

Hinweis:

Der vorliegende Beitrag darf aus urheberrechtlichen Gründen nicht als pdf online zur Verfügung gestellt werden. Gemäss den Richtlinien des Verlags darf jedoch das Manuskript publiziert werden. Dieses eignet sich nicht zur Zitierung, jedoch kann der Inhalt des Beitrags auf diese Weise konsultiert werden. Der Beitrag wurde vom Verlag im Hinblick auf die Publikation in formeller Hinsicht noch bearbeitet.

Die Verlagsfassung ist verfügbar unter: www.duncker-humblot.de

"Die Säkularisierung kommt der Kirche zu Hilfe" Drei Beispiele und eine Hoffnung

Martin Grichting, Chur

Mit seiner Freiburger Konzerthaus-Rede vom 25. September 2011¹ hat Papst Benedikt XVI. weit über den Kreis kirchlicher Amtsträger hinaus für Aufsehen gesorgt. Seine Forderung nach der "Entweltlichung" der Kirche hat Zuspruch und Widerstand hervorgerufen, abgebildet in einer Fülle von Medienberichten und wissenschaftlichen Publikationen². Für oder wider die von der Kirche selbst aktiv zu leistende Entweltlichung zu argumentieren, ist dabei das eine. Im Verlauf der Kirchengeschichte hat sich aber immer wieder auch ein Phänomen manifestiert, das man "passive Entweltlichung" nennen könnte. Benedikt XVI. hat auch diese durch die "Welt" vorgenommene Entweltlichung der Kirche in seiner Rede gewürdigt: "Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben"³. Natürlich bestraft die "Geschichte" diejenigen nicht, welche zu spät kommen. Und sie ist auch kein handelndes Subjekt der Entweltlichung. Gemeint sind mit der "handelnden Geschichte" vielmehr weltanschauliche, gesellschaftliche, politische sowie wirtschaftliche Wandlungen und Umbrüche, welche auch die Kirche betroffen und sie in ihrer irdischen Erscheinungsweise tangiert haben.

Solchen Prozessen soll im folgenden an drei Beispielen nachgegangen werden sowie der Art und Weise, wie sich die Kirche ihnen gestellt hat. Die Kirche angesichts der Französischen Revolution (1789), des Reichsdeputationshauptschlusses (1803) und des Endes des Kirchenstaats (1870): Es sind Momente der passiven Entweltlichung der Kirche, die "zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben". Studiert man die Vorgeschichte dieser Umbrüche, tritt zu Tage, dass es nicht immer so dramatisch hätte kommen müssen. Das berechtigt, der Hoffnung Ausdruck zu geben, die Kirche möge sich in Zukunft dem weltanschaulichen und politischen Wandel konstruktiver stellen, so dass Entweltlichung nicht mit Plünderung gleichzusetzen ist.

¹ Vgl. AAS 103 (2011), S. 674 - 679.

² Erinnerung sei lediglich an *Jürgen Erbacher* (Hrsg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2012; *Kurt Koch*, *Entweltlichung und andere Versuche, das Christliche zu retten*, Augsburg 2012; *Christoph Ohly / Anna Elisabeth Meiers* (Hrsg.), *Entweltlichung der Kirche. Dimensionen eines Auftrags*, Oberhaching 2013.

³ AAS 103 (2011), S. 677.

1. Drei Beispiele

1.1. Die Gallikanische Kirche vor der Französischen Revolution

Die Gallikanische Kirche ist ein klassisches Beispiel dafür, wie die Kirche von der Staatsgewalt beherrscht und wie ihr dadurch zugleich zur Herrschaft verholfen werden kann⁴. In der Tat war die Kirche in Frankreich seit dem Spätmittelalter ein ideologisches Machtinstrument des absolutistischen Königtums. Die Pragmatische Sanktion von Bourges (1438), das Konkordat von Bologna zwischen Papst Leo X. und König Franz I. von 1516 sowie die Gallikanischen Artikel (1682)⁵ sind dafür die Stichworte. So war die Kirche eine zentrale Stütze der Macht, indem sie dem Königtum die sakrale Legitimation verschaffte⁶. Und sie war durch das 1516 verbriefte "Recht" des Königs, die Besetzung der Bistümer zu bestimmen, eng verbunden mit der französischen Aristokratie, die ihrerseits politisch den Ton angab. 27 Familien besetzten in der Zeit vor der Französischen Revolution etwa 90% der 136 Bischofsstühle⁷. Dagegen waren im rund 60'000 Priester umfassenden Pfarrklerus weniger als 5% dem adligen Stand zuzurechnen⁸. Aristokratie und Kirchenhierarchie verschmolzen so zu einem Amalgam, das sich gegenseitig den Genuss von Privilegien sowie den massgeblichen Einfluss auf Kirche und Staat sicherte⁹. Im übrigen stützte sich die Gallikanische Kirche besonders auf ihre wirtschaftliche Macht. Sie besass rund 10% des Landes¹⁰ und verfügte in der Zeit vor der Revolution über jährliche Einkünfte von rund 150 Millionen Livres – gleich viel, wie der Staat aus direkten Steuern einnahm¹¹.

Trotz dieser komfortablen Lage war die Kirche gewarnt: Bereits im Jahr 1560 hatte der Dritte Stand angesichts angespannter Staatsfinanzen die Veräusserung des gesamten Kirchenguts verlangt. Die Kirche vermochte damals ihren Kopf mittels des Vertrags von Poissy vom 21. Oktober 1561 aus der Schlinge zu ziehen. Sie verpflichtete sich – zuerst vorläufig – auf freiwillige Zahlungen an den Staat¹². Der Vertrag bildete schliesslich die Grundlage für die finanzielle Unterstützung des Staates bis zum Ende des Ancien Régime. Die Kirche sicherte sich durch diesen so genannten "Don gratuit" nicht nur die neuerliche Anerkennung ihrer Steuerfreiheit. Es gelang ihr auch, durch die "freiwillig" übernommene Verpflichtung, den Staat finanziell zu unterstützen, politisch Kapital zu schlagen: Die im Klerus aufzutreibende Summe machte eine landesweite Organisation des Klerus erforderlich, um die Last verteilen zu können. Aus der dafür

⁴ Vgl. für diese Beobachtung *Gerd Tellenbach*, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (=Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Bd. 7), Stuttgart 1936, Nachdruck Stuttgart / Berlin / Köln 1996, S. 86; vgl. auch *Hans Maier*, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, 2. erweiterte Auflage, Freiburg i. Br. 1965, S. 92-98.

⁵ Vgl. dazu *Francis Rapp*, Art. III. Frankreich, in: Jean-Marie Mayeur et alii (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. 7, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1995, S. 345-373, hier S. 348-355; vgl. die "Declaratio cleri Gallicani de ecclesiastica potestate" bei *Carl Mirbt* (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 5. Auflage, Tübingen 1934, S. 389f.

⁶ Vgl. *Guy Lemarchand*, *L'Eglise catholique, appareil idéologique d'Etat dans la France d'Ancien Régime (XVIe-XVIIe siècles)?*, in: *Cahier des Annales de Normandie* n°30, 2000, S. 47-72, hier S. 62; vgl. auch *Claude Langlois / Timothy Tackett*, *A l'épreuve de la Révolution (1770-1830)*, in: François Lebrun (Hrsg.), *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, Paris 1980, S. 215-289, hier S. 220.

