



Jörg Zedler (Hg.)

Der Heilige Stuhl
in den internationalen
Beziehungen 1870–1939

DER HEILIGE STUHL
IN DEN INTERNATIONALEN BEZIEHUNGEN
1870–1939

Herausgegeben von Jörg Zedler



Herbert Utz Verlag · München

SPRETI-STUDIEN
herausgegeben von Hans-Michael Körner

Band 2

Umschlaggestaltung und Satz: Matthias Hoffmann

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf photomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2010

ISBN 978-3-8316-4021-8

Printed in EC

Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · www.utzverlag.de

INHALT

VORWORT	7
Von Hans-Michael Körner	
EINLEITUNG	11
Von Jörg Zedler	
RUSSLAND UND DAS ERSTE VATIKANISCHE KONZIL	17
Von Martin Schulze Wessel	
IMPLIKATIONEN DES 20. SEPTEMBER 1870 FÜR DIE ERFORSCHUNG DER INTERNATIONALEN BEZIEHUNGEN DES HEILIGEN STUHL ZWISCHEN PIUS IX. UND PIUS XI. 1870–1939	35
Von Alberto Melloni	
DER KULTURKAMPF IN PREUSSEN UND IN BAYERN. EINE VERGLEICHENDE BETRACHTUNG	51
Von Winfried Becker	
LEO XIII. UND DIE DIPLOMATISCHEN AKTIVITÄTEN DES HEILIGEN STUHL ZUR BEILEGUNG DES KULTURKAMPFS IN PREUSSEN	93
Von Massimiliano Valente	
DER HEILIGE STUHL UND DIE NATIONALE FRAGE IN DER DONAUMONARCHIEAN DER WENDE VOM 19. ZUM 20. JAHRHUNDERT	145
Von Andreas Gottsmann	
DAS RITTERTELEGRAMM. BAYERN UND DER HEILIGE STUHL IN DER JULIKRISE 1914	175
Von Jörg Zedler	
DIE NEUORDNUNG DES VERHÄLTNISSSES VON STAAT UND KIRCHE IN BAYERN NACH DEM ERSTEN WELTKRIEG. GENESE UND BEDEUTUNG DES BAYERISCHEN KONKORDATES VON 1924/25	203
Von Florian Heinritzi	

DAS DEUTSCHLANDBILD EUGENIO PACELLIS. RÖMISCHE EKKLESIOLOGIE, DEUTSCHE EMPIRIE UND POLITISCHE DIPLOMATIE IM DENKEN DES PÄPSTLICHEN NUNTIUS	227
Von Klaus Unterburger	
ACHILLE RATTI UND POLEN 1918–1921	249
Von Roberto Morozzo Della Rocca	
KIRCHENRECHT UND DIPLOMATIE. DIE KONKORDATSÄRA IN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT	285
Von Stefan Samerski	
DAS BILD VON NUNTIUS CESARE ORSENIGO IM WANDEL. DIE DIGITALE VERSION DER BERICHTE DES APOSTOLISCHEN NUNTIUS CESARE ORSENIGO AUS DEUTSCHLAND 1930–1939. BEMERKUNGEN ZU FORM UND INHALT	299
Von Thomas Brechenmacher	
IMPARTIALITÄT VERSUS REVISIONISMUS? ZUM VERHÄLTNIS ZWISCHEN DEM HEILIGEN STUHL UND UNGARN IN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT	311
Von Árpád von Klimó	
DER HEILIGE STUHL UND DIE TSCHECHOSLOWAKEI 1938–1939	333
Von Emilia Hrabovec	
DER HEILIGE STUHL UND DIE MASSEN MEDIEN FILM UND RUND FUNK AM BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS 1895–1939	361
Von Christian Kuchler	
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	379
VERZEICHNIS DER HERAUSGEBER UND BEITRÄGER	381

VORWORT

Von Hans-Michael Körner

Der vorliegende Band ist aus dem „Ersten Karl Graf Spreti Symposium“ hervorgegangen, das am 1./2. Juli 2009 in den Räumen der Katholischen Akademie in München stattfand. Die Tagung, die in Kooperation der Katholischen Akademie in Bayern, der Karl Graf Spreti Stiftung und dem Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München durchgeführt wurde, war der Auftakt zu einer Reihe zukünftiger Veranstaltungen, die nach einem Mann benannt sind, der in Niederbayern seine Wurzeln hatte und in der Welt daheim war: Karl Graf von Spreti wurde am 21. Mai 1907 auf Schloss Kapfing bei Landshut geboren und studierte von 1930 bis 1934 Architektur an der TH München. Von 1935 bis 1938 war er Film- und Bauarchitekt bei der Firma „Bombay Talkis“ in Indien, von 1938 bis 1944 – mit einer kurzen Kriegsdienstunterbrechung – Architekt in Ulm und Berlin. Nach dem Zweiten Weltkrieg ließ er sich in Lindau nieder und zog als Kandidat der Christlich Sozialen Union (CSU) für den Wahlkreis Lindau-Kempton-Sonthofen 1949 in den ersten, 1953 in den zweiten Deutschen Bundestag ein. Im Jahr seiner Wiederwahl wurde er zudem Delegierter bei der Beratenden Versammlung des Europa-Rats in Straßburg. 1956 legte er sein Abgeordnetenmandat nieder, um die schwierige Aufgabe eines ersten deutschen Botschafters in Luxemburg wahrzunehmen. 1959 wechselte er auf den Posten in Kuba, 1963 wurde er deutscher Botschafter in Jordanien, um 1967 in gleicher Verwendung in die Dominikanische Republik und 1968 nach Guatemala zu gehen. Dort wurde er am 31. März 1970 in Ausübung seines Amtes von Terroristen der FARC entführt und nach fünftägiger Geiselhaft am 4. April 1970 ermordet. Karl Graf von Spreti kann somit als erstes deutsches Opfer des Terrorismus gelten.

Versucht man, seine berufliche Karriere in wenigen Worten zu bilanzieren, so fliegen einem Begriffe, wie „Mann der ersten Stunde“ zu, Assoziationen über die Anfänge einer souveränen Existenz der jungen Bundesrepublik Deutschland, über die diplomatischen Fallstricke des sich ausbildenden Ost-West-Konflikts, auch über die spezifischen Funktionen, die auf Angehörige adeliger Häuser in der frühen Bundesrepublik zukamen.

Die 2008 ins Leben gerufene Karl Graf Spreti Stiftung hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Wirken ihres Namensgebers einerseits, die Außenbeziehungen Bayerns in ihrer ganzen Bandbreite andererseits zu erforschen. Die Stiftung legt dabei Wert auf die Kooperation mit ausgewählten Partnern zum Aufbau eines Netzwerks von Stiftungen und Organisationen, deren Interessen ähnlich gelagert sind. Während die Zusammenarbeit mit dem Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität in diesem Zusammenhang evident ist, erscheint die Beschäftigung mit dem Heiligen Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939 und die Kooperation mit der Katholischen Akademie in Bayern nicht unmittelbar einsichtig zu sein. Bereits ein zweiter Blick aber erhellt die Zusammenhänge: Karl Graf von Spreti war 1957 als Nachfolger Wolfgang Jaenickes als Botschafter am Heiligen Stuhl im Gespräch. Er wäre dem Vatikan „sehr genehm“ wusste DER SPIEGEL am 27.2.1957 (Heft 9/1957, 58) aus dem päpstlichen Staatssekretariat zu berichten. Der katholische Niederbayer Spreti wäre nicht nur ein verdienter Diplomat am Vatikan gewesen, er hat seinen Glauben auch stets als Auftrag verstanden. Für die Karl Graf Spreti Stiftung war es deshalb eine Selbstverständlichkeit, das vorliegende Werk als Band 2 in ihre Reihe der „Spreti-Studien“ aufzunehmen.

Vorworte sind immer auch der Ort vielfältigen Dankes. Veranstaltungen jenes thematischen Zuschnitts, wie es das Symposium als Grundlage des Sammelbandes war, noch dazu mit einer internationalen Zusammensetzung der Referentenschar sind nicht mit den Bordmitteln einer kleinen Stiftung zu bewältigen. Der Dank an das Historische Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München, ganz konkret an dessen Geschäftsführer, Herrn Dr. Wolfgang Piereth, zielt auf beides: auf die ideelle und materielle Hilfe ebenso wie auf die grundsätzliche Bereitschaft zur institutionellen Kooperation, ohne die das Symposium nicht möglich gewesen wäre. Genau das aber liegt in der Logik des Selbstverständnisses des Historischen Seminars, das keine exklusive Abgeschlossenheit im elfenbeinernen Turm praktiziert, das sich zur Gesellschaft hin bewusst öffnet, das die Seriosität ausgebildeter Wissenschaftlichkeit mit der Wahrnehmung einer öffentlichen Aufgabe zu verbinden sich bemüht.

Zentral ist der Dank an die Katholische Akademie in Bayern. Deren Zusammenarbeit mit dem Historischen Seminar der Münchener Universität, aber auch mit anderen zeithistorischen Einrichtungen hat eine lange und ergiebige Tradition. Zu denken ist zunächst an die Gründung der Kommission für Zeitgeschichte, die 1962 in der Katholischen Akademie erfolgte. In

jüngerer Zeit fand hier die Pilotveranstaltung zum damals überaus aktuellen Thema der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen statt (2001); 2003 zog das Symposium „Die Säkularisation von 1803“ nachgerade Besucher-scharen an; 2004 wurde die Haltung der Kirchen im Zweiten Weltkrieg bilan-ziert. Der Stiftung ist bewusst, dass die Integration ihres ersten Symposiums in das Programm der Katholischen Akademie, dass die Öffnung ihrer Räume für die Veranstaltung, dass die großzügige materielle aber auch ideelle Unter-stützung, dass die Nutzung der Akademie-Logistik alles andere als selbst-verständlich war. Sie schuldet dem Direktor des Hauses, Herrn Dr. Florian Schuller, und dem Studienleiter, Herrn Stephan Höpfinger, ganz besonders herzlichen Dank.

Wie schon den ersten Band der Reihe der Spreti-Studien, so verdankt die Stiftung auch den zweiten Band dem Engagement und der Zielstrebigkeit ihres Geschäftsführers; Herrn Jörg Zedler sei dafür besonders herzlich gedankt.

