

Gustave Thils

Wahrheit und Verifikation auf dem Ersten Vatikanum

Unfehlbarkeit und Wahrheit

Das ungeheure Aufsehen, von dem im Jahre 1870 die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit umgeben war, darf uns nicht die tatsächliche Bedeutung dieses Ereignisses für das Alltagsleben des katholischen Christen, ja für das katholische Lehrgebäude insgesamt, aus dem Blick verlieren lassen. Alles in allem sind die «unfehlbaren» Definitionen, mögen sie von einem Konzil oder vom Papst ausgesprochen sein, ihrem Wesen nach gelegenheitsgebunden und Ausnahmen. Das zeigt die Geschichte, selbst die jüngere, ganz deutlich. Die Kirche, das Volk Gottes, glaubt und schreitet voran in der Geschichte unter dem Zeichen der lebendigen und heilbringenden Wahrheit. Solange nichts die christliche Gemeinde verwirrt, solange sich keine feierliche Stellungnahme aus irgendeinem Grunde auferlegt, besteht kein sachlicher Grund für die Ausübung des unfehlbaren Lehramtes. Die Unfehlbarkeit steht im Dienst der Wahrheit, denn die Wahrheit und nicht trügerische Ideen (vgl. Eph 4, 14) – ist Quelle des Heils. Hat der Herr seine besondere Hilfe für bestimmte entscheidende Augenblicke im Leben der Kirche verheißen, dann um die Wahrheit zu schützen, die Heil vermittelt, und nicht zum Lob und Ruhme irgendeines Konzils oder Papstes. Eine bestimmte Art von Verständnis der Rolle der unfehlbaren Urteile in der Kirche ist dazu angetan, deren wahre Bedeutung, die sie in den Augen Christi besitzt, zu verundeutlichen. Es ist also notwendig, daß im Geist und Denken der katholischen Christen die *Wahrheit* den zentralen Platz, der ihr in der christlichen Ordnung gebührt, behält oder wiederfindet.

Diese Untersuchung legt sich umso mehr nahe, als heutzutage die Menschen verschiedene Motive anführen, welche schon die Idee einer Unfehlbarkeit als solche schwer annehmbar machen. Besonderes Unbehagen aber bereitet es, wenn diesem Dogma eine Bedeutung beigemessen wird, die über die Definition des Vatikanums selbst mehr oder weniger weit hinausreicht. Die eschatologi-

sche Dimension der christlichen Wahrheit, der Sinn für das Relative, das bei historischen Forschungen herauskommt, der historische Charakter und die Ergänzungsbedürftigkeit der Lehrurteile, der dialektische Prozeß des geistigen Lebens und diverse andere Gegebenheiten sind nicht zu überhörende Aufrufe zur Bescheidenheit und Mäßigung im Bereich der menschlichen Wahrheit. Daher erscheint allein schon die Erwähnung einer Unfehlbarkeit in den Augen vieler unserer Zeitgenossen als eine ebenso naive wie bedauerliche Anmaßung. Eine Lehrautorität, die sich in der Lage wähnte, sich habituell in einem Bereich der Irrtumslosigkeit zu bewegen, würde – und das ist kein Paradox – als weniger glaubwürdig betrachtet; die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Lehramtes würde auch davon betroffen werden.

