erläuterungen/Abkürzungen	235
2 Zitierte Literatur	236
<b>Personenregister</b>	250
<b>Anhang: Inhaltsübersicht</b>	256

# Einleitung

## 1 Absicht und Motivhorizont

Die vorliegende Arbeit versucht, im Ausgang von Anselm von Canterbury Ansätze einer ‚philosophischen Logik‘ des Christentums aufzuzeigen, also eine innere Stringenz seiner Theologie, die insofern ‚universale‘ Gültigkeit haben kann, als sie bei Christen wie Nichtchristen nach dem Maßstab der Vernunft allein Akzeptanz finden könnte – eben weil sie theo-logisch ist.

Ohne Rechenschaft vor der Vernunft kann der Mensch, als Vernunftwesen, auch nicht authentisch glauben: „Wenn man gegen die Prinzipien der Vernunft verstößt, wird unsere Religion absurd und lächerlich sein“, sagt Pascal<sup>1</sup>. Vernunftreflexion, Interpretation und „aggiornamento“<sup>2</sup> können Korrektiv, aber auch Bestätigung des Glaubens sein. Glaubenssätze – darunter die klassischen Gottesbeweise<sup>3</sup> – sowie die Bemühungen der Vergangenheit, sie rational zu durchleuchten, sind nicht wie alte Gemäuer, die nur bewahrt und bewundert werden. Sie verdienen Wertschätzung, aber nicht in musealem Respekt für das Geleistete allein; vielmehr sind sie auf ihre Relevanz hin zu befragen, sodass Glaubende sich selbst und anderen Rechenschaft darüber geben, was sie zusammenhält. Grundlagen theologischer Lehrsätze sind aus der Tradition verständlich und lebendig zu machen. Der Notwendigkeit einer Vernunftrechtfertigung sehen sich christliche Theologen von der Zeit der Apostel und Kirchenväter bis heute gegenüber, in der Auseinandersetzung mit Anfragen und Anfeindungen von innen wie außen, von anderen Religionen, den Naturwissenschaften, einer zunehmend säkularen Gesellschaft oder von der Philosophie. Die Kritik hat aber nicht selten konstruktiv die Selbstbesinnung des Christentums befördert, das so Glaubensreife gewinnt und vom reinen „Autoritäts- und Gehorsamsglauben zum

---

<sup>1</sup> *Pensées* (Ed. Sellier), Nr. 204. Pascal sieht aber auch die andere Seite – „Wenn man alles der Vernunft unterordnet, wird unsere Religion nichts Geheimnisvolles und Übernatürliches haben“ – und steht so in der Tradition Anselms und Augustins (dazu Raffelt 2009).

<sup>2</sup> D.h. die von Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorangetriebene Aktualisierung der katholischen Theologie, nicht als bloße Anpassung an die Welt, aber doch als stets erneuertes Verständnis der Lehre aus und in einer sich wandelnden Welt.

<sup>3</sup> Aus Gründen sprachlicher Einfachheit werde ich den Begriff *Gottesbeweis* durchaus verwenden, aber an Kernstellen lieber von *Argument* sprechen, womit es zwar nicht weniger um Vernunftgründe für das Dasein Gottes geht, aber Verwechslungen mit mathematischen oder naturwissenschaftlichen Beweisen vermieden werden können. Das scheint auch dem Wortschatz und der Aussageabsicht der mittelalterlichen Denker zu entsprechen; vgl. (zu Thomas' *quinque viae*) Fischer 2005b, 11.14ff. mit Seidl 1986 sowie Pieper 2001, 330, wonach Thomas sogar *demonstratio* für „Konvenienzgründe“ verwendet, in dem Sinn, dass „die Wahrheit des Glaubens [...] zu dem [passt], was wir auch [...] aufgrund von Erfahrung und Vernunftargument wissen“. Zu Anselm s. Evans 1978, 150ff.; zur Grundfrage Messinese 2007, 43-46. Spätestens heute, einem zurückhaltender gewordenen Anspruch gemäß, geht es nicht mehr so sehr um ‚Beweise‘ als um die Prüfung der Plausibilität der Annahme der Existenz Gottes auf verschiedenen Denkwegen, die auf Gott verweisen können.

Verstehensglauben, vom Satz- und Bekenntnisglauben zum Erfahrungsglauben und vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben“ gelangt<sup>4</sup>.

Vernunftgeleitete Reflexion über den Glauben hat also zunächst *in sich* Wert. Sie hat aber hier auch einen *äußeren Bezugsrahmen*: den interkulturellen und interreligiösen Dialog, dem – vor allem für die abrahamitischen Religionen – die Philosophie einen gemeinsamen Vernunftgrund gibt und der dann am besten gelingt, wenn er zum einen von gegenseitiger Kenntnis getragen, zum anderen aber auch aus dem festen Bewusstsein der eigenen Identität geführt wird. Das gilt umso mehr, wenn, wie im Christentum, der eigenen Religion Universalität von ihrem Wesen her eingeschrieben ist, sie eine ‚ökumenische Logik‘ hat und so selbst dem rechten Umgang mit der Vielzahl anderer Lebens- und Glaubensentwürfe Anhalte geben kann. Das Wort „Ökumene“ ist hier nicht nur im Sinn interkonfessioneller Begegnung gebraucht, sondern in seinem ursprünglichen, politisch-philosophischen Sinn: den Griechen war *oikumene* die ganze bewohnte Erde. Es geht hier um ein „ökumenisches Denken“, das nach ethischen Maßstäben für ein menschliches Zusammenleben der Völker jenseits kultureller, weltanschaulicher, religiöser Unterschiede sucht. Die vorliegende Studie bemüht sich um eine *Grundlegung ökumenischen Denkens*, eine Geisteshaltung aus der Logik des christlichen Glaubens selbst, bei der alle Ökumene anfangen muss; es geht nicht um konkrete Details ökumenischer Begegnung<sup>5</sup>.