München im August 2010

Im Namen des Vorstands
der Karl Graf Spreti Stiftung
Hans-Michael Körner

EINLEITUNG

Von Jörg Zedler

Als am 20. September 1870 italienische Artillerie an der Porta Pia ein großes Loch in die Aurelianische Mauer gesprengt hatte und Rom noch am gleichen Tag nahezu kampfflos von italienischen Truppen eingenommen wurde, hatten zwei Entwicklungen ihr Ende gefunden: Während das Risorgimento sein Ziel (weitgehend) erreicht hatte und der italienische Staat mit der Hauptstadt Rom ins Leben trat, hatte die weltliche Herrschaft des Papstes, die mit der Pippinschen Schenkung im Jahr 756 an Stephan II. (752–757) begonnen hatte, aufgehört zu existieren. Der Papst, auch wenn er die Ergebnisse der gewaltsamen Einnahme seines Territoriums bis zu den Lateranverträgen mit dem Staat Italien 1929 nicht akzeptierte, schien als Machtfaktor von der europäischen Bühne abgetreten zu sein. Was folgte, war der Versuch des Pontifex maximus, auf geistlichem und geistigem Gebiet Terrain zu erobern, das er auf weltlich-politischem verloren hatte. Zu dementsprechenden Maßnahmen gehörte bereits der *Syllabus Errorum* von 1864, in dem Pius IX. (1846–1878) unter anderem Irrtümer angeprangert hatte, die das Handeln staatlicher Regierungen betrafen. Als sich fünf Jahre später die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit abzeichnete, regte der bayerische Ministerratsvorsitzende Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst sogar eine „gemeinsame, wenn auch nicht kollektive Maßnahme“ der europäischen Regierungen hiergegen an.¹ Obwohl die Initiative scheiterte, zeigte sie zweierlei: dass jegliche Akte des Pontifex alle Länder betrafen, in denen es Katholiken gab zum einen; und dass auch scheinbar rein kirchenpolitische Entscheidungen etatistische Interessen berühren konnten zum anderen. Dies galt umso mehr, wenn sie staatliche oder monarchische Hoheitsrechte tangierten. Die Infallibilitätserklärung ist nur eines der hierfür einschlägigen Beispiele. Verschiedene Versuche, das königliche Placet zu umgehen, das Recht auf freie Bischofsernennungen für den Heiligen Stuhl durchzusetzen oder vatikanische Interessen in

¹ Bayerische Circulardepesche vom 9. April 1869, in: Offizielle Aktenstücke zu dem von Sr. Heiligkeit dem Papste Pius IX. nach Rom berufenen Oekumenischen Concil; Berlin 1869, 139f.

Schulangelegenheiten zu sichern, eröffneten weitere Konfliktfelder zwischen der römischen Kurie und den jeweiligen Staaten.

Zunächst jedoch befand sich der Papst, seiner bisherigen weltlichen Position beraubt und in die neue Rolle noch nicht hineingewachsen, in der Defensive. Die schwächere Position des Pontifex offenbarte sich nicht zuletzt in dem Abbruch verschiedener diplomatischer Beziehungen: Im Dezember 1872 berief Preußen seinen Geschäftsträger aus Rom ab. Erst 1882 wurde die, zwischenzeitlich auch formell aufgelöste, Gesandtschaft wieder besetzt. 1904 (bis 1921) brach Frankreich, 1910 Spanien (bis 1912) und weitere drei Jahre darauf Portugal (bis 1918) die diplomatischen Beziehungen zur römischen Kurie in der Folge kirchlich-staatlicher Konflikte ab. Am Vorabend des Ersten Weltkrieges gab es gerade noch 14 diplomatische Vertretungen am Heiligen Stuhl.²

Dies könnte zu dem Schluss verleiten, dass das katholische Rom vor 1914 eine politische *quantité négligeable* war. Dass dieses Diktum schon für die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg nicht galt und scheinbar rein kirchenpolitische Maßnahmen tief in innen- und außenpolitische Fragen der Staaten hineinragten, zeigen verschiedene Beiträge in diesem Band. Was sich indes nachhaltig mit dem *Grande Guerra* änderte, war die Wertschätzung, die der Heilige Stuhl von Seiten der weltlichen Mächte erfuhr. „Countries [...] if they cannot have God on their side, at least would like to have the Pope there“³, urteilte Stuart Stehlin schon 1983 für die Zeitspanne zwischen den Weltkriegen treffend. Tatsächlich hatte sich die Zahl der diplomatischen Vertretungen am Heiligen Stuhl bis 1921 auf 24 erhöht.⁴ Als 1927 das – letztlich falsche – Gerücht kursierte, die englische Gesandtschaft würde grundlos aufgehoben, wusste der am längsten am Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomat zu berichten, dass der Kardinalstaatssekretär einen solchen Schritt als unfreundlichen Akt empfunden hätte, da der Heilige Stuhl beanspruche, genauso rücksichtsvoll wie eine weltliche Macht behandelt zu werden. Eine Aufhebung ohne einen vorangehenden Konflikt würde als „Akt politischer Geringschätzung“ interpretiert werden. „In Rumänien steht der Abschluß des Konkordates vor der Türe, in

2 *Annuario Pontificio per l'anno 1914*; Rom 1914, 552–555. Von den 14 Vertretungen waren acht aus Südamerika und eine nur mit einem Sekretär besetzt. Von den europäischen Mächten waren lediglich Vertreter Österreich-Ungarns, Bayerns, Belgiens, Preußens, Russlands und Spaniens akkreditiert.

3 Stewart A. STEHLIN: *Weimar and the Vatican*; Princeton 1983, VIII f.

4 *Annuario Pontificio per l'anno 1921*; Rom 1921, 669–674.

Polen übt die katholische Kirche einen starken Einfluß aus, in dem kochenden Balkanwinkel Jugoslawiens sind die Regierungen gezwungen, auch auf die Stellungnahme der katholischen Kirche Rücksicht zu nehmen, Ungarn steht in engen Beziehungen zum Hl. Stuhl, die Tschechoslowakei sieht sich aus innerpolitischen Gründen veranlaßt, der katholischen Kirche mehr Beachtung als bisher zu schenken, an der Spitze der Österreichischen Republik steht ein katholischer Prälats, die Völkerbundverhandlungen umfassen mehr und mehr Gebiete, auf denen auch der Kirche wird Gehör geschenkt werden müssen, in Italien wendet Mussolini der Lösung der Römischen Frage rühriges Interesse zu, in die innere Politik Frankreichs, das nach langer Unterbrechung wieder in normalen diplomatischen Beziehungen zur Kurie steht, hat der Hl. Stuhl durch die Verurteilung der ‚Action Française‘, gewollt oder nicht, eingegriffen und damit indirekt auch die Aussenpolitik Frankreichs berührt, in England wird die katholische Kirche nicht mehr als feindliche Macht betrachtet, in Belgien und Holland spielen die Katholiken eine nicht zu unterschätzende Rolle, selbst in den skandinavischen Ländern hat das Ansehen des Hl. Stuhles zugenommen, in Amerika nimmt die katholische Kirche einen blühenden Aufschwung, im Orient sieht es so aus, als ob bei den drohenden nationalen Umwälzungen die christlichen Missionen berufen wären, die letzten Stützen europäischer Kultur zu bleiben, der Kampf gegen die Propaganda des Bolschewismus, der sich zu verallgemeinern scheint, kann an der Kirche nur eine Stütze haben und last not least stehen in Deutschland kirchliche Fragen, die auch auf das Verhältnis der Länder zum Reich abfärben können, neuerdings im Vordergrund des politischen Interesses.“ Der Heilige Stuhl, so das Fazit des Gesandten, sei ein zu berücksichtigender Faktor der internationalen Politik. Einerseits müsse die Kurie zwar selbst bestrebt sein, diplomatische Beziehungen aufrecht zu erhalten, um ihren Einfluss geltend machen zu können; andererseits dürfe sie aber von den jeweiligen Regierungen schon aus deren eigenem innen- und außenpolitischem Interesse nicht übergangen werden.⁵ Für die Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg galt das in besonderem Maße für das politisch isolierte Deutschland, das jeden Fürsprecher bei internationalen Reparations- und Kriegsgefangenenverhandlungen brauchte. Allerdings schmückten sich auch andere Staaten gerne mit positiven päpstlichen Äußerungen; die moralische Autorität des Papstes war in einer zunehmend demokratisch verfassten Staatenwelt wichtig. Selbst das faschistische Ita-

5 Vgl. Ritter an das Staatsministerium des Äußern, 19. Januar 1927, BayHStA, GPS.

lien und das nationalsozialistische Deutschland strebten nach einem Vertrag mit dem Papst, um die eigene Herrschaft legitimieren und die katholische Bevölkerung kalmieren zu können. Darüber hinaus mussten neu entstandene Staaten oder solche mit neuen Staatssystemen ihr Verhältnis zur Kirche neu ordnen, sofern sie über einen veritablen katholischen Bevölkerungsanteil verfügten. Die Zwischenkriegszeit wurde somit zum Zeitalter der Konkordate. Dass immer mehr Staaten diplomatischen Kontakt mit dem Heiligen Stuhl suchten, zeigt sich auch in der weiter wachsenden Zahl völkerrechtlicher Vertretungen: 1938 gab es bereits 37 akkreditierte Missionschefs.⁶

Der vorliegende Sammelband wird an ausgewählten Beispielen der Frage nachgehen, welche politische Bedeutung dem Heiligen Stuhl in den Jahren zwischen 1870 und 1939 zukam. Während sich der Beginn dieses Zeitraums mit dem Ereignis an der Porta Pia von selbst ergibt, ist der Schlusspunkt der Öffnung der archivalischen Überlieferung geschuldet: In den Jahren 2003 und 2006 wurden die vorerst letzten Bestände des Vatikanischen Geheimarchivs für die Forschung zugänglich gemacht, diejenigen für den Pontifikat Pius' XI. (1922–1939).

