

Ultramontanismus und Ekklesiologie

Der selbstverständliche Gebrauch des Begriffs „ultramontane Ekklesiologie“, der sich in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt hat, ist nicht so selbstverständlich, wie er auf den ersten Blick scheint. Fragwürdig ist sowohl die Kennzeichnung „ultramontan“ wie die Behauptung, bei der dem Ultramontanismus zugeordneten „Ekklesiologie“ handle es sich um Ekklesiologie, also um eine *theologische* Lehre von der Kirche.

Was den Begriff „ultramontan“ angeht, darf nicht vergessen werden, daß er sich im 18. und 19. Jahrhundert als polemischer Kampfbegriff durchsetzte. Ursprünglich eine geographische Bezeichnung aus italienischer Sicht für Deutsche und Franzosen und umgekehrt, wurde er immer mehr zu einem kirchenpolitischen Schlagwort¹. Mit ihm bezeichneten französische und deutsche Autoren jene vornehmlich italienischen und kurialen Kanonisten, die die kirchliche oder politische Vormachtstellung Roms vertraten. „Als Ultramontane werden die Anhänger des päpstlichen Universalprimats, die Verteidiger der Grundsätze Gregors VII., Innozenz' III., die Gegner der Konzilssuperiorität und Fürsprecher der päpstlichen Infallibilität bezeichnet.“² Die Bandbreite der als „ultramontan“ eingestuften Positionen, die von theologischen Lehren bis zu politischen Ansprüchen reichen, macht deutlich, wie unscharf dieser Begriff überall gebraucht wurde. Zudem lassen sich die Theologen, die mit unterschiedlicher Gewichtung für eine gesamtkirchliche Leitungs- und Lehrautorität des Papstes eintraten, wohl kaum alle als „Kurialisten“ und „Römlinge“ – Synonyme für „Ultramontane“ – bezeichnen. Genauso unscharf waren indes die Bezeichnungen für jene Positionen, die die Ultramontanen bekämpften: Konziliarismus, Gallikanismus und Episkopalismus.

Im Zeitalter der Aufklärung erhielt der Begriff „ultramontan“ eine zusätzliche Färbung durch die Tatsache, daß der kirchliche Autoritätsanspruch, wie Rom ihn repräsentierte, als unvereinbar angesehen wurde mit den Ansprüchen der kritischen Vernunft. So bedeutete „ultramontan“ auch soviel wie Obskurantismus, Bigotterie, Fanatismus und blinde Autoritätshörigkeit.

Schließlich wurde die Bedeutung des Begriffs „ultramontan“ durch den politischen Gegensatz zwischen dem übernationalen Autoritätsanspruch von Kirche und Papst einerseits und dem Souveränitätsanspruch der aufkommenden Nationalstaaten andererseits geprägt, der die ältere Konkurrenz von päpstlicher und kaiserlicher Macht ablöste. „Curialistae“ und „nationalistae“ standen einander

gegenüber, und der „Ultramontane“ galt als „After-Patriot“, der den Interessen der französischen oder deutschen Nation und Kirche schadete.

Das breite, polemisch akzentuierte Bedeutungsfeld des Begriffs „ultramontan“ mit seinen politischen Konnotationen zeigt, daß die Lehre vom Jurisdiktionsprimat und von der unfehlbaren Lehrautorität des Papstes, wie sie sich seit dem Mittelalter in Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus und später mit der Reformation entwickelte³, kaum mehr einer ruhigen theologischen Betrachtung und abgewogenen Erörterung zugänglich war.

„Ultramontane Ekklesiologie“

Das ist auch der Grund, warum die „ultramontane Ekklesiologie“ nur bedingt als „Ekklesiologie“, als theologische Lehre von der Kirche und ihrer Verfassungsstruktur gelten kann. Zu sehr war sie mit pragmatischen und politischen Interessen verwoben, ja diese Interessen bestimmten immer mehr die spezifischen Akzente dieser „Ekklesiologie“. Dasselbe gilt im übrigen für den Gallikanismus und den reichskirchlichen Episkopalismus, die sich in steigendem Maß von ihren Wurzeln in der altkirchlichen *Communio*-Ekklesiologie entfernten. Unter dem vorherrschenden Einfluß dieser politischen Interessen nahmen alle genannten Positionen ideologische Züge an.

Das war zumal im 19. Jahrhundert der Fall, in dem die „ultramontane Ekklesiologie“ ihren Siegeszug begann, der zum Ersten Vatikanischen Konzil führte. Nicht mehr der Konziliarismus und die Reformation, sondern der nachrevolutionäre Nationalstaat, der seinen Souveränitätsanspruch auch auf die Kirche ausdehnte, war nun der Gegner. Das veränderte die „ultramontane“ Argumentation. Sie wurde jetzt weniger mit Argumenten der kirchlichen Tradition, sondern mit Argumenten und Kategorien der Sozial- und Staatsphilosophie und des Völkerrechts geführt. Aus diesem Bereich übernommen wurde vor allem der moderne Begriff der „Souveränität“, der – angewandt auf den Papst – aus dem Jurisdiktionsprimat ein Jurisdiktionsmonopol zu machen drohte. Die konstitutionellen Elemente, die die Ausübung des Primats regeln und sich aus der traditionellen Einbindung des Papstes in das Bischofskollegium ergeben, traten zurück. Aus dem traditionellen „Ultramontanismus“ wurde der „Neoultramontanismus“.

Die Formulierung der beiden Dogmen vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes durch das Erste Vatikanische Konzil wurde durch die neoultramontane Ekklesiologie geprägt. Ihr ist die einseitige Akzentuierung ihrer Formulierung zuzuschreiben. Die immer wieder vertretene Meinung, mit den beiden Dogmen sei auch die ultramontane Ekklesiologie seit dem Ersten Vatikanum verbindliche Lehre der Kirche, ist indes historisch falsch. Daß der extreme ultramontane Standpunkt nicht verbindliche Lehre wurde, ist der Minderheit unter den Kon-

zilsvätern dieses Konzils zu danken⁴. So blieb die endgültige Fassung dieser Dogmen offen für eine Interpretation im Sinn der älteren und breiteren Tradition, die von der Minderheit vertreten wurde⁵.

