

Einleitung: Die Katholische Kirche und Gewalt in Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert

Das Verhältnis von Religion und Gewalt ist in den vergangenen Jahren zu einem viel beachteten und diskutierten Thema aufgestiegen. Wichtigster Auslöser dafür waren sicherlich die Anschläge auf das World Trade Center in New York im September 2001 und die wachsende Bedeutung des al-Qaida-Netzwerkes, durch die der Islam beziehungsweise Muslime in den Vordergrund der in Europa und den USA geführten Debatten rückten. Seitdem werden Religion und Religionsgemeinschaften verstärkt in den Mittelpunkt gestellt, wenn nach den möglichen Ursachen von gewaltsam ausgetragenen Konflikten gefragt wird.¹ Immer wieder scheinen die Fronten in blutigen Bürgerkriegen entlang religiöser und konfessioneller Bruchlinien zu verlaufen, in Nordirland ebenso wie im ehemaligen Jugoslawien, im Libanon, im Irak und in Syrien.

Obwohl die Gewalt in der Geschichte des Christentums – von den Kreuzzügen über die Inquisition, die Missionierung Amerikas und die Konfessionskriege bis zur Hexenverfolgung – im kollektiven Gedächtnis nach wie vor präsent ist,² konzentriert sich die aktuelle Debatte in der westlichen Welt häufig auf den Islam. Dieser wird nicht selten als per se gewaltaffin dargestellt. So entsteht eine „Wir-gegen-Sie-Geschichte“, in der das Christentum und die christlichen Kirchen zumindest in der jüngeren Vergangenheit als friedensstiftende Kräfte dargestellt werden. Wem dann noch der Islam nicht als europäisch gilt, der siedelt somit auch das Problem religiös motivierter oder legitimer Gewalt außerhalb Europas an. Dass aber auch dort und in gewaltsamen Auseinander-

1 Vgl. Mark JUERGENSEMEYER, *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg 2009. Im Titel sind zwar Christen ebenso angesprochen wie Muslime, im Zentrum der Untersuchung stehen aber Religionen, deren Mittelpunkt außerhalb Europas liegt, und hier wiederum vor allem der Islam. Vgl. auch Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008; Karl GABRIEL/Christian SPIESS/Katja WINKLER, *Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 3)*, Paderborn 2010; Jürgen WERBICK/Sven KALISCH/Klaus von STOSCH (Hg.), *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2011.

2 Vgl. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, 5. Aufl., Münster 2006; zur Inquisition: Hubert WOLF, *Inquisition*, in: Ders./Christoph MARKSCHIES (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 547–560.

setzungen zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen religiöse Motive nach wie vor eine Rolle spielen, zeigt schon das Beispiel Nordirland.

Ein Anliegen des vorliegenden Bandes ist es, diese Erzählung kritisch zu prüfen. Dies geschieht mit einem Fokus auf die katholische Kirche und gewalt-same Auseinandersetzungen in internen Konflikten in Europa und Lateiname-rika im 20. Jahrhundert, das von Eric Hobsbawm gerade auch wegen seines gewalthaften Charakters als Zeitalter der Extreme bezeichnet wurde.³

Unter Gewalt soll in diesem Band in erster Linie physische Gewalt verstan-den werden, das heißt, wir konzentrieren uns auf denjenigen Gewaltbegriff, der in romanischen Sprachen und im Englischen abgeleitet ist vom lateinischen *violentia* (*violencia*, *violence*), im Gegensatz zur *potestas* (*poder*, *power*).⁴ Unser Interesse gilt also nicht hauptsächlich dem Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat und dessen Gewaltmonopol,⁵ sondern vielmehr der Frage, wie die Kirche und ihre Mitglieder an der Gewaltausübung beteiligt waren und wie sie sich zu konkretem Gewaltgeschehen verhielten. Darüber hinaus sollen solche Situationen betrachtet werden, in denen Gewalt zur Austragungsform gesell-schaftlicher Konflikte wurde, in denen also die sozialen Akteure in Auseinander-setzungen um die Verteilung gesellschaftlich knapper Güter (Reichtum, Macht, Herrschaft, Prestige) und/oder um soziale Normierungen beziehungsweise die weltanschauliche Ausrichtung der Gesellschaft zum Mittel der physischen Ge-walt griffen.⁶ Welche Instanzen innerhalb der katholischen Kirche legitimierten und delegitimierten physische Gewalt? Wie und aus welchen Gründen geschah das? In welchem Verhältnis standen religiöse und nicht religiöse Argumente? Welchen Akteuren wurde die Anwendung von Gewalt zugestanden, welchen

3 Eric HOBSBAWM, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Mün-chen 1998.

4 Die etymologischen Besonderheiten des deutschen Gewaltbegriffs behandelt Friedhelm NEIDHARDT, *Gewalt. Soziale Bedeutung und sozialwissenschaftliche Bestimmungen eines Begriffs*, in: Bundeskriminalamt (Hg.), *Was ist Gewalt?*, Bd. 1, Wiesbaden 1986, 109–147, hier 114. Vgl. auch den Beitrag von Karl-Georg FABER/Karl-Heinz ILTING/Christian MEIER, *Macht, Gewalt*, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1982, 817–935.

5 Dieses Verhältnis spielt nichtsdestotrotz in einigen der untersuchten Fälle eine wichtige Rolle. So z.B. in Spanien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als es zu einer besonders engen Verquickung von Staat, Wirtschaftselite und der Amtskirche kam (vgl. den Beitrag von Carlos Collado Seidel). Auch in Argentinien bestand eine besondere Nähe zwischen der Amtskirche und dem Staat beziehungsweise dem Militär (vgl. die Beiträge von Fortunato Mallimaci und Stephan Ruderer).

6 Zum Konfliktbegriff vgl. Thorsten BONACKER/Peter IMBUSCH, *Zentrale Begriffe der Frie-dens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden*, in: Peter IMBUSCH/Ralf ZOLL (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, 5. Aufl., Wiesbaden 2010, 67–142.

nicht? Wie positionierte sich die Kirche damit politisch und strategisch? Wie reagierte der Vatikan auf politische und theologische Vorgaben zur Gewaltfrage? Kam es darüber auch zu binnenkirchlichen Konflikten? Und schließlich: Wie wandelten sich die Positionen der Kirche, der jeweiligen Regime, aber auch gesellschaftlicher Gruppen in Reaktion aufeinander?

Wiederholt ist in den vergangenen Jahren die „Ambivalenz des Heiligen“⁷ betont worden: Religion wirkt identitätsstiftend und schafft Gemeinschaften. Sie kann ethnische und soziale Differenzen überbrücken, aber auch bestehende Gräben vertiefen. Religiöse Semantiken können sowohl den Frieden beschwören als auch Gewalttaten bis hin zum Selbstmordattentat legitimieren. Es ist davon auszugehen, dass auch die Einstellung der katholischen Kirche zur Gewalt höchst ambivalent war.

Die in diesem Band versammelten Beiträge handeln von kollektiv ausgeübter ebenso wie von erlittener Gewalt. Gerechtigkeit und Ordnung spielen in den entsprechenden Konflikten häufig eine zentrale Rolle, wobei die Füllung dieser Begriffe jeweils unterschiedlich ausfallen konnte.