Die einzelnen Beiträge orientieren sich im Wesentlichen an der chronologischen Abfolge der behandelten Themen. Eine Ausnahme hiervon bilden die Aufsätze von Alberto Melloni und Roberto Morozzo Della Rocca. Melloni untersucht die Folgen, die das Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes für dessen „Repräsentations- und Selbstrepräsentationssystem“ und folglich auch für die internationalen Beziehungen der römischen Kurie hatte. Obwohl seine Analyse naturgemäß in spätere Pontifikate hineinreichen muss, hat sie ihren Ursprung doch in dem Ereignis, das am Anfang des hier behandelten Zeitraums stand: dem weltlichen Machtverlust des Papstes. Morozzo Della Rocca hingegen gibt einen Überblick über das diplomatische Wirken Achille Rattis – des nachmaligen Pius XI. – als Apostolischer Visitator bzw. Nuntius in Polen zwischen 1918 und 1921. Obwohl zeitlich früher einzuordnen, wurde er an den Beginn eines Abschnitts gestellt, der die internationalen Beziehungen nach dem Ersten Weltkrieg beleuchtet. Die drei vorangehenden Beiträge ergeben eine geschlossene Einheit zu Deutschland betreffenden Fragen. Beiträge, die sich einer eindeutigen zeitlichen Zuordnung entziehen, weil sie einen längeren Zeitraum beleuchten, wurden nach ihrer inhaltlichen Zugehörigkeit geordnet.

6 *Annuario Pontificio per l'anno 1938*; Vatikanstadt 1938, 737–746.

Der Sammelband leidet darunter, nicht mehr Themen behandeln zu können: Als (leicht erweiterte) Drucklegung von Vorträgen des Ersten Karl Graf Spreti Symposiums in der Katholischen Akademie in München vom 1./2. Juli 2009, musste eine Auswahl der behandelten Länder und zeitlichen Episoden getroffen werden. Hochgradig interessante Fragestellungen blieben unberücksichtigt. Dies gilt unter anderem für die – stürmischen – Beziehungen der Staaten auf der iberischen Halbinsel zum Heiligen Stuhl am Anfang des 20. Jahrhunderts genauso wie für die Belgiens und Englands im Ersten Weltkrieg oder der autoritären und totalitären Staaten in den 1930er Jahren, es gilt für die Untersuchung der Rolle einzelner Kirchenfürsten in den diplomatischen Beziehungen, die Versuche Pius' XI., die katholische Aktion zu stärken oder die Haltung Roms gegenüber dem Völkerbund, um nur einige Beispiele zu nennen. Das Verhältnis der „Figlia primogenita della Chiesa“⁷ – Frankreichs – zum Heiligen Stuhl im Umfeld der Dreyfuß-Affäre wurde auf dem Symposium von Frau Dr. Marie-Emmanuelle Reytier untersucht; leider sah sie sich nicht in der Lage, auch an diesem Sammelband mitzuwirken.

Als Papst Johannes Paul II. (1978–2005) im April 2005 in einer der größten Trauerfeiern der Geschichte zu Grabe getragen wurde, waren unter den etwa 300.000 Trauernden über 200 Staats-, Regierungschefs und gekrönte Häupter, darunter US-Präsident George Bush jr., UNO-Generalsekretär Kofi Annan, König Juan Carlos von Spanien, Prinz Charles von Wales, der britische Premier Tony Blair, der französische Staatschef Jacques Chirac, Bundespräsident Horst Köhler und Bundeskanzler Gerhard Schröder. Bereits dieser Auszug aus der Kondolenzliste zeigt die Einbettung des Heiligen Stuhls in die internationalen Verhältnisse. Um dem politischen Agieren des Vatikan gerecht zu werden, ist es folglich nötig, den Blick stets auf die globale Dimension seines Wirkens zu weiten und Wechselwirkungen im Auge zu behalten. Der vorliegende Sammelband will einige wenige dieser Schlaglichter auf die Geschichte des Heiligen Stuhls in den internationalen Beziehungen werfen.

Der Band hätte nicht entstehen können ohne die Unterstützung einiger Institutionen und einzelner Personen. An erster Stelle gilt es die Karl Graf Spreti Stiftung aufzuführen, in deren Symposien-Zyklus diese Veranstaltung organisatorisch und ideell eingebunden war und die die Drucklegung dieses Bandes ermöglichte. Die institutionelle Kooperation und finanzielle Unterstützung

7 Ansprache Pius' IX. an das französische Seminar, 16. Oktober 1903, in: ASS 36 (1903/04) 268–271, hier 271.

des Historischen Seminars der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) war für das Gelingen des Projekts ebenso unabdingbar wie die der Katholischen Akademie in Bayern, die ihre Tore für die Veranstaltung öffnete. Dem Direktor der Akademie, Herrn Dr. Florian Schuller, und dem Studienleiter, Herrn Stephan Höpfinger, gilt mein herzlicher Dank. Die Übersetzung der Beiträge von Alberto Melloni, Roberto Morozzo Della Rocca und Massimiliano Valente aus dem Italienischen besorgte Frau Gabriele von Groll-Ysenburg; Frau Andrea Aigner sei für die sorgfältige Durchsicht der Manuskripte gedankt.

Bereits in der Vorbereitungsphase begleitete das Projekt der Lehrstuhlinhaber für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der LMU, Prof. Dr. Franz Xaver Bischof. Hierfür wie für die Moderation einer Tagungssektion bin ich ihm sehr dankbar. Schließlich gilt es den Reihenherausgeber, Prof. Dr. Hans-Michael Körner vom Historischen Seminar der LMU, hervorzuheben. Ohne seine mannigfaltige Unterstützung, Hilfestellung und seine kritischen Anregungen hätten weder das Symposium noch dieser Band entstehen können. Hierfür bin ich ihm sehr dankbar und verbunden.

Ein letzter Dank geht an die Autoren. Sie haben sich mit großem Entgegenkommen und Engagement auf die Fragestellung des Bandes eingelassen und damit sein Gelingen erst ermöglicht.

München im August 2010

Jörg Zedler

RUSSLAND UND DAS ERSTE VATIKANISCHE KONZIL

Von Martin Schulze Wessel

An dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) hatte Russland keinen unmittelbaren Anteil. Zwar beschloss der Vatikan im März 1869, an die Patriarchen und Bischöfe der Ostkirchen Einladungen zu senden, und im September desselben Jahres ergingen entsprechende Schreiben an den griechischen und armenisch-gregorianischen Patriarchen, den Patriarchen in Jerusalem, den koptischen Patriarchen in Alexandrien und seine vierzehn Bischöfe, den jakobitischen Patriarchen für Syrien, Mesopotamien und Persien, den jakobitischen Bischof von Jerusalem, an die abessinische Kirche und den nestorianischen Patriarchen zu Kochanes in Kurdistan. Nur die russisch-orthodoxe Kirche wurde nicht eingeladen.¹

Trotzdem wurde das Vatikanum in Russland von der Kirche, der Regierung und der gebildeten Öffentlichkeit intensiv beobachtet. Die russisch-orthodoxe Zeitschrift „Christianskoe Čtenie“ (Christliche Lektüre), die sich an ein gebildetes kirchliches Publikum wandte, vermittelt in ihren Artikeln einen Eindruck davon, wie die Vorbereitung und die Eröffnung des Konzils in Russland verfolgt wurden. Der regelmäßig aus Westeuropa berichtende russisch-orthodoxe Priester K. Kustodiev schilderte vor dem Beginn des Vatikanums die vibrierende Atmosphäre im westlichen Europa: Man empfinde eine ungeahnte Erregung, alles sei in Bewegung. Dies betreffe nicht nur die Katholiken: „Alle schauen auf ihre Lage, alle prüfen die eigenen Kräfte, alle bereiten sich gleichsam auf den Kampf vor, begleichen alte Rechnungen.“ Das Ereignis des vatikanischen Konzils berühre auch das orthodoxe Russland: „Auch wir können gegenüber dieser beispiellosen religiösen Bewegung nicht gleichgültig bleiben: Diese hat eine Besonderheit, die unsere spezielle Aufmerksamkeit erfordert. In ihr scheinen hier und dort Funken orthodoxer Wahrheit auf, hin und wieder hören wir eine Stimme, die uns bekannt vorkommt, aber diese Funken erlöschen wieder und die Stimmen werden von dem allgemeinen Gerede übertönt. Wie sehr möchte man aus den Funken ein brennendes

1 Vgl. Johann FRIEDRICH: Geschichte des Vatikanischen Konzils, 3 Bände, Band 1: Vorgeschichte bis zur Eröffnung des Konzils; Bonn 1877, 723f.

Feuer machen und aus den abgerissenen Stimmen eine ununterbrochene Rede formen! Ja, die orthodoxe Kirche ist die Hüterin der Wahrheit, deren Funken jetzt im Westen erblickt werden!“ Kustodiev's Fazit war dennoch skeptisch: „Die Vorgänge im Westen können für uns gewiss kein Grund zur Selbstzufriedenheit und Selbstverblendung sein.“ Nur ungenügend komme die russisch-orthodoxe Kirche ihrer Verpflichtung nach, die Wahrheit zu verkünden.² Damit benannte Kustodiev ein Muster, das die russische Rezeption des Konzils prägen sollte: Sehr genau wurden alle papstkritischen Stimmen wahrgenommen, in denen russisch-orthodoxe Beobachter eine Annäherung an ihren Standpunkt bezüglich der historischen Legitimation der Suprematieansprüche des Heiligen Stuhls erkannten. Zugleich wurde das Konzil als Herausforderung für die eigene Kirche verstanden. Bereits die Vorbereitungen für das Vatikanum offenbarten die Verflochtenheit der Geschichte der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche, auch wenn die Vertreter der letzteren nicht zum Konzil eingeladen wurden.

Als Kustodiev einen Monat später von dessen Auftakt berichtete, erhielt sein Bild des Vatikanums neue Facetten. Beeindruckend musste es für den russischen Leser sein, seine Schilderung der Eröffnung des Konzils zu lesen. Kustodiev schrieb von der „Zeremonie der Zeremonien“ und schilderte, wie 600 bis 700 Bischöfe und die dreifache Anzahl von Geistlichen den Einzug des Papstes in das Konzil mit Gesang begleiteten, wie der Papst, umgeben von höchsten Würdenträgern der katholischen Kirche, seinen Platz auf einem Thron einnahm. Die Bewunderung für die prachtvolle Inszenierung mündete jedoch in die Kritik des päpstlichen Machtanspruchs: „Hat jemals der menschliche Ehrgeiz größere Höhen erreicht, als diejenige, auf der Pius IX. nun steht? Sein Wunsch, der Wunsch vieler Jahre, ist in Erfüllung gegangen: Um ihn herum versammeln sich die Vertreter seiner Kirche vom ganzen Erdenkreis: Hier sind Bischöfe aus Amerika, und hier sieht man auch Bischöfe im Gewand von Chinesen und Japanern, und sie alle werfen sich vor ihm in den Staub. Damit verneigen sich doch, so kann der Papst denken, die Vertreter des ganzen Erdenkreises vor ihm, der ganze Erdenkreis ist auf den Knien vor dem römischen Herrscher! [...] Danach verstehen wir, dass

2 Vgl. K. KUSTODIEV: Pis'ma o sovremennom sostojanii religiozno-cerkovnoj žizni za granicej, in: *Christianskoe Čtenie* 1869, Heft 11, 894–944, hier 895f.