Die zunehmende Globalisierung hat besonders in den westlichen Kulturen der Neuzeit den Wunsch nach einer weltumspannenden und kulturübergreifenden Einheit der Menschheit aufkeimen lassen. Die großen menschlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts können im Nachhinein eher als Bestärkung denn als Desillusionierung im Wunsch nach kosmopolitischer Einheit und Einigkeit gesehen werden. Die Gründung der UNO nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs trägt dem Rechnung, indem sie nicht nur politisches und militärisches Kontrollorgan ist, sondern – in der UNESCO – auch Kultur- und Bildungsarbeit leistet. Die Ziele und Aufgaben der *Philosophischen Abteilung*, die in Paris ihren Sitz hat, nehmen dabei den Traum vom Weltfrieden auf und bemühen sich, das Menschenrechtsethos – vorbereitet schon in der Stoa und in der Naturrechtslehre der Scholastik, ausgearbeitet in der Aufklärung und weitergeführt in der Neuzeit – in (Bildungs-)Politik zu übersetzen. Das „Universal Ethics Project“ der UNESCO kommt mit anderen bemerkenswerten Versuchen überein, den ethischen Herausforderungen der Globalisierung gerecht zu werden<sup>6</sup>, im Bewusstsein, dass es angesichts der spürbaren Werte-Verunsicherung in den westlichen Gesellschaften und angesichts der kriegerischen, politischen, religiösen Auseinandersetzungen in der ganzen Welt eines neuen Ethos bedarf, das auf einem

<sup>4</sup> Biser 1997, 191 nach Rahner 1976, 430-440.

<sup>5</sup> Selbstverständlich übt die angezielte Geisteshaltung *Respekt* und zielt in ihrem Streben nach ‚Akzeptanz‘ zunächst *Verständnis*, nicht Konversion an. Vor jedem konkreten Dialog geht es hier darum, christlich-theologisch mit der Existenz anderer Religionen umzugehen.

<sup>6</sup> Am bekanntesten darunter ist wohl Küngs „Projekt Weltethos“. Doch auch Ansätze interkultureller Philosophie (Überblick bei Mall 1995) sowie das Aufkommen expliziter „Peace Studies“ im akademischen Umfeld gehören dazu (vgl. Barash 1991).

interkulturell gültigen Fundament stehen muss. In den gegenwärtigen Integrationsdebatten in Europa wie den USA wird die Frage der Interkulturalität zudem in die Innenstruktur ehemals homogenerer Gesellschaften getragen. Umso deutlicher wird, dass die Probleme der Zukunft einer globalisierten Gesellschaft nur in kosmopolitischer Perspektive bewältigt werden können. Grundlage dafür ist zunächst eine intellektuelle Einigkeit, die ihre ontologisch-anthropologische Möglichkeitsbedingung im monistisch-universalen Wesen der Wahrheit sowie des Menschseins hat, das bei unterschiedlicher Ausprägung in gemeinsamen Grundkonstanten wurzelt. Diese sind nachhaltig und immer neu in Erinnerung zu rufen. Eine besondere Rolle kommt dabei den Religionen als ‚Hort menschlichen Ethos‘ zu (Küng). Die Begegnung der Kulturen ist immer noch wesentlich auch eine Begegnung der Religionen. Der Wunsch nach Frieden findet in allen religiösen Traditionen Inspiration und Ausdruck, in der katholischen Kirche etwa in der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. (1963), in der Rolle Johannes Pauls II. als Friedensstifter und der Bedeutung der Kirche in der Beendigung des Kalten Krieges, sodann in den anderen christlichen Gemeinschaften, besonders den Friedenskirchen (Quäker, Mennoniten u.a.) und Friedensbewegungen, darüber hinaus in Personen wie Martin Luther King, dem Dalai Lama, Mahatma Gandhi und seinem aus Hinduismus und Buddhismus inspirierten Weg der Gewaltlosigkeit, schließlich in Initiativen wie dem „Parlament der Weltreligionen“<sup>7</sup>.

Doch Religion stiftet nicht nur Frieden und Menschlichkeit, sondern hat auch Wege zur Einheit versperrt und Kriege verursacht; „Religion discriminates sharply and exclusively among people“<sup>8</sup>. Auf schreckliche Weise prägt dieser Aspekt durch fundamentalistisch motivierten Terror und andauernde internationale Spannungen heute die Politik. Das betrifft sicher den Islam [im Jahr 2015 noch deutlicher als 2012, als diese Einleitung ursprünglich verfasst wurde], dessen religiöse Autoritäten sich mit Nachdruck der Gewaltfrage stellen müssen; doch der Fundamentalismus als solcher ist nicht ein Problem des Islam allein<sup>9</sup>. In den USA schlägt sich beispielsweise der christliche Fundamentalismus evangelikaler Gruppen auch innenpolitisch und gesellschaftlich nieder. Wenn es stimmt, dass die Bedeutung der Religion als Suche nach der Tiefendimension des Daseins – allen säkularistischen Tendenzen der vergangenen Jahrhunderte zum Trotz – derzeit wieder zunimmt<sup>10</sup>, so ist das auch Grund

---

<sup>7</sup> Das von Küng mit angestoßene Projekt nimmt u.a. Ideen der Aufklärung (Lessing) zur Harmonie der Religionen auf und bemüht sich um konkreten, gleichberechtigten Austausch ihrer Vertreter, wozu selbstverständlich auch islamische Gelehrte zählen, die den Friedenswillen ihrer Religion hervorheben, den auch der Koran unterstreicht (Sure 8,61). Insbesondere an den in den letzten Jahren entstandenen universitären Zentren für Islamstudien in Europa (Leiden, Münster) wird eine solche Theologie verfolgt.

<sup>8</sup> Huntington 1993, 27.

<sup>9</sup> Hier soll es zudem nur um die Perspektive der *eigenen* Religion gehen. Dass deren *Inhalten* allerdings auch im interreligiösen Kontext eine besondere Rolle zukommen kann, wird im weiteren Verlauf der Arbeit ausgeführt.

<sup>10</sup> Das belegt etwa die Debatte um Habermas‘ Friedenspreisrede 2001.



zur Sorge: denn Zulauf erhalten vor allem Gruppen, die Religion als Mittel der Selbstidentifikation über die Ab- und Ausgrenzung anderer verstehen, oft im Zusammenhang mit der verhängnisvollen Verkürzung von Religion auf ein bestimmtes Bekenntnis, eine bestimmte Lebensform und Moral, sodass man auf Andersgläubige, Andersdenkende, Anderslebende hinabschaut<sup>11</sup>.

