

Zwischen Macht und Moral? Die katholische Kirche während der Militärdiktaturen in Argentinien und Chile. Ein Forschungsüberblick

Silke Hensel und Stephan Ruderer

Abstract

The article gives an overview of the research literature about the role of the Catholic Church during the military dictatorships in Argentina and Chile. The relevant literature on this topic is being discussed. Recently, the attitude of the Argentine Church during the dictatorship attracts major interest and the respective research concentrates on the diversity of voices within the Church. Research focused on Chile still deals with the Church as moral opposition towards the dictatorship. For both countries, there can be determined a concentration on the episcopate. Therefore, works are needed on the role of the “lower” clergy in order to shed light on the variety of ecclesiastic actors. In addition, comparative analysis could contribute to our understanding of these actors and the dimensions of the violence and human rights violations during the dictatorships.

Nach dem Ende der Diktaturen in Argentinien (1976–1983) und Chile (1973–1990) gilt die Rückkehr zur Demokratie mittlerweile als gesichert. Dies ermöglicht eine Vergangenheitsbewältigung ohne direkte Drohung eines militärischen Eingreifens und schlägt sich in einer verstärkten Auseinandersetzung der historischen Forschung mit der autoritären Herrschaft und den massiven Menschenrechtsverletzungen nieder. Dabei wirft das Problem, wie der

Staatsterror möglich wurde, nicht nur Fragen nach den Tätern und den strukturellen Bedingungen auf, sondern auch nach der Haltung anderer gesellschaftlicher Akteure. Neben den direkt an den Gewalttaten Beteiligten sind Akteure in den Blick zu nehmen, die über Zustimmung, Ablehnung oder Nichtstun Einfluss nahmen. Die katholische Kirche stellte in Chile und Argentinien einen relevanten Akteur dar, dessen Haltung zum Putsch, den Militärs und den Menschenrechtsverletzungen bedeutend für den Fortgang der Repression war. Dieser Institution spricht die Bevölkerung beider Länder in Umfragen bis heute höchstes Vertrauen aus.¹ In den 1970er Jahren war der gesellschaftliche Einfluss der Kirche sicherlich noch größer, da sie über einen guten Zugang zu den Medien und eine große Nähe zur politischen Elite verfügte.

Die Rolle der katholischen Kirche während den letzten Militärdiktaturen in Chile und Argentinien zu analysieren, stellt eine Herausforderung dar, da die Folgen der Diktaturen bis in die Gegenwart reichen und besonders der brutale Staatsterror „offene Wunden“ hinterließ. Auf die Arbeit des Historikers wirkt sich diese Situation insofern aus, als dass in die ohnehin schwer zugänglichen Kirchenarchive für die Zeit der Diktaturen noch schwerer Eingang zu finden ist und potenzielle Interviewpartner häufig nicht bereit sind, über die Zeit der Militärregime zu sprechen. Dies spiegelt sich in der Literatur über die Beziehungen zwischen Kirche und Militärregimen wider. Hier dominieren entweder Arbeiten von unmittelbar in die Konflikte der Diktaturzeit involvierten Personen oder journalistische Darstellungen. Daneben nahmen sich bisher vor allem Politikwissenschaftler und Soziologen des Themas an, während die wenigen geschichtswissenschaftlichen Arbeiten hauptsächlich auf publizierte Quellen rekurrieren.

Die chilenische und argentinische Kirche entwickelten unterschiedliche Positionen zum gewalttätigen Vorgehen der Militärs. Während erstere zur wichtigsten Säule der Opposition aufstieg, unterstützte letztere die Militärdiktatur. Da die Untersuchung der Haltung der Kirche üblicherweise nur für eines der beiden Länder erfolgt, werden wir dieser nationalzentrierten Perspektive Rechnung

¹ Le monde diplomatique (Hg.), *El Atlas de las religiones* (Buenos Aires 2009), S. 183.

tragen, indem wir die beiden Fälle zunächst getrennt betrachten. Im Anschluss daran behandeln wir das politische Engagement der „linken“ Priester in beiden Ländern gemeinsam, da dieses Thema auf noch fehlende Untersuchungen über die Rolle des „niedereren Klerus“ in beiden Ländern verweist.