Pius IX [...] sich durch die Verkündung seiner Unfehlbarkeit zu den Göttern erheben will!⁶³

Die detaillierte Schilderung offenbart die Bewunderung, die ein Vertreter der Staatskirche des größten Landimperiums seiner Zeit vor der Zeremonie einer universalen Kirche hatte, die mit amerikanischen, japanischen und chinesischen Würdenträgern eine Welt repräsentierte, die den Erfahrungsraum der imperialen Ausdehnung des Russländischen Reiches überstieg. Zugleich kritisierte der Berichterstatter eine Zeremonie, die mit ihren Würdenträgern aus aller Welt suggerierte, tatsächlich den gesamten Erdkreis zu repräsentieren. Der prachtvoll entfaltete Universalitätsanspruch der römischen Kirche war es, der die letztlich negative Rezeption des russisch-orthodoxen Korrespondenten begründete. Aus dem päpstlichen Universalitätsanspruch leitete sich die Kritik an der römischen Haltung ab, die aus der Sicht des orthodoxen Priesters anmaßend war nicht von christlicher Demut, sondern von absoluten Machtansprüchen zeugte.

In den zitierten Berichten Kustodievs klangen die beiden widerstreitenden Motive an, welche die russische Rezeption des Vatikanums insgesamt bestimmen sollten: Zum einen die Hoffnung auf eine Konvergenz theologischer Positionen, die sich an den namhaften katholischen Gegnern des Infallibilitätsdogmas festmachte, und zum anderen die Befürchtung vor einem machtvoll agierenden Vatikan, der mit seinem Anspruch auf Universalität auch den Status quo der Konfessionsverhältnisse in Russland in Frage stellte. Dieser Aspekt bestimmte vor allem die politische Rezeption des Vatikanums in Russland, während die Hoffnung auf eine Annäherung zwischen der orthodoxen Kirche und den katholischen Papstgegnern eine Sache der intellektuellen Öffentlichkeit blieb.

RUSSLANDS KATHOLIKEN

Mit dem Ersten Vatikanum wurden die transnationalen Ansprüche der römisch-katholischen Kirche manifest. Das Unfehlbarkeitsdogma erklärte die Autorität des Papstes zu einer Glaubenssache. Damit hatte es der Heilige Stuhl, sofern das Dogma akzeptiert wurde, mehr als zuvor in der Hand, ein

3 K. KUSTODIEV: Pis'ma o sovremennom sostojanii religiozno-cerkovnoj žizni za granicej, in: Christianskoe Čtenie 1869, Heft 12, 1111–1148, hier 1113ff.

einheitliches Lager in Fragen des Glaubens und der Weltanschauung zu bilden. Das war im Hinblick auf die Herausforderungen der Moderne relevant, aber auch im Hinblick auf die internationale Daseinsform der katholischen Kirche. In vielen europäischen Ländern entzündeten sich Konflikte zwischen staatlichem Souveränitätsanspruch und päpstlicher Autorität, die vielfach auch einen national-kulturellen Aspekt hatten. Es ging, zumindest in den öffentlichen Ausdeutungen dieser Kulturkämpfe, auch um die Alternative zwischen einer klerikal-katholischen oder laizistischen bzw. protestantischen Nationalkultur.⁴ Das Vatikanum ist daher auch in dem Zusammenhang der in ganz Europa zu beobachtenden Nationalisierung von Religion zu sehen. Die Verbindung von religiösen und nationalen Identitäten und die staatlichen Regulierungsansprüche, die wie z.B. im Deutschen Kaiserreich oft mit national-religiösen Sinngewebungen verbunden waren, waren die Triebkräfte, die in vielen europäischen Ländern zu Auseinandersetzungen führten, die in jeden Bereich des sozialen Lebens eingriffen: Es entstanden Weltanschauungslager, die in Stadt und Land große Öffentlichkeiten mobilisierten. Das erste Vatikanum war zugleich eine Antwort als auch ein Faktor in diesem Prozess. Mit ihm war die Entstehung eines „neuen Katholizismus“ weitgehend abgeschlossen, der zentralisierter und römischer war als der Katholizismus des 18. Jahrhunderts.⁵

Russland war an diesem Prozess nicht direkt beteiligt, doch hatte die Zentralisierung des Katholizismus vielfältige Wirkungen auf das Zarenreich. Die bloße Aussicht auf einen Machtgewinn und erhöhte internationale Präsenz des Papsttums war aus russischer Perspektive alarmierend. Das Vielvölkerreich der Zaren war ungeachtet der Mehrheit der Russisch-Orthodoxen auch ein multikonfessionelles Imperium, dessen Stabilität auf einem Ausgleich zwischen den Ansprüchen des Staates, der russisch-orthodoxen Kirche und der anderen Religionsgemeinschaften des Reiches basierte. Das Imperium beruhte auf einem rechtlich fixierten Einvernehmen mit vielen Konfessionen des Reiches, mit den Muslimen, den Protestanten, den Juden und auch den

4 Vgl. Christopher CLARK/Wolfram KAISER (Hrsg.): *Culture wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*; Cambridge 2003; vgl. auch Winfried BECKER: *Der Kulturkampf als europäisches und deutsches Phänomen*, in: *Historisches Jahrbuch* 101 (1981) 422–446. Vgl. hierzu auch die Beiträge von Winfried BECKER und Massimiliano VALENTE in diesem Band.

5 Christopher CLARK: *The New Catholicism and the European Culture Wars*, in: DERS./KAISER (wie Anm. 4) 11–46.

Katholiken. Für alle Konfessionen wurden nach dem Vorbild der Staatskirchen-Beziehung mit der Orthodoxie Regelungen getroffen, welche die Gläubigen an den Staat banden und die Verwaltung der Untertanen über das Merkmal der Konfession ermöglichten. In diesem Sinn hat Robert Crews von Russland als einem „confessional state“ gesprochen.⁶ Die Religionspolitik des Staates gegenüber den nicht-orthodoxen Minderheiten wurde von offizieller Seite meist mit dem Begriff der „religiösen Toleranz“ umschrieben. Mit diesem Konzept war eine gewisse Autonomie der Mitglieder der sogenannten „fremden Konfessionen“ gemeint, ihre Religion in genau vorgeschriebenen Grenzen auszuüben. Die staatliche Religionspolitik war wachsam, wenn die Instrumentalisierung von Religion für vermeintlich politische Zwecke drohte. Die Toleranz fand ihre Begrenzung auch in den Interessen der orthodoxen Staatskirche, der wichtigsten Legitimationsressource der Zarenherrschaft.⁷

Die Katholiken des Russländischen Reiches genossen, ebenso wie z.B. Protestanten und Muslime, einen gesetzlich anerkannten Status. Dennoch war ihre Position, die sie in dem Beziehungsdreieck mit der imperialen Herrschaft und der orthodoxen Staatskirche einnahmen, gerade am Ende der 1860er Jahre schwierig: Ein dauerhafter Konfliktherd war die Auseinandersetzung zwischen den russisch-orthodoxen und den unierten Christen, die den Papst als ihr geistliches Oberhaupt anerkannten. Seit dem polnischen Aufstand von 1863, der aus der Sicht der Petersburger Regierung seine Dynamik aus der Konfessionalität der Polen bezogen hatte, gab es ein weiteres Konfliktfeld, welches das russisch-polnische Verhältnis, aber auch die Stellung der Katholiken in den von Russland annektierten Gebieten der westlichen Gouvernements berührte. Der Katholizismus galt der konservativen Politik und Publizistik des Zarenreichs als „politisierte Religion“, welche die Stabilität des Imperiums bedrohte. Von der antikatholischen Einstellung der Regierungspolitik nach 1863 waren weniger die Katholiken im Königreich Polen betroffen als diejenigen Katholiken, die im Russländischen Reich selbst lebten, überwiegend in den Westgouvernements, also in jenen Gebieten, die nach der ersten Teilung Polens von Russland als „urrussische“ Gebiete annektiert und nicht Teil des nach 1815 gegründeten Königreich Polens unter russischer Oberherr-

6 Robert CREWS: *Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia*, in: *American Historical Review* 108 (2003) Heft 1, 50–83.

7 Vgl. Paul WERTH: *Schism Once Removed: Sects, State Authority, and Meanings of Toleration in Imperial Russia*, in: Alexei MILLER/Alfred J. RIEBER (Hrsg.): *Imperial Rule*; New York 2004, 83–106.

schaft geworden waren. Diese Katholiken in den westlichen Gouvernements befanden sich im Spannungsfeld der Ansprüche von römischer Universalkirche und imperialer Politik des Zarenreichs, dessen Anstrengungen sich insbesondere seit dem polnischen Januaraufstand 1863 darauf richteten, den Katholizismus im Reich durch Massenkonversionen zurückzudrängen bzw. einen reichsloyalen, romunabhängigen Katholizismus zu schaffen.

