

GÜNTHER WASSILOWSKY, FREIBURG

DIE GEBURT DER SÄKULAREN PAPSTIDEE ≠  
1) POLITISCHE EKKLESIOLOGIE BEI  
JOSEPH DE MAISTRE

„Es ist keine leichte Aufgabe um die Zergliederung eines so gedrungenen Werkes, worin die Gedanken, bald neu und mächtig wie der Strom, bald sinnreich und glänzend wie der Sonnenstrahl, die Grundsätze, die Nebeneinanderstellungen, die Beweise und Folgerungen, mit Blitzschnelle dem erstaunten Leser entgegenleuchten.“

Mit diesem Satz beginnt die erste große in Deutschland erschienene Rezension über Joseph de Maistres Werk *Du Pape*. Jedenfalls der heutige Leser hört in der offenen Begeisterung auch ein leises Stöhnen mitschwingen – und er empfindet ein gewisses Mitgefühl mit dem anonymen Rezensenten, wenn er wie dieser jene paradoxen Argumentationsfiguren, die Maistres eigenwillige logische Schlüsse, die sprachlich zwar kunstvoll gesagten, aber historisch und theologisch meist dilettantisch geführten Nachweise in eine systematische Ordnung zu bringen hat und in all den polemischen Spotttiraden und all den mäandernden Plaudereien einen roten Faden sichtbar machen soll. Der Wiener Kardinal Josef Rauscher hatte schon recht, als er in einer Debatte auf dem I. Vatikanum einmal bemerkte, Graf de Maistre hätte wohl „mehr bestechendes als zuverlässiges Talent“<sup>1</sup> besessen.

Die 45 Seiten lange Besprechung erschien 1823 im dritten Jahrgang der Mainzer Zeitschrift *Der Katholik*.<sup>2</sup> Voll des Lobes für de Maistres Werk war man in der stark elsässisch geprägten sogenannten ersten „Mainzer Theologenschule“<sup>3</sup>, die hinter dem Blatt stand.<sup>4</sup> Die erste deutsche Übersetzung eines

<sup>1</sup> Nachweis bei Fritz VIGENER, *Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universal episkopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I.* Zweite Auflage, überarbeitet und mit einem biographischen Nachwort herausgegeben von Gottfried Maron (KiKonf 6). Göttingen 1964, 59.

<sup>2</sup> *Katholik* 7 (1823), 179–210 und 8 (1823), 284–308; Zitat: 179.

<sup>3</sup> Zur Mainzer Theologie des 19. Jahrhunderts: Martin KLOSE, „weil Gott durch die Kirche befiehlt“. Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie (MoThSt 3). St. Ottilien 2003, 124–168; Peter WALTER, Theologie im 19. und 20. Jahrhundert, in: Friedhelm JÜRGENSMAIER (Hrsg.), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte* (Bd. 3.2). Würzburg 2002, 1420–1433; Ludwig LENHART, *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805–1830)*. Die

jungen nassauischen Juristen namens Moritz Lieber (1790–1860) ist hier in Mainz angeregt und 1823 (also schon vier Jahre nach der französischen Erstauflage, die 1819 erschien) auch gedruckt worden. Im nachaufklärerischen, von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1760–1818) geprägten Mainz haben viele Ideen aus de Maistres Papstwerk ihren Siegeszug angetreten; von hier aus sind sie auch im deutschsprachigen Raum zu breiter Popularität gelangt.

Diese Mainzer Bezüge dürften als Grund freilich nicht ausreichen, um im Rahmen unseres Symposium dem savoyischen Restaurationsphilosophen Gehör zu verschaffen. Nachdem mit Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und Johann Michael Sailer (1751–1832) romantisch-liberale bzw. gemäßigt episkopalistische Konzepte vorgestellt worden sind, habe ich meine Aufgabe darin verstanden, das Kirchenbild eines dezidierten Traditionalisten und Papalisten nachzuzeichnen. Ich bin nicht etwa als Spezialist des Werkes von Joseph de Maistre oder gar der frankophonen Staatsphilosophie zu diesem Thema gekommen, sondern höchstens aufgrund meiner Beschäftigung mit Papsttum und papaler Theorie in der Neuzeit ganz allgemein.<sup>5</sup>

In Joseph de Maistres Papstbuch haben wir es mit einem Opus zu tun, das vom ersten bis zum letzten Satz von der Absicht durchdrungen ist, auf die Erschütterungen der Französischen Revolution und all ihre Folgeerscheinungen, die sich in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zugetragen haben, zu reagieren. Für die entstehende ultramontane Bewegung und – in langer Frist – auch für die Entwicklung der römisch-katholischen ekklesiologischen Theorie ist der Text bekanntlich von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Joseph Marie Compte de Maistre wurde 1754 in Chambéry als ältestes von fünfzehn Kindern des savoyischen Senatspräsidenten François Xavier de Maistre geboren.<sup>6</sup> Für die Verdienste des Vaters wurde die Familie 1768 geadelt – als Joseph vierzehn Jahre alt war. Von Jesuiten erzogen, wurde er nach juristischen Studien in Turin Beamter der Staatsanwaltschaft in Chambéry. Bis 1792 die Revolutionstruppen in Savoyen einmarschierten<sup>7</sup> muss man den jun-

elsässische Theologenkolonie in Mainz. Ein kirchen- und geistesgeschichtlicher Durchblick. Mainz 1956.

<sup>4</sup> Zur Programmatik der Zeitschrift: Bernhard SCHNEIDER, *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848* (VKZG.B 84). Paderborn 1998, 63–66; Hermann SCHWEDT, *Der Katholik*, in: *LThK*<sup>3</sup> 5 (1996), 1338f.; Helmut SCHWALBACH, *Der Mainzer „Katholik“ als Spiegel des neuerwachenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821–1850)*. Diss. Univ. Mainz 1966.

<sup>5</sup> Vgl. zusammenfassend: Günther WASSILOWSKY, *Papsttum: III. Neuzeit und Gegenwart (Der Siegeszug des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert; Päpstlicher Universalismus in der globalisierten Welt)*, in: *RGG*<sup>4</sup> VI (2003), 889–897.