Bei der Untersuchung gewaltsam ausgetragener Konflikte gilt es nicht allein diejenigen Akteure in den Blick zu nehmen, die Täter oder Opfer der Gewalt handlungen sind, obwohl schon die Frage danach, wer ersteres und wer letzteres war, häufig nicht unumstritten ist und auch die Suche nach den Hintergründen der Eskalation und der Motivationen der Täter ebenso wie die Folgen für die Opfer natürlich wichtige Aspekte darstellen. In der Regel sind die an gewalthaften Prozessen beteiligten Akteure jedoch nicht ausschließlich auf eine Täter- oder eine Opferrolle beschränkt. Gesellschaftliche Gewalt wird in einem sozialen Raum ausgetragen, der bewohnt ist von weiteren, nicht in die direkten Gewalt handlungen, wohl aber in das breitere Gewaltgeschehen involvierten Akteuren. Sie sind nicht einfach nur Zuschauer, sondern Zeugen der Gewalt und tragen zum Verlauf des Gewaltgeschehens bei.⁸

Über einen unmittelbar instrumentellen Charakter hinaus haftet der Ausübung physischer Gewalt auch eine symbolische Bedeutung an. Die Gewalt gegenüber bestimmten Gruppen transportiert eine über sie hinausgehende Bedeutung im Hinblick etwa auf die gesellschaftliche Ordnung. Unbeteiligte Akteure kann es vor diesem Hintergrund nicht geben. Die Unterstützung von

7 R. SCOTT APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham u.a. 2000; Alexander DE JUAN /Andreas HASENCLEVER, *Kriegstreiber und Friedensengel – Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten*, in: Irene DINGEL/Christiane TIETZ (Hg.), *Das Friedenspotenzial von Religion* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 78), Göttingen 2009, 101–118.

8 Vgl. David RICHES, *The Phenomenon of Violence*, in: Ders. (Hg.), *The Anthropology of Violence*, Oxford 1986, 1–27, hier 8f.

Tätern oder Opfern, die Akzeptanz oder Ablehnung der konkreten Gewalttaten, selbst das bloße Wegschauen, ohne eine Stellungnahme zum Ausdruck zu bringen, beeinflussen den Gewaltprozess. Dieser ist ebenso erklärungsbedürftig wie die Frage nach den Ursachen der Gewaltnwendung, zeigt sich doch häufig, dass die Gewalthandlungen einer Dynamik unterliegen, die nur aus dem Geschehen selbst heraus erklärt werden kann.⁹

Auch wenn ihre Mitglieder nicht als Täter oder Opfer in Gewalthandlungen involviert sind, ist die katholische Kirche ein wichtiger gesellschaftlicher Akteur, den es in der Position eines solchen Dritten zu betrachten gilt. Sie stellte auch im 20. Jahrhundert eine globale Kraft dar, die in einigen Weltregionen über erhebliche Einflussmöglichkeiten auf die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse verfügte. Dies gilt für Lateinamerika und Teile Europas in besonderem Maße. Hier lebten noch 2007 42 beziehungsweise 25 Prozent der Katholiken.¹⁰ In beiden Kontinenten beansprucht die katholische Kirche für sich den Status einer moralischen Instanz, und aus dieser Position heraus interveniert sie in gesellschaftliche Prozesse und ist bestrebt, die Wertorientierungen der Bevölkerung zu beeinflussen. Nominal gehört ihr in Lateinamerika immer noch die Mehrheit der Bevölkerung an, wenn auch die Prozentzahl der offiziell als katholisch geltenden Einwohner seit der Mitte des 20. Jahrhunderts in allen Ländern gesunken ist. Dieser Rückgang beläuft sich in den meisten Fällen von über 90 Prozent der Bevölkerung, die der katholischen Kirche angehörten, auf immer noch über 80 Prozent.¹¹ Der rückläufige Einfluss der katholischen Kirche in Lateinamerika lässt sich auch an der Zahl der Priester ablesen, die zwar absolut gestiegen, in den meisten Ländern jedoch proportional (Anzahl von Priestern je 10.000 Einwohner) gesunken ist. Allein bei der Zahl der Diözesen lässt sich ein Zuwachs für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts verzeichnen.¹² Insgesamt bleibt es jedoch dabei, dass Lateinamerika der am stärksten katholisch geprägte Kontinent ist. Europa folgt ihm in der Bedeutung, geht man nach dem Anteil der Katholiken, die hier leben. Auf der institutionellen Kirchenebene überwiegt

9 Hans JOAS, Handlungstheorie und Gewaltdynamik, in: Ders., Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist 2000, 272–281.

10 Jean-Pierre DENIS (Hg.), El atlas de las religiones, Buenos Aires 2009, 51. Dieser quantitative Wandel fällt dabei für die einzelnen Länder sehr unterschiedlich aus. Außerdem gibt diese Statistik kein umfassendes Bild über den Wandel der religiösen Zugehörigkeiten. Für Lateinamerika sind z.B. Prozesse relevant, in denen es aus der Sicht der Gläubigen keinen Widerspruch darstellt, sich als katholisch anzusehen und trotzdem Mitglied einer afroamerikanischen Kultgemeinschaft zu sein.

11 Vgl. dazu die statistischen Angaben in Johannes MEIER/Veit STRASSNER (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn 2009, 532–537.

12 Ebd.

das europäische Gewicht aber eindeutig. Bis 2013 kam noch jeder Papst aus Europa, und bis in das Jahr 2000 machten die katholischen Priester Europas etwas über die Hälfte der weltweit tätigen Priester aus.¹³

Die katholische Kirche verfügte in vielen europäischen und noch stärker in lateinamerikanischen Ländern über erhebliche politische Macht. Dies zeigen auch die hier versammelten Beiträge. Die hohen Würdenträger der Kirche standen teilweise in sehr engem Kontakt mit politischen Gruppen und wichtigen staatlichen Institutionen. In Spanien beispielsweise hatten viele Bischöfe gute Beziehungen zu den Nationalisten unter General Franco, in Argentinien gingen Kirche und Armee eine enge Verbindung ein. Allerdings verläuft der Einfluss nicht nur in einer Richtung, Staaten, politische Bewegungen und Parteien versuchten ihrerseits, die katholische Kirche für ihre Interessen zu instrumentalisieren – oder sie als Gegnerin auszuschalten. Die Handlungsspielräume der Kirche hingen also auch von der jeweiligen historischen Konstellation ab. Die Katholiken mussten sich zur *violencia* kirchenfreundlicher Diktatoren, die angeblich im Interesse der Kirche handelten, ebenso positionieren wie zu antiklerikalen und religionsfeindlichen Regimen.

