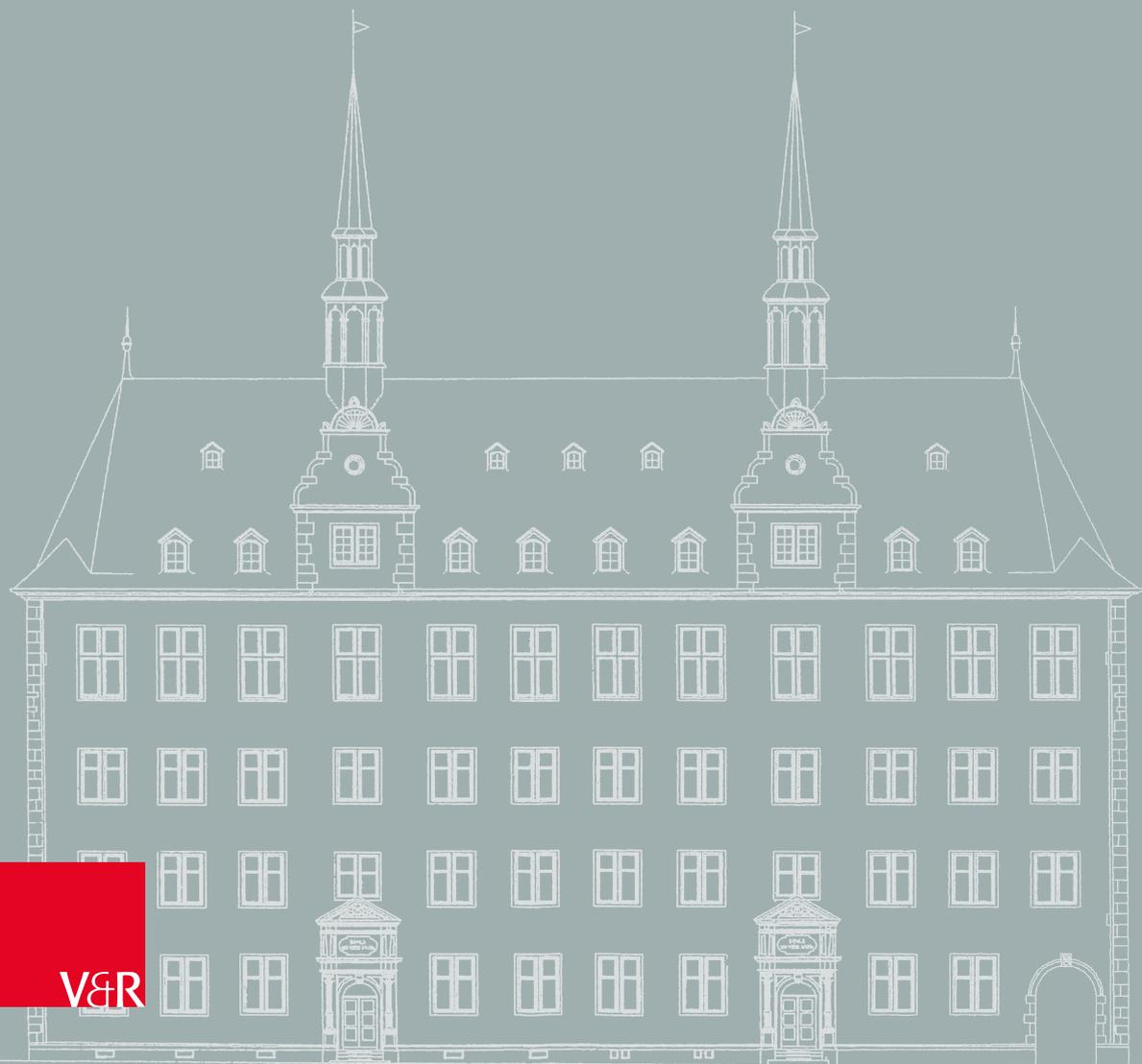


Irene Dingel / Jan Kusber / Małgorzata Morawiec (Hg.)

Die europäische Integration und die Kirchen IV

Versöhnung und Ökumene, Ethik und Recht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 131

Die europäische Integration und die Kirchen IV

Versöhnung und Ökumene, Ethik und Recht

Herausgegeben von

Irene Dingel, Jan Kusber und Małgorzata Morawiec

Vandenhoeck & Ruprecht

Eine Publikation aus dem Graduiertenkolleg 1575.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Weber, IEG Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-647-56043-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Thomas Brechenmacher Europäische Herausforderungen. Zur Politik des Heiligen Stuhls in den Erfahrungsräumen der Zwischenkriegszeit	13
Katharina Kunter Die protestantischen Kirchen und »Europa« nach 1945	31
Sylvia Losansky »Europa« in politischen und sozialen Stellungnahmen der EKD	43
Thomas Bremer Zum Europaverständnis der orthodoxen Kirchen	61
Angela Ilić Europabilder in der Serbischen Orthodoxen Kirche	75
Jens Oboth Für Frieden und Versöhnung in Europa. Pax Christi (PX) Deutschland in der Frühphase des Kalten Krieges (1945–1960)	89
Michael Heymel Martin Niemöllers Einsatz für Frieden und Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg	109
Lazaros Miliopoulos Die religionspolitischen Entwicklungen im europäischen Mehr-Ebenen-System und ihre parteikompetitiven Implikationen	131
Matthias Pulte Religionsfreiheit im europäischen Grundrechtsraum	151
Traugott Jähnichen Leitbild »soziales Europa«. Religiös-kulturelle Wurzeln, sozialpolitische Entwicklungen, ordnungspolitische Grundsätze	163

Walter Lesch	
Migration und Integration. Eine gemeinsame Aufgabe Europas?	181
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	201
Abkürzungsverzeichnis	203
Ortsregister	205
Personenregister	207

Vorwort

Europa ist in der jüngsten Vergangenheit in eine Krise geraten. Gegenwärtige Entwicklungen belegen das Wiedererstehen von Nationalismen, ausgelöst durch populistische Reaktionen auf die Migrationsschübe der vergangenen Jahre und gestützt durch eine wachsende Europakritik sowie durch Unzufriedenheit und Misstrauen gegenüber der bereits erreichten europäischen Einheit. Dass sich eine solche Entwicklung einstellen würde, die sogar in Austrittsinitiativen mündet, konnte sich zum Zeitpunkt der Etablierung des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Verbundforschungsvorhabens »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa« noch niemand so recht vorstellen. Die Arbeiten zu diesem Thema begannen im Rahmen eines vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz (IEG) und der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz (JGU) gemeinsam getragenen Graduiertenkollegs im Jahre 2009 und erstreckten sich über einen Förderzeitraum von insgesamt neun Jahren bis 2018. Mit diesem vierten Band der Reihe »Die europäische Integration und die Kirchen« unter dem Titel »Versöhnung und Ökumene, Ethik und Recht« finden die zurückliegenden Forschungen eine Bündelung, ohne jedoch den Anspruch darauf zu erheben, hiermit das letzte, endgültige Wort zu dem Thema gesprochen zu haben. Dennoch soll der nunmehr vorliegende Band, der einen Teil der Beiträge der interdisziplinären Abschlussstagung des Graduiertenkollegs vom 15./16. Februar 2018 veröffentlicht, den Schlusspunkt unter ein knappes Jahrzehnt weiterführender Europaforschung, fruchtbarer wissenschaftlicher Kooperation und effektiver Nachwuchsförderung setzen.