<sup>6</sup> Vgl. die jüngeren Biographien: Richard Allen LEBRUN, *Joseph de Maistre. An intellectual militant*. Kingston / Montreal 1988; Henri de MAISTRE, *Joseph de Maistre*. Paris 1990.

<sup>7</sup> Zur Revolution in Savoyen–Piemont: Giuseppe RICUPERATI, *Il Settecento*, in: Pierpaolo MERLIN / Claudio ROSSO / Geoffrey SYMCOX / Giuseppe RICUPERATI, *Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna (Storia d'Italia 8.1)*. Torino 1994, 441–834.

gen sozialen Aufsteiger in gemäßigten Freimaurerlogen und unter den Sympathisanten der Aufklärung suchen. Strenger Katholizismus, mystische Theosophie und rationalistisches Illuminatentum werden von der neueren Forschung nicht mehr als Widersprüche in der vorrevolutionären religiösen Entwicklung von de Maistre gedeutet.<sup>8</sup> Auch konstruiert man keine absolute Diskontinuität mehr zwischen einem vermeintlich liberalen Demokraten *vor* und dem dezidiert konservativen Monarchisten *nach* der Revolution. Vielmehr wird schon im vorrevolutionären de Maistre eine Art *conservateur éclairé* gesehen, der vor dem Hintergrund seiner Erfahrung in der Gerichtspraxis unter dem Terminus „Volk“ nur eine amorphe, vernunftlose „Masse“ verstehen kann, der aber andererseits auch nicht mit kritischen Bemerkungen über die reale Gestalt der französischen Monarchie zurückhält. Vor der Revolution plädierte er für ein politisches System mit symbolischem Königtum und Parlament. Das revolutionäre Trauma und seine Folgen in der persönlichen Biographie des Emigranten machten aus de Maistre dann sukzessive einen glühenden Verehrer der absoluten Monarchie.<sup>9</sup>

Ein zentrales Kontinuitätselement der intellektuellen Biographie de Maistres, das die Revolutionserfahrung nur noch bestätigend verstärkt hat, wird man in seinem ausgeprägten anthropologischen Pessimismus sehen müssen. Als „Haupttriebfeder für de Maistres gesamtes intellektuelles Wirken“ nennt Isaiah Berlin in seinem brillanten Essay *Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus*<sup>10</sup> den Kampf gegen den „Naturopessimismus“ der französischen Aufklärungstheoretiker. Anstelle ihres idealistischen Menschenbildes, in dem die Menschen ihrer (freilich freizulegenden) vernünftigen Natur nach zu Freiheit, Fortschritt und Gemeinwohl gelangen, verwies de Maistre auf die Boshaftigkeit und Verderbtheit des Menschen, aus der sich seiner Meinung nach die Notwendigkeit von Autorität, Hierarchie, Gehorsam und Unterwerfung mit unausweichlicher Konsequenz ergibt. Für de Maistre haben sich alle apriorischen Deduktionen des aufklärerischen anthropologischen Optimismus im Wüten der Revolution vor den Augen der ganzen Welt empirisch handgreiflich, aposteriorisch, ein für allemal in Rauch aufgelöst. Auf der Suche nach den Ursachen des revolutionären Umbruchs avanciert der Jurist im *learning by doing* zum philosophischen Staatstheoretiker und pseudo-theologischen Ekklesiologen.

Es ist bekannt, wie sehr de Maistre die Französische Revolution in seinem Pamphlet *Considération sur la France* von 1796 unter Zuhilfenahme metaphysisch-theologischer Deutungsmuster als ein im wahrsten Sinne *zweideutiges* historisches Ereignis interpretiert hat: *Satanisch* ist die Revolution bei ihm als

<sup>8</sup> Vgl. Beatrice BONDY, *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*. Köln 1982.

<sup>9</sup> Insgesamt zur politischen Theorie de Maistres: Owen BRADLEY, *A modern Maistre. The social and political thought of Joseph de Maistre*. Lincoln / London 1999.

<sup>10</sup> In: Isaiah BERLIN, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel zur Ideengeschichte*, hrsg. von Henry Hardy. Frankfurt a.M. 1992, 123–221.

Ausdruck menschlich-chaotischer Aufruhr gegen die gottgewollte Ordnung; *messianisch* ist sie als von Gott geschicktes Strafgericht über den moralischen Verfall des überzivilisierten Ancien Régime, das nach seinem Dafürhalten immer mehr einem realpolitischen Atheismus anheim fiel. Pessimistische Verdammung und eudämonistische Rechtfertigung der Ereignisse von 1789 sind nur zwei Perspektiven innerhalb eines einzigen Interpretationsansatzes, in dem die Ausfälle auf der Ebene des verderbten Menschen geradezu systemnotwendig auf Seiten Gottes mit dem Ausbau einer starken Prädestinationstheorie kompensiert werden müssen. Umso schlechter der Mensch, desto geschichtsmächtiger muss Gott sein.<sup>11</sup>

Für die nachrevolutionäre Entwicklung des Denkens von Joseph de Maistre ist vermutlich die Emigrationserfahrung die prägendste sozialhistorische Rahmenbedingung überhaupt. Als der Graf im Jahre 1793 nach einer Hausdurchsuchung seine Heimatstadt verließ, begann für ihn eine fünfundzwanzig Jahre lang dauernde Epoche des Exils: Von Lausanne, wo er als Privatgelehrter die ersten antirevolutionären Schriften verfasst hat, über kurze Zwischenstationen in Turin und Venedig, wurde er 1799 vom Carlo Emanuele IV. in das höchste richterliche Amt auf der Insel Sardinien mit Sitz in Cagliari eingesetzt und schließlich 1802 als Gesandter des Königs von Sardinien an den Hof des russischen Zaren Alexander I. nach St. Petersburg geschickt.<sup>12</sup> Auf dem Schiff, das ihn von dort fünfzehn Jahre später (1817) wieder gen Westen brachte, befanden sich auch die Manuskripte der in St. Petersburg entstandenen Spätwerke, die *Soirées de Saint-Pétersbourg*, die erst nach seinem Tod 1821 erscheinen werden, und schließlich von *Du Pape*, dem im Folgenden unsere Aufmerksamkeit gelten soll.<sup>13</sup> Bei der Vorstellung der Grundthesen dieses Werkes folge ich in den kommenden Unterkapiteln der Anordnung der vier *libres*, in die auch de Maistre seinen Stoff gegliedert hat.

