

Eine „gallikanische“ Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: Die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof Maret

VON KLAUS SCHATZ S. J.

Henri-Louis Charles Maret, Dekan der Theologischen Fakultät der Sorbonne (seit 1853) und Titularbischof von Sura (seit 1861), gilt als einer der „letzten Gallikaner“ und als einer der wenigen Vertreter eigentlich gallikanischer Positionen in der Unfehlbarkeitsdebatte des 1. Vatikanischen Konzils. Selbst dort, wo nach Möglichkeit die Opposition der meisten Minoritätsbischofe gegen das Unfehlbarkeitsdogma minimalisiert und in erster Linie auf bloße „Opportunitätsgründe“ reduziert wurde, blieb doch die grundsätzliche Gegnerschaft Marets unbestritten. Maret hat zwar politisch innerhalb des Konzils und auch innerhalb der Opposition keine herausragende Rolle gespielt. Theologisch aber zeichnet er sich vor den Anderen aus. Denn er hat es als einziger der Minoritätsbischofe fertiggebracht, seine Position in einer konsequenten, durchdachten und in sich stringenten Synthese darzustellen, nämlich in seiner Konzilsschrift von 1869 „Du concile général et de la paix religieuse“. Es ist im Unterschied zu vielen anderen Publikationen ähnlicher Richtung eine Schrift, die nicht nur negativ ein Arsenal historischer und theologischer Gegenargumente gegen die Unfehlbarkeitsdefinition darstellt, sondern dem Ultramontanismus eine theologische Alternative entgegensetzt, welche versucht, die Anliegen der „gallikanischen“ Richtung aufzugreifen. Ein solcher Versuch ist auch in den meist unter Zeitdruck entstandenen Schriften der Minorität während des Konzils nur einmal unternommen worden, und dann in engem Anschluß an Maret, in offener Abhängigkeit von ihm, wenngleich mit einer bemerkenswerten Modifikation seiner Grundthese. Es ist die im Auftrag des Mainzer Bischofs Ketteler von dem italienischen Jesuitenpater Quarella verfaßte „Quaestio“¹. Keiner der Konzilsväter der Minorität hat sonst in der Weise wie Maret darzustellen vermocht, nicht nur was er ablehnte, sondern welches Bild von Kirche er dem bekämpften positiv gegenüberstellte.

Das Interesse an Maret und seinen Ideen beschränkt sich keineswegs auf seine Rolle im Zusammenhang des 1. Vatikanums. Als einer der Herausgeber der kurzlebigen Zeitschrift „L'Ère nouvelle“ suchte er 1848, anders als die Mehrzahl der französischen Katholiken, die gegenüber der „roten Gefahr“ die Flucht in den Ruhe und Ordnung garantierenden Ob-

¹ Zu dem Einfluß Marets auf Ketteler und die „Quaestio“ habe ich einiges zu sagen versucht: K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem 1. Vatikanum, Rom 1975, 270–274.

rigkeitsstaat antraten, die Versöhnung der Kirche mit den Prinzipien der Demokratie und der Französischen Revolution. Diese Rolle Marets als einer der Väter der „christlichen Demokratie“ ist vor allem in der Monographie von Bressolette herausgestellt worden². Die theologischen und ekklesiologischen Thesen Marets, wie diese vor und auf dem 1. Vatikanum hervortreten, lassen sich nicht isolieren. Sie stehen im größeren Kontext eines Lebensengagements, dessen Grundthema immer wieder die Versöhnung der Kirche mit der modernen Gesellschaft und nicht zuletzt der modernen Wissenschaft ist. Seine Ablehnung der Vorstellung der Kirche als „absoluter Monarchie“ und seine kirchlichen Reformideen sind ohne diesen Rahmen der Versöhnung der Kirche mit der Moderne, und das heißt in erster Linie mit der Welt des liberalen Bürgertums³, nicht zu verstehen.

Wie für viele Theologen und Bischöfe, die auf der Seite der Minorität gestanden hatten, so mußte auch für Maret der Ausgang des 1. Vatikanums eine tiefe Enttäuschung und Krise seiner Erwartungen und Vorstellungen von der Kirche und ihrer Rolle in der Gegenwart bedeuten. Bereits aus dem 3. Band der Biographie, die 1891 aus der Feder seines ehemaligen Sekretärs Bazin erschien, geht hervor, daß Maret hier ein langes und schmerzliches Ringen mit sich durchmachen mußte⁴. Am Ende dieses Prozesses steht bei ihm die auf den ersten Blick erstaunliche Einsicht, daß die Unfehlbarkeitsdefinition gerade nicht jene absolutistische und von jeder Mitwirkung der Bischöfe losgelöste Auffassung von päpstlicher Unfehlbarkeit zum Siege geführt habe, die er und seine Kollegen der Minorität bekämpft hatten⁵. Und nicht nur das: Maret glaubt sogar, die Thesen seiner Schrift von 1869 auch nach der Definition ohne wesentliche Einschränkung weiter vertreten und als mit dem Sinn dieser Definition vereinbar verteidigen zu können.

Er akzeptiert voll und ohne Einschränkung die Papstdogmen des Konzils, lehnt aber jeden Widerruf seiner Schrift ab, und zwar nicht nur deshalb, weil dies für ihn, der das Buch nicht, wie Döllinger, zur Anheizung der Stimmung, sondern zur ruhigen Meinungsbildung unter den Konzilsvätern verfaßt hatte, eine persönliche Demütigung bedeutet, sondern vor allem auch aus sachlichen Gründen, weil er unverdrossen an die Vereinbarkeit seiner Thesen mit den Definitionen des 18. Juli 1870 glaubt. Dies geht bereits aus Bazin hervor, der die persönlichen Dokumente und Notizen Marets, auf die auch dieser Aufsatz sich stützen wird, zur Verfügung hatte. Freilich gilt auch für Bazin das, was von den meisten damali-

² *Cl. Bressolette, L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour la démocratie chrétienne 1830-1851, Paris 1977.*

³ Dazu bes. die Darstellung seiner Rolle auf dem 1. Vatikanum bei *A. Riccardi, Neo-Gallicanesimo e Cattolicesimo Borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I, Bologna 1976.*

⁴ *G. Bazin, Vie de Mgr. Maret. Son temps et ses oeuvres Bd. III, Paris 1891, 208-252.*

⁵ Bes. ebd. 214, 218 f.

gen Biographen von Minoritätsbischöfen gesagt werden muß⁶. Er hat die vorliegenden Zeugnisse zu sehr im Blick auf den angeblich von Anfang an gegebenen selbstverständlichen Willen Marets, die Konzilsentscheidung anzunehmen, geglättet⁷; er hat nur die Texte zitiert, die von der Versöhnbarkeit zwischen der Definition und seiner Ansicht sprechen, und dabei kritische Passagen über das Konzil unterschlagen⁸.

Auch andere Minoritätsbischöfe haben nachträglich versucht, in der Unfehlbarkeitsdefinition *ihre* Ansicht wiederzufinden⁹, ja in ihr „mehr einen Sieg der Minorität als der Majorität“ zu erblicken¹⁰. Daß hier jedoch Maret noch alle anderen übertrifft, ist durch die Passagen deutlich geworden, die Hasler aus den persönlichen Notizen Marets, die sich im Generalarchiv der Weißen Väter in Rom befinden, veröffentlicht hat¹¹. Das wichtigste und zusammenfassende Dokument aus diesen Notizen ist freilich schon kurz vor Hasler durch Riccardi im Anhang seines Buches über Maret auf dem 1. Vatikanum vollständig publiziert worden¹². Es handelt sich um private Überlegungen über Verpflichtungskraft und Sinn des Dekretes vom 18. Juli, die vom 18. Dezember 1870 datiert sind¹³; sie sind das Ergebnis monatelanger Reflexionen und Diskussionen mit anderen Theologen und Minoritätsbischöfen, vor allem mit Bischof David von St. Brieu. Nach wie vor ist dieser – von Maret niemals publizierte – Text zentral, um die „Unterwerfung“ Marets richtig zu verstehen. Zu dem Thema der „Minoritäts-Interpretationen“ der Unfehlbarkeitsdefini-

⁶ Zu dem Thema der nachträglichen Bagatellisierung der Konzilsopposition *Schatz*, Kirchenbild 29–32.

⁷ „Mgr. Maret ne pouvait se faire à la pensée que l'on pût douter de sa sincérité et de sa fidélité à tenir sa parole, donnée d'avance, d'accepter, en toute simplicité de foi, les décisions du Concile“ (*Bazin* 219). Hier scheint es so, als ob die ausdrückliche Unterwerfung nur dadurch veranlaßt sei, daß man sonst an seiner Annahme des Konzils Zweifel hegen konnte. Aus den Dokumenten, mit denen wir uns befassen, wird jedoch hervorgehen, daß dieser Wille bei Maret gar nicht so eindeutig von Anfang an da war.

⁸ So heißt es in den Notizen von St. Brieu vom 10. Oktober 1870 („Opinions sur le Décret Conciliaire du 18 juillet“) unter Nr. 1: „Le décret, il est vrai, est en lui même très imparfait, très incomplet, peut-être même contradictoire; cependant, pris dans son ensemble et dans la teneur de ses termes, il peut recevoir une interpretation qui permet à la minorité d'y adhérer sans aucune réserve contraire à la sincérité et à la dignité épiscopales“. – *Bazin* (218) zitiert daraus nur den Satz „Pris dans son ensemble ...“ und erwähnt nicht die kritischen Reserven. Auch sonst fehlen bei *Bazin* die negativen Urteile vor allem über die Freiheit des Konzils.

⁹ Dazu *Schatz*, Kirchenbild 241–252 – *A. B. Hasler*, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil, Stuttgart 1977, 474–484 – *K. Schatz*, Das „noch nicht fertige“ Dogma. Zur Rezeption und Nachinterpretation des Ersten Vatikanums, in: *Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng“*, hsg. v. *L. Bertsch* und *M. Kehl*, Würzburg 1980, 80–118.

¹⁰ So der Augsburger Bischof Dinkel in einem Brief vom 15. November 1870 an Kardinal Schwarzenberg von Prag (*Th. Grandérath*, Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, Bd. III [Freiburg 1906], 551).

¹¹ *Hasler* 478–480; Ebd. 478: „Wie dieser Prozeß der Anpassung durch Interpretation vor sich gehen konnte, wird bei keinem Bischof so deutlich wie bei Maret“.

¹² *Riccardi* 335–364.

¹³ Der erste Entwurf trägt den Vermerk „Orcet, 18 10bre 1870“.

tion des 1. Vatikanums bildet er ein herausragendes Beispiel, wie ein Bischof der Minorität im Text vom 18. Juli Anhaltspunkte findet, um ihn ohne Verleugnung seiner früheren Anschauungen akzeptieren und im Lichte seiner eigenen Ideen deuten zu können. Zu ergänzen ist dieser Text freilich noch durch andere vorbereitende oder begleitende Aufzeichnungen Marets, auf die sich dieser Beitrag zusätzlich stützt. Sie machen die Genese des Gedankenganges ihres Autors deutlich, enthalten einige Gedanken, die nicht in das zusammenfassende Statement vom 18. Dezember eingegangen sind, und bringen vor allem sehr wichtige und interessante Überlegungen bezüglich der Einstellung zu einem Konzilsbeschuß, der für Maret nach wie vor ambivalent, problematisch und unglücklich erscheint.

Um jedoch diese „nachkonziliaren“ Überlegungen zu verstehen, ist es zunächst notwendig, auf die These Marets selbst einzugehen.

I. Marets Vermittlungsversuch zwischen gallikanischer und römischer Schule

Wenn Maret als „Gallikaner“ bezeichnet wird, so ist dies gewiß insofern zutreffend, als tatsächlich Bossuet der Autor ist, an den sich der Bischof von Sura am häufigsten anschließt und mit dem sich seine Thesen am engsten berühren, wenn er ihn auch selbständig verarbeitet und mitunter auch korrigiert hat¹⁴. Dabei ist jedoch im Auge zu behalten, daß Maret selber seinen Ansatz als Synthese und Vermittlung zwischen gallikanischer und römischer Schule verstand. Er wollte sich gerade nicht einer Parteirichtung verschreiben, sondern am Vorabend des Vatikanums, als die Wogen der Erregung auf beiden Seiten hochgingen, ein Buch zur Versöhnung schreiben, in welchem er den legitimen theologischen Anliegen beider Richtungen entgegenzukommen meinte. Und bei allem Anschluß an Bossuet sind, wie wir sehen werden, auch die Konzessionen an die papalistische Richtung keineswegs unerheblich. Sie sind sogar Voraussetzung dafür, daß es Maret nach dem Konzil, wenn auch nicht ganz ohne Klimmzüge gelingt, das Dekret vom 18. Juli im Lichte seiner Theologie zu interpretieren.

Begonnen hatte Maret, der seit 1841 Dogmatik an der Sorbonne dozierte, als Lamennais-Anhänger und damit als ausgesprochener Ultramontaner¹⁵. Was ihn schließlich an dieser Richtung abstieß, war der Fanatismus und die Frontstellungen gegen jede Versöhnung von Kirche und moderner Gesellschaft, die er bei zahlreichen Männern aus der Lamennais-Schule feststellte. Bereits seit 1852 bildet sich bei ihm eine „galli-

¹⁴ Dazu sehr detailliert und eingehend R. *Thysman*, *Le gallicanisme de Mgr. Maret et l'influence de Bossuet*, in: RHE 52 (1957) 401–465. – Zu der Theorie Marets auch H. *Bacht*, *Die Kollegialitätsidee am Vorabend des Vatikanum I*, in: Cath(M) 24 (1970) 93–110.

¹⁵ *Thysman* 402.

kanische“ Überzeugung heraus, die den fortschreitenden römischen Zentralismus ablehnt. Rom seinerseits betrachtet ihn seit 1860 als Bannerträger des Gallikanismus und verweigert ihm deshalb die kanonische Bestätigung für den Bischofsstuhl von Vannes¹⁶.

Wenig bekannt ist, daß ausgerechnet Maret wahrscheinlich einen wesentlichen Anteil daran hat, daß das Konzil überhaupt zustande kam. Es war zwar Bischof Dupanloup von Orléans, der wahrscheinlich 1867 Pius IX. endgültig überzeugte, seine Bedenken gegen ein Konzil aufzugeben¹⁷. Dupanloup war jedoch keineswegs von Anfang an Anhänger des Konzilgedankens; bei der ersten Befragung 1865 hatte er noch Bedenken geltend gemacht¹⁸. Vor seiner Abreise nach Rom hatte er jedoch am 28. April 1867 ein Gespräch mit Maret, in welchem dieser, wie übrigens auch Bischof Ginoulhiac von Grenoble, auf dem Konzil als Lösung der kirchlichen Probleme insistierte¹⁹. Maret erhoffte sich vom Konzil liberale Strukturformen in der Kirche, und er glaubte, daß ein Konzil die ultramontanen Heißsporne in die Schranken weisen und statt dessen die freie und ruhige Überlegung der Kirche zur Geltung bringen werde. Für ihn stellte seit langem das Konzil die große Hoffnung für die Kirche dar²⁰.

