

# Recta Ratio

## Philosophische Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff rationaler Glaubensverantwortung

Stephan Herzberg

### 1. Die Vernunft als *ancilla fidei*?

Es gehört wesentlich zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens, sich vor dem Forum der Vernunft verantworten zu können (1 Petr 3,15).<sup>1</sup> Um diese epistemische Pflicht zu erfüllen, ist der Glaube gemäß einem traditionellen theologischen Verständnis in einer zweifachen Weise auf die Vernunft angewiesen: Zum einen sichert die Vernunft die Grundlagen des Glaubens, vor allem in der Form der natürlichen Gotteserkenntnis und des Nachweises der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, um so den Wahrheits- und Universalitätsanspruch des Glaubens *ad extra* rational einzulösen. Zum anderen ist die Vernunft ein unverzichtbares Instrument zur systematischen Entfaltung und Verdeutlichung der Glaubensinhalte, um so deren Konsistenz und Kohärenz *ad intra* darzulegen.<sup>2</sup> Im Folgenden soll es allein um die erste Art der Verwiesenheit gehen: Hier haben wir es mit einer – im Folgenden noch genauer zu bestimmenden – glaubensunabhängigen Vernunft<sup>3</sup> zu tun, die vor allem für *die ontologischen Verpflichtungen* aufkommt,

---

\* Wesentliche Anregungen für die Abfassung des vorliegenden Beitrags erhielt ich aus einer schriftlichen Korrespondenz mit P. Stephan, dem ich auf diesem Weg für seine theologische Arbeit danken möchte. Für hilfreiche Verbesserungsvorschläge danke ich meinem Kollegen Oliver Wiertz.

<sup>1</sup> Hierzu ausführlich Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg <sup>3</sup>2000, 33–49.

<sup>2</sup> Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „*Fides et Ratio*“ (14. September 1998), in : AAS 91 (1999) 5–88; deutsch in: VApSt 135, Bonn 1998, hier Nrn. 5. 66. 67; vgl. zum ganzen Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. Erstes Buch: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br., Basel, Wien <sup>2</sup>1948, 429–432.

<sup>3</sup> Die dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“, aus welcher zentrale Lehrstücke sowohl von „*Dei Verbum*“ (DH 4206) als auch von „*Fides et Ratio*“ übernommen wurden (etwa Nrn. 8. 9. 53) und die „noch heute einen normativen Bezugspunkt

die der Glaube in der Form wahrheitsbeanspruchender Aussagen eingeht. Auf diese Weise kann gezeigt werden, dass der Gott der Offenbarung kein anderer ist als derjenige, den die Philosophie als erstes Prinzip der Wirklichkeit denkerisch erschließt,<sup>4</sup> und der auf diese Weise einen Platz im logischen Raum des Denkbaren findet.

Es ist nun klar, dass erstens der Begriff der Vernunft mehrdeutig ist, d.h. es gibt verschiedene Formen von Vernunft, und dass zweitens nicht jede Form von Vernunft geeignet ist, die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens aufzuweisen.<sup>5</sup> Welcher Vernunft, so lautet also die zentrale Frage, bedarf der Glaube, um nach außen hin seinen Wahrheits- und Universalitätsanspruch vertreten zu können? Diese Frage ist, um es mit Richard Schaeffler zu formulieren, auch eine „Überlebensfrage für die Theologie“.<sup>6</sup> Die lehramtlichen Texte sprechen hier von der „rechten Vernunft“ (*recta ra-*

---

für eine einwandfreie und konsequente christliche Reflexion“ des Verhältnisses von Glaube und Vernunft darstellt (*Fides et Ratio*, Nr. 52), spricht hier von der *Möglichkeit*, Gott „mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß“ zu erkennen (DH 3004). Von dieser grundsätzlichen *Möglichkeit* zu unterscheiden ist – mit Thomas von Aquin (Sth I q. 1 a. 1) – die *faktisch-konkrete* erbsündliche Verfasstheit der Vernunft, die der natürlichen Gotteserkenntnis erhebliche Schwierigkeiten und Bürden auferlegt. Im Hinblick auf diese ist die Offenbarung *relativ notwendig*, insofern sie dem Menschen eine sichere Erkenntnis dessen gewährt, „was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist“. *Unbedingt notwendig* ist sie dagegen, „weil Gott aufgrund seiner unendlichen Güte den Menschen auf ein übernatürliches Ziel hinordnete, nämlich an den göttlichen Gütern teilzuhaben, die das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen“ (DH 3005), vgl. Hermann Josef Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Gotteslehre. Die Vermittlung der Gotteslehren des 1. und 2. Vatikanums – ein Anliegen der Gotteslehre von Walter Kasper*, in: George Augustin / Klaus Krämer (Hg.), *Gott denken und bezeugen. FS Walter Kardinal Kasper*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2008, 171–187.

<sup>4</sup> Zu dieser „Synthese“, die für das christliche Glaubensverständnis zentral ist, vgl. Joseph Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, in: ders., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*. Herausgegeben im Auftrag des Schülerkreises; Redaktion: Stephan Otto Horn / Vinzenz Pfnür / Vincent Twomey / Siegfried Wiedenhofer, Josef Zöhler, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1997, 40–59.

<sup>5</sup> Vgl. Friedo Ricken, *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007.

<sup>6</sup> Richard Schaeffler, *Der strittige Begriff einer „christlichen Philosophie“*, in: Tobias Trappe (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung*, Würzburg 2004, 7–22, hier 8–9.

tio).<sup>7</sup> So lesen wir etwa in „Dei Filius“: „Auch können Glaube und Vernunft niemals untereinander unstimmig sein, sondern sie leisten sich auch wechselseitig Hilfe; denn die rechte Vernunft beweist die Grundlagen des Glaubens und bildet, von seinem Licht erleuchtet, die Wissenschaft von den göttlichen Dingen aus; der Glaube aber befreit und schützt die Vernunft vor Irrtümern und stattet sie mit vielfacher Erkenntnis aus.“<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang ist auch oft von der „rechten Autonomie des Denkens“ (*recta autonomia*)<sup>9</sup> oder der „wahren und ‚gerechten‘ Freiheit der Vernunft“<sup>10</sup> die Rede. Hier wird allerdings von Seiten einer säkularen Philosophie sofort der Vorwurf erhoben, dass die „Rechtheit“ der Vernunft doch in nichts anderem bestehe als darin, die Glaubenswahrheiten, die im Glauben (wenn auch unvollkommen) erkannt<sup>11</sup> und der Kirche als Geschenk anvertraut sind,<sup>12</sup> philosophisch zu bestätigen oder diesen zumindest nicht zu widersprechen. Mit einer solchen *äußeren* Beschränkung oder *Fremdkontrolle* werde man aber dem Selbstverständnis der Vernunft (*follow the argument wherever it leads*) und insbesondere dem der Philosophie als einer reinen Ver-

<sup>7</sup> Zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund dieses von Aristoteles (*orthos logos*) und dann von der Stoa und von Augustinus geprägten Begriffs, der v.a. in der Ethik gebräuchlich ist, vgl. den exzellenten Artikel von Maarten J. F. M. Hoenen, *Recta ratio*, in: HWPf 8, 355–360.