## I. « DU PAPE DANS SON RAPPORT AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE »: MONARCHISCHE UNFEHLBARKEIT

Ohne Umschweife geht de Maistre im ersten Kapitel des ersten Buches seine zentrale Thematik, die Unfehlbarkeit des Papstes, an. Um seine im Fortgang erläuterte Position einigermaßen auch auf theologiehistorischem Feld einord-

<sup>11</sup> An diesem Ort ist nicht näher auf das weite Feld der Einflüsse von und Parallelitäten mit anderen Denkern seiner Zeit eingehen. Ähnliche theologische Deutungsmuster finden sich beispielsweise bei Louis-Claude de Saint-Martin und Edmund Burke, von denen de Maistre nicht unwesentlich beeinflusst ist. Aber gerade die charakteristische Kombination von anthropologischem Pessimismus und Vorsehungsdenken deutet auch auf eine (sicher nicht intendierte) Beeinflussung de Maistres durch jansenistische Traditionen hin.

<sup>12</sup> Zu den Prägungen der russischen Jahre jetzt: Bastien MIQUEL, Joseph de Maistre, un philosophe à la cour du Tsar. Paris 2000.

<sup>13</sup> Zur näheren Entstehungsgeschichte von *Du Pape* immer noch unübertroffen: Camille LATREILLE, Joseph de Maistre et la Papauté. Paris 1906.

nen zu können, wenigstens ein paar kurze Hinweise zum *status quaestionis* der papalen Theorie an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert<sup>14</sup>: Abgesehen von einigen römischen Theologen und vereinzelt Schulen von eher marginaler Bedeutung, hatte um 1800 die episkopalistische Ekklesiologie in der Spur eines Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704)<sup>15</sup> nicht nur im gallikanischen Frankreich einen beinahe unangefochtenen Sieg errungen. Das Theologumenon von der päpstlichen Unfehlbarkeit fristete ein relativ kärgliches Dasein. Auch innerhalb der deutschen Universitätstheologie des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts nehmen papalistische Konzeptionen, wie sie beispielsweise der Jesuit Heinrich Kilber (1710–1783) im ekklesiologischen Traktat der großen *Theologia Wirceburgenses* formulierte, einen isolierten Platz ein. Die breite Konvention war mehr oder weniger gemäßigt episkopal orientiert und betrachtete die päpstliche Infallibilitätstheorie, die seit Melchior Cano (1509–1560) und Robert Bellarmin (1542–1621)<sup>16</sup> fester Bestandteil der Lehrbücher war, als Relikt einer überholten Barockscholastik. Aber auch der strenge Konziliarismus mit seiner prinzipiellen Überordnung des Konzils über den Papst wird so gut wie nicht mehr vertreten. In beinahe allen wichtigen Werken dieser Zeit wird die Rolle des Papstes beim Zustandekommen eines allgemeinverbindlichen Glaubenssatzes durchaus anerkannt, doch hat ein solcher Akt immer die Mitwirkung des Episkopates zur Voraussetzung. Freilich weisen die einzelnen Entwürfe dann in der genaueren Zuordnung der beiden Ämter gewichtige Differenzen auf. Aber immer muss zum infalliblen Kathedralanspruch wenigstens stillschweigend die (irgendwie „organisch“ vermittelte) Zustimmung des verstreuten Weltepiskopates hinzutreten. Päpstliche Unfehlbarkeit ist nur die sichtbare Spitze eines viel größeren Eisberges: Der Papst *bezeugt* in einzelnen Sätzen den unfehlbaren Glauben der gesamten Kirche.

De Maistres Papstbuch ist nun nicht der einzige Text, der sich von dieser Konvention abhebt. Kein ekklesiologisches Werk dieser Epoche ist *Du Pape* zumindest im inhaltlichen Resultat so nahe, wie der 1799 erschienene *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa* des dreiunddreißigjährigen Kamaldulensermonch und späteren Papst Gregor XVI. Mauro Capellari (1765–1846, ab 1831 Papst). Auch dort wird der Begriff der Souveränität als organisierendes Prinzip der Kirchenverfassung angewandt, aus dem die päpstliche Unfehlbarkeit als wichtigstes Merkmal hervorgeht.

Völlig neuartig – auch im Vergleich zu Capellari – ist jedoch die bei de Maistre anzutreffende *Begründungsform* der päpstlichen Unfehlbarkeit. In *Du*

<sup>14</sup> Eine detaillierte theologiehistorische Analyse bietet: Ulrich HORST, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (WSAMA.T 12). Mainz 1982.

<sup>15</sup> Vgl. die neueste Darstellung bei: Peter WALTER, Jacques-Bénigne Bossuet. Standortsicherung aus dem Geist der Tradition, in: DERS. / Martin H. JUNG (Hrsg.), Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung. Darmstadt 2003, 144–165.

<sup>16</sup> Zu seiner Ekklesiologie vgl. Günther WASSILOWSKY, Robert Bellarmin, in: Friedrich Wilhelm GRAF (Hrsg.), Klassiker der Theologie (Bd. 1). München 2004 (im Druck).