Die katholische Kirche und der Katholizismus lassen sich dabei nach zahlreichen Kriterien in verschiedene, teilweise miteinander konkurrierende Kommunikationsgemeinschaften oder Milieus differenzieren: In Europa vertrat der katholische Adelsverein einen anderen Katholizismus als die Katholische Arbeiterbewegung; die katholische Volksfrömmigkeit stand und steht häufig in einem Spannungsverhältnis zum Lehramt und zur universitären Theologie. In der Kirche spiegeln sich überdies unterschiedliche politische Strömungen wider, die sich etwa in einer liberalen oder konservativ-reaktionären Positionierung zur Moderne zeigen.¹⁴ So sprach – um nur ein Beispiel zu nennen – der französische Philosoph und Theologe Maurice Blondel schon am Beginn des 20. Jahrhunderts explizit von verschiedenen Katholizismen in der einen Kirche: „Zwischen den Auffassungen, die die Katholiken in allen Bereichen – im sozialen und politischen wie im philosophischen – gegeneinander aufbringen, enthüllt sich eine Spannung, die sich von Tag zu Tag mehr zuspitzt und ausweitet. Man möchte fast sagen, dass man ... zwei ganz und gar unverträgliche ‚katholische Grundhaltungen‘ [‚mentalités‘] antrifft.“¹⁵

Mit Blick auf die Frage nach der Legitimation staatlicher Gewalt sind vor allem die politisch begründeten Spannungen zwischen Eiferern und Kompro-

13 Vgl. AGENZIA FIDES, URL: <http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=25593&lan=deu>, 28. April 2010 (eingesehen am 1. Juni 2012).

14 Vgl. Hubert WOLF, Der Kampf in den Kulturen. Katholizismus und Islamismen vor den Herausforderungen der Moderne, in: Historisches Jahrbuch 127 (2007), 521–553.

15 Maurice BLONDEL, Geschichte und Dogma, Mainz 1963, 1f.

misslern an der Kurie, zwischen „Politici“ und „Zelanti“, zwischen „Ultramontanisten“ und „Staatskirchlern“ zu berücksichtigen. Es ist mit teils heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen zu rechnen, die es präzise historisch zu rekonstruieren gilt. In einer hierarchisch strukturierten Institution wie der katholischen Kirche muss zudem besonders auf die Interaktion der unterschiedlichen Ebenen miteinander beziehungsweise gegeneinander geachtet werden: Papst, Römische Kurie, nationale Bischofskonferenzen, einzelne Bischöfe, Pfarrer, Theologen und Laien. Keine kirchliche Institution ist von vornherein als gleichgeschalteter Block zu betrachten.

In diesem Band stellt sich die Frage, wie pluriform der Katholizismus war, schließlich vor allem in regionaler und zeitlicher Hinsicht: Zum einen widmen wir uns Lateinamerika und Europa, also zwei Kontinenten mit unterschiedlichen Ausprägungen der einen katholischen Kirche. Zum anderen behandeln die hier versammelten Beiträge die Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), das zentrale Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche markierte.¹⁶ Von Papst Johannes XXIII. einberufen und seinem Nachfolger Papst Paul VI. fortgeführt, sollte es der Vergegenwärtigung des katholischen Glaubens dienen und auf die Herausforderungen der gesellschaftlichen Entwicklungen im 20. Jahrhundert antworten.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich die katholische Kirche in den großen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts klar positioniert. Sie verharrte in einer Defensivstellung gegen die Moderne. Der Feind waren die teuflischen Irrlehren wie Liberalismus, Demokratismus und Kommunismus, wie sie etwa im berühmt-berüchtigten *Syllabus errorum* von 1864 aufgeführt sind, mit dem Papst Pius IX. auch die Menschenrechte, nicht zuletzt die Religions- und Gewissensfreiheit, noch einmal mit allem Nachdruck verwarf.¹⁷ Diese Papstkirche erschien im Kampf gegen Liberalismus und Kommunismus als geborene Verbündete reaktionärer und autoritärer Regime.

Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil forderte Pius IX. 1870 die absolute Macht innerhalb der Kirche ein. Die Formulierungen in der dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* vom 18. Juli 1870 sprechen für sich: „Da sich die Pforten der Hölle von Tag zu Tag mit größerem Hass und von überall her gegen das von Gott gelegte Fundament erheben, um die Kirche – wenn möglich – bis

16 Vgl. zum Wandel des Christentums seit den 1960er Jahren allgemein auch: Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br., 7. Aufl., 1992.

17 Pius IX., *Syllabus errorum*, lateinischer Originaltext in: *Acta Sanctae Sedis* 3 (1867/68), 168–176; vollständige Übersetzung in: *Die Encyclica seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. December 1864 und der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit) und die wichtigsten darin angeführten Actenstücke*, 2. Aufl., Köln 1865, 51–74, 75–102.

auf den Grund zu zerstören, erachten Wir es ... für notwendig, die Lehre von der Einsetzung, Fortdauer und Natur des heiligen apostolischen Primats, in dem die Stärke und die Festigkeit der ganzen Kirche besteht, ... als von allen Gläubigen zu glauben vorzulegen.“¹⁸ Der Primat des Papstes ist dabei universal. Ihm sind – wie es in *Pastor aeternus* weiter heißt – „die Hirten und Gläubigen unabhängig von Ritus und Rang, je einzeln und in ihrer Gesamtheit, zu hierarchischer Unterordnung und Gehorsam verpflichtet“ – und zwar nicht nur in Glaubensfragen, sondern auch in allen Disziplinar- und Leitungsfragen. Eine Entscheidung des Papstes ist endgültig. „Niemandem ist es erlaubt, über dessen Urteil zu richten.“ Eine Appellation an ein ökumenisches Konzil wird ausdrücklich verboten.¹⁹

In kirchenrechtlichen Lehrbüchern wurde diese Ekklesiologie dann folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Die Kirche wurde von Christus gestiftet als eine vollkommene, unabhängige, mit allen zur Erreichung ihres Zweckes nötigen Mitteln ausgerüstete Gesellschaft. Die Vorsteher in ihr haben die Befugnis, zu befehlen, die Gläubigen die Pflicht, zu gehorchen. Daher gibt es Recht in der Kirche.“²⁰ Auch in Bezug auf den Staat komme der Kirche als *societas perfecta* absoluter Vorrang zu. Weil sie einen höheren Zweck verfolge, habe die Kirche und damit der Papst „gegenüber dem Staate die potestas directiva“.²¹ Im neuen zentralistischen Kirchenrecht, dem *Codex Iuris Canonici* von 1917, wurde schließlich jede abweichende episkopale Rechtsauffassung getilgt, von irgendwelchen Rechten der sogenannten Laien ganz zu schweigen.

