

Mariano Barbato / Stefan Heid (Hg.)

# Macht und Mobilisierung

Der politische Aufstieg  
des Papsttums  
seit dem Ausgang  
des 19. Jahrhunderts

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

Originalausgabe

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlagmotiv: Die Verkündigung der Wahl Pius' X. am 4. August 1903  
auf der Loggia des Petersdoms durch Kardinal Luigi Macchi,  
retuschierte Fotografie, in: Pius X. Wahl und Lebensgang.  
Gedenkblatt herausgegeben zum Besten des Baues einer St. Georgskirche  
in Berlin-Pankow von Kuratus Georg Novack (Berlin 1903) 22.

Umschlaggestaltung: Christian Langohr, Freiburg

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-38573-5

# Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung . . . . .	7
Die öffentliche Macht der modernen Päpste. Zur Einführung . MARIANO BARBATO	11
Der Aufstieg des Papsttums aus dem Antiklerikalismus. Zur Dialektik von endogenen und exogenen Kräften der transnationalen Ultramontanisierung . . . . .	36
OLAF BLASCHKE	
Lateinamerikanischer Ultramontanismus. Der Aufstieg des Papsttums als transatlantisches Phänomen .	55
FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS	
Die Pilgermobilisierung unter Papst Pius IX. und die deutschen Katholiken . . . . .	74
STEFAN HEID	
Die Eisenbahn nach Rom. Infrastruktur der Pilgermobilisierung . . . . .	98
ULRICH NERSINGER	
Päpstliche Mobilisierungsfähigkeit während der beiden Weltkriege . . . . .	114
MASSIMILIANO VALENTE	
Die Popularisierung des Papstes Pius XII. in medialer Modernität. Schlaglichter auf weltpolitische Krisenzeiten . .	133
STEFAN SAMERSKI	

Inhaltsverzeichnis

Ein unbequemer Papst. Die Presse, Präsident Eisenhower und das Gnadengesuch Pius' XII. für Julius und Ethel Rosenberg . . . . .	155
CHARLES R. GALLAGHER SJ	
Das politische Papsttum im Jahrhundert transnationaler Massenmobilisierung. Der Fall der Commission pour l'Église Persécutée . . . . .	176
ADRIAN HÄNNI	
Johannes XXIII., Pacem in Terris (1963) und das Erbe Pius' XII. . . . .	201
THOMAS BRECHENMACHER	
Der „Medienpapst“ als Herausforderer des Sozialismus. Die erste Polenreise von Papst Johannes Paul II. . . . .	221
FRANK BÖSCH	
Der Papst auf Reisen. Mobilisierung und Landschaft . . . . .	239
MARIANO BARBATO	
Mobilisierung jenseits des Kirchenvolks. Der Papst und der interreligiöse Dialog . . . . .	256
MELANIE BARBATO	
Autorenverzeichnis . . . . .	271

## Vorbemerkung

Der meist Pilgern und Touristen vorbehalten Petersplatz verwandelte sich am 24. März 2017 in einen eleganten Parkplatz für Staatskarossen. Wo sonst bei Generalaudienzen und Papstmessen die Menschenmassen über die Via della Conciliazione auf den Platz strömen, bewegte sich der Korso der Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union. Den Anlass für dieses Schauspiel lieferte das 60-jährige Jubiläum der Römischen Verträge vom 25. März 1957, mit denen die Grundlage zur Europäischen Union gelegt worden war. Die Staats- und Regierungschefs waren, inklusive des vom Brexit-Votum betroffenen Vereinigten Königreichs, nach Rom gekommen, um dem in die Krise geratenen Integrationsprojekt aus der Besinnung auf seine Ursprünge einen Erneuerungsimpuls zu geben. In der Geschichte dieser Jubiläen und generell der Treffen europäischer Staats- und Regierungschefs stellte es ein Novum dar, die Zusammenkunft am Vorabend mit einer Audienz beim Papst zu beginnen.

Nun zogen also die Staats- und Regierungschefs der europäischen Staaten in die Sixtinische Kapelle ein, wo sie sich nach den Ansprachen zum Gruppenbild mit dem Papst unter Michelangelos Jüngstem Gericht aufstellten. Die Kulisse sollte nicht die Bereitschaft der europäischen Politik andeuten, sich dem zeitlichen Richterspruch des Papstes zu unterwerfen. Die Inszenierung zielte vielmehr auf eine päpstliche Bekräftigung des vom integrationskritischen Populismus bedrohten EU-Projekts, das sich immerhin seit seinen Anfängen im Pontifikat Pius' XII. konstant der grundsätzlichen Unterstützung und Förderung der Päpste sicher sein durfte. Doch noch nie in der Geschichte des Papsttums hatte es eine solche Begegnung gegeben. Die europäische Politik folgte jenseits ihres säkularen Selbstverständnisses den Massen, die sich trotz Säkularisierung von Privatleben und Öffentlichkeit für eine Begegnung mit dem Papsttum mobilisieren lassen. Wenn der europäischen Politik ihre eigene Mobilisierungsfähigkeit abhandenkommt, dann gerät der Papst in die Rolle des naheliegenden Lieferanten verlorener Popularität.

Das gemeinsame Interesse von Politik und Papst lag in der Insze-

nierung des Treffens auf päpstlicher Bühne für die Massenmedien. Das Bild der Staats- und Regierungschefs mit dem Papst in Weiß in ihrer Mitte erhebt in der Tat den Anspruch einer epochalen Aufnahme. Das Medieninteresse aber war vergleichsweise gering, wohl weil das Bild, garniert mit einer ermutigenden Jubiläumsrede für Europa durch einen postkolonialen und migrationsfreundlichen Papst, eine so unanstößige Kombination ergab, dass das Ganze als unspektakulär wahrgenommen wurde. Der für Europa erwartete politische Effekt blieb ebenfalls aus. Das unerhörte Ereignis wurde zur Randnotiz, weil der Aufstieg des Papstes in der Moderne längst erfolgt war und seinen kontroversen Charakter verloren hatte. Der Zusammenhang von Macht und Mobilisierung erscheint komplexer, als dass er durch eine bloße Imitation der Massen auf ihren Wegen zum Papst simuliert werden könnte.