Im Zentrum der Forschungen des Graduiertenkollegs stand die Frage, wie sich das christlich grundierte Gesellschaftsmodell vor der Folie der »europäischen Herausforderung« im »langen« 20. Jahrhundert entwickelte und veränderte. Dabei lag der Untersuchungsfokus auf der Interaktion zwischen politischen bzw. gesellschaftlichen Prozessen mit religiös – in diesem Fall christlich – motivierten Zielen. Bereits seit den 1890er-Jahren thematisierten sowohl die »große« Politik als auch zivilgesellschaftliche Kräfte die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Europagedanken. Vor allem im Umfeld politischer, sozialer und wirtschaftlicher Fundamentalkrisen forderte man damals die Einheit des Kontinents ein. Diese seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts zu beobachtenden Prozesse eines verstärkten Interesses an den föderativen Grundlagen Europas stellten auch die christlichen Kirchen, kirchlich fundierte Vereine und kirchliche Funktionsträger sowie christlich orientierte Persönlichkeiten vor die Herausforderung, sich in den Diskurs

über europäische Strukturen und Integrationsprozesse einzubringen. Einem »Europagedanken« und der Vision eines »vereinten« Europa, die sich in Politik und Gesellschaft zu realisieren begannen, konnten und wollten sie sich nicht entziehen. Denn schließlich sahen sich die Kirchen beider Großkonfessionen – Katholizismus und Protestantismus – ihrem Selbstverständnis gemäß nicht nur in der Verantwortung für das geistliche Leben, sondern nahmen auch einen Auftrag zur politischen und gesellschaftlichen Gestaltung für sich in Anspruch. Dies zu betrachten war vor dem Hintergrund, dass die etwa gleichzeitig laufenden ökumenischen Dialoge und Weltkirchenkonferenzen den zunächst vornehmlich auf das westliche Europa beschränkten Radius der politischen Einigung bei Weitem überschritten, umso interessanter. Eine Diskussion um die Gestaltung Europas konnte also kirchlicherseits durchaus als ein, politischen Sachzwängen geschuldeter, »Rückschritt« wahrgenommen werden, im Vergleich mit einem auf Weltökumene ausgerichteten christlich-kirchlichen Engagement. So mochte der Eindruck entstehen, dass die Teilnahme am Europadiskurs möglicherweise auch der Motivation geschuldet war, den Einfluss auf die Wahrung und Deutung christlicher Werte und ethischer Vorstellungen in Europa nicht zu verlieren bzw. sie neu zu etablieren, um die Europaidee und ihre Verwirklichung nicht allein der Eigendynamik bürokratischer Prozesse zu überlassen. Zu untersuchen, was die Herausforderung »Europa« für die Kirchen, kirchliche Vereine, kirchennahe Gruppen und Zivilpersonen bedeutete; was sie, überzeugt von der Verantwortung des Christentums für ein soziales Miteinander und politische Weltgestaltung, zum Handeln bewegte; auf welche Weise sie sich in den Europäisierungsprozess einbrachten und wie sie ihn beeinflussten – das war das übergreifende Grundanliegen der inzwischen abgeschlossenen, in interdisziplinärer Breite angelegten Verbundforschung. Dabei kamen die mit dem Europäisierungsprozess bzw. der europäischen Integration verbundenen Rückwirkungen auf die Kirchen in den Blick, die sich angesichts der »Herausforderung Europa« ihrerseits veränderten, sowohl in institutioneller Hinsicht als auch in der Formulierung und Wahrnehmung ihrer Aufgaben und in ihrer kirchenpolitischen Selbstverortung. Auch die östlichen Orthodoxien, die nach dem Fall des »Eisernen Vorhangs« und der EU-Osterweiterung ebenfalls auf die Bühne traten und politisch wie sozioethisch weitere Perspektiven einbrachten, rückten mit in den Blick. In diesem Rahmen entstanden Pionierstudien zum Wirken kirchlicher Funktionsträger und führender Einzelpersonlichkeiten, zu kirchlich orientierten Organisationen sowie zur Haltung ausgewählter orthodoxer Kirchen und ihrer Würdenträger im Geflecht der jeweiligen politischen Kontexte. Vor diesem Hintergrund stellte sich zugleich die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Europa und Ökumene neu, und dies öffnete die Perspektive auf die unterschiedlichen, durchaus miteinander konkurrierenden Positionen in einer europäisch

ausgerichteten Wertedebatte. Auch die den Europadiskurs bestimmenden Medien und Prozesse spielten in den Forschungen des Kollegs eine Rolle, indem zum Beispiel untersucht wurde, wie und mit welchen Instrumenten die Kirchen und ihre Organisationen ihre ethischen und sozialen Ziele in die Politik der europäischen Institutionen einzubringen versuchten. Institutionengeschichtliche Zugänge, diskurs- und netzwerkanalytische Methoden und systematisch-wertezentrierte bzw. sozialetische Perspektiven ermöglichten es, den Wandel im Verhältnis der Kirchen zu einer primär politischen Idee und deren schrittweiser Realisierung aufzuzeigen und die darin angelegten, wechselseitigen Synergien und Spannungen zu verfolgen.

Hier ist nicht der Ort, um die Realisierung und Weiterentwicklung der Forschungsschwerpunkte sowie die darin angelegten thematischen Schwerpunktsetzungen im Einzelnen und bilanzierend darzustellen, zumal die Dokumentation der Abschlusstagung des Graduiertenkollegs »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa« in diesem Band die Vielzahl der Perspektiven und Zugänge aus Gründen des Umfangs reduzieren muss. Sie sind aber so gebündelt, dass sie einen Einblick in die zurückliegende Forschung erlauben und zugleich Ausblicke auf weitere Forschungsdesiderate bieten. Rechenschaft über die wissenschaftlichen Erträge und Impulse zu weiterer Vertiefung ergänzen einander. Dazu wurde kolleginterne und auswärtige Expertise in den hier abgedruckten Beiträgen zu einem fruchtbaren Dialog zusammengebracht.

Ein erster Schwerpunkt ist dem Europaverständnis der christlichen Kirchen gewidmet. Thomas Brechenmacher analysiert die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den europäischen Mächten in den 1920er- und 1930er-Jahren. Dieser Zeitraum »zwischen den Kriegen« war geprägt durch päpstliche Friedensappelle und den Versuch, politische Unparteilichkeit zu wahren, was angesichts des Erstarkens totalitärer Regime in Europa in »dilemmatische Konstellationen« führte. Katharina Kunter nimmt die Haltung der protestantischen Kirchen zu »Europa« nach 1945 in den Blick und führt die Vielfalt protestantischer »Europaideen und -initiativen« vor Augen. Dabei kommen – in zeitlicher und geopolitischer Kontextualisierung – sowohl proeuropäische Impulse als auch Europadistanz zur Sprache. Sylvia Losansky widmet sich der Frage »Europa« in politischen und sozialen Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Es waren vor allem zwei Stellungnahmen, die die weitere Europaarbeit der EKD leiteten. Sie entfalteten sich in der Diskussion des Staat-Kirche-Verhältnisses sowie der Frage nach einem »sozialen Europa«. Thomas Bremer gibt in seinem Beitrag einen Überblick über das Europaverständnis der orthodoxen Kirchen, der unter anderem Licht darauf wirft, in welcher Weise die keineswegs homogene östliche Orthodoxie ein Europaverständnis überhaupt entwickelte. Ausschlaggebend waren dabei auch und vor allem jene theologi-

schen Themen, die bis heute als Differenzmarker gegenüber den westlichen Theologien gelten können und daher die Positionierung der Orthodoxie zu Europa profilieren. Angela Ilić richtet ihren Fokus auf Europabilder in der Serbischen Orthodoxen Kirche in ihren politischen Kontexten. Dabei spielte die Annäherung an Russland eine große Rolle. Eine Analyse unterschiedlicher Verlautbarungen zeigt die Bandbreite der Positionen.

Zwei weitere Beiträge beleuchten Europa im Zeichen von Versöhnung und Ökumene und umreißen mit ihren exemplarischen Studien einen zweiten Schwerpunkt der zurückliegenden Verbundforschung. Jens Oboth verfolgt in seinem Beitrag die Entstehung von »Pax Christi«, die sich von einer katholischen Gebetsbewegung zu einer politisch engagierten, pazifistischen Organisation wandelte und erheblich zur deutsch-französischen Versöhnung beitrug. Ein »rechristianisiertes« Europa sollte »nationale Stereotype und Ressentiments« überwinden. Michael Heymel wirft einen Blick auf den Einsatz Martin Niemöllers, des späteren Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, für Frieden und Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg. Sowohl die Motivation Niemöllers und seine Interessen, als auch die Wahrnehmung seiner Person und seines Handelns aus politischer und kirchlicher Perspektive kommen zur Sprache und zeigen, dass sich seine politischen Aktivitäten nicht von der Realisierung seines theologischen Auftrags trennen lassen.