⁷ Vgl. *Bernard Plongeron*, *Das gallikanische System*, in: Jean-Marie Mayeur et alii (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. 10, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2000, S. 10; vgl. auch *Lemarchand*, *L'Eglise* (Anm. 6), S. 52; vgl. für weitere Zahlen auch *Pierre Pierard*, *L'Église et la Révolution (1789-1889)*, Paris 1988, S. 15f.

⁸ Vgl. *Lemarchand*, *L'Eglise* (Anm. 6), S. 52; vgl. für weitere Zahlen auch *Pierre Pierard*, *L'Église et la Révolution (1789-1889)*, Paris 1988, S. 15f.

⁹ Vgl. *Roger Aubert*, *Die katholische Kirche und die Revolution*, in: HKG(J), Bd. VI/1, S. 3-99, hier S. 16f; vgl. auch *Lemarchand*, *L'Église* (Anm. 6), S. 56 und S. 61; vgl. *Joseph Lortz*, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Bd. 2, 21. Auflage, Münster 1964, S. 220-222.

¹⁰ Vgl. *Bernard Plongeron*, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle*, Paris 1974, S. 172; vgl. auch *Aubert*, *Die katholische Kirche* (Anm. 9), S. 18.

¹¹ Vgl. *Karl Dietrich Erdmann*, *Volkssouveränität und Kirche*, Köln 1949, S. 64f.

¹² Vgl. *Claude Michaud*, *L'Église et l'argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris 1991, S. 12f.

geschaffenen Assemblée du Clergé wurde bald mehr: eine Art Selbstregierung der Kirche, ein robust mandatiertes Interessenvertreter gegenüber dem König und damit eine potente pressure-group in eigener Sache¹³.

Wie zäh die Kirche – in Tat und Wahrheit deren adlige episkopale Oberschicht – ihre Privilegien zu verteidigen wusste, zeigt dabei gerade der "Don gratuit", die freiwillige Schenkung. Diese stellte durchschnittlich gerade einmal etwa 2% der Einnahmen der Kirche dar, was zwischen 1.15% und 2.7% der Staatsausgaben deckte, wobei noch anzufügen ist, dass der "Don gratuit" in den letzten Jahren vor der Revolution noch rückläufig war¹⁴.

So wenig die Revolution König und Adel unvorbereitet traf, so wenig traf sie die Kirche wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Denn bereits Ende des 17. Jahrhunderts setzte eine oft heimlich verbreitete, radikale Religionskritik ein, die vom Offenbarungsgehalt des christlichen Glaubens schon damals nicht viel übrig liess¹⁵. Mitte des 18. Jahrhunderts radikalisierte sich diese Religionskritik im Geiste der Aufklärung weiter, die sich bekanntlich vor allem mit Namen wie Voltaire, Rousseau, Diderot und dem Materialisten Baron d'Holbach¹⁶ verbindet. Adel und adelig geleitete Kirche wurden von den Aufklärern gemeinsam bekämpft, da die Dogmen der Kirche vielen letztlich nur als religiös getarnte Verschleierung des Absolutismus galten. In dieser Situation ging die Kirche sogar so weit, dass sie sich ihre "freiwillige" finanzielle Unterstützung des Staates für eigene Zwecke zunutze zu machen gedachte. Sie nötigte den mit ihr verbündeten Staat, aufklärerisches Gedankengut zu unterdrücken, indem das Erscheinen der Encyclopédie und vergleichbare Werke verboten werden sollte¹⁷.

Zweifellos war der Episkopat in den Jahrzehnten vor der Revolution nicht durchweg Reformen abgeneigt. So wurde versucht, durch Provinzialsynoden die kirchliche Disziplin zu heben. Auch sollten die ungerechte Entlohnung des Klerus saniert und dabei die wirtschaftliche Lage des niederen Klerus verbessert sowie das Benefizialsystem überhaupt reformiert werden. Aber genauso wie ein unentwirrbares Geflecht von Interessen und Privilegien den Staat in seinem Bereich daran hinderte, wirksame Reformen umzusetzen, blieben bis zur Revolution die meisten kirchlichen Reformversuche im Morast von Klientelwirtschaft und Partikularinteressen stecken¹⁸. Gerade die den Bischöfen wohlbekannte, aber von ihnen vernachlässigte Verbesserung der materiellen Stellung des Pfarrklerus sollte sich auf dem Höhepunkt der Revolution bitter rächen¹⁹.

Nicht nur finanzielle Interessen verhinderten Reformen, auch problematisches Beharren auf althergebrachten Rechten, die aus der Zeit gefallen waren. Noch im Jahr 1788 verteidigte der Erste Stand, in Verkennung der sich wandelnden weltanschaulichen und politischen Lage, seine korporativen Vorrechte mit theologischen Argumenten. Die Assemblée du Clergé wandte sich erfolgreich gegen eine auch die Kirche treffende Grundsteuer, indem sie dem König mitteilte: "Unsere Immunitäten haben ihren Ursprung in der Konsekration, der Bestimmung und ursprünglichen Lastenfreiheit unserer Güter; diese Güter sind Gott gestiftet und geweiht unter

¹³ Vgl. *Lemarchand*, *L'Eglise* (Anm. 6), S. 59; vgl. auch *Michaud*, *L'Église* (Anm. 12), S. 13.

¹⁴ Vgl. *Michaud*, *L'Église*, (Anm. 12), S. 540-542; vgl. auch *Plongeron*, *Das gallikanische System* (Anm. 7), S. 10; vgl. *Erdmann*, *Volkssouveränität* (Anm. 11), S. 63f; vgl. *Lemarchand*, *L'Eglise* (Anm. 6), S. 57.

¹⁵ Vgl. *Antony McKenna*, *Die philosophischen Clandestina*, in: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Johannes Rohbeck und Helmut Holzhey, Bd. 2, Basel 2008, S. 47-69.

¹⁶ Zu letzterem vgl. *Günther Mensching*, *Paul Henri Dietrich Thiry, baron d'Holbach*, in: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts* (Anm. 15), S. 559-574.

¹⁷ Vgl. *Plongeron*, *La vie quotidienne* (Anm. 10), S. 38; zur Enzyklopädie vgl. *Rolf Geissler*, *Der historische Hintergrund und die wichtigsten Inhalte der 'Encyclopédie'*, in: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts* (Anm. 15), S. 265-282, zur Religion vgl. besonders S. 271-274.

¹⁸ Vgl. *Langlois / Tackett*, *A l'épreuve* (Anm. 6), S. 233f.

¹⁹ Vgl. *Lemarchand*, *L'Eglise* (Anm. 6), S. 54f; vgl. auch *Maier*, *Revolution* (Anm. 4), S. 97f.

Ausschluss jeder Belastung, die ihrer Bestimmung fremd ist"²⁰. In diesem Geist wehrte sich die adlige Kirchenhierarchie bis zuletzt²¹.