Zeitgleich zum historischen Treffen fand, organisiert von den Herausgebern dieses Bandes, am Campo Santo Teutonico vom 22. bis zum 26. März 2017 die internationale Tagung *„Popes on the Rise! Mobilization, Media, and Political Power of the Modern Papacy/Der politische Aufstieg des Papsttums: Mobilisierung, Medien und die Macht der modernen Päpste“* statt. Sie beschäftigte sich mit dem angesichts von Säkularisierungserwartungen überraschenden Aufstieg des modernen Papsttums in der globalen Politik seit dem späten 19. Jahrhundert. Im Mittelpunkt der Diskussion über den politischen Einfluss des Papsttums stand die Frage nach der Mobilisierungsfähigkeit von Massen, aber auch von Eliten. Die Aktualität der Konferenzfrage nach dem Aufstieg des Papsttums hätte nicht passender als durch diese Koinzidenz mit dem Treffen der Staatschefs im Vatikan veranschaulicht werden können.

Die für diesen Band ausgewählten Konferenzbeiträge, die um weitere Aufsätze ergänzt wurden, verschieben den Schwerpunkt von der tagesaktuellen Inszenierung päpstlicher Mobilisierung für die Politik auf die historische Genese päpstlicher Mobilisierung im Konflikt mit der politischen Macht. Der Einband zeigt die historische Aufnahme der Verkündigung der Wahl Pius' X. am 4. August 1903 auf der Loggia des Petersdoms durch Kardinal Luigi Macchi. Aufgrund der seit 1870 schwelenden Römischen Frage tritt der gewählte Papst selbst nicht vor die wartende Menge, um nicht den laizistischen Staat segnen zu müssen. Der Carabinieri im Vordergrund gehört hier zur italienischen Okkupationsmacht, deren Interesse wiederum nicht der

wohlwollende Schutz der Pilger ist. Es geht vielmehr um demonstrative Präsenz des Königreichs, das zugleich den Jubel der Menge für den unsichtbaren „Gefangenen“ im Vatikan beargwöhnt. In der Spannung dieser beiden Momentaufnahmen analysieren die Beiträge das historische Zusammenspiel von Macht und Mobilisierung als Grundlage des politischen Aufstiegs des modernen Papsttums.

Gastgeber der Tagung war das Römische Institut der Görres-Gesellschaft. Initiiert und konzipiert wurde sie im Rahmen des DFG-Projekts „Legionen des Papstes. Eine Fallstudie sozialer und politischer Transformation“ am Centrum für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Der *Circolo del Ministero degli Affari Esteri*, vertreten durch den Präsidenten der *Venice International University*, Botschafter Umberto Vattani, und die Deutsche Botschaft beim Heiligen Stuhl, vertreten durch die Botschafterin Annette Schavan, haben die Tagung unterstützt. Die Herausgeber danken den Förderern, Mitarbeitern und Kollegen, dem Verlag und seinem Lektor Lukas Trabert und allen, ganz besonders den Autoren und der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die diesen Band möglich gemacht haben.

*Münster und Rom, am 29. 06. 2019*

*Mariano Barbato  
und Stefan Heid*



# Die öffentliche Macht der modernen Päpste Zur Einführung

MARIANO BARBATO\*

Dem Papst steht innerkirchlich der Lehr- und Jurisdiktionsprimat zu. Für seine Lehrautorität *ex cathedra* beansprucht er Unfehlbarkeit. Über den Staat der Vatikanstadt herrscht er als souveräner Monarch. In der Sphäre der modernen Öffentlichkeit verkehrt sich diese Machtfülle nur scheinbar in das Gegenteil der Ohnmacht einer kirchlichen Nichtregierungsorganisation unter Säkularisierungsdruck. Dem Papsttum gelang und gelingt es auch in den Transformationen der Öffentlichkeit immer wieder, seinen Status als öffentlicher Akteur mit Machtanspruch zu sichern.<sup>1</sup> Die Fähigkeit, Massen zu mobilisieren, diese öffentliche Mobilisierungsfähigkeit medial zu verstärken und sie in diplomatische Beziehungen und transnationale Netzwerke einzuspeisen, um sie dort in gesellschaftspolitischen Einfluss umzuwandeln, stellt den weltlichen Schlüssel petrinischer Macht dar. Doch der Erhalt und Ausbau des Status korrespondieren nicht unweigerlich mit dem Erhalt von Einfluss und dem Ausbau von Handlungsfähigkeit.

## 1. Der Aufstieg des Papsttums in der Moderne

Als achtzigsten und letzten Irrtum verwarf Papst Pius IX. im *Syllabus errorum* (1864) gleichsam als krönenden Abschluss die These, „der Römische Papst kann und muss sich mit dem Fortschritt, dem Libe-

---

\* Überarbeitete Fassung des Beitrags „Der politische Aufstieg des Papsttums. Mobilisierung, Medien und die Macht der modernen Päpste“, zuerst erschienen in: Römische Quartalschrift. Zeitschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 112 (2017) 1–20.

<sup>1</sup> M. BARBATO/M. BARBATO/J. LÖFFLER (Hg.), Wege zum digitalen Papsttum. Der Vatikan im Wandel medialer Öffentlichkeit (Frankfurt a. M. 2018).

ralismus und der modernen Zivilisation versöhnen und vereinigen“<sup>2</sup>. Pius X. fasste in seiner Enzyklika *Pascendi* (1907)<sup>3</sup> im Begriff des Modernismus systematisch ein Geflecht von weltanschaulichen Abweichungen als Irrtümer zusammen, gegen die er ab 1910 den Klerus den sogenannten Antimodernisteneid schwören ließ<sup>4</sup>.