DIE KATHOLISCHE KIRCHE WÄHREND DER DIKTATUR IN ARGENTINIEN

In Argentinien erschienen nach dem Ende der Diktatur vor allem Werke von unmittelbar von der Repression betroffenen Mitgliedern der katholischen Kirche. Immer noch grundlegend ist das 1986 erschienene Buch von Emilio Mignone,² der in seiner Jugend Mitglied der Katholischen Aktion Argentiniens war, während der Militärdiktatur von Onganía (1966–1970) im Erziehungsministerium gearbeitet hatte und in der peronistischen Phase (1973–1976) Direktor der Universität von Luján wurde. Als im Mai 1976 seine Tochter von einer Militärpatrouille festgenommen wurde und „verschwand“, wandelte er sich zu einem der bedeutendsten Kritiker des Regimes. Aufgrund dieses biographischen Hintergrundes zeichnet sich sein Werk durch zahlreiche Detailinformationen aus, die als Ausgangspunkt für weitere Forschungen fungieren. Ein Jahr später veröffentlichte Rubén Dri,³ Befreiungstheologe und Mitglied des *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (MSTM), ein stärker theologisch argumentierendes Buch, in dem er ähnlich wie Mignone Analyse und Anklage in Bezug auf das Verhältnis von Kirche und Militärregime verbindet. Nach diesen Werken begann erst im letzten Jahrzehnt das Verhältnis der Kirche zur Militärdiktatur wieder ins Zentrum mehrerer Untersuchungen zu rücken, angestoßen insbesondere durch die Geschichte der argentinischen Kirche von Roberto Di Stéfano und Loris Zanatta.⁴

² Emilio Fermín Mignone, *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia de la luz de sus relaciones con el regimen militar* (2. Aufl., Buenos Aires 2006).

³ Rubén R. Dri, *Teología y Dominación* (Buenos Aires 1987).

⁴ Roberto Di Stefano/Loris Zanatta (Hgg.), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta finales del siglo XX* (2. Aufl., Buenos Aires 2009) [erste Auflage von 2000].

Fast alle Arbeiten zur argentinischen Kirche während der Militärdiktatur konzentrieren sich auf den Episkopat. Zwei Ebenen stehen im Zentrum des Interesses: Zum einen die Aufklärung der Rolle der Kirche, die meist verbunden ist mit der Anklage der Komplizenschaft von Episkopat und Militärdiktatur; zum anderen Erklärungen für das Verhalten der Kirche, die vor dem Hintergrund einer sich katholisch legitimierenden Diktatur über einen gewissen Handlungsspielraum verfügte. Schon die Bücher von Mignone⁵ und Dri⁶ bewegen sich auf beiden Ebenen, wobei sie bereits einen Großteil der heute noch zitierten Belege für die Nähe zwischen Kirchenführung und Militärregierung anführen. Beide gehen auch auf die Rolle des Nuntius und des Militärklerus ein. Während Mignone als Erklärung für die Symbiose zwischen „Kreuz und Schwert“ die historische Verbundenheit von Kirche und Armee sowie die finanzielle Abhängigkeit der Kirche vom Staat heranzieht, arbeitet Dri detailliert den ideologischen Gehalt der Diktatur heraus, den er als „Theologie der Domination bzw. des Todes“ bezeichnet. Dri belegt seine These von der Theologie des Todes, die er in besonderer Weise vom Militärklerus propagiert sieht, mit zahlreichen Aussagen von Militärführung und Episkopat. Dabei teilen beide Autoren den Hinweis auf die ideologischen Gemeinsamkeiten zwischen Militär und Episkopat, die von einem integralistischen Nationalkatholizismus beeinflusst waren.⁷ Ebenso gehen beide über den Nachweis der Komplizenschaft hinaus, indem sie sowohl die „verfolgte Kirche“ als auch die vereinzelt Stimmen der Opposition innerhalb des Episkopats behandeln. Dieser Ansatz, die Kirche nicht als homogenen Akteur zu behandeln, wird erst von der neueren Forschung verstärkt aufgenommen, während Dri's Ansatz der theologischen Argumentation auf plausible, allerdings in der Forschung bisher zu wenig beachtete Erklärungsmuster für das Verhältnis zwischen Kirche und Diktatur gerade im Bezug auf die Menschenrechtsverbrechen verweist.