*Pape* wird nicht theologisch für die Infallibilität argumentiert. De Maistres setzt ein mit dem Ausruf: „Was ist nicht alles über die Unfehlbarkeit, vom theologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, schon gesagt worden!“<sup>17</sup> Aber nicht allein wegen der bereits vorliegenden Papsttraktate aus der Feder der Theologen glaubt de Maistre aller theologischer Bezeugungsinstanzen und Beweisverfahren enthoben zu sein. Er rechtfertigt seine nichttheologische Vorgehensweise damit, dass seiner Meinung nach „theologische Wahrheiten nichts anderes sind als allgemeine Wahrheiten, geoffenbaret und als göttliche anerkannt im geistlichen Kreise“<sup>18</sup>. Theologische Aussagen sind für de Maistre Objektivationen allgemeiner Weltgesetze, die dann im Nachhinein – extrinsizistisch-sekundär – durch Offenbarungen Gottes legitimiert und durch kirchliche Institutionalisierung sanktioniert werden. Auf der Grundlage einer solchen theologischen Dogmentheorie (die offensichtlich große Affinitäten mit den Anfang des 20. Jahrhundert lehramtlich verurteilten sogenannten „Modernisten“ aufweist) avanciert de Maistre zu einem Meister des unvermittelten Transfers von Ideen aus dem politischen in den religiösen Bereich – und umgekehrt. Theologumena werden säkularisiert, säkulare Begriffe theologisiert.

De Maistres zentrale These im ersten Buch lautet demnach: „Die Unfehlbarkeit in der geistlichen und die Souveränität in der weltlichen Ordnung sind zwei ganz gleich bedeutende Wörter. Eins wie das andere bezeichnen jene hohe Gewalt, die alles beherrscht, und von der alle anderen hergeleitet sind; die regieret und nicht regiert wird; die richtet und nicht gerichtet wird.“<sup>19</sup> Diese Identifizierung des Begriffes der geistlichen Unfehlbarkeit mit der politischen Souveränität führt dazu, dass in de Maistres Unfehlbarkeitslehre der Zeugnischarakter des unfehlbaren Lehramtes in der Kirche ganz zugunsten der Entscheidungsvollmacht zurücktritt.<sup>20</sup> Es kommt hier erstmals zu jener folgenreichen „Akzentverlagerung von der *testificatio fidei* auf die *determinatio fidei*“.<sup>21</sup> Denn Souveränität heißt für de Maistre, dass die oberste Autorität im Gemeinwesen Entscheidungen trifft, gegen die keine Berufung eingereicht werden kann. Infallibilität wird zum Synonym für inappellable Letztinstanz-

<sup>17</sup> Zitiert nach der weit verbreiteten Wiederauflage von 1923 des von Moritz Lieber übersetzten Textes: Joseph de Maistre, Vom Papste (Bde. I und II). Übersetzt von Moritz Lieber. Herausgegeben von Joseph Bernhardt (Katholikon Werke und Urkunden IV). München 1923, hier: 23 (fortan zitiert: Vom Papste I oder II). Die französische Originalfassung wird im Folgenden in den Anmerkungen zitiert nach der zweibändigen, 1928 in Lyon erschienenen Ausgabe; hier Du Pape I, 1: „Que n'a-t-on pas dit sur l'infallibilité considérée sous le point de vue théologique?“

<sup>18</sup> Ebd.: „... , que les vérités théologiques ne sont que des vérités générales, manifestées et divinisées dans les cercle religieux.“

<sup>19</sup> Vom Papste I, 23f.; Du Pape I, 2: „L'*infallibilité* dans l'ordre spirituel, et la souveraineté dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. L'un et l'autre exprime cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée.“

<sup>20</sup> Vgl. Hermann Josef POTTMAYER, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (IThS 5). Mainz 1975.

<sup>21</sup> Klaus SCHATZ, Vatikanum I (1869–1870), Bd. I: Vor der Eröffnung. Paderborn 1992, 11.

lichkeit. Der Papst legt nicht Zeugnis ab für den schon vorhandenen Glauben der ganzen Kirche, sondern fasst unangreifbar, eigenständig und selbstproduktiv Entschlüsse. Beim Juristen de Maistre sitzt der Papst auf einem Heiligen Richterstuhl, von dem aus Urteile gesprochen und Dekrete erlassen werden. Er verliert kein einziges Wort über die Bedingungen eines Kathedralspruches, über das Wesen und die Grenzen päpstlicher Unfehlbarkeit.

Es versteht sich von selbst, dass eine solche Übertragung des politischen Modells der absoluten Monarchie auf die Kirche ekklesiologisch zur völligen Bedeutungslosigkeit von konziliaren und episkopalen Strukturen führt. In einem eigenen, erst in der zweiten *Du Pape*-Auflage (1821) veröffentlichten Buch *De l'église gallicane dans son rapport avec le souverain pontifice* lässt de Maistre seiner Abscheu vor jeder Art gallikanischem *spirit de schisme*, der sich seit der Reformation ausgebreitet habe, freien Lauf. Als Ludwig XVIII. 1814 den Thron bestieg, befürchtete de Maistre, dass mit der Restauration der Monarchie auch eine Restauration des Gallikanismus einhergehen könnte. Gegen Konzilien, denen Unfehlbarkeit ohnehin nur vom Papst zukomme, spricht für de Maistre nicht nur die ständige Infragestellung und Unsicherheit im kollektiven Diskurs, sondern auch ein praktischer Grund: „Um nur alle Bischöfe einzuberufen, und diese Einberufenen letztlich zu kontaktieren, würden fünf, sechs Jahre nicht hinreichen.“<sup>22</sup> Die Konzilien wären für die Jugend der Christenheit geschaffen worden, doch jetzt sei die Welt zu groß für sie. Ein Argument, das seit de Maistre bis zum Vorabend des II. Vatikanums immer wieder vorgebracht wird.