<sup>8</sup> DH 3019; vgl. auch Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nr. 4: „Wenn es der Vernunft gelingt, die ersten und allgemeinen Prinzipien des Seins zu erfassen und zu formulieren und daraus in rechter Weise konsequente Schlußfolgerungen von logischer und deontologischer Bedeutung zu entwickeln, dann kann sie sich als eine richtige Vernunft oder, wie die antiken Denker sie nannten, als *orthos logos*, *recta ratio* ausgeben“; ebd., Nr. 50: „[...] zum Vorteil der *recta ratio*, das heißt der Vernunft, die über das Wahre in rechter Weise nachdenkt“.

<sup>9</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nr. 75.

<sup>10</sup> Vgl. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Anm. 2), 430.

<sup>11</sup> Vgl. *Dei Filius*, cap. 4: „Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer eigenen Natur nach so den geschaffenen Verstand, daß sie, auch wenn sie durch die Offenbarung mitgeteilt und im Glauben angenommen wurden, dennoch mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben ‚ferne vom Herrn pilgern: im Glauben nämlich wandeln wir und nicht im Schauen‘“ (DH 3016).

<sup>12</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nr. 2: „Seit dem Ostertag, wo sie die letzte Wahrheit über das Leben des Menschen als Geschenk empfangen hat, ist sie zur Pilgerin auf den Straßen der Welt geworden, um zu verkünden, daß Jesus Christus ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist (*Joh 14,6*). Unter den verschiedenen Diensten, die sie der Menschheit anzubieten hat, gibt es einen, der ihre Verantwortung in ganz besonderer Weise herausstellt: *den Dienst an der Wahrheit (veritatis diaconiam)*“.

nunftwissenschaft nicht gerecht.<sup>13</sup> Die Verwendung des Begriffs der *recta ratio* im Rahmen der rationalen Glaubensverantwortung scheint vor dem Forum der gegenwärtigen Philosophie intellektuell nicht mehr rechtfertigbar zu sein. Für die Lösung dieses Problems sieht Ulrich Steinvorth nur zwei Möglichkeiten: „Entweder behauptet man die Autonomie der Vernunft; dann muß man auch die rationale Kritik der geheiligsten Sätze respektieren und kann auf sie nur wieder mit Kritik und Argument reagieren, aber nicht mit der Behauptung, die Kritik folge einer unzulässigen Autonomie. Oder man entzieht bestimmte Sätze der Kritik, wie es für jede Buchreligion nahe liegt, die sich auf eine heilige Schrift beruft; dann kann man die Philosophie höchstens als Magd der Theologie respektieren.“<sup>14</sup>

Muss man sich, so möchte ich kritisch gegenüber Steinvorth fragen, mit diesem strengen Entweder-Oder abfinden oder lässt sich hier nicht doch eine dritte Möglichkeit denken? Es müsste dann gezeigt werden, dass der Begriff der *recta ratio* bzw. der „rechten Autonomie“, wie er in der Theologie für die rationale Rechtfertigung der Grundlagen des Glaubens verwendet wird, *nicht notwendig* mit einem Verständnis von Vernunft (bzw. Philosophie) im Sinne einer bloßen *ancilla fidei* (bzw. *ancilla theologiae*<sup>15</sup>) verbunden ist.<sup>16</sup> Genauer formuliert: Es müsste die Möglichkeit einer sinnvollen und nicht-trivialen Verwendung des Begriffs *recta ratio* aufgezeigt werden, die mit einem Verständnis von Vernunft verbunden ist, das von der ge-

---

<sup>13</sup> Vgl. Ulrich Steinvorth, *Ist die Enzyklika Fides et Ratio eine Herausforderung an die Philosophie?*, in: Peter Koslowski / Anna Maria Hauk (Hg.), *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie*, München 2007, 111–132, hier 115–117, vgl. auch Schaeffler, *Der strittige Begriff einer „christlichen Philosophie“* (Anm. 6), 15: „Eine Theologie, die von einer derartigen Philosophie immer nur bestätigt haben möchte, was sie ohnedies schon weiß, hat diese, auch wenn sie das Gegenteil versichert, nicht als Philosophie anerkannt“.

<sup>14</sup> Vgl. Steinvorth, *Ist die Enzyklika Fides et Ratio eine Herausforderung an die Philosophie?* (Anm. 13), 116.

<sup>15</sup> Nach Johannes Paul II., „Fides et Ratio“ (Anm. 2) diene dieser Ausdruck im Laufe der Geschichte dazu, „auf die Notwendigkeit der Beziehung zwischen den beiden Wissenschaften und auf die Unmöglichkeit ihrer Trennung hinzuweisen“. Er meine gerade keine „sklavische Unterordnung oder eine rein funktionale Rolle“. Wegen des heute vorherrschenden Autonomieprinzips sei dieser Ausdruck aber nur noch schwer anwendbar (Nr. 77).

<sup>16</sup> Es geht mir also nicht um die Frage nach der Autonomie der *theologischen* Vernunft, die für die Entfaltung und Verdeutlichung der *Glaubensgeheimnisse* zuständig ist, sondern um die Autonomie der *natürlichen* Vernunft, die für die *praeambula fidei* zuständig ist.

genwärtigen Philosophie akzeptiert werden kann. Diese Möglichkeit aufzuzeigen, ist Gegenstand des vorliegenden Beitrags.