Vor dem Hintergrund dieser explizit antimodernistischen Positionierung durch die Päpste des 19./20. Jahrhunderts – den „Antimodernisteneid“ ersetzte erst Paul VI. 1967 – verwundert es nicht, dass das Papsttum als aus der Zeit gefallen wahrgenommen wurde. Zugespitzt gesagt, galt und gilt das Papsttum in der liberal geprägten Geschichtsschreibung als Relikt einer vergangenen Zeit, das sich restaurativ, aber erfolglos gegen den Fortschritt als Freiheitsgeschichte stemmt und zögerlich und unter wiederkehrenden Verweigerungskrämpfen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1963–1965) den Anschluss an die Moderne sucht. Wie lässt sich in einem solchen Kontext von einem Aufstieg des Papsttums in der Moderne sprechen, wenn man nicht einen apologetischen Diskurs der antimodernistischen Rechtfertigung bedienen möchte?

Die These vom *politischen* Aufstieg des Papsttums in der Moderne steht darüber hinaus im besonderen Gegensatz zur gängigen Annahme, mit dem Prozess der Modernisierung ginge auch ein Säkularisierungsprozess einher, der religiöse Einflüsse aus der Sphäre der Politik verbanne und die mit dem europäischen Mittelalter assoziierte Macht der Päpste auf der weltpolitischen Bühne nachhaltig schwäche, wenn nicht geradezu verabschiede. Wohl nicht unbeeinflusst von dieser Argumentation positioniert sich auch die dogmatische Theologie sehr vorsichtig hinsichtlich der politischen Machtambitionen und betont, dass es selbst beim mittelalterlichen Streit zwischen Kaiser und Papst nur um die „Heiligung der politischen Macht“ und nicht um die Errichtung einer „Theokratie“, die den christlichen Grundsätzen diametral widerspricht“ gegangen sei, da dem ja schon das Jesuswort aus Mt. 22,21 („gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“) entgegenstehe.<sup>5</sup> Da der Stellvertreter Christi ein Reich vertritt, das nicht von dieser Welt ist (Joh. 18,3), unterläge es nicht „dem Gesetz vom Aufstieg

---

<sup>2</sup> PIUS IX., *Quanta Cura* (Rom 1861) § 80.

<sup>3</sup> PIUS X., *Pascendi Dominici Gregis* (Rom 1907).

<sup>4</sup> C. ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus* (Freiburg i.Br. 2007).

<sup>5</sup> G. MÜLLER, *Der Papst. Sendung und Auftrag* (Freiburg i.Br. 2017) 154.

und Fall aller von Menschen errichteten Imperien“<sup>6</sup>, was soweit es die Garantie aus Mt. 16,18 angeht, dogmatisch für das „Unwandelbare im Petrusamt“<sup>7</sup> sicher zutrifft. Historisch interessant ist jedoch die Frage nach der fließenden und strittigen Grenze zwischen angestrebter „Heiligung der politischen Macht“ und abgelehnter „Theokratie.“. Sowohl das Papsttum wie seine Umwelt haben über die Zeit sehr unterschiedliche Konzepte der Grenzziehung und ihrer legitimen Begründung entwickelt. Eine Rücknahme des politischen Anspruchs kann mit der Zunahme politischen Einflusses einhergehen und intransigente Ansprüche können zur Schwächung realer Machtpositionen beitragen. Für diese Veränderungen des wandelbaren politischen Einflusses lässt sich auch für das Papsttum der Topos vom Aufstieg und Fall, aber auch von der Wiederkehr formulieren. Was als Abstieg während der Vormoderne begann, führte im Lauf der Moderne durch eine Landschaft mit Abgründen, aber angeführt durch passionierte Bergsteiger wie Ratti und Wojtyła auch auf lichte Höhen. Auch wenn eine Linie vom Abstieg in der Vormoderne zum Aufstieg in der Spät- oder Postmoderne zu einfach gezeichnet wäre – der Anstieg vollzieht sich über Hebungen und Senken –, lässt sich doch ein kontinuierlicher Höhengewinn beobachten.

Zur Einlösung des Arguments vom politischen Aufstieg bietet sich vor dem doppelten Problem der liberalen und dogmatischen Geschichtsschreibung der kurze Weg der Synchronisierung des Machtanstiegs des Papsttums mit der fortlaufend linearen Fortschrittshypothese an, bei der die päpstliche Machtkurve nach einem retardierenden Moment der Pius-Päpste beim Zweiten Vatikanischen Konzil steil auf die Fortschrittsfunktion trifft und durch die Anpassung an die Moderne den Abstiegskampf in einen neuen Aufstieg münden lässt, weil nun die säkularen und pluralistischen Spielregeln der Politik akzeptiert werden und die Papstkirche sich nun doch mit einer liberalen Moderne „versöhnt und vereinigt“ und gleichzeitig zu ihrer eigentlichen geistlichen Sendung zurückfindet. In der Tat lässt sich „Aggiornamento“ – „Verheutigung“ – begrifflich auch als Modernisierung fassen. Der Aufstieg begänne so nach einem langen Abstieg durch eine Abwendung vom vormaligen Kampf gegen die Moderne, wo-

---

<sup>6</sup> Ebd. 157.

<sup>7</sup> L. SCHEFFCZYK, Das Unwandelbare im Petrusamt (Berlin 1971).

durch der Anschluss an die Höhe des Kulturprotestantismus erreicht und die Hoffnung auf einen neuen Gipfelsturm möglich wäre.<sup>8</sup>

Man könnte diese Erzählung in zweierlei Hinsicht als „Whig Interpretation“<sup>9</sup> der Papstgeschichte begreifen. Zum einen schließt sie sich direkt mit dem liberalen Fortschrittsnarrativ kurz, zum anderen liefert sie auch den dogmatisch attraktiven Grundgedanken einer kontinuierlichen Herleitung der gegenwärtigen Gestalt des Papsttums aus der Geschichte. Gern wird deswegen der Lobpreis des Nestors der liberalen englischen Geschichtsschreibung Thomas Macaulay aus seiner Abhandlung über Leopold Rankes Papstgeschichte zitiert:

„Es gibt auf dieser Erde kein Werk der menschlichen Politik und hat niemals eines gegeben, das eine Untersuchung so verdiente [...]. Keine andere Institution ist stehen geblieben, die den Geist zu den Zeiten zurückführte, wo der Rauch des Opfers aus dem Pantheon stieg und Giraffen und Tiger im flavischen Amphitheater umhersprangen. Die stolzesten Königshäuser sind, im Vergleich mit der hohen Reihe der Päpste, nur von gestern. Diese Reihe können wir in ununterbrochener Folge von dem Papste, der Napoleon im 19. Jahrhundert krönte, bis zu dem Papste zurückverfolgen, der Pipin im 8. Jahrhundert krönte, und die erhabene Dynastie erstreckt sich weit über die Zeit Pipins hinaus bis sie sich in das Zwielflicht der Fabel verliert. [...]. Und sie mag noch in unverminderter Kraft bestehen, wenn irgendein Reisender aus Neu-Seeland, inmitten einer weiten Einöde, sich auf einen gebrochenen Bogen der London-Brücke stellt, um die Ruinen der St. Paulskirche zu zeichnen.“<sup>10</sup>

Wenn man sich vom romanischen Bild der Zukunftsvision aus dem Geist des englischen Gothic gelöst hat, dann fällt auf, dass die Krönung Napoleons und das zeitgenössische Pontifikat Gregors XVI. mit seinem Schulterschluss mit Metternich, aber auch seiner Bulle gegen die Sklaverei die zeitgenössischen Bezugspunkte dieses Lobpreises sind. Was im Nachhinein als Teil des Abschwungs päpstlicher Macht

---

<sup>8</sup> H. KÜNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte* (Berlin 2008).

<sup>9</sup> Zur Kritik und Anerkennung der Whig History in ihrem eigentlichen Kontext der englischen Geschichtsschreibung vgl. C. BUTTERFIELD, *Whig Interpretation of History* (London 1931); DERS., *The Englishman and His History* (Cambridge 1944).

<sup>10</sup> Zitiert nach G. SCHWAIGER, *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II.* (München 1999) 11 f. Siehe auch SCHEFFCZYK (Anm. 7) 10.

konzipiert wird<sup>11</sup>, kann den Zeitgenossen als Zeichen des ewigen Papsttums erscheinen. Wie der Aufstieg über Senken verläuft, so kennt auch der Abstieg seine Höhenzüge. Doch die eigentliche Erkenntnis liegt in der Notwendigkeit der Perspektivität der hier präsentierten Aufstiegserzählung: die Sicherung der politischen Position lag nicht im diplomatischen Arrangement mit den jeweils Mächtigen der Zeit, sondern in der auch politisch wirksamen Konzentration auf die Massen, was bereits mitten und durch die Abgrenzung des Modernismustreits begann und gegen den Rat eines Schulterchlusses mit dem elitär gewordenen Nationalliberalismus<sup>12</sup> fortgesetzt wurde. Aus dieser Bewegung zu den Massen lässt sich gleichzeitig eine genuin päpstliche Variante der katholischen Moderne<sup>13</sup> begründen und deren langfristiger Aufstieg gegen die säkulare Konkurrenz der politischen Religionen<sup>14</sup> des Nationalismus, Liberalismus, Faschismus und Kommunismus erklären.

Die Umstellung von der Allianz mit der Elite auf das Bündnis mit den Massen und hiermit auf eine eigenständige Machtbasis hat spezifische Schwächen, auch für die geistige Sendung. Eine affirmative Geschichtsschreibung für den aktuellen *Status quo* ließe sich somit aus dem Aufstiegsnarrativ nicht ableiten. Der Blick auf die Massenmobilisierung erlaubt jedoch das Erfassen der päpstlichen Eigenständigkeit in der Moderne und erübrigt eine bloße Orientierung an der externen Messlatte des Zurückbleibens oder Aufschließens am säkular vorgegebenen Fortschrittsnarrativ. Dieser Fokus auf die Eigenständigkeit *in* statt der Orientierung *an* der Moderne stützt die Debatte um die Pluralisierung der Moderne. Die Moderne gibt es entgegen ihrem frühen Selbstverständnis nicht im Kollektivsingular, sondern in der Varianz einer postsäkular differenzierten Modernisierung, die neben der genannten katholischen Moderne<sup>15</sup> diverse Varianten hervorgebracht hat.<sup>16</sup> Dabei entstand eine weltgesellschaftliche und weltpolitische Bühne, auf der das Papsttum spielt und gelegentlich zu machtvollen Inszenierungen beiträgt, manchmal markante Worte fin-

<sup>11</sup> Vgl. den Beitrag von O. BLASCHKE in diesem Band.

<sup>12</sup> C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und Politische Form* (Stuttgart 2002) 60–65.

<sup>13</sup> Vgl. C. TAYLOR, *A Catholic Modernity?* (Oxford 1999).

<sup>14</sup> E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen* (Stockholm 1939/München 1996)

<sup>15</sup> TAYLOR (Anm. 13).

<sup>16</sup> S. N. EISENSTADT, *Die Vielfalt der Moderne* (Weilerswist 2000).

det und mitunter weltgeschichtliche Impulse gibt. Für den aktuellen Stand der Dinge lassen sich von der Innovation der postsäkularen Papstreden vor Parlamenten<sup>17</sup> über die Rolle von Johannes Paul II. beim Untergang des sich als Speerspitze der atheistischen Aufklärung verstehenden europäischen Kommunismus<sup>18</sup> bis zur Mobilisierung der politischen Elite in der medialen Inszenierung der Papsttode<sup>19</sup> eine Reihe von Indizien anführen<sup>20</sup>.

Bemüht man die von Reinhard Koselleck eingeführte Metapher der „Sattelzeit“<sup>21</sup> als Schwellenepoche des Übergangs vom alten Europa zur Moderne, dann lässt sich anhand des Wechsels von der Koalition mit den Monarchen auf Massenmobilisierung das Narrativ vom Abstieg und Aufstieg konkretisieren. In der Herausforderung des aufgeklärten Absolutismus und der Französischen Revolution erreicht die politische Macht des Papsttums im modernen Europa tatsächliche Talsohlen,<sup>22</sup> da sich im Bündnis mit der monarchischen Elite die Machtbalance von der Tiara zu den Kronen der absolutistischen Territorialstaaten verschob. Seitens des Papsttums wurde zunächst die Chance einer Umstellung auf die Mobilisierung der Massen nicht präferiert, sondern eine katholische Variante der Allianz von Thron und Altar entwickelt. Wenn man mit Kosellecks Sattelzeit die Moderne 1750–1850/70 beginnen lässt, dann bietet sich Eamon Duffys Einschätzung zur Lage am Ende des 18. Jahrhunderts an: „By the 1780s, every Catholic state in Europe wanted to reduce the Pope to a ceremonial figurehead, and most had succeeded“<sup>23</sup>. Diese Bemerkung schloss die engeren kirchenpolitischen Belange mit ein, die der abso-

---

<sup>17</sup> A. SCHAVAN (Hg.), *Päpste vor Parlamenten*. In Verantwortung vor Gott und den Menschen (Freiburg i. Br. 2016).