Unter der Perspektive auf Recht und Ethik vor der Herausforderung »Europa«, einem dritten Untersuchungsfokus, stellt Lazaros Miliopoulos aus politikwissenschaftlicher Sicht den aktuellen Stand der Religionspolitik der Europäischen Union dar. Im Mittelpunkt stehen »nationale Staat-Kirche-Verhältnisse und Religionspolitiken« in ihrem Verhältnis zur europäischen Gesetzgebung und Rechtsprechung sowie die Frage nach den daraus resultierenden »Werte- und Identitätskonflikten«. Auch deren Verarbeitung im politischen Raum gilt seine Aufmerksamkeit. Matthias Pulte ergänzt dies durch einen Grundlagenbeitrag über die Religionsfreiheit im europäischen Grundrechtsraum aus juristischer Sicht. Er zeichnet ein differenziertes Bild der Religionsfreiheit als Menschenrecht, indem Typologisierungen und »juristische Orte« in der Gewährung von Religionsfreiheit ebenso zur Sprache kommen wie deren Schranken im »Europäischen Ordnungssystem«. Traugott Jähnichen wendet sich dem Bereich Ethik zu, indem er die religiös-kulturellen Wurzeln, sozialpolitischen Entwicklungen und ordnungspolitischen Grundsätze für das Leitbild »soziales Europa« herausarbeitet. Thematisiert wird das religiös-kulturelle Erbe europäischer Sozialpolitiken, die mit der Schaffung einer europäischen Sozialordnung verbundenen Herausforderungen und Notwendigkeit und Bedeutung von transnationalen Ordnungspolitiken. Walter Lesch schließlich leitet über zur Betrachtung gegenwärtiger Problemlagen. Der Beitrag spricht die Frage nach einer gemeinsamen

Migrations- und Asylpolitik als gesamteuropäische Aufgabe an. Die Grenzen der bisher entwickelten Instrumente und die vorliegenden Reformpläne werden einander gegenübergestellt und daraufhin befragt, welche normativen Leitlinien ihnen zugrunde liegen und inwiefern diese auch für die Zukunft Potenzial entfalten können. Dabei kommt der Interaktion von Politik, Recht und Ethik ein hoher Stellenwert zu.

Dass im Rahmen einer insgesamt neunjährigen interdisziplinären Forschung zu dem Thema »Die Kirchen vor der Herausforderung Europa« zahlreiche Dissertationen entstehen konnten, dass durch Exkursionen und Ortstermine Gespräche mit europäischen Akteuren geführt und ausschlaggebende Lokalitäten kennengelernt werden konnten, dass die mit dem Thema verbundenen Fragen und Problematiken in Vorlesungsreihen in der akademischen Öffentlichkeit diskutiert wurden und in Podiumsdiskussionen mit herausragenden Vertretern aus Politik, Gesellschaft und Kirchen in die interessierte, außerakademische Öffentlichkeit hinein vermittelt werden konnten, ist der großzügigen Förderung durch die DFG zu danken. Die Finanzierung der hier vorliegenden Abschlusspublikation war noch aus verbliebenen Restmitteln möglich. Zu danken ist aber auch all denjenigen, die das Graduiertenkolleg als betreuende Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer gewissenhaft begleitet haben. Stellvertretend für sie alle sei an dieser Stelle Prof. Dr. Dr. h. c. Heinz Duchhardt genannt, der als Sprecher die erste Phase des Kollegs leitete. Ein aufrichtiger Dank gebührt darüber hinaus Dr. Christiane Bacher, Sabine Mischner und Vanessa Weber, die auf Seiten des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte die Drucklegung in gewohnt kompetenter Weise begleitet und für ein zügiges Erscheinen gesorgt haben.

Mainz, im Januar 2020

Irene Dingel

Jan Kusber

Małgorzata Morawiec

Thomas Brechenmacher

Europäische Herausforderungen

Zur Politik des Heiligen Stuhls in den Erfahrungsräumen
der Zwischenkriegszeit

Von einer »Herausforderung Europa« für den Heiligen Stuhl in den Jahren zwischen den Weltkriegen zu sprechen, ist schwierig. Der Gedanke eines geeinten Europa lag fern im Rahmen einer Nachkriegsordnung, die von der Hypothek des Weltkriegs belastet war und allenthalben als unzureichend empfunden wurde. Treffender ist es, nach den »europäischen Herausforderungen« zu fragen.

Für den Heiligen Stuhl ging es hier im Wesentlichen um Selbstbehauptung in einem sich hoch gewaltsam transformierenden Umfeld, dessen Entwicklungsrichtung keineswegs absehbar war. Die seit 1870 schwelende »römische Frage«, also die Frage nach dem territorialen und völkerrechtlichen Status der Leitungsinstitution der römisch-katholischen Kirche, war auch nach dem Weltkrieg weiterhin offen; an die Seite dieser Problematik der Selbstbehauptung der »Zentrale«, traten unterschiedliche Problematiken der Selbstbehauptung der Kirche in den einzelnen Ländern. Krieg und Gewalt blieben nach 1919 an der Tagesordnung auch für den Heiligen Stuhl, besonders, wo Gewalt gegen die Kirche angewandt wurde und wo Kämpfer für die Kirche Gegengewalt ausübten. Das in dieser Hinsicht für die Kirche besonders traumatische Ereignis jener Jahre – die mexikanische Revolution und der »christliche Gegenkrieg«, die *guerra cristera* bzw. »Cristiada« – fand außerhalb Europas statt, blieb aber keineswegs ohne europäische Rückkopplungen, etwa in Spanien. Kennzeichnend für die »europäischen Herausforderungen« des Heiligen Stuhls waren aber doch schließlich die Konfrontationen mit den totalitären Ideologien und ihren Systemen, mit Kommunismus und Nationalsozialismus¹.

1 Eine eindrucksvolle Globalsicht auf die Auseinandersetzungen der großen Religionen und Konfessionen mit den totalitären Systemen der Moderne liefert Michael BURLEIGH, *Irdische Mächte, Göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart* (engl. *Sacred Causes. Religion and Politics in Europe from the European Dictators to Al Qaeda*, London 2006), München 2008, S. 628–911.

Für die Positionierung der politisch Verantwortlichen des Heiligen Stuhls in diesem kriegerischen, in sich zerworfenen und ideologisierten Europa lagen keine Gebrauchsanweisungen vor. Grundsatzinteressen trafen auf prägende traumatische Erfahrungen. Diese Mischung erzeugte ein in sich nicht widerspruchsfreies Handeln, das seinerseits wiederum in neue Erfahrung, neues Handeln aufgelöst werden musste. Dies ist der Interpretationsrahmen der nachfolgenden, knappen Überlegungen².

Im Kern verstand sich der Hl. Stuhl als ein zwar globaler aber gleichzeitig doch auf die Belange der eigenen Institution, also auf Kirchenpolitik und »Heilsorganisation« für die Gläubigen sowie Glaubensverbreitung für die Nicht-Gläubigen beschränkter Akteur. Dieses »Kerngeschäft« forderte nicht notwendigerweise ein Urteil über die allgemeine Legitimität bestimmter Organisationsformen von Macht. Solange die Kirche in den Staaten ihren spezifischen Aufgaben nachgehen konnte, war es ihr – zumindest bis zur Erfahrung mit den totalitären Systemen – relativ gleichgültig, auf welche Weise die Macht in den Staaten ansonsten ausgeübt wurde. Aus Gründen der historischen Erfahrung lagen ihr Formen monarchischer Macht näher als Formen republikanischer Macht.