## 2. Ein verbreitetes Verständnis von *recta ratio*

Gemäß einem verbreiteten theologischen Verständnis ist die Vernunft dann „recht“, wenn sie in ihren Resultaten den aus der göttlichen Offenbarung kommenden Glaubenswahrheiten nicht widerspricht, mit diesen übereinstimmt bzw. sich von diesen korrigieren lässt. Ist dies nicht der Fall, haben wir es mit einer fehlgeleiteten oder „falschen“ Vernunft zu tun, die im eigentlichen Sinn keine Vernunft mehr ist. Dahinter steht die Auffassung, dass die Vernunft (1) durch das *Erfassen* der Wahrheit definiert ist, d.h. die Wahrheitserkenntnis ist *wesentlich* für die Vernunft. Daraus folgt: Wo die Vernunft in ihren Urteilen die Wahrheit verfehlt, also irrt, kann nicht mehr von der Vernunft im eigentlichen Sinn gesprochen werden; hier liegt ein Urteil vor, das sich nur *scheinbar* auf die Vernunft zurückführen lässt. Wenn nun (2) gilt, dass neben der Vernunft auch der Glaube als ein *Erkenntnisprinzip* mit einem ihm eigenen, und zwar höheren, Gegenstandsbereich angesehen werden muss<sup>17</sup> und die Wahrheit aufgrund der gemeinsamen Quelle der beiden Erkenntnisprinzipien<sup>18</sup> bzw. der beiden Gegenstandsbereiche<sup>19</sup> nur *eine* sein kann (*unitas veritatis – naturalis et revelatae*)

<sup>17</sup> Vgl. *Dei Filius*, cap. 4: „[...] daß es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis gibt, die nicht nur im Prinzip, sondern auch im Gegenstand verschieden ist: und zwar im Prinzip, weil wir in der einen <Ordnung> mit der natürlichen Vernunft, in der anderen mit dem göttlichen Glauben erkennen; im Gegenstand aber, weil uns außer dem, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht von Gott offenbart wären, nicht bekannt werden könnten“ (DH 3015), vgl. hierzu Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Anm. 2), 428.

<sup>18</sup> Vgl. *Dei Filius*, cap. 4: „[...] denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt; Gott aber kann sich nicht selbst verleugnen, noch <kann> jemals Wahres Wahrem widersprechen“ (DH 3017).

<sup>19</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nr. 34: „Diese ‚Wahrheit‘, die uns Gott in Jesus Christus offenbart, steht nicht im Widerspruch zu den Wahrheiten, zu denen man durch das Philosophieren gelangt. Die beiden Erkenntnisordnungen führen ja erst zur Wahrheit in ihrer Fülle. Die Einheit der Wahrheit ist bereits ein grundlegendes Postulat der menschlichen Vernunft, das im Non-Kontradiktionsprinzip ausgedrückt ist. Die Offenbarung bietet die Sicherheit für diese Einheit, indem sie zeigt, daß der Schöpfergott auch der Gott der Heilsgeschichte ist. Ein und derselbe Gott, der die Verstehbarkeit und Vernünftigkeit

und gerade keine „doppelte“, dann wäre die „rechte Vernunft“ letztlich durch das – wenn auch unvollkommene und analoge sowie nicht ohne Gottes Hilfe mögliche – Erkennen der übernatürlichen oder „ungeschaffenen Wahrheit“ definiert. Jede Vernunft, die in ihren Urteilen den Inhalten dieser übernatürlichen Wahrheit widerspricht, wäre eine fehlgeleitete Vernunft, die diesen Namen eigentlich nicht verdient.

In diesem Verständnis von *recta ratio* fallen zwei Elemente auf, die genauer zu untersuchen sind: Zum einen wird das Erkennen der Wahrheit als für die Vernunft *wesentlich* angesehen. Zum anderen wird die „rechte Vernunft“ *inhaltlich*, durch Bezug auf eine objektive Wahrheit definiert. Begriffsgeschichtlich gesehen weist der Begriff der *recta ratio* sowohl einen subjektiven als auch einen objektiven Pol auf.<sup>20</sup> Beide hängen miteinander zusammen und lassen sich nicht schlechthin trennen. Der subjektive Pol kommt besonders deutlich bei Aristoteles zum Vorschein: Dieser versteht den *orthos logos* innerhalb seiner Tugendlehre als die „richtige Überlegung“, die das richtige Maß an affektiver Reaktion in einer konkreten Situation festlegt, also die für die ethische Tugend wesentliche „Mitte in Bezug auf uns“. Diese Art von Mitte (*mesotês*) ist von verschiedenen situationsrelativen Parametern abhängig.<sup>21</sup> (Ausgenommen davon sind die Handlungen und Affekte, die in sich schlecht sind.) Maßstab für den *orthos logos* ist hier kein allgemeines Gesetz, sondern einzig der Tugendhafte (*phronimos, spoudaios*), der sich dadurch auszeichnet, dass er in allen Einzelfällen das sittlich Wahre erkennt.<sup>22</sup> Die *recta ratio* in dieser subjektiven Hinsicht ist also die richtige Einsicht in das, was hier und jetzt unter diesen konkreten Umständen in sittlicher Hinsicht zu tun ist, und die sich dabei an der Normfigur des Tugendhaften als ihrem Maßstab orientiert. Der objektive Pol kommt vor allem in der Stoa und bei Augustinus zum Vorschein:<sup>23</sup> Die

---

der natürlichen Ordnung der Dinge, auf die sich die Wissenschaftler vertrauensvoll stützen, begründet und gewährleistet, ist identisch mit dem Gott, der sich als Vater unseres Herrn Jesus Christus offenbart. Diese Einheit von natürlicher und geoffenbarter Wahrheit findet ihre lebendige und personale Identifikation in Christus, worauf der Apostel anspielt: ‚Die Wahrheit ist in Christus‘ (vgl. Eph 4,21; Kol 1,15-20). Er ist das ewige Wort, in dem alles erschaffen worden ist, und zugleich ist er das fleischgewordene Wort, das in seiner ganzen Person den Vater offenbart (vgl. Joh 1,14.18)“; ebd., Nr. 51: „In besonderer Weise gilt es zu beachten, daß die Wahrheit nur eine ist, obwohl ihre Äußerungen den Stempel der Geschichte tragen und zudem das Werk einer von der Sünde verletzten und geschwächten menschlichen Vernunft sind“.

<sup>20</sup> Vgl. Hoenen, *Recta ratio* (Anm. 7), 355.

<sup>21</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II 5–6; VI 1.

<sup>22</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 6, 1113a29-34.

