

Patrick McGrath

Der Begriff der Unfehlbarkeit

I.

Bisher sind zwei nennenswerte Versuche unternommen worden, die zeigen sollten, daß der Begriff «Unfehlbarkeit», so wie er traditionellerweise verstanden wird, in der Theologie keine rationale Verwendung finden kann. In seinem Buch «Unfehlbar? Eine Anfrage» hat Hans Küng auf der Grundlage einer Untersuchung des Sprachgebrauchs zu begründen versucht, daß der traditionelle Begriff inkohärent sei, also in seinen Elementen des logischen Zusammenhangs entbehre. Sprache, so argumentiert Küng, ist schon aufgrund ihres Wesens ein inadäquater Ausdruck für Wirklichkeit. «Sätze sind anfällig wie für Zwiesinn so auch für Unsinn, wie für Wirtum so auch für Irrtum.»¹ Von einem Satz als unfehlbar zu sprechen, bedeutet so viel wie von einem kreisförmigen Viereck zu reden, denn: «Jeder Satz kann wahr *und* falsch sein – je nach dem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist.»² Wenn es aber keine unfehlbaren Sätze geben kann, dann kann es auch keine Autorität geben, die im traditionellen Sinne unfehlbar ist, denn die einzige Weise, auf die eine solche Autorität ihre Unfehlbarkeit ausüben könnte, wäre die Äußerung von Sätzen, die unfehlbar sind.

Daher läuft Küngs Beweisführung darauf hinaus, daß die traditionelle Lehre von der Unfehlbarkeit a priori zu verwerfen ist. Sie ist falsch nicht sowohl als eine Tatsachenbehauptung, sondern vielmehr schon im Prinzip, denn der Begriff von Unfehlbarkeit, den sie verwendet, ergibt keinen Sinn. Meiner Meinung nach ist diese Beweisführung nicht stichhaltig. Sie enthält zwei Fehler, die beide jeder für sich ausreichen, die Beweisführung zu entkräften. Nichtsdestoweniger fördert sie einige wichtige Gesichtspunkte bezüglich des Begriffs «Unfehlbarkeit» zutage, und so könnte eine Prüfung dieser Argumentation einiges Licht auf die zur Debatte stehende Thematik werfen.

Das erste, was an dieser Beweisführung falsch ist, ist die Tatsache, daß sie versäumt, zwischen einer Aussageformulierung und einer Aussage zu

unterscheiden. Der Begriff «Aussage» oder «Satz» ist nicht leicht zu definieren, und die Philosophen sind sich ziemlich wenig einig in dieser Frage. Eines aber scheint unbestreitbar: daß eine Aussage nicht identifiziert werden kann mit der Aussageformulierung oder dem Gefüge von Symbolen, welches verwendet wird, um ihr Ausdruck zu verleihen. Dies ist einleuchtend aufgrund der Tatsache, daß verschiedene Aussageformulierungen dieselbe Aussage ausdrücken können, z. B. «zwei und zwei gleichartige ergeben vier» und « $2 + 2 = 4$ », während ein und dieselbe Aussageformulierung zwei oder mehrere verschiedene Aussageinhalte ausdrücken kann, z. B. die Weisung des Orakels an Pyrrhus: «Aio te, Aeacida, Romanos vincere posse.»

Nun ergibt der entscheidende Punkt von Küngs Sprachkritik – nämlich der Teil, von dem die Gültigkeit seiner Beweisführung abhängt – nur dann einen Sinn, wenn sie nicht auf Aussagen, sondern auf Aussageformulierungen bezogen wird. Wenn er z. B. schreibt: «Jeder Satz kann wahr *und* falsch sein – je nach dem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist», so ist dies nicht bloß wahr, sondern eine Binsenwahrheit, wenn man dies von Aussageformulierungen sagt, aber es ist falsch, wenn man damit die Aussage selbst meint. So drückt z. B. die Formulierung «die Sonne scheint» zu dem Zeitpunkt, da ich schreibe, unter Umständen eine falsche Aussage aus, dagegen drückte sie unter Umständen gestern eine wahre Aussage aus. Dies bedeutet aber nicht, daß eine wahre Aussage falsch geworden wäre, denn es wird immer wahr bleiben, daß die Sonne an dem fraglichen Tag geschienen hat. Was dagegen tatsächlich geschehen ist, ist dies: Eine Aussageformulierung, welche gestern Ausdruck einer wahren Aussage war, ist heute Ausdruck einer unterschiedlichen Aussage, welche tatsächlich falsch ist. Die Aussage, welche gestern so ausgedrückt wurde, ist noch wahr, aber jetzt bedarf es einer anderen Aussageformulierung, um ihr Ausdruck zu verleihen.