Bestätigt wurde das Anliegen der Minderheit des Ersten Vatikanums durch die Mehrheit der Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zwar rezipierte dieses Konzil die beiden Dogmen, doch veränderte es den ekklesiologischen Kontext. Neben die ultramontane Ekklesiologie traten wichtige Elemente einer Communio-Ekklesiologie, mit denen das Konzil an die Tradition der Alten Kirche anknüpfte. Leider blieb es bei einem Nebeneinander der beiden Ekklesiologien⁶. Das ist eine der Ursachen der nachkonziliaren Konflikte. Die ultramontane Ekklesiologie ist nach wie vor ein wirksamer Faktor im Leben der katholischen Kirche⁷.

So war es nicht verwunderlich, daß die beiden Dogmen des Ersten Vatikanums zu einem Brennpunkt der nachkonziliaren Konflikte wurden, ausgelöst von dem Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“ von Hans Küng⁸. Die Anfrage versuchte, das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts mit der extrem ultramontanen Position zu identifizieren und es so als unhaltbar zu erweisen. Ohne die weitere historische Forschung zu berücksichtigen, stützte sich H. Küng in der nachfolgenden Diskussion auf die historischen Arbeiten von Brian Tierney und August Bernhard Hasler⁹. Obwohl diese Arbeiten wertvolle historische Erkenntnisse bieten, ist ihre Interpretation der Fakten einseitig und theologisch fragwürdig¹⁰. Der Vorschlag von H. Küng, die Infallibilität des Lehramts der Hirten auf die Indefektibilität der Kirche zu reduzieren, bleibt theologisch oberflächlich und fand keine ernst zu nehmende Unterstützung. Die Polemik, die diese Autoren in die Diskussion hineintrugen, hat die Fronten verhärten lassen. Sie trugen dazu bei, eine wirkliche Re-rezeption der beiden Dogmen im Geist der Communio-Ekklesiologie bislang zu verhindern. Die ultramontane Position fühlte sich eher bestätigt als in Frage gestellt.

Die historischen Ursachen der neoultramontanen Bewegung

Der Ultramontanismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts stellt sich uns heute als ein vielschichtiges Phänomen dar. In seinem Kern ein ekklesiologisches System, war er doch weit mehr als dieses. Er speiste sich aus philosophischen Strömungen, aus Gesellschaftskritik und aus politischen Bestrebungen – ein eigenartiges Gemenge von Antimoderne und Moderne. Da manche seiner Anliegen eine breite Mehrheit unter den Katholiken fanden, läßt sich durchaus von einer „ultramontanen Bewegung“ sprechen, die von starken Emotionen und religiösen Energien getragen wurde. Die Bewegung und das ekklesiologische System dürfen indes nicht einfachhin gleichgesetzt werden.

Um den Aufstieg des Ultramontanismus, der im 18. Jahrhundert fast erloschen war, und seine vielfältigen Motivationen zu verstehen, verdienen die historischen Ursachen seiner Neubelebung unsere Aufmerksamkeit¹¹. Seinen Aufstieg in den Jahren 1820–1850 und seinen Triumph in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hätte zu Beginn dieses Jahrhunderts kaum jemand voraussagen gewagt. Wegen des Gegensatzes von Ultramontanismus und Gallikanismus hatte bereits das Konzil von Trient keine Entscheidung über die Verfassung der Kirche treffen können¹². Zwar ließ die Gegenreformation die Stellung des Papstes erstarken und wurde die ultramontane Auffassung in den Schulen der Dominikaner und Jesuiten weiter gelehrt. Doch schien im 18. Jahrhundert das Ende der ultramontanen Idee besiegelt. In Frankreich galten die Gallikanischen Artikel von 1682 als staatliches Gesetz. In Deutschland herrschte der reichskirchliche Episkopalismus, in Österreich der staatskirchliche Josephinismus. Auf dem Emser Kongreß von 1786 stellten sich die geistlichen Reichsfürsten ausdrücklich hinter die Ideen des Febronius, der die Grundsätze des reichskirchlichen Episkopalismus zusammengefaßt hatte. Die Synode von Pistoia 1786 nahm die Ideen Pietro Tamburinis an, der einen presbyterianischen Gallikanismus auf demokratischer Basis vertrat. Die Mehrheit der Theologen und Kanonisten in Deutschland, Österreich und Frankreich sahen die ultramontane Auffassung nur noch als eine im Schwinden begriffene Lehrmeinung an¹³.

Was die Wende auslöste, war jene Entwicklung, die sich zugleich auf der geistigen, der sozialen und der politischen Ebene vollzog und an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert Europa erschütterte. Die geistigen Grundlagen, die Europa bisher verbanden, schwanden als Folge der Reformation und der Aufklärung. An die Stelle der übernationalen Christenheit, die durch Papst und Kaiser repräsentiert wurde, traten die Nationalstaaten. Die auf Handel, Handwerk und Industrie beruhende wirtschaftliche und politische Macht des Bürgertums drängte die Macht des Adels zurück, die auf Landbesitz beruhte. Die feudale und ständische Ordnung, in der die gesellschaftlichen Kräfte einander kontrollierten, wurde durch den an rationaler Zweckmäßigkeit orientierten Zentralstaat abgelöst. Die Französische Revolution von 1789 und die napoleonischen Kriege setzten diese Veränderungen gewaltsam in ganz Europa durch.

Die anschließende Restauration nach dem Wiener Kongreß blieb ein Zwischenspiel, denn die alte Ordnung hatte ihre Legitimation verloren. An die Stelle des sakralen Gottesgnadentums des Monarchen war längst die neue Legitimation durch die Souveränität des Staates, ob monarchisch oder demokratisch, getreten, deren absoluter Anspruch mit Hilfe von Gesetz, Verwaltung, Polizei und Heer nach innen und außen durchgesetzt wurde. Die Nationalidee war ihre kräftige Stütze.

Die Faktoren der vorrevolutionären Ordnung – Einheit der Christenheit, feudale und ständische Ordnung – hatten sowohl die bisherige Stellung von Papst

und Kirche in der Gesellschaft wie das innerkirchliche Verhältnis von Primat und Episkopat definiert. Eingefügt in diese Ordnung und unter dem Schutz der Monarchie hatten die Bischöfe ihre Eigenständigkeit gegenüber Rom behauptet. Sie beriefen sich dafür zwar auf die altkirchliche Idee von der Kirche als *Communio ecclesiarum*, faktisch war es aber die genannte gesellschaftliche Ordnung, die ihre Eigenständigkeit gewährleistete. Je mehr sich aber – zunächst in Frankreich – der absolute Souveränitätsanspruch des Staates durchsetzte, desto mehr veränderte der Gallikanismus seinen Charakter. Die Freiheit gegenüber Rom wurde mit der Abhängigkeit vom Staat bezahlt. Der Gallikanismus wurde zum Staatskirchentum.