Haben sich die Väter des Ersten Vatikanums überhaupt viele Fragen nach der genauen Bedeutung ihres Schrittes gestellt: nach dem Problem der Definition und Formulierung eines exakten und definitiven Urteilsspruches? Es scheint, als wäre dies nicht der Fall. Die tatsächliche und reale Auswirkung der eschatologischen Dimension wurde von den Bischöfen der Minorität nicht zur Sprache gebracht. Hätten sie doch daran erinnern können, daß das Dogma wie der alte Kult «ein Abbild und Schatten himmlischer Dinge» (Hebr 8, 5) ist und daß «die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus» (Tit 2, 13) unseren Lehren Perspektiven eröffnet, die qualitativ über unser Erfassen hinausreichen. – Die Diskussionen zur Vorbereitung der Konstitution *Dei Filius* haben sich zweifellos mit den christlichen Mysterien und ihrem Verständnis befaßt. Es geht aus dieser Diskussion hervor, daß das Licht, das uns aus den geoffenbarten Wahrheiten leuchtet, die Analogie mit den Gegebenheiten der natürlichen Ordnung zur Grundlage hat, sowie deren Verknüpfung und Bezogenheit auf das letzte Ziel des Menschen. Diese Analogien, Verknüpfungen und Bezogenheiten können sich zweifellos immer besser darstellen, selbst im dogmatischen Bereich. Doch hatten die Väter hier konkret das trinitarische und christologische Dogma im Auge. «Möge das Verständnis des Dogmas zunehmen ... und sich weit verbreiten ... sowohl bei den einzelnen Gläubigen als in der Kirche als ganzer, entsprechend der Entwicklung der einzelnen Epochen und Zeitalter ...» (D.-Schönm. 3020).

Wir haben es hier natürlich nicht mit dem historischen Charakter des Dogmas im heutigen Sinne dieses Ausdruckes zu tun. Die Väter des Ersten

Vatikanums zitieren Vinzenz von Lerin, oder besser gesagt: sie verwenden die bekannte Stelle aus seinem *Commonitorium* –, denken dabei aber nur an die Möglichkeit, ein unwandelbares Mysterium besser zu begreifen. Sie dachten also wohl an eine Art Historizität des Verständnisses, ohne indessen daran zu denken, daß der Mensch und damit auch die Welt als solche historisch sind, daß sie ein «historisch-zeitliches Sein-Können» sind.

Jede Wahrheit ist vervollkommnungsfähig, sagt man für gewöhnlich. Wie kann man dann aber auf dem definitiven und irreformablen Charakter der dogmatischen Definitionen bestehen? Wir wollen hier nicht über Bereiche diskutieren, in denen in der Ordnung der Fakten zweifellos gewisse menschliche Aussagen reformierbar sind. Wichtiger ist es aufzuzeigen, in welchen Dingen irreformable dogmatische Urteile gleichzeitig doch einer gewissen Vervollkommnung fähig sind.

Zunächst einmal gibt es kein Fachvokabular, das sich den allgemeinen Gesetzen der Semantik entzieht; nicht einmal das religiöse Vokabular, mag das jeder religiösen Mentalität eigene Anliegen der Bewahrung noch so ausgeprägt sein. Dasselbe gilt für die Sprache der Christen, der Kirche.

Im übrigen ist die in den dogmatischen Aussagen angesprochene Realität von einem unbegrenzten Reichtum und einer unendlichen Fülle. Kardinal Bea erinnerte gern daran, daß selbst die Enzyklika *Humani generis* erklärt habe, die Offenbarung enthalte einen Schatz an Wahrheiten, der niemals ausgeschöpft werden könne: *tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhaustiatur* (AAS, t. 42, 1950, 568). Karl Rahner präzisierete, daß das zur Charakterisierung dieser Realität verfügbare terminologische Material sehr begrenzt sei. Und das sei es ganz speziell, wenn es darum gehe, sie in einer konzisen, zusammenfassenden und dem gläubigen Bewußtsein einer Gemeinschaft von Gläubigen angepaßten Aussage vorzulegen. Mit Hilfe dieses sehr begrenzten Materials an für die Gemeinschaft brauchbaren Begriffen, müsse der Blick auf den unendlichen Reichtum dessen offen gehalten werden, was durch den Glauben angesprochen, vom Glauben gemeint sei; und dasselbe Material – so weiter der Autor – müsse auch dazu dienen, den Reichtum und die unendliche Vielfalt der fraglichen Realität zum Ausdruck zu bringen; eine derartig begrenzte Terminologie könne niemals der angesprochenen Sache adäquat sein.¹