<sup>18</sup> L. J. GADDIS, *The Cold War. A New History* (London 2006), 192–196, 264; G. WEIGEL, *The Final Revolution. The Resistance Church and the Collapse of Communism* (Oxford 2003).

<sup>19</sup> R. SCHLOTT, *Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals* (Paderborn 2013).

<sup>20</sup> M. BARBATO, *Licht der Welt? Der Heilige Stuhl in der postsäkularen Weltgesellschaft*, in: I. WERKNER / O. HIDALGO (Hg.), *Religionen – Global Player in der internationalen Politik?* (Wiesbaden 2014).

<sup>21</sup> R. KOSELLECK, *Einführung*, in O. BRUNNER u. a., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 1. A–D (Stuttgart 1972) XV, V–XXVII.

<sup>22</sup> Vgl. den Beitrag von O. BLASCHKE in diesem Band.

<sup>23</sup> E. DUFFY, *Saints & Sinners. A History of the Popes* (New Haven 2014) 247.

lutistische Konfessionsstaat auch mit katholischem Bekenntnis an sich zog. Im Zusammenhang mit der fürstlichen Unterstützung des Febronianismus formuliert Volker Reinhardt noch schärfer: „In den Augen der Monarchen war der Papst fast nur noch lästig“<sup>24</sup>. Die Unterdrückung des Jesuitenordens 1773, gerade auch aus weltpolitischen Interessen der katholischen Fürsten und ihrer aufgeklärten Minister, stellt den machtpolitischen Tiefpunkt im vorrevolutionären Europa dar<sup>25</sup>. Die Französische Revolution machte einen Bruch mit der Monarchie und eine direkte Massenmobilisierung unmöglich. Das revolutionäre Frankreich stellte die Papstkirche vor das Problem eines säkularen und antiklerikalen Staates, der nicht nur den Zugriff des Papstes auf die Politik beschränken und die Religionsausübung überwachen, sondern auch Herrschaft ohne christliche Bezüge begründen und durch den Willen der Nation ersetzen wollte.

General Napoleon hatte bereits 1797 den Vernichtungswillen der Revolution gegenüber dem Papsttum diktiert: „Dieses alte Götzenbild wird vernichtet werden. So will es die Freiheit und die Philosophie. [...] Es ist der Wille des Direktoriums, dass, wenn die Zeit gekommen ist, der Papst gänzlich untergehe und seine Religion mit ihm begraben werde“<sup>26</sup>. Das Jahrhundert der Aufklärung mündete nach dem Tod Pius' VI. Ende August 1799 in französischer Gefangenschaft in eine halbjährige Sedisvakanz, die für Novalis einen romantischen Rückgriff auf das Mittelalter ermöglichte, da die Zeit der realexistierenden Päpste vorbei zu sein schien<sup>27</sup>. Die Kaiserkrönung Napoleons, bei der Pius VII. in einer Statistenrolle mitspielte, führte mittelfristig nicht zu einem Ausgleich, sondern zur erneuten Gefangenschaft, aus der erst das Ende Napoleons den Papst befreite. Der Wiener Kongress restituierte zwar 1815 den zweimal an das revolutionäre Frankreich verloren gegangenen Kirchenstaat, aber nun drohte die Zangenbewegung des italienischen Nationalismus. Pius IX. (1846–1878) musste nach anfänglichen Hoffnungen auf einen Ausgleich mit dem italienischen Nationalismus im europäischen Revolutionsjahr 1848 nach Gaeta fliehen und hing später von französischen Schutztruppen und der

<sup>24</sup> V. REINHARDT, *Pontifex. Die Geschichte der Päpste* (München 2017) 712.

<sup>25</sup> Ebd. 713–720.

<sup>26</sup> H. ELSNER, *Umfassende Geschichte des Kaisers Napoleon 4* (Stuttgart 1837/2011), zitiert nach MÜLLER (Anm. 5) 158.

<sup>27</sup> NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment* (Berlin 1826).

Freiwilligenlegion der Zuaven<sup>28</sup> ab, bis der Abzug der Franzosen im deutsch-französischen Krieg 1870 den endgültigen Fall Roms an Italien brachte<sup>29</sup>. Der diplomatische Bedarf am Papst, sei es auch nur als „figurehead“, sank. Als Pius IX. zu Grabe getragen wurde und ihn dabei ein Mob beinahe in den Tiber warf<sup>30</sup>, übten die gekrönten und ungekrönten Häupter Europas allenfalls leise Kritik<sup>31</sup>. Die Transformationen der Sattelzeit hatte das schon geschwächte Papsttum zwar wider Erwarten überstanden. Die Päpste hatten es sogar verstanden, ihre politische Macht auf dem diplomatischen Parkett ein Stück weit zurückzugewinnen. Doch am Ende schien sie ihnen entglitten – ein Tief- und Wendepunkt war erreicht.