Entscheidend war, daß die Französische Revolution mit der Zivilkonstitution und Napoleon mit den Organischen Artikeln das staatskirchliche System übernahmen und noch verschärften. Dasselbe System galt in der Zeit der Restauration und nachdrücklicher noch überall dort in Europa, wo sich schließlich der laizistische Liberalismus als politisch führende Kraft durchsetzte. Die Abhängigkeit der Kirche vom Staat wurde noch dadurch verstärkt, daß die Revolution in Frankreich eine zerschlagene kirchliche Organisation und einen gespaltenen Klerus und die Säkularisation von 1803 in Deutschland eine enteignete Kirche zurückließen.

Damit hatten der Gallikanismus und der reichskirchliche Episkopalismus ihre reale Basis in der feudalen und ständischen Ordnung verloren. Der Versuch ihrer Wiederherstellung im Zug der Restauration mußte genauso scheitern wie die politische Restauration. Aber auch das Papsttum war geschwächt. 1799 starb Pius VI. zu Valence als Gefangener Napoleons. Der Bestand des Kirchenstaats zur Sicherung einer begrenzten Unabhängigkeit der Päpste war künftig nur noch mit auswärtiger Hilfe zu erhalten. Immerhin gelang es Pius VII. im Konkordat mit Napoleon, in Frankreich wieder eine kirchliche Ordnung herzustellen. Er setzte alle Bischöfe ab, teilte die Diözesen neu ein und setzte überall neue Bischöfe ein. Ein solcher Eingriff Roms war bislang undenkbar gewesen. In der Folgezeit gelang es den Päpsten, auch mit anderen Ländern Konkordate zu schließen, die desolaten kirchlichen Verhältnisse zu ordnen und den Katholiken einen begrenzten Freiheitsraum gegenüber dem Staat zu sichern. Unter den Katholiken setzte sich immer mehr die Überzeugung durch, es sei in ihrem ureigenen Interesse und dem ihrer Ortskirchen, sich stärker auf Rom zu stützen und jene Bestrebungen zu unterstützen, die die Autorität des Papstes stärken wollten.

Unter diesen Bedingungen begann das, was man die „ultramontane Bewegung“ des 19. Jahrhunderts nennt. Sie ging zunächst weder vom Episkopat noch von Rom aus. 1856 notierte Alexis de Tocqueville: „Der Papst wurde mehr von den Gläubigen dazu angetrieben, absoluter Herr der Kirche zu werden, als sie von ihm, sich seiner Herrschaft zu unterstellen. Die Haltung Roms war mehr Wirkung als Ursache.“¹⁴ Tatsächlich ging diese Bewegung von jungen Priestern

und von Laien aus. Sie litten unter dem Zustand von Kirche und Gesellschaft. Eine Veränderung erhofften sie von der Religion und hier besonders durch das Papsttum. Viele ihrer führenden Köpfe – Maistre und Lamennais in Frankreich, Donoso Cortès in Spanien, Manning in England, George Ward in Irland, Görres und Phillips in Deutschland – hatten eine religiöse Konversion hinter sich. Manche erlebten, daß jede Äußerung zugunsten der päpstlichen Autorität durch die staatlichen Gerichte verfolgt oder von der staatlichen Zensur gestrichen wurde und daß auch die meisten Bischöfe und Theologieprofessoren dem staatskirchlichen System verhaftet waren¹⁵. Ph.-O. Gerbet, ein Anhänger Lamennais', schrieb 1829: Der Gallikanismus werde nur noch von einigen alten Priestern und Professoren verteidigt, „die seit vierzig Jahren keiner einzigen Idee den Zutritt zu ihrem Verstand erlauben aus Furcht, sie könne revolutionär sein“¹⁶. Das katholische Volk wurde vor allem von dem Mitgefühl bewegt, das es mit dem von Napoleon gedemütigten Papst hatte. Die Gefangennahme Pius' VI. wirkte lange nach.

Die historischen Ursachen der ultramontanen Bewegung vor Augen, fällt es schwer, den ultramontanen „Revolutionären“ ein gewisses Verständnis zu versagen, selbst wenn man die Wirkung dieser Bewegung, das ekklesiologische Ungleichgewicht, bedauert. Das bisherige Gegengewicht zum Papalismus, der Gallikanismus und Episkopalismus, war zu eng mit der untergehenden feudalen und ständischen Ordnung verknüpft; die Bischöfe waren vom aufkommenden Nationalstaat abhängig. So blieb das Papsttum der alleinige Bezugspunkt für die neue kirchliche Sammlung. Als auswärtiger Souverän war der Papst dem unmittelbaren Zugriff der Nationalstaaten entzogen und konnte mit diesen auf der Ebene des Völkerrechts Konkordate abschließen. Als auch der Kirchenstaat dem nationalen Prinzip zum Opfer fiel, war die geistliche und kirchliche Souveränität des Papstes so weit im Bekenntnis und in den Herzen der Katholiken gefestigt, daß seine Autorität nicht mehr von diesem Rest feudaler Ordnung abhängig war. So wurde die zugleich geistliche wie weltliche Souveränität des Papstes zum zentralen Programmpunkt der ultramontanen Bewegung.

Die Leitideen der neoultramontanen Bewegung

Unter den führenden Denkern der ultramontanen Bewegung ragen zwei hervor, die den größten Einfluß auf die ultramontane Ekklesiologie ausgeübt haben: Joseph de Maistre (1753–1821) und Félicité Lamennais (1782–1854).

De Maistre war kein Theologe, sondern das, was man heute einen Politologen nennt¹⁷. Sein Interesse galt der Restauration der französischen Monarchie und der Bekämpfung der Prinzipien der Französischen Revolution. Um die Legitimation der Monarchie, ihr Gottesgnadentum, neu zu begründen, stellte er die

Einheit von Thron und Altar auf eine neue Basis. Die Souveränität des Monarchen beruht nach de Maistre auf der souveränen Herrschaft Gottes, die auf Erden von der Souveränität des Papstes repräsentiert wird. Als letztentscheidende Autorität müsse der Papst wie jeder Souverän notwendig als unfehlbar gelten.