Da viele Geistliche an dem Aufstand teilgenommen hatten, griff die russische Regierung zu einer Reihe repressiver Maßnahmen wie Exekutionen, Verbannung und die Aufhebung von Klöstern, Gemeinden und sogar ganzer Diözesen.⁸ Im November 1866 hob Alexander II. offiziell das Konkordat mit dem Vatikan auf. Um die katholischen Laien für das Zarenreich zu gewinnen, wurde in ethnisch weißrussischen Gebieten versucht, die Gläubigen zur Massenkonversion auf die Seite der Orthodoxie zu gewinnen. Außerdem verfolgte die russische Regierung das Projekt einer Russifizierung des Katholizismus, um die Verbindungen zwischen dem Katholizismus und dem Polentum zu schwächen.⁹ Der Konflikt wirkte sich insbesondere auf die Haltung des Imperiums zur unierten Kirche aus: Im September 1866 wurde der Chelmer Bischof als der letzte unierte Bischof des Zarenreichs verbannt.¹⁰

RUSSLANDS KULTURKAMPF

Diese Maßnahmen hatten programmatischen Charakter, und sie stellten das System der „toleranten“ Religionspolitik des Zarenreichs in Frage. In Bezug auf die Katholiken am Vorabend und während des Konzils stellt sich somit die Frage, ob aus dem Konflikt in der Folge des polnischen Aufstands ein Kulturkampf wurde, der, mit langfristigen Zielen betrieben, das imperiale Toleranzsystem von Religion und Politik an der Peripherie des Reiches außer

8 Die Diözese Kameniec Podolski wurde 1866 aufgeteilt in die Diözesen Luck und Zytmierz; die Diözese Minsk 1869 zusammengefügt mit Wilna.

9 Vgl. Michail DOLBILOV/Darius STALIUNAS: „Obratnaja unija“: Proekt prisoedinenija katolikov k pravoslavnoj cerkvi v Rossijskoj imperii (1865–1866 gody), in: Slavjanovedenie 2005, Heft 5, 3–34. Zur Situation des Katholizismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert im Zarenreich vgl. auch den Forschungsbericht von Paul WERTH: Toward „Freedom of Conscience“: Catholicism, Law, and the Contours of Religious Liberty in Late Imperial Russia, in: Kritika 7 (2006) Heft 4, 843–863.

10 Vgl. Eduard WINTER: Russland und das Papsttum, 3 Bände, Teil 2: Von der Aufklärung bis zur grossen sozialistischen Revolution; Berlin 1961, 330f.

Kraft setzte. Für eine solche Kulturkampf-Agenda gab es in der russischen Religionspolitik einen Vordenker in exponierter Position: Graf Dmitrij Tolstoj bekleidete von 1865 bis 1880 das Amt des Oberprokurors des Heiligen Synods. Mit der römischen Frage hatte er sich in Form eigener historischer Arbeit auseinandergesetzt und 1863/64 sein zweibändiges Werk „Le catholicisme romain en Russie“ veröffentlicht, das wenig später auch auf Englisch erschien. Das Buch ist im Zusammenhang mit dem polnischen Aufstand von 1863 zu sehen, in dem zwar der Papst politische Zurückhaltung geübt, aber Frankreich als katholische Macht in Petersburg zugunsten der Erhaltung katholischer Klöster interveniert hatte. Aufgrund seiner Studien sah sich Tolstoj besonders befähigt, den Kampf gegen das Papsttum insbesondere in den Westprovinzen des Reiches systematisch zu führen.¹¹ Sein Einfluss war für eine Reihe von politischen Maßnahmen ausschlaggebend, welche die russländische Regierung in der zweiten Hälfte der 1860er Jahre ergriff, um den Katholizismus im Reich zurückzudrängen. Es handelte sich dabei um Eingriffe, die für die Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche auch in anderen europäischen Ländern typisch waren, freilich mit der Besonderheit, dass in Russland nicht eine numerisch starke und institutionell bestens verwurzelte Kirche in die Schranken der staatlichen Hoheitsansprüche gewiesen wurde, sondern eine kleine minoritäre Religionsgemeinschaft.

1. Als eine für Kulturkämpfe typische Maßnahme kann die Unterbindung der Kommunikation zwischen Rom und der katholischen Kirche in Russland gelten. Infolge eines Beschlusses des Komitees für Angelegenheiten des Königreichs Polen (Komitet po delam Carstva Polskogo) vom 10. Mai 1867 unterlagen die Beziehungen zwischen den katholischen Bischöfen und dem Papst der Aufsicht des Römisch-katholischen Geistlichen Kollegs in Petersburg, das auf diese Weise zu einer Instanz zwischen dem Papst und der Geistlichkeit im Reich wurde.¹² In Rom befürchtete man, dass aus der Institution des Römisch-katholischen Geistlichen Kollegs eine Art Heiliger Synod speziell für die katholische Kirche entstehen sollte. Im Februar 1868 verbot der Papst Katholiken in Russland die Teilnahme am Geistlichen Kolleg

11 Vgl. Dmitrij TOLSTOJ: *Le catholicisme romain en Russie. Études historiques*, 2 Bände; Paris 1863/64; Winter (wie Anm. 10) 327.

12 Vgl. Ol'ga V. SEROVA: *Vzgljad iz Peterburga na otnošenija so svjatym prestolom*, in: Evgenija S. TOKAREVA (Hrsg.): *Rossija i Vatikan v konce XIX – pervoj treti XX veka*, 2 Bände, Band 1; Moskau 2002, 39–57, hier 48.

unter Androhung der Exkommunikation. Den Weihbischof von Mohylev, Maximilian Staniewski, wies er unter Androhung der Exkommunikation an, seine Mitgliedschaft im Kolleg sofort niederzulegen. Staniewski verweigerte diesen Schritt aus Sorge um die Konsequenzen für die russländischen Katholiken. Seiner Einschätzung zufolge gefährdete eine Boykottierung des Geistlichen Kollegs den rechtlichen Status der katholischen Kirche im Zarenreich insgesamt. Aus der Sicht der Petersburger Regierung war es ein Verstoß gegen das von Peter I. begründete Staatskirchensystem, wenn sich die katholische Kirche nicht mit der Kontrolle ihrer grenzüberschreitenden Kommunikation einverstanden erklärte. Aufgrund der petrinischen Tradition lehnte es die russische Regierung ab, dass sich eine geistliche Macht von außen in die inneren Angelegenheiten des Imperiums mischte.¹³

2. Eine weitere Kulturkampf-Maßnahme der russischen Regierung waren die staatlich betriebenen Versuche, Konvertiten aus der unierten Kirche für die Orthodoxie zu gewinnen. Im Mittelpunkt des Interesses stand das unierte Bistum Chelm. Nach dem polnischen Aufstand versuchte die russische Regierung, auch dieses letzte unierte Bistum der Reunion zuzuführen. Wie in Weißrussland und in der Ukraine sollte eine Angleichung der Riten der erste Schritt sein. Der vom Papst eingesetzte Bischof wurde von der russischen Regierung abgesetzt, der von ihr eingesetzte Administrator vom Papst 1867 exkommuniziert. Die aus dem österreichischen Galizien kommenden unierten Geistlichen wurden vielfach zu Verbündeten der zarischen Regierung, indem sie eine Annäherung von uniertem und orthodoxem Ritus anstrebten, was als erster Schritt zum Ziel der von russischer Seite angestrebten „Reunion“ gelten konnte. Polnische Geistliche betrieben dagegen die Angleichung von uniertem und katholischem Ritus.¹⁴

3. Der Konflikt zwischen Staat und katholischer Kirche erstreckte sich auch auf das Gebiet der Liturgiesprache. Noch 1848 hatte die russische Regierung die Verwendung des Russischen im katholischen Gottesdienst verboten, um einer Mission der katholischen Kirche unter den Russen nicht Vorschub zu leisten. Nach dem Aufstand von 1863 veränderte die Petersburger Regierung ihre Haltung. Nun sollte vor allem die Verbreitung der polnischen Sprache in

13 Vgl. WINTER (wie Anm. 10) 334f.; vgl. auch SEROVA (wie Anm. 12) 48.

14 Vgl. WINTER (wie Anm. 10) 336.

den westlichen Gouvernements des Zarenreiches verhindert werden. Daher forderte die russländische Regierung 1870 die Einführung des Russischen für Gebete, die vorher auf Polnisch gelesen worden waren. Die katholischen Gebetsbücher sollten nicht mehr wie bislang vom Heiligen Synod, sondern vom Geistlichen Kolleg begutachtet werden. Mit Hilfe dreier katholischen Prälaten der Diözese Wilna wurden Evangelien und ein Ritual in russischer Sprache herausgegeben. Dies wurde vom Vatikan als Einmischung der russischen Regierung in das Leben der katholischen Kirche angesehen.¹⁵

AUF DEM KONZIL

Auf dem Konzil selbst nahm die Situation der katholischen Kirche in Russland keinen breiten Raum ein. Wenn sie thematisiert wurde, dann stets im Zusammenhang mit der Situation im Königreich Polen nach dem Aufstand von 1863. Eine spezielle Beschäftigung mit der Lage der Katholiken in den westlichen Gouvernements des Zarenreichs ist nicht zu finden. Gleichwohl: Ob nun die Situation im Königreich Polen oder in Russland angesprochen wurde, in jedem Falle stellten solche Sprechakte eine Herausforderung für die Religionspolitik des Kaiserreichs Russland dar. Ungeachtet der hohen Autorität, die der Papst für seine Kirche weltweit beanspruchte, vermied er während des Konzils daher die Thematisierung der religiösen Lage der Katholiken unter der Herrschaft des Zaren. Innerhalb der päpstlichen Partei auf dem Konzil war es nur Erzbischof Henry Edward Manning von Westminster, der nach einer scharfen Adresse an die russische Regierung verlangte. Manning wandte sich auch an die polnischen Bischöfe und forderte sie auf, den Protest zu unterstützen. Keiner der polnischen Bischöfe, so berichtete die polnische Zeitung *Gazeta Narodowa*, habe in der Sache seine Stimme erhoben, so dass Manning seinen Vorschlag zurückziehen musste.¹⁶

Eine weitere Initiative für einen Protest gegen die Unterdrückung der Katholiken in Russland ging anscheinend von den französischen Konzilsteilnehmern aus, und zwar sowohl von Anhängern des päpstlichen Majoritätslagers als auch von deren Gegnern. Die habsburgischen Bischöfe wie Friedrich Fürst zu Schwarzenberg (Prag) und Josip Strossmayer (Djakowo)

¹⁵ Vgl. ebd. 338.