<sup>23</sup> Zum Folgenden vgl. Hoenen, *Recta ratio* (Anm. 7), 355–356.

*recta ratio* ist hier in erster Linie das objektive, ewige Gesetz, das in der göttlichen Vernunft vorliegt und das als *natürliches Gesetz* der Vernunft des Menschen eingeschrieben ist. Die menschliche Vernunft ist recht und das Dasein des Menschen im Ganzen ist richtig, wenn er in Übereinstimmung mit diesem objektiven Gesetz lebt.

Mit beiden Elementen tut sich die gegenwärtige säkulare Philosophie schwer: (1) Im Unterschied zum klassisch-antiken Verständnis, das von einer grundsätzlichen Zwiefältigkeit der Vernunft ausgeht<sup>24</sup> – sie ist nicht nur das, „womit die Seele denkt und Annahmen macht“,<sup>25</sup> also *dianoia* oder *ratio*, sondern in einer höheren Form auch das, was einem intellektuellen „Schauen“ ewiger Wahrheiten zugrunde liegt, also *noein* oder *intellectus* (im engen Sinn) –, wird die Vernunft in der Moderne einzig als ein *diskursives* Vermögen der *Kritik* verstanden, das fehlbare Urteile fällt. Diese Vernunft ist hier nicht durch das Erkennen der Wahrheit definiert; auch eine irrende Vernunft ist eine Vernunft. Die Annahme einer intuitiven Vernunft wird dagegen aus rechtfertigungstheoretischen Gründen (Evidenzbegriff, Idee eines Fundaments) als problematisch betrachtet. (2) Wenn man aus der Sicht der gegenwärtigen säkularen Philosophie dem Begriff einer „rechten Vernunft“ eine sinnvolle, nicht-triviale Verwendung einräumen will, dann kann diese nicht in einem inhaltlichen Sinn, sondern nur in einem *formal-prozeduralen* Sinn definiert sein: Die (diskursive) Vernunft wäre dann recht, wenn sie in ihrem Erheben von Wahrheitsansprüchen allgemeine Vernunftstandards oder Rationalitätskriterien erfüllt, die für jeden vernünftigen Diskurs gelten.

### 3. Eine alternative Definition von *recta ratio*

Ich möchte im Folgenden eine alternative Definition von *recta ratio* entwickeln, welche einerseits die Anliegen der Gegenwartsphilosophie aufnimmt (diskursive Vernunft, allgemeine Vernunftstandards), ohne sich andererseits von den Einsichten der Tradition zu verabschieden.

(1) Nach Thomas von Aquin ist es dem Menschen eigentümlich, durch ein diskursives, d.h. fortschreitendes Denken (*ratiocinari*) zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.<sup>26</sup> Ein solches diskursives Denken ist aber ohne die Einsicht (*intellectus*) in bestimmte Prinzipien (Grundbegriffe wie der des Seienden; Grundsätze wie das Nichtwiderspruchsprinzip) nicht mög-

<sup>24</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* III 6, 430b27: *ho de nous ou pas* [...].

<sup>25</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* III 4, 429a23.

<sup>26</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* q. 15 a. 1 c.; S.Th. I q. 79 a. 8 c.

lich: Der menschliche Geist geht einerseits auf dem Weg des Forschens oder Entdeckens schon immer von Prinzipien aus und endigt andererseits auf dem Weg des Urteilens bei Prinzipien, indem das durch Schlussfolgerung Gefundene an jenen überprüft wird – so wie eine Bewegung immer von einem Unbeweglichen ausgeht und bei etwas Ruhendem endet.<sup>27</sup> Die Prinzipien, die die *Eckterme* in dieser Bewegung des *ratiocinari* bilden, werden in einem besonderen Modus erkannt, nämlich ohne Forschen und schrittweises Vorgehen, in einem einfachen Empfangen.<sup>28</sup> Diese einfache Erkenntnis der Wahrheit (*simplex cognitio veritatis*) ist den Engeln eigentümlich. An dieser besonderen Form der Erkenntnis der höheren, geistigen Substanzen hat der Mensch bloß einen schwachen oder unvollkommenen Anteil (*secundum quamdam tenuem participationem*). Woran man aber in einer solchen Weise Anteil hat, ist einem nicht als Besitz zu eigen, d.h. als etwas, das vollkommen dem Vermögen unterworfen ist, das es hat.<sup>29</sup> Man hat jenes vielmehr, wie Thomas später in seinem *Metaphysik*-Kommentar in Bezug auf die „göttliche Wissenschaft“<sup>30</sup> sagt, wie eine *Leihgabe*.<sup>31</sup> Daher gibt es im Menschen kein spezielles, von der *ratio* getrenntes Vermögen, das infallible Erkenntnisse produziert, vielmehr kommt uns eine solche Erkenntnis gemäß einem natürlichen Habitus zu, den Thomas als *intellectus principiorum* bezeichnet. Die *ratio* wird selbst *intellectus* genannt, insofern sie an der „Einfachheit des Geistigen“ Anteil hat.<sup>32</sup> Das ist eine adäquate Beschreibung der menschlichen Vernunft: Auch wenn die intuitive Vernunfttätigkeit für ein unverkürztes Glaubensverständnis als unverzichtbar angesehen werden muss,<sup>33</sup> bleibt der Mensch doch in einer grundlegenden Wei-

<sup>27</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* q. 15 a. 1 c.; S.Th. I q. 79 a. 8 c.

<sup>28</sup> Einzig diese besondere Art der Erkenntnis kann die hohe Gewißheit und epistemische Stabilität der Prinzipien garantieren, auf denen das gesamte Wissen basiert; wären die Prinzipien nicht fest etabliert, könnte es keinerlei Festigkeit und Sicherheit in dem geben, was von den Prinzipien abgeleitet ist (Thomas von Aquin, *De veritate* q. 16 a. 1 u. 2).

<sup>29</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* q. 15 a. 1 c.: „*Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud*“.

<sup>30</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982b28-983a7.

<sup>31</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *In I Met.*, l. 3 n. 64: „[...] *non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum*“.

<sup>32</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* q. 15 a. 1 c.; S.Th. I q. 79 a. 8 c.