Was die Restauration der absoluten Monarchie in Frankreich nach dem theokratischen Modell angeht, war de Maistre ein „prophète du passé“. Die Gedanken über das Papsttum, die er in seinem Buch „Du Pape“ vorlegte, sollten indes Einfluß auf die ultramontane Ekklesiologie gewinnen. Den Gallikanismus wie das Staatskirchentum hielt de Maistre für unvereinbar mit der päpstlichen Souveränität. Seine entscheidende Wirkung bestand darin, daß er den Primat des Papstes als absolute und unfehlbare Souveränität definierte. Seine Devise: „Ohne Papst keine Souveränität, ohne Souveränität keine Einheit, ohne Einheit keine Autorität, ohne Autorität kein Glaube“¹⁸ wurde von der ultramontanen Ekklesiologie aufgegriffen.

Die Auffassungen de Maistres stießen nicht nur auf den Widerstand des gallikanisch gesinnten Klerus und der französischen Regierung. Bedenken wurden auch aus der Umgebung Pius' VII. geäußert. Die Vertreter des traditionellen Ultramontanismus bemerkten sehr wohl den Bruch mit der bisherigen ekklesiologischen Tradition und theologischen Argumentation. Ausgehend von einer weitgehenden Analogie, wenn nicht Identität der staatlichen und kirchlichen Strukturen, begründete de Maistre den päpstlichen Primat und dessen Unfehlbarkeit im wesentlichen mit utilitaristischen Argumenten der Staats- und Kirchenraison. So wurde er, wie Josef Bernhart bemerkt, dem Papst „ein Machiavell von rücksichtsloser Schärfe“¹⁹. Trotz des anfänglichen Zögerns Roms und der Theologen setzte sich die Papstidee de Maistres durch. 1852 stellte Charles de Montalembert fest: „Die Ideen des großen Grafen de Maistre in seiner Abhandlung über den Papst wurden für die gesamte katholische Jugend eine Selbstverständlichkeit. Niemals war die Autorität des Heiligen Stuhls in Frankreich und in der ganzen katholischen Welt so unbestritten und wurde mit so viel Liebe proklamiert.“²⁰

Dazu trugen mehr als jeder andere Lamennais und der Kreis junger Priester bei, der sich um ihn bildete. Bereits unabhängig von de Maistre zur Definition des päpstlichen Primats und seiner Unfehlbarkeit als Souveränität gekommen, übernahm Lamennais dann dessen Souveränitätsbegriff und trug so wesentlich zur Verbreitung der Ideen de Maistres bei²¹. Sein Ausgangspunkt ist jedoch ein anderer. Ihm geht es nicht um die Restauration der Einheit von Thron und Altar. Zu schmerzlich hatte er unter Napoleon und in der restaurierten Bourbonenmonarchie die Abhängigkeit der Kirche erlebt. Sein Hauptanliegen, das für die weitere Entwicklung seines Denkens entscheidend wurde, war die Freiheit der Kirche. Die Souveränität und Unfehlbarkeit des Papstes waren für ihn die Basis für die Unabhängigkeit der Kirche und die Garantie ihrer Freiheit gegenüber allen nationalistischen Absolutismen.

Lamennais' ureigenes Anliegen, der Kampf gegen das Staatskirchentum um der Freiheit der Kirche und der Katholiken willen, bewirkte indes seine zunehmende Distanz zum kirchenpolitischen Kurs Roms besonders unter dem Pontifikat Gregors XVI. Während Lamennais um der Unabhängigkeit der Kirche willen immer entschiedener für eine Trennung von Kirche und Staat eintrat, setzte Gregor XVI. nicht zuletzt im Blick auf den Kirchenstaat auf das restaurative Legitimationsprinzip des Gottesgnadentums und die Einheit von Thron und Altar. Rom war zu Kompromissen mit dem Staatskirchentum bereit und versagte den um ihre religiöse wie nationale Unabhängigkeit kämpfenden katholischen Polen, Iren und Belgiern seine Unterstützung.

Lamennais wurde ab 1830 zum Vorkämpfer des „liberalen Katholizismus“. Dieser sah die Chance zur Befreiung und zu einer neuen gesellschaftlichen Wirksamkeit der Kirche in der Anerkennung der neuen Freiheiten und der Werte der Demokratie: eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. In seiner Enzyklika „Mirari vos“ von 1832 verurteilte Gregor XVI. dieses Programm und die modernen Freiheiten. Nach anfänglichem Zögern verstärkte Pius IX. ab 1848 den anti-liberalen Kurs Roms. Da die politische Restauration spätestens 1848 gescheitert war, geriet die katholische Kirche zunehmend in ein gesellschaftliches Getto. Die Mentalität der „belagerten Festung“ griff um sich, zumal der römische Kurs den antikirchlichen Kurs in den meisten Staaten verstärkte. Dadurch erhielt das ultramontane Anliegen, die Stärkung der päpstlichen Autorität, unter den Katholiken eine immer größere Massenbasis.

Man geht aber wohl kaum fehl mit der Annahme, daß die meisten Katholiken – wenn sie die Möglichkeit der Wahl gehabt hätten – sehr leicht dafür zu gewinnen gewesen wären, das ultramontane Anliegen mit den Zielen des liberalen Katholizismus zu verbinden. Die Päpste verspielten die durchaus reale Chance, ihre Autorität anerkannt und gestärkt zu sehen und sich gleichzeitig an die Spitze der freiheitlichen Bestrebungen des Jahrhunderts zu setzen. Nach langer Unterdrückung waren die meisten Katholiken für beide Anliegen aufgeschlossen. Die Unterstützung der polnischen, irischen und belgischen Katholiken durch den Papst hätte wie ein Fanal gewirkt. Verspielt wurde damit auch die Chance, die wirksamste Parole der antikirchlichen Kräfte zu entkräften, zwischen der kirchlichen Autorität und den modernen Menschenrechten bestehe ein grundsätzlicher Gegensatz. Zu spät hat erst das Zweite Vatikanum einen Schritt in diese Richtung gewagt.