Dasselbe gilt, wenn Küng schreibt, «daß eine von uns schon früher geübte Reflexion der Problematik kirchlicher Definitionen über die obige Feststellung – Sätze können wahr *oder* falsch sein – hinaus feststellen mußte: Sätze können wahr *und* falsch sein.»³ Was er hier sagt, ist zutreffend für Aussageformulierungen, falsch dagegen bezüglich der Aussageinhalte. So ist die Formulierung «Königin Elisabeth war nie verheiratet» wahr, wenn damit Elisabeth I. gemeint ist, dagegen falsch, wenn Elisabeth II. gemeint ist. Aber das bedeutet nicht, daß dieselbe Aussage wahr und falsch zu-

gleich ist, sondern vielmehr, daß ein und dieselbe Aussageformulierung zwei verschiedene Aussagen zum Ausdruck bringt, von denen die eine wahr, die andere falsch ist.

Küng hat natürlich recht, wenn er denkt, daß jede Aussage, welche echt informativ und nicht bloß eine Tautologie ist, sowohl wahr wie auch falsch sein kann. Das impliziert aber keineswegs, daß der traditionelle Begriff von Unfehlbarkeit inkohärent ist. Denn die Möglichkeit, daß eine Aussage falsch ist, besteht nur so lange, wie seine Wahrheit noch nicht festgestellt worden ist. Die Definition des I. Vatikanischen Konzils behauptet, daß eine Aussage, die unter bestimmten Umständen vom Papst gemacht wird, damit in einer Weise als wahr verbürgt ist, daß ihr Falschsein keine reale Möglichkeit mehr darstellt. Küngs Darlegungen über die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks machen deutlich, wie leicht solche Aussagen mißverstanden werden können, aber er kommt keinen Schritt weiter mit dem Beweis, daß der Anspruch des I. Vatikanums in bezug auf diese Aussagen aus prinzipiellen Gründen verworfen werden müßte.

Der zweite Fehler in Küngs Beweisführung ist mehr lehrhafter als sprachlicher Art und könnte beleuchtet werden durch das folgende Zitat aus «Unfehlbar?»: «Befürworter wie Gegner, Majorität und Minorität setzten voraus, daß sich die der Kirche geschenkten Verheißungen auf unfehlbare Sätze beziehen ... sie alle setzten samt und sonders voraus, daß die der Kirche geschenkten Verheißungen oder eben die <Infallibilität> der Kirche an *unfehlbaren Sätzen* ... hinge.»⁴

Auch hier hat Küng wieder eine wesentliche Unterscheidung übersehen. Es ist etwas völlig anderes, anzunehmen, daß die Unfehlbarkeit der Kirche sich nur in der Behauptung von Sätzen vollziehen könne, als anzunehmen, daß solche satzhafte Aussagen selbst unfehlbar seien. Die Väter des I. Vatikanums nahmen das erste an, nicht aber das zweite. Die Definition des I. Vatikanums sagt nichts aus über unfehlbare Feststellungen oder Sätze. Unfehlbarkeit schreibt sie dem Papst und der Kirche allein zu. Über die feierlichen Definitionen des Papstes und der Kirche sagt sie nicht, daß diese unfehlbar seien, sondern daß sie irreformabel seien, daß die Kirche sie nicht anschließend widerrufen könne.

Unfehlbarkeit und Irreformabilität sind deutlich unterschiedene Qualifikationen. Der Begriff «Unfehlbarkeit» ist notwendigerweise verknüpft mit «Wahrheit» und «Unwahrheit»; «Irreformabilität» ist dies nicht. Ein Gesetz könnte irreformabel sein –

wie dies vermutlich für das göttliche Gesetz gilt –, aber es würde keinen Sinn haben, von einem Gesetz als unfehlbar zu sprechen. Wenn daher das I. Vatikanum feststellte, daß der Papst und die Kirche unter gewissen Umständen unfehlbar sprechen können, so wollten sie damit nicht sagen, daß dasjenige, was sie bei solchen Gelegenheiten sagen, aus unfehlbaren Sätzen bestehe.

Aber könnte man nicht die Meinung vertreten, dies folge ganz selbstverständlich aus der vatikanischen Definition, da man nicht sagen könne, Papst und Kirche sprächen unfehlbar, wenn die Sätze, welche sie behaupten, nicht unfehlbar wären? Diese Meinung scheint auf den ersten Blick einleuchtend zu sein, aber ich glaube, daß wir sie bloß kurz zu überdenken brauchen, um festzustellen, daß sie unhaltbar ist.