Neben seinem Kerngeschäft schrieb sich der Hl. Stuhl eine weitere, politische Aufgabe zu, nämlich als übernationale, global-moralische Instanz friedensstiftend, vielleicht sogar als eine Art Weltgewissen, zu wirken. Nicht von ungefähr lässt sich der Untersuchungszeitraum »zwischen den Kriegen« einrahmen von der berühmten Friedensinitiative Benedikts XV. 1917³ (in deren Rahmen der Gesandte Eugenio Pacelli seine erste große kirchenpolitische Aufgabe übernahm) und dem Friedensappell des Papstes Pacelli vom 24. August 1939 – beides Anstrengungen zur »Rettung Europas«, von denen wir wissen, dass sie fehlschlugen.

Mit ihrer Prämisse der Unparteilichkeit des Hl. Stuhls »über den Mächten« führte die päpstliche Friedensidee im »Zeitalter der Diktaturen« zu dilemmatischen Konstellationen, die schließlich auch das Kerngeschäft beeinflussten. Bis zu welchem Grad an Selbstverleugnung ließ sich Unparteilichkeit aufrechterhalten? Was Benedikt XV. während des Ersten Weltkrieges nicht bewusst sein konnte, weil ihm entsprechende historische Erfahrung fehlte, wurde Pacelli in der 1930er und 1940er Jahren sehr deutlich vor

2 Dieser Beitrag erschien zuerst u. d. T. Pápste und Diktaturen. Zur Politik des Heiligen Stuhls in den Erfahrungsräumen der Zwischenkriegszeit, in: Sebastian HOLZBRECHER/ Thorsten MÜLLER (Hg.), Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge der (mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung. FS für Josef Pilvousek zum 65. Geburtstag, Würzburg 2013, S. 357–374. Der etwas gekürzte, geringfügig überarbeitete und in den Literaturangaben aktualisierte Wiederabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Echter Verlages, Würzburg.

3 Dazu jetzt Birgit ASCHMANN/ Heinz Gerhard JUSTENHOVEN (Hg.), »Dès le début« – Die Friedensnote Papst Benedikts XV. von 1917, Paderborn 2019.

Augen geführt: dass Unparteilichkeit um jeden Preis in der Konfrontation mit bestimmten Formen von Macht – vor allem den totalitären Systemen – nicht durchzuhalten war, und dass die Äquidistanz nicht nur für die Rolle des »Weltgewissens«, sondern auch für das Kerngeschäft des Glaubens- und Katholikenschutzes ziemlich schädlich war.

1. Kirche, Liberalismus und Republiken

Die Konfrontation der Kirche mit den liberalen Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts war erbittert gewesen. Der Liberalismus erschien der Kirche geradezu als die Verkörperung alles Bösen (Syllabus von 1864)⁴. Das Ende des Kirchenstaates 1870 trieb die Päpste in das selbstgewählte »vaterländische Exil« und verhärtete die Situation für Jahrzehnte. Die liberale und konstitutionelle Nationalbewegung, so war die Wahrnehmung, hatte die römisch-katholische Kirche an den Rand ihrer Existenz gebracht. Als ob die Elimination des päpstlichen Staates nicht schon schlimm genug gewesen wäre, kam hinzu, dass die Idee des Nationalismus in immer größere Konkurrenz zur Heilslehre der Kirche trat. *Non expedit*, lautete die Antwort Pius' IX. auf diesen Anspruch; der Papst gestattete den Katholiken nicht, im neuen Staat mitzuarbeiten, weder aktiv in Ämtern, noch passiv, durch die Beteiligung an Wahlen.

Unter Leo XIII. bahnte sich, notgedrungen, eine Neubewertung der Frage nach den Staatsformen des Liberalismus an (zum Beispiel Enzyklika *Au milieu des sollicitudes* 1892). Hatte Pius IX. den Katholiken die Mitwirkung am konstitutionell-monarchischen Nationalstaat verboten, stellte ihnen Leo XIII. ein Engagement innerhalb einer demokratischen, ja sogar republikanischen Staatsform frei, in der Hoffnung, sie könnten diese positiv, d. h. im Sinn des Gemeinwohls, mitgestalten⁵. Im Ermessen der jeweiligen Nation müsse es liegen, die für sie beste Staatsform zu finden; die Kirche selbst habe demgegenüber indifferent zu bleiben. Was ihre eigenen Belange betraf, habe sie mit den Staaten zu verhandeln und Verträge (Konkordate) zu schließen. Waren die Rechte der Kirche gesichert, war auch die Aufgabe des Hl. Stuhls gegenüber den Katholiken im jeweiligen Staat erfüllt. Der Rest

4 Dazu einige Hinweise bei Thomas BRECHENMACHER, Reformen im Kirchenstaat im 19. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 128 (2008), S. 55–76.

5 Die einschlägigen Studien Hans Maiers sind zur Thematik »Kirche und Demokratie« unverändert grundlegend. Hier seien lediglich genannt Hans MAIER, Kirche und Demokratie, in: Ders., Kirche und Gesellschaft, München 1972, S. 82–107; sowie ders., Revolution und Kirche, München³1973.

war innere Angelegenheit – wobei freilich nicht außer Acht bleiben sollte, dass Leo XIII. auch in Hinblick auf die soziale Frage neue Akzente setzte (Enzyklika *Rerum Novarum* 1891).

In dem berühmten Wort Pius' XI. von 1929 – »Wenn es darum ginge, Seelen zu retten [...], hätten Wir sogar den Mut, mit dem Teufel persönlich zu verhandeln«⁶ – fand ein Teil der politischen Haltung Leos XIII. sentimentöse Neuformulierung: Seelenheil begründete eine Verhandlungsabsicht mit dem Teufel; abseits von Fragen des Seelenheils konnte – etwas zugespitzt – der Teufel ruhig Teufel bleiben. Pius' Wertschätzung der *Katholischen Aktion*, also eines auf die hierarchische Spitze Rom ausgerichteten Laienapostolats, wies allerdings insofern hinter die Position Leos zurück, als ihr gegenüber die katholischen *Parteien* (wie Partito Popolare, Zentrum) als Sachwalter einer von der Kirche unabhängigen katholischen Mitarbeit im demokratischen Staat ins Hintertreffen gerieten – und damit implizit auch der politische Diskurs über eine von Belangen des Seelenheils abgesehen bessere oder schlechtere Staatsform, deren Maß die Frage nach dem Gemeinwohl war. Hier sollten sich ja, Leo zufolge, die Katholiken sehr wohl engagieren, wenn es auch nicht Sache der Kirche, zumal Roms war, dabei mitzureden⁷.

2. Erfahrungen mit autoritären und totalitären Systemen

Waren die Nationen autorisiert, sich gemäß ihrer jeweiligen Eigenart und ihren spezifischen Bedürfnissen zu organisieren, galt dies nicht nur für Monarchien und Republiken, sondern gegebenenfalls auch für neu entstehende autoritäre oder gar totalitäre Staatsformen⁸. Durchaus konsequent auf der Linie der von Leo XIII. 1892 formulierten Position bewegt sich deshalb die Stellungnahme des ehemaligen Kardinalstaatssekretärs Pietro Gasparri von Ende Juni 1933, mit der der Vorgänger Pacellis mitten in der Endphase der Verhandlungen über das Reichskonkordat Empfehlungen zum Verhalten des Heiligen Stuhls dem NS-Regime gegenüber gab. Der Heilige Stuhl

6 Pio XI. gegenüber den Professoren und Studenten des Collegio di Mondragone, 14.05.1929, in: Ugo BELLOCCHI (Hg.), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, Bd. 9/1: Pio XI (1922–1929), Città del Vaticano 2002, S. 308–311, hier S. 311.

7 Dass aber bereits Leo XIII. in Bezug auf katholische politische Parteien nicht in sich konsistent agierte, hat Hans Maier hervorgehoben; MAIER, *Kirche und Demokratie*, S. 101, Anm. 28.