Die Annahme liegt nahe, daß sicher die Kirchengeschichte, vermutlich aber auch die Sozial- und politische Geschichte anders verlaufen wären, wenn Papst und Kirche nicht an der Seite des Obrigkeitsstaats, sondern an der Seite der sozialen und demokratischen Bewegungen gestanden hätten. Ein gestärktes Papsttum im Dienst an der Restauration oder im Dienst an der Freiheit und Gerechtigkeit – beide Optionen hielt die ultramontane Bewegung bereit. Daß Rom aus

kurzfristigen Interessen die erstere wählte, hat sowohl der Sache vieler um ihre Rechte kämpfender Menschen und Völker wie auch der Sache des Christentums und der Kirche geschadet. Es bleibt das Verdienst Roms, deutlicher und wirkungsvoller, als es den anderen christlichen Konfessionen gelang, am universalen und übernationalen Charakter von Christentum und Kirche festgehalten zu haben. Dasselbe hätte aber noch wirksamer im Bündnis mit den übernationalen sozialen und demokratischen Bewegungen gelingen können. Denn deren oftmals kämpferisch antikirchliche oder atheistische Ausrichtung war historisch von der Haltung der Kirche mitbedingt.

Der Schock der Französischen Revolution mag die damalige Wahl Roms erklären, er entschuldigt dieselbe aber nicht. Der Schatten dieser Wahl liegt heute noch über der Kirche. Er beeinträchtigt die Glaubwürdigkeit der Wende, die die Kirche mit dem Zweiten Vatikanum vollzog, oder die Glaubwürdigkeit des Eintretens der letzten Päpste für die Menschenrechte. Auch die innerkirchlichen Schadensfolgen sind erheblich. Da die Kirche sich auch nach innen am Modell des Obrigkeitsstaats orientierte, forderte sie von den Katholiken die Mentalität eines Untertanen, statt das Bewußtsein eines freien Bürgers zu fördern. Diese Mentalität des Untertanen wird in den heutigen Demokratien aber nicht mehr sozial gestützt. So meinen viele Christen, sich von der Kirche lösen zu sollen, selbst wenn sie die Botschaft Jesu hochschätzen.

Mit Bedacht haben wir de Maistre und Lamennais als Vordenker der ultramontanen Bewegung und nicht als Ekklesiologen vorgestellt. Damit tragen wir der Tatsache Rechnung, daß ihr Interesse vornehmlich sozialphilosophischer und politischer Art war und ihre ekklesiologischen Erörterungen im Dienst dieses Interesses standen. Dennoch haben sie die neoultramontane Ekklesiologie dadurch beeinflusst, daß sie die besonders bei Capellari schon gegebenen Leitmotive verstärkten und verbreiteten.

Die neoultramontane Ekklesiologie

Die ultramontane Ekklesiologie des 18. und 19. Jahrhunderts ist wie die ultramontane Bewegung ein Kind ihrer Zeit. Natürlich reichen ihre Wurzeln und Anliegen weiter zurück. Nicht ohne Grund geben die Brüder Ballerini 1753–1757 im Auftrag des Papstes die Werke Papst Leos des Großen heraus. Ausgearbeitet aber wird sie im Italien des 18. Jahrhunderts. Anlaß und Anliegen sind der Kampf gegen jene ekklesiologischen – als episkopalistisch bezeichneten – Vorstellungen, wie sie in Frankreich, Deutschland und Österreich vorherrschen, und gegen das Staatskirchentum. Bemerkenswert ist, daß manche dieser Theologen – wie Giuseppe Alberigo nachgewiesen hat²² – Elemente einer Communio-Ekklesiologie bewahren, etwa die universale Jurisdiktion des Bischofskollegiums. Be-

sonders zu nennen sind Giuseppe A. Orsi (1692–1761), Giovanni A. Bianchi (1686–1768), Pietro Ballerini (1698–1769), Tomaso M. Mamachi (1713–1792), Francesco A. Zaccaria (1714–1795), Gianvincenzo Bolgeni (1733–1811), Alfonso Muzzarelli (1749–1813) und schließlich Mauro Capellari (1715–1846). Vor allem die Werke Ballerinis, Zaccarias, Muzzarellis und Capellaris erleben bis weit in das 19. Jahrhundert zahlreiche Auflagen und Übersetzungen.

Den größten Einfluß erlangt das Werk „Il trionfo della S. Sede e della Chiesa“ des Kamaldulensermonches Capellari. Seine Bedeutung besteht nicht nur darin, daß hier – de Maistre vorwegnehmend – der päpstliche Primat als Souveränität bestimmt wird, sondern daß sein Verfasser 1831 als Gregor XVI. Papst wird und die restaurative Richtung der ultramontanen Bewegung durchzusetzen beginnt.

Es ist das Verdienst von Ulrich Horst, durch eine vergleichende Untersuchung der Werke Ballerinis und Capellaris die epochale Bedeutung des letzteren für die ultramontane Ekklesiologie herausgestellt zu haben²³. Ballerini hatte bereits erkannt, daß die bisherige Kontroverse zwischen Gallikanern und Ultramontanen in eine Sackgasse geraten war. Bis dahin hatte man sich einander Väter- und Konzilszitate vorgehalten, um das Verhältnis von päpstlicher und bischöflicher und konziliarer Autorität zu bestimmen. Im Hintergrund stand immer noch die Konziliarismusdebatte. Da man die angeführten Texte und Fakten aber unterschiedlich interpretierte, konnte es zu keiner Verständigung kommen. Deshalb versuchte Ballerini einen neuen Argumentationsweg, der sich jeder Polemik enthielt. Von der gemeinsam geteilten Überzeugung ausgehend, daß die Verbindung mit dem Papst für die Glaubenseinheit und die kirchliche Gemeinschaft wesentlich ist, versuchte er der gallikanischen Position Inkohärenz nachzuweisen. Seine Argumentation bleibt aber insofern traditionell, als sie mit patrologischer Erudition durchgeführt wird und sich auch auf Tradition und Geschichte beruft.

Bei Capellari wird ein neuer Ton angeschlagen. Wir können ihn als den ersten typisch neoultramontanen Ekklesiologen bezeichnen. Der Grund dafür ist dieser: Sein 1799 erschienenes Werk „Il trionfo della S. Sede e della Chiesa contro gli assalti de' Novatori respinti e combattuti colle stesse loro armi“ richtet sich gegen das 1784 erschienene Werk Pietro Tamburinis „Vera idea della Santa Sede“ und gegen die von diesem beeinflusste Synode von Pistoia²⁴. Tamburini hatte die jansenistisch-gallikanische Position konsequent in Richtung auf eine Demokratisierung der Kirche weitergedacht. Dem päpstlichen Primat kommt hier nur eine subsidiäre Rolle zu; eine eigenständige Lehrautorität und eigene Unfehlbarkeit des Papstes werden abgelehnt, vielmehr gilt nur der Glaube der Kirche als ganzer als indefektibel. Das ist eine ganz und gar neue Herausforderung der Ekklesiologie. Diese Ideen waren zwar nicht neu – sie wurden bereits von den Konziliaristen und dem jansenistischen Gallikaner Edmond Richer vorgetragen –, doch erhalten sie jetzt in Verbindung mit der umlaufenden Idee der Volkssouveränität neue Aktualität. Capellari äußert die Befürchtung, daß diese Idee auf die Kirche

übertragen werden könnte. Ferner sieht er die Gefahr, daß die Kirche ohne eigene, auch juristisch wirksame Leitung hilflos den staatlichen Eingriffen ausgeliefert wäre.