Auch Pius XI. hatte dieses Kirchenbild verinnerlicht. In seiner Antrittsenzyklika *Ubi arcano* (1922) und bei der Stiftung des Christkönigsfestes 1925 entwarf der Papst in einer theokratischen Vision sogar das Bild eines „katholischen Totalitarismus“, der weit über den innerkirchlichen Bereich hinausreichen sollte. Nur der Papst allein könne die Versöhnung der Völker erreichen. Weil er der unfehlbare Bewahrer der Heilslehre sei, könne nur er den gegenwärtigen Materialismus und die zunehmende Säkularisierung besiegen und einen sicheren Weltfrieden garantieren. Dazu müsse aber zunächst die „Pest des Lazismus“ ausgerottet werden, unter der Pius XI. alle neuzeitlichen gesellschaftlichen Bewegungen wie Reformation, Aufklärung, Säkularisation, Liberalismus und Kommunismus zusammenfasste, welche Gott und dem Papst die Autorität

18 ERSTES VATIKANISCHES KONZIL, Erste dogmatische Konstitution über die Kirche Christi „Pastor aeternus“. Vierte Sitzung vom 18. Juli 1870, in: Dekrete der Ökumenischen Konzilien, besorgt von Giuseppe ALBERIGO u. a. Bd. 3: Konzilien der Neuzeit, hg. von Josef WOHLMUTH, Paderborn u. a. 2002, 811–816, hier 811.

19 Ebd., 814.

20 Johannes Baptist SÄGMÜLLER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br., zweite Aufl., 1909, 6.

21 Ebd., 37.

über den Staat, die Familie und den Einzelnen absprechen wollten.²² Damit dehnte Pius XI. das hierarchische Kirchenbild des Ersten Vatikanums über den eigentlichen Bereich der Kirche hinaus auch auf Staat und Gesellschaft aus und träumte von einer theokratischen *societas* auf der Basis einer Restauration im Sinne der mittelalterlichen Päpste Innozenz III. oder Bonifaz VIII., der in der Bulle *Unam sanctam* vom 18. November 1302 feierlich erklärt hatte, dass „es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, *dem Römischen Bischof unterworfen zu sein*“.²³

Die Folgen für die innerkirchliche Kommunikation waren klar: Sie hatte von oben nach unten zu erfolgen und nicht umgekehrt. Der Papst gab Anweisungen, diese waren von den Bischöfen, den Priestern und den Laien strikt zu befolgen. Dem entsprach auch die Konzeption der vom Ersten Vatikanum ebenfalls verabschiedeten Offenbarungskonstitution *De fide catholica* mit ihrem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis: Gott offenbart Sätze, die zu glauben sind und nicht hinterfragt werden dürfen, weil sie übernatürlichen Ursprungs sind.²⁴ Und so wie Gott Instruktionen offenbart, so gibt der vicarius Christi göttliche Instruktionen an die Glieder der Kirche, freilich nicht nur auf dem Feld der Dogmatik und der innerkirchlichen Jurisdiktion, sondern auch und gerade auf dem Feld der Moral. In diesen ethischen Bereich gehört auch die Diskussion der Legitimität von Gewalt.

Das Zweite Vatikanische Konzil stieß Reformen in vielen Bereichen der Kirche an. Besonders bemerkenswert sind die Anerkennung der Religionsfreiheit²⁵ und der Demokratie²⁶ sowie eine offenere Einstellung gegenüber anderen Re-

22 Vgl. Patrizio FORESTA, Der „katholische Totalitarismus“. Katholizismus und Moderne im Pontifikat Pius' XI., in: Manuel FRANZMANN/Christel GÄRTNER/Nicole KÖCK (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 11), Wiesbaden 2006, 177–195.

23 Vgl. Heinrich DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut HOPING herausgegeben von Peter HÜNERMANN, digitale Ausgabe, Freiburg i. Br. 2009, Nr. 870–875, hier Nr. 875. Hervorhebung im Original.

24 ERSTES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben „*De fide catholica*“. Dritte Sitzung vom 24. April 1870, in: Dekrete der Ökumenischen Konzilien (wie Anm. 18), 804–811.

25 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“, 7. Dezember 1965, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (eingesehen am 22. August 2012).

26 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“, 7. Dezember 1965, URL: <http://www.vatican.va/archive/>

ligionen, nicht zuletzt dem Judentum²⁷. Es liegt nahe, hier Auswirkungen auf das Verhältnis zur Gewalt im Umgang mit Diktaturen, Kirchengegnern und anderen Religionen zu vermuten. Während des Konzils nahm Johannes XXIII. außerdem mit der Enzyklika *Pacem in terris* ausdrücklich gegen die gewaltsame Lösung von Konflikten Stellung, wobei er sich ungewöhnlicherweise nicht nur an die Katholiken, sondern an „alle Menschen guten Willens“ wandte.²⁸

Das Konzil wirkte sich nicht nur auf die Inhalte der Lehre aus, sondern auch auf die Struktur der Kirche. Das neue Kirchenbild der *Communio*-Ekklesiologie²⁹ wertete nach Ansicht vieler Theologen die Ortskirchen und die Laien auf und schwächte den römischen Zentralismus. Die Kirche der 1970er Jahre sei deshalb nicht mehr die Kirche der 1930er Jahre gewesen. Aus historischer Perspektive bleibt festzuhalten: Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums hatte eine Reihe einschneidender Folgen. Rainer Bucher ist zuzustimmen, wenn er formuliert, die „Stellung der Kirche im Leben ihrer eigenen Mitglieder“ habe sich nach dem Zweiten Vatikanum „grundlegend verändert“. Diese habe „nicht nur das Monopol auf menschliche Existenzinterpretation in der Gesellschaft verloren, sondern auch jenes auf religiöse Orientierung bei ihren Gläubigen selbst“.³⁰ Alle Getauften haben überdies Anteil am dreifachen Amt Christi und sind daher Subjekte, nicht mehr nur unmündige Objekte der Seelsorge. Daraus resultiert, dass sie auch in politischen und gesellschaftlichen Kontexten eine entscheidende Rolle zu spielen haben, also nicht zuletzt im Umgang mit Gewalt im Sinne von *potestas* und *violentia*.

Entscheidende Bedeutung kommt weiterhin der neuen Verhältnisbestimmung von Universal- und Ortskirche zu. War bislang die Kirche nur im Papst beziehungsweise in der römischen Kirche ganz vorhanden, so besteht („subsistit“) die katholische Kirche jetzt „in und aus“³¹ Teilkirchen. Das heißt: In jeder

hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_hist_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (eingesehen am 22. August 2012).

27 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „*Nostra aetate*“. 28. Oktober 1965, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (eingesehen am 22. August 2012).

28 JOHANNES XXIII., Enzyklika „*Pacem in terris*“, URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html (eingesehen am 22. August 2012).

29 Vgl. Joachim DRUMM, *Communio*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 2 (1994), Sp. 1280–1283, hier Sp. 1282.

30 Rainer BUCHER, Entmonopolisierung und Machtverlust. Wie kam die Kirche in die Krise?, in: Ders. (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, 2. Aufl., Würzburg 2005, 13.

31 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution „*Lumen gentium*“, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html, hier Artikel 23 (eingesehen am 22. August 2012).

Ortskirche beziehungsweise Diözese realisiert sich die katholische Kirche ganz. Dadurch wird das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre erstmals auf die *Catholica* selbst übertragen, die als große Kommunikationsgemeinschaft aller Getauften definiert wird. Probleme und Fragen sind demnach dort zu lösen, wo sie sich stellen. Die nächsthöhere Ebene der Kirche ist erst dann einzuschalten, wenn man vor Ort mit der Thematik überfordert ist. Damit sollte jeder römische Zentralismus ausgeschlossen werden. Diese Ekklesiologie zieht weitreichende Konsequenzen nach sich. Man denke nur an die Befreiungstheologie, die in Lateinamerika entstand, weil sich die Kirche dort besonders vor die Herausforderung gestellt sah, die Armen aus menschenunwürdigen Zuständen zu befreien, und Erlösung deswegen nicht mehr nur jenseitig definiert werden konnte.

