

„Entweltlichung der Kirche“

Ein historischer Seitenblick auf den Papst als Staatsoberhaupt

von Dominik Burkard

Die Forderung nach einer „Entweltlichung der Kirche“ müsste auch das Papsttum mit einschließen. Ihre Umsetzung käme einem „Systembruch“ gleich und hätte weitreichenden Folgen. Der Beitrag weist auf einen zentralen Aspekt der „Verweltlichung“ der Kirche hin, thematisiert die Entwicklung des Kirchenstaats und analysiert die legitimatorischen Begründungsansätze im Existenzkampf des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Vom verführerischen (Un)Sinn einer verordneten Spiritualisierung

„Ecclesia semper reformanda“ – die Forderung nach Reform gehört wohl ebenso sehr zur Kirche wie deren immer vorhandene Tendenz (gewissermaßen als „*conditio ecclesia*“), von der rechten Bahn abzukommen. Eng verknüpft mit dem Ruf nach einer Kirchenreform ist aber seit vielen Jahrhunderten die Forderung, dass eine solche „*in capite et membris*“ zu erfolgen habe, an den Gliedern und ihrem Haupt.¹ So verwundert es nicht, dass sich in die Reaktionen auf den Freiburger Aufruf Benedikts XVI. zu einer „Entweltlichung“ der Kirche rasch Stimmen mischten, die davon auch Papst und Papsttum nicht ausgeklammert wissen wollten: Wer im Glashaus sitzt, nicht mit Steinen werfe.

In der Tat sind derlei Aufrufe, in denen zugleich auch eine Anklage mitschwingt, stets zweischneidig. Der Historiker kann dies an vielen Exempla studieren. Nur zwei Beispiele, die – obwohl auf scheinbar anderes Terrain führend – nicht ohne Bezüge zum Thema sind: Ein ebenso beliebter wie zentraler Vorwurf „orthodoxer“ Kritiker (auch Kirchenhistoriker) vor allem des 19. Jahrhunderts gegen die katholische Aufklärung lautete, diese sei „rationalistisch“ verseucht gewesen.² Trotz dieses so frontal vortragenen Vorwurfs ließ man sich selbst freilich nicht davon abhalten, im Kampf gegen die innerkirchlichen Gegner seine eigene „ratio“ zu gebrauchen, was selbstverständlich in keiner Weise als „Rationalismus“ verstanden wurde.

¹ So die seit Wilhelm Durandus d. J. im Zusammenhang mit dem Konzil von Vienne seit ca. 1311 sich verfestigende Formel für die anhaltende Forderung nach „Kirchenreform“, die in den Reformkonzilien von Konstanz und Basel einen ersten Kulminationspunkt erlebte. Vgl. *H. Smolinsky*, Kirchenreform als Bildungsreform im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *H. Dickerhof* (Hg.), *Bildungs- und schulgeschichtliche Studien zu Spätmittelalter, Reformation und konfessionellem Zeitalter* (Wissensliteratur im Mittelalter 19), Wiesbaden 1994, 35–51, hier: 35; *K. A. Fink*, Die konziliare Idee im späten Mittelalter, in: *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils*. Reichenau-Vorträge im Herbst 1964 (Vorträge und Forschungen 9), Stuttgart 1965, 119–134, hier: 127–134.

² Vgl. z. B. *H. Brück*, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den drei rheinischen Erzbistümern in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Mainz 1865.

Von der Struktur her Ähnliches ließ sich auf der außerordentlichen Römischen Bischofssynode von 1985 beobachten, die das II. Vatikanische Konzil *feiern*, seine *Auswirkungen überprüfen* und Schritte zu seiner weiteren *Rezeption anvisieren* sollte.³ Besonders viele Interventionen der Teilnehmer kreisten um die ekklesiologischen Aussagen des Konzils, ihre Umsetzung in die Strukturen der Kirche, die Frage nach der Kollegialität der Bischöfe, das Verhältnis von Orts- und Universalkirche. Andere Voten versuchten diese ernst zu nehmenden Anliegen mit dem abwertenden Hinweis vom Tisch zu wischen, man müsse derartige Strukturdebatten hinter sich lassen und stattdessen die „mystische Dimension der Kirche“ stärker betonen; dies war vor allem die mehrheitliche Position der deutschen Sprachgruppe auf der Synode. Tatsächlich blieb das Schlussdokument „sehr allgemein“ und enthielt anstelle konkreter Vorschläge „weithin selbstverständliche Feststellungen“. Es legte besonderen Wert auf den „Geheimnischarakter der Kirche“ und grenzte sich damit ab gegen eine – wie es wiederum abwertend hieß – „einseitig soziologische Sicht“⁴. Die herrschenden kirchlichen Strukturen, die kritisiert worden waren, blieben gleichwohl in Kraft. Mehr noch: Entgegen der Erklärung des Schlussdokuments wurden wenige Jahre später von eben dieser Seite *neue Strukturen* geschaffen, die ausgerechnet jenen synodalen Prozess, der in den Teilkirchen durch die außerordentliche Bischofssynode von 1985 angestoßen worden war, beenden sollte. Die „Instruktion über die Diözesansynoden“, die der Heilige Stuhl (unter Verantwortung der Kongregationen für die Bischöfe und für die Evangelisierung der Völker) 1997 erließ, verfolgte das erklärte Ziel, die neuen, kirchenrechtlich nicht geregelten Organisationsformen (synodenähnliche Diözesanforen, „Pastorale Gespräche“ und „Prozesse“) kanonischen Reglementierungen zu unterwerfen, die von äußerst restriktiver Tendenz sind.⁵

Beide Exempla aus dem Gebiet der neueren Kirchengeschichte verbindet mit dem Freiburger Aufruf Benedikts XVI., dass auf dem Weg einer Abwertung, wenn nicht einer Dämonisierung von „Weltlichkeit“, von „Ratio“ und „Strukturen“ (also des „Akzidenziellen“) eine „Spiritualisierung“ (im Sinne einer „Substanzialisierung“) gefordert wird, während man sich selbst zu gleicher Zeit – unbekümmert um den Widerspruch – dieses Akzidenziellen mit Selbstverständlichkeit bedient.