Als erstes typisch neoultramontanes Merkmal fällt ins Auge, daß Capellari sich fast gänzlich von der traditionellen theologischen Argumentationsweise löst, die sich auf die kirchliche Tradition, besonders auf die Kirchenväter beruft. Es sei nicht notwendig, sich in das Gewirr des Altertums zu verwickeln und bis in die Zeit der Apostel zurückzugehen. Christus habe der Kirche eine unveränderliche Konstitution gegeben. Angesichts der „indefettibilità della forma estrinseca“ genüge es, auf den „governo attuale“ der Kirche zu schauen, um die immer gültige Form des „governo ecclesiastico“ festzustellen.

Ein zweites typisch neoultramontanes Merkmal ist die ausdrückliche Bejahung einer weitgehenden Analogie zwischen der kirchlichen und der staatlichen Regierungsform. Die Behauptung, die Kirche habe eine besondere Regierungsform, weil ihr „ogni spirito di dominazione“ fehle, sei deshalb falsch, weil die „dominazione“ von Natur aus zu jeder wahren Regierung gehöre. Die legitime „dominazione“ sei nicht mit Despotismus zu verwechseln. Wer behaupte, daß die kirchliche Autorität nur durch die Kraft der Überzeugung und des Bittens wirken dürfe, leiste sowohl einer Spiritualisierung der Kirche und ihrer Autorität wie den Übergriffen des Staates Vorschub.

Damit ist die Basis für das dritte typisch neoultramontane Merkmal gelegt, die Übernahme des Begriffs der Souveränität. Wie Gott der „Sovran dominante“ der Kirche sei, habe er ihr auch im Papst ein souveränes „governo attivo“ gegeben. Souveränität bedeute Plenitudo potestatis und „l'indipendenza dalle violenze degli uomini“. Sie schließe die gesetzgebende, die richterliche und die ausführende Gewalt ein und das Recht, absoluten Gehorsam zu fordern.

Ein weiteres typisch neoultramontanes Merkmal ist die Lehre, daß die absolute Souveränität des Papstes seine Unfehlbarkeit einschließe. Wenn es der erste Zweck des Primats sei, die Glaubensdogmen zu lehren und die Glaubenseinheit zu wahren und wenn er bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe absoluten Gehorsam fordern dürfe, der die Unterwerfung des Verstandes einschließe, dann müsse er auch über die dafür notwendigen Mittel verfügen, nämlich über ein unfehlbares Lehramt. Die Unfehlbarkeit der Kirche stamme nämlich nicht aus eigener Aktivität, sondern sei darin begründet, daß sie unfehlbar den „oracoli del Vaticano“ beistimme. So hänge die Unfehlbarkeit der Kirche von der des Papstes ab, denn der Papst repräsentiere die Kirche und ihren Glauben. Als Fundament der Kirche sei er „il principio e sorgente d'ogni fermezza“ der Kirche.

Steht also die Souveränität des Papstes fest – seine Unabhängigkeit nach außen und innen und seine absolute Bestimmungsmacht –, dann erledigen sich die traditionellen Topoi der Kontroverse zwischen Gallikanern und Ultramontanen von selbst. Weder eine vorherige Konsultation und Kooperation der Bischöfe bei

der Wahrheitsfindung noch ihr nachträglicher Konsens zu den päpstlichen Definitionen sind notwendig. Die Frage der notwendigen Bedingungen einer legitimen Definition reduziert sich auf die persönliche Verantwortung des Papstes, sich des Glaubens der römischen Kirche zu vergewissern. Was die Frage der Kriterien einer unfehlbaren Entscheidung angeht, genügt der klar manifestierte Wille des Papstes, seine Entscheidung in Sachen des Glaubens für die ganze Kirche verbindlich zu machen und absoluten Gehorsam für sie zu fordern. Die Diskussion über Konsens, Bedingungen und Kriterien schaffe nur Unsicherheit und Zweifel unter den Gläubigen. Um die Festigkeit, die den Glauben auszeichnet, zu gewährleisten, bedürfe es der Leitung durch einfache Autorität. Das allen Gläubigen angemessene Mittel, um zu erkennen, ob eine verbindliche Glaubenswahrheit vorliege, sei allein die Stimme Petri.

Damit sind im wesentlichen all jene Charakterzüge gegeben, die die weitere neuoultramontane Ekklesiologie kennzeichnen: Die streng deduktive Argumentation, deren Schlüsselbegriff der zeitgenössische Souveränitätsbegriff ist, der Vorrang des Interesses der Sicherheit und Gewißheit, die Reduzierung der Wahrheitsfindung und Wahrheitserkenntnis auf den Punkt der Entscheidung, die Gehorsam fordert, und schließlich die Ausschaltung der Geschichte und damit aller abweichenden Modelle der Kirchenstruktur und Kirchenleitung. An die Stelle des *Communio*-Modells tritt das Modell des modernen Obrigkeitsstaats. Die Analogie wird ausdrücklich bejaht.

Als Capellari die Chance erhielt, seine Ekklesiologie in ein Regierungsprogramm umzusetzen, war die restaurative Ausrichtung der Kirchenpolitik Gregors XVI. vorgezeichnet. Sein eigentlicher Gegner war Tamburini, der den Laien ein Mitspracherecht in der Kirche einräumt. Würde aber der „*moltitudine*“ in der Kirche zugestanden, sich als Richter zu fühlen, würden sie eines Tages auch die Hirten vor ihr Tribunal stellen. Dabei würde es aber nicht bleiben, vielmehr würden sie auch die politische Macht beanspruchen. „Der Wink an die Fürsten, denen die Folgen einer religiösen Revolution vor Augen gestellt werden, ist unübersehbar.“²⁵ Die Furcht vor der Idee der Volkssouveränität verband Capellari bzw. Gregor XVI. mit der politischen Restauration. Diese Furcht und nicht nur das Interesse am Erhalt des Kirchenstaats veranlaßten Gregor XVI., den um ihre nationale und religiöse Unabhängigkeit kämpfenden Polen, Iren und Belgiern seine Unterstützung zu versagen.