Der Plan zu seinem großen Werk über das Verhältnis von Papst und Bischöfen taucht bei Maret zuerst im Januar 1867 auf, und zwar unter dem Eindruck der für die 1800-Jahrfeier des Martyriums Petri und Pauli im Juni dieses Jahres geplanten Unfehlbarkeitsproklamation²¹. Es war ein Werk, das der Verständigung dienen sollte. Dabei war Maret von Anfang an klar, daß die eigentliche Frontstellung gegen die Ultramontanen ging. Die bewußte Linie der „Mitte“, die er vertreten wollte, bildete unter den obwaltenden Umständen sehr schnell die eine Partei, wobei wichtige Modifikationen kaum beachtet wurden. Dem entsprach, daß es bereits über ein Jahr vor seinem Erscheinen Öl auf das Feuer der Kontroversen zwischen den französischen Katholiken goß. Am 30. Juni 1868 brachte der „Figaro“ die erste Meldung über das bevorstehende Buch. Das war noch über ein Jahr vor seinem Erscheinen. Sofort entbrannte die öffentliche Kontroverse²². Der Pariser Nuntius Chigi war seinerseits alarmiert, vor allem deshalb, weil er in dem Buch eine Mobilisierung der öffentlichen Meinung gegen das Konzil und seine zu erwartenden Beschlüsse er-

¹⁶ Ebd. 404.

¹⁷ R. Aubert, *Vaticanum I*, Mainz 1965, 55 f.

¹⁸ *Mansi* 49, 118–121.

¹⁹ *Bazin* II, 388; J. R. Palanque, *Catholiques libéraux et Gallicans en France face au Concile du Vatican 1867–1870*, Aix-en-Provence 1962, 68; X. de Montclos, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII 1846–1878*, Paris 1965, 389 f.

²⁰ *Montclos* 417; *Riccardi* 180.

²¹ *Bazin* III, 21 f.; *Montclos* 409 f.

²² Überblick darüber bei *Palanque* 84–86.

blickte²³. Maret erfuhr durch einen Brief seines römischen Korrespondenten Armand Dubarry vom 5. September 1868, daß die Nuntiatur über sein bevorstehendes Buch nach Rom berichtete²⁴. Er suchte Chigi zu beruhigen und erklärte ihm, er habe sein Buch im wahren Interesse der Kirche und des Heiligen Stuhles geschrieben und stütze sich vor allem auf Antoninus v. Florenz²⁵ – was natürlich eine arge Verzerrung war; denn bestenfalls konnte man sagen, daß sein Werk eine Synthese von Bossuet und Antoninus v. Florenz war.

Die beiden ersten Bände des auf drei Bände geplanten Werkes „Du concile général et de la paix religieuse“ wurden auf Kosten Kaiser Napoleons III., mit dem Maret seit Jahren in engem Kontakt stand, gedruckt. Ihr Erscheinen am 15. September 1869 löste erst recht eine Sensation aus. In kürzester Zeit kam es zu einer Flut von Stellungnahmen und Gegenschriften, von denen sich vor allem die kritische Rezension des Jesuitenpaters Matignon in den „Études“ auszeichnete²⁶. Der Nuntius, der bereits am Tage nach dem Erscheinen ein Telegramm an Kardinalstaatssekretär Antonelli gesandt hatte, sprach dem Buch jeden wissenschaftlichen Charakter ab, meinte jedoch, daß die Oberflächlichkeit der theologischen Bildung des Klerus speziell in Frankreich und der Appell Marets an das bischöfliche Autoritätsbewußtsein ihm Resonanz verschaffen würden²⁷. Maret erhielt jetzt alarmierende Meldungen von Rom und befürchtete eine Indizierung. Im Oktober schrieb er an das Staatssekretariat, außerdem auf sein Betreiben hin fünf französische Diözesanbischöfe; auch die französische Regierung intervenierte zu seinen Gunsten. Antonelli beschwichtigte Maret, die anderen Bischöfe und die Pariser Regierung: niemand in Rom beunruhige sich in besonderer Weise wegen dieser Kontroversen²⁸. Gegenüber der Forderung des Bischofs Ramadié von Perpignan, die ultramontane Presse in ihren Angriffen gegen Maret zu zügeln – womit vor allem der „Univers“ Veuillots gemeint war –, berief er sich geschickt auf die in Frankreich herrschende Presse-

²³ Am 7. 7. 1868 berichtet er an Kardinalstaatssekretär Antonelli, er habe noch nichts Genaueres über das Buch in Erfahrung bringen können; aus dem, was durchsickere, gehe jedoch hervor, daß es Maret darum gehe, die gallikanischen Thesen zum Sieg zu führen und Syllabus und „Quanta cura“ vergessen zu lassen (Archivio Segreto Vaticano [ASV], Fondo Concilio Vaticano I, Segreteria di Stato, Rubr. 1, Nunziatura di Parigi 1869).

²⁴ *Bazin* III, 44; *Montclos* 418.

²⁵ Schreiben Chigis an Antonelli vom 14. 9. 1868 (Quelle wie Anm. 23).

²⁶ Aufzählung der Reaktionen auf das Buch bei *Thysman* 408 f., Anm. 2.

²⁷ Schreiben vom 17. 9. an Antonelli: das Buch habe den Schein einer strengen Logik, sei jedoch „prolisso, caprizioso, sofistico, spesso vano. Una prova evidente se ne ha nulla“. Außenminister de la Tour d’Auvergne bedauere besonders die öffentliche Polarisierung, die das Buch auslöse, und habe ihn gebeten, dafür zu sorgen, daß eine öffentliche Polemik vermieden werde. Er habe ihm erwidert, sein Amt verpflichte ihn zum Gegenteil. – Am 6. 10. wurde Chigi von Napoleon III. nach seiner Meinung über das Buch gefragt. Er erwiderte, es wäre noch hingegangen, wenn Maret sein Buch nur für die Konzilsväter geschrieben hätte; aber durch seine Publizität schüre er alle Emotionen gegen den Heiligen Stuhl und übe Druck auf das Konzil aus (Schreiben an Antonelli vom 7. 10., Quelle wie Anm. 23).

²⁸ Darüber eingehend: *Bazin* III, 147–153; *Hasler* 90.

freiheit²⁹. Tatsächlich befaßte sich die Indexkongregation doch mit dem Buch. Die Gutachten schienen jedoch zu ergeben, daß kein Grund zur Indizierung bestand – oder es schien nicht opportun, unmittelbar zu Konzilsbeginn die Schrift eines Konzilsvaters, der seine Meinung zweifellos auch in der Konzilsaula verteidigen würde, zu verurteilen; dies hätte, wie auch die von Maret mobilisierten Bischöfe Antonelli mitteilten, die Freiheit des Konzils von vornherein in den Augen der Weltöffentlichkeit diskreditiert. Wie dem auch sei: jedenfalls teilte einer der beiden Gutachter der Indexkongregation Maret selbst zu Beginn des Konzils in Rom mit, „daß das Buch nichts gegen den Glauben enthielt und nicht verurteilt werden konnte“³⁰.

Maret hat seine Thesen nicht nur in seinem großen zweibändigen Werk entwickelt, sondern kurz danach noch einmal in einer Kurzfassung in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern, vor allem P. Matignon³¹. Seine entscheidenden Thesen, in denen er die traditionelle Lehre des französischen Episkopats, der theologischen Schule von Paris, bzw. der Sorbonne zusammenfaßt, lauten: „1. Die Kirche ist eine wirksam durch Aristokratie gemilderte Monarchie; 2. Die geistliche Souveränität ist wesentlich aus diesen beiden Elementen zusammengesetzt, wenn auch das zweite dem ersten untergeordnet ist; 3. Das Zusammenwirken dieser Elemente ist notwendig, um die absolute Regel des Glaubens zu ergeben, d. h. um den Akt der geistlichen Souveränität schlechthin zu konstituieren“³².

Was hier bereits auffällt, ist, daß er ganz selbstverständlich die Unfehlbarkeit als Korrelat der Souveränität auffaßt³³. In dieser Hinsicht steht er, ohne sich dessen klar zu sein, in der Nachfolge des französischen Restaurationsphilosophen de Maistre, der durch diese Gleichsetzung von ganz entscheidender Bedeutung für die infallibilistische Richtung und auch für viele Konzilsväter des 1. Vatikanums wurde³⁴.

²⁹ „per ciò che riguarda la polemica dei giornali, è da considerarsi che questi si servono della libertà di stampa vigente nel loro paese, e non hanno nessuna dipendenza dalla S. Sede“; weiter führt er aus, er wolle Zeitungen nicht zügeln, „che nella presente licenza della stampa, se talvolta non vanno anch'essi esenti di difetti, son tuttavia sempre intenti alla difesa della religione e della morale“ (Schreiben vom 29. 10. an Ramadié: Quelle wie Anm. 23).

³⁰ *Bazin* III, 164.

³¹ *Le pape et les évêques. Défense du livre sur le Concile général et la paix religieuse*, Paris 1869.

³² „Ces doctrines de l'épiscopat français, de l'école de Paris, de notre vieille Sorbonne, se ramènent pour nous à trois propositions, à trois vérités fondamentales: 1^o l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie; 2^o la souveraineté spirituelle est essentiellement composée de ces deux éléments, quoique le second soit subordonné au premier; 3^o le concours de ces éléments est nécessaire pour établir la règle absolue de la foi, c'est-à-dire pour constituer l'acte par excellence de la souveraineté spirituelle. – Ces trois propositions forment l'essence et le résumé de notre ouvrage“ (Ebd. 2f.).

³³ So auch ausdrücklich in *Du Concile II*, 62f. und *Le pape* 8.

³⁴ *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger Theologische Studien 5, Mainz 1975); *Ders.*, „Auctoritas suprema ideoque infallibilis“. Das Mißverständnis der

Dadurch gelangt er aber auch zu einer Konsequenz, die von den meisten anderen Minoritätsbischofen in dieser Deutlichkeit nicht gezogen wird. Für ihn sind nämlich, ebenso wie für die Infallibilisten, die Frage der Unfehlbarkeit und die Frage der obersten Jurisdiktionsgewalt in der Kirche strikt parallel zu sehen. Dies geschieht durch den Begriff der „souveraineté spirituelle“, deren höchster Akt par excellence unfehlbare Definitionen darstellen. Aus der Schrift und dann vor allem aus der weitläufig dargelegten Praxis der allgemeinen Konzilien folgert der Autor, daß immer nur Papst und Bischofskollegium in ihrem Zusammenwirken die oberste Gewalt in der Kirche ergeben. Der Papst hat niemals allein die volle jurisdiktionelle und doktrinäre Souveränität über die Kirche, sondern nur in seinem Zusammenwirken mit den Bischöfen als dem zwar untergeordneten, aber ebenso wesensnotwendigen Strukturelement. Nur auf diese Weise ist für ihn die Polarität von primatialelem und episkopalem Element gewahrt. Wenn dagegen die ultramontane Theorie richtig ist, d. h. wenn er alleine schon Träger der vollen und höchsten Gewalt in der Kirche ist, dann bildet die Kirche eine absolute Monarchie; daraus folgt aber auch, daß es mit der Eigenständigkeit des episkopalen Strukturelements aus ist: die bischöfliche Gewalt geht dann vom Papst aus; und auch die Unfehlbarkeit der Konzilien leitet sich dann von der des Papstes ab.

Maret hat 1868 gegenüber Nuntius Chigi erklärt, er stütze sich vor allem auf Antoninus v. Florenz³⁵. Eine ähnliche Aussage findet sich nach dem Konzil in seinem Brief vom 14. Februar 1871 an Papst Pius IX.³⁶; um der Vermittlung willen habe er die Lehren der gallikanischen Schule wesentlich durch Elemente der römischen Schulen modifiziert; er habe sich vor allem in zwei wesentlichen Punkten mehr auf Antoninus als auf Bossuet gestützt³⁷. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß Bossuet sein Hauptautor bleibt, so hat er doch außer ihm und anderen gallikanischen Autoren in erster Linie Antoninus benutzt³⁸. Auch ist nicht schwer zu erkennen, welches die beiden entscheidenden Punkte sind, in denen Maret von der gallikanischen Schule abweicht und sich stärker der römischen Position nähert. Denn einmal erkennt Maret keine unbedingte Oberhoheit des Konzils über den Papst im Sinne des Basler Konzils an³⁹. Weder steht bei ihm das Konzil kategorisch über dem Papst noch umgekehrt der

päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für H. Tüchle, hsg. v. G. Schwaiger, München – Paderborn – Wien 1975, 503–520.

³⁵ Vgl. zu Anm. 25.

³⁶ *Bazin* III, 225; *Mansi* 53, 1019 D.

³⁷ „La doctrine de ces théologiens [sc. des Gallicans, der Verf.] n'était pas purement et simplement reproduite par mon livre. Dans un but de conciliation, elle s'y trouvait essentiellement modifiée et rapprochée de très près des doctrines des Écoles romaines. Je me rattachais plus, et sur deux points d'une importance capitale, à saint Antonin qu'à Bossuet lui-même“.

³⁸ Dies ist herausgestellt bei *Thysman* 411.

³⁹ *Du Concile* I, 417 f.; *Le pape* 47.

Papst über dem Konzil. Grundsätzlich kommt es auf die Eintracht und das Zusammenwirken beider Größen an, worin er den kirchengeschichtlichen Normalfall sieht. Im Falle eines eigentlichen Konfliktes aber kommt es darauf an, wer die Bahn des Rechtes und der gegenseitigen Eintracht verlassen hat. Gegenüber einem Konzil, das gegen die Gesetze handelt und sich weigert, den Papst oder seine Legaten zu Wort kommen zu lassen, wie dies für die Räubersynode von Ephesos von 449 oder für die letzte Phase des Basler Konzils gilt, übt der Papst legitimerweise ein Richteramt aus. Umgekehrt gilt: wenn ein Konzil regulär vorangeht, dann kann sich der Papst seinen mit überwältigender Mehrheit oder gar Quasi-Einstimmigkeit gefällten Glaubensentscheidungen nicht widersetzen. Tut er es dennoch, dann widersetzt er sich dem Heiligen Geist, der in dem Konsens der Konzilsväter spricht; er wird dadurch zum Häretiker und kann als solcher durch das Konzil abgesetzt werden⁴⁰. Hier wird bereits deutlich: in dem Konsens des Bischofskollegiums, bzw. des Konzils ist nach Maret für den Papst das absolut sichere Mittel gegeben, die Glaubenswahrheit zu erkennen. In dem Maße, als er dieses Mittel benutzt, kommt ihm „Unfehlbarkeit“ zu. Stellt er sich aber dagegen, dann stellt er sich gegen die Grundlage seiner eigenen Autorität. Die Frage freilich, ob diese beiden Fälle nicht extreme Idealfälle sind, was z. B. zu geschehen hat, wenn der Papst gegen die Mehrheit der Konzilsväter steht und wo die „überwältigende Mehrheit“ oder „Quasi-Einstimmigkeit“ beginnt, der der Papst sich nicht mehr widersetzen kann, hat Maret hier nicht beantwortet⁴¹. Insofern, aber auch in manch anderer Beziehung, ist ihm wie auch den meisten Positionen der Konzilsminorität eine gewisse Unschärfe eigen, im Gegensatz zu der Konsequenz der ultramontanen Sicht, die für Konfliktsfälle eine eindeutige Handhabe bietet. Eine Größe, die in jedem Falle die andere richtet und normiert, gibt es bei Maret nicht. Als „Versöhnungsformel der beiden großen rivalisierenden Schulen“ verkündet er: Nicht das Konzil steht über dem Papst; wohl aber stehen die Bischöfe, bzw. das Konzil mit dem Papst zusammen über dem Papst allein⁴². Übrigens werden im Vergleich zu Bossuet auch sonst die päpstlichen Rechte gegenüber dem Konzil, z. B. Leitung, Einberufung, Vertagung, Auflösung viel stärker akzentuiert⁴³.