Das Verhältnis der Religionen zu Frieden und Krieg, also zu den extremsten Formen interkulturellen und interreligiösen ‚Kontakts‘, steht in direkter Beziehung zur Frage, ob Religion Moral befördert oder behindert. Historisch stehen Beispiele sittlicher Prägung durch Religion und religiös motivierter Mitmenschlichkeit und Opferbereitschaft jenen Fällen gegenüber, in denen Andersgläubige bekämpft werden<sup>12</sup>. Der Zusammenhang von Religion und Moral ist darum ein zentraler Gegenstand vernunftgeleiteter, philosophischer Religionskritik geworden, die der Ansicht, Religion sei notwendig als Quell von Moral, zur Humanisierung der Menschheit<sup>13</sup>, entgegenhält, dass 1.) Religion Unmoral und Unvernunft befördere und schädlich für die Menschheit sei oder 2.) religiöse Menschen faktisch nicht besser seien als areligiöse, dass sich Religion allzuoft in Lippenbekenntnissen erschöpfe oder Bigotterie Raum gebe und dass unbestreitbar auch Atheisten moralisch seien und es mithin auch andere Quellen von Moral geben müsse. Zudem sei 3.) Religion nicht nur unnötig, sondern wahrer Moral abträglich, da sie Freiheit, menschliche Reife, Verantwortlichkeit und die bewusste Entscheidung für das Gutsein, den Anderen und das gemeinsame Jetztsein beeinträchtige. Denn Hauptgrund für Gläubige, gut zu sein, seien Höllenangst und „the promise of an infinite reward in heaven“<sup>14</sup>. Die vielleicht schärfste Kritik an solch einer Haltung kommt von Nietzsche; in Anlehnung daran spricht Russell vom „saint from fear“<sup>15</sup>. Dass Moral damit letztlich nur einem Selbstinteresse diene, impliziert einen wahrhaft „demeaning view of human nature“<sup>16</sup>.

Obwohl das auch Gläubige nachdenklich stimmen müsste, ist der Gedanke nachweivor populär<sup>17</sup>. Doch der hier in das Gott-Mensch-Verhältnis eingeführte

<sup>11</sup> Internationales Aufsehen erregten zuletzt 2011 die Koranverbrennungen in Florida; allgegenwärtig sind im öffentlichen Leben der USA massive Drohgebärden dieser Gruppierungen, die auf Großplakaten, TV- und Radiostationen zur Bekehrung aufrufen. NB: Natürlich führen buchstabentreuer ‚Fundamentalismus‘ und ‚Radikalismus‘ allein nicht zwangsläufig zu religiöser Gewalt, Ausgrenzung und Terror (der Glaube manches Heiligen ist ‚radikal‘, aber auf Frieden, Dienst, Selbstrücknahme gerichtet). Oft aber befeuern sie solche Auswüchse, v.a. im Verbund mit Unkenntnis und Missverständnissen der eigenen Religion. Genau darum geht es hier.

<sup>12</sup> Für eine solche Geisteshaltung und soziale Phänomene sind Worte wie „Kreuzzug“ und „Heiliger Krieg“ auch außerhalb des historischen Kontexts der Religionskriege sprichwörtlich geworden.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. Dostojewskis – weit zitiertes (u.a. in Sartres Existentialismus-Essay) – Diktum, dass ohne Gott alles erlaubt wäre; weiter Mavrodes 1986.

<sup>14</sup> Die Kritikpunkte nennt Dennett 2006, hier 279 (der Gedanke ist alt, vgl. Platon, *Politeia* 379a ff.).

<sup>15</sup> Russell 1961, 735. Nietzsche formuliert seine Kritik pointiert z.B. in *Der Antichrist* (Nr. 44 u.a.) und stellt einer solchen Haltung seinen „Übermenschen“ gegenüber (s.u.).

<sup>16</sup> Dennett 2006, 279 mit 281ff.

<sup>17</sup> Selbst bei katholischen Gelehrten, z.B. Kreeft 2010.

Gedanke von Tausch- und Strafgerechtigkeit<sup>18</sup> wird auch der *göttlichen Natur* nicht gerecht. Dass menschliches Tun göttliche Gnade beeinflussen könnte, und sei es indirekt, etwa nach dem Sprichwort „Wenn wir tun, was wir sollen, macht Gott, was wir wollen“, erscheint theo-unlogisch. Schließlich steht auch unter Gläubigen Religion in der Gefahr, eine moralutilitaristische Note zu bekommen und zur Magd von Sittlichkeit und Gesellschaflichkeit reduziert zu werden<sup>19</sup>. Tatsächlich ist der Gedanke, dass die Ewigkeit von der moralischen Leistung zu Lebenszeiten abhängig sein könnte, ein Topos nicht nur der Religionsgeschichte, sondern findet sich selbst in neuzeitlichen Moralphilosophien. Noch Kant „postuliert“ aus den Erwägungen über „höchstes“, „oberstes“ und „vollendetes Gut“ und eine irdisch-ungerechte, d.h. nicht am Maßstab der Moralität erfolgende Güterverteilung Gottesexistenz und Unsterblichkeit, die ihm theoretisch nicht zu erweisen sind<sup>20</sup>. Gott wird in solchen Horizonten zum Moralgott, Religion zur Frage „moralischer Gesinnungen“<sup>21</sup>. Damit verweist das moralisch Böse auf eine menschliche Freiheit, deren Sanktionshorizont ein jenseitiger Richterspruch ist.

Ob so die Theodizeefrage endgültig gelöst ist, mag hier offen bleiben. Der Mensch jedenfalls kann, muss und darf, zugleich in Hoffnung wie in Angst, auf die Ankunft des Gottesreiches und das Gottesurteil warten, das alles Tun vergelten und ausgleichende Gerechtigkeit gewährleisten soll; im Mehrfachsinn des Worts „sanktionieren“ (zwischen *bestätigen* und *bestrafen*) wird so menschliche Moral „geheiligt“ und „verewigt“<sup>22</sup>. Möglichkeitsbedingung dafür ist der Tod, interpretiert als Moraltest, als Prüfstein für Sinn und Zweck eines Lebenswandels und Bedingung und Tor zum jüngsten Gericht, wo die moralische Performance auf Erden über die zukünftige Existenz der Seele entscheidet: in Himmel oder Hölle, geewigt in göttlicher Zustimmung oder Verdammung<sup>23</sup>. Oft ist ein solcher Glaube mit Exklusivität der himmlischen Existenz, Rettung, Heiligung verbunden: reserviert nur für getaufte

<sup>18</sup> Für einen Überblick vgl. Werbick 2007, 492ff.

<sup>19</sup> Die Formulierung nimmt Bezug auf Kants Aufnahme und Korrektur des *ancilla*-Gedankens über das Verhältnis von Philosophie und Theologie (*Werke, Akademie-Ausgabe* 7, 28; 8, 369; dazu Fischer 2005b). Ob Kant selbst Religion tatsächlich nur auf Moral verkürzt, kann hier offen bleiben; in jedem Fall sucht auch er (v.a. in RGV) in pointierter Kritik, jene Form der Moralreligion zu überwinden, die nur auf Angst und bloß äußerlichen Gottesdienst baut und auf eigene Vorteile bedacht ist. – Der Gedanke einer Moralreligion an sich spielt aber auch unter Christen von heute noch eine entscheidende Rolle, die an einem moralpädagogischen Zweck für Heranwachsende festhalten, auch wenn sie selbst das Gefühl haben, der Religion im Grunde ‚entwachsen‘ zu sein‘.