Die moderne Sprachphilosophie hat uns mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß wir bei der Abhandlung über hochabstrakte Probleme, wie sie mit Philosophie und Theologie gegeben sind, Äußerungen machen können, welche, obwohl sie vom grammatikalischen und syntaktischen Gesichtspunkt aus fehlerlos sind, sich bei näherer Prüfung als sinnlos erweisen. Eine der Weisen, wie dies geschehen kann, liegt vor, wenn wir uns dessen schuldig machen, was Gilbert Ryle einen «Mißgriff in der Kategorie» nennt, das heißt, wenn wir einen Begriff bei einer logischen Kategorie ansiedeln, welcher er selber nicht angehört. Wenn wir einen Klang mittels eines Farbbegriffs beschreiben sollten – «ein gelber Schrei» – und dabei die Absicht hätten, daß man unsere Äußerung buchstäblich verstehen solle, dann würden wir uns eines Fehlers dieser Art schuldig machen. Ein drolliges Beispiel enthält die Geschichte über die afrikanische Kolonie, in der kurz vor der Zuerkennung der Unabhängigkeit die Leute zum Missionar kamen und ängstlich fragten, ob die Unabhängigkeit ihnen durch einen Regierungsbeamten ausgehändigt werde oder ob sie sie auf ein Bankkonto gutschreiben lassen könnten.

Noch abstrusere Beispiele lassen sich finden in den Schriften von Philosophen und Theologen. So erwähnt Bernard Lonergan in seinem Buch «Insight» häufig «Wissensakte» und «Verstehensakte». Die logische Unangemessenheit dieser Ausdrucksweisen wird deutlich, wenn wir folgende Aussagen betrachten: «Ich verstand, als du ins Zimmer eintratst» oder «Ich wußte, als die Glocke läutete». Wenn Wissen und Verstehen zur Kategorie der Akte, der Handlungen gehörten, wären dies vollkommen verständliche Aussagen, wäh-

rend es jedoch tatsächlich unmöglich ist, ihnen irgendeinen Sinn zuzuerkennen.

Nun ist aber – wie mir scheint – das Reden von «unfehlbaren Sätzen» ein derartiger «Mißgriff in der Kategorie». Unfehlbare Aussagen sind unmöglich nicht in der Weise, wie es für Wasser unmöglich ist, bei 10 Grad Celsius zu gefrieren oder bei 90 Grad Celsius zu kochen, sondern in der Weise, wie es für Schreie unmöglich ist, gelb zu sein, oder auch, wie es hinsichtlich der Unabhängigkeit unmöglich ist, daß man sie über das Bankkonto bezieht. Diese Unmöglichkeit ist eher logischer als faktischer Art. Nur eine Person kann irren in dem Sinne, daß sie eine satzhafte Aussage für wahr hält, während diese in Wirklichkeit falsch ist. Und daher kann nur eine Person oder eine Gemeinschaft von Personen wie die Kirche die Freiheit von Irrtümern dieser Art besitzen. Wir sagen, daß eine Aussage irrig oder fehlerhaft oder falsch sei, aber wir sagen nie, daß sie irre, denn irren bedeutet, etwas zu tun, was nur eine Person oder etwas personenbestimmtes tun kann.

Was aber, wenn eine Aussage frei wäre von der Gefahr, nicht zwar zu irren, aber doch irrig zu sein? Würde das uns nicht gestatten, ihr Unfehlbarkeit zuzuschreiben? Die Antwort muß lauten: Nein! Denn dann gäbe es keinen inneren Unterschied zwischen einer unfehlbaren und einer bloß wahren Aussage. Eine Aussage, welche wahr ist, kann nicht möglicherweise auch falsch sein, ebenso wie eine gerade Zahl nicht möglicherweise auch ungerade sein kann. In beiden Fällen hat man mit Merkmalen zu tun, die einander ausschließen. Wenn daher eine unfehlbare Aussage eine solche ist, welche nicht auch falsch sein kann, so ist «unfehlbar» nur ein mißverständliches Synonym für «wahr»; dies aber kann nicht das sein, was diejenigen meinen, welche darauf pochen, daß die Macht, solche Aussagen zu machen, eine übernatürliche Gabe sei, welche der Kirche von Christus verliehen worden sei. Die Fähigkeit, wahre Aussagen zu machen, mag nicht gerade das allgewöhnlichste Wesensmerkmal des Menschen sein, aber nicht einmal wenn man von höherern Kleriken spricht, dürfte er versucht sein, sie als eine übernatürliche Gabe zu betrachten.

Ein hartnäckiger Gegner mag immerhin noch einwenden, der Unterschied zwischen einer unfehlbaren und einer wahren Aussage bestehe darin, daß diese Unmöglichkeit, falsch zu sein, bei einer wahren Aussage lediglich bedingt sei; bei einer unfehlbaren Aussage dagegen sei diese Unmöglichkeit absolut. Eine Aussage, von der man glaubt, sie sei

wahr, kann sich immer noch als falsch erweisen, denn der Glaube daran, daß sie wahr sei, kann irrig sein. Und dies bedeutet: die Unmöglichkeit, daß eine Aussage falsch ist, ist nie absolut, sondern immer abhängig davon, ob sie wirklich wahr ist oder ob sie nur für eine solche gehalten wird. Eine unfehlbare Aussage dagegen kann einfach und schlechthin nicht falsch sein. Das unfehlbare Urteil des Papstes oder der Kirche genügt, um Sicherheit darüber zu verleihen.