Außerdem bezieht sich das Dogma in der Regel nur auf einen Aspekt der Realität: konkret gesagt auf den Heilsplan Gottes und seine Kundgebung in

der Geschichte, auf deren Gipfel wir Jesus Christus stellen. Die Wahrheit des Evangeliums ist die Wahrheit von einem Gott, der sich schenkt, der sich immer mehr schenken kann, dessen Macht in Neuheit ausbrechen kann innerhalb einer Geschichte, die durch *καιροι* markiert ist. Gebunden an die Offenbarung, muß das Dogma der Natur der Frohen Botschaft, der Grundverfassung der christlichen Botschaft, gerecht werden und *Realität* sein. Gewiß: «Wenn ein Engel vom Himmel käme und euch ein anderes Evangelium verkündete als das, was wir gepredigt haben, so sei er verflucht!» (Gal 1, 8). Doch dieses von Paulus gepredigte Evangelium ist eben das eines souveränen Herrn und vermag die «Neuheit», die uns in Jesus Christus gekommen ist, zu vollenden.

Müssen wir schließlich eigens hinzufügen, daß es durchaus eine Vervollkommnungsmöglichkeit des Dogmas gibt, wenn man es der Fülle der Offenbarung in Jesus Christus gegenüberstellt. Wenn der Titusbrief (Tit 2, 13) uns von der «Erwartung der seligen Hoffnung und der Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus» spricht, scheint er uns Perspektiven zu eröffnen, die zwar inhaltlich identisch mit denen sind, welche die Väter der ersten Konzile uns über das trinitarische und christologische Mysterium eröffneten, qualitativ aber höherstehend. Denn erst im himmlischen Jerusalem werden wir die Freude haben, die ganze Fülle der ewigen Herrlichkeit zu erreichen. «*Ad totam aeternae gloriae plenitudinem in coelesti Ierusalem laetus perveniat*» (Ökumenismuskonkordat, 3), dieser Passus aus dem Konzilsdekret könnte wegen der «*tota plenitudo*» ein Lächeln hervorrufen, hatte aber den Vorzug, uns für Perspektiven aufzuschließen, die unser gegenwärtiges Verständnis überschreiten.

Fragt man, um welchen Wahrheitsbegriff es bei den Diskussionen und Dekreten des Ersten Vatikanums geht, so kann man bedenkenlos antworten: um einen aristotelisch-platonischen Wahrheitsbegriff, wie er uns durch die große scholastische Tradition des Mittelalters überliefert ist. Die Identität zwischen Sein und Wahrheit ist ein Grundaxiom der platonischen Philosophie: *verum est id quod est*.² Und die wesentliche Aussage des aristotelischen Denkens ist in dem bekannten Axiom formuliert: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Für die Lehrauffassung des Mittelalters findet die Wahrheit sich *proprie et primo* in der göttlichen Erkenntnis, *improprie et secundario* aber in uns. «Die absolute Unfehlbarkeit», erklärte Msgr. Gasser im Namen der Glaubensdeputation, «liegt einzig und allein

bei Gott, der ersten und wesenhaften Wahrheit, die uns niemals und in keiner Weise täuschen kann.»³ Ist es zu bedauern, daß der Wahrheitsbegriff, der den Konzilsdiskussionen zugrunde lag, nicht «moderner» war? Hätte er ein kantianischer, hegelscher oder gar kierkegaardscher Wahrheitsbegriff sein sollen? Eine bessere Kenntnis der philosophischen Begriffe und Ideen der Zeit hätte, ohne die Grundaussage der Unfehlbarkeitsdefinition zu ändern, auf jeden Fall den Vorteil geboten, die Geister gegen eine ungebührliche Verabsolutierung der gefällten Urteile zu wappnen. Sie hätte ferner dazu beigetragen, die Entwicklung einer Theologie zu verhindern, die Mißbrauch trieb mit vom Konzil sanktionierten Lehren. Und schließlich hätte sie den Theologen geholfen, das religiöse und christliche Faktum den unterschiedlichen Methoden gemäß anzugehen, die die Bewegung der Ideen in jeder Epoche verlangt; gerade das aber macht ja einen Teil ihrer Aufgabe aus.