<sup>20</sup> Zu Kants Lehre vom *summum bonum* vgl. KpV A 203, 220, 224. Kants Erwägungen mögen u.a. Augustins Gedanken eines postmortalen Justizsystems spiegeln (z.B. *De civitate Dei* XX 2 mit I 9).

<sup>21</sup> RGV A 146. Gleichwohl hält Kant an der Autonomie oder Selbstgabe des Sittengesetzes fest (z.B. RGV A 123).

<sup>22</sup> Zur Präzisierung dieses Verständnisses der moralischen Pflichten als „göttliche Gebote“ bei Kant vgl. aber KpV A 233 u.a.

<sup>23</sup> Freilich kann der Tod nicht nur in christlichen und anderen theistischen Morallehren, sondern auch in atheistischen Philosophien rein diesseitig letzter Horizont eines sinnreichen Lebens werden, vor dem man in Zufriedenheit auf das Gelebte zurückblicken möchte.

Christen, eine bestimmte Konfession oder jene, die ein Leben in Übereinstimmung mit der christlichen Moral und den Regeln ihrer Kirche gelebt haben.

Ein solches Glaubensverständnis ist nicht nur philosophisch merkwürdig, da ein Effekt des Endlichen auf das Ewige angenommen wird, sondern behindert, in der Konsequenz seines Exklusivitätsanspruchs, jede ehrliche Ökumene. Schließlich erschwert es den Gläubigen selbst ihr Dasein, indem es sie dauernder Angst und einer neuen Verknechtung unter das Moralgesetz aussetzt. Ein Gott, dessen Allmacht mit strenger – nicht *sorgender* – Alloptik gleichgesetzt wird<sup>24</sup>, ist Straf- und Drohgott. Das Angstmachende dieses Glaubensverständnisses ist oft dargestellt worden<sup>25</sup>. Es hat nicht nur psychologische Folgen, sondern konnte auch immer wieder zur Ausübung irdischer Macht missbraucht werden. Doch die moralisierende Verpflichtung auf eine bloße Katechismusgläubigkeit ist schon deswegen inakzeptabel, weil sie den Gläubigen als Menschen, in seinem Eigenstand, seiner sittlichen Autonomie, Freiheit und Vernunftfähigkeit nicht ernst nimmt.

Gegenüber der atheistischen Religionskritik ist also nicht nur Apologie, sondern auch christliche Selbstkritik gefordert. Bei näherem Hinsehen handelt es sich wohl um Glaubens-(Selbst-)Missverständnisse. Gerade Christen müssen fragen: Ist eine skrupulöse Moral des Noch-Nicht wirklich vereinbar mit der frohen Botschaft Jesu, der von der Knechtschaft, auch unter das Gesetz, befreien will (Joh 15,12ff.) und vogelgleiche Sorg- und Furchtlosigkeit predigt (Lk 12,24)? Will der Vatergott Jesu Menschenhändel um moralische Perfektion und exklusive Heilsgarantien? Will er Ausschluss und Verdammnis ganzer Völker? Oder, allgemeiner, kann der Schöpfergott des Weltenanfangs, der aus der Fülle des Seins schöpft, den Defizienzskrupel der Seienden wollen, die Unsicherheit seiner Geschöpfe hinsichtlich einer eschatologischen Heim- oder Abkehr? Kann – oder: wie kann – Theologie Moral begründen? Sollte die christliche Religion nicht ganz anders vom göttlichen Gericht denken? Zweifelsohne. Voll Zuversicht darf der an Jesus Glaubende seine befreiende Botschaft entgegennehmen, die noch die menschliche Selbsterkenntnis in ein Selbstvertrauen überführt, das sich aus Gottvertrauen nährt, ja mit ihm eins wird: sein Vater, so dürfen wir gewiss sein, ist auch unser Vater, und ihn erkennen wir „in uns“ (2 Kor 13,5).

Damit ist der wesentliche Motivhorizont dieser Arbeit umrissen. Aus Zentralausagen des Christentums selbst – die im Lauf der Glaubens- und Theologiegeschichte immer wieder überlagert worden sind – gilt es, eine wahrhaft ökumenische Geisteshaltung zu etablieren, die auch das Missverständnis von Heil und Moral überwindet, das jenen Exklusivismus befördert, der echter Ökumene im Weg steht, und das auch die Glaubenden selbst belastet. Es ist weder authentisch ‚evangelisch‘ noch aus philosophischer Sicht überzeugend. Eine doppelte Kritik soll eine Logik des christlichen Glaubens zur Diskussion stellen, die auch vor der philosophischen Vernunft Bestand

<sup>24</sup> Gott ist allsehendes Auge z.B. nach S.th. I 13,8: „Deitas est quae omnia videt“.

<sup>25</sup> Am populärsten wohl in der Kirchenkritik Drewermanns, der sich durch polemische Übersteigerung zwar zunehmend ins Abseits gestellt, aber nicht selten theologisch, historisch und psychologisch scharf wesentliche Elemente des Problems erfasst hat. S.a. Biser 1998.

hat – wobei „Logik“ in keinem technischen Sinn gebraucht ist, sondern *common sense* meint, Stringenz und Vernünftigkeit im Gang des Arguments bzw. Vernunfttheologie – und die auf einzigartige Weise ökumenisches Denken befördern kann. Die frohe Botschaft universeller Heilsgewissheit erleichtert die eigene Lebensgestaltung und befreit zum freudig-rechten Umgang mit anderen. Es geht um Glaubenserhellung, die Theismus voraussetzt, aber auf die Glaubensdaten des Christentums aus einer philosophischen Perspektive blickt und theo-logisch im Sinn der Reflexion über das Wesen Gottes vorgeht, insofern es philosophisch bestimmt werden kann; daraus wird ein hermeneutischer Apparat gewonnen, der auch der Rückbesinnung auf den eigentlichen Kern des Christseins – den Gedanken der unbedingten Liebe – dienen kann.<sup>26</sup>