Kirche im weltlichen Gewand

In der Forderung nach einer „Entweltlichung“ der Kirche klingt – zumindest in „deutschen“ Ohren – das an, was gerne unter der Chiffre „Trennung von Kirche und

³ So Johannes Paul II. in seiner Ankündigung am 25. Januar 1985. Aufgrund ihres Anlasses und ihrer Organisation – es waren nur die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, nicht aber alle Bischöfe geladen – hatte die Sondersynode einen herausgehobenen Charakter. Dazu: *U. Ruh*, Anlauf zur Konzilsbilanz. Zum Stand der Synodenvorbereitungen, in: *HerKorr* 39 (1985) 522–525; *Ders.*, Konzilsbilanz nach 20 Jahren. Diskussion und Ergebnis der römischen Sondersynode, in: *HerKorr* 40 (1986) 34–38.

⁴ Vgl. auch *D. Seeber*, Wo stehen wir nun?, in: *HerKorr* 40 (1986) 53–56.

⁵ Stein des Anstoßes war vor allem die starke Beteiligung von Laien und dadurch bedingt die Beeinträchtigung der völligen Souveränität und Freiheit des Bischofs. Vgl. *D. Burkard*, Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern, in: *RQ* 101 (2006) 113–140.

Staat“ firmiert und seit 150 Jahren immer wieder die Diskussion beherrscht. Lange war der Geschichte die Vorstellung einer solchen „Trennung von Kirche und Staat“ fremd, weil es im mittelalterlichen Denken „Kirche“ und „Staat“ in einer derart ab- und ausschließenden Art und Weise nicht gab. Ein zentraler Gegenbegriff zur Terminologie von „Staat und Kirche“ war die „Christianitas“⁶, die Vorstellung einer elliptischen Einheit mit zwei Polen. Dies kam in vielerlei Hinsicht und durchaus sinnenfällig zum Ausdruck. Ob in der Übernahme kaiserlicher Kleidung, Zeremonien und Titulaturen durch das Papsttum, ob im bildlichen Einrücken des Kaisers in die allein Christus zukommende Mandorla, ob in den liturgischen Funktionen der Herrscher – ein Relikt hiervon konnte man noch im 19. Jahrhundert bei der Vornahme der Fußwaschung am Gründonnerstagabend im Wiener Stephansdom durch den Kaiser bestaunen.

Ausdruck dieser engen Perichorese kirchlicher und weltlicher Sphären sind nicht zuletzt jene geistlichen Staaten, die spätestens im Zuge des „Ottotonisch-Salischen Reichskirchensystems“⁷ im deutschen Reich entstanden waren und bis zur großen „Säkularisation“ von 1802/3 – jenem „ungeheuren Rechtsbruch“ (Treitschke) – überdauerten. In ihnen regierten die „Fürst-Bischöfe“ als geistliche *und* weltliche Herren, sorgten für das Bildungswesen (Schulen, Universitäten) ebenso wie für das Polizei- und Forstwesen, für Wirtschaft und Handel ebenso wie für Kranken- und Sozialfürsorge, hatten sich und ihre Staaten durch Diplomatie und Militär zu schützen. Neben den territorialen Aufgaben kamen den Fürstbischöfen – und noch mehr den geistlichen Kurfürsten (Mainz, Köln, Trier) – zentrale Aufgaben im Reich zu. Viel „Weltliches“ mischte sich da in die „religiöse Sphäre“ und viel „Religiöses“ in das Weltliche. Man hat dies den geistlichen Staaten lange zum Vorwurf gemacht, ihre „Säkularisation“ durch den Hinweis auf ihre Rückständigkeit, ihre Zweckentfremdung zu rechtfertigen gesucht, sie gar verleumdet als Instrument der Ausbeutung, als Entartung, als „Gleichmachung“ der Religion mit der „Welt“. Erst die jüngere Zeit hat zu einem ausgewogeneren Urteil gefunden und ihnen, gerade im Vergleich mit der unmittelbaren Umwelt, den „Alternativen“, Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Das abgedroschene Wort, unter dem Krummstab sei gut leben, fand neue Verteidiger; kirchlicherseits war die Säkularisation – das erzwungene Ende der geistlichen Staaten – stets als Attentat auf Religion und Kirche selbst interpretiert und verurteilt worden. Und in der Tat hatte sich in der Säkularisation in Deutschland, gemessen an der Geschichte, das äußere Bild der Kirche entscheidend gewandelt. Joseph Görres (1776–1848) brachte dies im frühen 19. Jahrhundert auf die treffende Formel: „Ein knapp anliegend steifleinern Habit statt des alten reichgestickten Purpurmantels, ein Rohrstengel statt des Zepters verlorener Landesherrlichkeit, dazu die Dornenkrone der Dienstbarkeit: *Ecce Ecclesia Germanica*.“⁸ Der geistesgeschichtliche Hintergrund jedoch, dem die „Säkularisation“ zugrunde lag, die *Säkularisierung*, hatte viele Jahrhunderte zuvor begonnen; sie wurde von der Kirche selbst in Gang gesetzt. Verantwortlich dafür war (nota bene!) vor allem das „Reformpapsttum“ des 11. Jahrhunderts, das – angestoßen

⁶ Vgl. dazu R. Manselli, Art. Christianitas, in: Lexikon des Mittelalters 2 (1983) 1915–1916.

⁷ Vgl. L. Santifaller, Zur Geschichte des Ottotonisch-Salischen Reichskirchensystems, Wien 1964.

⁸ Zit. nach H. Raab, Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815, in: AMRhKG 18 (1966) 27–39, hier: 32.

durch den „Investiturstreit“ – in einer langen Wirkungsgeschichte die „Laien“ aus der Kirche drängte.