Unfehlbarkeit und Verifikation

Welche Art von Verifikation hat man beim Ersten Vatikanum gewählt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zwei Bereiche unterscheiden: a) Welches waren die Argumente, wie war die Beweisführung der Konzilsväter, um das «definitive Urteil» zu motivieren, das sie über das unfehlbare Lehramt des römischen Pontifex sprachen? – b) Welche Bedingungen und Regeln stellten die Väter als verbindlich auf, damit im einzelnen Falle die Ausübung des Lehramtes legitim und gültig sei? – In unserem thematischen Zusammenhang interessiert uns nur die erste der beiden Fragen.⁴

Die Argumentation wurde ein letztes Mal definiert von Msgr. Gasser in seinen Ausführungen unmittelbar vor der Schlußabstimmung: Da es sich um eine offenbarte Wahrheit handelt, so erklärte er, muß sie durch Schrift und Tradition belegt sein. Diese Belege, erklärte der Bischof von Brixen, haben wir bei den Sitzungen der Generalkongregation mehr als reichlich studiert. Die von den Vätern angeführten Argumente waren die der üblichen Theologie, die der theologischen Traktate und Lehrbücher. Alles in allem eine «konfessionelle», häufig sehr «römische», ziemlich antiprotestantische Dogmatik, ohne jeden Kontakt mit der Lehre der Orthodoxen. Überdies war diese Dogmatik generell bestimmend für die Exegese, ja selbst für die Kirchengeschichte, soweit sie im Spiele war. Die Bibelkritik wurde überhaupt nicht berücksichtigt, und die Geschichte als solche war kaum vertreten, außer im Kopf des einen oder anderen

Konzilsvaters, der einmal Professor gewesen war. Realiter waren die Väter davon überzeugt, daß sie, über die Argumente und Begründungen hinaus, deren Notwendigkeit sie keineswegs leugneten, als «Konzil» ein Organ autorisierten Zeugnisgebens und Urteilens darstellen, ein Organ, dessen Tätigwerden und dessen Entscheidungen vom Beistand des Heiligen Geistes getragen sind.

Die Überzeugung der Konzilsväter erklärt sich daraus, daß sie sich in der Kontinuität mit dem Kollegium der Zwölf stehend verstanden, und daß dieses Kollegium vom Herrn zusammen mit dem Auftrag, die Kirchen zu gründen und zu leiten, die Verheißung erhalten hatte, er werde ihm seinen Beistand gewähren bis ans Ende der Zeiten. Dieses in seinem tiefsten Grund richtige Selbstverständnis wurde indessen von jedem einzelnen Konzilsvater auf eine eigene Weise verstanden und gelebt. Zwischen dem naiven Enthusiasmus derer, die anregten, man solle die Unfehlbarkeitsdefinition durch Akklamation vornehmen, und dem hartnäckigen Widerstand derer, die Rom einige Tage vor der Verkündigung des Dogmas verließen, erstreckt sich eine ganze Stufenleiter unterschiedlicher Lehrmeinungen und verschiedenartigen pastoralen Temperamentes. Gewiß, die Väter wollten niemals eine päpstliche Willkür kanonisieren. Sie haben für eine legitime Definition unerläßliche Bedingungen aufgestellt. Sie sind nicht einmal zu einer Übereinstimmung über den Umfang des Unfehlbarkeitsbereiches gelangt, noch über die theologische Qualifikation für Definitionen des römischen Pontifex in Bereichen der Lehre, in denen es um «nicht geoffenbarte, aber in engem Zusammenhang mit geoffenbarten Dingen stehende» Fragen geht – immer unter Berücksichtigung der erwähnten Bedingungen.⁵ Im übrigen aber standen sie selbst ihrerseits unter dem Einfluß der nachtridentinischen Reform, welche die ekklesiologische Rolle der Hierarchie und des Papsttums im Gegensatz zum Protestantismus und seinen Thesen besonders betonte. Viele von den Vätern hatten von ihrer Ausbildung in den römischen Studienanstalten her eine ganz deutlich «kuralistische» Theologie angenommen.