Ich fürchte aber, daß hier versucht wird, einen Unterschied zu konstruieren, wo es tatsächlich keinen gibt. Denn die Unmöglichkeit, daß eine unfehlbare Aussage falsch ist, ist selbst abhängig von der Tatsache, dass die Autorität, welche sie erklärt, wirklich unfehlbar *ist* und nicht nur für unfehlbar *gehalten* wird. Und der Glaube, daß diese Autorität unfehlbar ist, kann nicht selbst wieder durch Rückbezug auf die Erklärung einer unfehlbaren Autorität gerechtfertigt werden, ohne daß man sich dadurch der Gefahr eines *circulus vitiosus* oder der Notwendigkeit eines unaufhörlichen Weiterzurückgehens aussetzt. Die Wahrheit einer «unfehlbaren Aussage» ist daher abhängig von der Wahrheit einer anderen Aussage, welche aber nicht selber «unfehlbar» ist. Daher ist die Unmöglichkeit, falsch zu sein, bei einer «unfehlbaren Aussage» nicht mehr absolut als bei einer Aussage, die zwar wahr, aber nicht «unfehlbar» ist.

Bevor wir diesen Abschnitt beenden, sollte noch dies hinzugefügt werden: Während der Ausdruck «ein unfehlbarer Satz», wenn er in seinem strengen Sinne verwendet wird, einen «kategorialen Fehler» in sich schließt, wird er oft nur als eine bequeme Abkürzung gebraucht für eine Aussage, welche in unfehlbarer Weise für wahr erklärt worden ist. Und dann enthält dieser Ausdruck natürlich keine logische Unangemessenheit.

Worum es hier aber geht, ist dies: Wenn wir in unserer Auslegung der Lehre von der Unfehlbarkeit den Begriff «unfehlbare Aussage» verwenden, so laufen wir damit Gefahr, zu denken, daß unfehlbare Aussagen eine Art Superaussagen darstellten, die sich innerlich von nicht-unfehlbaren Aussagen unterscheiden; und daß sich daher eine besondere Frage hinsichtlich ihrer Möglichkeit erhebe. Dies aber ist – wie wir gesehen haben – ein falsches Problem. Wenn der Begriff der Unfehlbarkeit inkohärent ist, so ist er dies nicht deswegen, weil Sätze nicht unfehlbar sein können.

II.

Der zweite Versuch, die Unmöglichkeit jeder vernünftigen Verwendung des Begriffes Unfehlbarkeit in der Theologie zu beweisen, wurde von George Salmon, einem der Kirche von Irland angehörigen Theologen, gemacht, und zwar in seinem Buch «The Infallibility of the Church». Trotz seines Alters und seiner vergilbten Gelehrsamkeit ist dies immer noch die schärfste Kritik an der Lehre des I. Vatikanums über die Unfehlbarkeit – obwohl mit dieser Bemerkung weniger eine Empfehlung für Salmon ausgesprochen werden soll, sondern vielmehr ein Seitenblick auf seine Rivalen geworfen wird.

Salmons Ziel ist weniger radikal als das von Küng. Was er zu beweisen sucht, ist nicht, daß der Begriff der Unfehlbarkeit unpassend ist, sondern daß es unmöglich ist, eine angemessene Begründung zu finden, aufgrund derer man eine Lehre glauben könnte, welche diesen Begriff verwendet. Seine Gedankenführung könnte folgendermaßen zusammengefaßt werden: Katholiken nehmen die Unfehlbarkeit der Kirche an, weil sie glauben, daß es ohne einen unfehlbaren Lehrer keine Gewißheit über Dinge der geoffenbarten Religion geben könne. Nun kann aber Unfehlbarkeit Gewißheit nur dann verschaffen, wenn die Lehre von der Unfehlbarkeit selbst gewiß ist. Ihre Gewißheit kann aber nicht auf die Unfehlbarkeit der Kirche gegründet werden, ohne daß man sich damit einem *circulus vitiosus* aussetzt, und sie kann auch nicht auf irgend etwas anderes gegründet werden, ohne daß man zugibt, daß Gewißheit in Dingen der geoffenbarten Religion schließlich nur erreicht werden kann ohne einen Rückgriff auf Unfehlbarkeit. Daher kann ein Katholik niemals einen völlig angemessenen Grund haben für seinen Glauben, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit wahr sei. «Jemand kann sagen: «Ich bin absolut gewiß, daß ich in meinen religiösen Überzeugungen recht habe, denn ich glaube, was der Papst glaubt, und es ist absolut gewiß, daß er in seinem Glauben nicht irrt.» Aber dann erhebt sich die Frage: «Wie kommst du zu der Überzeugung, es sei absolut gewiß, daß der Papst nicht irrt?» Es ist nicht möglich, diese Frage befriedigend zu beantworten, ohne sich des logischen Fehlers eines Zirkelschlusses schuldig zu machen.»⁵