Ähnlich – und doch wieder anders – wie mit den geistlichen Staaten im deutschen Reich scheint es sich mit dem auf dem „patrimonium petri“ fußenden päpstlichen Kirchenstaat zu verhalten. Auch hier verschmolzen – nicht zuletzt in der Person des Papstes (als kirchliches Oberhaupt, Ortsbischof und Regent über ein weit gestrecktes weltliches Territorium) – kirchliche und weltliche Sphären, Funktionen und Aufgaben, aber auch Herrschaftsformen, Begründungsstrukturen und Motivationen. Die Geschichte der Päpste liefert Beispiele von exorbitanter Prachtentfaltung, despotischer Herrschaftsausübung, von Klientelpolitik und Nepotismus. Das sind Kennzeichen des Renaissancepapsttums. Sie gelten freilich in Reduktion über das Ende des „alten“ päpstlichen Kirchenstaates hinaus bis in die Gegenwart des „Stato della Città del Vaticano“ und seines kurialen Milieus.⁹

Patrimonium Petri – Kirchenstaat – Stato della Città del Vaticano

Am Anfang dessen, was sich im Laufe der Zeit zum „Kirchenstaat“¹⁰ entwickelte, standen fromme Schenkungen und Vermächtnisse von Kaisern und Adligen, vor allem in Italien und Sizilien, aber auch in Afrika, Gallien und Dalmatien. Sie führten dazu, dass der Bischof von Rom schon im 6. Jahrhundert die Position des reichsten Grundbesitzers im damaligen „Italien“ einnahm. Unter Gregor dem Großen (590–604) erreichten die Kirchengüter der römischen Kirche den beträchtlichen Umfang von 85 Quadratmeilen. Der Spross aus reichem römischem Patriziergeschlecht errichtete für den gesamten Besitz der römischen Kirche eine systematisch betriebene Verwaltung und steigerte so die wirtschaftlichen Erträge. Durch die großen Besitztümer wurde der römische Bischof, obwohl Untertan des oströmischen Kaisers, bald zum eigentlichen Kaiser des Weströmischen Reiches. Je mehr der Kaiser in Konstantinopel an Macht und Einfluss verlor, umso mächtiger und einflussreicher wurde der Papst in Italien und später im ganzen Abendland. Im Ringen der Päpste mit Byzanz ging es nicht nur um politische Unabhängigkeit, sondern auch um den weltlichen Besitz der kirchlichen Latifundien.

Offenbar musste der weltliche Besitz schon damals „spiritualisiert“ werden. Die Bezeichnung „Patrimonium Petri“ deutet jedenfalls darauf hin, dass diese Schenkungen nicht dem Papst, sondern dem Apostel Petrus zugeeignet wurden. Auch die frühmittelalterliche „Silvesterlegende“, eingegangen in die „Konstantinischen Schenkung“, ver-

⁹ Vgl. Ch. Weber, *Senatus Divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500–1800)*, Frankfurt 1996.

¹⁰ Dazu an neuerer Literatur: B. Jatta; R. Boccardo (Ed.), *Ottanta anni dello Stato della Città del Vaticano 1929–2009. Catalogo della mostra [...] Città del Vaticano, Braccio di Carlo Magno, 11 febbraio – 10 maggio 2009. Città del Vaticano 2009*; T. Heydenreich (Hg.), *Pius IX. und der Kirchenstaat in den Jahren 1860–1870. Ein deutsch-italienisches Kolloquium. Pio IX e lo Stato Pontificio degli anni 1860–1870*, Erlangen 1995; D. Büchel (Hg.), *Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit*, Köln u.a. 2003; auch Th. Frenz, Art. Kirchenstaat, in: TRE 19 (1990) 92–101 (Lit.); E. Gatz, Art. Kirchenstaat, in: LThK 6 (1997), 58–62.

breitet vor allem durch die mittelalterliche *Legenda Aurea* und rezipiert spätestens im 11. Jahrhundert durch das Kirchenrecht, unternimmt den Versuch einer religiös-spirituellen Begründung und Legitimation von Besitz, weltlicher Macht und kirchlicher Vorherrschaft.¹¹

Die „Konstantinische Schenkung“, eine Fälschung, dürfte im Zusammenhang mit der „Pippinischen Schenkung“ konzipiert worden sein. Der Schutzpakt mit dem fränkischen Pippin aus dem Jahr 754 garantierte dem Papst für den Fall, dass das norditalienische Langobardenreich zerstört wurde, Rom und Ravenna mit Venetien, Istrien, Spoleto und Benevent als Besitz. Aus römischer Sicht handelte es sich dabei um eine Rückgabe („reddere“), aus fränkischer Sicht um eine Schenkung. Karl der Große bestätigte 774 den Besitzstand des Papstes und erweiterte ihn um die südliche Toskana, die Campania und die Stadt Capua. Später folgten weitere Schenkungen, zum Beispiel ausgedehnter Territorien der Markgräfin Mathilde von Tuscien an Gregor VII. (1073–1085). Die politische Selbstständigkeit der römischen Kirche wurde im Wormser Konkordat 1122 fest verankert. Friedrich II. verlieh dem ausgedehnten Kirchenstaat in der Goldenen Bulle von Eger 1213 kaiserliche Anerkennung.

In ernste Bedrohung kam der Kirchenstaat während des Avignonesischen Exils im 14. Jahrhundert. Der Volkstribun Cola di Rienzo (1313–1354) nutzte die Abwesenheit der Päpste, um die alte römische Republik wiederaufleben zu lassen; ihm schwebte ein italienischer Nationalkaiser als Herr über die vielen Einzelstaaten vor. Doch konnte Innozenz VI. (1352–1362) das verlorene Territorium zurückerobern. Er gab dem Kirchenstaat eine neue Verfassung, die in ihren Grundzügen bis ins 19. Jahrhundert in Geltung blieb.