<sup>33</sup> Hier ist v.a. an die vielfältigen Konzeptionen eines geistigen Aufstiegs innerhalb der platonisch-augustinischen Tradition zu denken (vgl. Augustinus, *Confessiones* VII 10,16-17,23, IX 10,24). Auch Joseph Ratzinger hat immer wieder diese besondere Art Erkenntnis, v.a. mit Bezug auf Nikolaus Kabasilas, hervorgehoben. Vgl. etwa Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christen-*

se auf die diskursive Vernunfttätigkeit (*ratiocinari*) verwiesen. Diese ist ihm als Mensch eigentümlich; an jener dagegen hat er nur einen unvollkommenen Anteil.<sup>34</sup>

Bei der diskursiven Vernunft, von der auch in „Fides et Ratio“ an vielen Stellen die Rede ist,<sup>35</sup> handelt es sich um ein grundsätzlich fehlbares Vermögen:<sup>36</sup> In Form von Urteilen erheben wir Wahrheitsansprüche<sup>37</sup>, d.h. wir gehen davon aus, dass die Sachverhalte, auf die wir uns in unserem Denken und Sprechen beziehen, unabhängig von unserem Denken bestehen (Objektivität). Diese Tatsachen machen unsere Urteile über sie wahr oder falsch. Die Wahrheitserkenntnis ist also das Ziel dieser Art von Vernunfttätigkeit; sie ist aber gerade nicht durch Wahrheitserkenntnis im Sinne einer essentiellen Eigenschaft definiert. Genauer formuliert: Wesentlich für die diskursive Vernunft ist die *Suche* oder das *Streben* nach der Wahrheit (d.h. nach wahren Aussagen über das, was ist), nicht aber schon die *Erkenntnis* der Wahrheit. In einer anthropologischen Rücksicht spricht die Enzyklika „Fides et Ratio“ davon, „daß das Streben nach Wahrheit zur Natur des Menschen gehört“:<sup>38</sup> „Man kann also den Menschen als den definieren, der nach der Wahrheit sucht. [...] Die Sehnsucht nach der Wahrheit wurzelt so tief im Herzen des Menschen, daß das Abstandnehmen davon die Existenz

---

tum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2003, 129–130; ders., *Verwundet vom Pfeil des Schönen. Das Kreuz und die „Ästhetik“ des Glaubens*, in: ders., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2004, 31–40, hier 35.

<sup>34</sup> Diese Unvollkommenheit zeigt sich zum einen in der zeitlichen Begrenzung der intuitiven Erkenntnis, zum anderen auch in der Art der Verwirklichung selbst: Nach Thomas von Aquin vollzieht sich diese höchste Form der Erkenntnis im Menschen nicht ohne eine sinnliche Vermittlung (Thomas von Aquin, *De veritate* q. 16 a. 1: „[...] scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo“).

<sup>35</sup> Vgl. etwa die Auslegung von Röm 1,20 in Nr. 22 (*de sensuum notitiis ratiocinando*) oder die Stellen, wo von einer „kritischen Vernunft“ (*ratio critica*) die Rede ist (Nrn. 22. 77. 108).

<sup>36</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* III 3, 428a13.

<sup>37</sup> Anton Friedrich Koch spricht hier vom „Faktum der Wahrheit“: „In einem gewissen Sinn sind wir selber das Faktum der Wahrheit, denn wahr (oder im ungünstigen Fall falsch) sind Sätze und Meinungen, und wir Menschen sind es ja, die artikulierte Meinungen hegen und äußern. Der Mensch ist das Lebewesen, das die Rede hat, sagt Aristoteles“ (Anton Friedrich Koch, *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn 2006, 11).

<sup>38</sup> Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nr. 3.

gefährden würde.“<sup>39</sup> Aus dieser in der Natur des Menschen verwurzelten Suche nach Wahrheit, die auf eine „letzte Wahrheit“ (*veritas ultima*) über den Menschen und über das Sein im Ganzen, in der er seine Existenz verankern kann,<sup>40</sup> abzielt, erwächst für die Philosophie als Vernunftwissenschaft die Aufgabe, den Raum des Transzendenten, in dem Antworten auf diese „letzten Fragen“ denkbar sind, offen zu halten.<sup>41</sup> Dies leistet sie, indem sie die verschiedenen Formen (diskursiver) Vernunft (z.B. technische, naturwissenschaftliche, ökonomische etc.) herausarbeitet und auf ihre jeweiligen Möglichkeiten und Grenzen aufmerksam macht. Auf diese Weise wird die Weite oder Mehrdimensionalität der Vernunft deutlich, in der auch der Glaube seinen Platz finden kann.<sup>42</sup>

(2) Unter welchen Bedingungen kann nun diese spezifisch menschliche, also diskursive Vernunft, für die die Suche nach der Wahrheit wesentlich und die in sich mehrdimensional verfasst ist, eine „rechte“ genannt werden? Die moderne säkulare Philosophie gibt hier, wie wir gesehen haben, nur eine formale Antwort: Die Vernunft wäre dann recht, wenn sie in ihrem Erheben von Wahrheitsansprüchen die allgemeinen Vernunftstandards einhält, die für jeden wissenschaftlichen Diskurs gelten. Das ist m.E. zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für das Zuschreiben ihrer „Rechtheit“. Nicht hinreichend ist diese rein formale Bestimmung deshalb, weil sie den verschiedenen Formen von Vernunft in ihren je spezifischen Bemühungen, dem Anspruch ihres jeweiligen Gegenstands epistemisch gerecht zu werden, nicht Rechnung tragen kann. Dieser Mangel lässt sich durch Rückgriff auf das Konzept *epistemischer Tugenden*<sup>43</sup> beheben: Der Vernunft in ihren verschiedenen Formen oder Gestalten lassen sich verschiedene Haltungen zuordnen, die jeweils in unterschiedlicher Weise, nämlich gemäß der spezifischen Verfasstheit des Gegenstands, den Menschen zur Wahrheitserkenntnis, d.h. zum Erwerb wahrer Überzeu-

---

<sup>39</sup> Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nrn. 28. 29: „Die Wahrheitssuche stellt sich zugegebenermaßen nicht immer mit solcher Transparenz und Folgerichtigkeit dar. Die angeborene Begrenztheit der Vernunft und die Unbeständigkeit des Herzens trüben oft die persönliche Suche und lenken sie ab. [...] Trotzdem beeinflusst die Wahrheit, auch wenn er sie meidet, immer sein Dasein. Denn niemals könnte er sein Leben auf Zweifel, Ungewißheit und Lüge gründen; eine solche Existenz wäre ständig von Angst und Furcht bedroht“.