Diese Argumentation kann aber genau wie die von Küng einer ernsten Prüfung nicht standhalten. Das einzige, was Salmon mit Erfolg deutlich zu machen vermochte, ist der Nachweis, daß ein Katholik, welcher glaubt, daß ohne Unfehlbarkeit

keine Gewißheit bestehen könne, keinen Grund für seinen Glauben an die Unfehlbarkeit anführen kann, ohne sich entweder eines Widerspruchs oder aber eines trügerischen Zirkelschlusses schuldig zu machen. Salmon hat uns aber keinen Grund für die Annahme gegeben, daß der Glaube an die Unfehlbarkeit notwendigerweise den Glauben einschließe, ohne Unfehlbarkeit könne keine Gewißheit hinsichtlich der geoffenbarten Wahrheit bestehen. Wenn diese beiden voneinander unabhängig sind – und es scheint keinen guten Grund zu geben, zu meinen, sie seien dies nicht –, dann können Argumente für eine Unfehlbarkeit nicht a priori als logisch unzulässig ausgeschlossen werden.

Wahr ist allerdings, daß Katholiken oft argumentiert haben, ohne Rückgriff auf die Unfehlbarkeit könne keine Gewißheit in Angelegenheiten der Religion gewonnen werden. So hat Bischof B.C. Butler kürzlich versucht, die Wirklichkeit der Unfehlbarkeit der Kirche darauf zu begründen, daß er darauf hinweist, daß, «wenn die Vollmacht der Kirche zu unfehlbaren Definitionen verneint werde, die Kirche *unfähig* sei, von einem ersten Verstehen zu einem unumstößlichen Urteil fortzuschreiten, und so werde die Offenbarung nicht wirksam weitervermittelt».⁶ Diese Art von Argumentation macht einen völlig schutzlos gegenüber Salmons Angriff.

Ebenso wahr ist es, daß es für die Verteidiger der Unfehlbarkeit ein treibendes Motiv gibt, eine Beweisführung auf diesem Wege zu versuchen. Denn wenn Gewißheit auch ohne Unfehlbarkeit erlangt werden kann, dann bedarf die Kirche nicht mit absoluter Notwendigkeit der Unfehlbarkeit, um ihre Sendung auszurichten – sie mag dann immerhin noch eine nützliche Hilfe sein, aber sie kann nicht länger als ein wesensnotwendiges Erfordernis betrachtet werden. Und dies bedeutet, daß die Sache der Unfehlbarkeit eine enorme Schwächung erfahren hat. Wenn die Kirche ihren Auftrag nicht eigentlich erfüllen könnte ohne Unfehlbarkeit, dann muß die Kirche – wenn man einmal ihren göttlichen Ursprung voraussetzt – mit ihr ausgestattet worden sein. Wenn aber Unfehlbarkeit kein wesensnotwendiges Kennzeichen ist, dann ruht die Sache der Unfehlbarkeit der Kirche gänzlich auf dem Zeugnis der Schrift und der Überlieferung, das weit entfernt davon ist, völlig eindeutig zu sein.

Daß die Verteidiger der Unfehlbarkeit ein treibendes Motiv haben, zu argumentieren, daß Unfehlbarkeit um der Gewißheit willen gefordert sei, das ist allerdings zu unterscheiden von der Behauptung, die Lehre von der Unfehlbarkeit

schließe diese Forderung logisch zwingend ein. Und wenn diese letztere Behauptung der Wahrheit entspricht, ist Salmons Argumentation nicht stichhaltig. Tatsächlich verspielt Salmon selbst seine Chance, wenn er Bischof Cliffords Argumentation diskutiert, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht auf die unfehlbare Lehre der Kirche, sondern auf die Schrift gegründet sei. Nachdem er die Schwächen in Cliffords Versuch, die Unfehlbarkeit aus der Schrift zu beweisen, betrachtet hat, zieht Salmon ganz richtig den Schluß, daß Unfehlbarkeit keine Gewißheit vermitteln könne, wenn sie selbst auf Beweise gegründet sei, deren Geltung zweifelhaft sei. Der springende Punkt aber ist, daß Cliffords Beweisführung bei der Prüfung durch Salmon sich bloß als unzureichend herausstellt, während Salmons ursprüngliche Argumentation darauf hinauslief, daß jeder derartige Beweis schon aus seinem eigenen Wesen heraus einen logischen Irrtum enthalten müsse. Die Tatsache, daß Salmon Cliffords Beweisführung erst prüfen muß, um zeigen zu können, daß sie unangemessen ist, zeigt genügend deutlich an, daß seine ursprünglichere Behauptung nicht stichhaltig war.

III.