In Gefahr geriet der Kirchenstaat auch während des Renaissance-Papsttums, als Alexander VI. (1492–1503) versuchte, ihn in ein erbliches Königreich umzuwandeln, an dessen Spitze sein leiblicher Sohn Cesare stehen sollte. Unter dem militärisch begabten Julius II. (1503–1513) erlangte der Kirchenstaat schließlich die größte Ausdehnung seiner Geschichte und blieb folglich auch ferner Objekt der Begehrlichkeiten des italienischen Adels wie des Kaisers.

Sein vorläufiges Ende fand der Kirchenstaat im Gefolge der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kirchenpolitik. 1804 lud Napoleon Pius VII. (1800–1823) ein, seine Residenz nach Avignon oder Paris zu verlegen. Pius lehnte ab, geriet aber immer mehr unter den Druck Napoleons. 1808 besetzte dieser den Kirchenstaat, verband ihn mit dem Königreich Italien und erklärte Rom zur kaiserlichen Stadt. Die Begründung: Seine Vorgänger, die deutschen Kaiser, hätten dem Papst das Gebiet zum Besten des Christentums überlassen; deshalb habe er als Nachfolger auch das Recht, es wieder zu nehmen. Es kam zum Bruch zwischen Pius VII. und Napoleon. Pius belegte die „Räuber des Patrimonium Petri“ am 10. Juni 1809 mit dem Bann, woraufhin Napoleon den Papst und einen Teil des Kardinalskollegiums verhaftete. Zum äußeren Zeichen mussten die Kardinäle die roten Talare aus- und schwarze Talare anziehen. Unter Zwang verzichtete Pius VII. im Konkordat von Fontainebleau (1813) auf Rom und den Kirchenstaat, nahm diesen Verzicht aber noch vor der Ratifizierung des Vertrags zurück.

¹¹ Die Behauptungen der Legende halten einer Überprüfung ebenso wenig stand wie die *Donatio Constantini*.

Die Niederlage Napoleons in Russland und seine Abdankung brachten dem Papst die Freiheit. Im Mai 1814 kehrte er unter dem Jubel der Bevölkerung nach Rom zurück. Auf dem Wiener Kongress 1815 konnte Kardinal Staatssekretär Ercole Consalvi (1757–1824) die Restitution des Kirchenstaates in den Grenzen von 1797 erreichen. Er verdankte diesen diplomatischen Erfolg nicht zuletzt den akatholischen Ländern wie England, Russland, Schweden und Preußen.

Als Versuch einer Legitimation des Kirchenstaates wird man die Ausrufung eines Heiligen Jahres 1825 durch Leo XII. (1823–1829) werten können. Er nützte die Gelegenheit, Rom zur „Heiligen Stadt“ zu machen, verbot die Feier des Karnevals und setzte stattdessen die Abhaltung von Prozessionen durch: Die Kirche sollte als „Societas perfecta“ sichtbar werden.

Unter dem weltabgewandten Mönchspapst Gregor XVI. (1831–1846) kam es zu einer Reihe von Eskalationen im Konflikt mit der Moderne. Während sich in Europa größere Wirtschaftsräume bildeten (Zollvereine), Verfassungen entstanden, Mitbestimmung und Pressefreiheit Fuß fassten, blieb der Kirchenstaat hinter diesen Neuerungen zurück. Dazu kam die nun stark auflebende italienische Einigungsbewegung. Die zentrale Frage war, ob und wie der Kirchenstaat in das „Risorgimento“ eingebunden werden konnte. Diskutiert wurden verschiedene Modelle, etwa ein Staatenbund mit dem Papst als Vorsitzendem und Piemont-Sardinien als Waffenschutz. Obwohl dem Papst damit eine besondere Autorität eingeräumt worden wäre und der jüngere Klerus Sympathien für die Einigungsbewegung hegte, lehnte Gregor XVI. alle Vorschläge unter Berufung auf die Konstantinische Schenkung ab. In den gebildeten Schichten Italiens kam es deshalb zu einem tief greifenden Antiklerikalismus. Es folgten mehrere kleinere und größere Revolten. Beim Tod Gregors 1846 herrschte eine explosive Stimmung.

Sein Nachfolger Pius IX. (1846–1878) wurde anfangs von der Bevölkerung als liberaler Papst gefeiert. Presse- und Versammlungsfreiheit wurde verkündet, der Kirchenstaat zu einer konstitutionellen Monarchie mit zwei Kammern umgestaltet, Laien erhielten Zugang zu den Ministerien, politisch Gefangene eine Amnestie. Dennoch war für Pius IX. eine demokratische Verfassung ein Widerspruch zur universalen Jurisdiktionsgewalt des Papstes; an der weltlichen Souveränität des Papsttums wollte er um jeden Preis festhalten.

Als es 1848 auch im Kirchenstaat zur Revolution kam und die Aufhebung des Kirchenstaates gefordert wurde, musste der Papst ins Königreich Neapel fliehen. Dieses Trauma führte bei Pius IX. zu einem Kurswechsel. Er ließ den Kirchenstaat durch Frankreich und Österreich zurückerobern und wurde fortan zu einem erbitterten Gegner der italienischen Einigung, die sich schrittweise zur militärischen Eroberung und Annexion weiter Teile des Kirchenstaates vollzog. Doch selbst der letzte übrig bleibende Torso – Rom und seine unmittelbare Umgebung – wurde nicht verschont. Die „Römische Frage“ wurde ausgelöst durch die Erklärung Camillo Benso de Cavour (1810–1861) vom 27. März 1861, Rom sei die Hauptstadt Italiens, und durch die Proklamation Viktor Emmanuels II. zum König von Italien. Pius IX. protestierte umgehend in einer scharfen Rede und brachte auch später seinen Widerstand immer wieder zum Ausdruck. Dabei berief er sich auf sein Recht und die Freiheit als Voraussetzung für die Ausübung des kirchlichen Hirtenamtes. Nur mithilfe ausländischer Truppen konnte Rom gehalten werden. Als Frankreich infolge

des deutsch-französischen Krieges 1870 seine Schutztruppen aus Rom zurückziehen musste, rückten im Sommer 1870 italienische Soldaten auf dem Gebiet des Kirchenstaates planmäßig vor und besetzten am 20. September Rom, wobei sie auf einen kaum mehr als symbolischen Widerstand der päpstlichen Truppen stießen. Bei einer nicht ganz frei zu nennenden Abstimmung sprach sich das römische Volk für die Beendigung der päpstlichen Territorialherrschaft aus. Pius IX. reagierte mit Verhängung der Exkommunikation über alle, die an dem Gewaltstreich mitgewirkt hatten, zog sich in den Vatikan zurück und spielte die mitleiderregende Rolle eines „Gefangenen des Vatikans“, in seiner Protesthaltung bestärkt durch zahllose Sympathieerklärungen aus aller Welt.