¹⁶ Vgl. Marek STASIOWSKI: *Die Polen und das I. Vatikanische Konzil*; Wien 2003, 140.

unterstützten diese Initiative nicht. Sie fürchteten, dass ein Protest gegen die zarische Politik, selbst wenn er sich ausschließlich gegen die kirchliche Verfolgung richte, als Aufruf gegen nationale Unterdrückung missverstanden werden könne.¹⁷

Eine radikale Initiative zum Thema der Katholikenverfolgung wurde von außen an das Konzil herangetragen. In Paris, wohin nach dem Januaraufstand 10.000 polnische Emigranten, darunter auch viele katholische Priester, ausgewandert waren, hatte sich ein Verein polnischer Priester gebildet, der an den offiziellen Repräsentanten des polnischen Klerus in Russland Kazimierz Sosnowski eine Petition richtete. Dieser sollte sich dafür einsetzen, dass das Martyrium der polnischen Nation auf dem Konzil angesprochen würde. Sein Anliegen verband der Verein unklugerweise mit einem radikalen Plädoyer für eine umfassende Reform der Kirche, er plädierte gegen die Unfehlbarkeit des Papstes, für demokratische Rechte der Völker, für die Wahl der Bischöfe durch die Gläubigen, für eine Reform des kirchlichen Erziehungswesens und eine Reform der Klöster. Sosnowski konnte nicht anders, als die ihm angetragene Mission abzulehnen.¹⁸

DIE POLITIK SANKT PETERSBURGS UND DAS VATIKANISCHE KONZIL

Das Vatikanum mit der Verkündung des Infallibilitätsdogmas barg potenziell eine hohe Belastung für das Verhältnis zwischen Rom und Sankt Petersburg, konnte es doch die Befürchtungen vor einem international schlagkräftigen Katholizismus in Russland schüren. Dennoch enthielt sich die russische Regierung eines Protests. Dies ist umso erstaunlicher, als selbst die katholische Habsburgermonarchie in dem neuen Dogma Potenzial für eine ungebührliche Einmischung des Vatikan in staatliche Angelegenheiten erkannte. „Man kann nicht ohne Besorgnis mit einer Macht Beziehungen unterhalten, die sich selbst als solche ohne Begrenzung und Kontrolle hinstellt.“ Als bedenklich galt der österreichischen Regierung, dass der Vatikan „somit selbst über die Grenzen seiner Kompetenz entscheidet“. Als Beispiel für den weitreichenden Kompetenzanspruch des Papstes wurde auf den *Syllabus errorum* von

17 Vgl. ebd. 144f.

18 Vgl. ebd. 157f.

1864 verwiesen.¹⁹ Die russische Regierung dagegen vermied eine offizielle Stellungnahme. Ihr Kalkül war es, durch Zurückhaltung ihre Position gegenüber dem Vatikan in einer Situation zu verbessern, in der selbst katholische Staaten einen offenen Konflikt mit dem Heiligen Stuhl führten.²⁰ Gerade das Vatikanum schien paradoxerweise die Chance zur Entpolitisierung der Religion im Russischen Reich in Form einer Vereinbarung mit dem Vatikan zu eröffnen. Führende Vertreter der russländischen Politik versprachen sich davon eine Rückkehr zu dem alten imperialen Toleranzsystem.

In der Situation des Konzils versuchte das Außenministerium in Sankt Petersburg eine langfristig stabile Regelung mit der katholischen Kirche zu erreichen, die eine Verbindung von Revolution und Religion künftig ausschließen sollte: Durch eine Vereinbarung mit dem Vatikan sollte, so die Planung des Ministeriums 1872, „soweit wie möglich das beklagenswerte Band zerrissen werden, das unter dem Einfluss der polnischen Frage zwischen Religion und Politik geknüpft worden ist“. Es gehe darum, „die Interessen der katholischen Kirche und ihrer Geistlichkeit mit den Prinzipien der sittlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu verbinden, um eine Unterstützung für die Regierungsmacht gegen die Revolution zu gewinnen“. Der Geistlichkeit sollte materielle Sicherheit und Autonomie gewährt werden, sie sollte so „an die Ordnung gebunden werden, die ihr diese Privilegien gewährt“.²¹ Diese Agenda war in der Petersburger Politik allerdings nicht unumstritten. Im Gegensatz zu den Einschätzungen des Außenministeriums verwies Innenminister Aleksandr E. Timašev auf die intellektuellen Gärprozesse, die in Europa durch die Entscheidung des Ersten Vatikanums innerhalb des Katholizismus entstanden seien. Daher sei die jetzige Zeit die ungünstigste, um allgemeine Fragen des Verhältnisses von Russland zum Vatikan aufzuwerfen. In der Vergangenheit sei der Beweis zu sehen, dass die „Masse der Katholiken bei uns unter der Leitung ihrer Geistlichkeit auf einen revolutionären und äußerst regierungsfeindlichen Weg geführt worden ist“. In Bezug auf die Gegenwart stellte der Innenminister fest, dass Rom fortfahre, seinen Einfluss gegen Russland zu gebrauchen und die katholische Kirche im Imperium zu einer regierungsfeindlichen politischen Waffe schmiede.²²

19 Vgl. WINTER (wie Anm. 10) 340.

20 Vgl. SEROVA (wie Anm. 12) 49.

21 Ebd. 49f.

22 Vgl. ebd. 51.

Ganz anders bewertete der russländische Außenminister Fürst Alexander M. Gorčakov die Situation. Gerade im Licht der gegenwärtigen Entwicklung hielt er eine Revision des staatskirchlichen petrinish-katharinäischen Systems für geboten: „Viele verweisen auf die Vergangenheit, um die Existenz des Geistlichen Kollegiums und die zahlreichen Maßnahmen [gegen die katholische Kirche] zu rechtfertigen, und verlieren dabei ganz den Gang der Zeit aus den Augen. Man darf bezweifeln, ob Katharina II. heute viele der Maßnahmen ergreifen würde, die sich in ihrer Zeit als nützlich erwiesen. Mit unserem heutigen System haben wir es fertiggebracht, die Katholiken der ganzen Welt gegen uns aufzubringen. Es ist, als ob wir uns von den ruhmvollen Traditionen unserer Geschichte losgesagt hätten, von der uns eigenen Duldsamkeit und der Achtung der Freiheit des Gewissens, wir widersprechen den Grundprinzipien unseres allergnädigsten Herrn.“²³ Gorčakov zog daraus die Folgerung, dass der russische Gesandte Petr Kapnist für die anstehenden Verhandlungen mit dem Vatikan eine elastische Verhandlungsposition haben solle und sein Mandat nicht auf die Frage der Bischofsernennungen zu beschränken sei. Das Petersburger Geistliche Kollegium sollte nicht aufgelöst werden, aber in seiner Tätigkeit so definiert werden, dass es für die katholische Kirche annehmbar sei. Ohne die Rechte und Prinzipien des Imperiums einzuschränken, könne man eine direkte Kommunikation des Vatikan mit den Bischöfen in Russland in Fragen des Gewissens und der Dogmatik zulassen. Dadurch würde man der Gerechtigkeit Genüge tun und zugleich den Polonismus eindämmen. Hauptziel der Verhandlungen müsse es sein, die Würde und Gerechtigkeit Russlands im Verhältnis zu den römisch-katholischen Untertanen zu wahren und Vorwürfe der Unduldsamkeit von Russland abzuwenden. Wenn es aufgrund überzogener Forderungen des Vatikan zu keinem Verhandlungsergebnis komme, so gewönne Russland doch wichtige moralische Vorteile im Inneren und nach außen. Der ehemalige Innenminister Petr A. Valuev unterstützte die Position Gorčakovs: Das Hauptziel müsse die Wahrung der Würde und Gerechtigkeit des Imperiums sein. Drei Viertel der Maßnahmen, die Russland gegen die katholische Kirche ergriffen habe, seien gewaltsamen Charakters und nicht in erster Linie gegen den Vatikan, sondern gegen die katholischen Untertanen des Imperiums gerichtet.²⁴

23 Ebd.

24 Vgl. ebd. 52.

Tatsächlich setzte sich diese Linie in der Politik Russlands in der Zeit des Vatikanums durch. 1872 wurde der Diplomat Petr Kapnist nach Rom geschickt, um die strittigen Fragen zu verhandeln. Ziel der russischen Seite war es, das Russische für katholische Gottesdienste als zweite Kirchensprache neben dem Polnischen zu etablieren, was der Vatikan mit Rücksicht auf die polnischen Katholiken ablehnte. Obwohl die russische Seite ihr Ziel nicht erreichte und die „Trennung von Katholizismus und Polonismus“ – so Kapnist im Rückblick auf seine Verhandlungen²⁵ – nicht gelang, trafen beide Seiten eine Einigung in Bezug auf die Kommunikation zwischen dem Heiligen Stuhl und der katholischen Kirche im Russländischen Reich. Hinsichtlich dieser Frage musste die Petersburger Politik erkennen, dass es sehr schwer war, das kanonische Verbot der Beteiligung von Katholiken am Petersburger Geistlichen Kollegium von 1867 wieder rückgängig zu machen. Die Funktion des Kollegiums wurde daraufhin reduziert und die Kommunikation zwischen den russischen katholischen Bischöfen und dem Vatikan nicht mehr von dem Kollegium, sondern von einem Büro im Innenministerium geleitet. In der Folge hob der Papst das mit Exkommunikation bewehrte Verbot von 1867 auf.²⁶

KATHOLISCHE PAPSTKRITIK IN DER RUSSISCHEN ÖFFENTLICHKEIT

In geistlichen Zeitschriften, aber auch in der konservativen politischen Publizistik des Zarenreichs fand die auf dem Konzil geäußerte Kritik am Unfehlbarkeitsdogma ein lebhaftes Echo. So wurde Döllingers berühmter Artikel, den er am 21. Januar 1870 auf der Titelseite der Allgemeinen Zeitung veröffentlicht hatte, in der bereits zitierten russisch-orthodoxen Zeitschrift „Christianskoe Čtenie“ bereits im Februar 1870 in russischer Übersetzung vollständig publiziert.²⁷ Döllingers Kritik an der historischen Legitimierung

25 Ebd. 54.

26 Vgl. ebd. 56.

27 Vgl. Neskol'ko slov po povodu adresa o papskoj nepogrešivosti, in: Christianskoe Čtenie 1870, Heft 2, 313–323. Es handelt sich um die Übersetzung von Döllingers in der Allgemeinen Zeitung vom 21. Januar 1870 (Nr. 21, 301ff.) veröffentlichten Artikel: Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse, abgedruckt in: Franz Heinrich REUSCH (Hrsg.): Ignaz von Döllinger. Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887; Darmstadt 1968, 29–39.