<sup>40</sup> Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nr. 27

<sup>41</sup> Vgl. Ricken, *Glauben weil es vernünftig ist* (Anm. 5), 158.

<sup>42</sup> Vgl. Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2006.

<sup>43</sup> Vgl. Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996, vgl. auch John Greco / John Turri (ed.), *Virtue Epistemology. Contemporary Readings* 2012.

gungen, befähigen (z.B. epistemische Gerechtigkeit, epistemische Tapferkeit etc.).<sup>44</sup> Sie leiten den Nachdenkenden darin an, wie die Suche nach Wahrheit im jeweiligen Erkenntnisgebiet am besten vollzogen werden kann. Welcher epistemischen Tugend besondere Bedeutung zukommt, richtet sich nach dem spezifischen Anspruch des jeweiligen Erkenntnisgegenstands. Die Relevanz solcher epistemischen Tugenden kommt besonders im Gebiet des religiösen Glaubens zum Tragen: Die Enzyklika „Fides et Ratio“ spricht im Hinblick auf die Weisheit Israels von drei „Grundregeln“, die sich aber problemlos in epistemische Tugenden übersetzen lassen: „Die erste Regel besteht in der Berücksichtigung der Tatsache, daß das Erkennen des Menschen ein Weg ist, der keinen Stillstand kennt; die zweite entsteht aus dem Bewußtsein, daß man sich auf diesen Weg nicht mit dem Hochmut dessen begeben darf, der meint, alles sei Frucht persönlicher Errungenschaft; eine dritte Regel gründet auf der ‚Gottesfurcht‘: die Vernunft muß Gottes souveräne Transzendenz und zugleich seine sorgende Liebe bei der Lenkung der Welt anerkennen. Wenn der Mensch von diesen Regeln abweicht, setzt er sich der Gefahr des Scheitern aus und befindet sich schließlich in der Verfassung des ‚Toren‘.“<sup>45</sup> Intellektuelle Geduld, Ausdauer und Bescheidenheit sowie die Demut vor der immer größeren Wirklichkeit (*veritas semper maior*<sup>46</sup>), letztlich vor dem Geheimnis des Seins überhaupt, d.h. vor seiner Unausschöpfbarkeit<sup>47</sup>, sind zweifellos epistemische Tugenden, die im Gebiet rationaler Glaubensverantwortung eine wichtige Rolle spielen (sollten). Ohne diese würde man sich den berechtigten Vorwurf zuziehen, die spezifische Eigenart des „Gegenstands“ des religiösen

---

<sup>44</sup> Vgl. zum Folgenden Thomas Schärfl, Vernünftig – Gott – Denken. Was Jörg Splett einer Analytischen Religionsphilosophie ins Stammbuch schreiben könnte, in: Peter Hofmann / Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Dienst an der Wahrheit. Jörg Spletts Philosophie für die Theologie, Paderborn u.a. 2013, 67–88, hier 76: „Die Analogie der Vernunftstandards würde sich – in solch einer Sichtweise – aus der Feinabstimmung der Hierarchie und Gewichtung der jeweiligen Tugend in Hinsicht auf das Erkenntnisfeld und Erkenntnisobjekt, in Hinsicht auf den jeweiligen Geltungsanspruch und Diskurskontext ergeben. Wir können uns leicht ausmalen, dass unter der Maßgabe der Wahrheitsliebe nicht für alle Gebiete gleichermaßen Neugier und Gewissenhaftigkeit oder (anders) Demut und Großherzigkeit am Platze und angeraten sind“.

<sup>45</sup> Johannes Paul II., Fides et Ratio (Anm. 2), Nr. 18

<sup>46</sup> Hierzu ausführlich Richard Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br. / München 1995.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu Josef Pieper, Das Geheimnis und die Philosophie, in: ders., Schriften zum Philosophiebegriff. Bd 3. Herausgegeben von Berthold Wald, Hamburg 2004, 308–314.

Glaubens zu ignorieren. Mit dem Konzept der epistemischen Tugenden bewegen wir uns zwar weiterhin auf der Seite des subjektiven Pols der *recta ratio*, haben aber gleichzeitig ein rein formales Verständnis hinter uns gelassen. Die spezifischen epistemischen Tugenden verweisen auf die besondere Art des Erkenntnisgegenstands; sie lassen sich als konkret gewordene Antworten auf den Anspruch der jeweils zu erkennenden Wirklichkeit verstehen.<sup>48</sup> Insofern kommt der objektive Pol, das maßgebende Element, im gerade skizzierten Verständnis der *recta ratio* indirekt zum Vorschein, ohne allerdings in ihre Definition einzugehen. Die „Rechtheit“ der Vernunft besteht nach dem gerade skizzierten Verständnis nicht bloß in der Einhaltung allgemeiner Vernunftstandards bei der Erhebung von Wahrheitsansprüchen, sondern darüber hinaus in dem Besitz und in der Ausübung bestimmter epistemischer Tugenden, die – unter der Voraussetzung, dass es verschiedene Formen von Vernunft gibt – dem spezifischen Erkenntnisgegenstand des religiösen Glaubens entsprechen.

#### 4. Die hörbereite und lernbereite Vernunft

Wie auch immer man den Katalog von epistemischen Tugenden, die für die rationale Glaubensverantwortung von Bedeutung sind, genauer ausarbeitet – eine Aufgabe, die hier nicht geleistet werden kann –, so möchte ich als eine zentrale, für die *recta ratio* konstitutive Tugend die Hörbereitschaft und Lernbereitschaft gegenüber den heiligen Schriften und großen religiösen Traditionen der Menschheitsgeschichte nennen und etwas vertiefen. Hier zeichnet sich seit dem letzten Jahrzehnt ein Konvergieren von säkularer Philosophie und Glaubensreflexion ab, das sich an Jürgen Habermas und Benedikt XVI. veranschaulichen lässt.

(1) Beide kritisieren einen szientistisch verengten Begriff von Vernunft: „Der Radius der Vernunft“, so Ratzinger, „muß sich wieder weiten. Wir müssen aus dem selbstgebauten Gefängnis wieder herauskommen und andere Formen der Vergewisserung wieder erkennen, in denen der ganze Mensch im Spiel ist.“<sup>49</sup> Es geht darum, „die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare [zu] überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder [zu] eröffnen“.<sup>50</sup> Auch Habermas kritisiert einen Defätismus der Vernunft „sowohl in der postmodernen Zu-

---

<sup>48</sup> Vgl. Schärtl, *Vernünftig – Gott – Denken* (Anm. 44), 75.