⁴⁰ Du Concile I, 424; II, 177; Le pape 43–50, 79 f.

⁴¹ Auf folgende Sätze haben infallibilistische Bischöfe triumphierend in den Tagen vor dem 18. Juli 1870 hingewiesen: „Mais ce chef [sc. le Pape] ... ne peut point se séparer de la grande majorité des évêques; et il devra prononcer les sentences selon les votes de cette grande majorité, dans toutes les questions qui concerneront la foi, l'extinction des schismes, la réforme de l'Église. Nous n'examinerons pas longuement ici ce qui arriverait dans le cas où le Pape refuserait obstinément de confirmer les décisions de cette grande majorité, et où il n'aurait de ce refus un conflit gravement périlleux pour la foi et pour l'Église“ (Du Concile I, 424). Denn daraus folgte, daß nach Maret Pius IX. der Konzilsmajorität folgen mußte und bei einer Weigerung, das Unfehlbarkeitsdekret zu bestätigen, den Häresievorwurf riskierte!

⁴² Le pape 75.

⁴³ Vgl. *Thysman* 453 f.

Der zweite entscheidende Punkt, in dem Maret über die gallikanische Schule hinausgeht, ist die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit. Letztere wird von ihm nicht kategorisch abgelehnt; auch steht er nicht ohne weiteres auf der Basis des 4. gallikanischen Artikels, nach welchem päpstliche dogmatische Entscheidungen erst durch den nachträglich hinzukommenden Konsens der Kirche absolute Verbindlichkeit erhalten⁴⁴. Dies gilt für ihn nicht in jedem Fall, sondern nur dann, wenn dieser Konsens nicht schon Grundlage der päpstlichen Entscheidung war. Entscheidend und zentral sind die Seiten, in denen Maret die Bedingungen einer päpstlichen unfehlbaren „Ex-cathedra-Entscheidung“ darlegt⁴⁵. Die Major seiner Schlußfolgerung lautet: Derjenige ist unfehlbar, dem Gott in besonderer Weise und kraft seiner Autorität das sichere Mittel in die Hand gibt, unfehlbar zu sein. Atqui: der Papst und nur der Papst allein hat kraft seiner Stellung immer das Recht und die Möglichkeit, die Kirche, bzw. die Bischöfe zu konsultieren, bzw. sogar ein Konzil einzuberufen. Daraus folgt, daß der Papst unfehlbare Urteile fällen kann, aber eben insofern er von diesem unfehlbaren Mittel Gebrauch macht, d. h. insofern er nicht einfach autonom entscheidet, sondern sich auf die Kirche stützt. Dies ist aber gerade die Theorie des Antoninus v. Florenz, nach welchem der Papst irren kann „ut persona singularis, ex proprio motu agens“, nicht jedoch „utens consilio et requires adiutorium universalis Ecclesiae“⁴⁶ – eine Formel, die gerade am Schluß des Konzils von der Minorität immer wieder zitiert wird⁴⁷. Bzw.: alle Theologen, auch die der römischen Schule, kommen darin überein, daß der Papst nicht irgendein Mittel, sondern das sicherste Mittel gebrauchen muß, um die Wahrheit zu finden. Nun ist aber das sicherste Mittel die Mitwirkung der Kirche und des Episkopats. Daraus folgt nun sonnenklar: Urteile ex cathedra sind nur die, die für sich die Zustimmung der Kirche haben⁴⁸.

Man könnte hier freilich die Frage stellen, ob sich Maret noch selbst konsequent bleibt. Denn wenn das Konzil oder der Weltepiskopat auch schon abgesehen von der päpstlichen Zustimmung ein so absolut sicheres Kriterium für die Wahrheit ist und der Papst hier in erster Linie die Funktion hat, kraft der ihm gegebenen Mittel diesen schon in sich unfehlbaren Konsens zweifelsfrei festzustellen, dann scheint es um das vielbemühte Gleichgewicht und Zueinander von Primat und Episkopat dahin. Dann ist im Grunde das Konzil auch ohne Papst schon die höchste Autorität in der Kirche. Auch kümmert sich Maret wenig darum, wie Glaubensfragen

⁴⁴ DS 2284.

⁴⁵ Du Concile II, 293–301; vgl. Le pape 61.

⁴⁶ Summa theol., Pars III, tit. 22 c. 3 De conc. univ., cap. III.

⁴⁷ Dazu U. Betti, L'autorità di S. Antonino e la questione dell'infalibilità pontificia al Concilio Vaticano, in: MDom 76 (1959) 173–192; U. Horst, Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin v. Florenz, in: RThAM 32 (1965) 76–116.

⁴⁸ Du Concile II, 299.

durch den Papst oder das Konzil entschieden werden sollen, wenn der Idealfall der Unanimität nicht erreichbar ist. Hier wird tatsächlich der „Consensus ecclesiae“ zur wirklichkeitsfremden Abstraktion, die den komplizierten und verworrenen Vorgängen der Konzilien- und Dogmengeschichte sehr wenig gerecht wird. Wir werden jedoch sehen, daß Maret denselben schematischen und wenig differenzierten Begriff eines absolut eindeutigen „Consensus ecclesiae“ als Grundlage einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung auch nach dem Konzil als Interpretament des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870 festhält.

Nicht vergessen werden darf bei alledem, daß die Ekklesiologie Marets nicht ohne Zusammenhang mit seinem Reformprogramm gesehen werden darf, dessen Grundidee die Überwindung des Antagonismus von Kirche und moderner Gesellschaft und die Anerkennung einer „liberté orthodoxe“ innerhalb des Dogmas war⁴⁹. Zu diesem Reformprogramm gehörte Dezentralisierung, Aufwertung der Synoden, Reform des Kirchenrechts, Indexreform, Verbesserung der Qualität der theologischen Bildung, schließlich Beschäftigung der Kirche mit der sozialen Frage und Bemühung um ein internationales europäisches Schiedsgericht. In seinem zweibändigen Werk fordert er die Erneuerung der Periodizität der Konzilien im Sinne des Konstanzer Dekrets „Frequens“; von Anfang an geplant war auch ein – nie erschienener – dritter Band, der sich mit den von ihm gewünschten kirchlichen Reformen befaßte. Auch ist für ihn, der ebenso wie der Pariser Erzbischof Darboy, der Oratorianer Gratry und der flämische Jesuitenpater Victor de Buck ökumenische Beziehungen zu hochkirchlichen Anglikanern unterhielt, der Ökumenismus integrierender Bestandteil seines Reformprogramms⁵⁰.

Auf dem Konzil selbst ist Maret nicht in dem Maße hervorgetreten, wie es der Rolle entsprach, die er vor dem Konzil durch sein Werk spielte. In engem Kontakt stand er dort mit seinen Freunden, den Bischöfen Ginoulhiac v. Grenoble (dann auf den Erzstuhl von Lyon transferiert), Ramadié v. Perpignan, Meignan v. Chalons, vor allem aber David v. Saint-Brieuc⁵¹. In der Konzilsaula ergriff er dreimal das Wort: am 28. März 1870 zu dem zweiten Kapitel des Schemas „de fide catholica“⁵², am 3. Juni in der Generaldebatte über das Primats-Schema⁵³ und am 1. Juli in der Spezialdebatte über das 4. Kapitel betr. die päpstliche Unfehlbarkeit⁵⁴.

Neue Gesichtspunkte oder Argumente gegenüber seinen Schriften von 1869 tauchen in den beiden Reden zum Primats-Schema „Pastor aeter-

⁴⁹ Bazin III, 95–97; Riccardi 215–218.

⁵⁰ Riccardi 225–236.

⁵¹ Vgl. Palanque 142–145 („Le cercle de Maret“).

⁵² Mansi 51, 167–170.

⁵³ Mansi 52, 429–440.

⁵⁴ Mansi 52, 986–988.

nus“ nicht auf. Wohl beruft er sich dort noch stärker auf Antoninus v. Florenz als eigentlichen Kronzeugen, um der Isolierung der „gallikanischen Schule“ zu entweichen und seine Überzeugung als auf genuiner und auch in Italien anerkannter Tradition beruhend darzustellen. In der Rede vom 3. Juni kam es zu einem Zusammenstoß mit dem Konzilspräsidenten Kardinal Bilio, da Maret scharfe Angriffe gegen die Majorität richtete⁵⁵ und nur diese ansprach. Auf die Aufforderung Bilios, er habe das ganze Konzil anzusprechen und nicht die „Majorität“ als eine Fraktion, reagierte er nicht, offensichtlich wegen Hörschwierigkeiten oder auch, weil er sich starr an sein Manuskript hielt und nicht das aktive Latein so gewandt beherrschte, daß er davon abgehen konnte⁵⁶. Was Bilio Maret vor allem verübelte, war, daß er das Konzil wie eine politische Versammlung in Fraktionen teilte⁵⁷. In der Rede vom 1. Juli schließlich präziserte er noch einmal die Bedingung der päpstlichen Unfehlbarkeit nach Antoninus v. Florenz: der Papst sei unfehlbar, „wenn er jede Sorgfalt anwende“⁵⁸; dies aber sei der Fall, wenn er ein Konzil befrage oder sich jedenfalls auf die Kirche stütze⁵⁹.

Vor allem dadurch aber ist Maret in die Dogmengeschichte eingegangen, daß er der einzige Konzilsvater der Minorität des 1. Vatikanums war, dessen These (wie die Majorität sie jedenfalls verstand) ausdrücklich durch einen Kanon verworfen wurde. Dies ist der Zusatz im Kanon des 3. Kapitels von „Pastor aeternus“ über den Jurisdiktionsprimat „aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremæ potestatis“⁶⁰. Denn hier wurde die Auffassung verworfen, daß Papst und Bischöfe erst in ihrem Zusammenwirken das volle Subjekt der obersten kirchlichen Gewalt ergeben. Der erste Anstoß zu einer Verurteilung Marets ging von Erzbischof Dechamps v. Mecheln aus; er ist möglicherweise der Autor der aus Maret exzerpierten „Propositiones“, die bereits im Januar 1870 unter den Konzilsvätern als verurteilungsreif ver-

⁵⁵ Durch die Definition der persönlichen Unfehlbarkeit trete an die Stelle des „Credo ecclesiam“ das „Credo papam“; außerdem stelle die Majorität gerade das Konzil über den Papst, indem durch diese Definition das Konzil dem Papst ein Recht verleihe (Mansi 52, 437).

⁵⁶ Mansi 52, 437 f.

⁵⁷ So nach der späteren Unterredung mit Bilio; ebenso suchte Maret die Konzilspräsidenten de Luca und de Angelis auf, um mit ihnen über den Zwischenfall zu sprechen (Bericht über diese Unterredungen bei *Bazin* III, 196–199).

⁵⁸ Diese Formulierung entnimmt Maret aus Bellarmin („Etsi sunt aliqui catholici qui existimant Pontificem errare posse, illi tamen dicunt tunc solum posse errare, quando non adhibet omnem diligentiam: at cum generale concilium convocatur, sine dubio adhibet omnem diligentiam in re illa investiganda: quid enim amplius facere potest? Ergo saltem tunc omnium consensu non errabit“: *De con. lib. II, cap. II*); auf diese Stelle verweist er bereits in *Du Concile II*, 294. Freilich versteht Bellarmin diese Bedingung positiv, nicht exklusiv, bzw. versteht sie als Konzession, die auch die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit machen.

⁵⁹ Mansi 52, 987 C.

⁶⁰ DS 3064.

teilt wurden⁶¹. Nach dem 9. Juni schlug Dechamps in der Glaubensdeputation eine Formel gegen Maret vor, die noch nicht identisch mit der definitiven ist: sie verurteilt ausdrücklich die Lehre, nach der die oberste Gewalt in der Kirche geteilt ist; vielmehr sei ihre ganze Fülle dem Papst verliehen, während die übrigen Hirten „in partem sollicitudinis“ berufen sind⁶². In der Deputationssitzung vom 19. Juni gelang es Dechamps, mit Hilfe von Kardinal Bilio diesen Text durchzusetzen⁶³. Diesem Vorschlag war jedoch bereits ein öffentlicher Vorstoß von Dechamps in der Generalkongregation vom 9. Juni vorausgegangen. Dort hatte der Mechelner Erzbischof in seiner Rede eindeutig die Lehre und das Buch von Maret angegriffen (ohne den Namen zu nennen) und mehrere Kanones gegen die Lehre der geteilten Souveränität zwischen Papst und Bischöfen vorgeschlagen⁶⁴. Maret selbst war bei der Generalkongregation vom 9. Juni nicht anwesend. Er verlangte jedoch nun Aufklärung von Dechamps; nachdem er das Manuskript eingesehen hatte, erklärte er seine Absicht, sich in der Konzilsaula zu Wort zu melden und sich gegen die Angriffe zu verteidigen. Am Abend des 11. Juni schlug darauf nach dem Tagebuch des Bischofs Ramadié v. Perpignan Dechamps vor, er werde in der Deputation auf die Kanones gegen Maret verzichten, wenn auch Maret auf seine Erwidmung in der Konzilsaula verzichte; in diesem Sinne habe er auch mit Bilio gesprochen⁶⁵. Maret stimmte noch am selben Abend zu. Offensichtlich aber hielt sich Dechamps 8 Tage später nicht mehr an diese Abmachung gebunden und schlug in der Deputationssitzung vom 19. Juni zwar nicht mehr dieselben Kanones vor, die er in der Konzilsaula eingebracht hatte, wohl aber den bereits erwähnten, inhaltlich ebenso gegen Maret gerichteten Passus⁶⁶. Zwei Tage später war es dann Bischof Pie v. Poitiers, der Dechamps an diese Abmachung erinnerte und verlangte, daß sie in der Deputation respektiert werde; Dechamps und Bilio gaben jetzt nach⁶⁷. Damit war jedoch das Hin und Her noch nicht zu

⁶¹ Der Text findet sich (anonym) in ColLac VII, 952–957. Nach dem Tagebuch des Regensburger Bischofs Senestrey (*I. v. Senestrey*, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hsg. und komm. von K. Schatz in: FTS 24 [1977] 58) bekamen die Konzilsväter diesen Text im Januar; sein Autor sei unbekannt, wahrscheinlich aber sei es Dechamps.

⁶² „Neque igitur principatus seu suprema in Ecclesiam potestas inter plures partita, sed tota plenitudo eius in Beato Petro, cui soli Dei filius regni sui claves et gregem universum tradidit, Romano Pontifici collata est; ceteri autem pastores, quos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, in partem sollicitudinis vocantur, ut sub uno summo totius ovilis Pastore suum quisque munus gerant“ (Text als „Anonymus“ in Mansi 52, 1098 C; Identifizierung bei *Senestrey* 118).

⁶³ *Senestrey* 120.

⁶⁴ Mansi 52, 546 f.

⁶⁵ Wörtlich zitiert bei *Bazin* III, 200–202; Bericht darüber auch bei *M. Becqué*, *Le cardinal Dechamps II*, Löwen 1956, 174.

⁶⁶ So berichtet *Senestrey* 120 auch vom 21. Juni: „Reverendissimus Mechliniensis noluit quidem concedere, se promissione aliqua Surensi facta obstringi ...“

⁶⁷ Ebd.