Das Zweite Vatikanum wertete außerdem das Bischofsamt auf, so stellte es fest, dass die Bischöfe ihr Amt *nomine Christi* als *vicarii et legati Christi* ausüben, nicht aber als *vicarii Romanorum Pontificium*.³² Außerdem erhalten die Bischöfe die umfassende *potestas* zur Leitung ihrer Diözesen bereits durch die Bischofsweihe und nicht mehr wie bisher vom Papst jeweils auf fünf Jahre in den sogenannten Quinquennalfakultäten. Die Bischöfe und Diözesen haben seit dem Zweiten Vatikanum auch erstmals das Recht, direkt miteinander zu kommunizieren. Dieser Kontakt muss nicht mehr wie bisher über Rom laufen.

Die Frage, ob sich durch das Konzil im Grunde nichts geändert hat oder es einen drastischen Bruch in der Kirchengeschichte darstellt, wird allerdings nach wie vor kontrovers diskutiert.³³ Für viele Teilnehmer des Konzils aus der sogenannten Dritten Welt stand eine Hinwendung der Kirche zu den Armen im Vordergrund eines notwendigen Wandels. Der damalige Weihbischof von Rio de Janeiro, Dom Hélder Câmara, gehörte hier zu den treibenden Kräften. Zusammen mit Abbé Paul Gauthier rief er noch 1962 eine Arbeitsgruppe mit dem Titel „Kirche der Armen“ ins Leben, deren Überlegungen Eingang in die Dokumente des Konzils finden sollten. Für die Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums war in Lateinamerika die Bischofskonferenz 1968 in Medellín entscheidend.³⁴

Allen unterschiedlichen Strömungen und Ebenen des Katholizismus zum Trotz: Die Bedeutung des Papstes und seiner Berater im Vatikan ist kaum zu überschätzen. Kam es innerkirchlich zu Meinungsverschiedenheiten über die

32 Ebd., Artikel 27.

33 Vgl. Günther WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche*, Innsbruck 2001.

34 Vgl. Guisepppe ALBERIGO/Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 5 Bde., Mainz 1997–2008. Zur Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika vgl. Johannes MEIER/Veit STRASSNER, *Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Eine Einführung*, in dies. (Hg.), *Kirche (wie Anm. 11)*, 1–28.

Rechtfertigung von Gewalt, versuchten die beteiligten Katholiken fast immer, den Papst auf ihre Seite zu ziehen. Nur mit dem Votum des Papstes im Rücken galt die eigene Position als wirklich katholisch. Die vom Papst öffentlich geäußerte Haltung zu Gewalt in politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen beeinflusste daher die Gesamtheit der Kirche, also die Amtshierarchie, die Priester und Ordensleute ebenso wie die Gläubigen, in erheblichem Umfang.

Allerdings geriet der Papst mit seinem Anspruch, als einender *padre comune* allen Gläubigen in allen Staaten und jenseits aller Fronten gerecht zu werden, oft auch in Widerspruch zu seiner „universale[n] Mission“³⁵ als Anwalt der unveräußerlichen Würde aller Menschen. Oft vermied er eine klare Positionierung zu politisch brisanten Themen. Das bekannteste Beispiel ist das „Schweigen“ des vicarius Christi zum Massenmord an den europäischen Juden.³⁶ Pius XII. forderte allerdings die deutschen Bischöfe im Zweiten Weltkrieg mehrfach zum entschiedenen Handeln auf und lobte die mutigen Predigten Bischof Galens gegen die Euthanasiemorde der Nationalsozialisten, weil „die allgemeine politische Lage in ihrer schwierigen und oft widerspruchsvollen Eigenart dem Oberhaupt der Gesamtkirche in seinen öffentlichen Kundgebungen pflichtmäßige Zurückhaltung auferlegt“.³⁷

Die wichtige Frage, warum sich die katholische Kirche in einigen Ländern mit extrem nationalistischen Strömungen zusammenschloss, während sie dies in anderen Ländern zumindest nicht im gleichen Maße tat, kann nur im internationalen Vergleich besser verstanden werden. Die ersten sieben Beiträge dieses Bandes widmen sich deswegen der Frage, wie sich die katholische Kirche gegenüber autoritären und totalitären, strikt antikommunistischen Regimen verhielt.

Gianmaria ZAMAGNI behandelt in seinem Beitrag die Haltung des Papstes zur Gewalt im Spanischen Bürgerkrieg (1936–1939). Er zeigt, wie sich Papst Pius XI. innerhalb weniger Jahre von einem entschiedenen Kriegsgegner zum Unterstützer der nationalistischen Truppen unter General Franco wandelte. Diese Haltung speiste sich aus der Konzentration des Vatikans auf die Gefahr des Kommunismus, der dort als Wurzel allen Übels gesehen wurde und den es deshalb in einem gerechten Krieg zu bekämpfen galt.

35 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), 591–645.

36 Vgl. Klaus UNTERBURGER/Hubert WOLF, Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung, in: Theologische Revue 4 (2009), 265–280.

37 Pius XII. an Bischof Preysing vom 30. September 1941, in: Burkhard SCHNEIDER (Hg.), Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 4), Mainz 1966, 154–156.

Dass der Papst in seinen öffentlichen Verlautbarungen nicht frei von Druck von außen war, belegt Lucia CECI in ihrem Beitrag über den Italienisch-Äthiopischen Krieg (1935–1936). Papst Pius XI. lehnte diesen Krieg zwar ab, öffentlich schwieg er dazu jedoch, weil die italienische faschistische Regierung gedroht hatte, dass eine kritische Verlautbarung als unfreundlicher Akt verstanden werden und Konsequenzen nach sich ziehen würde. Dies gab den italienischen Bischöfen die Möglichkeit, dem Krieg öffentlich zuzustimmen und die nach Äthiopien ziehenden Truppen zu segnen. Diese kriegsbefürwortende Haltung der Amtshierarchie ebenso wie der katholischen Laien in Italien führt Ceci vor allem auf das Pontifikat Pius' X. mit seiner antimodernistischen Repression zurück.