<sup>49</sup> Vgl. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (Anm. 33), 128.

<sup>50</sup> Vgl. Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft* (Anm. 42), 29–30.

spitzung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus“.<sup>51</sup>

(2) Wie Ratzinger lehnt auch Habermas ein Verständnis von Vernunft ab, die sich zur Richterin über Glaubenswahrheiten erhebt: Damit ein wirkliches Gespräch zwischen säkularer Vernunft und Religion gelingt, müsse nicht nur die religiöse Seite „die Autorität der natürlichen Vernunft“ anerkennen, vielmehr dürfe sich auch die säkulare Vernunft „nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert“.<sup>52</sup> Bei Vernunft und religiösen Glauben handelt es sich vielmehr um zwei „komplementäre Gestalten des Geistes“<sup>53</sup>, d.h. beide ergänzen einander und sind aufeinander verwiesen.<sup>54</sup> Innerhalb dieses dialogischen Verhältnisses zwischen zwei eigenständigen, generisch differenten Größen behält der Glaube für das Wissen etwas Sperriges, Fremdes und Opakes, „das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf. Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen. Diese Auseinandersetzung kann das Bewußtsein der postsäkularen Gesellschaft für das Unabgeholte in den religiösen Menschheitsüberlieferungen schärfen. Die Säkularisierung hat weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt.“<sup>55</sup> Die säkulare Vernunft hat nach Habermas den religiösen Überzeugungen also nicht nur mit Respekt zu begegnen, sie darf sie „nicht für schlechthin irrational halten“, sondern es gibt auch gute Gründe für die Philosophie, „sich

---

<sup>51</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder / Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 26–36, hier 30, vgl. schon Habermas' Kritik an überzogenen Naturalisierungsprogrammen, die letztlich auf die Veränderung unseres personalen Selbstverständnisses als sprach- und handlungsfähige Subjekte abzielen: „Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie“ (Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 20).

<sup>52</sup> Vgl. Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt (Anm. 51), 27.

<sup>53</sup> Vgl. Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt (Anm. 51), 29.

<sup>54</sup> Vgl. Friedo Ricken, Nachmetaphysische Vernunft und Religion, in: Michael Reder / Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 69–78, hier 69.

<sup>55</sup> Vgl. Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt (Anm. 51), 29.

gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“.<sup>56</sup> Diese *Lernbereitschaft* der Philosophie lässt sich begründen aus der Gefährdung der motivierenden Kraft der praktischen Vernunft angesichts einer „entgleisenden Säkularisierung“. Mit der Aufklärung hat sich die Ethik auf das Feld einer bloßen „Moralphilosophie“ zurückgezogen; das nachmetaphysische Denken ist „ethisch enthalten“, d.h. es beansprucht nicht mehr, eine allgemein verbindliche Theorie des guten Lebens zu entwerfen. Dagegen impliziert jede Religion eine bestimmte Ethik und genau dieser ethische Überhang ist in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen enthalten: Hier artikulieren sich „Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben“, die „über Jahrtausende subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden“ sind. Deshalb kann hier „etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Mißlingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“.<sup>57</sup> Die Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie hat sich „in schwer beladenen normativen Begriffsnetzen wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung [...] niedergeschlagen“; der religiöse Sinn wurde transformiert, nicht aber entleerend deflationiert. Beispiel für eine solche „rettende Übersetzung“ ist für Habermas die Transformation der Gottesebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde jedes Menschen bzw. in das nicht einem anderen Menschen verdankte natürliche Sosein.<sup>58</sup> Eine solche „Übersetzung“ gibt der säkularen Vernunft Formulierungen an die Hand, mit denen auf vergessene Phänomene und Zusammenhänge aufmerksam gemacht und Intuitionen artikuliert werden können. Auf diese Weise kann „ein Bewußtsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewußtsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit“ geweckt und wachgehalten werden.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2005, 15–37, hier 30.

<sup>57</sup> Vgl. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 56), 31.

<sup>58</sup> Vgl. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 56), 32, vgl. auch ders., *Glauben und Wissen* (Anm. 51), 29–31.

<sup>59</sup> Vgl. Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* (Anm. 51), 30–31.

(3) Auch wenn sich Habermas in seiner Konzeption der Komplementarität zwischen Glaube und Vernunft wesentlich von Ratzinger unterscheidet,<sup>60</sup> so sind doch für beide die großen religiösen Überlieferungen das Reservoir, dem sich die Vernunft nicht ohne eigenen Schaden verschließen kann: Gerade hier findet sie für Habermas jene „religiös verkapselten Bedeutungspotentiale“,<sup>61</sup> die sie vor einer Verzweiflung an der fehlenden Kraft ihrer guten Gründe bewahrt. Nach Ratzinger ist die Vernunft bzw. Philosophie in ihrer Wahrheitssuche wesentlich auf das Hören auf die großen religiösen Traditionen und insbesondere auf den christlichen Glauben angewiesen: „Auch die Philosophie als solche sollte sich nicht in das bloß Eigene und selbst Erdachte einschließen. So wie sie auf die empirischen Erkenntnisse hören muß, die in den verschiedenen Wissenschaften reifen, so sollte sie auch die heilige Überlieferung der Religionen und besonders die Botschaft der Bibel als eine Quelle des Erkennens ansehen, von der sie sich befruchten läßt“; der Glaube kann der Vernunft neue Horizonte eröffnen.<sup>62</sup> In seiner nicht gehaltenen Vorlesung vor der römischen Universität „La

---

<sup>60</sup> Die beiden wesentlichen Unterschiede sehe ich (1) in der Rolle der Metaphysik für das Wechselverhältnis zwischen Glaube und Vernunft und (2) in der Art und Weise der gegenseitigen Bezogenheit. Ad 1: Während für Habermas nur die nachmetaphysische Vernunft in Frage kommt, hält Ratzinger an der klassischen Gestalt von Metaphysik in Form einer Ontologie fest. Er spricht von der *analogia entis* als Ausdruck für die „ontologische Option der katholischen Theologie, für ihre Synthese zwischen dem Seinsgedanken der Philosophie und dem Gottesgedanken der Bibel“ (Joseph Ratzinger, *Glaube, Philosophie und Theologie*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln 1993, 11–25, hier 16). Ad 2: Während Habermas bloß von einem wechselseitigen Lernprozess und einer wechselseitigen Selbstbegrenzung zwischen zwei eigenständigen Größen ausgeht, spricht Ratzinger „von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion [...], die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“ (Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2005, 39–60, hier 57). Auf diese „notwendige Korrelationalität“ und insbesondere auf die Reinigung der Vernunft durch den Glauben, die Folgen für das Verständnis der Autonomie der Vernunft hat, kann ich hier nicht genauer eingehen.