⁵ Mignone, *Iglesia y dictadura* (Anm. 2).

⁶ Dri, *Teología y Dominación* (Anm. 3).

⁷ Integralistischer Katholizismus meint in der grundlegenden Definition von Émile Poulat einen Katholizismus, der römisch (am Papst orientiert), intransigent (konsequent anti-liberal und anti-modern), integral (mit der Idee, die gesamte Gesellschaft nach katholischer Lehre zu gestalten) und sozial (mit einer populären Dimension) ist, vgl. Émile Poulat, *Le catholicisme sous observation* (Paris 1983).

Ähnlich ernst wie Dri nimmt den theologischen Gehalt der Diktaturlegitimation Graziano, der mit einem kulturgeschichtlichen Ansatz die diskursiven Formen und symbolischen Akte der Gewalt untersucht.⁸ Er konstatiert die binären Denkstrukturen innerhalb des Diskurses der Militärführung, in dem die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Christ und Antichrist auf einer mythologisch-christlichen Legitimation beruhte. Die Militärführung habe diesen Diskurs in einen ethisch-politischen Auftrag „übersetzt“, der die Auslöschung der Subversion beinhaltete, um Argentinien und das christliche Abendland für die Zukunft zu retten. Die Gewalt sei dabei als Spiegelbild des kosmischen Krieges zwischen Gut und Böse inszeniert worden, bei dem die Erhaltung der natürlichen Ordnung im christlichen Sinne alle militärischen Grausamkeiten rechtfertigte. Graziano kommt das Verdienst zu, dass er sich dem Geschehen in den Folterzentren zuwendet und die grausamen Konsequenzen der Symbiose von Kirche und Diktatur auf dieser Ebene aufzeigt, indem er die Aussagen von Folteropfern in seine Analyse einbezieht. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen einem christlich-katholischen Legitimationsdiskurs und den Menschenrechtsverbrechen in Argentinien wird so deutlich. In ähnlicher Weise analysiert Osiel die Konstruktion der Subversion in Argentinien.⁹

Den historischen Wurzeln der Symbiose zwischen Kirche und Militär geht Alain Rouquié nach, der katholische Gruppierungen der extremen Rechten und deren Beziehungen zum Militär untersucht.¹⁰ Seit ihrem Auftauchen in den 1930er Jahren nahmen diese Gruppen auch aufgrund ihrer Nähe zum Militär großen Einfluss auf die politische Entwicklung. In der Tradition des französischen rechten Publizisten Charles Maurras stehende einflussreiche Priester wie Julio Meinvielle oder Jordan Bruno Genta predigten eine katholische Vision der Politik, in der die Souveränität von Gott kommt und das Gemeinwohl sich nur in einer disziplinierten und hierarchisch

⁸ Frank Graziano, *Divine Violence. Spectacle, Psycho-Sexuality & Radical Christianity in the Argentine „Dirty War“* (Oxford/Boulder/San Francisco 1992).

⁹ Mark Osiel, „Constructing Subversion in Argentina’s Dirty War“: *Representations* 75 (2001), S. 119–158.

¹⁰ Alain Rouquié, *Autoritarismos y Democracia. Estudios de Política Argentina* (Buenos Aires 1994) (original auf Französisch).

organisierten Gesellschaft realisieren lässt. Diese Ideologie nahmen Gruppen wie die *Ciudad Católica*, der *Ateneo de la República* oder *Tradicón, Familia y Propiedad* (TFP) auf. Sie wurde außerdem in den von Militärangehörigen gut besuchten *Cursillos de Cristiandad* verbreitet. Die dadurch entstandene ideologische Gemeinsamkeit führte dazu, dass diese Gruppen die zahlreichen Militärputsche in der argentinischen Geschichte auf zwei Ebenen begleiteten: Zum einen versorgten sie das Militär mit einer christlichen Legitimation für sein Eingreifen, die den Legalitätsbruch des jeweiligen Putsches moralisch rechtfertigte. Zum anderen stellten sie häufig das ideologisch affine Personal für die Administration der neuen Regime. Die von den integristischen Gruppen geteilte Vision einer hierarchischen, autoritären und dogmatischen Kirche prägte die konservative argentinische Kirche insgesamt, so dass sie anfällig gewesen sei für die Unterstützung der Militärregime. Insgesamt weist Rouquié überzeugend die Ursprünge der ideologischen Gemeinsamkeit zwischen Kirche und Militär und den großen Einfluss der rechten katholischen Gruppen auf beide Institutionen nach, sodass seine häufig noch vor 1976 geschriebenen Texte auch für das Verständnis des Zusammenspiels zwischen Kirche und Militär während der letzten Diktatur in Argentinien grundlegend sind.