Trotzdem ist Salmons Argument von erwägenswerter Bedeutung und sollte nicht damit beiseitegeschoben werden, daß man einfach sagt, es stelle nicht mehr fest, als daß die Verteidiger der Unfehlbarkeit sich manchmal in Widersprüche verstrickten. Salmon lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei bedeutsame Tatbestände hinsichtlich der Unfehlbarkeit. Der erste besteht darin, daß Unfehlbarkeit keinen Wert hat für die Erlangung von Gewißheit – es sei denn, sie wäre selbst gewiß. Der zweite Tatbestand besteht darin, daß die Verteidiger der Unfehlbarkeit dazu neigen, Zirkelschlüsse zu ihrer Stützung ins Spiel zu bringen. Eine weitere Untersuchung dieser Punkte muß, so fürchte ich, ernste Zweifel aufbringen bezüglich der Brauchbarkeit des Begriffes «Unfehlbarkeit» für die Erhellung der Eigenart der kirchlichen Lehrautorität.

Eine Berufung auf das unfehlbare Lehramt der Kirche wird nur dann Gewißheit über Lehrfragen verschaffen können, wenn man bereits gewiß ist, daß die Kirche unfehlbar ist. Und diese Gewißheit kann sich – wie Salmon dargetan hat – nicht selbst auf die Unfehlbarkeit gründen, ohne sich in einen *circulus vitiosus* zu verwickeln. Sie muß daher auf andere Grundlagen gestellt werden. Nun geht die Gewißheit, von der die Unfehlbarkeit abhängt,

wohl über die Unfehlbarkeit selbst hinaus. Um gewiß zu sein, daß die Kirche unfehlbar ist, muß man gewiß sein, daß Christus von Gott gesandt war, daß er eine Kirche gegründet hat, daß er in ihr eine Lehrautorität eingesetzt hat, daß er die Vollmacht hatte, diese Autorität mit der Gabe der Unfehlbarkeit auszustatten und daß er dies auch tatsächlich getan hat. Da die Kirche nicht unfehlbar sein könnte, wenn nicht all diese Dinge wahr wären, folgt, daß Gewißheit über ihre Wahrheit sich nicht auf die Unfehlbarkeit der Kirche gründen kann.

Dies legt der Zielsetzung der Unfehlbarkeit eine bemerkenswerte Einschränkung auf. Es bedeutet, daß sie nicht geeignet ist, Gewißheit zu verschaffen über einen ganzen Bereich von Lehrgehalten, welche einige der gewichtigsten und grundlegendsten Elemente des christlichen Glaubens beinhalten. Überdies bringt die Ausübung der Unfehlbarkeit auch in dem Bereich, in dem sie angewandt werden kann, keine Gewißheit hervor, sondern setzt sie eher voraus. Denn die definierende Autorität muß zuerst gewiß sein, daß die betreffende Lehre wirklich offenbart worden ist, ehe sie diese definieren kann. Etwas anderes anzunehmen hieße, die unwahrscheinliche Hypothese heraufbeschwören, daß ein Papst oder ein Konzil eine Lehre definierten und sie den Gläubigen auferlegten, ohne daß sie – Papst oder Konzil – selbst vorher gewiß gewesen wären, daß sie offenbart sei. Daraus folgt, daß eine Behauptung wie die von Bischof Butler, daß ohne Unfehlbarkeit Gewißheit unmöglich sei, nicht bloß nicht zutrifft hinsichtlich der christlichen Lehre im allgemeinen. Sie trifft außerdem für keinen einzigen partikulären Aspekt dieser Lehre zu. Gewißheit über die Lehre ist eher eine Voraussetzung der Ausübung der Unfehlbarkeit als eine Folge daraus.

Nichtsdestoweniger könnte Unfehlbarkeit noch die bescheidenere Aufgabe erfüllen, die Gläubigen zu versichern, daß vieles von dem, was die Kirche feierlich verkündet, wahr ist. Sie kann dies freilich nur dann leisten, wenn die Evidenz, welche für die Unfehlbarkeit spricht, selbst Gewißheit verbürgt, da die Behauptung einer Unfehlbarkeit, welche selbst ungewiß ist, selbstverständlich keine Gewißheit in Fragen der Glaubenslehre vermitteln kann. Es liegt nicht in der Zielsetzung dieses Artikels, eine Bewertung der Evidenz für die Unfehlbarkeit der Kirche zu geben, eines aber scheint jedenfalls evident zu sein: wenn Christus die Kirche mit Unfehlbarkeit ausgestattet hätte, hätte er sicherlich überaus deutlich gemacht, daß er dies getan hätte. Alles, worum es bei der Unfehlbarkeit geht, ist, ein sicheres Mittel bereitzustellen, um Zweifeln

in Glaubensfragen ein Ende zu machen. Und dies kann die Unfehlbarkeit nicht ausrichten, wenn ihr Vorhandensein selbst zweifelhaft ist. Der Kirche auf eine bloß implizite Weise Unfehlbarkeit zu verleihen – wie Argumente für die Unfehlbarkeit es oft nahelegen – hätte für Christus so viel bedeutet wie etwas mit der einen Hand zu geben und es mit der anderen Hand wieder zurückzunehmen. Es hieße, die Kirche mit einem Mittel zur Beendigung von Zweifeln in Lehrfragen auszustatten, aber in einer Weise, daß dieses Mittel niemals wirksam verwendet werden könnte. Die Frage, die bezüglich der Lehre von der Unfehlbarkeit gestellt werden muß, lautet daher nicht einfach, ob es eine Evidenz gibt, auf die sie sich stützen könnte, sondern ob diese Evidenz selbst auch nur annähernd so eindeutig ist, wie die Eigenart dieser Lehre selbst es verlangt. In dieser Sache ist eine unangemessene Evidenz kaum besser als überhaupt keine. Und man kann nicht umhin zu fragen: Wenn die Evidenz tatsächlich so überzeugend ist, warum ist dann diese Lehre so umstritten gewesen?