Was die Verifikation anbetrifft, hätte die vatikanische Definition gleich eine Revision der vorgebrachten Argumente erforderlich gemacht. Da es sich um eine offenbarte Wahrheit handelt, erklärte Msgr. Gasser, muß sie aus der Schrift und der Tradition belegt sein.⁶ Dieser «Beleg» wurde beigebracht auf der Grundlage der Exegese und der Geschichtswissenschaft von 1870, ja, genauer gesagt,

auf der Grundlage der Exegese und Geschichte, wie die Traktate *De Ecclesia* oder *De Romano Pontifice* sie zusammenfassend darstellten im Hinblick auf die Thesen über die päpstlichen Vorrechte. Selbst wenn man heute auf die Schlußfolgerungen dieser Lehrbücher in ihren Grundtraktaten zurückkäme, kann man nicht sagen, daß die Qualität der Exegese und der Geschichte, wie sie die Traktate des 19. Jahrhunderts vorlegen, einwandfrei wären. Die Diskussionen des Ersten Vatikanums haben uns davon eine recht weit reichende und amtliche Kostprobe beschert, wenn Msgr. d'Avanzo als Antwort auf Kritiken des Erzbischofs von Prag, Kardinal Schwarzenberg, im Namen der Glaubensdeputation seinen Kommentar zu Mt 16, 18, Lk 22, 32 und Jo 21, 16–17 vorlegte.⁷ Der Kardinal vertrat den Standpunkt, die Apostel seien absolut und total abhängig von Petrus; das hatte er aus einer exegetischen Spekulation erschlossen, die ihren Autoren keine besondere Ehre macht. Bei dieser Diskussion handelt es sich, um das noch einmal ausdrücklich zu sagen, um eine Richtigstellung im Namen der Glaubensdeputation und keineswegs im eigenen Namen und aufgrund eigener Meinung.

In noch grundlegenderer Weise stützt die Rechtfertigung der Konzilsbeschlüsse sich auf die Verheißung des Herrn. Auch hier kommt es, selbst wenn man die Gegebenheit eines göttlichen Beistandes bis zum Ende der Zeiten annimmt, sehr darauf an, verantwortungsvoll und mit aller gebotenen Unterscheidungsfähigkeit und Zurückhaltung zu sprechen, will man diese Wahrheit nicht vollends unannehmbar machen und den Heiligen Geist durch eine Anzahl mehr oder weniger nichtiger Erklärungen nicht kompromittieren.

Ein Vergleich mit der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der Gläubigen *in credendo* oder des Bischofskollegiums *in docendo* wird besser verständlich machen, wie notwendig es ist, Sinn und Bedeutung des Ausgesagten nicht überzubewerten. So anerkennt die posttridentinische Lehre der Einmütigkeit der Gläubigen *in credendo* eine Unfehlbarkeit zu. Bedeutet das aber nun, daß die «spirituellen» Gläubigen immer recht haben? Oder gar daß eine gängige Idee, weil sie allgemein verbreitet ist, damit unfehlbares Dogma wird? Keineswegs! Es soll damit nur bestätigt werden, daß das einmütige Zeugnis der christlichen Gemeinschaft, ein Moment von außergewöhnlicher Qualität, einen vollends privilegierten Augenblick erfahren kann, – nämlich wenn die einmütige christliche Gemeinde, ihren Glauben im Höchstmaße einsetzend, bekennt, daß eine Lehre von Gott ge-

offenbart ist und ihr damit eine absolute Glaubenszustimmung gewährt. Angesichts eines solchen Momentes kann man entweder die Beistandsverheißung Christi geringschätzen, oder – und so ist die katholische Lehre – man muß glauben, daß die Hilfe des Geistes sich zumindest darin kundtut, daß niemals ein «Irrtum» einmütig als «Offenbarung» anerkannt wird, ja selbst daß alles, was unter diesen Bedingungen als «geoffenbart» und damit «wahr» erklärt ist, tatsächlich wahr und damit notwendig und absolut «wahr» ist. Diese Aussage hinsichtlich der Unfehlbarkeit der Gläubigen *in credendo* ist *de fide*. Handelt es sich um Wahrheiten, die nicht geoffenbart sind, aber mit geoffenbarten Wahrheiten in engem Zusammenhang stehen, so ist die Möglichkeit unfehlbarer Urteile kein eigentliches Dogma, sondern eine Lehre von theologischer Gewißheit.