Der Soziologe Fortunato Mallimaci zeichnet die gleichzeitig stattfindende Katholisierung und Militarisierung der Gesellschaft seit den 1930er Jahren nach und arbeitet die Gemeinsamkeiten innerhalb der „Wahlverwandtschaft“ von Kirche und Militär heraus, die er in der Ablehnung des Liberalismus, dem Monopolanspruch als Geburtshelfer und Verteidiger der nationalen Identität, der Nutzbarmachung der staatlichen Strukturen, sowie der Ablehnung der „korrupten“ Demokraten sieht.¹¹

Die von Rouquié und Mallimaci analysierten konservativen katholischen Gruppierungen und Strukturen werden von der

¹¹ Fortunato Mallimaci, „Catolicismo y militarismo en Argentina (1930–1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica“: *Revista de Ciencias Sociales* 4 (1996), S. 181–218. Zanatta geht ebenfalls auf den Mythos der „katholischen Nation“ ein, um die religiöse Legitimation des Staatsterrors zu erklären, vgl. Loris Zanatta, „Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica“: *Revista de Ciencias Sociales* 7–8 (1998), S. 169–188.

nachfolgenden Forschung kaum mehr beachtet, nur das journalistische Werk von Robin geht dem Wirken dieser Gruppen nach.¹² Robin stellt den Einfluss von französischen Generälen und ehemaligen Mitgliedern der OAS¹³ in den Mittelpunkt, die ihre Erfahrungen im Indochina- und Algerienkrieg in den 1960er und 1970er Jahren an die lateinamerikanischen Militärs weitergaben. Robin zeigt, wie auf der Basis einer ideologischen Gemengelage von konterrevolutionärer Kriegsführung, Antikommunismus, Doktrin der nationalen Sicherheit und katholischem Integralismus der Staatsterrorismus der letzten Militärdiktaturen im Cono Sur vorbereitet wurde. Sie geht dabei anhand zahlreicher Interviews den persönlichen Netzwerken in Militär und Kirche zwischen Frankreich und Argentinien nach.

Ein ganz anderer Zugang wird von US-amerikanischen Forschern gewählt, die die Kirche als Ganzes in den Mittelpunkt des Interesses stellen und für die Verbindung von Religion und Politik verstärkt nach kircheninternen Gründen suchen. Besonders zu nennen ist Anthony Gill, der eine der wenigen vergleichenden Publikationen zum Thema vorlegt.¹⁴ Seine Analyse geht von einem *rational-actor* Modell aus, bei dem die Kirche als homogener Akteur wahrgenommen wird, und erklärt die Beziehungen zwischen den Ortskirchen und dem Staat anhand der Frage, ob der katholischen Kirche auf dem „Markt der Religionen“ Konkurrenz erwachsen ist oder nicht. Während er für Chile eine seit den 1930er Jahren aufkommende starke Bewegung der evangelikalen Kirchen feststellt, konstatiert er für diese Kirchen in Argentinien nur einen geringen Erfolg. Die Konkurrenz der evangelikalen Kirchen, deren religiöses Angebot sich hauptsächlich an die armen Unterschichten richtete, habe die chilenische Kirche dazu veranlasst, sich ebenso den ärmeren Schichten der Bevölkerung zuzuwenden. Diese Hinwendung zu den Armen habe zu einer Distanzierung von Staat und Regierung geführt, die sich während der Pinochetdiktatur dann in der Oppositionsstellung der Kirche

¹² Marie-Monique Robin, *Escadrons de la mort, l'école française* (Paris 2004).

¹³ Die OAS (Organisation de l'armée secrète) war eine französische Untergrundorganisation, die in der Endphase des Algerienkrieges von französischen Generälen mit dem Ziel gegründet wurde, den Status Algeriens als französische Kolonie zu bewahren.