## II. « DU PAPE DANS SON RAPPORT AVEC LES SOUVERAINETES TEMPORELLES »: GEISTLICHE UND WELTLICHE SOUVERÄNITÄT

Wenn de Maistre im zweiten Buch die geistliche Souveränität in Beziehung setzt zu den weltlichen Souveränitäten, wird schließlich offenbar, zu welchem Zweck er letztlich die Lehre von der Unfehlbarkeit profiliert hat: „Es kann keine menschliche Gesellschaft geben ohne Regierung, keine Regierung ohne Souveränität, keine Souveränität ohne Unfehlbarkeit; und dieses letzte Privilegium ist so absolut notwendig, dass man gezwungen wird, die Unfehlbarkeit selbst bei den weltlichen Souveränitäten (wo sie nicht ist) vorauszusetzen, wenn man es nicht auf die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung ankommen lassen will.“<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Vom Papste I, 35; *Du Pape* I, 13: „Pour convoquer seulement tous les Évêques, et pour faire constater légalement de cette convocation, cinq ou six ans ne suffiraient pas.“

<sup>23</sup> Vom Papste I, 171; *Du Pape* I, 157: „Il ne peut y avoir de société humaine sans gouvernement, ni de gouvernement sans souveraineté, ni de souveraineté sans infallibilité; et ce dernier privilège est si absolument nécessaire, qu'on est forcé de supposer l'infallibilité, même dans les souverainetés temporelles (où elle n'est pas), sous peine de voir l'association se dissoudre.“

Die nachrevolutionäre Gesellschaft lässt sich nur durch die Wiederherstellung der alten Autoritäten retten. Die staatliche Gewalt aber erhält ihr Ansehen zurück nur als Ausfluss der souveränen Herrschaft Gottes, weshalb sie der göttlichen Weihe durch die höchste kirchliche Autorität bedarf, die sich direkt von Gott herleitet. Die radikale Überwindung der Revolution und die wahre Restauration der Monarchie setzen die Anerkennung durch das unfehlbare Papsttum voraus: „Wenn das heutige Frankreich, einer göttlichen Autorität folgend, seinen herrlichen König aus den Händen des Papstes empfangen hätte, glaubt ihr nicht, dass es in diesem Augenblicke ein wenig mehr mit sich selbst und den anderen zufrieden sein würde?“<sup>24</sup>

De Maistre wollte noch einmal die heilige Allianz von Thron und Altar herstellen und mittels der Souveränitätsidee eine gestufte Repräsentanz Gottes in den beiden legitimen Monarchen Papst und König begründen. Dabei verwischt er durchaus nicht die Differenzen zwischen der päpstlichen Unfehlbarkeit gegenüber einer nur abgeleiteten Unfehlbarkeit jeder nichtgeistlichen Souveränität: Der weltliche Souverän handelt zwar als wäre er unfehlbar, er ist es aber nicht.

Neben der Funktion, die weltliche Autorität zu *legitimieren*, kommt der päpstlichen Suprematie innerhalb dieser theokratischen Konzeption auch die Aufgabe der *Souveränitätskontrolle* zu. Nicht die blinde, tyrannische Masse des Volkes, sondern nur die infallible Person des Papstes ist im Stande, den weltlichen Monarchen zu kontrollieren und im Falle des despotischen Machtmissbrauches zu beschränken. Damit der Papst diese richterliche Aufsichtsfunktion ausüben kann, muss er selbstverständlich prinzipiell unabhängig sein vom weltlichen Souverän. Hier liegt dann auch der Keim und Anknüpfungspunkt für den späteren staatskritischen Ultramontanismus in der liberalen Spielart eines Félicité de Lamennais (1782–1854). Hans Maier hat an dieser Stelle de Maistre Modernität bescheinigt, weil er sich entschieden abkehre „von der revolutionären Theorie einer Politik und Religion zugleich umgreifenden Staatsmacht“.<sup>25</sup>

### III. « DU PAPE DANS SON RAPPORT AVEC LA CIVILISATION ET LE BONHEUR DES PEUPLES »: PAPSTTUM UND GESELLSCHAFTSUTOPIE

De Maistres gesellschaftliche Einheitsvision fügt sich gut in die Unions- und Völkerbundspläne ein, die nach 1815 so populär geworden waren und schließlich in der kurzlebigen multikonfessionellen „Heiligen Allianz“ zwischen

<sup>24</sup> Vom Papste I, 284; Du Pape I, 265: „Et si la France d'aujourd'hui, pliant sous une autorité divine, avait reçu son excellent roi des mains du Souverain Pontifice, croit-on qu'elle ne fût pas dans ce moment un peu plus contente d'elle-même et des autres?“

<sup>25</sup> Hans MAIER, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München 1975, 140.



Russland, Preußen und Österreich gipfelten.<sup>26</sup> Dass in diesem Bündnis zur Rettung Europas aus der politisch-moralischen Gottlosigkeit und zur Errichtung eines geeinten europäischen „Volkes der Allianz“ das Oberhaupt der Katholiken überhaupt keine Rolle gespielt hatte, mag de Maistre den letzten Anstoß gegeben haben, seine Papst-Apologie niederzuschreiben. Was Napoleon nicht vermochte, kann auch Zar Alexander I, König Friedrich Wilhelm III. und jedem anderen weltlichen Herrscher nicht gelingen. Nur der Papst als „der natürliche Begründer, der mächtigste Beförderer, der große Demiurg der allgemeinen Zivilisation“<sup>27</sup> wird die Nationen Europas auf einer Grundlage zusammenbringen können, die zu einer wirklich verlässlichen und dauerhaft friedlichen Einheit führt. Es braucht eine Einheit auf der Grundlage der Religion (und das heißt des Katholizismus), „weil nichts die Menschen so übereinstimmend macht wie die religiöse Einheit.“<sup>28</sup>

De Maistre schwebt das Bild eines christlichen Völkerbundes unter der spirituellen Obhut Roms vor. Wie der konkret, praktisch-konstitutionell aussehen soll, dazu macht er in seinem Werk keine Angaben. Das Papsttum – so schwelgt er lieber im Bild – sei der „Schlussstein des europäischen Gewölbes“.<sup>29</sup>

#### IV. « DU PAPE DANS SON RAPPORT AVEC LES EGLISES NOMMEES SCHISMATIQUE »: PAPST UND PROTESTANTEN

Der letzte, wesentlich kürzere und im Argumentationsniveau weiter abfallende Teil bietet nur noch gehässige Polemik gegen alle nichtkatholischen Christentümer mit größtenteils absurden Beweisen hinsichtlich ihrer Inferiorität. Deren Prinzip sei die Empörung gegen die rechtmäßigen Souveränitäten; ihr Wesen sei das Sektierer- und Dissidententum, der Abfall von und die Störung der Einheit, eben: der Protest, weswegen sie alle Protestanten genannt werden sollen. „Am Anfang war Luther“ – so würde de Maistre eine Geschichte der Französischen Revolution beginnen. Der von ihm immer wieder konstruierte Zusammenhang von Reformation, Jansenismus, Gallikanismus und Französischer Revolution wird bekanntlich im ultramontanen Diskurs des 19. Jahrhunderts einem festen Topos bilden.