Am 13. Mai 1871 erließ die italienische Regierung ein Garantiegesetz. Es sicherte dem Papst den Besitz des Vatikans, des Laterans und Castelgandolfos, außerdem eine jährliche Rente in Höhe von 3,2 Millionen Lire. Weitere Garantien waren: Steuerfreiheit, aktives und passives Gesandtschaftsrecht, das Recht zur Haltung einer Nobelgarde, die Immunität vor der italienischen Polizei in päpstlichen Gebäuden. Gleichwohl stieß das Garantiegesetz bei Pius IX. auf entschiedene Ablehnung. In seiner Enzyklika *Ubi nos* vom 15. Mai 1871 verbot er darüber hinaus allen Katholiken in Italien, am politischen Leben und den Wahlen teilzunehmen. Die „Römische Frage“ blieb ungelöst. Diskutiert wurde etwa, ob Italien im Krisenfall in der Lage wäre, die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles zu garantieren. Die Gegner des Garantiegesetzes befürchteten, der Papst könne im Falle eines Krieges mit italienischer Beteiligung nicht neutral bleiben, sondern sich den Kriegsgegnern anschließen; dann aber müsse der freie Verkehr durch Italien unterbunden werden. Mit dem Kriegseintritt Italiens im Mai 1915 wurde die Frage tatsächlich akut. Die Vermittlungsversuche Benedikts XV. (1914–1922) zwischen den Alliierten und den Mittelmächten scheiterten. Die Garantien, die Italien dem Vatikan gegeben hatte, waren nicht mehr zu halten. Die Botschafter der Mittelmächte mussten Rom verlassen und ließen sich in Bern nieder, die Kontaktaufnahme mit der Kurie gestaltete sich aufgrund der weiten Entfernung äußerst schwierig. Auch die deutschen Ordensangehörigen und überhaupt alle Nicht-Italiener mussten Rom verlassen. Es zeigte sich, dass die Souveränität des Papstes nur eine Schein-Souveränität war.

Zur Lösung der Römischen Frage wurden verschiedene Modelle diskutiert. Der Plan eines Miniaturstaates in Rom scheiterte. Später kam es zu verschiedenen Plänen, den Heiligen Stuhl zu verlegen.¹² So brachte der deutsche Zentrumspolitiker Matthias Erzberger (1875–1921) etwa Lichtenstein als Sitz des Heiligen Stuhls ins Gespräch. Es schlossen sich Verhandlungen an, die scheiterten. Später wurde eine Verlegung des Kirchenstaates auf die balearischen Inseln, vor allem auf Mallorca und Menorca, auf die dalmatinischen Inseln oder auch auf Elba projektiert. Die deutschen Pläne wurden wirkungslos, als 1918 Deutschland auf der Seite der Kriegsverlierer stand.

Seinen Anspruch demonstrierte der Papst überdeutlich. 1925 führte Pius XI. (1922–1939) das Christkönigsfest ein, der gleiche Tenor herrschte auch im Heiligen Jahr 1933 vor: Die Kirche wurde als Abbild des Königreiches Christi präsentiert, das in der Kirche vorausgeföhlt werden könne. 1926 hatten zunächst streng geheim Verhandlungen mit

¹² Vgl. dazu H. Wolf, Verlegung des Heiligen Stuhls: ein Kirchenstaat ohne Rom? Matthias Erzberger und die Römische Frage im Ersten Weltkrieg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11 (1992) 251–270.

Mussolini über die Römische Frage begonnen. Sie führten 1929 zu einem befriedigenden Abschluss: Die Lateranverträge bestanden aus drei Teilen, einem politischen Vertrag, der die Rechtsgrundlage für die Vatikanstadt schuf, einem Konkordat, das die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Italien bis auf den heutigen Tag regelt,¹³ und einem Finanzabkommen über die Verluste der Kirche im Jahre 1870. Der Staatsvertrag anerkannte „die Souveränität des Heiligen Stuhls auf internationalem Gebiet als eine gemäß seiner Überlieferung und den Erfordernissen seiner Aufgaben in der Welt zu seinem Wesen gehörigen Eigenschaft“ und respektierte die Vatikanstadt als neuen Vatikanstaat. Dagegen verzichtete der Heilige Stuhl auf den Kirchenstaat und akzeptierte Rom als die Hauptstadt des Königreichs Italien.

Bald nach Abschluss der Lateranverträge begann man, zahlreiche Häuser und Paläste von der Engelsburg bis zum Petersplatz abzureißen und eine Prachtstraße als „Straße der Versöhnung“ (Via della Conciliazione) zu bauen. Die fast sechzigjährige Gefangenschaft des Papstes im Vatikan hatte aufgehört. In der Verfassung der Republik Italien von 1947 wurden die Lateranverträge ausdrücklich anerkannt. Bemerkenswerterweise konnte dies letztlich nur deshalb erfolgen, weil die Kommunisten ihre Zustimmung gaben.

Notwendigkeit eines Kirchenstaates?