Anmerkung: Umstände halber erscheint dieses Buch über zweieinhalb Jahre nach Abschluss des Manuskripts (Oktober 2012). In der Zwischenzeit hat sich in der katholischen Kirche der Übergang zum Pontifikat Franziskus' vollzogen, das einem ‚neuen Stil‘ Raum gibt und der Kirche ‚neue Wege‘ öffnen will. Der theologische Geist dieses Pontifikats – die Fokussierung auf (‚furchtlose‘) Barmherzigkeit und Menschlichkeit auch an den ‚Peripherien‘ des Glaubens und der Gesellschaft, auf Ein- statt Ausschließlichkeit, auf ein ‚Ja-Sagen‘ der Kirche zu den Menschen (W. Kasper) und auf die ‚Freude des Evangeliums‘ – entspricht in vielerlei Hinsicht den hier vorgetragenen Gedanken; der ihnen zugrundeliegende Ansatz wird von zahlreichen Äußerungen und Aktivitäten Franziskus' eindrucksvoll ins Leben der Kirche übersetzt. Gerade aufgrund der allgemeinen Übereinstimmung erschien es aber kaum nötig, noch explizit Details dieser Entwicklung in die vorliegende Untersuchung einzuarbeiten. Die praktische Relevanz der vorgestellten Überlegungen wird immer wieder offensichtlich sein. Zudem geht es hier weniger um konkrete Anwendungen als vielmehr um grundsätzliche Reflexionen, die – so hoffe ich – dem gegenwärtigen Aufbruch innerhalb der Kirche weiteren Grund, Absicherung und Anregung geben können.

## 2 Ausgangspunkt: Anselm von Canterbury

Inspiration findet der Versuch, eine spezifische Logik des Christentums darzustellen, bei Anselm (1033-1109), dem Benediktinermönch aus Menthon bei Aosta, Schüler Lanfrancs, später selbst Prior und Abt in Bec, schließlich Erzbischof von Canterbury,

---

<sup>26</sup> Die Arbeit erhebt also keinen dogmatischen Anspruch, sondern spürt einer ‚philosophischen Religion‘ nach. Obgleich sie gewisse katholische Schwerpunkte setzt, verfolgt sie keine konfessionelle, sondern eine ‚akademische‘ Theologie (z.B. im Sinn anglo-amerikanischer Fakultäten), die gemeinsame Grundgedanken herausstellt und von der her sie, als Denkanregung, ein bestimmtes Verständnis des Christentums als besonders überzeugend darstellen möchte (hier zielt sie primär auf das innerchristliche – auch innerkatholische – Glaubensgespräch, behält aber auch den interreligiösen Kontext; dass sich somit Anregungen für den interkonfessionellen Dialog und die Suche nach einer einheitlichen christlichen Position im Gespräch der Religionen ergeben können, ist selbstverständlich).

wo der fromme Mönch und Gelehrte in die (Kirchen-)Politik seiner Zeit verwickelt wurde<sup>27</sup>. Anselm ist vor allem deswegen Gesprächspartner, weil einige der folgenden Gedanken konkret in der Auseinandersetzung mit seiner Theologie entstanden sind. Bei aller Kritik, die Anselm auch zum Kontrastboden der im zweiten Teil entfalteten theologischen Skizze werden lässt, soll die Wertschätzung für die Größe und Inspirationskraft seines Denkens nicht zu kurz kommen. Beispielphaft ist Anselm für unseren Ansatz in mehrfacher Hinsicht:

1.) Er ist eine Kernfigur in der Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, *fides* und *ratio*; unter Beteiligung seines Lehrmeisters Lanfranc war es zur konkreten Streitfrage um die Rolle der Philosophie in der Theologie gekommen<sup>28</sup>. Anselm nimmt eine Position ein, die für die weitere Geschichte der Theologie entscheidend sein wird. Sein Motto „*fides quaerens intellectum*“ ist Leitwort jeder Vernunftferhellung des Glaubens und wird um den methodischen Grundsatz „*sola ratiōne*“ bzw. „*remoto Christo*“ ergänzt und vor der Vernunft des *common sense* überprüft.

2.) So kann unsere Rede von einer Logik des Christentums auf Anselm zurückgehen; er entwickelt seine ‚Logik‘ aber auch explizit in einem interreligiösen oder ‚ökumenischen‘ Kontext. Bereits vor tausend Jahren, in der Auseinandersetzung zwischen Christen, den gebildeten Juden Westeuropas und Anhängern des Islam, der auch wissenschaftlich eine Blütezeit hatte und großen Einfluss auf das Abendland ausübte (z.B. in der Vermittlung aristotelischer Philosophie), kam es zu einer Begegnung der Kulturen und Religionen, in der es immer wieder konkret um die Vernünftigkeit des Glaubens ging.

3.) Inspiration bietet Anselm schließlich aufgrund seiner explizit philosophischen Bedeutung; seine Gotteslehre, insbesondere das berühmte ontologische Argument, bleibt bis heute denkerische Herausforderung.

4.) Darüber hinaus steht Anselm aber auch für das skizzierte moralische, schnell antiökumenisch werdende Verständnis des Christentums, das hier kritisch überdacht werden soll. Zwar wirkt sich das bei dem mittelalterlichen Denker anders aus als später; eine einfache Vermischung von kirchlich-religiöser und gesellschaftlich-moralischer Dimension des Daseins kann schon deswegen bei Anselm nicht zum Thema heutiger Kritik werden, weil dem mittelalterlichen Mönch die Einheit zwischen Kirche und Gesellschaft selbstverständliche Tatsache war. Doch liegt in der Theologisierung eines übersteigerten mittelalterlichen Sündenbewusstseins – in Strafgerechtigkeitsdenken und Satisfaktionstheorie – eine Wurzel späterer Verkürzungen von Religion auf Moral. Die moralische Dimension der Religion im Kontext

---

<sup>27</sup> Dazu Vaughn 1975/1980, Mohr 1975. Zum Leben Anselms ist die von ihm selbst autorisierte *Vita* seines Mitbruders, Schülers und Sekretärs Eadmer erhalten (PL 158, 49-118); biographische Skizzen bietet die einschlägige Literatur, etwa Schönberger 2004, Ward 2009.

<sup>28</sup> Die Begriffspaare sind nicht als Gleichung zu verstehen (*fides* = Theologie, *ratio* = Philosophie), da echte Theologie Glaube und Vernunft umfasst (und da andererseits auch die Vernunftwissenschaft Philosophie selten ohne ein persönliches Fürwahrhalten auskommt). Literaturhinweise zur historischen Situation s.u.

eines Lohndenkens hat im Christentum oft eine zweite Bedeutung: aufgrund der Sünde des Menschen muss Christus durch seinen Tod am Kreuz die Welt mit Gott versöhnen und den Menschen erlösen. Mit dieser Annahme stellen sich Probleme: Warum sollte ein *Gott* – noch dazu der christliche Gott der Liebe – ein Sühneopfer vom Menschen wollen? Und wenn Christus die Menschen erlöst hat, warum bleibt es dann bei der Verbindung von Religion und Moral im Kontext von Heils- und Lohngedanke? Erster Adressat für diese Fragen ist Anselm, da er einer der prominentesten Vertreter der Sühne- und Opfertheorie ist und sie zugleich mit dem expliziten Anspruch auf eine – anderen Religionen überlegene – Rationalität verbindet.