Neben dem Papst und der Kurie spielen die Episkopate der einzelnen Länder als Akteure in politischen Konflikten und gewaltsamen Auseinandersetzungen eine zentrale Rolle. Der Beitrag von Ceci erwähnt bereits den Anteil der Bischöfe an der Dynamik von Krieg und Bürgerkrieg. Dezidiert gehen die folgenden Beiträge auf die Haltung der Ortskirchen zu Gewalt diktatorischer Regime ein. Zunächst behandeln Michael KISSENER und Andreas LINSENMANN die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber dem NS-Regime. Ersterer stellt heraus, dass die Bischöfe sich in ihrer Mehrheit unterschiedlich gegenüber der Gewalt von Staat und Partei verhielten, je nachdem, wer die Opfer dieser Gewalt waren. Besonders die Verfolgung und Ermordung der Juden wurde, anders als die Zwangssterilisationen und das sogenannte Euthanasieprogramm, nicht kritisiert. Kissener führt dies darauf zurück, dass erst während des nationalsozialistischen Regimes eine Auseinandersetzung der Bischöfe mit ihren Aufgaben in der modernen Gesellschaft dazu geführt habe, dass sie sich für die allgemeine Einhaltung der Menschenrechte einsetzten. Linsenmann nimmt die gleichen gewalthaften Entwicklungen in den Blick wie Kissener, um danach zu fragen, wie sich katholische Priester und Laien zur Gewalt des nationalsozialistischen Regimes stellten. Insgesamt zeigt er, dass die Priester und Laien sich in der Mehrheit ähnlich verhielten wie der Episkopat. Es gab jedoch immer wieder Ausnahmen, in denen einzelne Priester oder Laien sich auf ihren Glauben berufend der Gewalt und dem Unrecht entgegenstellten. Beide Autoren verweisen darauf, dass die katholische Kirche insgesamt in den 1920er Jahren dem Nationalsozialismus offener kritisch gegenübergetreten sei als nach 1933.³⁸

Carlos COLLADO SEIDEL, Fortunato MALLIMACI und Stephan RUDERER gehen auf die Rolle der spanischen und argentinischen Ortskirchen und hier besonders der Amtshierarchien in kollektiven Gewaltgeschehen ein. In diesen Ländern waren die Täter häufig Angehörige staatlicher Organe, des Militärs oder der Polizei. Hier geht es unter anderem um die Frage, welche Kräfte die Täter antrieben und

38 Vgl. dagegen neuerdings Derek HASTINGS, *Catholicism and the Roots of Nazism: Religious Identity and National Socialism*, Oxford 2010.

wie sie vor sich selbst und anderen die Gewalt rechtfertigten. Nicht selten spielten hier religiöse Motive und Rechtfertigungen eine wichtige Rolle. So legitimierten beispielsweise hohe Würdenträger der katholischen Kirche in Spanien und Argentinien die Gewalttaten im Namen des Glaubens. In beiden Fällen zeigen sich erstaunliche Parallelen: Sowohl in Spanien als auch in Argentinien kam es zu einer Verschmelzung von katholischem Glauben und Nationalismus. Francos Truppen ebenso wie das argentinische Militär sahen sich als die einzigen Garanten einer katholischen Nation, die vor den als „subversiv“ bezeichneten Gegnern gerettet werden musste. In Spanien ebenso wie in Argentinien wurde der Bezug auf die Nation und den katholischen Glauben genutzt, um die Kohäsion nach innen ebenso zu befördern wie die Abgrenzung nach „außen“ gegenüber den als feindlich und unpatriotisch angesehenen Teilen der Gesellschaft. Stephan Ruderer untersucht dabei, wie das seit 1957 in Argentinien existierende Militärvikariat an der antikommunistischen Indoktrinierung der Soldaten beteiligt war. An der Geschichte dieser Institution kann Ruderer die besonders enge Verbindung zwischen Kirche und Militär in Argentinien herausarbeiten und nachweisen, dass die Militärseelsorge an den Gewaltexzessen der letzten argentinischen Militärdiktatur erheblichen Anteil hatte. Sowohl Ruderer als auch Collado Seidel kommen zu dem Ergebnis, dass die religiöse Aufladung der politischen Auseinandersetzungen und die fundamentale Ausgrenzung der innergesellschaftlichen politischen Gegner auch auf der Ebene letzter Werte zur Brutalität und zum Umfang der Gewaltausübung wesentlich beitrugen. Auf einer übergeordneten Ebene zeigt sich an diesen Beispielen, dass die gewaltsame Austragung gesellschaftlicher Konflikte in der Regel vorbereitet und begleitet wird durch entsprechende Diskurse – um mit Bourdieu zu argumentieren: Sprechen ist Handeln.³⁹

Collado Seidel und Ruderer stellen allerdings fest, dass auch in den von ihnen behandelten Fällen nicht von einer vollkommen einheitlichen Haltung der katholischen Kirche die Rede sein kann. Fortunato Mallimaci verweist außerdem darauf, dass auch die Opfer der Gewalttaten sich häufig in ihrem Handeln unter der Diktatur und danach in ihren Forderungen nach Gerechtigkeit auf eine christliche Ethik bezogen. Er untersucht die komplexen Zusammenhänge, die in Argentinien zwischen politischer, militärischer und religiöser Sphäre bestanden und in den Figuren des Arbeiters, des Kriegers und des Betenden ihren Ausdruck fanden.

Die folgenden drei Beiträge von Laura PETTINAROLI, Norbert KÖSTER und Roberto BLANCARTE behandeln Konstellationen, in denen Katholiken sowohl Opfer von Gewalt wurden, als auch selbst aufgrund ihrer religiösen Überzeugun-

39 Vgl. Pierre BOURDIEU, *Was heißt sprechen?*, Wien 1990. Außerdem, wenn auch mit einer etwas anderen Argumentationsrichtung Judith BUTLER, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998.

gen und mit dem Ziel, diese zu verteidigen, zu den Waffen griffen. Pettinaroli geht der Frage nach, wie die katholische Kirche auf die Verfolgung von Mitgliedern unterschiedlicher Denominationen im revolutionären Russland und in der frühen Sowjetunion reagierte. Sie zeigt, dass die Bedrängnis aller Religionsgemeinschaften unter anderem zu ökumenischen Initiativen führte. Vor allem aber entwickelte die Kirche eine „Spiritualität der Gewalt“, die helfen sollte, mit der Verfolgung umzugehen. Diese Reaktion und die Deutung der erlittenen Verfolgung als Märtyrium stellten für die Opfer der staatlichen Gewalt eine Möglichkeit dar, ihrem Leiden Sinn zu verleihen.⁴⁰

Norbert Kösters Beitrag behandelt ebenfalls die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Nicht nur in Russland, sondern auch in Mexiko hatten revolutionäre Umwälzungen eine neue, stark antiklerikale Ordnung etabliert. In den zwanziger Jahren kam es zu bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen um die antiklerikalen Maßnahmen der Regierung. Köster behandelt nicht diesen Konflikt direkt, sondern fragt nach der Haltung des Vatikans zu den Auseinandersetzungen in Mexiko. Er zeigt, dass der Heilige Stuhl keineswegs immer gut über die Lage informiert war. Zwar gab es viele Berichte aus Mexiko, Staatssekretär Pietro Gasparri war allerdings mit der Fülle an Informationen überfordert und setzte sich deshalb nicht ausreichend mit diesen Berichten auseinander. Stattdessen schenkte er denjenigen Kirchenvertretern Glauben, die sich in Rom am besten darzustellen vermochten und so sein Vertrauen erlangten. Dieses Ergebnis wirft Fragen auf, die weit über das Beispiel hinausgehen. So lässt sich zumindest vermuten, dass generell bei der Untersuchung der Haltung des Papstes zu einzelnen Problemen das Beziehungsgeflecht innerhalb der Kirchenhierarchie und der Zugang von Amtsträgern in den Ortskirchen zum Papst und seinen Vertrauten mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden muss.