Die Übereinstimmungen zwischen der Ekklesiologie Capellaris und den Ideen de Maistres und des frühen Lamennais sind unverkennbar. Eine direkte Abhängigkeit de Maistres konnte bisher nicht nachgewiesen werden²⁶. Es war die gleiche Herausforderung durch die Französische Revolution und die nachrevolutionäre Situation, die Capellari, de Maistre und Lamennais unabhängig voneinander dazu veranlaßte, „Autorität“, „Souveränität“ und „Infallibilität“ zu den Leitideen der ultramontanen Bewegung und der ultramontanen Ekklesiologie zu er-

heben. Seine eigentliche Wirkung erzielte das Werk Capellaris allerdings erst, nachdem sein Verfasser Papst geworden war. 1832 und 1837 erschienen zwei italienische Ausgaben, 1833 und 1848 zwei deutsche und 1833 und 1852 zwei französische Ausgaben²⁷. Die Ideen de Maistres hatten der Rezeption seiner Ekklesiologie inzwischen das Feld bereitet.

Was Capellari mit de Maistre und Lamennais verbindet, ist vor allem die Analogie, die zwischen der staatlichen und der kirchlichen Regierungsform gesehen wird und die zur Anwendung des Souveränitätsbegriffs auf den päpstlichen Primat führt. Dieser Vorgang wiegt aber bei einem Ekklesiologen wie Capellari schwerer. Während es de Maistre um die Einheit von Thron und Altar und Lamennais primär um die Souveränität der Kirche nach außen geht, hat Capellari im Blick auf Tamburini vor allem die Souveränität des Papstes nach innen im Auge. Sie zu behaupten, bedeutet aber einen Bruch selbst mit der ultramontanen Ekklesiologie bis dahin. Denn sie stellt den Papst nicht an die Spitze der Kirche, sondern – zumindest tendentiell – über dieselbe. Die Folge zeigt sich im Ersten Vatikanum. Als die Minderheitsbischöfe, besonders Kardinal Guidi²⁸, im Sinn der bisherigen ultramontanen Ekklesiologie fordern, der Papst solle bei Glaubensdefinitionen die Bischöfe zumindest konsultieren, wird das von der Mehrheit als ungehörige Einschränkung des päpstlichen Primats zurückgewiesen, ja man hält diese Auffassung sogar für gallikanisch. Wie sind dieses Mißverständnis und der darin zum Ausdruck kommende Wandel möglich?

Um das zu verstehen, ist ein Vergleich zwischen der mittelalterlichen Ständeordnung und der konstitutionellen Monarchie des 19. Jahrhunderts hilfreich²⁹. Die Ständeordnung geht von einem Herrschaftspluralismus aus. Der Monarch besitzt zwar die höchste Gewalt im Staat, seine Gewalt wird aber begrenzt durch die Einzelrechte der Stände. Die Ständevertretung oder das Parlament begrenzt nicht eine als umfassend vorausgesetzte monarchische Gewalt, sondern macht die Schranken geltend, die den Rechten des Monarchen von vornherein gesetzt sind. Die Verfassungen des 19. Jahrhunderts schränken dagegen die als unbegrenzt und umfassend, das heißt souverän vorausgesetzte Herrschaft des Monarchen ein, die ihm vorher aufgrund der Entmachtung der Stände im Absolutismus zugestanden war. Die Mitwirkung des Parlaments wird nun zur Teilung der als einheitlich und umfassend vorausgesetzten souveränen Herrschaftsgewalt. Die von Montesquieu gedanklich entwickelte Gewaltenteilung ist etwas völlig anderes als die ständische Herrschaftspluralität.

Gallikanismus und Episkopalismus, aber auch die traditionelle ultramontane Ekklesiologie orientieren sich an der mittelalterlichen Ständeordnung. Die zwischen Ultramontanen und Gallikanern diskutierte aktive oder zumindest konsultative Mitwirkung der Bischöfe setzt voraus, daß den Bischöfen eine ursprüngliche, direkt von Gott stammende universale Jurisdiktionsgewalt zukommt. Reste dieser Vorstellung finden sich bei Capellari, wenn er ähnlich wie de Maistre eine

despotische Herrschaft des Papstes zurückweist, die die Rechte der Bischöfe verletzt. Da er aber keine institutionelle Möglichkeit vorsieht, wie die Bischöfe auf geregelte Weise ihre Rechte geltend machen können, kann dem Despotismus nur durch Insurrektion begegnet werden. Reste der ständischen bzw. altkirchlichen Vorstellung sind bei Capellari auch insofern zu finden, als er nicht leugnen will, daß die universale Jurisdiktion nicht nur beim Papst, sondern auch bei den Bischöfen ursprünglich („*originaria*“) ist. Da er aber die Anwendung der bischöflichen Jurisdiktion („*nella sua applicazione*“) vom Papst abhängig macht, nimmt er dieser ihre rechtliche Effizienz zugunsten des souveränen Jurisdiktionsmonopols des Papstes³⁰. Mit der Anwendung des Begriffs absoluter und umfassender Souveränität auf den päpstlichen Primat übernimmt Capellari also die analoge Verfassungsentwicklung im staatlichen Bereich und vollzieht so den Bruch mit der bisherigen Tradition. Siebzig Jahre später hat sich diese Auffassung durchgesetzt und wird jetzt für traditionell gehalten³¹. Auf dem Ersten Vatikanum wird die Forderung der Minderheit nach einer Konsultationspflicht des Papstes von der Mehrheit als Teilung der als umfassend vorausgesetzten souveränen Jurisdiktionsgewalt des Papstes und als Zweifel an dessen Unfehlbarkeit verstanden und als solche zurückgewiesen.