8 »Autoritäre« von »totalitären« Systemen zu unterscheiden, halte ich für heuristisch geboten; eine klassische Definition des »autoritären« Regimes, u. a. in Abgrenzung vom »totalitären« (unter Rekurs auf die einschlägige politikwissenschaftliche Totalitarismusliteratur) gibt Juan José LINZ, *Ein autoritäres Regime. Der Fall Spanien* (1964), hg. v. Raimund KRÄMER und Christoph Sebastian WIDDAU, Potsdam 2011.

und die deutschen Bischöfe, so Gasparri, sollten aufhören, die Hitlerpartei zu verurteilen, denn er, Gasparri, glaube, dass die Hitlerpartei dem spezifischen Nationalgefühl der Deutschen entspreche, und die Deutschen eben frei seien, sich dafür oder dagegen zu entscheiden. Der Vorbehalt, unter den Gasparri seine Ausführungen stellte, lautete jedoch: dies alles gelte, solange Hitler dem Heiligen Stuhl oder der katholischen Kirche in Deutschland nicht den Krieg erkläre⁹. Die Existenz oder Nichtexistenz einer katholischen politischen Partei spielte in diesem Kalkül überhaupt keine Rolle. In den inneren Prozess der Staatsorganisation habe sich die Kirche nicht einzumischen, es sein denn, dieser Staat kehre sich gegen die Kirche selbst oder (mit den Worten Leos XIII.) gegen die als Teil des Gemeinwohls verstandenen Grundsätze der christlichen Lehre.

Genau solches war seit 1904/1905 in der französischen Republik geschehen und hatte Leos Aufruf zum »ralliement« mit der republikanischen Staatsform empfindlich konterkariert. Leos Annahme von 1892, alle Staatsformen trügen den Keim eines Strebens nach einem *bonum comune* in sich, das zuletzt auch mit den Maximen des Christentums vereinbar sein müsse, erwies sich als zu optimistisch. Viel eher schien sich doch zu erweisen, dass *alle* Staatsformen – keineswegs nur diktatorische – Keime des Bösen in sich trugen. Ja, gerade mit republikanischen Staatsformen waren für die Kirche in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts besonders unangenehme Erfahrungen verbunden: seit 1918 in der Tschechoslowakei¹⁰ und etwa seit der gleichen Zeit in Mexiko¹¹, wo extrem antiklerikale Kräfte, die sich nicht von ungefähr auf das Vorbild der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich beriefen,

- 9 Aufzeichnung des Kardinals Gasparri, 30.06.1933, in: Die Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland, 1930–1939. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts Rom in Kooperation mit der Kommission für Zeitgeschichte Bonn und dem Archivio Segreto Vaticano, hg. v. Thomas BRECHENMACHER, URL: <<http://www.dhi-roma.it/orsenigo.html>> (14.10.2019), Dok. Nr. 141.
- 10 Vgl. Emilia HRABOVEC, Pio XI e le conseguenze pastorali dei trattati di pace nell'Europa centro-orientale: il caso della Cecoslovacchia e dell'Ungheria, in: Cosimo SEMERARO (Hg.), La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche, Città del Vaticano 2010, S. 363–395; dies., Slowacchia e la Santa Sede 1918–1939, in: Jozef DRAVECKÝ / Marek BARTKO (Hg.), La Slovacchia e la Santa Sede nel XX secolo, Città del Vaticano 2008, S. 79–96; dies., Der Vatikan, die Tschechoslowakei und die europäischen Mächte in der politischen Krise der späten Dreißigerjahre, in: Maddalena GIUOTTO / Helmut WOHNOUT (Hg.), Italien und Österreich im Mitteleuropa der Zwischenkriegszeit, Wien u. a. 2018, S. 307–346.
- 11 Paolo VALVO, Pio XI e la Cristiada. Fede, guerra e diplomazia in Messico (1926–1929), Brescia 2016; Überblick bei Anthony RHODES, Der Papst und die Diktatoren. Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus, Wien u. a. 1980, S. 79–86; vgl. die Mexiko-Enzykliken *Iniquis afflictisque* (18.11.1926), *Acerba animi* (29.09.1932) und *Firmissimam Constantiam* (26.03.1937), in: BELLOCCHI, Tutte le encicliche, Vol. 9 f.: Pio XI (1922–1939), Città del Vaticano 2002. – Zum Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko s. Paolo VALVO: La riforma dell'articolo 24 della Costituzione messicana, in: Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, n. 2, 2012, S. 479–507, sowie Thomas

die Kirche in erhebliche Defensiven brachten. Anders als in Frankreich und der Tschechoslowakei kam jedoch im Mexikanischen Bürgerkrieg der 1920er Jahre eine grausame Katholikenverfolgung hinzu, die Tausende von Opfern forderte. Ähnlich war die Situation in Spanien¹². Die dort seit April 1931 bestehende Republik ließ in ihrem Bestreben, den spanischen Staat konsequent zu laisieren, ebenfalls extreme Gewaltausbrüche gegen Priester und Klöster zu. Die konservative Wende vom November 1933, mit dem Ziel, Spanien in einen katholisch-korporativen Ständestaat umzuwandeln, blieb Intermezzo: Seit Februar 1936 vollzog die Republik einen erneuten radikalen Linksruck, der schließlich unmittelbar in den Bürgerkrieg führte. Während des Krieges wahrte der Heilige Stuhl grundsätzliche Neutralität, wobei eine gewisse Tendenz für die nationalistische Seite unter General Franco nicht zu übersehen ist. Denn einerseits hielten die Grausamkeiten der republikanischen Seite gegen Bischöfe, Priester und Ordensangehörige unverändert an, und andererseits versprach ein Sieg Francos die traditionell starke Rolle der katholischen Kirche in Spanien wiederherzustellen. In *Portugal* folgte nach dem Zwischenstadium einer Militärdiktatur der autoritäre *Estado Novo* des Katholiken Antonio Salazar auf eine gleichfalls laizistisch-antiklerikale Republik¹³.

Ein Sonderfall war der »christliche Ständestaat« in Österreich¹⁴; die von ihm abgelöste Republik war nicht antiklerikal gewesen, im Gegenteil, an der Spitze ihrer Regierung war sogar lange Zeit der Prälat Ignaz Seipel gestanden. Die autoritäre Neuordnung entstand aus der Krise der Republik, aber mit klarer Front gegen die nationalsozialistische Bedrohung. Die katholische Kirche in Österreich war, bei aller grundsätzlichen Ablehnung faschistischer Importe, etwa in der Jugendarbeit, dazu bereit, einen »Kopiefaschismus« zu stützen, um den Nationalsozialismus zu verhindern, und agierte deshalb als »Bündnispartner des neuen autoritären Staates. Der Heilige Stuhl leistete bei der Umformung der Republik zum »christlichen Ständestaat« »Schützenhilfe« (Rupert Klieber)¹⁵.

BRECHENMACHER, Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien. Die März-Enzykliken 1937 in ihrem inneren Zusammenhang, in: *Historisches Jahrbuch* 133 (2013), S. 342–364.

12 Vgl. Carlos Collado SEIDEL, *Der spanische Bürgerkrieg. Geschichte eines europäischen Konflikts*, München 2006, S. 15–60; RHODES, *Der Papst und die Diktatoren*, S. 95–110; Philippe CHENAUX, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Paris 2003, S. 203 f. und 219; ders., *Pio XI e le rivoluzioni*, in: SEMERARO, *La Sollecitudine ecclesiale di Pio XI.*, S. 414–425, insbes. S. 419–424.

13 Vgl. BURLEIGH, *Irdische Mächte, Göttliches Heil*, S. 744–746.

14 Vgl. Rupert KLIEBER, *Quadragesimo Anno e lo »Ständestaat« d’Austria nuova (1934–1938)*, in: SEMERARO, *La Sollecitudine ecclesiale di Pio XI.*, S. 347–362.