<sup>61</sup> Vgl. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 56), 32.

<sup>62</sup> Vgl. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (Anm. 33), 168, vgl. auch ders., *Glaube und Vernunft* (Anm. 42), 31. Ratzinger stützt sich hier auf den Philosophiebegriff Josef Piepers (vgl. Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970).

Sapienza“ schreibt er: „Gegenüber einer a-historischen Vernunft, die sich nur in einer a-historischen Rationalität selber zu konstruieren versucht, ist die Weisheit der Menschheit als solche – die Weisheit der großen religiösen Traditionen – als Realität zur Geltung zu bringen“; der Papst spreche als Vertreter einer gläubigen Gemeinschaft, die „zumindest einen Schatz an moralischer Erkenntnis und Erfahrung in sich verwahrt, der für die ganze Menschheit von Bedeutung ist“.<sup>63</sup> Nach Benedikt XVI. lässt sich das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie mit der Formel des Konzils von Chalzedon als „unvermischt und ungetrennt“ beschreiben: Beide müssen ihre eigene Identität bewahren und sind gleichzeitig aufeinander angewiesen.<sup>64</sup> Für die Philosophie gilt: „Die Philosophie beginnt nicht immer neu vom Nullpunkt des einsam denkenden Subjekts her, sondern sie steht im großen Dialog der geschichtlichen Weisheit, die sie kritisch und zugleich hörbereit immer neu aufnimmt und weiterführt; sie darf sich aber auch nicht demgegenüber verschließen, was die Religionen und was besonders der christliche Glaube empfangen und der Menschheit als Wegweisung geschenkt haben.“<sup>65</sup>

Diese Offenheit für und dieses Hören auf die sapientialen Elemente der religiösen Traditionen schmälert nicht die *Autonomie* der Vernunft<sup>66</sup> und gefährdet keineswegs ihre Identität. Sie erweist sich darin vielmehr als nicht-*autark*, sie wird ihrer fehlenden Selbstgenügsamkeit ansichtig: Im

---

<sup>63</sup> Vgl. Benedikt XVI., Nicht gehaltene Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“ (17. Januar 2008); deutsch in: OR(D) Nr. 4 vom 25. Januar 2008, 7.

<sup>64</sup> Vgl. auch Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2), Nr. 48 (tiefe Einheit bei gleichzeitiger Achtung der Autonomie), Nr. 53 (untrennbar und zugleich voneinander unabhängig), Nr. 57 (wechselseitige Freundschaft), Nr. 100 (wechselseitige Hilfe, kritisch-reinigende Prüfung, Ansporn).

<sup>65</sup> Vgl. Benedikt XVI., Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“ (Anm. 63), 7. Benedikt XVI. ergänzt diese Hörbereitschaft noch um das für seine Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft wesentliche Element der Reinigung der Vernunft durch den *Glauben*: „Aber zugleich gilt, daß die Botschaft des christlichen Glaubens nie nur eine ‚comprehensive religious doctrine‘ im Sinne von Rawls ist, sondern eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst, die ihr hilft, mehr sie selbst zu sein.“ Hierzu vgl. auch Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (Anm. 33), 110: „Nicht die mindeste Funktion des Glaubens ist es, daß er Heilungen für die Vernunft als Vernunft anbietet [...] Das geschichtliche Instrument des Glaubens kann die Vernunft als solche wieder freimachen, so daß sie nun – von ihm auf den Weg gebracht – wieder selber sehen kann.“ Mit dieser These kann ich mich hier nicht weiter auseinandersetzen. Für meine Zwecke genügt der Hinweis auf die Offenheit und Hörbereitschaft der Vernunft für die religiösen Traditionen.

<sup>66</sup> Auf diese weist Johannes Paul II., *Fides et Ratio* (Anm. 2) an vielen Stellen hin.

wechselseitigen Gespräch mit den religiösen Traditionen<sup>67</sup> können sich der Vernunft neue Horizonte eröffnen, sie kann auf übersehene Phänomene aufmerksam werden, sie kann herausgefordert werden, angebliche Gewissheiten zu überdenken, sie kann neue Worte finden für verschüttete Intuitionen, sie kann aber auch vor Irrwegen bewahrt werden. Die „Rechtlichkeit“ der Vernunft, die für die rationale Verantwortung der Grundlagen des Glaubens, d.h. seiner Glaubwürdigkeit, verlangt wird, könnte also wesentlich darin liegen, gegenüber den großen religiösen Traditionen, und hier insbesondere gegenüber der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte, grundsätzlich hörbereit und lernbereit zu sein. Mit dieser Haltung der Offenheit gegenüber den *kognitiven Potentialen* heiliger Schriften und religiöser Traditionen, gegenüber dem hier vorfindlichen „historische[n] Fundus menschlicher Weisheit“,<sup>68</sup> scheint mir ein Verständnis von Vernunft verbunden zu sein, das einerseits ihrem spezifischen Gegenstand angemessen ist und das andererseits von der Gegenwartsphilosophie akzeptiert werden kann.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Vgl. Ricken, *Glauben weil es vernünftig ist* (Anm. 5), 21: „Eine Tradition ist ein Gesprächspartner und eine Herausforderung an mein Verstehen [...] Eine Tradition ist nicht ein Steinbruch für Sachfragen, so wie ich sie sehe, sondern zunächst eine Frage an mich, ob meine Sicht der Dinge richtig ist oder ab man die Dinge auch anders sehen kann“.

<sup>68</sup> Vgl. Benedikt XVI., Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“ (Anm. 63), 7.

<sup>69</sup> Im vorliegenden Beitrag habe ich nur auf Habermas hingewiesen. Man hätte ebenso hinweisen können auf das neu erwachte Interesse der englischsprachigen Philosophie an der Weisheit des christlichen Glaubens, vgl. etwa Paul K. Moser / Michael T. McFall (ed.), *The Wisdom of Christian Faith*, Cambridge 2012 u. Paul K. Moser (ed.), *Jesus and Philosophy. New Essays*, Cambridge 2009.