¹⁴ Anthony James Gill, *Rendering unto Caesar. The Catholic Church and the state in Latin America* (Chicago 1998).

gegenüber dem Regime äußerte. Im Gegensatz dazu sah die argentinische Kirche aufgrund der fehlenden religiösen Konkurrenz nicht die Notwendigkeit, die traditionelle Nähe zu Regierung und Elite aufzugeben. Gills Ansatz kann allerdings nur bedingt überzeugen. So ist er nicht in der Lage, die unterschiedlichen Positionierungen innerhalb der Kirchen zu erläutern. Zudem unterstellt der *rational-choice*-Ansatz, dass es nur eine „rationale“ Antwort auf die Konkurrenz auf dem religiösen Markt gebe.

Burdick dagegen stellt die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Argentinien in ihren historischen Kontext und analysiert das Verhalten der Kirche in politischen Krisensituationen.¹⁵ Für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sieht er drei große Krisenmomente: die Zeit nach dem Sturz Peróns 1955, das Aufkommen der linksgerichteten „Bewegung der Priester für die Dritte Welt“ Ende der 1960er Jahre und die Etappe der Demokratisierung unter Alfonsín ab 1983. Laut Burdick ging es der Kirchenführung jedes Mal um den Erhalt ihres politischen Einflusses auf die Regierung, dies galt auch für das Verhalten des Episkopats gegenüber der letzten Militärführung. Aufgrund der sehr deskriptiven Darstellung geht das Werk jedoch nicht über einen einführenden Überblick hinaus, in dem die historischen Dimensionen der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Argentinien aufgezeigt werden.¹⁶

Wesentlich analytischer geht die neuere argentinische Forschung vor, die sich seit dem Standardwerk von Di Stéfano und Zanatta über die Geschichte der katholischen Kirche verstärkt den staatlich-kirchlichen Beziehungen in den 1960er und 1970er Jahren widmet. Di Stéfano und Zanatta ordnen die Rolle der katholischen Kirche während der Militärdiktatur in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Die auf dem Konzil formulierte Neupositionierung der Kirche und die Hinwendung zur Moderne, die in Lateinamerika durch die Bischofskonferenz von Medellín 1968 mit der „Option für die Armen“

¹⁵ Michael A. Burdick, *For God and the Fatherland. Religion and Politics in Argentina* (Albany 1995).

¹⁶ Eine weitere Überblicksdarstellung zu mehreren lateinamerikanischen Ländern stammt von Jeffrey Klaiber, *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America* (New York 1998).

verbunden wurde, habe in Argentinien zu einer Hinterfragung des vorherrschenden Nationalkatholizismus geführt. Der progressiven Neuausrichtung von Priestern, Laien und einigen Bischöfen stand jedoch eine weiterhin konservative Kirche gegenüber, der sich die Mehrheit der Bischöfe zurechnete, und die nicht bereit war, ihren Status als Hüter und Legitimationsgeber der „katholischen Nation“ aufzugeben. Die Kirche fand dabei keine Kanäle, um diese Konflikte innerhalb ihrer Strukturen zu lösen. Als sich dann die Militärjunta 1976 auf die Tradition der katholischen Nation berief und deutlich machte, dass sie die Debatten um eine Neuausrichtung der Kirche zu beenden gedachte, fiel es einem Großteil der Bischöfe leicht, sich mit dem neuen Regime zu identifizieren. Die Ablehnung des Zweiten Vatikanischen Konzils einhergehend mit dem Rückbezug auf die konservative Kirche der 1930er Jahre bestimmte auch die Haltung der Bischöfe zur Menschenrechtsfrage. Di Stéfano und Zanatta zeigen, dass der Episkopat über das Ausmaß der Verbrechen informiert war, die ideologischen Gemeinsamkeiten mit dem Militär aber eine öffentliche Kritik an den Machthabern verhinderte.¹⁷ Darüber hinaus verweisen sie auf eine – auch vom Vatikan geförderte – „kirchenzentristische“ Haltung, die dazu geführt habe, dass die Bischöfe die Interessen der Kirche über alle anderen Fragen stellten und darauf bedacht waren, ihren öffentlichen und politischen Einfluss auf die Machthaber nicht zu verlieren.