15 Rupert KLIEBER, *Die moralische und politische Schützenhilfe des Hl. Stuhles für den »Staatsumbau« Österreichs 1933/34 im Lichte vatikanischer Quellenbestände. Vi è*

In Spanien, Portugal und Österreich versprachen Diktatoren der Kirche Rettung aus oder Schutz vor Bedrängnis. Daraus ist andererseits aber nicht auf eine *bedingungslose* Unterstützung *autoritärer* Regime durch den Heiligen Stuhl zu schließen. Mit Marschall Piłsudski in Polen entzündeten sich erhebliche Meinungsunterschiede über die Behandlung der Griechisch-Unterten. Mit dem Franco-Regime, nachdem es einmal etabliert war, focht der Vatikan jahrelange Konflikte über die Besetzung der Bischofsstühle in Spanien aus; in den vom nationalsozialistischen Deutschland kontrollierten »Satellitendiktaturen« in Ungarn (Horthy/Szálasi) und der Slowakei (Tiso – laut Kardinalstaatssekretär Tardini »ein Verrückter«¹⁶) waren die gegenseitigen »Beziehungen« von permanenten Auseinandersetzungen über die Rolle der Kirche und über die Verfolgung der Juden geprägt¹⁷. Im Mai 1938 versprach Pacelli dem Oberrabbiner von Rom, anlässlich seiner Teilnahme am Eucharistischen Kongress in Budapest gegen die geplante Judengesetzgebung in Ungarn zu intervenieren.¹⁸ Als besonders heikel erwies sich in Kroatien seit 1941 die Ustascha-Diktatur Ante Pavelić, die sich selbst als »katholisch« titulierte. Zwar hatte der Heilige Stuhl das Pavelić-Regime zunächst sogar begrüßt, ging aber auf Distanz, als sich dessen außerordentliche Gewalttätigkeit gegen die orthodoxen Serben und die Juden offenbarte. Der Aufforderung Pavelićs, den gegen Massaker und Judenverfolgung opponierenden Erzbischof Stepinac von Zagreb abzusetzen, leistete Pius XII. nicht Folge¹⁹.

una durezza che diventa misericordia (Pius XI., 16. Februar 1934), in: Römische Historische Mitteilungen 54 (2012), S. 531–584.

- 16 Aufzeichnung Tardinis, 27.03.1942, in: ADSS VIII, S. 479: »E i pazzi sono due: Tuka che agisce e Tiso – sacerdote – che lascia fare!«
- 17 Vgl. die einschlägigen Kapitel in Pierre BLET, Papst Pius XII und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans, Paderborn u. a. 2000, sowie die Dokumente in Pierre BLET u. a. (Hg.), Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, hier insbes. die Bde. 8–10, Città del Vaticano 1974–1980.
- 18 Vgl. Memorandum des Yishuv-Politikers Moshe Waldmann über ein Gespräch mit dem Oberrabbiner von Rom, David Prato, Haifa, 26.05.1938 (Zionistisches Zentralarchiv, Jerusalem), Abdruck des gesamten Textes bei Thomas BRECHENMACHER, Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Plädoyer für eine erweiterte Perspektive, in: Karl-Joseph HUMMEL (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz, Paderborn u. a. Zürich 2004, S. 83–99, hier S. 97–99; vgl. auch Thomas BRECHENMACHER, Aspetti del rapporto tra Santa Sede ed Ebraismo fra le due guerre, in: SEMERARO, La Sollecitudine ecclesiale di Pio XI, S. 332–346, hier S. 346.
- 19 RHODES, Der Papst und die Diktatoren, S. 280–292, hier insbes. S. 288 f.; BLET, Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg, S. 182–185. Über den Heiligen Stuhl und Jugoslawien in der Zwischenkriegszeit vgl. Massimiliano VALENTE, Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918–1929), Split 2012; ders. (Hg.), Sante Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali. La questione cattolica in Jugoslavia e in Cecoslovacchia, Soveria Mannelli 2011.

Vor all diesen spannungsreichen Entwicklungen stand jedoch eine Erfahrung, die zunächst gelehrt hatte, dass mit einem autoritären Regime ein erträgliches Auskommen grundsätzlich möglich war: In Italien, wo die faschistische Diktatur die handlungsunfähige liberal-konstitutionelle Monarchie abgelöst hatte, gestaltete sich das Verhältnis der Kirche zur Diktatur zunächst relativ auskömmlich. Mit den Lateran-Verträgen konnte 1929 ein für die Kirche langersehntes Ergebnis erzielt werden: der Katholizismus wurde als Staatsreligion anerkannt, wenn auch um den Preis der Zusage außenpolitischer Neutralität, was der vatikanischen Politik dann in den 1930er und 1940er Jahren einen empfindlichen Knebel anlegen sollte. Der eigentliche Erfolg bestand in der Lösung der seit fast sechzig Jahren schwelenden »römischen Frage« durch die Einrichtung des Vatikanstaates. Mussolinis Kriegserklärung – um die Wortwahl Gasparri aufzugreifen – blieb gleichwohl nicht aus. Sie kam unerwartet, aber konsequent, als sich der faschistische Staat anschickte, auf das Gebiet der Jugendorganisationen überzugreifen, eines der Herzstücke des Konzepts der Katholischen Aktion in Italien. Pius XI. protestierte mit der Enzyklika *Non abbiamo bisogno* (29.06.1931), die den faschistischen Staat eines Attentats auf die Freiheit der Religion zieh²⁰. Jedoch stellte auch *Non abbiamo bisogno* nicht die grundsätzliche Möglichkeit des Einverständnisses zwischen faschistischem Staat und Kirche in Frage, eine Grunddisposition, die auch noch erhalten blieb, als sich die Krise zwischen Papst Pius XI. und Mussolini im Laufe der 1930er Jahre weiter zuspitzte. Denn obwohl der faschistische Staat sich Ideologemen des Nationalsozialismus – etwa mit der Rassengesetzgebung von 1938 – annäherte, wagte er doch zu keiner Zeit die »absolute Kriegserklärung« an die Kirche. Auf der anderen Seite blieben ihm Sympathien im Vatikan, innerhalb des italienischen Episkopats und Klerus lange erhalten. Maßgebliche Kräfte an der Kurie hielten trotz der Krisenerscheinungen an der – von Gasparri formulierten – Auffassung fest und betrachteten den Faschismus als legitime Äußerung des italienischen Nationalgefühls, an dem zu partizipieren den Katholiken nicht untersagt werden könne. Noch immer schwang hier die Auffassung Leos XIII. von 1892 mit, dass die Kirche die Gestaltung des Staatswesens grundsätzlich nicht zu kommentieren bzw. nur in dem Maße zu kommentieren habe, in dem der Staat seinerseits zu »Kriegserklärungen« neige.

Partielle Kriegserklärungen forderten partielle Reaktionen, absolute Kriegserklärungen hingegen absolute Reaktionen. Diese absoluten Kriegserklärungen gingen jedoch nicht von den autoritären Regimen aus, die in

20 Pius XI., Enzyklika *Non abbiamo bisogno*, 29.06.1931, in: BELLOCCHI, Tutte le encicliche, Bd. 10, S. 124–142.

der Regel »im Bunde« mit den traditionellen konservativen Gruppen der Gesellschaft agierten, sondern sie waren zunächst von Seiten der radikal-laizistischen Republiken mit sozialistischem Akzent gekommen (vor denen die autoritären Regime meist Rettung versprachen). Zunehmend kamen sie aber auch von jenen neuartigen *totalitären* Systemen, die auf der Basis einer innerweltlichen Heilsideologie (oder »politischen Religion«) den völlig neuen Menschen und den völlig neuen Staat propagierten, in deren Kosmos also für Kirche gar kein Platz mehr vorgesehen war. Die kommunistisch-atheistische Sowjetunion war auf diesem Wege vorausgegangen. Das war die erste und einschneidendste Erfahrung der Kirche mit einer totalitären Ideologie und ihrem Regime. Pacelli versuchte als Nuntius zwischen 1924 und 1927 in Berlin mit Vertretern der Sowjetunion über ein Konkordat zu verhandeln, allerdings erfolglos, mit weitreichenden Folgen für die Kirche unter sowjetkommunistischer Herrschaft. Zunächst konnte zwar ein päpstliches Hilfswerk in der Sowjetunion betrieben werden. Nach der alleinigen Machtübernahme Stalins 1927 aber setzte eine Politik der vollständigen Liquidierung jedweder Religion ein, die sich zuerst in einer systematischen Verfolgungswelle und dann im Zuge der »Großen Säuberungen« 1935 bis 1938 entlud und sich mit der Ausweitung des sowjetischen Machtbereiches im Baltikum, in Polen, der Ukraine und Weißrussland fortsetzte. Seit 1937 gab es in Russland keinen amtierenden katholischen Bischof mehr, und die Seelsorge konnte nur noch unter großen Gefahren im Untergrund betrieben werden²¹. Bereits im Februar 1930 hatte Pius XI. die Verhältnisse in der Sowjetunion öffentlich angeprangert und schließlich in einer aufsehenerregenden Sühnemesse vor zehntausenden von Menschen im Petersdom am 19. März 1930 gegen das Unrecht gebetet, das allen Christen unter kommunistischer Herrschaft widerfuhr²².