Ebenso bedeutet, den Beistand des Heiligen Geistes als gegeben anerkennen, wenn der römische Pontifex sein höchstes Lehramt ausübt, keineswegs, daß in jedem bedeutsamen Akt dieses Lehramtes ein solcher göttlicher Beistand in ganzer Fülle und entscheidend wirksam wird. Es wäre reine Phantasie, wollte man die Lehre vom göttlichen Beistand, der dem Papst verheißten ist, nach Art eines allgemein anwendbaren Prinzips gebrauchen, derart, daß ein mit einiger Geschicklichkeit aufgebauter Gedankengang zu einer absoluten Garantie für jegliche päpstliche Entscheidung führte. In ein logisches Schema gebracht, würde diese Auffassung folgendermaßen aussehen:

Obersatz: Das Lehramt des Papstes ist göttlicher Einsetzung; ihm ist der Beistand des Heiligen Geistes zugesichert.

Untersatz: Der Papst erklärt diese oder jene Wahrheit.

Folgerung: Diese Wahrheit genießt göttliche Wahrheitsgarantie. Jedermann merkt gleich, wie falsch diese Art Beweisführung wäre. Der Beistand des Heiligen Geistes besitzt nicht notwendig volle Wirksamkeit, noch eine bedingungslos garantierte Fruchtbarkeit. Das Licht des Geistes kann sogar durch unsere Finsternisse verdunkelt sein, und seine Kraft kann durch das Gewicht unseres Versagens zum Scheitern gebracht werden. Kurzum: der Heilige Geist ist keine magisch wirkende Kraft. Der Nachweis seiner Präsenz ergibt noch keine Garantie dafür, daß er mit dem Höchstmaß seiner Kraft wirksam wird, mit dem höchsten Helligkeitsgrad seines Lichtes erleuchtet.

Im übrigen darf man nicht vergessen, daß der Beistand des Geistes um der Integrität und der getreuen Weitergabe der christlichen Offenbarung

willen gegeben ist. Je weiter eine Frage vom Kern der Offenbarung entfernt ist, desto weniger kann man für ihre Entscheidung den Beistand des Geistes erwarten. Bereits die Vorarbeiten des Ersten Vatikanischen Konzils haben den Bereich der Kirchenregierung von der Unfehlbarkeit ausgeschlossen. In dem Bereich der nichtgeoffenbarten aber «notwendig mit solchen zusammenhängenden» Wahrheiten – den immerhin als sekundärer Gegenstand der Unfehlbarkeit bezeichneten – ist bereits Vorsicht angebracht. Und es ist nicht *de fide*, daß die Kirche oder der Papst in solchen Dingen ein unfehlbares Dekret erlassen könnten. Wenn man zum Naturrecht weitergeht, ist eine noch größere Vorsicht dringend erforderlich: Kann man wirklich auf präzise oder technisch zutreffende Weise diese oder jene Lehre auf dem Gebiet des Privateigentums, der Persönlichkeitsrechte, der ehelichen oder die Familie betreffenden Verhaltensweisen festlegen und sich dabei primär auf das dem Lehramt zur Bewahrung des Offenbarungsgutes verheißene Licht berufen? Berücksichtigt man nicht in genügendem Maße die verschiedenen Grade und Nuancen, so kommt man schließlich dahin, daß man zahllose Aussagen «absolut setzt», die bald darauf, zumindest teilweise, entkräftet werden zum großen Schaden des Glaubens.