Und dann war es zu spät. Der Erste Stand, nach aussen als mächtige Korporation erscheinend, brach auseinander, als der niedere Klerus anlässlich der Generalstände mehrheitlich zum Dritten Stand überlief, der sich am 17. Juni 1789 zur Nationalversammlung erklärte²². Der niedere, zum überwiegenden Teil aus dem gemeinen Volk stammende Klerus verbündete sich zu einem guten Teil mit den Volksvertretern²³.

Der Rest der Geschichte ist bekannt. Am 4. August 1789 entschied sich die Nationalversammlung – mit tatkräftiger Unterstützung des (niederen) Klerus – für die Ablösung, später für die Abschaffung der Zehnten. Und am 2. November 1789 wurde – auf Antrag des Bischofs von Autun, Charles-Maurice de Talleyrand, der rechtzeitig die Seiten gewechselt hatte – beschlossen, das gesamte Kirchengut der ehemals stolzen Gallikanischen Kirche der Nation zur Verfügung zu stellen.

Zweifellos herrscht in der heutigen Beurteilung der damaligen Ereignisse nicht mehr eine verlustgeschichtliche Deutung vor, wie das verständlicherweise in einer ersten Phase der Fall gewesen war. Zu deutlich ist geworden, dass die Entaristokratisierung der französischen Kirchenhierarchie, der neue Vorrang des Religiösen vor dem Politischen und Wirtschaftlichen, die damit von neuem ermöglichte Zuwendung zu den seelsorglichen Bedürfnissen der Gläubigen sowie die Zerschlagung einer die Einheit mit der Universalkirche gefährdenden Nationalkirche die Voraussetzungen für eine neue Blüte kirchlichen Lebens geschaffen haben.

Freilich – und wie noch an anderen Beispielen zu zeigen sein wird: Die Verweigerung von Reformen und das sträfliche Unterlassen der von der Kirche selbst zu leistenden Anpassung ihrer weltlich-rechtlichen Seite an sich wandelnde politische und gesellschaftliche Verhältnisse hat zu "überschiessenden" Reaktionen geführt. Und damit sind nicht nur die Totalsäkularisation sowie die "Verstaatlichung" der Kirche durch die Zivilkonstitution (1790) und in abgeschwächter Form durch die Napoleonische Kirche des 19. Jahrhunderts gemeint. Der nachhaltige Schaden, welcher der Weltkirche durch die Reformverweigerung der vorrevolutionären Kirche entstanden ist, ist dieser: Noch heute muss sich die katholische Kirche – leider zu Recht – vorhalten lassen, die ideale der Aufklärung, mit denen sie sich erst durch das 2. Vatikanische Konzil versöhnt hat, seien gegen sie durchgesetzt worden. Allzu vielen erscheint deshalb die katholische Kirche auch heute noch als Gegnerin der Menschenrechte. Dies hat sie in erster Linie der vorrevolutionären Kirchenhierarchie in Frankreich zu verdanken. Diese ging mit einer monarchischen und aristokratischen Staatsform eine Allianz ein, die den Aufklärern keine andere Wahl liess, als Staat und Kirche gemeinsam anzugreifen und niederzuwerfen. Auch wenn vieles von dem, was die Aufklärer vorangebracht haben (individuelle Freiheit, Gewissensfreiheit, Gleichheit) im Kern christliche Werte waren, wurden diese als wirkmächtige politische und moralische Grundsätze faktisch und tragischerweise gegen die Kirche durchgesetzt. Am Erbe der vorrevolutionären Kirche in Frankreich und ihrem Unwillen sowie ihrer Unfähigkeit, sich zur rechten Zeit zu reformieren, leidet die katholische Kirche weltweit bis zum heutigen Tag²⁴.

²⁰ "Nos immunités prennent leur source dans la consécration, la destination, et l'affranchissement primitif de nos biens; ces biens sont voués, consacrés à Dieu, avec exemption de toute charge étrangère à leur destination", in: Réimpression de l'Ancien Moniteur depuis la Réunion des États-Généraux jusqu'au Consulat, Introduction Historique, Paris 1843, S. 384.

²¹ Vgl. dazu *Michaud*, L'Église (Anm. 12), S. 543-545.

²² Vgl. *Aubert*, Die katholische Kirche (Anm. 9), S. 22f; vgl. dazu auch *Maier*, Revolution (Anm. 4), S. 109f.

²³ Vgl. dazu *Pierard*, L'Église (Anm. 7), S. 21-30.

²⁴ Vgl. dazu *Larry Siedentop*, Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt, 2. Auflage, Stuttgart 2016, S. 433-450.

1.2. Die Reichskirche vor dem Reichsdeputationshauptschluss

Was mit Otto I. (+ 973) begann, hatte ein langes Leben. Und in einer vormodernen, feudalistisch geprägten Gesellschaft hatte es wohl auch jahrhundertlang seine Berechtigung: das Reichskirchensystem, die Tatsache also, dass Bischöfe nicht nur Hirten ihrer Gläubigen waren, sondern auch politische Herrscher über ihre Untertanen²⁵.

Wenn nicht in den Bereich des Anekdotischen, so doch ins Reich des Utopischen musste es im Jahr 1111 – mitten im Investiturstreit – gehören, wenn Papst Paschalis II. gegenüber Heinrich V. die Überzeugung vertrat, die Regalien seien dem Kaiser zurückzugeben und Bischöfe sollten sich nicht mehr in weltliche Angelegenheiten einmischen. Mit diesem Ansinnen stand der Papst einer geeinten Phalanx von Bischöfen gegenüber, die sich bereits gut in ihre Doppelrolle als Hirten und Fürsten eingelebt hatten²⁶. Mit dem Wormser Konkordat von 1122 konsolidierte sich die Reichskirche dann vollends. Noch Niccolò Machiavelli, der nie im Ruf stand, an mangelndem Realismus zu leiden, attestierte in seinem 1513 verfassten *Principe* den geistlichen Staaten einen glücklichen und soliden Bestand: "Sie beruhen (...) auf althergebrachten Einrichtungen der Religion, die so mächtig und von solcher Natur sind, dass sie ihre Fürsten an der Macht halten, wie diese auch immer handeln oder leben mögen. Nur diese Fürsten haben Staaten, die sie nicht verteidigen, und Untertanen, die sie nicht regieren; aber obgleich ihre Staaten wehrlos sind, werden sie ihnen nicht genommen; und obgleich ihre Untertanen nicht regiert werden, kümmern sich diese weder darum, noch wollen oder können sie von ihnen abfallen. So sind nur diese Fürstenherrschaften sicher und glücklich"²⁷.

Auch wenn dann die Reformation gravierende Einbussen mit sich gebracht hatte, rettete sich das Reichskirchensystem in die Neuzeit. Kritische Stimmen zum Kirchenstaatstum blieben vereinzelt. Als erster Rufer in der Wüste gilt Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Mitte des 17. Jahrhunderts warnte er davor, dass durch Konstantin die Welt in die Kirche gekommen sei. Die Kirche brauche keine geistlichen Fürstentümer, sondern Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ihrer Hirten. Papst und Bischöfe sollten auf weltliche Macht verzichten. Mit einem Wort: Freiwillig solle die Kirche dem Kaiser geben, was des Kaisers sei. Vergebliche Ideen seien das, entgegnete ihm ein zeitgenössischer Kardinal²⁸. In der Tat: Auch nach den Umwälzungen der Religionskriege stellte die Reichskirche immer noch einen stattlichen Teil des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation dar: 23 Fürstbistümer und 44 Fürstabteien mit rund 10'000km² Territorium und über 3 Millionen Einwohnern²⁹.