Dass der Totalitarismus mit dem deutschen Nationalsozialismus noch weiter um sich griff, wurde an der Kurie – wohl auch aufgrund der Erfahrungen mit dem italienischen Faschismus – zunächst nicht in vollem Maße erkannt, vor allem, weil Hitler in seiner ersten Koalitionsregierung »gezähmt« und durch das klassische Mittel der Konkordatspolitik für die übliche kirchliche Interessenpolitik beherrschbar erschien. Bezeichnend für diesen Irrtum war

21 Michail V. SKAROVSKIJ, Die russische Kirche unter Stalin in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Manfred HILDERMEIER (Hg.), Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung, München 1998, S. 233–253; BURLEIGH, Irdische Mächte, Göttliches Heil, S. 628–646; RHODES, Der Papst und die Diktatoren, S. 111–119; Massimiliano VALENTE (Hg.), Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI, Città del Vaticano 2006; Laura PETTINAROLI, La politique russe du Saint-Siège (1905–1939), Rome 2015; Kathrin BOECKH, Konfessionelle Netzwerke der Rußlanddeutschen. Zur Verfolgung der Katholiken in der Sowjetunion, in: Historisches Jahrbuch 137 (2017), S. 268–303.

22 RHODES, Der Papst und die Diktatoren, S. 118.

die – wenn auch nur sehr kurzzeitige – Illusion Pius' XI., den einen Kopf der Hydra mit dem anderen, den Kommunismus mit dem Nationalsozialismus bekämpfen zu können²³.

Aber der Nationalsozialismus war, wie bald nach 1933 diagnostiziert wurde, nur eine andere Form des Bolschewismus. Das probate Mittel der vatikanischen Klientelpolitik erwies sich ihm gegenüber zwar als nicht völlig wirkungslos – immerhin gewährte das Reichskonkordat einen Rechtsrahmen, der das Vorgehen der Nationalsozialisten gegen die Kirche und ihre Einrichtungen zumindest bremste. Schwerer wog, dass sich gegenüber den totalitären Systemen die grundsätzliche Indifferenz der Kirche den Staatsformen gegenüber nun überhaupt nicht mehr aufrechterhalten ließ. Denn jetzt ging es nicht mehr nur um mehr oder weniger Spielraum für die Kirche, sondern um eine existentielle Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Welt- und Menschenbildern. Mit der Kirche sollte ja nicht nur eine missliebige Institution ausgerottet werden, die den Allmachtsanspruch des Regimes störte; vielmehr sollte ein Verständnis vom Menschen beseitigt werden, das nicht nur religiös, sondern auch naturrechtlich begründbar war und im Zentrum sowohl der antik-jüdisch-christlichen als auch der aufgeklärten, kritisch-vernünftigen abendländischen Tradition stand: das Bild des freien, aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit mit unauslöschlicher Würde begabten Individuums. Eben diesen Auslöschungsanspruch wiesen die beiden großen, komplementär zu verstehenden Enzykliken des Jahres 1937 zurück. »Ganze Völker«, so begann die gegen den Kommunismus gerichtete Enzyklika *Divini Redemptoris*, »befinden sich in der Gefahr, in eine Barbarei zurückzufallen«. Der Kommunismus ziele darauf ab, »die soziale Ordnung umzustürzen und die Fundamente der christlichen Kultur zu untergraben«²⁴. Analog richtete die Enzyklika *Mit brennender Sorge* die Essenz der katholischen Soziallehre gegen die Ideologie des Nationalsozialismus. Das nationalsozialistische Prinzip, »Recht ist, was dem Volke nützt«, führe in einen ewigen Kriegszustand zwischen den Nationen und mißachte die gottgegebenen Persönlichkeitsrechte jedes einzelnen Menschen²⁵.

23 Vgl. Thomas BRECHENMACHER, Teufelspakt, Selbsterhaltung, universale Mission? Leitlinien und Spielräume der Politik des Heiligen Stuhls gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland (1933–1939), im Lichte neu zugänglicher vatikanischer Akten, in: Historische Zeitschrift 280 (2005), S. 591–645, insbes. S. 605–607.

24 PIUS XI., Enzyklika *Divini Redemptoris*, 19.03.1937, in: BELLOCCHI, Tutte le encicliche, Vol. 10, S. 291–319, hier S. 291. – Zu den drei Enzykliken des März 1937 en bloc BRECHENMACHER, Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien. Neue Gesamtdarstellung zur Politik des Hl. Stuhls gegenüber NS-Deutschland: Alessandro BELLINO, Il Vaticano e Hitler. Santa Sede, Chiesa tedesca e nazismo (1922–1939), Milano 2018.

25 PIUS XI., Enzyklika *Mit brennender Sorge* 14.04.1937, in: Ebd., S. 271–290. Deutscher Text in: Dieter ALBRECHT (Bearb.), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl

3. Dilemmatische Konstellationen

Die Herausforderung durch die totalitären Systeme musste aber nicht nur lehramtlich bewältigt, sondern auch in Verbindung mit den Interessenlagen der Kirche gebracht werden. Spätestens mit den beiden Enzykliken von 1937, faktisch aber bereits in zahlreichen Stellungnahmen aus den Jahren zuvor, hatte die Kirche ihre Positionen bezogen. Gegen die Christenverfolgung in der Sowjetunion konnte der Heilige Stuhl wenig unternehmen. Wie aber stand es mit Deutschland, wo – anders als in der Sowjetunion – eine kraftvolle, gut organisierte katholische Kirche präsent war? Trotz der überaus deutlichen Worte der Enzyklika wurde der absolute Bruch mit NS-Deutschland vermieden.²⁶ Dies hing keineswegs in erster Linie damit zusammen, dass Pacelli/Pius XII. vorsichtiger, diplomatischer war als sein gerne als »impulsiv« dargestellter Vorgesetzter bzw. Vorgänger. Der eigentliche Grund lag in der komplizierten Gemengelage der kirchlichen Interessen. Zunächst verhinderte die Erfordernisse kirchlicher Klientelpolitik den absoluten Bruch mit Deutschland: aus der Sicht des Hl. Stuhls hätte dieser bedeutet, der Papst als oberster Hirte kehre sich von den deutschen Katholiken in ihrer Not ab. Und schließlich verhinderte, während die Kriegsgefahr stieg, das selbstgesetzte Gebot der Unparteilichkeit den absoluten Bruch; eine klare Parteinahme des Heiligen Stuhls gegen Deutschland hätte eine Rolle als von allen Parteien akzeptierter Friedensstifter gänzlich vereitelt.

Spätestens im April 1933 begann sich für Pacelli als den verantwortlichen Leiter der vatikanischen Politik noch eine weitere Dimension der Problematik zu erschließen, nachdem er begonnen hatte, sich mit der Judenverfolgung in Deutschland auseinanderzusetzen. Den von Pius XI. angesichts des von den Nationalsozialisten exerzierten »Boykotts« jüdischer Geschäfte und Praxen erhaltenen Auftrag, Möglichkeiten sondieren zu lassen, den bedrängten Juden zu Hilfe zu kommen, erweiterte Pacelli in seiner Anweisung an Nuntius Orsenigo auf signifikante Weise, indem er nicht nur (wie der Papst) von der »guten Tradition« des Heiligen Stuhles sprach, den Juden beizustehen, sondern von der »universalen Mission des Friedens und der Nächstenliebe allen Menschen gegenüber [...], welchem Stand oder welcher Religion sie auch immer angehören«²⁷. Hier setzte Pacelli, über das ihm von Pius XI.

und der deutschen Reichsregierung, Bd. 1: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika *Mit brennender Sorge*, Mainz 1965, S. 404–443.