Diesen Ansatz vertiefend analysiert Obregón die Stimmen innerhalb des Episkopats, in dem er drei unterschiedliche Strömungen ausmacht.¹⁸ Die „Traditionalisten“, für die die Kirche weiterhin die „perfekte Gesellschaft“ darstellte und die deshalb die Veränderungen des Konzils strikt ablehnten, stellten eine einflussreiche Minderheit dar, deren bedeutendster Vertreter der Militärvikar und langjährige Präsident der Bischofskonferenz Adolfo Tortolo war. Ihnen gegenüber standen die „Erneuerer“, eine Reihe hauptsächlich jüngerer Bischöfe,

¹⁷ Vgl. auch Giménez Béliveau/Fortunato Mallimaci, „Argentinien“: Johannes Meier/Veit Straßner (Hgg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Band 6: *Lateinamerika und Karibik* (Paderborn 2009), S. 409–432, die die Vermeidung von öffentlicher Kritik am Regime durch die Kirche vor allem darin begründet sehen, dass sich die Kirche als „Bürge der nationalen Identität“ sah.

¹⁸ Martín Obregón, *Entre la luz y la espada. La iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"* (Buenos Aires 2005).

die sich mit den Tendenzen des Konzils und Medellín identifizierten und für eine Neuinterpretation des Verhältnisses von Kirche und Staat plädierten. Zwischen diesen Gruppen existierte die große Mehrheit der „Konservativen“, die den Neuerungen des Konzils misstrauisch gegenüber standen, aber die Notwendigkeit einiger Reformen unter der Leitung der Hierarchie einsahen. Diese Differenzen führten dazu, dass eine eindeutige Stellungnahme zu den Menschenrechtsverbrechen des Regimes durch den Episkopat nicht zustande kam.¹⁹ Dabei setzte sich die konservative Mehrheit durch, die im Militärregime den Garanten für das Ende der politischen Radikalisierung sah und die hoffte, dass die Bischöfe die nach dem Konzil verlorene Kontrolle über die Disziplin in der Kirche zurückgewinnen würden. Die Menschenrechtsverbrechen erschwerten die gemäßigte Unterstützung für das Regime, doch die Mehrheit des Episkopats entschied sich für eine – letztlich fruchtlose – Strategie der privat geäußerten Kritik, die eine öffentliche Legitimation der Diktatur nicht verhinderte.²⁰ Ähnlich wie Obregón argumentiert Ghio, der ebenfalls unterschiedliche Strömungen in der Kirche ausmacht und kritisch auf das bis heute angespannte Verhältnis eines Großteils der Kirchenführung zur Demokratie eingeht.²¹

In diesen Werken manifestiert sich die neuere Tendenz in der argentinischen Forschung, einen detaillierten Blick auf die unterschiedlichen Strömungen innerhalb der argentinischen Kirche zu werfen. Dabei geht es auch in der Auseinandersetzung mit der älteren Forschung von Mignone und Dri, die die Reputation der

¹⁹ Ähnlich zeichnet Klimmeck die drei Tendenzen des argentinischen Episkopats nach, wobei sie auch auf die Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils eingeht, vgl. Barbara Klimmeck, „Katholizismus, Gewalt und Militärdiktatur in Argentinien“: Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann (Hgg.), *Die Ambivalenz des Religiösen. Religion als Friedenstifter und Gewalterzeuger* (Freiburg 2008), S. 219–245.

²⁰ Die von Di Stéfano/Zanatta und Obregón vertretenen Argumente werden von Marcos Novaro/Vicente Palermo, *La dictadura militar, 1976–1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática* (Buenos Aires 2006), bestätigt, wobei die Autoren hier auch auf die von Rouquié und Robin herausgearbeiteten Verbindungen zwischen französischen Generälen und Priestern sowie dem argentinischen Militär eingehen, also einige der hier vorgestellten Forschungslinien zusammenführen.