Den Versuch, die besondere Logik der christlichen Lehre gegenüber Andersgläubigen aufzuzeigen, unternimmt Anselm in *Cur Deus homo* (1095-98). Die Vernünftigkeit der (christlichen) Gottes-Annahme beschäftigt Anselm primär im *Monologion* (1076) und im *Proslogion* (1076/77). Darin greift er bewusst auf die Philosophie zurück und entwickelt als Kernthema der philosophischen Gotteslehre Beweise der Existenz Gottes. Auf diese drei Werke Anselms – CDH, M, P – bezieht sich unsere Untersuchung also vor allem<sup>29</sup>; in einer mehrfachen Rekonstruktion sowohl der einzelnen Werke als auch ihrer Interdependenz müssen Anselms Ontologie und Soteriologie zusammengeführt und bewertet werden. Freilich hat Anselms umstrittene Satisfaktionslehre nicht so viel, wie oft angenommen wird, mit den Formen populären Opferdenkens zu tun, mit denen sie gern zusammengebracht wird; vor allem aber beruht sie nicht einfach auf religiösen Irrtümern, sondern hat philosophische Tiefe. Doch seine Darstellung der Logik des Christentums, die er in Erlösungslehre, Trinität und Inkarnation begründet sieht, bleibt theologisch umstritten und gerät auch philosophisch in Aporien.

Dabei hätte Anselm, wie im Versuch einer *kosmologischen Rekonstruktion* des ontologischen Arguments gezeigt werden soll, das philosophisch-theologische Rüstzeug zu einem offen-allumfassenden Denken gehabt. Doch so neu einige seiner Ansätze sind, es ist ihm nicht möglich, sie zur letzten Konsequenz einer ‚modernen‘ oder zeitlos-universal gültigen Lösung zu verfolgen; seine Theologie bleibt zeit-gemäß. Uns geht es allerdings nur begrenzt um eine Rekonstruktion möglicher Absichten *Anselms*; er ist auch Ausgang und Motivationsgrund weitergehender Überlegungen. Obwohl seine Theologie zentraler Bezugspunkt ist, handelt es sich eher um eine systematische als historisch-monographische Arbeit<sup>30</sup>. Der Gedanke einer rational

---

<sup>29</sup> Anselm-Zitate werden unter Verwendung der im Literaturverzeichnis genannten Werk-Siglen editionsunabhängig nach Buch/Kapitel belegt; „Pr“ steht für „Prologus“ (M), „Prooemium“ (P) bzw. „Praefatio“ (CDH).

<sup>30</sup> Anselm-Arbeit – doch immer von unserem systematischen Interesse geleitet – ist v.a. der erste Teil. An dieser Stelle erübrigt sich ein Forschungsbericht; einschlägige Literatur wird an gegebener Stelle genannt; Bibliographien (z.T. kommentiert) bieten u.a. Vanni Rovighi 1987, 149-176, Recktenwald 1998, 10ff., Kienzler 1999, Nardin 2002, 319-396, Sciuto 2002, 490-512; zu den Kap. I.2 und I.3.1 erschließen Gäde 1989 und Plasger 1993 entscheidende Quellen; neue Literatur ist besonders zum Anselmjahr 2009 entstanden (z.B. Verweyen 2009, Ernst/Franz 2009).

überzeugenden Logik des Christentums muss jedenfalls nicht aufgegeben werden; vorschlagsartig soll Anselms Ansatz eine alternative, ‚ökumenische Logik‘ des Christentums zur Seite gestellt werden.

So steht die vorliegende Arbeit auch in der Tradition jener Werke, die sich – vor und nach Anselm, besonders im 19. und 20. Jahrhundert – auf die Suche nach dem „Wesen des Christentums“ begeben haben, von Gläubigen wie Feinden des Glaubens und der Kirchen verfasst, einige mit apologetischen, andere mit kritischen Absichten<sup>31</sup>. Hier soll jenem Weg gefolgt werden, der als Übung christlicher Selbsterkenntnis und -kritik aus der Reflexion über Zentralaussagen des Glaubens neue Horizonte des Selbst- und Weltverständnisses erschließen kann. Ein besseres Selbstverständnis aus der stets neuen Besinnung auf die eigene kulturelle, religiöse, geistige und intellektuelle Identität ist auch unabdingbar in den Herausforderungen eines funktionierenden Dialogs der Kulturen. Eine solche Besinnung kommt deswegen kaum ohne die Hilfe der philosophischen Vernunft aus, weil diese sympathetische Kritik leisten kann und zugleich eine universelle Sprache anbietet, mit deren Hilfe auch andere Religionen und Weltanschauungen angesprochen werden können.

Wir nehmen also einen doppelten Anfang, um mit wiederholtem Rekurs auf Anselm – aber auch in deutlicher Abgrenzung von ihm – eine originelle Logik des Glaubens freizulegen, nicht aus apologetischen Motiven, sondern im Bestreben, dem ökumenischen Denken eine Grundlage zu geben, sowie als Meditation über Glaubensdaten im Dienste ihrer Vernünftigkeit. In der Darstellung der christlichen Einlösung philosophischer Forderungen an eine konsequent theologische Religion werden beide Zugänge zum gemeinsamen Ziel geführt: vor dem Horizont der Triade *unbedingtes Sein–unbedingtes Denken–unbedingte Liebe* stellt sich das Christentum als durchaus vernünftige Religion dar; seine Logik besteht jedoch gerade von seinem Gottesbild her in ökumenischer Offenheit. Unbedingte Liebe verlangt unbedingte Ökumene. Die somit auf der philosophischen Metaebene vielleicht ‚überlegene‘, zumindest aber ‚überlegte‘, in sich kohärente, Unbedingtheits-Logik des Christentums bildet also inhaltlich keine Grundlage für einen exklusivistischen oder inklusivistischen Superioritätsanspruch, ist aber auch nicht – wie in religionspluralistischer Sicht – nur ein gleich-gültiger Gottesglaube unter vielen.