Mit der Metapher der Sattelzeit führte Koselleck eine Periodisierung in begriffsgeschichtlicher Absicht ein, die ein ganz spezifisches Bild für diese Epochenschwelle anbietet, das verdeutlichen möchte, dass bleibende Begriffe vor der Übergangsphase eine andere Bedeutung hatten als nach dieser Übergangsphase. Koselleck fusionierte dafür recht lapidar das Bild eines gedehnten Januskopfes mit dem eines Sattels (des Deutschen Militärsattels auf Basis des klassischen Bocksattels; es funktioniert auch die Vorstellung eines Westernsattels, jedoch weniger gut die eines modernen Reitsattels in englischer Tradition, der nur über eine erhöhte Hinterzwiesel und nicht über eine ebenfalls deutlich erhöhte Vorderzwiesel ggf. mit Horn oder Knauf verfügt – auch über diese Metapher ist der Begriffswandel hinweggegangen. Eine zum Bild des Auf- und Abstiegs passende Veranschaulichung durch einen Bergsattel wäre vielleicht zeitloser): „Entsprechende Begriffe tragen ein Janusgesicht: rückwärtsgewandt meinen sie soziale und politische Sachverhalte, die uns ohne kritischen Kommentar nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutung gewonnen, die zwar erläutert werden können, die aber auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen“<sup>32</sup>. Der Papst partizipierte vor und nach der Sattelzeit, dem monar-

---

<sup>28</sup> C. A. COULOMBE, *The Popes's Legion. The Multinational Fighting Force that Defended the Vatican* (New York 2008).

<sup>29</sup> REINHARDT (Anm. 24) 736–799.

<sup>30</sup> A. DE WAAL, Prälät Dr. Anton de Waal. Rektor des deutschen Campo Santo in Rom (Karlsruhe 1937) 36f.

<sup>31</sup> O. CHADWICK, *A History of the Popes. 1830–1914* (Oxford 1998) 270–272.

<sup>32</sup> KOSELLECK (Anm. 21), XV.

chischen Prinzip folgend, unter der Rechtspersönlichkeit des Heiligen Stuhls als Völkerrechtssubjekt am diplomatischen Verkehr<sup>33</sup>.

An der völkerrechtlichen Oberfläche hatte sich wenig geändert, doch die Struktur des diplomatischen Verkehrs hatte sich von einer monarchischen auf eine national aufgeladene zwischenstaatliche Norm umgestellt und damit den – staatenlosen – Heiligen Stuhl zum Anachronismus werden lassen. Joseph de Maistres Leitidee, die Monarchie und das Papsttum gemeinsam zu retten<sup>34</sup>, hatte sich überlebt, aber eine neue Idee war noch nicht gefunden. Dementsprechend galt für den Heiligen Stuhl auf der politischen Ebene der Rechtssprache nicht, was Koselleck als unmittelbare Verständlichkeit der Begriffe postulierte. „Begrifflichkeit und Begreifbarkeit“ fallen entgegen der generellen Definition bei Koselleck beim Heiligen Stuhl nach der Sattelzeit nicht zusammen und bleiben „ohne kritischen Kommentar“<sup>35</sup> unverständlich. Vatikan, Papst und Heiliger Stuhl gehen in den öffentlichen Diskursen über den Papst in der Politik unpräzise durcheinander, weil die völkerrechtlich relativ eindeutige Konzeption des Heiligen Stuhls in Öffentlichkeit und Politik nicht auf Anhieb einleuchtet<sup>36</sup>. Der politische Aufstieg des Papsttums nach der Sattelzeit kann als der unabgeschlossene Prozess verstanden werden, den politischen Gehalt des völkerrechtlichen Begriffs immer umfangreicher zu definieren und dafür nicht nur grundsätzliche Anerkennung zu erhalten, sondern aktiv in die politische Interaktion einbezogen zu werden.

Alberto Melloni nennt drei Ebenen, auf denen sich päpstliche Politik bei ihrer Rückkehr auf die weltpolitische Bühne neu erfinden musste: 1. die globale Ebene einer vordem im Patronatssystem indi-

---

<sup>33</sup> R. J. ARAUJO, *The International Personality and Sovereignty of the Holy See*, in: *Catholic University Law Review* 50 (2001) 291–360; F. GREMELMANN, *Heiliger Stuhl und Vatikanstaat in der internationalen Gemeinschaft. Völkerrechtliche Praxis und interne Beziehungen*, in: *Archiv des Völkerrechts* 47 (2009) 147–186.

<sup>34</sup> J. DE MAISTRE, *Vom Papst* (Frankfurt a. M. 1822).

<sup>35</sup> KOSELLECK (Anm. 21) XV.

<sup>36</sup> Zuletzt besonders augenfällig bei der Einladung von Papst Benedikt XVI. in den Deutschen Bundestag. Siehe M. BARBATO, *Rezension zu A. Sommererger, Soft Power und Religion. Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen* (Wiesbaden 2011), in: *Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik* 5 (2012) 347–349.

rekt über die Kolonialstaaten und die Missionsorden organisierten internationalen Expansionspolitik; 2. die Ebene des westfälischen Systems der europäischen Mächte und ihre religionspolitisch und konfessionell geprägte Partizipation am Gleichgewicht; 3. die Ebene des territorialen Kirchenstaat<sup>37</sup>. Der Untergang des Kirchenstaats am Ende der Sattelzeit droht dabei die langfristig wesentlich wichtigeren globalen und diplomatischen Ebenen zu überlagern. An der Gewichtung der drei Ebenen lässt sich die politische Macht der Päpste genauer klären.

## 2. Die politische Macht der Päpste

Im Prozess der Säkularisierung und Differenzierung der Moderne scheidet sich zusehends die geistliche von der politischen Macht, und die bis dahin tragende Vorstellung, dass alle Obrigkeit von Gott komme (Röm 13,1), verliert an Plausibilität. Diese Entwicklung traf das Gottesgnadentum, es hatte aber auch weitreichende Konsequenzen für die Eigen- und Fremdwahrnehmung des Papsttums. Am Ende der Sattelzeit schien eine Tendenz zu dominieren, die Horst Fuhrmann mit Verweis auf die visionäre Forderung des Renaissance-Humanisten Lorenzo Valla auf das 15. Jahrhundert zurückprojizierte, nämlich die Aufgabe der „weltlichen Geschäfte“ der Päpste, namentlich des Kirchenstaats<sup>38</sup>. An die Stelle eines mittelitalienischen Fürsten trat ein globaler Pastor, der die säkulare Macht eines territorialen Staates gegen die geistliche Macht eines römischen Universalismus eintauschte. Die Koinzidenz des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) und seiner dogmatischen Erklärung des päpstlichen Universalepiskopats sowie der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehrprimats mit dem Ausbruch des deutsch-französischen Krieges, der nicht nur den Abbruch des Konzils veranlasste, sondern mit dem Abzug der französischen Schutztruppen aus Rom das Ende des Kirchenstaats einläu-

---

<sup>37</sup> A. MELLONI, Implikationen des 20. Septembers 1870 für die Erforschung der Internationalen Beziehungen des Heiligen Stuhls zwischen Pius IX. und Pius XI. 1870–1939, in: J. ZEDLER (Hg.), *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939* (München 2010) 38–40.