Im 18. Jahrhundert geriet dann jedoch die aus dem Früh- und Hochmittelalter stammende Reichskirche ohne ihr Zutun in ein sich fundamental veränderndes weltanschauliches und politisches Umfeld. Wenn man diesen Wandel, den man gemeinhin das Zeitalter der Aufklärung nennt, in Rechnung stellt, kann niemand behaupten, der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 sei ein Blitz aus heiterem Himmel gewesen³⁰.

²⁵ Zu Ursprüngen und Gestalt der Reichskirche vgl. *Karl Hausberger*, Reichskirche – Staatskirche – 'Papstkirche'. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 2008, S. 17-21.

²⁶ Vgl. MGH Legum sectio, IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, I, Hannover / Leipzig / Berlin / Zürich / München / Dublin 1893, S. 141, Z. 2-4 und Z. 23ff; vgl. dazu *Stefan Beulertz*, Das Verbot der Laieninvestitur im Investiturstreit, Hannover 1991, S. 142f.

²⁷ *Niccolò Machiavelli*, Il Principe. Der Fürst, übersetzt und herausgegeben von Philipp Rippel, Stuttgart 1996, Kapitel XI, S. 87 und S. 89.

²⁸ Vgl. dazu, mit weiterer Literatur, *Heribert Raab*, Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Säkularisierung und Säkularisation vor 1800, München / Paderborn / Wien 1976, S. 9-41, hier S. 15-17; vgl. auch *Bettina Braun*, Princeps et episcopus. Studien zur Funktion und zum Selbstverständnis der nordwestdeutschen Fürstbischöfe nach dem Westfälischen Frieden, Göttingen 2013, S. 26-29.

²⁹ Vgl. *Klaus Schatz*, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986, S. 15.

³⁰ Vgl. *Kurt Andermann*, Vorwort, in: ders. (Hrsg.), Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches. Versuch einer Bilanz, Epfendorf 2004, S. 7.

Veränderungen zeichneten sich auf zwei Ebenen ab: Einmal schwanden zusehends die Hemmungen, Kirchengut zu säkularisieren. In den Jahren 1742/43 und 1761 konnte die Säkularisation von jeweils mehreren Fürstbistümern nur mit knapper Not abgewendet werden. Die vom Papst selbst vorgenommene Aufhebung des Jesuitenordens 1773 und die massiven Säkularisationen unter Joseph II., dem als Kaiser die Reichspolitik in besonderer Weise anvertraut war, verhieszen dann umso mehr nichts Gutes³¹. Das Erdbeben, welches die Kirche in Frankreich 1789 erschüttert hatte, liess dann bei den massgeblichen politischen Kräften jede Zurückhaltung gegenüber der Reichskirche schwinden, auch wenn das nicht sogleich offen zu Tage trat.

Die andere Ebene, auf der das Ende der Kirchenstaaten betrieben wurde, war die Publizistik. Rückblickend wird man sagen müssen: "ohne Säkularisierung keine Säkularisation"³². Gemeint ist damit, dass seit Mitte des 18. Jahrhunderts immer vehementer gegen die Existenz der Fürstbistümer in aufklärerischem Geist polemisiert wurde. Unter diesen "literarischen Sturmzeichen"³³ ragten bekanntlich hervor die vom Fuldaer Domkapitular Philipp Anton von Bibra 1786 ausgesetzte Preisfrage, welche die Mängel der Staaten der geistlichen Reichsfürsten seien und wie diese zu beheben wären, sowie die darauf eingegangenen sieben Antworten³⁴.

Die von einem hohen Repräsentanten der Reichskirche ausgeschriebene Preisfrage an sich war schon ein Indiz, dass man sich seiner Sache kirchlicherseits nicht mehr sicher war. Die eingereichten Preisschriften befeuerten dann ihrerseits die Diskussion und die öffentliche Meinungsbildung. Ins Auge der damaligen Publizisten stach dabei selbstverständlich die aus ihrer Sicht nicht kompatible Kombination von Bischof und Fürst, von geistlichem Leiter und weltlichem Herrscher. Ebenso wurde teilweise unbarmherzig die wirtschaftliche und administrative Rückständigkeit der Kirchenstaaten kritisiert. Einzelne zeitgenössische Stimmen waren allerdings zurückhaltender – eine Position, die von der jüngeren Forschung wieder geteilt wird³⁵: In Bezug auf Bildung, Landwirtschaft, Steuerlast oder Verwaltung waren die geistlichen Staaten nicht rückständiger als vergleichbare weltliche Pendants³⁶. Es gab durchaus in vielen Bereichen Reformwillen und auch wirksame Reformen. Insgesamt war – so wird von der jüngeren Forschung wieder betont – unter dem Krummstab tatsächlich gut leben, verglichen mit den Lebensbedingungen in den weltlichen Fürstentümern³⁷. Und auch von einem kirchlichen Standpunkt aus betrachtet, wird anerkennend vermerkt, dass die letzte Bischofsgeneration vor der Säkularisation wieder mehr Bischof als Fürst war³⁸.

Die getätigten Reformen waren jedoch keine Antwort auf die eigentlichen Herausforderungen, vor denen die geistlichen Staaten standen: Wie konnten sie sich als geistliche Kleinstaaten in einem sich anbahnenden Konflikt zwischen grossen Territorialstaaten militärisch einbringen? Wie konnte überhaupt ein Bischof Krieg führen? Wie war dem Dilemma des geistlichen Hirten, der zugleich oberster weltlicher Gesetzgeber war, zu begegnen? Wie konnte ein katholischer Staat in einer Zeit bestehen, in welcher die Toleranz zum obersten Gebot erklärt wurde und in der sich eine konfessionelle Durchmischung der Bevölkerung abzuzeichnen begann³⁹? Für diese Aporien gab es im Korsett des katholischen geistlichen Staates keine Lösung.

³¹ Vgl. *Hausberger*, Reichskirche (Anm. 25), S. 44-47.

³² *Ulrich Andermann*, Säkularisationen vor der Säkularisation, in: *Andermann*, Die geistlichen Staaten (Anm. 30), S. 29.

³³ Vgl. *Raab*, Geistige Entwicklungen (Anm. 28), S. 37.

³⁴ Vgl. zur Fragestellung von Bibras sowie zu einer Analyse der sieben eingegangenen Antworten: *Peter Wende*, Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik, (=Historische Studien Heft 396), Lübeck / Hamburg 1966, S.9f und S. 10-47; vgl. dazu auch *Braun*, *Princeps* (Anm. 28), S. 9.

³⁵ Vgl. *Wende*, Die geistlichen Staaten (Anm. 34), S. 43f; vgl. *Andermann*, Vorwort (Anm. 30), S. 11.