Der Ausspruch Pius' IX. „*La tradizione sono io!*“³² entspricht dem „*L'état c'est moi!*“ des absolutistischen Souveräns. Hans Dombois sieht in der skizzierten Entwicklung „eine Revolution von oben, die Zerstörung überlieferter Gemeinschaftsordnung durch Einführung herrschaftlicher Souveränität“³³. Diese kirchengeschichtliche Deutung wird durch die Analogie der politischen Geschichte gestützt. Die eigentliche Revolution, die Zerstörung nämlich der mittelalterlichen Ständeordnung, hatte bereits der Absolutismus vollzogen: eine Revolution von oben. Als 1789 zum ersten Mal seit 1615 wieder die französischen Generalstände zur Rettung der Monarchie einberufen wurden, griff man auf eine längst überholte Institution zurück, die mit der absoluten Souveränität des Monarchen unvereinbar war. Das „Französische Revolution“ genannte Ereignis hielt am Begriff absoluter Souveränität fest, es wechselte nur den Träger: An die Stelle des Monarchen trat das Volk. So übernimmt die neoultramontane Ekklesiologie mit dem Souveränitätsbegriff tatsächlich einen revolutionären Begriff, auf dem auch das bekämpfte Staatskirchentum gründet.

Natürlich gibt es im 19. Jahrhundert auch differenziertere, mehr theologische Begründungen des päpstlichen Primats und seiner Unfehlbarkeit. Der Einfluß Capellaris und de Maistres ist indes überall nachweisbar. Wahrscheinlich ist es neben der Aktualität auch die Einfachheit dieser Idee, die ihre Durchsetzung fördert. Bewegungen und Kampfsituationen benötigen einfache Ideen.

Überblickt man die Verfassungsgeschichte der Kirche, gewinnt die Analogie, die Capellari zwischen der weltlichen und der kirchlichen Verfassungsstruktur sieht, um den gordischen Knoten der bisherigen ekklesiologischen Kontroverse

zu durchschlagen, in einem nicht von ihm gewollten Sinn eine gewisse Berechtigung. Die Parallelen zwischen beiden Bereichen durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch sind so auffallend, daß die wechselseitige Beeinflussung und auch die Abhängigkeit der kirchlichen Strukturen von weltlichen Mustern doch wohl größer ist, als es sich die Ekklesiologen bislang eingestehen wollten.

Um so notwendiger ist es, diese Abhängigkeiten aufzudecken. Nur so läßt sich zeigen, daß manche Züge der heutigen Kirche nur eine relativ kurze Tradition hinter sich haben, einige auf einen Traditionsbruch zurückgehen und das, was als unwandelbares *Ius divinum* bezeichnet wird, immer in menschlicher Ausgestaltung begegnet, die jeweils ihren historischen Ort und ihre begrenzte Frist hat.

ANMERKUNGEN

¹ H. Raab, Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes „ultramontan“ im 18. und frühen 19. Jh., in: *HistJb* 81 (1962) 152–173. ² Ebd. 168.

³ Vgl. dazu die wichtige und eingehende Untersuchung über die Entwicklung der Infallibilitätslehre in der Dominikaner- und Franziskanerschule von U. Horst, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart* (Mainz 1978).

⁴ K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum* (Rom 1975); M. O'Gara, *Triumph in Defeat. Infallibility, Vatican I. and the French Minority Bishops* (Washington 1988).

⁵ H. J. Pottmeyer, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, in: *Das Petrusamt*, hrsg. v. K. Lehmann (München 1982) 89–109.

⁶ A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“* (Bologna 1975).

⁷ Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von H. J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.-P. Jossua (Düsseldorf 1986).

⁸ H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln 1970).

⁹ B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Leiden 1972); A. B. Hasler, *Pius IX. (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Stuttgart 1977).

¹⁰ Zu B. Tierney vgl. U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil* (Mainz 1982) 218–236; zu A. B. Hasler ebd. 164, 251–254.

¹¹ Vgl. dazu neuerdings K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Würzburg 1990) 157–187.

¹² K. Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient, in: *HistJb* 109 (1989) 109–163.

¹³ Vgl. F. X. Bantle, *Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jh.* (Freiburg 1976); H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jh.* (Mainz 1975) 115–125, 182–187.

¹⁴ Zit. in E. Ollivier, *L'Eglise et l'Etat au concile du Vatican I* (Paris 1879) 314.

¹⁵ R. F. Costigan, *Tradition and the Beginning of the Ultramontane Movement*, in: *IrTheolQuat* 48 (1981) 27–45; ders., *Rohrbacher and the Ecclesiology of Ultramontanism* (Rom 1980).

¹⁶ Ph.-O. Gerbet, *Du livre de M. l'abbé Affre*, in: *Le Mémorial catholique* 11 (Juni 1829) 348 f.

¹⁷ R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique* (Genf 1968); J. Nicolas, *La „conversion“ de Joseph de Maistre*, in: *Annales histoire de la Révolution Française* (1971) 113–129; Y. Madouas, *La critique de l'écriture chez Joseph de Maistre*, in: *Rev. de métaphysique et de morale* (1971) 344–

361; P. Christophe, Art. J. de Maistre, in: *Catholicisme* 8 (Paris 1979) 208–210; H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit 61–73.

¹⁸ J. de Maistre, *Lettres e opusculs inédits* (Lyon 1851) II, 296.

¹⁹ J. Bernhart, in: J. de Maistre, *Vom Papst*, hrsg. von J. Bernhart (München 1923) 299.

²⁰ Zit. in E. Ollivier, *L'Eglise* 315.

²¹ J. W. Walgrave, *Deux champions de la liberté: Lamennais et Lacordaire*, in: *Begegnung. Beiträge zur Hermeneutik des theologischen Gesprächs* (Graz 1972) 681–696; J. M. Moody, *The Condemnation of Lamennais. A New Dossier*, in: *ThSt* 44 (1983) 123–130; L. Le Guillou, *Felicité de Lamennais*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte* 9, 1. *Neueste Zeit I* (Stuttgart 1985) 187–199; H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit* 73–93.

²² G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Rom 1964).

²³ U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte* 52–120.

²⁴ Ebd. 143–150. ²⁵ Ebd. 94. ²⁶ Ebd. 120, Anm. 104.

²⁷ G. Alberigo, *Lo sviluppo* 360, Anm. 23. ²⁸ U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte* 164–213.

²⁹ H. Quaritsch, *Staat und Souveränität*, Bd. 1 (Frankfurt 1970) 182–187.

³⁰ U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte* 91 f.

³¹ R. F. Costigan, *Tradition and the Beginning of the Ultramontan Movement* 27–30, 41 f.

³² Vgl. K. Schatz, in: *ThPhil* 66 (1991) 282 f.

³³ H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I* (Witten 1961) 829.