Auch Roberto Blancarte befasst sich mit Mexiko. Er behandelt allerdings keine staatliche Gewaltausübung gegen die Kirche oder ihre Mitglieder, sondern erklärt die Hintergründe von religiös motivierter Gewalt in Chiapas, einem der ärmsten und stark indigen geprägten Bundesstaaten im Süden des Landes. Hier lässt sich in den vergangenen Jahrzehnten eine vergleichsweise starke Ausbreitung evangelikaler Kirchengemeinden beobachten. Gleichzeitig ist der Bundesstaat auch Ort verschiedenster religiös sowie politisch motivierter gewalttätiger Auseinandersetzungen, wobei nicht immer eine klare Trennung vorgenommen werden kann zwischen politischen, sozialen und religiösen Konflikten. Blancarte legt besonderes Gewicht darauf, dass es weniger die religiöse Konkurrenz beziehungsweise der

40 Zum Problem der Sinnlosigkeit von Gewalt vgl. z.B. Birgitta NEDELMANN, Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung, in: Trutz von TROTHA (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, Opladen/Wiesbaden 1997, 59–86, hier 63–65.

religiöse Pluralismus ist, der zu Gewalt führt, sondern die schlechte Verwaltung oder Organisation solcher pluralistischer Situationen.

Die Komplexität des Gewaltphänomens spiegelt sich nicht nur in der umfangreichen sozialwissenschaftlichen Literatur wider. Die Frage nach der Definition von Gewalt und danach, welche Handlungsweisen und Bedingungen darunter gefasst werden müssen, findet sich auch in den untersuchten Fällen, die im dritten Teil unter der Überschrift „Legitimation von (Gegen-)Gewalt? Kirche als Anwalt für die Unterdrückten und Armen“ behandelt werden und sich alle auf Lateinamerika beziehen. Die Definition von Gewalt erschöpft sich nicht in der absichtlichen oder auch unabsichtlichen Zufügung körperlicher oder psychischer Verletzungen.⁴¹ Sie bezieht sich auch auf gesellschaftliche Verhältnisse, die Menschen die Entfaltung ihrer physischen und mentalen Potenziale unmöglich machen. Johan Galtung hat dies unter dem Begriff der strukturellen Gewalt gefasst.⁴² Er griff dabei auch auf die im Lateinamerika der sechziger und siebziger Jahre intensiv geführten Debatten um die Gewalthaftigkeit sozialer Ungleichheit zurück. Hier wurde vor allem der Begriff der „violencia institucional“ also der institutionalisierten Gewalt benutzt. Gemeint war Gewalt, die keinem konkreten Akteur zugerechnet werden konnte, sondern vielmehr in den gesellschaftlichen Verhältnissen angelegt war und dazu führte, dass ein großer Teil der Bevölkerung in Armut und unter menschenunwürdigen Bedingungen leben musste und nur eine kleine Oberschicht/Oligarchie davon profitierte.⁴³ Diese Debatte wurde auch von Befreiungstheologen aufgegriffen und vorangetrieben. Hierbei ging es immer auch um die Frage, ob gewaltsamer Widerstand gegen diese Verhältnisse legitim sei oder nicht.

Die differenzierte und keineswegs einheitliche Haltung verschiedener lateinamerikanischer Befreiungstheologen und dieser Strömung nahestehender Bischöfe zur Gewaltausübung erläutert Leo O'DONOVAN, S.J., in seinem Beitrag, der auch auf die Aktualität der Debatte hinweist, bleibt Armut doch ein wesentliches Kennzeichen lateinamerikanischer Gesellschaften. Eine Gemeinsamkeit befreiungstheologischer Überlegungen lag in der Verurteilung der menschenunwürdigen Lage der Armen, die als institutionelle Gewalt verurteilt wurde. Daraus ergab sich zwar die Überlegung, dass Gegenreaktionen auch gewaltsam ausfallen könnten, eine solche revolutionäre Gewalt wurde jedoch von den verschiedenen Befreiungstheologen nicht per se legitimiert. Das Problem legitimer Gewaltan-

41 Vgl. BONACKER/IMBUSCH (wie Anm. 6); Paul HUGGER/Ulrich STADLER (Hg.), *Gewalt. Kulturelle Formen in Vergangenheit und Gegenwart*, Zürich 1995.

42 Johan GALTUNG, *Strukturelle Gewalt*, Reinbek bei Hamburg 1975.

43 Es bliebe zu untersuchen, inwieweit Galtung lediglich die brisante Debatte in Lateinamerika aufgriff und mit seinen Veröffentlichungen der europäischen sozialwissenschaftlichen Öffentlichkeit nahebrachte.

wendung wurde vielmehr auch im Rückgriff auf die Vorstellung vom gerechten Krieg intensiv debattiert.

Noch stärker blickt Vicente DURÁN CASAS, S.J., in die Zukunft, indem er sich mit dem Verhältnis der „Option für die Armen“ der Befreiungstheologen zur Demokratie auseinandersetzt. Im Rückbezug auf die Philosophie John Rawls' fordert Durán die Verbindung beider Konzepte, die er bei Befreiungstheologen vermisst.

Wie intensiv die Definition ebenso wie die Frage der Legitimität beziehungsweise Illegitimität von Gewalt in den sechziger und siebziger Jahren in Lateinamerika diskutiert wurden, zeigt Antje SCHNOOR am Beispiel Chiles. Sie untersucht die Positionen der einflussreichen Jesuitenzeitschrift *Mensaje* zu diesen Fragen und stellt heraus, dass das Konzept der strukturellen beziehungsweise institutionellen Gewalt seit Beginn der sechziger Jahre diskutiert und als Ursache gewaltsamer Reaktionen auf die ungerechten Strukturen gesehen wurde. Diese Gegengewalt wiederum galt den Redakteuren der *Mensaje* als durchaus legitim, allerdings legten die Autoren strenge Kriterien bei der Beurteilung an, wann Gewalt gerechtfertigterweise angewendet werden durfte. Deshalb verurteilten sie konkrete Gewalttaten in der Regel, auch wenn sie im revolutionären Impetus begangen worden waren. Schnoor zeigt außerdem, dass die der Befreiungstheologie nahestehenden Jesuiten der Zeitschrift *Mensaje* sich darüber hinaus intensiv mit der Frage befassten, wie eine gerechte Ordnung aussehen müsse, und hier die Demokratie als unabdingbare Voraussetzung anführten.

Weitere Stimmen innerhalb der chilenischen und der argentinischen Kirche zur Gewaltfrage untersucht Silke HENSEL in ihrem Vergleich zweier in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts entstandenen Priesterorganisationen. Es handelte sich um die Bewegung der Priester der Dritten Welt (*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*), die in Argentinien bereits vor der Bischofskonferenz von Medellín 1968 gegründet wurde, und um die in Chile 1971 entstandene Organisation der Christen für den Sozialismus (*Cristianos por el Socialismo*). Die Mitglieder beider Zusammenschlüsse waren Anhänger der Befreiungstheologie und engagierten sich stark in sozialpolitischen Debatten in ihren Ländern. In ihrer Gesellschaftsanalyse stellte der Begriff der institutionellen Gewalt ein relevantes Konzept dar. Sie bezogen sich dabei auf einige theologische Texte, daneben ist der Einfluss der Dependenztheorie hervorzuheben.