Der zweite bedeutsame Punkt, der in Salmons Kritik an der Unfehlbarkeit zutage kam, war die Gefahr, daß zu ihrer Stützung Beweise mittels Zirkelschlüssen vorgetragen werden. Salmon glaubte, daß jedes Argument zugunsten der Unfehlbarkeit unvermeidlich den Charakter eines Zirkelschlusses haben müsse. Diese Unterstellung kann – wie wir gesehen haben – nicht aufrechterhalten werden, aber sie ist auch nicht völlig unbegründet. Denn ein Verteidiger der Unfehlbarkeit wird fast unvermeidlich auf die Autorität der Kirche ausweichen, um seine Beweisführung dadurch abzustützen, wenn er merkt, daß diese aus sich selbst keine Gewißheit zu verschaffen vermag. Allerdings ist diese Unvermeidlichkeit nicht logisch, denn es gibt keinen a-priori-Grund, warum Beweisgründe für die Unfehlbarkeit unangemessen sein müßten. Wenn sie dies aber tatsächlich sind, so ist dies ein kontingenter Tatbestand, der auch gegenteilig hätte ausfallen können.

Eine viel größere Gefahr, sich mit seinen Argumenten im Kreise zu bewegen, tritt auf, wenn man die Bedingungen betrachtet, welche die Ausübung der Unfehlbarkeit leiten müssen. Hier besteht dieselbe Notwendigkeit einer Gewißheit wie dort, wo es um das Vorhandensein von Unfehlbarkeit in der Kirche geht. Unfehlbarkeit wird nur dann Gewißheit vermitteln, wenn man bereits gewiß ist, nicht nur daß die Kirche unfehlbar ist, sondern auch, wo die unfehlbare Stimme der Kirche zu finden ist. Zu sagen, die Kirche sei unfehlbar, heißt noch sehr

wenig sagen, so lange man nicht die Fragen beantwortet hat: Wer in der Kirche ist unfehlbar? Unter welchen Umständen? Bezüglich welcher Gegenstände? Jede dieser Fragen kann nur beantwortet werden, wenn eine Reihe von Unterfragen mitbeantwortet werden, von denen jede ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich bringt. Man nehme zum Beispiel die erste Frage: Es wird allgemein angenommen, daß ein ökumenisches Konzil eine der unfehlbaren Stimmen der Kirche ist. Aber wer hat die Vollmacht, ein ökumenisches Konzil einzuberufen? Wer entscheidet über seine Zusammensetzung und aufgrund welcher Grundsätze? Muß es wirklich repräsentativ sein für die Kirche als ganze, und kann es dies, wenn die Laienschaft – um gar nicht erst zu reden vom niederen Klerus – ausgeschlossen ist von jeder aktiven Mitwirkung an ihm? Und selbst wenn es wirklich repräsentativ sein sollte für die Kirche seiner Zeit, wie weit kann man behaupten, daß ein Konzil, das in einer bestimmten Epoche abgehalten wurde, auch die Kirche einer anderen Epoche gültig vertritt? Wie kommen gültige Beschlüsse in Lehrfragen zustande – durch einfache Mehrheit, durch moralische Einstimmigkeit oder etwas zwischen diesen beiden Sachverhalten? Dies ist eine sehr ernstzunehmende Frage angesichts der Art und Weise, in der die Zusammensetzung von ökumenischen Konzilien zwischen den verschiedenen Gebieten in der Kirche proportioniert war. So kamen z. B. auf dem I. Vatikanischen Konzil fast dreißig Prozent der anwesenden Bischöfe aus Italien. – Das allerwichtigste aber: Wer hat diese Fragen zu beantworten, und wie können wir feststellen, ob die Antworten auch stimmen? Wenn sie aber nicht mit Gewißheit beantwortet werden können, dann kann keine Ausübung der Unfehlbarkeit durch ein ökumenisches Konzil Gewißheit in Fragen der Glaubenslehre verschaffen.