Mit einiger Weisheit erinnert *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanums daran, daß die Kirche nicht unbedingt eine unmittelbare Antwort auf jede Frage hat und daher wünscht, das Licht der Offenbarung und das Fachwissen jedes Einzelnen zu kombinieren (*lumen revelationis cum omnium peritia coniungere cupit* – 33). Wenn es um die Prüfung einiger besonders dringlicher Probleme geht, solle man sich «unter das Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung aller» stellen (*sub luce Evangelii et humanae experientiae omnium* – 46). Der Dialog sollte somit für die Hirten in diesen Bereichen der normale und damit gewohnheitsgemäß eingeschlagene Weg sein. Ja mehr noch: Die zahlreichen Stellen, an denen *Gaudium et spes* sich zur legitimen Eigenständigkeit der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Institutionen äußert, dürften uns wohl zu dem Schlusse führen, daß dieser Dialog sich bis zu einem gewissen Punkte sogar mit Notwendigkeit auferlegt.

Im Verlaufe eines Colloquiums über die Unfehlbarkeit schloß A. de Waelhens seine *Réflexions philosophiques sur l'infailibilité* mit folgenden Worten: «Mir scheint, wenn der Begriff der Unfehlbarkeit seinem Inhalt nach einen Richter meint, der in seinen Entscheidungen dem Risiko der Täuschung

entzogen ist, so müsse die Philosophie sie zurückweisen. Aber wir haben auch gezeigt, daß die Wahrheit sich auch auf einer anderen, höheren Ebene begreifen läßt. Akzeptiert man nämlich die Idee einer Urwahrheit, jenseits des Urteils, die nichts anderes wäre als die Ausfaltung des Sinnes, gebunden an das Aufbrechen des Seienden, dessen Sein darin besteht, das Sein zu bezeichnen im Begreifen, so kann man zugeben, daß es für den Menschen einen Ort der Unfehlbarkeit gibt... Ich fühle mich – das muß ich zugeben – besonders wenig fähig, diese Überlegungen in ein Verhältnis zum unmittelbaren Thema unseres Colloquiums zu übertragen. Doch scheint es mir nicht vollends unmöglich zu sagen, so wenig Theologe ich bin, daß *mutatis mutandis* das Licht des Glaubens das Geschenk ist, das für eine andere Präsenz als die der Welt und des Seienden der Welt aufschließt, und daß er darin unfehlbar ist. Aber diese Präsenz ist auch Aufforderung, die theologische Wahrheit zu suchen und zu erarbeiten. Diese genießt zweifellos in sich selbst nicht die gleiche Gewähr. Aber wenn sie sich unter und in dem Glanz dieses Lichtes konstituiert, so gestattet ihr das, beständig zu leben und sich neu zu nähren, ohne daß ihr jemals die Präsenz fehlt, nach der sie sich mißt und die sie ihrerseits zweifellos nicht messen kann.»⁸ Die Theologen würden bestimmt ihren Nutzen daran haben, wenn sie über diese Überlegungen gründlich meditierten.

¹ Vgl. K. Rahner, Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique? (Ecrits théologiques 7, franz. Ausgabe 1967) 230, 234–236.

² Siehe für das Folgende H. Krings, Art. Verité = Encyclopédie de la foi (Paris) t. 4, 392–395.

³ Siehe J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, t. 52, 1214 A.

⁴ Über Bedingungen und Grenzen der Ausübung des unfehlbaren Lehramtes des Papstes vgl. G. Thils, L'infailibilité pontificale. Source, Conditions, Limites (Gembloux 1969) 186–221.

⁵ Siehe G. Thils, L'infailibilité pontificale, 234–246.

⁶ J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum ... coll., t. 52, 1204 C.

⁷ Siehe Mansi, aaO., t. 52, 713–719; dgl. G. Thils, La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision (Gembloux 1972) 163–167.

⁸ L'infailibilité. Son aspect philosophique et théologique (Paris 1970) 407.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GUSTAVE THILS

geboren am 3. Februar 1909 in Brüssel, 1931 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, ist Doktor und Magister der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: Histoire doctrinale du mouvement œcuménique (1963), Le Décret sur l'œcuménisme (1966), L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles en œcuménisme (1967), L'infailibilité pontificale. Source. Conditions. Limites (1969), La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision (1972).