³⁶ Vgl. *Braun*, *Princeps* (Anm. 28), S. 10; vgl. *Andermann*, Vorwort (Anm. 30), S. 8f; vgl. *Hausberger*, Reichskirche (Anm. 25), S. 40-43.

³⁷ Vgl. *Peter Hersche*, Intendierte Rückständigkeit: Zur Charakteristik des geistlichen Staates im Alten Reich, in: *Georg Schmidt* (Hrsg.), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Stuttgart 1989, S. 133-149.

³⁸ Vgl. *Hausberger*, Reichskirche (Anm. 25), S. 38-40.

³⁹ Vgl. *Wende*, Die geistlichen Staaten (Anm. 34), S. 30; vgl. auch *Hersche*, Intendierte Rückständigkeit (Anm. 37), S. 136-138; vgl. auch *Braun*, *Princeps* (Anm. 28), S. 17f;

Letztlich aber waren dies realpolitisch betrachtet nicht die entscheidenden Fragestellungen. Diese lauteten nämlich viel grundlegender: Waren geistlich geleitete Kleinstaaten in einem Umfeld überhaupt noch denkbar, in welchem hochgerüstete Flächenstaaten immer mehr den Ton angaben? War es nicht absehbar, dass die Zeit des Feudalismus unweigerlich zu Ende ging, mit dem die geistlichen Fürstenstaaten unlöslich verbunden waren?⁴⁰ Zudem hatte sich im 18. Jahrhundert ein aufgeklärtes Denken verbreitet, gemäss welchem alle geistliche Herrschaft notwendigerweise einer weltlichen Herrschaft unterworfen sein müsse. Dass geistliche Würdenträger weltlichen Herrschaften vorstanden, musste in einem aufgeklärten Zeitalter deshalb als Anachronismus erscheinen⁴¹. Die Zeit der geistlichen Staaten, die sich auf eine tausendjährige Tradition und die sakrale Weihe abstützen, war, auch wenn sie beachtliche kulturelle Leistungen hervorbrachten und passabel wirtschafteten, abgelaufen⁴².

Die Reichskirche und ihre noblen Vertreter freilich hielten bis zuletzt dagegen. Wohl nicht besser lässt sich das illustrieren als an der anonym 1801 erschienenen Flugschrift "Die Folgen der Säkularisationen". Deren Verfasser war kein geringerer als der an sich aufklärerischem Gedankengut aufgeschlossene Generalvikar des Bistums Konstanz, Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg⁴³. Vehement und mit Dutzenden von Argumenten aus den Disziplinen Geschichte, Theologie, Politik, Moral und Recht versuchte er noch in der letzten Stunde, das Unabwendbare abzuwenden: Die geistlichen Stände des Reichs hätten stets die unerschütterlichste Anhänglichkeit an die Reichsverfassung gezeigt. Zudem seien sie die "treuesten Freunde und Stützen des Kaiserthrons" gewesen. Und ohne diese Unterstützung hätte die Kaiserkrone zukünftig wenig Einfluss. Würden die geistlichen Staaten verschwinden, würde Preussen gegenüber Habsburg das Übergewicht erhalten. Das "katholische System" sei im übrigen "gegen den im jetzigen Zeitgeist vorherrschenden Freyheits-Schwindel der bewährteste, kräftigste Zügel". Und wieder auf die rechtliche Ebene zurückkehrend, meinte von Wessenberg, wenn durch eine Säkularisation das Eigentumsrecht der Kirche verletzt werde, so würde dieses Recht bald im bürgerlichen Bereich auch nicht mehr viel gelten.

Die am 25. Februar 1803 mit dem Reichsdeputationshauptschluss geschaffenen Fakten sind bekannt⁴⁴: Es kam zu der durch die Säkularisierung vorbereiteten Säkularisation der Reichskirche. Und auch in Deutschland fiel man von einem Extrem ins andere: Der Kirche wurde nicht nur genommen, was sowieso dem Kaiser gehörte, also die Territorialherrschaft. Zu dieser Herrschaftssäkularisation gesellte sich die Vermögenssäkularisation, durch welche die Staatsgewalt den Bischöfen und Domkapiteln auch die materiellen Güter nahm, derer sie für die Erfüllung ihrer ureigenen religiösen Aufgaben auch zukünftig bedurft hätten⁴⁵. Die Kirche wurde also radikal entfeudalisiert. Sie verlor ausser den pfarrlichen Gütern alles, was sie hatte. Fortan wurde

⁴⁰ Vgl. *Uwe Zuber*, Auf der Höhe der Zeit? Aspekte moderner Staatsbildung in geistlichen Territorien, in: Andermann, Die geistlichen Staaten (Anm. 30), S. 158.

⁴¹ Vgl. *Dietmar Willoweit*, Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landeshoheit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit, Köln / Wien 1975, S. 233 und S. 247.

⁴² Vgl. *Georg Schwaiger*, Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland, in: ders. (Hrsg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie, Göttingen 1975, S. 12; vgl. *Manfred Weitlauff*, Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/03 und ihre Folgen, in: ders. (Hrsg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, S. 15-53, hier S. 26.

⁴³ In Auszügen abgedruckt in: Die Säkularisation 1803. Vorbereitung – Diskussion – Durchführung, eingeleitet und zusammengestellt von *Rudolfine Freiin von Oer*, Göttingen 1970, S. 24-30.

⁴⁴ Vgl. den Text in: *Ernst Rudolf Huber* (Hrsg.), Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, 3. neubearbeitete Auflage, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1978, Bd. 1, S. 1-28.

⁴⁵ Vgl. *Hans-Wolfgang Strätz*, Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen, in: Albrecht Langer, Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, München / Paderborn / Wien 1978, S. 31-62, hier S. 52; vgl. auch *Ernst Rudolf Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 1, Nachdruck der 2. verbesserten Auflage, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975, S. 52f; vgl. *Rudolf Lill*, Die Säkularisation und die Auswirkungen des Napoleonischen Konkordats in Deutschland, in: Armgard von Reden-Dohna (Hrsg.), Deutschland und Italien im Zeitalter Napoleons, Wiesbaden 1979, S. 100.

sie vom Staat salarisiert, auch wenn eine Redotierung der Bistümer und Domkapitel im Reichsdeputationshauptschluss (§ 35) versprochen worden war.

Auch hier zeigte sich somit, dass ein Beharren bis zuletzt auf einstmals durchaus legitim erworbenen Rechten, die aber aus der Zeit gefallen waren, eine überschüssende Reaktion gegen die Kirche begünstigte, welche zumindest in einer ersten Phase nach dem Reichsdeputationshauptschluss zu sehr prekären kirchlichen Verhältnissen führte⁴⁶.