der Patrimonialgewalt des Papstes, wie er sie bereits 1863 in seiner Edition der pseudoisidorischen Dekretalen, jener im 9. Jahrhundert entstandenen, mit vielen Fälschungen durchsetzten Sammlung von päpstlichen Schreiben, geübt hatte, und seine Warnung, die Verkündung der Unfehlbarkeit vollende eine Entwicklung, die mit einem Betrug begonnen habe, stießen in der orthodoxen Öffentlichkeit Russlands begreiflicher Weise auf Interesse. Auch andere papstkritische Stimmen kamen in der Zeitschrift ausführlich zu Wort. Einen breiten Überblick über das entsprechende Schrifttum bot Kustodiev, der dazu französische, italienische und deutsche Veröffentlichungen auswertete.²⁸ Bemerkenswert ist es, dass auf diese Weise nicht nur Kritik am römischen Unfehlbarkeitsdogma referiert, sondern der russische Leser auch mit Reformagenden vertraut gemacht wurde, die weit über die Zügelung des päpstlichen Absolutismus hinausgingen. So konnte man in dem russisch-orthodoxen Journal mit einem Programm für eine moderne Kirchenreform bekannt werden. Ein Beispiel ist die Darstellung des Buches „Die Reform der Römischen Kirche in Haupt und Gliedern“, das 1869 anonym erschienen war und von Kustodiev fälschlicherweise einem tschechischen Autor zugeordnet wurde. Tatsächlich war der Verfasser der böhmisch-deutsche Professor für Kirchengeschichte an der Universität Leitmeritz, Josef August Ginzl.²⁹ Abgesehen von der Einschränkung der päpstlichen Macht forderte Ginzl auch eine umfassende Überarbeitung des Kirchenrechts, die Einführung volkssprachlicher Liturgien, die Beteiligung von Laien an der Kirchenleitung, die theologische Lehre ausschließlich an Universitäten, den Rückzug des Staates aus dem Bereich der Religion und vollständige Religionsfreiheit.³⁰ Das waren umstürzende Forderungen, nicht nur im katholischen Kontext. Das Interesse der gebildeten geistlichen Öffentlichkeit bezog sich hingegen vor allem auf die Neubewertung der Kirchenspaltung, wie sie bei Ignaz von Döllinger und in seinem Umfeld formuliert wurde.³¹ Bereits 1864/65 hatte ein enger Mitarbeiter Döllingers, Aloys Pichler, eine umfangreiche Untersuchung des Schismas mit

28 Vgl. KUSTODIEV (wie Anm. 2) 894–944.

29 Vgl. JOSEF A. GINZEL: Reform der römischen Kirche in Haupt und Gliedern. Aufgabe des bevorstehenden römischen Concils; Leipzig 1869. Zu Ginzl vgl. JOHANN FRIEDRICH VON SCHULTE: Ginzl, Josef Augustin, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Band 9; Leipzig 1879, 179f.

30 Vgl. KUSTODIEV (wie Anm. 2) 909f.

31 Vgl. FRANZ XAVER BISCHOF: Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens; Stuttgart 1997.

dem Titel „Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Okzident“ in zwei Bänden veröffentlicht.³² Die Publikation landete auf dem Index, bescherte dem Autor aber eine Berufung nach Sankt Petersburg, wo er 1869 als kaiserlicher Bibliothekar tätig war.³³

Mit einem genuin theologischen Interesse verfolgte der Slavophile Dmitrij Chomjakov den Richtungsstreit innerhalb der katholischen Kirche. In der daraus hervorgehenden Konfession der Altkatholiken erkannte Chomjakov, selbst einer der bedeutendsten Lientheologen der russischen Orthodoxie, eine gewisse Verwandtschaft mit seiner Kirche. Dieser Umstand bedingte aus seiner Sicht die Verurteilung der altkatholischen Positionen seitens des Vatikans. An Albert Gratieux schrieb Chomjakov im März 1876: „Il me semble que bien des propositions condamnées ont un air de ressemblance si grand avec ce que nous croyons être parfaitement orthodoxe, que je ne puis m'empêcher de faire la supposition hardie, que le modernisme et précisément si peu goûté à Rome, parce qu'il ne que le réveil [...] de ce qui me semble être conforme plus à nos idées qu'aux idées protestantes, ce que la bulle ne fait que répéter.“³⁴ In konservativen Zeitungen wie dem *Golos* oder dem *Graždanan* wurde häufig über die Altgläubigen berichtet, und oft knüpfte sich daran die Erwartung einer baldigen Vereinigung der christlichen Kirchen. Der offizielle Abgeordnete des Heiligen Synods zum Ersten Altkatholikenkongress in München 1871 Prof. Ivan T. Osinin, berichtete im *Golos*, dass sich nun selbst der ursprünglich der russischen Kirche gegenüber zurückhaltende Döllinger freuen werde, mit Stentorstimme in das „*Gospodin pomiluj*“ einstimmen zu können.³⁵

In der Petersburger Politik bewahrte man gegenüber solchen Erwartungen Distanz. Skeptisch äußerte sich der russische Außenminister Gorčakov bereits in dem von ihm verantworteten Bericht des Ministeriums für das Jahr 1871: „Natürlich wäre es sehr erfreulich zu sehen, wenn die konfessionelle

32 Aloys PICHLER: *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Geschichte*, 2 Bände; München 1864/1865.

33 Bald darauf wurde Pichler wegen Bücherdiebstahls verhaftet und 1871–1874 nach Sibirien verbannt. Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 8; Freiburg im Breisgau, Sp. 493; vgl. auch Franz Heinrich REUSCH: Pichler, Aloys, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Band 26; Leipzig 1888, 103f.

34 Albert GRATIEUX: *Le mouvement slavophile a la veille de la révolution*. Dmitri A. Khoiakov; Paris 1953, 59ff., Zitat: 60.

35 Vgl. WINTER (wie Anm. 10) 345.

Rivalität, die die Christenheit teilt und als Nährboden für politische Rivalität dient, aufgehoben werden würde. Wir halten es weiterhin für vernünftiger, diese Idee dem Bereich des Gewissens und der privaten Initiative zu überlassen. Die offizielle Einmischung der Regierungen würde diese Idee verderben, indem sie sie auf eine politische Ebene stellen würde, wo sie nur die Schwierigkeiten im gegebenen Augenblick vermehren würde.³⁶ Auch Konstantin Pobedonoscev, der später als Oberprokurator des Heiligen Synods zum Inbegriff der Verklammerung von Orthodoxie und Zarenherrschaft werden sollte, warnte vor einer Überschätzung der altkatholischen Glaubensbewegung. Vom Großfürsten Konstantin Nikolaevič aufgefordert, den Altkatholikenkongress in Freiburg zu besuchen, schrieb er an den späteren Kaiser Alexander III., der Altkatholizismus sei eine ausgesprochen deutsche Angelegenheit und die russisch-orthodoxe Kirche habe es nicht nötig, sich in eine so unsichere Angelegenheit einzumischen.³⁷ Eine Anknüpfung zwischen Altkatholiken und russischen Orthodoxen blieb zunächst auf wechselseitiges Interesse beschränkt. Erst in den 1898 gegründeten tschechischen altkatholischen Gemeinden wurde ein Kontakt zur Orthodoxie aufgenommen, der zu Verhandlungen über die Aufnahme der Altkatholiken in die Orthodoxie führte.³⁸ Hier kamen offenbar theologische und slavophile Gesichtspunkte zusammen.

Man könnte das Fazit ziehen, dass das Erste Vatikanische Konzil in dreierlei Hinsicht für Russland irrelevant war: Die russisch-orthodoxe Kirche nahm an der Versammlung in Rom nicht teil, es kam in der Folge des Konzils nicht, wie erwartet, zu einer Zuspitzung des Kulturkampfes in den westlichen Gouvernements des Zarenreiches, und die Hoffnungen auf eine Annäherung zwischen Russisch-Orthodoxen und papstkritischen Katholiken blieben eine Episode. Tatsächlich offenbart eine detaillierte Untersuchung der Haltung der russischen Politik und Öffentlichkeit zu dem europäischen Ereignis des Vatikanums, wie eng Russland mit der Religions- und Geistesgeschichte Europas verflochten war. Die intensive Beobachtung des Konzils war für russisch-orthodoxe Geistliche und Laien ein Anstoß zu Reflexionen auch über die

36 SEROVA (wie Anm. 12) 49.

37 Vgl. WINTER (wie Anm. 10) 342. Vgl. zu Pobedonoscev: Aleksandr Jur'evič POLUNOV: Pod vlast'ju ober-prokurora. Gosudarstvo i cerkov' v èpochu Aleksandra III; Moskau 1996.

38 Vgl. John F.N. BRADLEY: The Old Catholics and Pan-Slavism in Bohemia 1904, in: The Slavonic and East European Review 39 (1961) Heft 93, 512–516.

Stellung der eigenen Konfession. Die Diskussionen auf dem Konzil waren mit einer Hoffnung auf Annäherung zwischen den Positionen der Ost- und der Westkirche verbunden, zugleich wurde die päpstliche Machtentfaltung als Herausforderung für die eigene Konfession begriffen. Dass gerade in dieser Zeit der Kirchenkampf zwischen der Russischen Regierung und dem Vatikan in den westlichen Gouvernements Russlands entschärft wurde, mutet paradox an, war aber auch auf die durch das Konzil geschaffene Situation zurückzuführen. Gerade in einer Zeit, in der viele europäische Mächte den transnationalen Anspruch des Vatikan in Frage stellten, fand die russische Außenpolitik eine günstige Gelegenheit, ihre Konflikte mit dem Papst beizulegen, um zu dem imperialen System einer „toleranten“ Religionspolitik vorübergehend zurückzukehren. Im Ereignis des Konzils wurde sichtbar: Politik und Religion Russlands waren mit den europäischen Verhältnissen aufs engste verbunden.