Ende. Am 24. Juni ging in der Deputationssitzung ein neuer Vorschlag eines Kanons gegen Maret von Erzbischof Manning von Westminster aus; dieser Kanon wurde dann in modifizierter Fassung in den Deputationssitzungen vom 24. und 26. Juni angenommen und ist identisch mit dem heute vorliegenden Text⁶⁸. Neue Komplikationen ergaben sich dann in der Generalkongregation vom 5. Juli, als über diesen Text abgestimmt werden sollte. Denn hier handelte es sich nicht über einen Modus, der von einem der Konzilsväter eingebracht worden wäre; er war vielmehr von der Glaubensdeputation aus eigenem Ermessen eingefügt, fand sich daher auch nicht gedruckt im Wortlaut vor. Daraufhin protestierten die Erzbischöfe Haynald v. Kolocsa und Darboy v. Paris, da man nicht bloß vom Hören her über einen nicht schriftlich vorliegenden Antrag abstimmen könne. Die Abstimmung wurde dann verschoben⁶⁹. Drei Tage danach aber beschloß die Glaubensdeputation, den Passus von sich aus zu streichen⁷⁰. Am folgenden Tage, dem 9. Juli aber erfolgte wieder ein erneuter Umschwung. Hintergrund war offensichtlich eine Audienz des Bischofs Freppel v. Angers bei Pius IX. am Nachmittag dieses Tages. Freppel, der von der Weglassung des Passus in der Glaubensdeputation vom Vortage Kenntnis erhielt, nahm unverzüglich eine Kutsche, erbat sofort eine Audienz beim Papst und erklärte ihm, was vorgefallen war. Pius IX. ging sofort darauf ein⁷¹. Er ließ Bilio einen entsprechenden Befehl erteilen, den der Kardinal freilich, vielleicht um sein eigenes Gesicht zu wahren, in der abendlichen Sitzung der Glaubensdeputation als seinen eigenen Vorschlag einbrachte und durchsetzte⁷². Am 11. Juli wurde dieser Passus in der Generalkongregation in einer Abstimmung angenommen. Nach dreimaligem Hin und Her, das immer wieder mit einem Rückzieher endete, hatte so beim vierten Male der persönliche Eingriff des Papstes entschieden, daß die These Marets durch das Konzil verurteilt wurde. Dessen Sekretär und Biograph Bazin, der sehr ausführlich über den Vorstoß von Dechamps vom 9. Juni und die Übereinkunft vom 11. Juni berichtet, schweigt seltsamerweise vollständig über den von Manning ausgehenden Passus gegen seinen Herrn und Meister, der im endgültigen Text steht. Aber auch Maret selbst erwähnt in seinen persönlichen Notizen, die er nach dem Konzil verfaßte und in denen er den

⁶⁸ Mansi 53, 267 A und 268 B; vgl. *Senestrey* 122. Der Grund war nach *Senestrey* „Verum ne liber Surenensis sine censura maneret...“. Offensichtlich war die Mehrzahl der Deputation zur Auffassung gekommen, daß etwas gegen die Thesen Marets geschehen müsse; die Sache hatte dadurch aufgehört, eine persönliche Angelegenheit zwischen Dechamps und Maret zu sein; und zumal gegenüber einem neuen Vorschlag, der von Manning und nicht von Dechamps ausging, sahen die Mitglieder keine Bindung an das Wort, das nur Dechamps persönlich Maret gegeben hatte.

⁶⁹ Mansi 52, 1118 f.

⁷⁰ Mansi 53, 273.

⁷¹ Quellenbelege bei *M. Maccarrone*, *Il Concilio Vaticano I e il „Giornale“ di Mons. Arrigoni*, IS 7, Padua 1966 Bd. I, 463f.

⁷² *Maccarrone* I, 465; *Senestrey* 128.

Konzilsentscheidungen einen für ihn akzeptablen Sinn abzugewinnen sucht, nie, daß gerade dieser Passus seine These treffen will, wie er sich denn überhaupt nur sehr wenig mit dem Jurisdiktionsprimat und dem 3. Kapitel auseinandersetzt, vielmehr so gut wie ausschließlich nur mit der Unfehlbarkeit.

II. Bemühen um Versöhnung mit dem Unfehlbarkeitsdogma

Am Tage nach der feierlichen Verkündigung der Konstitution „Pastor aeternus“, am 19. Juli, hatte Frankreich Preußen den Krieg erklärt. Damit waren die deutsche und die französische Gruppe der Minoritätsbischöfe voneinander isoliert, während der Postverkehr zu den österreichischen Bischöfen, der bei dem damaligen Streckennetz nun nicht mehr durchgehend per Bahn erfolgen konnte, und zunehmend auch der innerfranzösische Briefaustausch durch die Kriegereignisse schwieriger wurde. Jeder Bischof mußte jetzt selbst mit dem Problem fertig werden, wie er sich zu der Konzilsentscheidung vom 18. Juli zu stellen hatte. Der einzige französische Kardinal der Minorität, Kardinal Mathieu v. Besançon, hatte zudem bereits am 8. August seine Unterwerfung erklärt. Andere wichtige Bischöfe der Minorität nahmen ebenfalls schon im August die Konzilsentscheidung an: Ginoulhiac v. Lyon (mit dem gerade Maret in engem Kontakt gestanden hatte), Place v. Marseille, Marguerye v. Autun, Grimardias v. Cahors, Colet v. Luçon und Bravard v. Coutances⁷³. Jetzt nach Hause zurückgekehrt, isoliert von ihren Kollegen, sahen sich diese Bischöfe nicht selten einem extrem infallibilistischen Klerus gegenüber, der seine geistige Nahrung in erster Linie aus dem „Univers“ bezog und der oft schon während des Konzils seine Unzufriedenheit mit der konziliaren Linie seines Oberhirten kundgetan hatte. Noch hatten freilich keineswegs alle französischen Minoritätsbischöfe ihre Annahme des Dogmas erklärt. Vor allem fehlten noch die eigentlich führenden Köpfe und Wortführer des französischen Minoritätsepiskopats: Dupanloup, Darboy, Maret.

Maret hatte es in mancher Hinsicht leichter. Er stand nicht in der Drucksituation eines Diözesanbischofs. Er war nicht in derselben Weise einem Entscheidungszwang ausgesetzt. Er war unabhängiger, nicht nur Rom gegenüber, sondern vor allem dem ultramontanen französischen Klerus gegenüber. Er brauchte nicht einer Diözese gegenüber seine Einstellung zu rechtfertigen oder politisch zu retouchieren. Maret war und blieb in erster Linie der Mann der Sorbonne, der Vertreter des Universitätsmilieus. Dadurch konnte er sich in größerer Selbständigkeit mit den Problemen auseinandersetzen und sich auch dem Konzil gegenüber eine sehr freie Einstellung leisten.

⁷³ Überblick über die Unterwerfungen bei *Palanque* 178 f.

Paris war freilich, seitdem sich von Anfang September an die Ereignisse überstürzten, nicht mehr der geeignete Ort ruhiger theologischer Überlegung. Das Ende des Kaisertums, die Ausrufung der Republik am 4. September und die immer näher an die Hauptstadt heranrückenden deutschen Armeen ließen Konzil und Unfehlbarkeit in den Hintergrund treten. Maret wollte zunächst aus Solidarität mit der leidenden Bevölkerung in Paris bleiben. Auf intensives Drängen des Erzbischofs Darboy bestieg er jedoch am 18. September, einen Tag vor der völligen Einschließung der Stadt durch die deutschen Truppen, auf der Gare de Montparnasse den letzten nach Westen fahrenden Zug, um in Saint-Brieuc die ihm angebotene Gastfreundschaft von Bischof David in Anspruch zu nehmen⁷⁴.

Hier hatte er die Zeit, in persönlicher Überlegung und Meditation und im Kontakt vor allem mit Bischof David seine persönliche Einstellung zu Konzil und Unfehlbarkeitsdogma herauszubilden. Aus dieser Zeit datiert eine Vielzahl von persönlichen Notizen und Entwürfen, die in seinem Nachlaß im Generalarchiv der Weißen Väter in Rom aufbewahrt sind⁷⁵. Die Grundzüge seiner Position liegen bereits fest in den „Observations sur le concile du Vatican“ von September 1870. Ihr Merkmal ist, daß die formalen Einwände gegen das Konzil (seine mangelnde Freiheit und vor allem das Fehlen des *Consensus unanimes*) viel stärker und unwiderleglicher sind als die inhaltlichen (die Unfehlbarkeitsfrage selbst); in letzterer Beziehung ist es möglich, dem Dekret einen akzeptablen Sinn abzugewinnen. Maret geht davon aus, daß die Freiheit und Ökumenizität des Konzils höchst zweifelhaft, ja eher negativ zu beantworten ist. Das Fehlen einer wesentlichen Voraussetzung eines ökumenischen Konzils hat nun auch Konsequenzen für den Charakter der Lehrentscheidung selbst und bewirkt, daß ein solches Konzil die Wahrheit nur in defizientem Modus verkünden kann. Ein von einem Konzil mit zweifelhafter Autorität erlassenes Dekret enthält die Glaubenswahrheit nicht in der Ausgewogenheit und Berücksichtigung aller wesentlichen Aspekte, wie dies eigentlich nötig wäre. Es ist freilich nicht direkt falsch. Daß der Papst und die große Mehrheit der Bischöfe eine direkte und eindeutige Häresie verkünden, die keine orthodoxe Interpretation mehr zuläßt, scheint auch für ihn von der Führung des Heiligen Geistes in der Kirche kaum denkbar. Es ist aber mißverständlich. Insofern hatte die Minorität Recht mit seiner Ablehnung. Da das Dekret jedoch in einem akzeptablen Sinne interpretiert werden kann, braucht die Minorität nicht in Opposition dagegen zu verharren; sie kann es annehmen, ohne damit ihre Reserve gegen ein

⁷⁴ *Bazin* III, 211 f.

⁷⁵ Archives des Pères Blancs, Fonds Maret, Affaires générales 1870–1872, Concile du Vatican.

solches Dekret aufzugeben⁷⁶. Weiter macht er sich klar, daß das Konzilsdekret nicht jene „infaillibilité absolue, séparée et personnelle“ lehre, die die Minorität immer bekämpft habe. Entscheidender Schlüsselbegriff ist dabei für ihn die *Assistenz* des Heiligen Geistes (im Unterschied zur *Inspiration*) als Grundlage der päpstlichen Unfehlbarkeit nach dem Konzil. Äußerst wichtig als Interpretament zum richtigen Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit ist der Passus über die Assistenz, der in der revidierten Fassung des Textes, der den Konzilsvätern Anfang Juli ausgeteilt wurde, neu hinzukam⁷⁷, aber auch der voraufgehende Passus, der von den menschlichen Mitteln spricht, deren sich die Päpste je nach zeitlichen und sachlichen Umständen bedienten⁷⁸. Assistenz ist nun aber kein miraculöses Geschehen, sondern wesentlich an die Benutzung der „moyens humains“ gebunden. Hier ist nun weiter wichtig, daß für ihn die Wahl der Mittel nicht in das Belieben des Papstes gestellt ist. Das Konzil habe auch nicht gelehrt, daß der Papst hier beliebig verfahren könne, wenn es auch leider nicht klar das Gegenteil ausgesagt habe. Denn der Papst habe nicht die Freiheit, unsichere und fehlbare Mittel (wie z. B. die Konsultation seiner Privattheologen oder die Berufung eines Partikularkonzils) den sicheren und unfehlbaren Mitteln vorzuziehen. Konkret heißt dies, daß Konzil oder wenigstens Befragung der *Ecclesia dispersa*, welche unfehlbare Mittel darstellen, in wirklich zweifelhaften Fällen immer vorzuziehen sind. Nur wenn die Tradition der Kirche eindeutig ist, kann sich der Papst mit seinen normalen Beratern oder einem Partikularkonzil begnügen⁷⁹. Die Irreformabilität und Endgültigkeit kommt den päpstlichen Entscheidungen gewiß *nicht durch* den *Consensus ecclesiae* zu. Wohl aber ist der *Consensus ecclesiae* Voraussetzung und menschliches Mittel einer unfehlbaren päpstlichen Entscheidung. Fehlen diese Voraussetzungen, wendet also der Papst nicht die geforderten Mittel an (und dies a priori auszuschließen, käme nach Maret der Unsündlichkeit

⁷⁶ „4. Mais on peut dire qu'il n'y a pas d'erreur, que Dieu ne l'a pas permise, et se borner à affirmer qu'il suffit de bien interpréter le décret. – 5. Le décret émané d'un concile qui ne présente qu'une autorité douteuse ne peut être *parfait*. Sans renfermer aucune erreur il n'expose pas la vérité ni clairement ni complètement. Il doit donc être interprété et complété . . . 6. La minorité a eu raison de repousser un décret ainsi imparfait. Et cependant elle peut y adhérer, par obéissance et respect, puisqu'il ne renferme aucune erreur, et rester dans des réserves“.

⁷⁷ „Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent“ (DS 3070).

⁷⁸ „Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum condicio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant“ (DS 3069).

⁷⁹ Diese Unterscheidung (bei neuen Fragen ausdrückliche Konsultation der Gesamtkirche, nur bei eindeutiger Tradition abgekürztes Verfahren) begegnet mehrfach bei der Minorität, z. B. bei Ketteler (Mansi 52, 892 A/B) und Hefele (ebd., 1184 A/B). Dieselbe Position wird übrigens vertreten von J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 143 f.

des Papstes nahe, was das Konzil nicht behauptet hat), dann handelt es sich nicht um eine Ex-cathedra-Entscheidung. Sie ist entweder falsch – dann wird sie von der Kirche zurückgewiesen; ist sie jedoch inhaltlich wahr, dann wird sie in diesem Fall verpflichtend erst durch den Consensus subsequens des Episkopats.

Noch einmal wiederholt er seine Auffassung in einer Aufzeichnung vom 10. Oktober aus Saint-Brieuc⁸⁰. Die Konzilsentscheidung sei ergänzungsbedürftig und einseitig, aber nicht falsch; sie könne vielmehr in einem für die Minorität akzeptablen Sinne interpretiert werden⁸¹. Hier geht er ausnahmsweise auch auf den Jurisdiktionsprimat ein und glaubt ihn – einschließlich des Passus, daß der Papst nicht nur den Vorrang, sondern „die ganze Fülle der obersten Gewalt“ hat – so interpretieren zu können, daß die Mitwirkung der Bischöfe bei der Ausübung der potestas plena über die ganze Kirche nicht ausgeschlossen sei.

Ausführlicher nimmt er zur Frage, welches konkrete Verhalten die Minoritätsbischöfe an den Tag legen sollen, in einem Dokument vom 21. Oktober Stellung⁸². Diese Aufzeichnungen sind von daher bestimmt, daß nun ein bloß theoretisches, distanziertes und abwartendes Verhältnis zur Konzilsentscheidung nicht mehr möglich war. Auch Maret konnte sich der öffentlichen Stellungnahme nun nicht mehr entziehen; und es war ebenfalls klar, daß diese nicht so differenziert sein konnte wie seine innere Einstellung zum Unfehlbarkeitsdekret. Bereits 6 Tage vorher hatte er den Brief an den Papst mit der Annahme des Dogmas verfaßt, wend auch noch nicht abgesandt. Bischof David, bei dem er zu Gast war, sandte dem Papst 4 Tage später, am 25. Oktober seine Unterwerfungserklärung⁸³. Maret war darauf sicher nicht ohne Einfluß. Am 10. Oktober hatte er in einem Brief an David seine Interpretation des Dekrets dargelegt; er habe festgestellt, daß sich genau das im Dekret finde, „was sich darin finden muß“⁸⁴.