Immer wieder wurde in der Geschichte die Frage nach der Berechtigung des Kirchenstaates diskutiert, besonders intensiv in der napoleonischen Ära, verstärkt aber während des Pontifikats Pius' IX. Während von den einen ein Existenzrecht überhaupt bestritten wurde, betonten die anderen die Sinnhaftigkeit, ja Notwendigkeit des Kirchenstaates. Dabei spielten vor allem zwei Gedankenkreise eine Rolle: Zum einen – ähnlich dem als Legitimation für die Säkularisierung der geistlichen Staaten im deutschen Reich stark gemachten Argument – der Vorwurf, Verwaltung, Rechtsprechung, Wirtschaft und Finanzwesen des Kirchenstaates seien hinter den modernen Erfordernissen zurückgeblieben; „Reformen“ seien unabdingbar, die klerikale Führungsschicht dazu jedoch weder willens noch in der Lage. Zweitens – und dies wog in einem Jahrhundert, das den nationalen Gedanken wie kein anderes zuvor in den Vordergrund rückte, weitaus schwerer: die italienische Nation könne sich nur als Nation konstituieren, wenn der Kirchenstaat als solcher aufhöre und das Papsttum sich einer neuen nationalen Einigung unterwerfe.

Die politischen Ereignisse, die Aufstände und Unruhen, die im Kirchenstaat aufflackerten, die militärische „Eroberung“ weiter Teile des Kirchenstaats durch „italienische“ Truppen, der jahrelange Abwehrkampf, den Pius IX. gegen die nationalen Konzeptionen eines Viktor Emmanuel II., eines Cavour, eines Garibaldi, eines Mazzini im Interesse des Weiterbestehens des Kirchenstaates führen musste, hemmten alle Energien,

¹³ 1984 kam es zu einigen Modifikationen. Der Text in: *Accordo di modificazioni del concordato lateranense: Villa Madama, 18 febbraio 1984. Firmato dal segretario di stato, cardinale Agostino Casaroli e dal presidente del Consiglio dei ministri, Onorevole Bettino Craxi, Roma 1984; vgl. auch R. Ricciotti, La ferita sanata. I Patti lateranensi e l'accordo di Villa Madama fra storia, politica e diritto, Rimini 2004.*

ruinierten die kirchlichen Finanzen und brachten Papst und Kirche in vielfache Abhängigkeit von den politischen Mächten und Konstellationen. Kein Wunder, dass Stimmen laut wurden, die mit einigem Echo behaupten konnten, der Papst müsse, um der größte Souverän zu sein, das kleinste Land haben, und, um seine moralische Kraft zu stärken, seiner physischen sich berauben lassen.¹⁴ 1861 stellte der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) fest: „Gegenwärtig und schon seit 40 Jahren ist der Zustand des Kirchenstaates die Achillesferse der katholischen Kirche, der stehende Vorwurf, den die Gegner in der ganzen Welt, in Amerika wie in Europa erheben; der Stein des Anstoßes für Unzählige.“¹⁵

Zweifellos erreichten die erregten Diskussionen 1860 einen gewissen Höhepunkt. Um sich der nationalen und liberalen Ideen, die von Italien vertreten und als Sprengstoff gegen den Kirchenstaat angewandt wurden, erwehren zu können, griff der Papst im „Syllabus errorum“ von 1864 beinahe die gesamte politische Konzeption des 19. Jahrhunderts an und schuf sich dadurch Gegner bis tief hinein in die katholischen Reihen. Zu den als irrig verurteilten Sätzen gehörten neben anderen Satz 19: „Die Kirche ist keine wahre und vollkommene Gesellschaft, die völlig frei ist; sie verfügt auch nicht über ihre eigenen und beständigen Rechte, die ihr von ihrem göttlichen Gründer übertragen wurden, sondern es ist Aufgabe der bürgerlichen Gewalt, festzulegen, welches die Rechte der Kirche und die Grenzen sind, innerhalb derer sie diese Rechte ausüben kann.“ Satz 27: „Die heiligen Diener der Kirche und der Römische Bischof sind von jeder Sorge und Herrschaft über zeitliche Dinge völlig auszuschließen.“ Satz 34: „Die Lehre derer, die den Römischen Bischof mit einem freien und in der gesamten Kirche handelnden Fürsten vergleichen, ist eine Lehre, die im Mittelalter vorherrschte.“ Oder Satz 76: „Die Abschaffung der bürgerlichen Herrschaft, in deren Besitz der Apostolische Stuhl ist, trüge in höchstem Maße zur Freiheit und zum Glück der Kirche bei.“¹⁶

Welche Gründe wurden aber von den Verteidigern des Kirchenstaates für die weltliche Gewalt des Papsttums vorgetragen?¹⁷

(1) Zunächst einmal – sozusagen rechtshistorisch – die legitimatorische Basis, orientiert an dem, was allgemein akzeptiert schien. Dies war insofern wichtig, als die italienische Einigungsbewegung einen „Anspruch“ auf Rom und den Kirchenstaat erhob. Diesem Anspruch wurden vier Rechtstitel entgegengestellt, die im Allgemeinen die Souveränität eines neuen Herrscherhauses begründeten: die (freie) Wahl des Volkes, die Eroberung in einem gerechten Krieg, die Abtretung bzw. Schenkung und schließlich die absolute Notwendigkeit zur Selbsterhaltung eines Volkes. Alle diese vier Rechtstitel – so die Verteidigung – hätten bei der Begründung des Kirchenstaates im 8. Jahrhundert mit-

¹⁴ So die am 22. Dezember 1859 in Paris und vielen italienischen Städten fast gleichzeitig erscheinende Schrift „Der Papst und der Congreß“. Zit. nach *J. Hergenröther*, *Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution. Historisch-statistische Studien und Skizzen*, Freiburg i. Br. 1860, 323.

¹⁵ *I. v. Döllinger*, *Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen*, München 1861, XVII.

¹⁶ Vgl. *H. Denzinger*, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. P. Hünermann, Freiburg i. Br. ⁴³2010, Nr. 2901–2980.