Befreiungstheologen und von ihr beeinflusste Angehörige der Kirche debattierten nicht nur über Gewalt und brachten das Problem der gewalthaften Verhältnisse in die Auseinandersetzung ein, manche von ihnen griffen auch selbst zu den Waffen. Dies gilt zum Beispiel für den kolumbianischen Priester Camilo Torres, der nur wenige Monate, nachdem er der Guerillagruppe *Ejército de Liberación Nacional* (nationale Befreiungsarmee, ELN) beigetreten war, im Kampf umkam. Daniel LEVINE geht in seinem Beitrag auf den Weg Camilo Torres' vom Priester zum Guerillakämpfer ein und befasst sich vor allem mit dessen Aussagen

zu christlichem Glauben, Armut und Gewalt. Levine zeigt dabei, dass die revolutionären Vorstellungen und sein Engagement für die Armen ihn nicht vor einer paternalistischen Sichtweise auf letztere bewahrten. Letztlich stellt Torres für Levine eine tragische Figur dar.

Während seine Analyse der kolumbianischen Situation und hier vor allem der Lage der Armen Camilo Torres dazu brachte, zur Waffe zu greifen, gingen andere Kirchenvertreter, die ebenfalls befreiungstheologisch beeinflusst waren, einen gänzlich anderen Weg. Wenn sie nicht selbst die im Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossenen Reformen der Kirche vorantrieben, so ließen sie sich von ihnen inspirieren und setzten sich in ihren Ländern für die Einhaltung der Menschenrechte und für den Frieden ein. Johannes MEIER nimmt mit Bischof Juan Gerardi Conedera aus Guatemala und María Julia Hernández Chavarría aus San Salvador zwei Beispiele für ein solches Handeln in den Blick. Bischof Gerardi engagierte sich seit seiner Zeit als Priester in Guatemala für die Rechte der unterdrückten indigenen Bevölkerung und leitete die Kommission zur Aufarbeitung der Menschenrechtsverbrechen während des Bürgerkriegs in Guatemala, die nach dem Friedensabkommen von 1994 von der katholischen Kirche Guatemalas ins Leben gerufen wurde. Kurz nach der öffentlichen Präsentation des Kommissionsberichts wurde Bischof Gerardi 1998 ermordet. Im Nachbarland El Salvador engagierte sich María Julia Hernández Chavarría über 25 Jahre hinweg in kirchlichen Organisationen für die Einhaltung der Menschenrechte und für den Frieden in ihrem Land.

Die drei sehr unterschiedlichen Biographien von befreiungstheologisch beeinflussten Katholiken, die Levine und Meier behandeln, werfen einige Fragen auf, denen es nachzugehen gilt: Wie kam es zu so unterschiedlichen Wegen? Lassen sich hier überindividuelle Hintergründe und Ursachen für die verschiedenen Handlungsweisen der Akteure ausmachen? Die Beispiele zeigen außerdem, dass die „Option für die Armen“ weitaus mehr Handlungsmöglichkeiten eröffnete, als teilweise angenommen wird. Zwar spielte in breiten Kreisen befreiungstheologisch beeinflusster Katholiken die gesellschaftliche Analyse der Dependenztheorie eine wichtige Rolle, und auch der Weg in eine sozialistische Gesellschaftsordnung galt vielen als die richtige und einzig gangbare Möglichkeit. Daneben gab es aber viele, deren Wirken auf die Einhaltung der Menschenrechte und demokratische Verhältnisse gerichtet waren. Die Menschenrechte verstanden sie dabei häufig recht umfassend und forderten deshalb auch den Wandel der sozialen Verhältnisse und eine Verbesserung der Lebensgrundlage der armen Bevölkerung.

Die Beiträge in diesem Band zeigen, wie komplex das Verhältnis der katholischen Kirche zu gewaltsamen Auseinandersetzungen in Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert war. Weder lässt sich eine einheitliche Linie der Kirche herauschälen noch ist es überhaupt möglich, von der Kirche als einem einheitlichen Akteur zu sprechen. Trotzdem wird man feststellen müssen, dass Angehörige

der katholischen Kirche, die zum Teil sehr weit oben in der Amtshierarchie standen, sowohl vor als auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erhebliche Verantwortung für die Ausübung von Gewalt trugen, indem sie solche Gewalt rechtfertigten oder gar forderten. In anderen Fällen ist eher die nicht erfolgte Hilfe für die Opfer von Gewalt und das Schweigen angesichts von Gewaltausübung zu kritisieren. Insofern erscheint es zunächst so, als habe das Zweite Vatikanische Konzil keinen Wandel bewirkt. Allerdings gilt es zu konstatieren, dass die Reformdebatten und die Hinwendung zu den Armen bei vielen Kirchenmitgliedern durchaus zu einer Neubewertung gesellschaftlicher Verhältnisse führten, die nun die Bedingungen, die viele Menschen zu einem Leben in Armut zwangen, als den Ursprung von Gewalt bewerteten. Der Schluss, den sie aus dieser Analyse zogen, war, wie die Beiträge ebenfalls zeigen, allerdings unterschiedlich. So lässt sich feststellen, dass die Haltung der katholischen Kirche zu gewaltsam ausgetragenen Konflikten von den jeweiligen historischen Konstellationen mit abhing, man der katholischen Religion beziehungsweise der Gesamtheit der katholischen Gläubigen also weder eine eindeutig friedfertige noch eine eindeutig gewaltsame Position zuschreiben kann. Der einzelnen Gewalttat liegt immer ein Bündel von Motiven zugrunde, die analytisch getrennt werden müssen.

Welche Rolle der Religion in diesem Ursachengeflecht zukommt, ob zwischen primären und sekundären Konfliktfaktoren unterschieden werden kann und die Religion vielleicht nur nachträglich zur Legitimation von Gewalt instrumentalisiert wird: Über solche und andere Fragen zum Themenfeld „Religion, Politik und Gewalt“ herrscht zurzeit in der scientific community bei weitem keine Einigkeit. Der Forschungs- und Diskussionsbedarf ist immens.

Die katholische Kirche konnte jedenfalls die Werte und Normen gewaltverherrlichender Ideologien und ungerechter Systeme fördern oder ablehnen. Sie konnte Stütze terroristischer Regime sein, aber auch ein Hort des – gewaltlosen oder gewaltsamen – Widerstands und der Versöhnung. Gleiches ist auch mit Blick auf andere Religionsgemeinschaften anzunehmen. Statt pauschale Urteile zu fällen, müssen die jeweiligen Gewaltdynamiken in Konflikten genauer analysiert und die Rolle religiöser Akteure darin ebenso differenziert betrachtet werden wie die Motivationen der Handelnden.