<sup>26</sup> Dazu Bernard PLONGERON, Das Christentum als gesellschaftspolitischer Messianismus, in: Heribert SMOLINSKY u.a. (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums, Bd. 10: Aufklärung, Revolution, Restauration. Freiburg 2000, 797–866, 817f.

<sup>27</sup> Vom Papste II, 18., Du Pape II, 19: „... le chef naturel, le promoteur le plus puissant, le grand *Demiurge* de la civilisation universelle ...“

<sup>28</sup> Vom Papste II, 89; Du Pape II, 93: „... et que rien n'identifie les hommes comme l'unité religieuse.“

<sup>29</sup> Im Unterschied zum späteren Neoguelfismus eines Vincenzo Gioberti, der den Papst als Promotor der nationalen Einigung Italiens und Befreier von der österreichischen Fremdherrschaft brauchte, träumt de Maistre zumindest im Rahmen seiner Papsttheorie supranational und europäisch von „une sorte de république universelle“ (Vom Papste I, 293).

Katholizismus und Protestantismus stehen nicht für Interpretationsvarianten des Christlichen und unterschiedliche legitime Konfessionskulturen, sondern für Wahrheit und Irrtum. Es kommt am Schluss noch einmal zu Zuspitzungen, die aus fachtheologischer Warte selbst ein zeitgenössischer Hardliner wohl kaum hätte unterschreiben könnten: „Der Papst ist die notwendige, einzige und ausschließliche Grundlage des Christentums“; „Die Suprematie des Papstes ist das Hauptdogma, ohne welches das Christentum nicht bestehen kann.“<sup>30</sup>

Ich breche an dieser Stelle die Vorstellung zentraler Thesen aus *Du Pape* ab und möchte mit ein paar vorläufigen Beobachtungen und einigen grundsätzlichen Fragen zur Rezeptionsgeschichte von Joseph de Maistres Papsttheorie schließen.

## V. ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE

Die noch weitgehend unerforschte<sup>31</sup> Rezeptionsgeschichte von de Maistres Papstbuch im deutschsprachigen Raum verläuft äußerst komplex, je nach Kontext zeitverschoben und in mehreren Phasen. Die erste „Mainzer Theologenschule“, von ihrem Historiograph Ludwig Lenhart als „Dolmetsch“ der französischen Restaurationstheologie in Deutschland charakterisiert<sup>32</sup>, hat das Werk im Großen und Ganzen begeistert aufgenommen. Davon zeugt unter anderem die zu Beginn zitierte Rezension von 1823. Bemerkenswerterweise wird dort allerdings in einem zentralen Punkt Zurückhaltung geübt. In einer Fußnote merkt der Rezensent an: „Man wolle jedoch nicht vergessen, daß die Unfehlbarkeit des Papstes nicht Lehre der kath. Kirche ist, also geglaubt werden kann oder nicht, je nach der subjectiven Einsicht der Gründe dafür oder dawider. Es ist bloß Dogma, daß die lehrende Kirche diese von Jesu versprochene Prärogative besitze.“<sup>33</sup>

Die Mainzer Ultramontanen wussten nicht nur in Erinnerung an ihre aufklärerischen Vorgänger, von denen beispielsweise Felix Anton Blau (1754–1798) eine *Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit* (1791) publiziert hatte, wie heterogen innerhalb der theologischen Wissenschaft die Antworten auf die Frage der Infallibilität damals noch ausfielen. Selbst der führende Kopf der ersten Mainzer Theologenschule, der Elsässer Bruno Franz Leopold Liebermann (1759–1844), hat erst in Reaktion auf die Kritik von Kardinal Capellari in der römischen Ausgabe seiner fünfbändigen großen Dogmatik auch in

<sup>30</sup> Vom Papste II, 151; Du Pape II, 157: „Le Souverain Pontifice est la base nécessaire, unique et exclusive du christianisme.“; Du Pape II, 158: „La suprématie du Pape étant le dogme capital sans lequel le christianisme ne peut subsister.“

<sup>31</sup> Erste Hinweise zur Rezeption in der deutschsprachigen Theologie vgl. Hermann Josef POTTMAYER, *Unfehlbarkeit*, 182ff.

<sup>32</sup> Ludwig LENHART, *Theologenschule*, 161–178.

<sup>33</sup> *Katholik* 7 (1823), 190.

schriftlicher Form ein dezidiertes Bekenntnis zur päpstlichen Unfehlbarkeit abgelegt.<sup>34</sup> Obwohl Liebermann persönlich von der Infallibilität des Papstes überzeugt war und sie im mündlichen Vortrag auch vertreten haben muss<sup>35</sup>, kann er sie in der ursprünglichen Ausgabe seiner *Institutiones theologiae dogmaticae*, die von 1819 bis 1827 erschien und mit ihren zehn Auflagen bis 1870 zu den einflussreichsten Lehrbücher in ganz Europa gehörte, nicht als *sententia certa* darstellen. Bis zur Mitte des Jahrhunderts trennte sich also interessanterweise der ultramontane Diskurs in Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Liebermann und seine Schüler Andreas Räß (1794–1887), der mit Nikolaus Weis (1796–1869) 1821 den *Katholik* gegründet hatte, und Heinrich Klee (1800–1840), der schon als Alumne im Priesterseminar eine Übersetzung von de Maistres *Église gallicane* anfertigte, machten in mündlicher Rede aus ihrer Sympathie für die Unfehlbarkeitsthese im Stile de Maistres keinen Hehl, in ihrer gedruckten wissenschaftlichen Produktion mussten sie sie ehrlicherweise als Schulmeinung, als offene und kontrovers diskutierte Frage darstellen.