Als Entgegnung darauf könnte man vielleicht sagen, daß die Antworten aus der nicht-unfehlbaren Lehrtätigkeit der Kirche kommen. Die Tatsache, daß diese Lehrtätigkeit fehlbar ist, meint ja nicht, daß sie keine Gewißheit voraussetze und verschaffe. Gleichzeitig aber scheidet damit auch die Gefahr eines auf Zirkelschlüssen gründenden Beweisverfahrens aus. Aber selbst wenn wir hier die anderen Schwierigkeiten übersehen wollten – und dies bedeutet, daß ein großer Teil der Schwierigkeiten übersehen würde –, würde damit nicht die Unfehlbarkeit ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt? Welche Sicherung vermag ein Anspruch auf die Unfehlbarkeit zu verleihen, wenn die Gültigkeit

dieses Anspruchs abhängig ist von einer ganzen Reihe von Voraussetzungen, für deren Wahrheit nicht durch die Unfehlbarkeit gebürgt ist? Die Schlußfolgerung eines Beweises kann nicht gewisser sein als die Voraussetzungen, auf denen sie beruht. Was ist also gewonnen, wenn man eine Lehre unfehlbar nennt, wenn ihre Unfehlbarkeit so abhängig ist von der nicht-unfehlbaren Lehrtätigkeit der Kirche? Wie immer das Ergebnis aussehen mag – wenn schon die nicht-unfehlbare Lehrtätigkeit der Kirche Gewißheit zu vermitteln vermag über so viele schwierige Fragen, wozu ist dann die Unfehlbarkeit noch nütze? Die Unfehlbarkeit kann offensichtlich die vielen Schwierigkeiten, welche sie bereitet, nicht aufwiegen.

Die jüngste Geschichte der Kirche könnte wie eine Bestätigung dieser Erwägungen erscheinen. Die Unfehlbarkeit wurde weder beim II. Vatikanischen Konzil ausgeübt noch von Papst Paul bei

¹ Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1970) 138.

² aaO. 140.

³ aaO. 138.

⁴ aaO. 123 f.

⁵ George Salmon, *The Infallibility of the Church* (London 1888; neubearbeitete Auflage 1952) 21.

⁶ B.C. Butler, *The Limits of Infallibility: The Tablet*, Vol. 225, 399.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Wilhelm Dupré Religionsphilosophische Überlegungen zum Problem von unantastbaren Glaubenswahrheiten

Die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten ist für die religionsphilosophische Reflexion in doppelter Hinsicht interessant. Einmal gehören unantastbare Glaubenswahrheiten zum allgemeinen Phänomenkomplex der Religionen. Ein Denken, das sich grundsätzlich mit der Frage nach der Religion befaßt, wird also im Verlauf der Untersuchung notwendigerweise mit diesem Problem konfrontiert werden. Zum andern ist die Frage nach unantastbaren Glaubenswahrheiten deshalb

seinem Versuch, eine definitive Antwort zum Problem der Geburtenkontrolle zu geben. Und würde denn jemand behaupten wollen, die Autorität der Lehrtätigkeit des Konzils sei dadurch geschmälert worden oder die Kontroverse über die Geburtenregelung wäre beendet worden, wenn «*Humanae Vitae*» kraft des unfehlbaren Lehramtes verkündet worden wäre? Oder wollte jemand allen Ernstes meinen, daß die Schwierigkeiten, welche heute den Gläubigen im Hinblick auf seinen Glauben befallen, behoben werden könnten durch eine Reihe päpstlicher oder konziliarer Definitionen? Fehlbare Menschen kann man nicht mit absoluter Sicherheit gegen Irrtum feien. Die pilgernde Kirche hat tatsächlich die Versicherung empfangen, daß sie ihr Ziel erreichen wird. Aber das bedeutet nicht, daß jeder einzelne Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel auch schon in die rechte Richtung führt.

PATRICK McGRATH

geboren 1935. Er studierte in Maynooth (Irland) Theologie und in Maynooth, Löwen und Oxford Philosophie, ist Professor für Philosophie in Maynooth. Er veröffentlichte u. a.: *The Nature of Moral Judgment* (London 1967).

von Interesse, weil der Sinn der religionsphilosophischen Reflexion selbst im Zeichen der Wahrheit steht. Der vorgegebene Wahrheitsanspruch des zu erforschenden Gegenstandes muß darum früher oder später zur Herausforderung an das Wahrheitsbewußtsein der religionsphilosophischen Untersuchung führen.

Wenn wir von Religion sprechen, so beziehen wir uns nicht auf etwas, das völlig außerhalb des menschlichen Bereiches liegt. Das Faktum des Sprechens allein schon verbietet uns, auch nur anders denken zu wollen. Selbst wenn wir davon ausgehen, daß Gott als das letzte Ziel der Religion betrachtet werden muß, so ist es dennoch beim Menschen, den wir sehen, daß dieses Ziel, das wir zugegebenermaßen nicht sehen können, beginnt Gestalt anzunehmen. Was Gott bedeutet, wird weder wirklich noch sinnvoll für uns, ohne daß es gewisse Anhaltspunkte gäbe, die seine Gegenwart in der bestimmten Qualität ihres Seins ausdrücken würden. Es ist darum sowohl eine Voraussetzung sinnvollen Sprechens als auch theoretische Not-