### 3 Hinweise zum Aufbau

Es ergibt sich folgender Aufbau der Arbeit: Teil I stellt zunächst, aber bereits von Anselm her, der weiteren Untersuchung methodische Rahmenerwägungen zu den rationalen Möglichkeiten der Theologie voran – es geht darum, ob und wie Gott, dem unendlich-unbedingtes Sein zugeschrieben wird, vom bedingten Verstand des

---

<sup>31</sup> Klassiker, die schon Wörter wie „Wesen“, „Logik“ u.ä. im Titel führen, stammen etwa von Feuerbach, Ritschl, Harnack, Troeltsch, Guardini; s.a. Hartshorne 1964, Balthasar 1985-87, Biser 1997 (24ff. Überblick über weitere Literatur; s.a. Biser 1996 zur Suche nach der Identität des Christentums in einem explizit interkulturellen Kontext), Kern 1990 mit Splett 2002, Morris 2001, Lorizio 2002, Menke 2005 u.a.

Menschen zu denken sei (I.1) –, um dann Anselms trinitarische Logik des Christentums darzustellen, die er in *Cur Deus homo* im Kontext von Sühnelehre und Satisfaktionstheorie entwickelt. Dabei leitet ihn ein, oft übersehenes, ontologisch-theologisches Problembewusstsein (G. Gäde), das im Bezug auf seine philosophische Theologie aus *Monologion* und *Proslogion* und die berühmt gewordene Formel, die Gott als das bezeichnet, „worum hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, zu umreißen ist (I.2). Letztlich aber geht Anselm wohl von aus heutiger Sicht fragwürdigen Voraussetzungen aus, die Gott von einem allzumenschlichen Gerechtigkeitsbegriff her verstehen. Auch in seiner Auslegung des Absolutheitsbegriffs scheint Anselm Gott nicht ganz gerecht zu werden. Unsere Kritik fasst, anhand von Anselms eigenen methodischen Maßstäben ‚ziemlicher‘ bzw. ‚angemessener‘ Gottrede, sein Verständnis des Gottesbegriffs des Unüberbietbaren, Unbedingten, Absoluten ins Auge und zeigt sowohl biblische wie philosophisch-begriffliche Probleme oder theo-logische ‚Unangemessenheiten‘ auf. Solche Anfragen an Anselm in Kap. I.3 bereiten zugleich den Boden für die Ausführungen des folgenden Teils.

Teil II präsentiert – weitgehend in Anselms thematischem Bezugsrahmen, der Soteriologie – einen Alternativvorschlag einer auch philosophisch überzeugenden Logik des Christentums im Anschluss an die Rekonstruktion des anselmischen Gottesbegriffs in Teil I und folgt dem Dreischritt vom Gott der Philosophen (II.1) über den Gott der Religion (II.2) zum spezifischen Gottesbild des Christentums (II.3), um schließlich (II.4) skizzenhaft praktische Konsequenzen für das Selbstverständnis der Christen, die Begründung der Moral aus dem Geist der Religion sowie für den Umgang mit Andersgläubigen in den Blick zu nehmen.

Obwohl die Teile der Arbeit einander bedingen, haben sie in sich Gültigkeit: die in Teil II präsentierte Logik ergibt sich zwar aus Teil I und bietet Alternativen oder Antworten auf die dort aufgeworfenen Fragen, sie ist aber auch unabhängig von der Anselm-Interpretation lesbar<sup>32</sup>, wengleich die Fokussierung auf das kosmologische Argument als Kern der philosophischen Gotteslehre (I.3.2 und II.1) ihr ein wesentliches Gestaltungsprinzip vorgibt: der als Seinsgröße und Seinsgrund gefasste Gedanke von Gottes Größe und Unbedingtheit stellt den Bezug zur (christlichen) Schöpfungs- und Liebestheologie her. Die in II.4 skizzierten ethischen Konsequenzen müssten schließlich auch dann tragfähig sein, wenn die Gedanken von II.3 fehlgingen. Diese allerdings gewährleisten, dass das in II.4 vorgeschlagene Ethos nicht nur Postulat einer philosophisch vernünftigen Religion, sondern christtheologisch verankert ist.

Neben den beiden Triaden, die die Untersuchung gestalten – unbedingtes Denken (Kap. I.1)–unbedingtes Sein (Teil I, Kap. II.1)–unbedingte Liebe (Kap. II.3-4) und der Dreischritt innerhalb von Teil II (Kap. 1-3) – ergibt sich somit eine letzte logische Konsequenz: der Bezug von Ontologie und Ethik in einem theologisch-soteriologischen Kontext. Die ethischen Folgen, die sich im gelebten Glauben zeigen (II.4), resultieren aus der Bestimmung des göttlichen Seins sowie seines Verhältnisses

---

<sup>32</sup> Daraus ergeben sich unvermeidlich kleinere Wiederholungen.



zur Welt, das zwar formal, wie bei Anselm, von Gottes Wesen her bestimmt wird, inhaltlich aber anders expliziert wird, um Gottes ‚Absolutheit‘ als *allumfassend* darzustellen. Das kosmologische Argument der philosophischen Theologie erhält so ethische und ökumenische Relevanz. Diese Konsequenzen können auch als ein vierter Schritt des logischen Schemas gelesen werden, der zum eingangs dargestellten Motivationshorizont der Arbeit zurückkehrt: sodass Religion zur Moral, Glaube zum Leben kommt, aber in radikaler Umkehrung des traditionellen, oft allzumenschlichen Verständnisses der Beziehung zwischen Religion und Moral. Dafür ist eine Begründung von Moral aus Religion und Theo-Logie notwendig, aus einer Exegese des Gottesbegriffs des Unbedingten sowie einer Neubesinnung auf Kerninhalte christlichen Glaubens, die im Vorschlag der Geisteshaltung eines ‚christlichen Übermenschen‘ gipfeln. Ziel ist es, die göttliche und menschliche Liebe als Seins- und Lebensprinzip klarer aufscheinen zu lassen, ohne alle Umwege, die Anselm nehmen zu müssen meint oder denen seine Satisfaktionslehre zumindest rezeptionsgeschichtlich den Weg bereitet hat<sup>33</sup>.

Als Anhang beigefügt ist dem Werk – nach Schlusswort, Bibliographie und Register – eine ausführliche Inhaltsübersicht und Zusammenfassung.