Die Kirche rappelte sich dann im 19. Jahrhundert wieder auf. Und mit der Zeit erkannte man, dass die Geschichte der Kirche durch die Säkularisation zu Hilfe gekommen war. Es kam in Deutschland zu einer Blüte der Kirche, die, von der barocken Reichskirche aus betrachtet, schlechterdings undenkbar erscheinen musste. Mit den starken Worten von Georg Schwaiger gesagt: "Der Reichdeputations-Hauptschluss hat die Kirche auch von einem Reichtum befreit, der für sie vielfach nichts anderes bedeutet hatte als eine glänzende Knechtschaft, jahrhundertlange Hörigkeit im Dienst unkirchlicher Interessen einer macht-, länder- und geldgierigen Aristokratie. Durch die Säkularisation verschwand mit einem Schlag eine Anzahl feudaler und sonstiger Missstände, deren Beseitigung schon das Tridentinum vergebens erstrebt hatte"⁴⁷. Der Preis, den die Kirche für diese Befreiung und für den Neuanfang zu zahlen verpflichtet wurde, war allerdings sehr hoch. Und die von der Vermögenssäkularisation erfassten Güter der Bischöfe und Domkapitel schaffen in der Gestalt der Staatsleistungen noch heute, nach über 200 Jahren, Probleme, weil sie das Bild einer nach wie vor an den Staat geketteten Kirche in einer Gesellschaft präsent halten, die dafür immer weniger Verständnis aufbringt.

1.3. Der Kirchenstaat vor der Einigung Italiens

Auch das Ende des Kirchenstaats im Jahr 1870 brach nicht als unvorhersehbares Verhängnis über die Kirche herein⁴⁸. Es hatte eine Vorlaufzeit von über 70 Jahren. Denn bereits in den Jahren 1798 und 1799 bot die im Zuge der Eroberung Roms durch französische Truppen entstandene "Römische Republik" einen Vorgeschmack für das Ende weltlicher päpstlicher Herrschaft⁴⁹. Die Wirren der Zeit verhinderten jedoch, dass man über das Ventilieren von Ideen über die zukünftige rechtliche Stellung des Papstes hinauskam⁵⁰. So sollten im Stile der französischen Zivilkonstitution der Papst und die Bischöfe zukünftig vom Volk gewählt werden. Auch erhoffte man sich auf diese Weise, dem Papst die Jurisdiktion über die Weltkirche nehmen zu können und ihm einen rein moralischen Vorrang zu belassen⁵¹.

Die mit der liberalen Revolution von 1848 anhebende Einigungsbewegung Italiens (*Risorgimento*) brachte dann von neuem die Frage des Kirchenstaats auf die Tagesordnung. Denn im Zuge der europäischen Revolutionen von 1848 wurde die päpstliche Herrschaft im Jahr 1849 ein zweites Mal überrannt und eine kurzlebige Republik errichtet⁵². Auch wenn der Papst 1850 wieder in sein Reich zurückkehren konnte, wurde nun Italien Stück für Stück dem tonangebenden Königreich Piemont-Sardinien einverleibt: die Lombardei 1859, Umbrien 1860, die Marken und

⁴⁶ Vgl. *Martin Grichting*, Das Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei (=MthS.K 62), 2. Auflage, St. Ottilien 2012, S. 291-300.

⁴⁷ *Schwaiger*, Das Ende der Reichskirche (Anm. 42), S. 22.

⁴⁸ Vgl. zur aufklärerischen Kritik des 18. Jahrhunderts am Kirchenstaat: *Veit Elm*, Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne, Berlin 2001, S. 31-60.

⁴⁹ Vgl. *Veit Elm*, Die Revolution im Kirchenstaat. Ein Literaturbericht über die jüngste Forschung zur Vorgeschichte und Geschichte der Repubblica Romana (1798-1799), Frankfurt/M. et al. 2002; vgl. die von Frankreich diktierte Verfassung von 1798/1799 in: *Alberto Aquarone et alii* (Hrsg.), *Le Costituzioni Italiane*, Milano 1958, S. 229-257.

⁵⁰ Vgl. dazu *Carlo Ghisalberti*, *Le Costituzioni 'giacobine' (1796-1799)*, Milano 1957, S. 189f.

⁵¹ Vgl. *Daniele Menozzi*, *L'organizzazione della chiesa italiana in età napoleonica*, in: *Cristianesimo nella Storia* 14 (1993), S. 80f.

⁵² Vgl. *Roger Aubert*, Die ersten Jahre des Pontifikats Pius' IX, in: *HKG(J)*, Bd. VI/1, S. 482-488.

Neapel-Sizilien 1861. Als auch Venetien 1866 zum italienischen Einheitsstaat geschlagen wurde, fehlte nur noch das, was zu diesem Zeitpunkt vom Kirchenstaat übriggeblieben war⁵³.

Dabei war es keineswegs so, dass im italienischen Einigungsprozess nur die Waffen sprachen. Vielmehr war die Lösung der "Römischen Frage" von einer jahrzehntelangen Publizistik begleitet. Der Standpunkt der Päpste war dabei klar: Die weltliche Herrschaft des Papstes diene dazu, die Freiheit und Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls zu verteidigen. Das Wohl der Religion erfordere die freie Ausübung der geistlichen Gewalt des Papstes, welche dadurch garantiert sei, dass er keines Fürsten Untertan sei⁵⁴. Die Gläubigen würden den Anordnungen des Papstes leichter folgen, wenn sie sicher sein könnten, dass sie nicht mittelbar dem Willen eines weltlichen Fürsten unterworfen seien⁵⁵. Papst Pius IX. war hier das Echo seines Vorgängers Pius VII., welcher bereits 1809 festgehalten hatte, die Trennung der Aufgaben des Hirten und des Fürsten bedeute die Vernichtung des Werkes Gottes. Durch den Entzug der weltlichen Herrschaft des Papstes werde der Kirche ihr wirksamstes Mittel entzogen, durch welches der oberste Hirte und Stellvertreter Gottes auf Erden den Katholiken ungehindert geistliche Hilfe gewähren könne⁵⁶.

Diesen Argumenten konnte man zweifellos so lange zustimmen, als der Papst ein Herrscher unter anderen Herrschern war, wie es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts der Fall war. In einer feudalistischen und von der Aristokratie beherrschten Welt war kaum anderes vorstellbar, als dass auch der Papst faktisch ein Aristokrat war, der seine Bedeutung durch Territorialgewalt unterstrich und dadurch zugleich seine Unabhängigkeit und Wirksamkeit absicherte. Nunmehr, 80 Jahre nach der Französischen Revolution und den Umwälzungen, die sie in Europa angestossen hatte, war jedoch betreffend Staatsformen und Verständnis der Souveränität ein derart starker Wandel eingetreten, dass die Argumente Pius IX. wie aus einer anderen Welt kommend erscheinen mussten.

Es war kein Geringerer als der Ministerpräsident des sich einigenden Italiens, Camillo Benso di Cavour, der dies dem Papst in einer Rede vor dem Parlament am 25. März 1861 auch öffentlich vorhielt. Vor allem aber konnte er zeigen, dass sich inzwischen, bedingt durch die Umwälzungen seit der Französischen Revolution, auch der Charakter des Kirchenstaates grundlegend verändert hatte: Von einer Garantie der politischen Unabhängigkeit des Papstes war er gerade zur Ursache seiner politischen Abhängigkeit geworden. Die Freiheit und Unabhängigkeit des Papstes sei nunmehr besser geschützt durch 26 Millionen katholischen Italiener als durch einige im Vatikan sich aufhaltende Söldner und durch ausländische Truppen⁵⁷. Und so rief Cavour aus: "Heiliger Vater, die weltliche Herrschaft ist für Euch nicht mehr Garantie der Unabhängigkeit"⁵⁸. Cavour sprach damit das Offensichtliche aus, dass der Kirchenstaat nicht mehr aus eigenen Kräften seine Unabhängigkeit zu verteidigen vermochte, sondern nur noch so lange bestehen bleibe, als eine fremde Macht, das Frankreich Napoleons III., schützend die Hand über ihn hielt⁵⁹.