¹⁷ Das Folgende nach: *D. Rattinger*, *Der Papst und der Kirchenstaat*, Freiburg i. Br. ²1866, 134–166.

gewirkt und so in einer gleichsam „wunderbar gefügte[n] Verkettung zufälliger Umstände“ das souveräne Recht des Papstes begründet.¹⁸

Damit war bereits ein „Mehr“ formuliert. Man begnügte sich nicht damit, den Kirchenstaat legitimatorisch auf eine Stufe mit anderen Staaten zu stellen, indem man ihn allein mit *einem* Rechtstitel begründete. Vielmehr wurden ihm *alle* Rechtstitel – und damit ein besonderer Rang zugesprochen:

„Hieraus ergibt sich die Wahrheit unseres Satzes: keine Herrschaft ist nach Natur- und Völkerrecht so gerecht in ihrem Ursprung als die päpstliche. Und elf Jahrhunderte hat sie gestanden und ist immer ziemlich dieselbe geblieben; kein Ehrgeiz der Päpste hat sie ungerecht erweitert, keine auch noch so starke feindliche Macht hat sie dauernd vernichtet. Es gibt keine zweite Herrscherreihe, welche in ein gleich hohes Alter hinaufreichte, das Reich in gleichen Grenzen bis auf unsere Tage fortgeerbt hat; es gibt keinen Fürsten, welcher zuverlässigere Rechtstitel aufzuweisen hat, als der Papst.“¹⁹

Von dieser Basis aus war es ein Leichtes, das Unrechtmäßige des Risorgimento aufzuzeigen und – unter Rückgriff auf die nur wenig zurückliegenden Revolutionserfahrungen – aus der „Römischen Frage“ eine Frage von allgemeiner, ja fundamentaler Bedeutung für Europa zu machen:

„Ein Angriff gegen den Bestand des Kirchenstaates ist daher ein Angriff gegen alle Monarchen und gegen jede bestehende staatliche Ordnung. Das ist auch dem erklärtesten Feinde des Kirchenstaates klar, der gesteht: Mit dem Sturze des Papstes stürzen, ihrer Grundlage beraubt, die Monarchien; das Papstthum ist die Quelle aller Autorität des heutigen Europa.“²⁰

(2) Auf diese erste Begründungsebene wurde eine zweite, kaum minder bedeutende gesetzt: die religiöse Bedeutung – und deshalb auch religiöse Legitimation – des Kirchenstaats. Demnach wurde die Kirche nicht nur „von Christus, dem Herrn, gegründet und geordnet, um für das ewige Wohl der Menschen zu sorgen“, sondern erhielt dafür auch „kraft ihrer göttlichen Einsetzung die Form einer vollkommenen Gesellschaft“, um von keiner Staatsgewalt abhängig zu sein. Die Ausstattung mit eigener weltlicher Herrschaft beim Zusammenbruch des römischen Kaiserreiches war ein „ganz besonderer Rathschluß der göttlichen Vorsehung“²¹. Aus der Tatsache „gottgeweihten Eigentums“ wurde auch die Folgerung, eine fremde Aneignung des Kirchenstaats sei also nicht nur Diebstahl, sondern „Sacrilégium“, weil hier die Vorsehung Gottes für das Wohl der Kirche gestört werde.²² Zwar ging man nicht mehr so weit, wie einst der Erzbischof von Toledo und während des Avignonesischen „Exils“ Kardinallegat für Italien, Aegidius Alvarez Albornoz (1305–1367), der den Kirchenstaat direkt als heilsnotwendig be-

¹⁸ Ebd., 134f.

¹⁹ Ebd., 145.

²⁰ Ebd., 145f.

²¹ Ebd., 166.

²² Ebd., 163.

zeichnete hatte.²³ Wohl aber war Pius IX. seit der Revolution von 1849 von der Unverzichtbarkeit des Kirchenstaats für die religiöse Aufgabe des Papsttums überzeugt, womit er ihm indirekt die Heilsnotwendigkeit attestierte.

Abgesehen von der Legitimation als einer göttlichen Setzung wurde die Frage des Kirchenstaats damit zu einer „Lebensfrage aller Katholiken“²⁴, und zu einem weiteren Argument, um „bloß“ nationale Ansprüche der Italiener zurückzuweisen:

„Demnach gehört der Kirchenstaat schon seiner geschichtlichen Begründung nach nicht den Römern, nicht den Italienern, sondern dem Apostolischen Stuhle; als Gut des Apostolischen Stuhles hat ihn jeder Papst beim Antritt seines Amtes übernommen, als solches muß er ihn seinen Nachfolgern hinterlassen. – Dem angeblichen Rechte der Italiener oder richtiger einer italienischen Faction auf Rom steht nicht nur das legitime Recht des römischen Souveräns, das ehrwürdigste und gerechteste aller Fürsten, gegenüber, sondern zweitens das Recht Aller, welche sich rühmen, vom Apostolischen Stuhle in ihren heiligsten Interessen regiert zu werden, das geschichtlich begründete Recht aller Katholiken der Erde.“²⁵

(3) Neben die genannten legitimatorischen Begründungsebenen trat schließlich das funktionale Argument: Die Kirche kann die ihr „gemäß göttlichem Auftrage“ zukommenden Aufgaben, ihre „himmlische Mission“, nur erfüllen, wenn sie nicht gebunden oder geknechtet wird. Ohne den Kirchenstaat als Garant ihrer Freiheit und Unabhängigkeit würde sie in ihrem Amt und in ihrer Wirksamkeit wesentlich gehindert. „Das profane Element“ – gemeint sind die Staaten – „würde in das Heiligtum Gottes sich eindrängen, zum Schaden des auf ihnen ruhenden ganzen Baues der Kirche. Oder wie könnte ein von einem Monarchen abhängiger Papst, ein Unterthan, frei die Kirche Gottes regieren?“ Angesprochen wird hier die Überzeugung, dass nur ein Papst, der keinem Staat untertan ist und folglich in religiösen und kirchlichen Dingen frei und unabhängig von politischen Rücksichten entscheiden kann, seinen Pflichten als oberster Leiter der Kirche nachkommt.²⁶ Entsprechenden italienischen Garantieversprechungen wurden aktuellste Beispiele der Behinderung und Bedrückung italienischer Bischöfe entgegengestellt.²⁷

Reformatio et in capite et in membris – Entweltlichung angezeigt?