Im Text Marets werden die verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens durchgedacht. Die erste mögliche Reaktion der Minorität wäre der *offene Protest* gegen das Fehlen konziliarer Freiheit und ruhiger Überlegung in zentralen Punkten, gegen das Fehlen der moralischen Einstimmigkeit und alle Pressionen, verbunden mit der Forderung eines freien

⁸⁰ „Opinions sur le Décret ...“

⁸¹ „Dieu cependant n'a pas permis que tant d'évêques et le Souverain Pontif lui-même tombassent dans une erreur contraire à la vraie tradition, à la foi et nuisible véritablement à l'Église. Le décret, il est vrai, est en lui-même très imparfait, très incomplet, peut-être même contradictoire; cependant, pris dans son ensemble et dans la teneur de ses termes, il peut recevoir une interprétation qui permet à la minorité d'y adhérer sans aucune réserve contraire à la sincérité et à la dignité épiscopales.“

⁸² „Les partis à prendre et nouveaux éclaircissements“. Der Text ist vollständig abgedruckt in Anhang 1 dieses Artikels.

⁸³ Mansi 53, 1026 f.

⁸⁴ Z. T. zit. bei Hasler 478 f., Anm. 24 und 29.

Konzils und einer Revision des Dekrets. Dieses Verhalten hat für sich, daß es am ehrlichsten und klarsten vor aller Welt erscheint. Maret geht auch nicht davon aus, daß es von vornherein dogmatisch ausgeschlossen ist. Aber er weiß, daß ein solches Verhalten nur ganz wenige Minoritätsbischöfe für sich gewinnen kann. Sein Endeffekt wäre Spaltung. Und die Gewalttätigkeit dieses Vorgehens widerstrebt dann letzten Endes auch seinem kirchlichen Sinn. Ein solcher Protest wäre eine Beschimpfung des Heiligen Stuhles und der Mehrheit der Bischöfe, für die meisten Gläubigen ein nicht zu verkraftender Skandal. Die so Protestierenden würden nun einmal, obwohl sie ihr Verhalten für sich rechtfertigen könnten, von der großen Mehrzahl der Bischöfe und Gläubigen als Häretiker und Schismatiker betrachtet; der Heilige Stuhl würde, von letzteren unterstützt, mit kirchlichen Sanktionen gegen die Konzilsgegner einschreiten. Und auch abgesehen von dem Effekt: entspricht ein solches Verhalten dem katholischen Geist, der ein Geist des Friedens, der Eintracht, Demut und Liebe ist?

Das entgegengesetzte Verhalten wäre *vorbehaltlose Annahme* („adhésion pure et simple“), verbunden mit dem *Widerruf* all dessen, was die Minorität auf dem Konzil vertreten hatte. Eine solche völlige Verleugnung dessen, was ein Bischof mit vielen und achtenswerten Kollegen durch das ganze Konzil hindurch vertreten hatte, sei jedoch schwer mit Ehre und Gewissen vereinbar. Gewiß habe der Papst die Entscheidung approbiert und sei ein neues Dogma dekretiert worden. Aber welcher Bischof der Minorität könne deshalb ehrlichen Gewissens den sehr schwerwiegenden Gegenargumenten gegen die Ökumenizität des Konzils und seines Dekretes jeden Wert absprechen. „Ich glaube, es gibt keinen einzigen“.

Weder das eine noch das andere ist also eine Lösung. Währenddessen drängt nun der Papst zur Promulgation des Dekretes und verlangt bei jedem einzelnen Minoritätsbischof die nachträgliche Zustimmung; und vorbehaltlos hinter ihm steht die große Mehrheit der katholischen öffentlichen Meinung, wenigstens in Frankreich, und betrachtet alle Zögernden als Rebellen. Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus?

Hier sei zu bedenken, daß zwar inmitten der gegenwärtigen Polarisierung differenzierte Positionen nicht verstanden werden und jede Zustimmung seitens des Papstes und der Ultramontanen als absolute Unterwerfung und Widerruf betrachtet wird; aber dieser Widerruf sei in keiner Weise nötig und nicht in der Zustimmung zum Dekret einbeschlossen, da dieses einen akzeptablen Sinn haben könne.

An dritter Stelle bedacht wird die Haltung des *Schweigens* in Erwartung der Wiederaufnahme des Konzils. Dadurch vergibt man sich nichts und behält sich alles vor. Diese Haltung sei bis jetzt möglich gewesen. Aber inzwischen haben zahlreiche Bischöfe der Minorität das Schweigen gebrochen und dem Dekret zugestimmt; der Papst und die katholische öffentliche Meinung drängen, dem Dekret zuzustimmen. Speziell den

Diözesanbischöfen, die vor der Notwendigkeit stehen, das Dekret zu promulgieren, ist diese neutrale Haltung nicht mehr möglich.

Die vierte, von Maret empfohlene Position geht von dem Prinzip aus, daß nach dem kanonischen Recht der Gehorsam nur verweigert werden kann, wenn eine Vorschrift eine Häresie impliziert oder schädlich für die Kirche ist. Nun sei das Dekret vom 18. Juli nicht häretisch; es könne vielmehr „par un fait qu'on peut croire providentiel“ in einer Weise interpretiert werden, die der Auffassung der Minorität entspreche. Er glaube, dies bewiesen und auf alle Einwände geantwortet zu haben. „Es ist daher erlaubt, einen Unterwerfungsakt gegenüber einem Dekret zu leisten, das man nach dem Gewissen interpretieren kann“. Daraus folge aber alles übrige. Wesentliche Bedingung der Unterwerfung sei, daß man den episkopalen Lehren, die in keiner Weise in Widerspruch zum Dekret stünden, treu bleibe und sich in einer Weise ausdrücke, daß man sie nicht ausschließt. Diese Erklärungen müßten so früh wie möglich gegeben werden. Weiter sollten die Minoritätsbischöfe sich enthalten, in einer absoluten Weise die Proteste gegen die Ökumenizität der 4. Sitzung und des Dekrets zu verurteilen. Diese Frage müßten sie vielmehr offenlassen. Sie müßten jedoch verlangen, daß die Fortsetzung des Konzils wahrhaft frei sei. Wenn dann die Frage der Autorität der Kirche und des Episkopats zur Sprache komme, müßten sie erneut zu ihrer Position stehen und sie durchzusetzen suchen. Dies sieht Maret nicht als aussichtslos an. Ein Wechsel im Pontifikat, verbunden mit einem innerkirchlichen Mentalitätswandel und einer gewissen Beruhigung könne hier viel bewirken. Ein neues Dekret über die Autorität der Kirche und des Episkopats und über die Pflichten des Papstes würde die Unklarheiten des Dekrets vom 18. Juli erklären, das Fehlende ergänzen und den Widerspruch gegenstandslos machen. Es würde darauf hinauslaufen, daß der Papst, um unfehlbar zu sein, das große Mittel benutzen müsse, das Gott ihm dazu gebe: nämlich die vorausgehende, begleitende oder nachfolgende Mitwirkung (der Bischöfe), schließlich die Periodizität der Konzilien; daraus folgten dann auch die nötigen kirchlichen Reformen. Wenn jedoch die Zustimmung als Widerruf verstanden würde, müsse man die Sache der Zukunft überlassen.

Maret hatte bereits am 15. Oktober den Brief an Pius IX. verfaßt, in welchem er erklärte, daß er „pure, simpliciter, corde et animo“ den dogmatischen Definitionen des 18. Juli zustimme. Da er jedoch wohl noch zögerte, sandte er ihn erst am 15. November ab⁸⁵.

⁸⁵ Lat. Original des Briefes in Mansi 53, 1018f. Der Brief ist dort vom 15. Oktober datiert. Auch Maret selbst spricht in dem Schreiben vom 14. Februar 1871 an den Papst von seinem Brief vom 15. Oktober (Mansi 53, 1019; Bazin III, 224). Andererseits behauptet Bazin (219), daß Maret diesen Brief am 15. November an den Papst adressierte. Jedenfalls kann er erst kurz nach dem 20. November in Rom angekommen sein; denn der „Osservatore Romano“ meldete die Unterwerfung Marets am 25. November (Bazin III, 223). Eine so wich-

Freilich hörte er damit nicht auf, sich intensiv in immer neuen Entwürfen und Konzepten mit der Frage zu beschäftigen. Einen gewissen Abschluß seiner Erwägungen enthält der Text „Le décret du 18 juillet“, der von Riccardi publiziert ist⁸⁶ und vom 18. Dezember 1870 datiert. Nach wie vor steht für ihn fest, daß dem Konzil die wesentlichen Voraussetzungen für Freiheit und Ökumenizität fehlten. Die Haupteinwände sind die vorherige Unwissenheit der Bischöfe über Programm und Ziel, die Aufkrotyrierung der Geschäftsordnung von oben, die einseitige Zusammensetzung der Kommissionen und ihre Wahl noch bevor die Bischöfe die Möglichkeit hatten, sich kennenzulernen, das unverhältnismäßige Übergewicht der Italiener, die zu uneingeschränkte Stellung der Präsidenten und der Deputationen in der Geschäftsordnung, die Möglichkeit des Schlusses der Debatte aufgrund des Verlangens von 10 Konzilsvätern und mit einfacher Mehrheit, schließlich die Verletzung des Unanimitätsprinzips bei Glaubensentscheidungen. Hinzu kommen in der Konzilspraxis die häufigen und ungerechten Unterbrechungen von Rednern der Minorität, der von oben gesteuerte Terror gegen Bischöfe der Minorität durch journalistische Angriffe und Adreßbewegungen, der moralische Druck des Papstes und die Art und Weise, wie alle Bedenken und Proteste der Minorität vom Tisch gewischt wurden. Diese Verletzungen der konziliaren Freiheit sind für ihn so gravierend, daß er sich zu der für einen Kenner der Konziliengeschichte etwas erstaunlichen Bemerkung versteigt, es habe nie eine Konzilsminorität gegeben, die solche Reklamationen und Proteste habe vernehmen lassen, und der „Respekt der konziliaren Freiheit“ sei „immer das große Gesetz der allgemeinen Konzilien“ gewesen⁸⁷. Weiter argumentiert er: entweder war die Auffassung der Minorität schon vor der Definition ein Irrtum und Verstoß gegen den Glau-

tige Nachricht hätte er sicher nicht einen Monat zurückgehalten. Zwar ist nicht ausgeschlossen, daß in den Kriegswirren ein Brief nach Rom erst nach einem Monat ankam, wie dies auch mit dem Antwortbrief des Papstes vom 28. November geschah. Aber dies wird dadurch unwahrscheinlich, daß Maret nach dem Brief an den Papst an Erzbischof Ginoulhiac schrieb und dieser am 20. November antwortete (ebd. 220). So bleibt also nur die Annahme, daß die „Unterwerfung“ Marets, die sonst in der Literatur fast allgemein auf den 15. Oktober datiert wird, in Wirklichkeit auf den 15. November zu datieren ist, wengleich der Brief das Datum des 15. Oktober trägt und wahrscheinlich an diesem Tag geschrieben wurde.

⁸⁶ Riccardi 335–364.

⁸⁷ Ebd. 337. – Wie sieht Maret in seinem Buch „Du Concile général“ in diesem Zusammenhang speziell Ephesos I und Konstantinopel II? Es ist zu sagen: er hat, wie generell die Minorität, diese Probleme nicht gesehen, einmal weil sein Blick exklusiv auf das Verhältnis Papst/Konzil fixiert war, dann weil er dahin tendiert, Minderheiten auf altchristlichen Konzilien von vornherein als häretisch zu betrachten. Daß Kyrill in Ephesos das Konzil begann, ohne die Ankunft der Antiochener überhaupt abzuwarten, wird überhaupt nicht erwähnt, und nur beiläufig erfährt man, daß Nestorius ein Erscheinen vor dem Konzil „sous le prétexte de l'absence de Jean d'Antioche et de ses évêques“ ablehnte (I, 184 f.). Von dem Gegenkonzil der Antiochener fällt kein Wort. Von Konstantinopel II erfährt der Leser nur kurz, daß die zwischen Papst Vigilius und Kaiser Justinian abgemachten Bedingungen, welche Parität von Lateinern und Griechen vorsahen, nicht eingehalten wurden (I, 253 f.).

ben, wenn auch noch nicht eine formelle Häresie – dann hätte man ihr gar nicht erlauben dürfen, daß sie ihre Meinung vor dem Angesicht der ganzen Welt im Schoße des Konzils vertritt! Oder sie war es nicht – dann mußte man ihr volle Freiheit geben!

Trotz des Fehlens wesentlicher Bedingungen für ein ökumenisches Konzil hat freilich das Urteil des Papstes zusammen mit der Majorität der Bischöfe, darunter höchst frommen und achtenswerten Prälaten, für ihn ein solches Gewicht, daß man es nicht leichtfertig beiseite schieben kann. Es begründet eine „negative Assistenz“, welche direkten Irrtum ausschließt. Der Mangel an Fairneß und Gerechtigkeit gegenüber der Minderheit lastet freilich als Hypothek in der Weise auf dem Wahrheitsgehalt der Dekrete, daß diese nicht vollkommen und vollständig sein können. „Die menschliche Schwäche mußte sich hier zeigen“.

Dann legt er eingehend dar, weshalb das Konzil doch nicht jene „absolute, getrennte und persönliche“ Unfehlbarkeit definiert habe, die die Minorität mit Recht ablehnte. Den entscheidenden Gedankengang haben wir bereits dargelegt: er geht von dem Begriff der Assistenz und der Notwendigkeit der Benutzung der menschlichen Mittel aus, um dann weiter zu folgern, daß diese Mittel nicht einfach gleichrangig und in das Belieben des Papstes gestellt sind, der Papst vielmehr unfehlbare und sichere Mittel (wie die Mitwirkung der Bischöfe) fehlbaren Mitteln vorziehen müsse, außer wenn der Traditionsbefund bereits in sich eindeutig ist. Eine eingehendere Auseinandersetzung geschieht auch mit der Relatio Gassers vom 11. Juli und seiner Klärung der Begriffe „infallibilitas personalis, separata et absoluta“ sowie der Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung. Auch die Relatio Gassers ist nach Maret in ihren zentralen Aussagen nicht falsch, an manchen Stellen weiterführend und wertvoll, jedoch unvollständig. Sie sagt nicht alles, was in diesem Zusammenhang gesagt werden kann und muß. Wenn sie insbesondere auf der einen Seite zugibt, daß der Papst sich zur Wahrheitsfindung der menschlichen Mittel und auch der Konsultation der Kirche bedienen muß, dann jedoch ablehnt, den Papst in der Weise der Benutzung dieser Mittel zu binden, dann führt Maret aus, daß diese Mittel dem Papst durch die von Christus stammende Struktur der Kirche selbst vorgegeben sind. Deshalb sei die Konsultation der Kirche eine absolute Regel in allen schwierigen Fällen, während man nur bei eindeutigem Traditionsbefund davon absehen könne.

Hier wird deutlich, daß Maret seine wesentlichen Thesen des Buches von 1869 in vollem Umfange aufrechterhält. Seine Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas ist identisch mit den Bedingungen der päpstlichen Unfehlbarkeit, die er in diesem Werk setzt. Entsprechend sieht er sich auch in keiner Weise genötigt, seine Hauptthese zu modifizieren, daß die Kirche eine „monarchie véritablement et efficacement tempérée d'aristocratie“ und die Souveränität in ihr aus zwei Elementen zusammengesetzt

sei⁸⁸. Freilich begegnen einige begriffliche Präzisionen. So ist die Mitwirkung der Bischöfe nicht Ursache der Unfehlbarkeit päpstlicher Entscheidungen, sondern Bedingung und menschliches Mittel. Auch scheint Maret jetzt den „Consensus subsequens“ der Kirche (gerade dann, wenn der Papst alleine gesprochen hat) nicht als Sanktionierung der päpstlichen Entscheidung durch eine übergeordnete Autorität, sondern auf der Ebene des Zeugnisses zu verstehen⁸⁹. Dies ist jedenfalls ein Element, das über den klassischen Gallikanismus weit hinausführt.