<sup>38</sup> HORST FUHRMANN, *Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI.* (München 2005) 194.

tete, scheint für diesen symbolischen Tausch der Entweltlichung symptomatisch<sup>39</sup>. Was 1870 noch wie schicksalhafter Gleichklang zusammen zu schwingen schien, verwandeln die Lateranverträge 1929 zur ausgehandelten Vereinbarung. Für den Verzicht auf den Kirchenstaat und den Rückzug des politischen Katholizismus zugunsten des faschistischen Staates akzeptierte der Heilige Stuhl nicht nur eine wesentlich vorteilhaftere Variante der Garantiesetze von 1871 – nämlich volle staatliche Souveränität über das vatikanische Territorium –, sondern er tauschte dafür auch geistlichen Einfluss über Italien ein, das entgegen der antiklerikalen Tradition seiner Gründung und der faschistischen Ideologie der Vertragspartner zum konfessionell geprägten Staat wurde, was sich vor allem nach dem Untergang des Faschismus auf politischer Ebene auswirkte<sup>40</sup>.

Bei aller Plausibilität führt diese Konzentration auf die Aufgabe der „weltlichen Geschäfte“ als Abschied vom eigenen Flächenstaat jedoch eher in eine Aporie. Denn es stellt ja ein Paradox dar, dass in der säkularen Moderne dem Papst ein politischer Aufstieg nur als religiöser Führer möglich wäre, jedoch nicht als Staatsmann unter Staatsmännern. Damit ist keinesfalls gesagt, dass den Päpsten die Römische Frage gleichgültig gewesen wäre, im Gegenteil. Der Heilige Stuhl legte größten Wert auf seine Unabhängigkeit und Integrität durch territoriale Souveränität. Umgekehrt störte der Kirchenstaat die Idee des Nationalstaats, und Rom war, anders als San Marino, für die Mythologie des italienischen Nationalismus schwer verzichtbar. Gleichzeitig war die Universalität des Bischofs von Rom ungeeignet, Nationalismus und Katholizismus nationalkatholisch zu verschmelzen. Pius IX. hatte dagegen bereits 1848 Stellung bezogen: *Non possumus!*<sup>41</sup> Daraus entstand die historische Konstellation der Römischen Frage.

---

<sup>39</sup> SCHEFFCZYK (Anm. 7) 64: „Das zeitliche Zusammentreffen zwischen Verkündigung der päpstlichen ‚Unfehlbarkeit‘ (18. Juli 1870) und dem faktischen Ende des Kirchenstaats (21. September 1870) entbehrt nicht einer gewissen geschichtlichen Logik: In dem Augenblick, in dem das Papsttum seine religiös-kirchliche Bedeutung theologisch am vollkommensten gesichert hatte, bedurfte es der politisch-weltlichen Stützen nicht mehr, die sich ihm auf seinem Weg durch die Geschichte nur allzu oft als Hemmschuhe erwiesen hatten.“

<sup>40</sup> J. POLLARD, *The Vatican and Italian Fascism, 1929–1932. A Study in Conflict* (Cambridge 1985).

<sup>41</sup> REINHARDT (Anm. 24) 775.

Mit der Ablehnung einer Führungsrolle bei der italienischen Einigung verband sich aber auch die Weigerung Pius' IX., in einen italienischen Einigungskrieg gegen Österreich einzutreten. Damit hatte sich der Papst nicht nur gegen die nationale Variante des „weltlichen Geschäfts“ gestellt, sondern auch gegen das territorialstaatliche Kerngeschäft, das den Kirchenstaat idealtypisch unter den Renaissancepäpsten zum modernen Staat unter Staaten geformt hatte, nämlich die interessengeleitete Kriegsführung. Statt die nationale Realpolitik des 19. Jahrhunderts zu betreiben, stilisierte Pius IX. sich als Stellvertreter des Friedensfürsten, der allen Völkern in gleicher väterlicher Liebe zugewandt sei.<sup>42</sup> Dieser Zug weist weit über die Römische Frage hinaus. Das moderne Papsttum als Friedensmacht der Neutralität und Unparteilichkeit begann schon im Kirchenstaat Pius' IX., der bereits unter dessen Vorgänger Gregor XVI. (1831–1846) zum Modellstaat der Restauration ausgebaut werden sollte:

„Der Papst wollte kein Herrscher wie die anderen sein und erst recht nicht an deren Elle – sei es Staatsräson, Reformismus, Finanzaufkommen oder Militärstärke – gemessen werden. Die päpstliche Herrschaft über den Kirchenstaat war mehr denn je als permanenter politischer Anschauungsunterricht gedacht, er sollte den weltlichen Machthabern zeigen, wie sie nach göttlichem Willen zu regieren hatten.“<sup>43</sup>

Ein idealer Modellstaat aber ist kein realpolitischer Machtstaat; er zielt nicht auf Durchsetzung, sondern auf den Effekt der Vorbildwirkung. Zudem konnte das mühsame „weltliche Geschäft“ politischer Verantwortung auch durch den Verzicht auf den Kirchenstaat gegen den vatikanischen Miniaturstaat nur verkleinert, aber nicht abgegeben werden. Mit dem Universalepiskopat lud sich das Papsttum darüber hinaus eine weit größere gesellschaftspolitische Verantwortung auf, als ihm mit dem Entzug des Patrimonium Petri genommen wurde, auch wenn ihm über das kanonische Recht freilich keine staatsrechtlichen Zugriffsmöglichkeiten zustehen.