Erst ab der Jahrhundertmitte wiegt die Waagschale mit den Plädoyers für die päpstliche Unfehlbarkeit auch im deutschsprachigen wissenschaftlichen Schrifttum quantitativ schwerer. Bleiben wir beim Popularisierungsorgan der Mainzer Theologen, dem Mainzer *Katholik*, dessen Redaktion 1850 mit Christoph Moufang (1817–1890) und Johann Baptist Heinrich (1816–1891) von der sogenannten zweiten „Mainzer Theologenschule“ übernommen wurde: Dort wird 1854 festgehalten, dass die päpstliche Unfehlbarkeit zwar kein formelles Dogma sei, „aber daß alle positiven und rationellen Gründe für die Bejahung und gegen die Verneinung dieser Fragen sprechen.“<sup>36</sup> In schöner Regelmäßigkeit erschienen in den Folgejahren jetzt ausführliche systematische wie historisch–exegetische Artikel zur papalen Theorie<sup>37</sup>. Am auffälligsten springt dort folgender Befund ins Auge: die ultramontane Papsttheologie erklärt ihre Vorstellung von der päpstlichen Infallibilität jetzt ganz wesentlich mit dem Begriff der Souveränität. In den Vordergrund tritt ein Verständnis von Unfehlbarkeit als letzter Instanz in Sachen der Lehre wie der Jurisdiktion, die Betonung des Dezisionistischen und – in der Konsequenz – die Marginalisierung des Zeugnischarakters des Lehramtes. Ein tragendes, immer wieder anzutreffendes Argument im Begründungsverfahren ist ein praktisches: mit der päpstlichen Unfehlbarkeit sollte die römisch–katholische Kirche ein effizientes Instrument erwerben, um inmitten einer sich im Umbruch befindenden Welt schnelle, sichere und alle ihre Glieder bindende Entscheidungen treffen zu können. Es sind exakt diese Argumentationsmomente, die dann 1869/70 Konzilsgeschichte schreiben werden.

<sup>34</sup> Ludwig LENHART, *Theologenschule*, 103.

<sup>35</sup> Joseph GUERBER, Bruno Franz Leopold Liebermann. Freiburg 1880.

<sup>36</sup> *Katholik* 10 (1954), 193.

<sup>37</sup> *Katholik* 18 (1858), 337–347, 491–502; 46/I (1866) 641–678; 46/II (1866), 1–36; 47/I (1867), 419–451; 48/I (1868), 404–428; 48/II (1868) 152–173.

Um die vielschichtige Rezeptionsgeschichte der Papstidee in der Fassung de Maistres in den Blick zu bekommen, müssten im deutschsprachigen Raum natürlich auch andere intellektuelle Felder untersucht werden: Wenigstens erwähnt seien die Wiener Romantiker des Kreises um Clemens Maria Hofbauer (1751–1820) mit Friedrich Schlegel (1772–1829) und Karl Ludwig von Haller (1768–1854), affirmative Stimmen in sonstigen kirchenpolitischen Blättern wie den *Katholische[n] Sonntagsblätter[n]*, aber auch bissige Verrisse wie in der Tübinger *Theologische[n] Quartalschrift*.

Im Rom des Ercole Consalvi (1757–1824) reagierte man jedenfalls äußerst zurückhaltend auf das Erscheinen von *Du Pape*. De Maistre innigster, in Briefen an den Papst auch mehrfach geäußerter Wunsch, die zweite Auflage Pius VII. widmen zu dürfen, wurde ihm nicht erfüllt.<sup>38</sup> Erst postum, unter Gregor XVI., erfährt das Werk schließlich allerhöchste päpstliche Förderung.

Die spannendste Frage ist freilich die nach den Gründen für den langfristigen Siegeszug der von de Maistre formulierten Papstidee. Welche Faktoren machten den eingetretenen Umschwung aus – weg von den gemäßigt episkopalen und hin zu den papalistischen Ekklesiologien? Und im Kontext unseres Symposium: Stehen die durch Aufklärung, Revolution und Säkularisation beschleunigten Säkularisierungsprozesse des 19. Jahrhunderts dazu in irgendeinem Zusammenhang?

Klaus Schatz<sup>39</sup> und Hubert Wolf<sup>40</sup> haben mehrfach auf den *sozialhistorischen, strukturgeschichtlichen* Faktor hingewiesen, dass die revolutionäre Zerschlagung der episkopal–landeskirchlichen Gegengewichte in langer Frist eine allgemeine Romzentrierung und päpstliche Machtzunahme zur Folge hatte. Dass Pius VII. (1800–1823) im Zuge des Konkordates mit Frankreich (1801) die Demission des gesamten französischen Episkopates anordnete, war eine Demonstration päpstlicher Vollmacht von bislang ungekanntem Ausmaß, die nicht ohne Auswirkungen auch auf die Theologie des Papstamtes sein konnte.

*Ideengeschichtlich* wäre zu fragen, ob im Kontext der Säkularisierungsprozesse des 19. Jahrhundert nicht gerade in der säkularen, nichttheologischen Formulierung der Papstidee – im Stile de Maistres – das Geheimnis ihres Erfolges liegt. De Maistre begründet das Papsttum rein funktional, politisch, staatstheoretisch, im weitesten Sinne anthropologisch. Ihn interessiert nicht die Frage, ob oder wie der Papst unfehlbar ist, sondern warum der Papst notwendig unfehlbar sein muss. Theologische und historische Kriterien werden durch das funktionale Kriterium der gesellschaftlichen Nützlichkeit und Praktikabilität ersetzt, Religion und Kirche den Stabilisierungserfordernissen des politi-

<sup>38</sup> Dazu: Max HUBER, Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Licht des Thomismus. Basel 1958, 278–284.

<sup>39</sup> Beispielsweise Klaus SCHATZ, Kirchengeschichte der Neuzeit II. Düsseldorf 1989, 14–26.

<sup>40</sup> Beispielsweise Hubert WOLF, Pfründenjäger, Dunkelmänner, Lichtgestalten. Deutsche Bischöfe im Kontext der Säkularisation, in: Rolf DECOT (Hrsg.), Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs (VIEG Beiheft 55). Mainz 2002, 121–146; vgl. auch den Beitrag im vorliegenden Band.

schen Systems – hier der absoluten Monarchie – in Dienst gestellt. De Maistre bringt Argumente für die „gens du monde“ und trifft auf diese Weise die Plausibilitäten der säkularisierten Welt.