In dieser Phase gedachte man seitens der italienischen Einheitsbewegung im allgemeinen noch nicht, den Kirchenstaat kurzerhand militärisch zu überrennen. Vielmehr versuchte Cavour,

⁵³ Vgl. *Rudolf Lill*, *Geschichte Italiens in der Neuzeit*, 3. verbesserte und erweiterte Auflage, Darmstadt 1986, S. 168-192.

⁵⁴ Vgl. für die einzelnen Stellungnahmen: *Stefan Gatzhammer*, *Der Souveränitätsanspruch des Apostolischen Stuhles in päpstlichen Lehraussagen und in der Kanonistik von 1846 bis 1978*, Frankfurt a. M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2001, S. 15-41.

⁵⁵ Vgl. ASS 2 (1866), S. 264.

⁵⁶ Vgl. ASS 6 (1870), S. 144.

⁵⁷ Die Rede ist in Auszügen abgedruckt bei *Zaccaria Giacometti*, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, Tübingen 1926, S. 662-665, hier S. 663.

⁵⁸ Ebd., S. 665.

⁵⁹ Schon zeitgenössische Stimmen wiesen darauf hin, vgl. *Wolfgang Altgeld*, *Das Ende des Kirchenstaates im Urteil liberaler deutscher Zeitgenossen*, in: Titus Heydenreich (Hrsg.), *Pius IX. und der Kirchenstaat in den Jahren 1860-1870. Ein deutsch-italienisches Kolloquium*, Erlangen 1995, S. 31f; vgl. auch *Pier Giovanni Caron*, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa. II. Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano 1985, S. 157.

eine Verhandlungslösung mit Pius IX. zu finden, um einen friedlichen Übergang Roms und des Kirchenstaats an das sich einigende Italien zu ermöglichen⁶⁰. Allein der Papst weigerte sich, nicht nur 1861, sondern noch 1870, als er Rom, wenn auch nur symbolisch, militärisch bis zuletzt verteidigen liess. Denn immerhin sollte es nach einem kriegerischen Akt aussehen, wenn der Kirchenstaat unterging, und danach, dass der Papst sein Territorium bis zur letzten (französischen) Patrone verteidigt hatte⁶¹.

Dass in den ersten Jahren nach dem dramatischen Ende des Kirchenstaats keine Einigung mit dem nun vollendeten Nationalstaat zustande kam, ist verständlich. Dieser definierte deshalb die rechtliche Stellung des Papstes durch das Garantiesgesetz vom 13. Mai 1871 einseitig⁶². Und der Papst verwarf das Gesetz postwendend als Ansammlung von nichtigen Immunitäten und Privilegien⁶³, nachdem er sich schon zuvor als "Gefangenen" im Vatikan bezeichnet hatte⁶⁴.

Auch hier zeigte sich, dass das Festhalten bis zum bitteren Ende an einstmals zweifellos rechtmässig erworbenen Rechten und Privilegien eine umso heftigere Gegenreaktion verursachte. Das Klima zwischen dem jungen Italien und dem brüskierten Papsttum war so vergiftet, dass es eines "Heilungsprozesses" von fast 60 Jahren, bis zum Jahr 1929, bedurfte, bis schliesslich durch die Lateranverträge eine Entente gefunden werden konnte⁶⁵. Dazwischen lag die Zeit des "Non expedit", des vom Papst den italienischen Katholiken abverlangten Boykotts des Staates, das sie ihrem Heimatland entfremdete und sie vom politischen Leben für Jahrzehnte faktisch ausschloss⁶⁶.

2. Eine Hoffnung

Mit den drei angeführten Beispielen soll nicht behauptet werden, die Kirche habe sich in ihrer Geschichte ausschliesslich so verhalten. Es gibt andere Beispiele, wofür wohl an erster Stelle die Kirche in Italien zu nennen ist. Nach langjährigen Verhandlungen mit dem Staat hat sie im Jahr 1989 eine Reform erreicht, die sowohl die vom II. Vatikanum gewünschte Überwindung des Benifizialsystems (vgl. PO 20) umgesetzt wie auch eine nicht mehr angebrachte Form der Staatsfinanzierung erheblich modernisiert hat. Stattdessen wurde ein Kirchenfinanzierungssystem gefunden, das dem inzwischen zum Faktum gewordenen religiösen Pluralismus Rechnung trägt. Dieses System ist wieder tragfähig, weil es bald ein Dutzend Religionsgemeinschaften einbezieht und so für die absehbare Zukunft eine breite und damit sichere Basis schafft⁶⁷.

Gleichwohl liessen sich die drei angeführten Beispiele leider auch vermehren. Immer wieder hat es die Kirche versäumt, sich verändernde weltanschauliche, politische und gesellschaftliche Grosswetterlagen rechtzeitig zu erkennen und dann angemessen darauf zu reagieren. Klug wäre es stets gewesen, sich als Kirche bzw. Hierarchie an die Spitze der Entwicklung zu stellen und die Veränderung von dort aus mitzugestalten. Stattdessen ist immer wieder zu beobachten

⁶⁰ Vgl. *Zaccaria Giacometti*, Die Genesis von Cavour's Formel libera Chiesa in libero Stato, Aarau 1919, S. 65-76; vgl. auch *Caron, Corso*, (Anm. 59), S. 158.

⁶¹ Vgl. *Lill*, Geschichte Italiens (Anm. 53), S. 193.

⁶² Vgl. den Text bei *Francesco Scaduto*, Guarantigie Pontificie e relazioni tra Stato e Chiesa (Legge 13 maggio 1871). Storia, esposizione critica, documenti, Torino 1884, S. 472-479; vgl. dazu *Pier Silverio Leicht*, La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914), in: Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia. I. Studi Storici, Milano 1929, S. 425.

⁶³ Vgl. die Enzyklika "Ubi nos arcano" vom 15. Mai 1871, in: ASS 6 (1870), S. 257-263, hier S. 259.

⁶⁴ Vgl. ASS 6 (1870), S. 143; Kardinalstaatssekretär Giacomo Antonelli bezeichnete den Papst gar als "politischen Gefangenen des Staates, im der lebt", ASS 6 (1870), S. 223f; vgl. dazu auch *Gatzhammer*, Der Souveränitätsanspruch (Anm. 53), S. 28-34.

⁶⁵ Vgl. das Vertragswerk in AAS 21 (1929), S. 209-295.

⁶⁶ Vgl. *Lill*, Geschichte Italiens (Anm. 53), S. 194.