²⁶ Vgl. BRECHENMACHER, *Teufelspakt, Selbsterhaltung, universale Mission?*, S. 640 und 644; ders., *Die Enzyklika Mit brennender Sorge als Höhe- und Wendepunkt der päpstlichen Politik gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland*, in: Rupert Graf STRACHWITZ (Hg.), *Christen und Nationalsozialismus. Andechser Betrachtungen*, München 2011, S. 26–74, hier S. 51–64.

²⁷ Pacelli an Orsenigo, 04.04.1933, in: BRECHENMACHER, *Die Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo*, Dok. Nr. 90.

Auftragtrage hinaus einen eigenen Akzent²⁸. Caritas allen Menschen gegenüber war nicht nur gute Tradition, sondern Teil des Universalauftrags der Kirche. Pacelli erkannte, wie sehr die nationalsozialistische Judenverfolgung die katholische Kirche mit der Notwendigkeit konfrontierte, ihre bisherige Politik neu zu justieren. Jedoch, welche Spielräume blieben NS-Deutschland gegenüber, die »universale Mission« auch zu erfüllen? Wäre im Dienst der »universalen Mission« der absolute Bruch mit Deutschland nicht geboten gewesen? Mit welchen Folgen wiederum für Kirche und Katholiken in Deutschland? Oder verbot nicht auch die *carità universale* diesen absoluten Bruch, hätte dieser doch, etwa durch den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Berlin und die Abberufung des Nuntius, konkrete Hilfsmaßnahmen in Deutschland massiv erschwert? Das Für und Wider der Antworten auf diese Fragen ist leidlich bekannt und bedarf keiner Wiederholung²⁹. Hier geht es darum, die drei sich zum Weltkrieg hin entwickelnden kurialen Interessenlagen der deutschen (aber natürlich auch der sowjetischen) totalitären Diktatur gegenüber herauszuarbeiten, die nicht spannungsfrei miteinander in Einklang zu bringen waren: Klientenschutz gewährleisten zu müssen, zu *carità universale* verpflichtet zu sein und als überparteiliche Vermittlungsinstanz bereitstehen zu wollen. Aus dieser dilemmatischen Situation erklärt sich das oftmals unsicher und zögernd erscheinende Auftreten Pacellis als Papst Pius XII. während der Jahre des Krieges.

4. Pius' XII. »Weg nach Westen«

Vor dem Hintergrund dieser Dilemmata³⁰ zeichnet sich die Figur Pacelli zwischen 1933 und 1945 auch in einem *persönlichen Entwicklungsprozess* ab, an dessen Ende er »im Westen« angekommen war. Auf diesem »Weg nach Westen« verabschiedete er sich – wenigstens für sich selbst, wenn auch in seiner konkreten Politik während des Weltkrieges noch nicht überall erkennbar – von einem der ältesten Traditionsbestände seiner politischen Sozialisation, nämlich der Idee der Unparteilichkeit. Er sah immer deutlicher, dass diese Vorstellung Benedikts XV. im Zeitalter der totalitären Regime nur mehr eine

28 Vgl. Thomas BRECHENMACHER: »So kann der Tag kommen, an dem man wird sagen können, daß etwas getan worden ist«. Pius XI., Pacelli und der Judenboykott im April 1933. Interpretation einer Quelle aus den neu freigegebenen Beständen des vatikanischen Geheimarchivs, in: Gisela Fleckenstein u. a. (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber, Frankfurt a. M. 2008, S. 361–370.

29 Dazu ausführlich BRECHENMACHER, Die Enzyklika Mit brennender Sorge, S. 54 f.

30 In Bezug auf die Figur des »Dilemmas« fühle ich mich v. a. der aufgrund ausgebliebener Übersetzungen leider nicht in verdientem Maße rezipierten, wichtigen Studie von Giovanni MICCOLI, I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah, Milano 2000, verpflichtet.

Fiktion sein konnte. Gegenüber dem staatgewordenen Bösen (das Verhandeln mit dem Teufel hatte sich nämlich als wirkungslos erwiesen) war Indifferenz nicht mehr möglich. Diese Einsicht befreite Pius XII. noch nicht aus seinen Dilemmata, doch sie veränderte ihn, und dies zu sehen, ist wiederum bedeutsam, um die zwei Drittel seines Pontifikates zu verstehen, die dem Jahr 1945 noch folgten³¹ –, nicht zuletzt mit Blick auf die Europathematik.

Viel spricht für die Annahme, dass bereits die Erfahrungen und Überlegungen des April 1933 Pacelli einen wichtigen Impuls gaben, den »Weg nach Westen« anzutreten. Des Weiteren zeichnen sich folgende Entwicklungsschritte ab:

(1) die Reise des Kardinalstaatssekretärs in die Vereinigten Staaten im Herbst 1936, während der Pacelli den eben wiedergewählten Präsidenten Franklin D. Roosevelt persönlich kennenlernte und den Grundstein zu einer Art »privilegierter Partnerschaft« legte³². Das veränderte Verhältnis zu den Vereinigten Staaten – zu denen der Heilige Stuhl offizielle diplomatische Beziehungen nicht unterhielt – kam dann Ende 1939 für alle Welt sichtbar zum Ausdruck, als Pius XII. die Ernennung des Präsidentenvertrauten Myron C. Taylor zum persönlichen Repräsentanten Roosevelts beim Papst bekanntgab³³.

(2) Auch eine zweite wichtige Etappe »nach Westen« beginnt noch vor Pacellis Wahl zum Papst. Als ihn der amerikanische Botschafter in London, Joseph P. Kennedy im April 1938 im Vatikan besuchte, knüpfte Pacelli an den Kontakt zu Präsident Roosevelt wieder an und überreichte Kennedy ein an Roosevelt gerichtetes Memorandum. Darin regte er an, einen Plan weiterzuverfolgen, »über den wir nachdachten, während ich in Amerika war, und von dem ich weiß, daß er Ihren Zielen entspricht«, den Plan, eine Gegenkoalition der Moral zu schmieden. Angesichts der »Wirren der Gegenwart«, so Pacelli, steige die Notwendigkeit, in enger Verbindung mit »den höchsten moralischen Mächten der Welt« zu bleiben, »die sich zu Zeiten machtlos und isoliert fühlen in ihrem täglichen Kampf gegen alle Arten politischer Exzesse aus den Reihen der Bolschewiken und der neuen, den jungen ›arischen‹ Genera-

31 Eine vertiefte Befassung mit den Schritten dieses »Weges nach Westen« nach 1945 bei Thomas BRECHENMACHER, Pius XII., Myron C. Taylor und die Problemlagen der unmittelbaren Nachkriegszeit (Herbst 1944–Frühjahr 1948), in: Michaela SOHN-KRONTHALER/Jacques VERGER (Hg.), Europa und Memoria/Europe et Mémoire. FS für Andreas Sohn zum 60. Geburtstag, Sankt Ottilien 2019, S. 487–511.

32 Harold H. TITTMAN JR., Il Vaticano di Pio XII. Uno sguardo dall'interno, Milano 2005, S. 8f.; CHENAUX, Pie XII., S. 205f.; Thomas BRECHENMACHER, Der Heilige Stuhl und die europäischen Mächte im Vorfeld und während des Zweiten Weltkriegs, in: Karl-Joseph HUMMEL/Christoph KÖSTERS (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn u. a. 2007, S. 25–46, hier S. 38–40; Ennio DI NOLFO, Dear Pope. Vaticano e Stati Uniti. La corrispondenza segreta di Roosevelt e Truman con Papa Pacelli, Roma ²2003.

33 TITTMAN JR., Il Vaticano di Pio XII, S. VII.