Es folgen die Überlegungen über das von den Minoritätsbischöfen einzuschlagende Verhalten. Auch jetzt noch möchte er die Frage der Ökumenizität der vierten Sitzung einem künftigen wirklich freien Konzil vorbehalten. Aber dies ist jetzt eine Frage, „die unsere Nachkommen angeht“. Noch bestimmter als in dem Text vom 21. Oktober lehnt er jetzt jede öffentliche Opposition gegen das Konzil und jede öffentliche Bestreitung seines ökumenischen Charakters als gegen die christliche Liebe und Einheit gerichtet ab, und zwar, wie es scheint, nicht nur für die Bischöfe, sondern wohl für jeden Katholiken. Es fehlt jetzt die Bemerkung, daß die Minoritätsbischöfe sich hüten sollen, in einer absoluten Weise die Proteste gegen die Ökumenizität des Konzils zu verurteilen. Die vorbehaltlose Annahme der Definition als einzig möglicher Weg wird jetzt vor allem dadurch gestützt, daß nun Maret eine Interpretation des Dekrets im Sinne der Minorität nicht mehr nur bloß für möglich hält, wie in den Entwürfen bis zum Oktober. Jetzt ist dieser Sinn des Dekrets für ihn der einzig mögliche („le seul qu'on puisse lui donner, selon la logique et les principes de la théologie“) und daher auch der, den Papst und Bischöfe meinen. Denn müßte man die Interpretation der Extremisten annehmen, dann bedeutete dies die völlige Umstürzung der Glaubensregel und der Verfassung der Kirche und ein Netz von Widersprüchen. Wenn man in der einfachen und vorbehaltlosen Annahme die Zustimmung zu den Lehrmeinungen der Extremisten erblicke, die von der Minorität bekämpft worden seien, dann sei eine solche Deutung des eigenen Schrittes Zeichen der Ignoranz, für die man nicht verantwortlich sei.

Wichtig ist, daß er für die Wiederaufnahme des Konzils, die er noch in nicht allzuferner Zukunft erhofft, eine wesentliche Aufgabe der Minorität erkennt. Zunächst muß sie versuchen, dem Konzil die nötige Freiheit

⁸⁸ Ebd. 350.

⁸⁹ „L'Église ne sanctionne pas le jugement pontifical; elle témoigne et juge avec le pape et sous son autorité. Ce qui est bien différent“ (ebd. 353). – Wenn Gasser sagen wolle, „que le consentement subséquent, quand le pape a parlé *seul*, n'est point une sanction autoritaire du jugement pontifical; mais seulement un témoignage de conformité; nous sommes encore d'accord“ (ebd. 356). Aber dieses Zeugnis könne unter Umständen notwendig für den Glauben sein; denn es sei nicht ausgeschlossen, daß der Papst sich irrtümlich für erleuchtet genug halte und die Konsultation der Kirche unterlasse. Die Assistenz sei eine wirksame Gnade, die dem Papst unter der Voraussetzung gegeben werde, daß er die geforderten Mittel benutze. Diese Gnade sei aber nicht nötigend und hebe die Freiheit des Papstes nicht auf. Sie bedeute daher nicht, daß er auch unfehlbar diese Bedingungen erfülle.

zu verschaffen, und zu diesem Zweck die Revision der Geschäftsordnung im Sinne ihrer Proteste verlangen. Dann geht es darum, das Unfehlbarkeitsdekret zwar nicht zu revidieren, wohl aber zu vervollständigen („Il n’y aura pas à le retoucher, bien moins à le réformer; mais à l’expliquer et à le perfectionner“), und zwar dann, wenn innerhalb der Kirchenkonstitution die Autorität der Kirche, die Rechte der Bischöfe und die allgemeinen Konzilien behandelt werden. Eine solche Ergänzung könnte durch folgende Definitionen und Klarstellungen geleistet werden: a) daß die Unfehlbarkeit der ganzen lehrenden Kirche, d. h. des mit dem Papst geeinten Bischofskollegiums, nicht vom Papst herkommt, sondern unmittelbar von Christus; b) daß die Bischöfe ein göttliches Recht haben, an der Leitung der Gesamtkirche teilzuhaben, sei es im Konzil, sei es außerhalb; c) daß das wahre Mittel der Unfehlbarkeit des Papstes in allen schwierigen Fragen die Mitwirkung des Episkopats ist, wozu wiederum die Periodizität der Konzilien die beste Einrichtung darstellt⁹⁰. In solchen Entscheidungen sieht er gar die Lösung aller großen Probleme der Kirche und die Basis eines gesunden Fortschritts, wenngleich er zugleich erkennt, daß die Voraussetzung dafür, nämlich die Verständigung und Sammlung der Bischöfe der Minorität, ein äußerst schwieriges Unterfangen darstellt⁹¹.

Die Formel Marets war: Annahme des Konzils ohne Widerruf seiner früheren Positionen, deren Berechtigung er vielmehr in vollem Umfang aufrechterhält. Unter dieser Voraussetzung und in diesem Sinne hatte er die Dogmen des 18. Juli „pure, simpliciter“ anerkannt. Nun trat aber gerade das ein, was diese Basis zunichte zu machen schien: der Papst begnügte sich nicht mit Marets Zustimmung zum Konzil, sondern forderte von ihm den Widerruf. Kurz nachdem seine Unterwerfungserklärung in Rom angekommen war, am 28. November sandte ihm Pius IX. ein Breve, das ihm seine Anerkennung ausdrückte, aber gerade dann die Folgerung zog, die Maret vermeiden wollte: da er erklärt habe, daß er in allem der Lehre des Apostolischen Stuhles folge und den dogmatischen Definitionen des 18. Juli zustimme, müsse er anerkennen, daß die Lehre seines Buches nicht einer Verurteilung entgehen könne. Um aber einer Indizierung zu entgehen, schlägt er Maret vor, dem von sich aus durch einen Widerruf seines Buches zuvorzukommen⁹². Maret erhielt das Breve etwa einen Monat später.

⁹⁰ Ebd. 362.

⁹¹ „Par ces sages décrets, le Concile expliquera la constitution *Pastor aeternus*; conciliera tous les droits; associera sur des bases inébranlables la constitution de l’Église, les privilèges de la papauté et ceux de l’épiscopat: fera cesser toute division; et unira à jamais la majorité avec la minorité. – Tous les abus et les inconvénients d’une autorité trop concentrée, trop absolue, trop exclusive, seront corrigés. – Le principe de tous les progrès sera posé. Pour arriver à ces grands résultats, une entente entre les membres de la minorité est absolument nécessaire. Comment et par quels moyens cette entente pourra-t-elle s’établir? – Question fort grave et fort délicate, que nous n’avons à traiter ici“.

⁹² Bazin III, 222 f.

Am 30. Dezember notierte sich Maret wieder Reflexionen, was nun zu tun sei⁹³. Sollte er sein Buch aus dem Handel zurückziehen und widerrufen? Dies wäre eine Schwäche, da er noch nicht alle Mittel zu seiner Verteidigung erschöpft habe. Es wäre weiter eine versäumte Chance, gegen die im Vormarsch befindlichen extremen Interpretationen zu protestieren und zu einer gemäßigten Deutung, welche größeres Übel verhindert, beizutragen. Es sei daher gegen Pflicht, Ehre und eigene Interessen, auch wenn er dadurch seine Ruhe habe. Aber er sieht andererseits, daß er allein auf weiter Flur steht und von der großen Mehrzahl der Bischöfe auch der Minorität im Stich gelassen ist. Wäre ein Brief an den Papst ein Ausweg? Ein Brief in dem Sinne, daß die große Mehrheit seine Ideen zurückgewiesen habe und er daher sein Buch zurückziehe, setze gerade den Sieg der extremen Partei voraus und widerspreche seiner Pflicht, sich für den konstitutionellen Charakter der kirchlichen Monarchie einzusetzen.

Die Alternative sei ein Brief an den Papst mit der Bitte um Verteidigung und Gehör, bzw. eine offene Erklärung seines Standpunktes. Dadurch könne er eine bessere Zukunft vorbereiten und auf jeden Fall Zeit gewinnen. All das setze freilich voraus, daß er mit seinem Standpunkt über den Sinn des Dekrets und mit der Lehre seines Buches im Recht sei. Die Nachteile sind folgende: Gesetzt den Fall, der Papst stimme seinem Vorschlag zu, ihm ein definitives Memorandum mit der Darlegung seiner Position zu überreichen, wie würde seine Interpretation aufgenommen? Sähe man darin nicht einen Versuch, den Gallikanismus wieder zum Leben zu erwecken, Verhärtung, Illoyalität? Es käme zu neuen Debatten – mit welchem Ergebnis für die Sache selbst, für sein Buch und seine Person? Wenn aber der Papst nicht zustimmt und sein Breve aufrechterhält, müsse er sein Buch zurückziehen oder es auf den Index setzen lassen. In beiden Fällen stelle sich die Frage, wie er dies erkläre, ohne seine Überzeugung zu verleugnen. Im Falle, daß er sein Buch zurückziehe, welcher Brief sei dann zu schreiben? Werde er aber auf den Index gesetzt, müsse er sich dann ausdrücklich unterwerfen oder einfach schweigen? Welche Bedeutung habe beides? Käme es nicht bei bloßem Schweigen zu einem Konflikt mit dem Papst? Welche Folgen habe dies für die Kirche? „Wird meine Position verstanden werden?“

Genau dies war das Problem. Freunde wie G. Durand rieten ihm dringend davon ab, seine persönlichen Erwägungen zu veröffentlichen, weil dies gerade die Gegenreaktionen provoziere, die man unbedingt vermeiden müsse⁹⁴. Jedoch entschied sich Maret dazu, seinen Standpunkt offen dem Papst darzulegen. Dies geschah in einem in Béziers am 29. Januar 1871 verfaßten und am 14. Februar abgesandten Brief⁹⁵. Zunächst vertei-

⁹³ Abdruck in Anhang 2 dieses Artikels.

⁹⁴ Hasler 480, Anm. 34.

⁹⁵ Mansi 53, 1019–1025; *Bazin* III, 224–230.

digte er die Intention, die ihn in seinem Buch „Du Concile général“ leitete: er habe dieses Werk mit dem Ziel der Versöhnung geschrieben; er habe damit, wie alle Konzilsväter, gemäß seiner Überzeugung die Pflicht erfüllt, zur Konzilsentscheidung beizutragen, und dann dem Konzil selbst die Entscheidung überlassen; er habe sich auf anerkannte Autoren der französischen Kirche gestützt, die nicht von der Kirche verurteilt waren und deren Lehren zu ihrer Zeit als orthodox gelten konnten. Schließlich kommt er zu dem Hauptpunkt: man habe in der Polemik den positiven Teil seines Buches übersehen, „den, wo ich die päpstliche Unfehlbarkeit in dem Sinne, wie sie definiert worden ist, behaupte“. Man habe übersehen, daß er nur ein Schulsystem bekämpfe und nicht die päpstliche Unfehlbarkeit selbst. Nun schlägt er dem Papst vor, ein „Mémoire“ zu verfassen, in welchem er darlegen wolle: 1. daß er nur ein sehr problematisches theologisches System bekämpft habe; 2. daß seine Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht in Gegensatz zu den jüngsten Definitionen stehe, sondern ihnen im Grunde entspreche. Wenn danach noch Beanstandungen blieben, sei er bereit, sie in der vom Papst gewünschten Weise zu korrigieren und diese Korrekturen in einer neuen Auflage seines Buches oder einer Extra-Schrift einzuarbeiten. Wenn er das „Mémoire“ verfaßt habe, bitte er, es dem Papst persönlich überbringen und auch verteidigen zu dürfen. Allerdings könne er dieses Dokument im Augenblick noch nicht verfassen, da sein ganzes Arbeitsinstrumentar dazu in Paris liege und er durch die Kriegssereignisse seit vier Monaten von Paris verbannt sei.

Es war wohl kein sehr glücklicher Gedanke, dem Papst ein solches „Mémoire“ vorzulegen. Auf Schritt und Tritt spürt man hier den Theoretiker und den Professor, der sehr wenig politisch denkt. Zwar war Rom im allgemeinen geneigt, bei ehemaligen Anti-Infallibilisten entschärfende und minimalisierende Interpretationen des Dogmas relativ weitherzig zu tolerieren⁹⁶. Aber äußerst unklug war es, Rom durch ein solches „Mémoire“ in Entscheidungszwang zu versetzen. Maret hätte wissen müssen, daß dies nur zu seinen Ungunsten ausgehen konnte und daß die Chance der Minoritätsinterpretationen nur darin bestand, öffentliche Kontroversen mit den Maximalisten um jeden Preis zu vermeiden und den Heiligen Stuhl nicht zu zwingen, eine Entscheidung zu fällen. Und zumindest in einem Punkt wäre Maret, hätte er damals seine Gedanken veröffentlicht, der Verurteilung nicht entgangen: nämlich daß der Papst bei Definitionen auch seine Pflicht, die besten Mittel anzuwenden, verletzen kann, und daß dann seine Entscheidungen nicht unfehlbar sind, sondern dem Consensus subsequens der Kirche unterliegen.

⁹⁶ Dazu Hasler 485–490. Die genannte Tatsache wird dort überzeugend belegt; zu Haslers Deutung und Beurteilung vgl. meine Kritik in ThPh 53 (1978) 273 f.

Der Heilige Stuhl war jedenfalls weder geneigt, auf diesen Vorschlag einzugehen und durch ein „Mémoire“ gezwungen zu werden, über theologische Interpretationen eine Entscheidung zu fällen, noch die Sache einfach auf sich beruhen zu lassen. Aber er verlangte jetzt von Maret nicht mehr einen pauschalen Widerruf seines Buches, sondern begnügte sich mit der relativ schonenden Formulierung, daß Maret alles in seinem Buch verwerfen solle, was in Gegensatz zu der Definition stehe⁹⁷. Damit war im Grunde alles offengelassen, da nicht präzisiert war, was eigentlich im Gegensatz zur Definition stand; Maret brauchte so seine Überzeugung nicht zu verleugnen.

Letzterer war am 20. März nach Paris zurückgekehrt⁹⁸. Am 6. April schrieb Kardinal Patrizi, Chef des Heiligen Offiziums, an Nuntius Chigi, er möge Maret auffordern, alles in seinem Buch zu verurteilen, was den Konzilsdekreten widerspreche, und auch einflußreiche Persönlichkeiten, die auf Maret einwirken könnten, zu diesem Ziele einspannen⁹⁹. Zu letzteren gehörte u. a. Ginoulhiac, welchem in einem Brief aus Rom vom 8. April mitgeteilt wurde, man beschäftige sich im Heiligen Offizium mit dem Buch Marets; Maret solle in einem öffentlichen Brief von neuem „pure et simpliciter“ seine Anerkennung der Definition erklären und alles das verwerfen, was in seinem Buch in Gegensatz zu dieser Definition stehe¹⁰⁰. Ginoulhiac schlug Maret vor, darauf einzugehen.