Zum Schluss der Einleitung ein Wort des *Dankes* an jene, die dieses Buchprojekt in den verschiedensten Phasen seiner Entstehung unterstützt und inspiriert haben. Ansätze dazu gewannen bereits zu meiner Studienzeit in München, Cambridge und Rom Form und konnten während der Jahre erster Lehrtätigkeit in Rom weiterentwickelt werden. In München denke ich insbesondere an den inzwischen verstorbenen Eugen Biser, der zwar nie direkt an dieser Arbeit beteiligt war (als ich ihn 1994-95 hörte, war er bereits emeritiert, doch hielt er noch Vorlesungen im Seniorenumdium und predigte in der Universitätskirche St. Ludwig), bei dem meine theologischen Grundüberzeugungen aber nachhaltigen Zuspruch und weitere Anregungen fanden. Sodann danke ich Gerhard Gäde, dessen Arbeiten (sowohl zu Anselm als auch zur Theologie der Religionen) Vorgehen und Gestalt meiner Untersuchung vor allem in den Kapiteln I.2 und II.4.3 wesentlich beeinflusst haben und mit dem ich in Rom manches erhellende Gespräch führen konnte. In Rom kamen Unterstützung und Zuspruch darüber hinaus von der Universitätsleitung und insbesondere vom damaligen (2003-06) Leiter der *Area di Ricerca Internazionale* an der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Lateran-Universität, Aniceto Molinaro. Während eines Aufenthalts (Fellowship) am Boston College (2006-07, Dank an Direktor und Personal des *Jesuit Institute*) konnte ich Gedanken dieser Arbeit weiterverfolgen. Auch in den an äußerem Wandel reichen Folgejahren (in Indien, wieder Rom, dann ab 2008 dauerhaft in den USA, dabei immer wieder Aufenthalte in Deutschland, teilweise in Zusammenarbeit mit Norbert Fischer, Eichstätt, dem ich für die Gelegenheit danke, Einzelaspekte meines Themas oder verwandte Fragestellungen im Rahmen von

---

<sup>33</sup> Die Rezeptionsgeschichte ist nicht Gegenstand dieser Arbeit; Studien dazu werden in der im Verlauf von Teil I zitierten Literatur zur Kritik an Anselm sowie zu seiner Neuinterpretation referiert.

Kongressen und Gastvorträgen präsentieren zu können) habe ich das Projekt trotz längerer Unterbrechungen nie aus den Augen verloren. Dabei danke ich Willem B. Drees an der Theologischen bzw. Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leiden (inzwischen Tilburg) für zusätzliche wertvolle Anregungen und die Begleitung in einer nochmals neuen Phase der Arbeit bis zu ihrer Fertigstellung (und Verteidigung) im Herbst 2012 (weitere hilfreiche Hinweise kamen von Marcel Sarot). Mein weiterer Dank geht an Frau Dorothea Müller vom Herbert Utz Verlag und die Herausgeber für die Aufnahme des Buchs in die Reihe der Münchner Theologischen Beiträge und die gute Zusammenarbeit. Schließlich sei den Kollegen am Assumption College, Worcester, MA, gedankt, die mir verschiedene Foren gaben, in denen ich Gedanken austauschen konnte, vor allem aber meiner Frau Marion und meinen Eltern für vielfältigen Beistand sowie inhaltliche Anregungen.

Cambridge, im April 2015

Christian Göbel

# Münchener Theologische Beiträge

herausgegeben von

Gunther Wenz  
Ewald Stübinger  
Nikolaus Knoepffler

- Band 16: Christian Göbel: **Philosophie und Ökumene** · Überlegungen zur Logik des Christentums im Ausgang von Anselm von Canterbury  
2015 · 264 Seiten · ISBN 978-3-8316-4468-1
- Band 15: Robert M. Zoske: **Sehnsucht nach dem Lichte – Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl** · Unveröffentlichte Gedichte, Briefe und Texte  
2014 · 830 Seiten · ISBN 978-3-8316-4321-9
- Band 14: Joachim Heberlein: »**Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan ...**« – **Das Weilheimer Heilig-Geist-Spital als Beispiel privater und kommunaler Sozialfürsorge im Mittelalter und Neuzeit (um 1328 bis 1943)**  
2010 · 658 Seiten · ISBN 978-3-8316-0989-5
- Band 13: Georg Lichtenberg: **Die Sanatio in radice als Instrument der Ehepastoral**  
2010 · 328 Seiten · ISBN 978-3-8316-0953-6
- Band 12: Rita Knoepffler-Parsons: **Madeleine Delbrél** · Das Aggiornamento der Demut in ihrem Leben und in ihren Schriften  
2006 · 220 Seiten · ISBN 978-3-8316-0589-7
- Band 11: Hans-Jürgen Fischbeck: **Die Wahrheit und das Leben** · Wissenschaft und Glaube im 21. Jahrhundert  
2005 · 139 Seiten · ISBN 978-3-8316-0482-1
- Band 10: Gunther Wenz: **Der Kulturprotestant** · Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe  
2001 · 141 Seiten · ISBN 978-3-8316-0038-0
- Band 9: Karl-Heinz Röhlín: **Sinnorientierte Seelsorge** · Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Franks im Vergleich mit den neueren evangelischen Seelsorgekonzeptionen und als Impuls für die kirchliche Seelsorge · mit einem Geleitwort von Gunther Wenz · 3., durchgesehene Auflage  
2005 · 260 Seiten · ISBN 978-3-8316-0446-3
- Band 8: Alexander Warnke: **Theologische Ethik angesichts des Kapitalismus** · Modelle und Konsequenzen  
2004 · 250 Seiten · ISBN 978-3-8316-0428-9
- Band 7: Dirk Menzel: **Liberaler Religionspädagogik und freier Protestantismus** · Das Beispiel Hans Schlemmer (1885-1958)  
2001 · 290 Seiten · ISBN 978-3-8316-0009-0
- Band 6: Carsten Jochum-Bortfeld: **Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes** · Zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik  
2000 · 298 Seiten · ISBN 978-3-89675-793-7
- Band 5: Gunther Wenz: **Ergriffen von Gott** · Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck  
2000 · 174 Seiten · ISBN 978-3-89675-784-5

- Band 4: Angela Nüsseler: **Dogmatik fürs Volk** · Wilhelm Abraham Teller als populärer Aufklärungstheologe  
1999 · 272 Seiten · ISBN 978-3-89675-665-7
- Band 3: Carsten Looks: **Das Anvertraute bewahren** · Die Rezeption der Pastoralbriefe im 2. Jahrhundert  
1999 · 526 Seiten · ISBN 978-3-89675-655-8
- Band 2: Maria Stettner: **Missionarische Schülerarbeit**  
1999 · 416 Seiten · ISBN 978-3-89675-560-5
- Band 1: Barbara Hepp: **Bündnisse des Lebens** · Medizinethische Perspektiven in den Werken Paul Ramseys  
1999 · 240 Seiten · ISBN 978-3-89675-399-1

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim Verlag:  
Herbert Utz Verlag GmbH, München  
089-277791-00 · [info@utzverlag.de](mailto:info@utzverlag.de)

Gesamtverzeichnis mit mehr als 3000 lieferbaren Titeln: [www.utzverlag.de](http://www.utzverlag.de)