Wie kommt es, dass sich Krisenzeiten und die damit einhergehenden gesteigerten Sicherheitsbedürfnisse (zumindest in langer Frist) für das Papsttum eher als Stärkung auswirken – und nicht für die Bischofskirche? Ist etwa die Idee des Papsttums deswegen gegenüber der Idee des Bischofsamtes stärker, weil sie sich besser für säkular-politische Zwecke funktionalisieren lässt? Strahlt unter den kirchlichen Institutionen gerade in Zeiten *vor Ort* erlittener politischer Probleme eine transnationale, universale Instanz die größere Faszination aus?

Nicht unbedeutend dürfte dabei die Tatsache sein, dass es sich bei den ersten Produzenten und Trägern dieser Papstidee nahezu ausschließlich um *Laien*, oft sogar um Konvertiten im weiteren Sinne handelt, für die das Papsttum keine selbstverständliche Gegebenheit der Tradition, sondern eine „persönliche Neuentdeckung“ und eine Antwort auf die geistigen Probleme ihrer Zeit darstellte.<sup>41</sup> Diese Form der Laientheologie versteht sich selbst als Kompensation der durch Revolution und Säkularisation entstandenen Ausfälle im amtlich-institutionellen Bereich. De Maistre betritt das theologische Feld mit dem ausdrücklichen Selbstbewusstsein, „die Lücken im Heere des Herrn“<sup>42</sup> ausfüllen zu müssen. Denn: „Alle Rosen des Amtes sind dahingewelkt; nichts ihm geblieben als die Dornen.“<sup>43</sup> „Tausend Ursachen haben den Priesterstand geschwächt. Die Revolution hat ihn beraubt, verbannt gemordet. ... Die alten Helden der heiligen Kriegerschar sind in die Gruft gestiegen; junge Streiter erscheinen, um ihre Stelle einzunehmen.“<sup>44</sup> In Laien wie de Maistre erwachte der missionarische Drang, ein vakant gewordenes Lehramt zu besetzen – ganz unbeschadet der Defizite in der theologischen Kriteriologie: „Das geringe Maß seiner Talente darf niemand abschrecken“, so de Maistre im Vorwort zur Erstauflage von *Du Pape*, „mich jedenfalls hat es nicht zagen gemacht.“<sup>45</sup>

Nach dem „Kölner Ereignis“ von 1837 (und hier in Mainz nach dem sogenannten „Fall Riffel“<sup>46</sup> von 1841) dürfte schließlich folgender Faktor für die Erfolgsgeschichte der papalen Ekklesiologie maßgeblich verantwortlich gewesen sein: De Maistre hatte mit dem Begriff der *Souveränität* eine Kategorie in die Papsttheorie eingeführt, die in den klassischen staatstheoretischen Diskur-

<sup>41</sup> Klaus SCHIATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Würzburg 1990, 179, weist neben de Maistre und de Lamennais in Frankreich, auf Görres in Deutschland, Mannig in England, Cortès in Spanien hin.

<sup>42</sup> Vom Papste I, 3.

<sup>43</sup> Vom Papste I, 2.

<sup>44</sup> Vom Papste I, 1.

<sup>45</sup> Vom Papste I, 3.

<sup>46</sup> Dazu: Uwe SCHARFFNECKER, *Die katholisch-theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen* (VKZG.B 81). Paderborn 1998, 152–185.

sen zum Inbegriff für die Begründung der Unabhängigkeit der staatlichen Gewalt gebraucht wurde. Er setzte also einen Begriff ein, der später in Zeiten des erlittenen Staatskirchentums geeignet war, genauso die Freiheit der Kirche vom Staat einzuklagen.<sup>47</sup> De Maistre legte damit – ohne dass er dies selbst intendiert hätte – die tragende theoretische Grundlage auch für den staatskritischen Ultramontanismus. Das lässt sich nicht nur bei de Lammenais, sondern auch in Deutschland nachweisen; insbesondere bei der zweiten „Mainzer Theologenschule“ mit ihrem Protektor, dem Mainzer Domkapitular Adam Franz Lenning (1803–1866), an der Spitze. Allerdings wird dann der Mainzer Konzilsvater Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), dem niemand einen Schmusekurs mit dem Staat oder gar mangelnde Anhänglichkeit an den Heiligen Stuhl nachsagen kann, seinen „Hoftheologen“ – zumindest anfänglich – nicht folgen, sondern mit aller Vehemenz – aber erfolglos – gegen eine konziliare Unfehlbarkeitsdefinition plädieren.<sup>48</sup>

*Theologiehistorisch* führte de Maistres utilitaristischer Pragmatismus zur größeren Ehre der Tiara einerseits dazu, dass die Unfehlbarkeitsvorstellungen der zweiten Jahrhunderthälfte weiter gehen als alles, was in den theologischen Papsttraktaten seit der Reformation gesagt worden war. Andererseits wurde die Unfehlbarkeit in der Spur eines absolutistischen Souveränitätsbegriffs weitgehend juridisiert, d.h. auf Regierungs- und Jurisdiktionsgewalt reduziert. Der selbstverständlich stets vorausgesetzte kirchliche Unfehlbarkeitsglaube erfuhr einen immer stärkeren theoretischen Ausbau, er wurde zunehmend funktionalistisch-säkular begründet und nahezu ganz auf die Person des päpstlichen Monarchen konzentriert. Es ist die Reflexion auf dem historischen Boden der politischen und kirchlichen Destabilisierungserfahrungen des 19. Jahrhunderts, welche die Geburt der modernen Infallibilitätstheorie eingeleitet hat.

<sup>47</sup> Ursprünglich hatte zur theologischen Sicherung kirchlicher Freiheit aber kein Papst- sondern ein Kirchenbegriff – nämlich der der *societas perfecta* – gedient.

<sup>48</sup> Dazu: Karl Josef RIVINIUS, Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem ersten Vatikanischen Konzil (EHS 23). Bern / Frankfurt 1976.