Maret war nun aber sehr stark durch die politischen Ereignisse belastet. Die Herrschaft der Kommune in Paris, die Erschießung des Erzbischofs Darboy als Geisel der Kommune am 24. Mai und die blutige Niederwerfung des Aufstandes durch die Regierungstruppen Mac Mahons lenkten wiederum die Aufmerksamkeit von Konzil und Unfehlbarkeit ab. Ein erster Entwurf Marets befriedigte offensichtlich nicht. Maret hatte darin geschrieben, er widerrufe alles, was in seinem Werke das Hl. Offizium als den Entscheidungen dieses und früherer Konzilien und Päpste widersprechend beurteile¹⁰¹. Dies war sicher deshalb keine glückliche Formulierung, weil es den Ball an das Hl. Offizium zurückgab. Dadurch wäre der Fall Maret gerade nicht endgültig bereinigt worden. Weder konnte dem Heiligen Stuhl daran gelegen sein, sich noch in weitere Kontroversen zu verwickeln, noch erst recht Maret, das Hl. Offizium zu einer Stellungnahme zu nötigen, die es gar nicht von sich aus wollte. Am 15. August entwarf Maret von neuem einen Brief an den Papst¹⁰². Jetzt verwarf er alles, was in den Büchern „Du Concile général“ und „Le pape et les évêques“ den genannten Lehrentscheidungen „entge-

⁹⁷ Diesen Unterschied hat *Hasler* (438) m. E. nicht beachtet.

⁹⁸ *Bazin* III, 234.

⁹⁹ *Hasler* 438.

¹⁰⁰ *Bazin* III, 238.

¹⁰¹ *Hasler* 438, Anm. 5.

¹⁰² *Mansi* 53, 1025 f.; *Bazin* III, 250.

gengesetzt sein kann oder ist“ und zog sie aus dem Verkehr zurück. Am 4. September teilte ihm Kardinal Patrizi mit, daß der Papst seinen Brief voll akzeptiere¹⁰³; durch äußere Umstände dauerte es freilich noch bis Ende Oktober, bis er publiziert wurde. Damit war auch diese Angelegenheit beigelegt. Mit seinen persönlichen Gedanken zum Unfehlbarkeitsdogma aber ist Maret nie öffentlich hervorgetreten. Auch sein Sekretär und Biograph Bazin hat nur relativ unschädliche Auszüge daraus publiziert; und erst seit 1976 sind sie in ihrem Gesamttenor der Forschung bekannt geworden.

III. Vergleiche und Gesamtwürdigung

Öffentliche Versuche von Minoritätsbischöfen, das Dogma in gemäßtem Sinne zu interpretieren und den Deutungen der Ultras einen Riegel vorzuschieben, gab es nicht in Frankreich, wo Klerus und Kirchenvolk in ihrer großen Mehrheit schroff infallibilistisch eingestellt waren. Es gab sie auch relativ wenig in Österreich-Ungarn, wo in nicht-ultramontanen Kreisen mehr Gleichgültigkeit als engagierte Auseinandersetzung mit dem Unfehlbarkeitsdogma vorherrschte¹⁰⁴, wohl aber stärker in Deutschland, wo eine starke innerkirchliche Oppositionsbewegung von Gebildeten bestand¹⁰⁵. Es lohnt sich daher, die Überlegungen Marets mit den Minoritätsinterpretationen auf deutscher Seite zu vergleichen.

Allgemein kann man auch hier sagen, daß das formale Problem, nämlich die Freiheit und Ökumenizität des Konzils, schwerer zu beantworten und befriedigend zu lösen war als das materiale Problem der Unfehlbarkeit. Denn Bischöfe wie Ketteler v. Mainz, die in der Unfehlbarkeitsfrage gemäßigten Vertretern der Majorität nicht so ferne standen, hatten gerade in der Frage des Consensus unanimis eine absolut eindeutige Stellung bezogen. Sie konnten von ihren Voraussetzungen jetzt eigentlich nicht die vierte Sitzung als ökumenisch ansehen. Wo dies dennoch geschah, wie bei Ketteler, wirkte es künstlich und angesichts der Haltung auf dem Konzil wenig überzeugend¹⁰⁶. Eine Brücke war hier nur möglich entweder auf der Basis der nachträglich erreichten Unanimität nach dem Beitritt der meisten Minoritätsbischöfe oder über die Erkenntnis, daß man sich materialiter mit dem Dogma versöhnen könne, da gemäßigte Interpretationen zumindest möglich seien¹⁰⁷. Im Kreise der Theologen des Kardinals Schwarzenberg v. Prag dachte man ebenfalls zunächst an Widerstandspläne und an ein gemeinsames Vorgehen der Minorität bei Wiederbeginn des Konzils¹⁰⁸. Aber auch dort setzte sich schließlich die

¹⁰³ Bazin III, 251. ¹⁰⁴ Vgl. Schatz, Kirchenbild 248 f.

¹⁰⁵ Ebd. 243–248; Schatz, Dogma 88–99.

¹⁰⁶ Schatz, Kirchenbild 231–233; Ders.: ThPh 50 (1975) 213–215.

¹⁰⁷ Schatz, Kirchenbild 238–240 (für Salesius Mayer und Kardinal Schwarzenberg).

¹⁰⁸ Ebd. 234–237; Hasler 409–414 (dort wichtige neue Dokumente aus dem Umkreis Schwarzenbergs).

Erkenntnis durch, daß Interpretation des Dogmas im Sinne der Minorität der einzige Ausweg sei¹⁰⁹. Dasselbe gilt im März/April 1871 für Bischof Hefele v. Rottenburg¹¹⁰, für den im übrigen das Unfehlbarkeitsdogma etwas „noch nicht Fertiges“, in seinem genauen Sinn noch nicht Feststehendes ist, da es sehr verschieden interpretiert werden kann und wird¹¹¹.

In der inhaltlichen Interpretation der Unfehlbarkeit hat freilich keiner weder privat noch öffentlich eine so klare und in sich geschlossene Deutung entwickelt wie Maret. Wohl wird in Hirtenbriefen und anderen öffentlichen Dokumenten mehrfach betont, daß der definierende Papst sich auf die Kirche stützen müsse und durch dieses Mittel von Gott in der Wahrheit gehalten werde. Eine wichtige Rolle spielt dabei im deutschen Bereich der Zusatz von den „Auxilia“, deren sich die Päpste je nach Zeit und Umständen bedienen; er ist hier eigentlich noch zentraler als der Passus, der von der „Assistenz“ und von dem konservativ-bewahrenden (nicht kreativ-innovatorischen) Charakter päpstlicher Lehrautorität spricht, und auf den sich Maret vor allem stützt. Für die „Aufwertung“ dieses Passus, der so, wie er dort steht, zunächst nur rein historisch gefaßt ist, spielt nun eine Schrift eines Mitglieds der Majorität, des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten eine wichtige Rolle. Feßler hatte in dieser Schrift von Februar 1871, freilich nur en passant, diesen Passus als wesentliches Interpretament für das richtige Verständnis der Definition und damit auch als Norm für die Zukunft dargestellt¹¹². Auf Feßler stützte sich wiederum Bischof Hefele in seiner Erklärung vom 10. April 1871¹¹³ und auf ihn und Feßler der von Bischof Greith v. St. Gallen verfaßte gemeinsame Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe von Juli 1871¹¹⁴.

Eine größere Nähe zu der von Maret vorgetragenen Deutung des Un-

¹⁰⁹ Schatz, Kirchenbild 238; Hasler 474.

¹¹⁰ „Dabei habe ich keine Hoffnung, daß das einmal promulgierte Decret ... je wieder zurückgenommen werde, zumal fast der ganze Episcopat der Welt es jetzt angenommen hat. Es ist wohl nun mehr durch Auslegung zu helfen, wenn man bei weiterer Beratung des cap. IX im Schema de Ecclesiae infall. der Sache eine Wendung gibt, wonach die schwersten Bedenken gegen die Constitution Pastor aeternus behoben werden“ (Schreiben vom 10. 3. 1871 an Lord Acton: *D. MacElrath*, Lord Acton. The decisive decade 1864–74, Löwen 1970, 210 f.).

¹¹¹ J. F. Ritter v. Schulte, *Der Altkatholizismus*, Gießen 1887, 229; *Granderath* III, 564.

¹¹² „daß die ‚entscheidende Stelle‘ ... am Ende des Kapitels einen ganz anderen Eindruck macht, wenn man sie im Zusammenhang mit der vom Konzil selbst vorausgeschickten Begründung und mit der historischen Erläuterung, wie das höchste und unfehlbare Lehramt von den römischen Päpsten stets geübt wurde und infolgedessen auch in Zukunft geübt werden wird, betrachtet, als wenn man diese ‚entscheidende Stelle‘ aus ihrem Zusammenhang gerissen und isoliert ansieht“ (*J. Feßler*, Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste. Zur Abwehr gegen Herrn Prof. Dr. Schulte, Wien 1871, 21).

¹¹³ Diese Worte „enthalten nicht bloß eine historische Notiz über das, was früher geschah, sondern impliciren zugleich die Norm, nach welcher bei päpstlichen Kathedralentscheidungen immer verfahren wird“ (aus dem Klerus-Erlaß vom 10. 4., zuletzt abgedruckt in *ThQ* 150 [1970] 164 f.).

¹¹⁴ Die Lehre von dem unfehlbaren Lehramte des römischen Papstes und ihr wahrer Sinn. Ein belehrendes Wort der schweizerischen Bischöfe an ihre Diözesen, St. Gallen 1871, 30.

fehlbarkeitsdogmas findet sich jedoch in der Schrift des Mainzer Bischofs Ketteler von März 1871¹¹⁵. Denn hier wird ebenfalls hervorgehoben, daß der definierende Papst wesentlich auf die Konsultation der Kirche angewiesen ist, und weiter, daß er in der Wahl seiner Mittel nicht willkürlich verfahren kann, sondern an bestimmte objektive Notwendigkeiten gebunden ist, die in der Struktur der Kirche vorgegeben sind. Auch Ketteler geht von dem Zentralbegriff der „Assistenz“ (im Unterschied zur Inspiration) aus, welche die menschliche Begrenztheit und die normalen menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung nicht aufhebt, sondern vielmehr voraussetzt¹¹⁶. Er hält sich für die Weise, wie der Heilige Geist in der „Assistenz“ in den Menschen wirkt, an den Dominikanertheologen Melchior Cano. Für ihn ist die Anwendung der menschlichen Mittel für die Träger des Lehramtes eine wesentliche Bedingung, und der göttliche Beistand wird niemals an diesen Mitteln vorbei gewährt. Es ist also, wie Ketteler weiter ausführt, nicht so, wie heute viele vertreten, daß die Benutzung der menschlichen Mittel zwar für den definierenden Papst moralisch geboten ist, er aber, wenn er sie nicht benutzt, dann dennoch von Gott in der Wahrheit gehalten wird¹¹⁷. Es gibt keine Assistenz, die die menschlichen Mittel überspringt. Freilich folgt daraus, wie Ketteler weiter im Anschluß an Melchior Cano ausführt, nicht, daß wir berechtigt sind, Glaubensentscheidungen des Lehramtes (von Konzilien oder auch Päpsten) in Frage zu stellen, weil angeblich nicht die nötige Sorgfalt angewendet worden ist. Denn wenn Gott das Ziel unbedingt will, dann will er auch die dazu nötigen Mittel. Das Ziel aber ist, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt und über diese Wahrheit unfehlbare Sicherheit hat. Dann will Gott aber auch mit derselben unfehlbaren Sicherheit das Mittel; d. h. die Benutzung der menschlichen Mittel und die Konsultation der Kirche als das Mittel, wodurch der Papst in der Wahrheit bleibt, wird durch denselben Heiligen Geist garantiert¹¹⁸.

Auch darin zeigt sich eine gewisse Nähe zu Maret, daß Ketteler die konkrete Auswahl der menschlichen Mittel, bzw. die Benutzung der „Auxilia“ nicht vom Belieben des Papstes abhängig sein läßt, vielmehr im Anschluß an die Konzilsformulierung „prout temporum et rerum condicio suadebat“ die Bindung des Papstes an objektive Zeit- und Sachumstände hervorhebt. Diese Bindung entspricht im wesentlichen der Tendenz Marets, ist freilich im Modus flexibler und weniger an ein starres Schema gebunden, wie letzteres in Marets Unterscheidung von offenen Problemen (dann nur Konzil oder wenigstens Befragung der *Ecclesia dispersa*) und

¹¹⁵ *W. E. Freiherr v. Ketteler*, Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des Vaticanischen Concils, Mainz 1871, jetzt in: *W. E. Freiherr v. Ketteler*, Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867–1875, bearb. v. E. Iserloh, N. Jäger und Chr. Stoll, Mainz 1982, 834–899 (nach dies. Ed. zit. *Ketteler*).

¹¹⁶ Ebd. 841f.

¹¹⁷ Ebd. 845f.

¹¹⁸ Ebd. 847f.

Fragen, über die eine eindeutige Tradition vorliegt, gegeben zu sein scheint¹¹⁹. Ketteler betont dabei, daß der Papst einmal bei der Auswahl seiner Mittel an die „Zeitverhältnisse“ und die „Lage der Sache“ gebunden sei. Er sei zweitens durch die 1800-jährige Tradition der Kirche und des Apostolischen Stuhles gebunden. Drittens – und hier steht er Maret besonders nahe – sei er an die von Christus stammende Verfassung der Kirche gebunden, nach der der Papst zwar der oberste Zeuge, Lehrer und Richter sei, keineswegs aber der einzige. „Namentlich ist also der Grundsatz, daß das Oberhaupt der Kirche bei besonders wichtigen Fragen den Episcopat zu Rath ziehen soll und daß schwierige Glaubensentscheidungen in der Regel nur auf allgemeinen Concilien stattfinden, durch die gegenwärtige Entscheidung nicht im Mindesten berührt. Das vaticanische Concil hat nur ausgesprochen, daß die päpstlichen Entscheidungen ex cathedra aus sich selbst unfehlbar sind, nicht aber, in welchen Fällen solche Entscheidungen ohne Mitwirkung eines allgemeinen Concils eintreten sollten, vielmehr hängt hier Alles, wie es ausdrücklich sagt, von den Zeitumständen und der Lage der Sache ab“¹²⁰.

Die Übereinstimmung besteht also darin, daß beide die Benutzung der menschlichen Mittel nicht nur als moralische Pflicht des definierenden Papstes ansehen, sondern – da es sich um „Assistenz“ und nicht um unmittelbare Erleuchtung handelt, und da die Assistenz des Heiligen Geistes die menschliche Natur nicht verändert – als wesentliche Bedingung. Die Unfehlbarkeit kommt dem Papst also niemals und in keiner Weise an der Kirche vorbei zu. Auch darin stimmen beide überein, daß diese Mittel nicht alle gleichwertig sind und ihre Benutzung nicht in das Belieben des Papstes gestellt ist, daß vielmehr Konzil und Mitwirkung des Episkopats hier an erster Stelle stehen und in allen schwierigen Fragen der Papst von diesem Mittel nicht absehen darf – wenn auch Ketteler hier flexibler und mit

¹¹⁹ „Diese Mittel müssen also vernünftiger Weise auch verschieden sein nach der größern oder geringern Schwierigkeit der Streitfrage, welche vorliegt, und nach den Umständen der Zeit. Da können die verschiedensten Fälle eintreten, welche eine ganz verschiedene Behandlung erfordern. Es kann sich handeln um Entscheidung einer einfachen Glaubenslehre oder um Entscheidung sehr verwickelter und schwieriger Controversen. Es kann sich aber auch darum handeln, Lehren der Kirche, welche schon oft entschieden sind, über die sich vielleicht schon allgemeine Concilien ausgesprochen haben, auf einen vorliegenden Streitfall anzuwenden. Es kann sich um Fragen handeln, bei denen die Tradition der Kirche in zahllosen Zeugnissen der vergangenen Jahrhunderte, in den Werken der Väter, in Particularconcilien, in den Werken der größten Theologen klar und deutlich vorliegt, und wiederum um andere Fragen, die noch nicht eine so eingehende Behandlung gefunden haben. Es können Zeiten eintreten, wo einer Vereinigung der Bischöfe kein Hindernis im Wege steht, und wieder andere, wo die Versammlung eines allgemeinen Concils in mehreren Jahrhunderten fast unmöglich wird, wie z. B. in den letzten drei Jahrhunderten durch die Stellung, welche die Staatsgewalt der Kirche gegenüber eingenommen hat. Da müssen also auch vernünftiger Weise verschiedene Wege eingeschlagen werden, um die apostolische Tradition zu ermitteln. Eine gleichförmige Behandlung aller dieser möglichen Fälle wäre eine Herrschaft der Form im Widerspruch mit der Vernunft, mit den Bedürfnissen der Kirche und dem Geiste eines lebendigen Lehramtes“ (ebd. 866 f.).