Der historische Rückblick auf den Kirchenstaat und der Einblick in Motivationen und Argumente – das Natur- und Völkerrecht²⁸, das göttliche Recht, pragmatisch-historische Begründungen – dürfte nicht nur gezeigt haben, wie sehr Kirche und Papsttum zu allen Zeiten mit dem „Weltlichen“ verknüpft waren, sondern auch, in welchem Maße Papsttum

²³ Vgl. Gatz, Kirchenstaat (wie Anm. 10), 62.

²⁴ Ebd., 146.

²⁵ Ebd., 147.

²⁶ Ebd. 150f.

²⁷ Ebd., 152f.

²⁸ Vgl. dazu G. Westdickenberg, Völkerrechtliche Stellung und Praxis des Heiligen Stuhls im Wandel, in: A. Zimmermann (Hg.), Religion und internationales Recht. Vortragsreihe am Walther-Schücking-Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel im Wintersemester 2004/05 und Sommersemester 2005, Berlin, 2006, 51–81.

und Kirche in der Vergangenheit bemüht waren, weltlichen Besitzstand und weltliche Herrschaftsrechte als notwendig – mitunter gar als heilsnotwendig und quasi-dogmatisch – zu verteidigen. Freilich: Der Einsatz geistlicher Zuchtmittel für den Erhalt weltlicher Macht wirkte ebenso kompromittierend wie die Tatsache, dass das Bemühen um den Erhalt des Kirchenstaats in der Endphase alle Kräfte absorbierte.²⁹ Die Sache, um die es hier geht, scheint aber doch wesentlich komplexer und erfordert von daher weitgehende Differenzierungen. Die wenigen Hinweise auf Geschichte und Argumente sollten jedoch immerhin vorsichtig machen, Schlagwörtern jedweder Couleur – auch dem der geforderten „Entweltlichung“ – vorschnell eine weitergehende Bedeutung beizumessen bzw. einen Sinn zu unterlegen, der weder tatsächlich gemeint ist noch wirklich intendiert sein kann.

Brachte der weltliche Staat des Papstes, der Papst als weltlicher Herrscher, nur Unbill und Ungemach? Die Frage ist freilich legitim: Hätte der Papst nicht besser für die Kirche sorgen können, ohne den Ballast des Weltlichen? Wäre „Spiritualisierung“ ein tragfähiges Gegenkonzept gewesen? Wäre das Wort Gottes dann nicht „auf besseren Boden“ gefallen als „in die Dornen am Weg“? Man zweifelt angesichts der großen kulturellen, missionarischen und religiösen Leistungen des Papsttums an der Tragfähigkeit einer solchen „vision à l’arrière“ – trotz aller Auswüchse, Fehlformen und Missstände. Deshalb muss auch die Gegenfrage erlaubt sein: Brachte der weltliche Staat des Papstes, der Papst als weltlicher Herrscher, nur Unbill und Ungemach?

Man wird nicht erst auf die Erfahrungen mit den Diktaturen des 20. Jahrhunderts und den Vorteil hinweisen müssen, den eine „Katholische Internationale“ unter Führung eines souveränen Staatsoberhauptes – etwa gegenüber den Kirchen der Reformation – zu bieten hatte. Noch heute gäbe man mit dem souveränen Papst zweifelsohne Vorzüge auf, die für den Katholizismus in einer globalisierten Welt von großem Nutzen sind: Und dazu gehören nicht nur vielfältige Möglichkeiten des politischen Agierens auf der Bühne der internationalen Diplomatie oder das Instrumentarium völkerrechtlicher Verträge zur Sicherung kirchlicher Grundbedürfnisse.

Die Dichotomie „Verweltlichung“ – „Spiritualisierung“ in ihrer ausschließenden Art bietet keine Alternativen, die auf Dauer tragen. Die Geschichte lehrt, dass die „Weltlichkeit“ zur Kirche ebenso gehört, wie zum Christlichen. Zwar gilt die Aufforderung Jesu: „Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben, auch keine Tasche zur Wegfahrt, auch nicht zwei Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken“ (Lk 10,4), oder das Bekenntnis Petri: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt“ (Mt 20,27). Aber ebenso auch das Wort des Herrn: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe; darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“ (Röm 16,19; Eph 5,15). Zur Klugheit gehört wohl weniger, das „Weltliche“ an sich abzulehnen, als vielmehr es in rechter Weise zu gebrauchen. So wenig sich die Religion nur auf das geistliche Gebiet beschränken kann, so sehr sie immer zugleich auch politische

²⁹ Garz, Kirchenstaat (wie Anm. 10), 62.

Implikationen aufweist,³⁰ so wenig wird sich Kirche von der Welt lösen, sich selbst „entweltlichen“ können – will sie denn „Sauerteig“ bleiben. Denn Sauerteig kann nur sein, was das Aufgehen mit dem Mehl nicht scheut.

The demand for a “detachment of the church from the world” should include papacy as well. Its implementation would have far-reaching consequences and be tantamount to an obvious “system discontinuity”. The present article first points to a central aspect of the secularization of church, it then discusses the development of the Papal States and finally, it analyses the justification approaches that serve as legitimizing factors in the struggle for existence towards the end of the 19th century.

³⁰ Vgl. *D. Burkard*, Die politische Dimension kirchlichen Handelns – Historische Zugänge, in: *I. Dingel; Ch. Tietz* (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen* (Institut für Europäische Geschichte. Beihefte), Göttingen 2011, 143–177.