⁶⁷ Vgl. dazu *Martin Grichting*, Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich, Fribourg 1997, S. 281-325.

gewesen, dass die Vertreter der Kirche, nicht nur als ihre Repräsentanten, sondern auch in ihrer Eigenschaft als "Privatpersonen", politisch, wirtschaftlich oder kulturell so eng mit einer zu Ende gehenden Epoche und ihren Maximen verbunden waren, dass sie nicht die Kraft hatten, das Neue zu erkennen. Oder, wenn sie es sehr wohl erkannt hatten, besaßen sie nicht die Kraft, die neue Konstellation proaktiv anzugehen im Sinne einer Reform der gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Situierung der Kirche.

Ergebnis dieses bis zuletzt geleisteten Widerstands war dann nicht ein geordneter Übergang in eine erneuerte Art und Weise der Kirchlichkeit. Vielmehr kam es – um ein Bild aus der Geologie zu bemühen – durch das Anstauen einer Spannung zwischen gewandelter gesellschaftlicher Realität und erstarrter Form konkreter Kirchlichkeit zu ruckartigen tektonischen Verschiebungen, verbunden mit Erdbeben, Eruptionen und massiven Kollateralschäden. Und immer wieder hat die Kirche in solchen Situationen dann ideell und materiell weit mehr verloren, als sie hätte hingeben müssen, wenn sie kooperiert statt "gemauert" hätte.

Nun zitiert man bekanntlich gerne das sarkastische Bonmot, das einzige, was man aus der Geschichte lerne, sei das, dass man nichts aus ihr lerne. Nichtsdestotrotz sei hier die Hoffnung ausgesprochen, dass die stets tragischen Folgen explosionsartiger staatskirchenrechtlicher Umbrüche der Kirche zukünftig erspart bleiben mögen. Das erwähnte Beispiel Italiens aus dem späten 20. Jahrhundert ist ein Beweis dafür, dass es sehr wohl möglich ist, nicht länger Haltbares rechtzeitig zu erkennen und dann mit dem Staat eine neue Lösung zu suchen, statt sich ihm in den Weg zu stellen und dann alles zu verlieren – jedenfalls viel mehr als nötig gewesen wäre, wenn man rechtzeitig Hand zu einer Reform geboten hätte.

Zweifellos stellen sich viele derjenigen, welche von einer absehbaren Reform betroffen sein könnten, instinktiv gegen sie, weil sie ihnen Unannehmlichkeiten, geminderte Einkünfte oder den Verlust von Privilegien bringen könnte. Und das gilt in erster Linie gerade für das "Personal" der Kirche, dem das Hemd leider allzu oft näher ist als der Rock. Denn wie in den drei Beispielen gezeigt, kann man in einer solchen sich anbahnenden Umbruchsituation – gemäß dem Motto "Nach mir die Sintflut" – tatsächlich dem Gang der Dinge für eine Weile etwas entgegenstellen. Aber man tut es in der Regel auf Kosten der nächsten oder übernächsten Generation, die dann von der vollen Wucht des Unmuts umso härter getroffen wird. Dass solches nicht nur im Reich des Politischen immer wieder geschieht, sondern auch in der Kirche Gottes, gehört wohl zu den Geheimnissen der von den Folgen der Erbsünde gezeichneten Natur des Menschen. Gleichwohl ist diese Natur nicht so verdorben, dass sie nicht auch fähig wäre, der Stimme der Vernunft mindestens so weit zu folgen wie der Neigung, zuerst für sich zu schauen.

Zu den Erträgen des Pontifikats von Franziskus wird es in diesem Zusammenhang einmal zweifellos gehören, dass er eine "arme Kirche für die Armen" angemahnt hat⁶⁸. Diese Botschaft ist eine bleibende Gewissenserforschung für die Kirche der Zukunft, ihrer Amtsträger im Besonderen. Und sie kann helfen, im Zweifelsfall bereit zu sein, über den eigenen Schatten zu springen und der Neigung, den persönlichen Interessen den Vorzug zu geben, zu widerstehen.

Zugleich scheint die Beherzigung einer Aussage von Papst Benedikt XVI. ebenfalls unumgänglich zu sein, wenn die Hoffnung, die Kirche könne doch aus der Geschichte ihres Staatskirchenrechts etwas lernen, nicht eine leere Hoffnung sein soll. In seiner Weihnachtsansprache vom 22. Dezember 2005 an die Römische Kurie erinnerte Benedikt XVI. nämlich an die Natur wahrer Reform, die immer ein Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen sei: "Innerhalb dieses Entwicklungsprozesses des Neuen unter Bewahrung der Kontinuität mußten wir lernen – besser, als es bis dahin der Fall gewesen war – zu verstehen, daß die Entscheidungen der Kirche in Bezug auf vorübergehende, nicht zum Wesen gehörende Fragen

⁶⁸ Vgl. AAS 105 (2013), S. 379-381, hier S. 381; vgl. dazu *Christoph Ohly*, Eine arme Kirche für die Armen. Das kirchliche Vermögensrecht im Licht einer päpstlichen Herausforderung, in: Michaela Christine Hastetter / Michael Hettich (Hrsg.), An der Bruchlinie von Kirche und Welt. Pastoral im Heute (FS Hubert Windisch), Regensburg 2014, S. 153-173.

(...) notwendigerweise auch selbst vorübergehende Antworten sein mußten, eben weil sie Bezugnahmen auf eine bestimmte in sich selbst veränderliche Wirklichkeit. Man mußte lernen, zu akzeptieren, daß bei solchen Entscheidungen nur die Grundsätze den dauerhaften Aspekt darstellen, wobei sie selbst im Hintergrund bleiben und die Entscheidung von innen heraus begründen. Die konkreten Umstände, die von der historischen Situation abhängen und daher Veränderungen unterworfen sein können, sind dagegen nicht ebenso beständig. So können die grundsätzlichen Entscheidungen ihre Gültigkeit behalten, während die Art ihrer Anwendung auf neue Zusammenhänge sich ändern kann"⁶⁹.

Dies zu beherzigen wird die Kirche davor bewahren, zeit- und gesellschaftsgebundene staatskirchenrechtliche Traditionen, auch wenn sie ein hohes Alter erreicht haben mögen, als gottgegeben zu betrachten oder sie zu verabsolutieren. Im Falle des Gallikanismus, des Deutschen Reichskirchensystems und auch im Falle des Kirchenstaats scheint aber genau diese notwendige Unterscheidung in kirchliche Grundentscheidungen und vorläufige Antworten im Bewusstsein vieler Beteiligten in den Hintergrund getreten zu sein. Ein neues Bedenken der Natur wahrer Reform wird deshalb zu den Bedingungen der Möglichkeit gehören, in Zukunft nicht wieder an Vorläufigem festzuhalten und dadurch das zukünftige Gedeihen der Kirche zu präjudizieren.

Sollte sich die Hoffnung, die Kirche möge aus der Geschichte ihres Staatskirchenrechts etwas lernen, schliesslich in Zukunft doch nicht erfüllen, so bleibt immerhin fraglos ein Trost: "Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben".

⁶⁹ AAS 98 (2006), S. 40-53, hier S. 49f.