¹²⁰ Ebd. 868.

mehr Blick für die Vielfalt historischer Situationen formuliert. Der Unterschied beginnt freilich dort, wo die Frage gestellt wird, ob Papst oder Konzil auch die Benutzung dieser Mittel schuldhaft vernachlässigen und dann irren können. Dies ist bei Ketteler durch die Entscheidung des Konzils ausgeschlossen; aus dieser Möglichkeit würde für ihn folgen, daß es keine letzte Sicherheit über den Glauben der Kirche gäbe, und jeder Einzelne berechtigt wäre, Entscheidungen eines Konzils oder Papstes in Frage zu stellen, weil angeblich nicht die nötige Sorgfalt angewandt worden wäre. Mit Melchior Cano versteht er den Beistand des Heiligen Geistes als „*gratia efficax*“, die zwar nicht an ihren menschlichen Bedingungen vorbei gewährt wird, jedoch diese ihre Bedingungen selbst wirkt und garantiert. Maret ist hier offensichtlich mehr „Molinist“ und gibt der menschlichen Freiheit das letzte Wort. Er befürchtet, daß man, wenn man die Möglichkeit absolut ausschließen will, daß der Papst durch Nicht-Benutzung der menschlichen Mittel irrt, der „Unsündlichkeit“ des Papstes nahe kommt, was in keiner Weise durch das Konzil garantiert sei. Für ihn kann es daher einen Irrtum in päpstlichen Entscheidungen geben, die mit dem Anspruch erlassen werden, „*Ex-cathedra-Entscheidungen*“ zu sein und es dennoch nicht sind; und in diesem Falle gibt erst die Rezeption dieser Entscheidungen durch die Kirche volle Sicherheit.

Maret hat sicher richtig erkannt, daß schon durch den Begriff der „Assistenz“ die Vorstellung einer von der Kirche isolierten, rein persönlichen und gott-unmittelbaren Unfehlbarkeit des Papstes aufgebrochen wird. „Assistenz“ gibt es nur im konkreten kirchlichen Beziehungsgeflecht und durch die Verbindung mit der Kirche. Auch dies hat er deutlich gesehen, daß diese Mittel nicht auf gleicher Ebene stehen. Seine Grenzen liegen dort, wo er den „*Consensus ecclesiae*“ mehr oder weniger immer als eindeutige und nur in Unanimität gegebene Größe versteht und dann selbstverständlich annimmt, in ihr müßte der Papst schon ein unfehlbares Mittel in der Hand haben. Dies mag manchmal zutreffen, wird aber sehr oft der Komplexheit historischer Situationen nicht gerecht. Auf die Frage, was zu geschehen hat, wenn diese Eindeutigkeit und Unanimität nicht gegeben ist und dennoch eine wichtige Glaubensfrage zur Entscheidung ruft, vermag er keine Antwort zu geben. Die Unterscheidung schließlich von echten Kontroversfragen und Fragen, über die eine „einheitliche und klare Tradition“ vorliegt, dürfte gerade von unserem heutigen hermeneutischen Verständnis nicht immer so deutlich zu fällen sein. Hier kann der Subjektivität oder der Begrenztheit historischer Perspektiven Tür und Tor geöffnet sein. Für die meisten Vertreter der Majorität auf dem 1. Vatikanum lag z. B. für die päpstliche Unfehlbarkeit eine klare und einhellige Tradition der Kirche vor, wenigstens bis zum Konziliarismus des 14. Jahrhunderts; für viele Anti-Infalibilisten sprach die kirchliche Tradition eindeutig für das Gegenteil.

Alles in allem ist hier Maret noch stark einer gallikanischen Perspek-

tive verhaftet. Er weist freilich darüber hinaus. Dies gilt nicht zuletzt auch für den sicher neuralgischsten Punkt seiner Interpretation: die mögliche Infragestellung päpstlicher Entscheidungen, die mit dem Anspruch dogmatischer Definitionen erlassen werden, aber die Benutzung der menschlichen Mittel versäumen. Bevor man urteilt, daß so etwas durch die Definition des 1. Vatikanums unbedingt ausgeschlossen ist, müßte man wohl diese Frage noch intensiver untersuchen. Ein möglicher Anhaltspunkt wäre hier vielleicht die Kategorie der „Rezeption“ durch die Kirche, die auch bei Konzilien Verbindlichkeit und Autorität nicht erst begründet, wohl aber Zeugnis für vorgegebene Autorität gibt und durch dieses Zeugnis die „ex sese“ gegebene Autorität wiederum trägt¹²¹. Der „Consensus ecclesiae“ wäre dann auch bei einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung nicht Ratifikation einer in sich schon gültigen Ex-cathedra-Entscheidung, sondern Zeugnis dafür, ob es sich überhaupt um eine solche handelt, wobei das inhaltliche Moment (die Kirche erkennt in der Entscheidung ihren Glauben wieder) und das formale (sie erkennt die Lehrautorität als unmittelbar von Christus kommend an) untrennbar verbunden sind und sich gegenseitig tragen¹²².

Anhang 1: „Les partis à prendre et nouveaux éclaircissements“ (St. Brieuc, 21. Oktober 1870)

1 ère partie

1. Protestation contre toutes les irrégularités, le défaut de liberté et de maturité de discussions, les pressions exercées, le manque de délibération sur des points capitaux; enfin, l'absence de l'unanimité morale, les lacunes et contradictions du décret.

2. Demande d'un concile libre et d'une révision du décret.

3. Ce parti a pour lui de très fortes raisons; il serait le plus franc et le mieux compris de tous. Mais il est violent; il paraîtrait outrageant pour le St. Siège et la majorité des Evêques. Il scandaliserait un grand nombre de fidèles. Il réunirait peu d'adhérents.

4. Les adhérents seraient réputés par le plus grande nombre des évêques et des fidèles hérétiques et schismatiques, quoiqu'ils puissent justifier leur attitude, et pourvu qu'elle n'aurait rien de véritablement commun avec le schisme et l'hérésie.

5. Soutenu contre les adhérents de ce parti par une grande majorité, le St. Siège ne manquerait pas de décerner contre eux les peines ecclésiastiques.

6. En outre de ces inconvénients fort graves, ce parti, pris en lui-même, peut-il être regardé comme entièrement conforme à l'esprit catholique, esprit de paix, d'union, d'humilité, de charité?

2 e partie

1. adhésion pure et simple, impliquant, d'une manière équivalente, la rétractation des doctrines soutenues par la minorité, de toutes les réclamations, de toutes les protestations.

¹²¹ Über die übliche katholische Auffassung hinaus, die eine Verwerfung eines formal gültig zustande gekommenen Konzilsbeschlusses nicht zuzulassen scheint, führt hier *H. J. Sieben*, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 515f.; *Ders.*, *Zur Autorität der Konzilien in der Alten Kirche*, in: *Zur Sache* (s. Anm. 9) 24–34; hier 33.

¹²² Vgl. dazu näher *Pottmeyer*, *Unfehlbarkeit* 425f.; *Schatz*, *Dogma*, 105–108.

2. Il est bien difficile de concevoir qu'un évêque qui, pendant toute la durée du concile, avec de nombreux et respectables collègues, a soutenu certaines doctrines, combattu les procédés, repoussé les projets et les décrets de la majorité, puisse avec honneur et en conscience, faire une adhésion pareille.

3. Il est vrai que l'approbation du Pape est intervenue et qu'un dogme nouveau a été décrété. Mais quel est l'évêque de la minorité, quel est l'évêque sincère, attentif, instruit qui puisse refuser toute valeur aux objections très graves qui se présentent contre l'oecuménicité du Concile et de son décret? Je ne pense pas qu'il y ait un seul.

4. Cependant le Pape exige la promulgation du Décret et l'adhésion de chacun; et l'opinion de la grande majorité catholique, au moins en France, est d'accord avec le Pape, et considère tous les hésitants comme des rebelles.

5. Que faire dans une situation aussi difficile?

Nous avons écarté également et la protestation et l'adhésion impliquant une rétractation.

6. Remarquons bien ici une face de la question qu'il faut bien envisager. Dans l'état de l'opinion, toute adhésion sera interprétée, et par le Pape et par les fidèles, comme une soumission absolue et une rétractation.

7. Cette rétractation d'ailleurs n'est nullement nécessaire, puisqu'elle n'est pas impliquée dans l'adhésion au décret, qui peut avoir un sens très acceptable, comme nous le verrons.

3^{ème} parti

1. Le parti du silence et de l'abstention, en attendant la reprise du Concile.

2. Ce parti ne compromet rien ... <?> et réserve tout. – Il a été possible jusqu'ici. Reste-t-il encore possible, lorsque des nombreux et importants évêques de la minorité ont rompu le silence et adhéré au Décret, lorsque le St. Père et l'opinion catholique la plus générale poussent à cette adhésion?

3. Les évêques en particulier, qui doivent promulguer le décret, ne peuvent rester dans le silence.

4^{me} parti

1. Depuis le droit canonique on ne peut refuser l'obéissance que quand un précepte renferme une hérésie évidente, ou est nuisible à l'Église.

2. Or, évidemment le Décret du 18 juillet ne renferme pas d'hérésie, et la majorité des évêques n'a pas jugé qu'il fut nuisible à l'Église.

3. De plus le décret, par un fait qu'on peut croire providentiel, peut recevoir une interprétation conforme aux doctrines et aux vœux de la minorité. Nous croyons l'avoir prouvé et avoir répondu à toutes les objections que cette thèse peut susciter.

4. Il est donc permis de faire acte de soumission à un décret qu'on peut interpréter selon la conscience.

5. Si cette soumission est licite, toutes sortes de considérations l'imposeraient comme un devoir.

6. La condition essentielle de cette soumission, c'est qu'on reste fidèle aux doctrines épiscopales qui ne sont point contraires au décret ni condamnées par lui, et qu'on s'exprime de manière à ne pas les exclure.

7. Ces explications devront être données au plus tôt qu'on le pourra.

8. Les évêques de la Minorité, fidèles à leurs doctrines, devront s'abstenir de condamner d'une manière absolue les protestations qui pourront être faites contre l'écuménicité de la 4^{me} session, et contre le décret. Ils devront réserver avec soin la question de l'écuménicité du Concile et de la Constitution. Ils devront demander que la suite du Concile soit vraiment libre et présente les conditions de cette liberté. – Enfin, quand on arrivera à la question de l'autorité de l'Église et de l'Épiscopat, ils devront reproduire toutes leurs doctrines et s'efforcer de les faire accepter.

Elles le seront, si elles sont vraies. Un sage Pontif, les transformations de l'opinion, le calme revenu aux esprits prêteront un grand résultat.

9. Le nouveau décret sur l'autorité de l'Église, sur celle de l'épiscopat, sur les devoirs

des Papes, expliquera les obscurités du décret du 18 juillet, complètera ce qui lui manque et fera disparaître les contradictions.

10. Le résultat final sera que le Pape, pour être infaillible, est tenu d'user du grand moyen que Dieu lui donne à cet effet. Concours antécédent, ou concomitant, ou subséquent; périodicité conciliaire.

11. Alors toutes les réformes pourront être faites.

12. Si l'adhésion étant prise comme rétractation et comme absolue, on s'entremettrait à l'avenir pour l'expliquer?

Anhang 2: Überlegungen vom 30. 12. 1871 über die Frage des Widerrufs des Buches „Du Concile général“.

1^{er} parti:

Retirer et rétracter mon livre.

Ce parti serait une faiblesse, puisque je condamnerais mon livre, sans avoir épuisé tous les moyens de le défendre. Ce parti serait peut-être une prévarication, puisque je laisserais échapper une occasion qui se présente de protester contre les interprétations extrêmes du Décret, qui tendent à prévaloir; et de donner une interprétation modéré, conciliante, capable peut-être d'arrêter un grand mal.

Ce parti paraît donc contraire à mon devoir, à mon honneur, à mes intérêts. Il est vrai qu'il me retirerait de la lutte et m'établirait dans la paix; mais à quelles conditions? Dois-je cependant soutenir seul la cause de l'épiscopat, sûr d'être désavoué par la grande majorité des évêques, et abandonné par la minorité?

Une lettre au Pape, écrite dans ce sens, ne serait-elle pas une belle idée?

Idées de cette lettre.

1) Mon but dans mon livre: les droits des évêques et leur co-souveraineté; sage conciliation; noble caractère dans la const. de l'Église.

2) La grande majorité a repoussé ces idées.

3) Je retire le livre.

Objections contre ce projet.

Un lettre conçue dans ce sens supposerait la victoire du parti extrême et le sens absolu du Décret.

Or je proteste contre cette interprétation;

et mon devoir semble être de maintenir, autant que possible, le caractère tempéré de la monarchie ecclés. Je serais donc en contradiction avec moi-même; et tand. que l'interprétation extrême n'aura pas prévalu, je ne pourrais en vérité et en honneur tenir un pareil langage.

Ce projet est donc encore prématuré.

2^e parti

Écrire au pape pour lui demander de me défendre et d'être entendu, d'après les motifs exposés dans mon projet de lettre.

Avantages.

Défendre mon livre, mes doctrines, mon honneur. Proposer la vraie interprétation du Décret, qui peut amener la concilitation. Préparer ainsi un meilleur avenir.

Dans tous les cas, gagner du temps et voir venir.

Conserver ma position.

Tout ceci suppose résolue une question préalable, celle de la justesse de mon point de vue sur le sens du décret et la doctrine de mon livre.

Inconvénients.

J'obtiendrai de présenter un mémoire définitif, dans le sens indiqué par la lettre, ou non. —

Si je réussissais, comment sera pris mon système d'interprétation? N'y verra-t-on pas une tentative pour ressusciter le Gallicanisme, une obstination, une déloyauté?

Les débats se rouvriront, quel sera le résultat de tout cela pour notre cause, mon livre, ma personne?

Si on refuse de m'entendre, et que le St. Père maintienne son bref, il faudra que je retire mon livre, ou que je le laisse mettre à l'index.

Dans le 1^{er} cas, quelle lettre à écrire?

Dans le 2^{me}, faudra-t-il me soumettre, ou me taire?

Quel sens de la soumission; quel sens de silence?

Dans ce dernier cas, n'entrerais je pas en lutte avec le Pape? Quelle issue de cette lutte? Quel recours au Concile, quelle attitude dans le Concile? - Quelles suites pour l'Église?

Ma position sera-t-elle comprise?