Wenn politische Macht ausschließlich über den Polizeistaat verstanden wird, dann hat sie das Papsttum 1870 verloren und 1929 nur wohl dosiert wiederbekommen. Eine solche Definition politischer Macht als staatliche Macht wäre aber selbst politikwissenschaftlich

---

<sup>42</sup> J. POLLARD, *The Papacy in the Age of Totalitarianism. 1914–1958* (Oxford 2014) 451 f.

<sup>43</sup> REINHARDT (Anm. 24) 766.

zu kurz gegriffen. Der langwierig beigelegte Streit um den Kirchenstaat und der symbolische Verzicht auf die Repräsentanz der Herrschaft Christi über Allzuweltliches wird damit nicht zur vernachlässigbaren Fußnote, aber doch zum untergeordneten Teil eines Ringens auf einer anderen Ebene, die die politische Macht der Päpste nicht auf ihre weltliche Gewalt verkürzt, sondern auf den politischen Einfluss ihrer geistlichen Gewalt in einer sich säkularisierenden und pluralisierenden Welt hinlenkt. Die Fähigkeit eines religiösen Akteurs, aus der geistlichen Sphäre heraus in einer säkularen und pluralen Welt öffentliche Relevanz und politischen Einfluss zu generieren, stellt die eigentliche Frage dar, gegenüber der die Frage nach dem direkten oder indirekten Einsatz staatlicher Zwangsmittel verblasst.

Der Verzicht auf die „weltlichen Geschäfte“ setzte sich auf Symbol-ebene nach den Lateranverträgen fort, als die Päpste zuerst die Tiara als Zeichen weltlicher Herrschaft nicht mehr trugen (Paul VI.), sich dann nicht mehr mit ihr krönen ließen (Johannes Paul I.), um sie schließlich aus dem persönlichen Papstwappen zu tilgen (Benedikt XVI.). Damit sind die ersten beiden Ebenen aus Mellonis Fragestellung berührt. Die Tiara verbindet mit dem Amt des Stellvertreters Christi den Anspruch, Haupt der Welt und Vater der Fürsten zu sein, spricht also die Machtfrage nicht auf der territorialen, sondern auf der globalen und diplomatischen Ebene an. Mit dem langsamen Verschwinden der Tiara aus der päpstlichen Symbolsprache scheint der globale und zwischenstaatliche Machtanspruch zu verblasen. Die These vom politischen Aufstieg des modernen Papsttums behauptet, dass sich mit der Symbolsprache die Konzeption des Machtanspruchs veränderte, die politische Macht auf globaler und diplomatischer Ebene dadurch aber stieg.

Volker Reinhardt definiert die Einzigartigkeit der Papstgeschichte „als Kampf um den Glauben, die Gewissen, die Seelen und damit um die Macht in ihrer höchsten und reinsten Potenz“<sup>44</sup>. Wenn die geistliche Macht mit der institutionellen Macht der Papstkirche gleichgesetzt wird, entsteht zwar schnell der Eindruck einer Machtbasis von gut einer Milliarde Gläubigen<sup>45</sup>, doch in Wahrheit schüttet ein solcher Kurzschluss die geistliche Quelle päpstlichen Selbstverständnisses

---

<sup>44</sup> REINHARD (Anm. 24) 22.

<sup>45</sup> Das US-Magazin Forbes kürt den Papst alljährlich auf dieser Basis zu einer der mächtigsten Personen der Welt.

zu<sup>46</sup>. Im europäischen Mittelalter waren die absoluten Zahlen mangels Masse weniger beeindruckend, die relativen Anteile an der mittelalterlichen Feudalgesellschaft aber doch höher als in der pluralen Weltgesellschaft. Den Kern der geistlichen Gewalt des Petrusamtes in seiner Binde- und Lösegewalt (Kommunion und Exkommunikation<sup>47</sup>) hat jede Zeit unterschiedlich in ihre gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge hineingetragen. Die politische Macht der Päpste resultierte zwar immer aus ihrer moralischen und religiösen Autorität, auch denjenigen Gefolgschaft abzurufen, die sowohl rechtlich wie administrativ nicht zur Gefolgschaft gezwungen werden konnten, im historischen Wandel und in Frage steht jedoch das *Wie* der Wirkung der moralischen Autorität auf den politischen Bereich. Für Kardinal Gerhard Ludwig Müller „genießt der Heilige Stuhl gerade in den letzten Pontifikaten seit Leo XIII. bis hin zu Papst Franziskus im Vergleich zu den wichtigsten politischen Repräsentanten der Gegenwart die höhere moralische Autorität in der Weltgemeinschaft“.<sup>48</sup> Das mag in dieser apodiktischen Zuspitzung verwundern, trifft aber durchaus den Kern der These des politischen Aufstiegs in der Moderne. Damit ist aber immer noch nicht geklärt, wie sich geistliche Gewalt und moralische Autorität auch als politische Macht auswirken und wie dann politische Macht zu verstehen wäre.

In der politikwissenschaftlichen Debatte wählte Rodney Hall das Beispiel der mittelalterlichen Päpste und ihre Fähigkeit, zum Kreuzzug aufzurufen, um moralische Autorität als politische Machtressource gegen einen auch politikwissenschaftlich zu engen Machtbegriff anzuführen<sup>49</sup>, der sich mit Max Weber<sup>50</sup> auf die Fähigkeit zur Durchsetzung des eigenen Willens einengt und dabei trotz der erklärten Offenheit bezüglich der angewandten Mittel auf die nackte Gewalt zurückgreift. Hannah Arendts Definition politischer Macht rückt die Bedeutung der Fähigkeit, Gemeinsamkeiten und damit Zugehörigkeit und Handlungsfähigkeit zu erzeugen, in den Mittelpunkt<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> POLLARD (Anm. 41) 3.

<sup>47</sup> MÜLLER (Anm. 5) 152.

<sup>48</sup> Ebd. 126.

<sup>49</sup> R. B. HALL, Moral Authority as a Power Resource, in: *International Organization* 51 (1997) 591–622.

<sup>50</sup> M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe (Tübingen 1972) 28.

<sup>51</sup> H. ARENDT, *Vita Activa* oder Vom tätigen Leben (München 1960) 193–195. Siehe auch H. ARENDT, *Macht und Gewalt* (München 1990).