IMPLIKATIONEN DES 20. SEPTEMBER 1870
FÜR DIE ERFORSCHUNG DER
INTERNATIONALEN BEZIEHUNGEN
DES HEILIGEN STUHLZ WZWSCHEN
PIUS IX. UND PIUS XI. 1870–1939

Von Alberto Melloni

übersetzt von Gabriele von Groll-Ysenburg

Mit diesem Beitrag soll eine Arbeitshypothese zu den Folgen vorgestellt werden, die das Ende der weltlichen Macht für das politische Repräsentations- und Selbstrepräsentationssystem des Heiligen Stuhls nach sich zog sowie zu den Folgen der Bedeutung, welche die durch den jungen italienischen Nationalstaat verkörperte politische und materielle Vermittlung für die Entwicklung der internationalen Beziehungen des Vatikan bis mindestens zum Ende des Pontifikats Pius XI. hatte. Wie es die Formulierung einer Arbeitshypothese erfordert, wird sich der Beitrag deswegen auf die Erörterung einzelner Punkte beschränken und die Erforschung von Detailfragen einer anderen Stelle überlassen.¹

1 Die Fondazione per le scienze religiose di Bologna hat zwei Forschungsprojekte in die Wege geleitet. Eines über „Pius XI – Quellen, Regierung, Lehre“ in Zusammenarbeit mit der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, der École française de Rome sowie verschiedener akademischer Institutionen; hierzu wurden im Dezember 2008 in Rom und im Juni 2009 in Mailand Arbeitsseminare abgehalten, die 2010 in Rom, Münster und Providence fortgesetzt wurden. Gemeinsam mit der „Enciclopedia Treccani“ hat die fondazione ferner ein Projekt für die Herausgabe eines Werkes – *Cristiani d’Italia, 1861–2011* – initiiert, das bezweckt, die Geschichte der Kirchen und deren Gläubigen im vereinigten Italien zu rekonstruieren.

EINE UNTERBEWERTUNG DER EREIGNISSE DES JAHRES 1870

Am 20. September 1870 drangen die Truppen des Königreichs Italien durch die Porta Pia in die Stadt Rom ein und bereiteten hierdurch der letzten eingeschränkten, weltlichen Macht des Papstes ein Ende.² Die militärischen und politischen Dimensionen des Ereignisses sind weitgehend erforscht, und zwar zunächst von einer patriotisch geprägten und apologetischen Geschichtsschreibung, die den Sturz eines obskurantistischen Standbilds des Papstkönigs verherrlichte und als Aufklärung der Zivilisation, die endlich zur Befreiung der Juden aus dem Ghetto geführt habe, sowie den Beginn jenes liberalen Regimes, das schließlich den Traum von der nationalen Einheit vollendete, pries.³ Einzelnen Episoden jener Tage und Monate wurde jedoch nicht die gleiche Aufmerksamkeit zuteil. In diesem Zusammenhang ist an die päpstliche Weigerung zu erinnern, den Stadtteil Borgo (jenen Stadtteil, den später Mussolini zerstören ließ, um die falsche, übertrieben triumphalistische Perspektive der Via della Conciliazione⁴ zu schaffen) innerhalb der Grenzen seines neu definierten Staates zu belassen⁵, was den Verzicht auf eine Bevölkerung bedeutete, die das Königreich dem Papst überhaupt nicht streitig machen wollen.⁶ Es gilt auch daran zu erinnern, wie zögerlich der König in seine neue Hauptstadt übersiedelte und in den Quirinalspalast einzog. In den siebzig Räumen von dessen langgestrecktem Flügel – die eigentlich errichtet worden waren, um für zukünftige Konklave eine gesündere Umgebung zu schaffen – sollten die Kabinette des savoyischen Hofes untergebracht werden.⁷ Und schließlich gilt es sich der Konflikte zu erinnern, die aufgrund des Nebeneinanders von Militärs bzw. staatlichen Funktionären und Geistlichen entstan-

2 Vgl. Giacomo MARTINA: Pio IX (1867–1878); Rom 1990, 233–301.

3 Vgl. Anna FOA: Diaspora. Storia degli ebrei nel Novecento; Rom/Bari 2009; schärfer im Ton: David KERTZER: Prisoner of the Vatican. The popes' secret plot to capture Rome from the new Italian state; Boston u.a. 2004.

4 Vgl. Paolo NICOLOSO: Mussolini architetto. Propaganda e paesaggio urbano nell'Italia fascista; Turin 2008.

5 Vgl. Saretta MAROTTA: L'occupazione di Roma e della città Leonina: rapporti tra Santa Sede e autorità italiane dal 20 settembre alla vigilia del plebiscito del 2 ottobre 1870, in: *Cristianesimo nella storia* 31 (2010) 33–74.

6 Vgl. Raffaele CADORNA: La liberazione di Roma nell'anno 1870 ed il plebiscito; Turin 1898, 216–218.

7 Vgl. Emilia MORELLI: Il palazzo Quirinale da Pio IX a Vittorio Emanuele II, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 8 (1970) 239–300.

den waren. Letztere wurden nach und nach, Quadratmeter um Quadratmeter, enteignet, um schließlich unter Zögern und Konflikten zu weichen und Platz für Ministerien, Kasernen und staatliche Schulen zu schaffen.⁸ Diese Aufzählung könnte beliebig weitergeführt werden.⁹ Darüber hinaus gilt es zu betonen, dass – jenseits der päpstlichen wie der antiklerikalen Historiografie – auch in der gegenwärtigen Forschung wenig über die langfristigen Konsequenzen des 20. September gerade für die internationalen Beziehungen des Heiligen Stuhls nachgedacht wurde.

Zielsetzung dieses kurzen Beitrags ist es deswegen, über die Konsequenzen eines ambivalenten Ereignisses auf diejenigen, die mit eben diesen Folgen über Jahrzehnte hinweg leben mussten, nachzudenken: Der Sturz des päpstlichen Throns war tatsächlich weitgehend vorhersehbar und zugleich infolge der päpstlichen Rhetorik stark emotionsgeladen; die Unumkehrbarkeit des Ereignisses an der Porta Pia hätte mehr als klar sein müssen, wird jedoch von Vielen immer noch der Serie tragischer und temporärer Ausnahmestände zugeordnet, als welche – gemäß der von der Restauration gepflegten Interpretation – die Begebenheiten um Pius VII. (1800–1823) oder die Ereignisse von Gaeta 1848/50 zu interpretieren waren, die samt und sonders in der Erfüllung des „non praevalent“ endeten.¹⁰

Es gab jedoch einen Bereich der römisch-kirchlichen Kultur ohne Ambivalenz, und zwar auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen, in denen sich – im Schatten der wechselhaften Visionen des Kardinals Giacomo Antonelli – eine neue und zynische Art einbürgerte, eben diese internationalen Beziehungen als Terrain zur Wahrnehmung von Vorteilen und schwankenden Bündnissen zu sehen, die durchweg zulässig waren, sofern sie nur

8 Vgl. Carlo Maria FIORENTINO: Chiesa e Stato a Roma negli anni della destra storica (1870–1876). Il trasferimento della capitale e la soppressione delle Corporazioni religiose; Rom 1996; vgl. auch Giacomo MARTINA: Al collegio romano il 20 settembre 1870: dalla relazione del P. Pietro Ragazzini S.I., in: Archivum Historiae Pontificiae 8 (1970) 332–347.

9 Vgl. Giacomo MARTINA: Roma, dal 20 settembre 1870 all'11 febbraio 1929, in: Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła; Turin 2000, 1059–1100.

10 Vgl. Giacomo MARTINA: La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca, in Italia, in: Archivum Historiae Pontificiae 9 (1971) 309–376, veröffentlicht auch in: La fine del potere temporale e il ricongiungimento di Roma all'Italia. Atti del XVI congresso di Storia del Risorgimento italiano (Roma, 21–25 settembre 1970); Rom 1972, 89–154. 8 Anmerkung des Herausgebers: Die Worte beziehen sich auf Matthäus 16,18: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam.

dem Erhalt der päpstlichen Macht dienten. Diese Veränderungen fixierten Rolle, Rechte, Organe und Pflichten des Papsttums neu, so dass der Heilige Stuhl, seiner weltlichen Macht, die es einst zum Mitglied der europäischen Staatengemeinschaft gemacht hatte, beraubt, mit Leo XIII. (1878–1903) und seinen Nachfolgern erneut auf der Weltbühne erscheinen konnte.¹¹ Dies alles geschah trotz eines offenkundigen Mangels an geeigneten Persönlichkeiten im Amt des Kardinalstaatssekretärs zwischen dem jungen Mann aus Sonnino [Anm. d. Hrsg.: Kardinal Giacomo Antonelli, 1848, mit Unterbrechung bis 1876] und dem Amtsantritt des sizilianischen Adligen Mariano Rampolla del Tindaro (1887).

DIE NEUDEFINITION DER INTERNATIONALEN POLITIK

Das Ereignis der Porta Pia zwang den Heiligen Stuhl in der Tat, die eigene Weltanschauung neu zu überdenken, ausgehend von neuen Voraussetzungen, deren unvermeidbaren Folgen er in den ersten Monaten des Jahres 1848 nicht erkannt hatte. Bis zur Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gab es drei Schwerpunkte der päpstlichen Politik. Erstens: eine zum Teil mittels der Patronatsrechte durchgesetzte internationale Politik, die sich an die Welt der propaganda fide als Instrument einer Expansion richtete, in der die Orden das Verbindungsglied zu den Herrscherhäusern darstellten. Zweitens: eine europäische Politik, in der sich der Papst nach dem Ende der Religionskriege von Fall zu Fall durchlavierte, indem er ideologische, konfessionelle und theologische Orientierungen (man denke z.B. an den Antijesuitismus) dazu nutzte, die politische Lage im Gleichgewicht zu halten und damit zu stabilisieren; Bündnisse dienten ihm dazu, Mächte zu schwächen, die in der Lage waren, das System aus dem Gleichgewicht zu bringen.¹² Daneben, drittens, gab es eine anders geartete italienische Politik, die den Kirchenstaat und seine im Grunde geringen Ambitionen oder seinen großen Gesinnungswandel betraf – etwa denjenigen nach der Entsendung päpstlicher Truppen zur

11 Eine Quelle ist mittlerweile Crispolto CRISPOLTI/Guido AURELI: *La politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano Rampolla su documenti inediti*; Rom 1912.

12 Vgl. Maria Teresa FATTORI: *Lambertini a Bologna 1731–1740*, in: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 2 (2007) 415–459.