²¹ José-María Ghio, *La Iglesia Católica en la política argentina* (Buenos Aires 2007).

argentinischen Kirche als „Komplize“ der Militärdiktatur teilweise bis heute prägen, nicht darum, das Verhalten des Episkopats zu entschuldigen, sondern darum, die existierenden teilweise gegenläufigen Positionen innerhalb der Kirche in das Erklärungsmuster einzubeziehen.²²

Die Arbeiten der CONICET-Forschergruppe um Fortunato Mallimaci, für die hier beispielhaft der Artikel von Donatello referiert wird,²³ nehmen die Ursprünge und Entwicklungslinien der unterschiedlichen kirchlichen Strömungen in den Blick. Donatello verweist darauf, dass sowohl die progressiven Mitglieder der Kirche, die zu den Opfern der Militärdiktatur zählten, als auch die konservativen kirchlichen Unterstützer der Diktatur gemeinsamen Ursprüngen entstammten und zieht dies als Erklärung für die grausame Natur des Staatsterrorismus heran, der als Kampf gegen einen häretischen Feind, also ein ehemaliges Mitglied einer gemeinsamen Kirche, konzipiert wurde. Ohne dass dies von Donatello explizit dargelegt würde, knüpfen diese Erklärungen an die Thesen von Dri und Graziano an, die die besonderen Ausmaße der Repression mit deren theologisch-religiösem Begründungszusammenhang erklärten. Innerhalb dieser Forschungsrichtung treten auch die katholischen Wurzeln der linksgerichteten Guerilla in den Blick. Gustavo Morello beschäftigt sich mit der von Camilo Torres inspirierten Gruppe um die erstmals 1966 erschienene Zeitschrift *Cristianismo y Revolución*, während Donatello sich den *Montoneros*

²² Vgl. dazu auch die Artikel von Claudia Touris, „Ideas, actores y conflictos en el catolicismo argentino post-conciliar“: *Todo es Historia*, Band 401 (2000), S. 44–52; Miranda Lida, „Movilizaciones católicas en tiempos de represión y dictadura. Sociedad, régimen militar e Iglesia Católica en la Argentina, 1976–1982“, online: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/miranda1.pdf>, (am 21.07.2010); Fortunato Mallimaci/María Soledad Catoggio, „Redes y disputas. El Catolicismo Argentino en la Dictadura y la Post-dictadura“: *Puentes*, Band 23 (2008), S. 76–82; Fortunato Mallimacci/Humberto Cucchetti/Luis Donatello „Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea“: Francisco Colom/Angel Rivero (Hgg.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano* (Barcelona 2006).

²³ Luis Miguel Donatello, „La última dictadura militar como problema teológico-político“: Fortunato Mallimaci (Hg.), *Modernidad, Religión y Memoria* (Buenos Aires 2008), S. 169–182.

zuwendet.²⁴ Beide Autoren verweisen auf die progressiven Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche in den 1960er Jahren, deren Radikalisierung bei den aus dem katholischen Milieu stammenden Guerilleros zur Befürwortung des bewaffneten Kampfes geführt habe. Besonders Donatello konstatiert gewisse Parallelen zwischen Katholizismus und den Ideen der Guerilla. Beide lehnten das kapitalistische Wirtschaftssystem ab und erhoben einen absolut gesetzten Wahrheitsanspruch.

Auf großes Interesse, aber auch auf Kritik stieß der Journalist und Menschenrechtsaktivist Horacio Verbitsky, der sich seit einigen Jahren intensiv mit der Rolle der Kirche während der Militärdiktatur beschäftigt. Verbitsky verbindet die Aufklärung über das Geschehene mit der Anklage der Komplizenrolle der Kirche. Seine Bücher stellen aufgrund der Fülle an bisher nicht zugänglichen Quellen einen weit über die bisherige Forschung hinausgehenden Einblick in das Verhältnis zwischen Kirche und Militärdiktatur dar. Verbitsky ist es als bekanntem und über sehr gute Kontakte verfügendem Journalisten gelungen, auch kircheninterne Quellen einzusehen, die den Historikern bis heute verschlossen bleiben. Diese Dokumente bestätigen die bisher von der Forschung geleisteten Erklärungen. So kann Verbitsky anhand der Akten der Bischofskonferenz ausführlich die unterschiedlichen Meinungen der Bischöfe gegenüber der Diktatur, aber auch die Dominanz des konservativen Flügels aufzeigen.²⁵ Ebenso geht er auf die wichtige Rolle des Militärklerus und der konservativen Laiengruppen wie der *Ciudad Católica* ein, belegt die große Nähe zwischen Kirchenmitgliedern und Militärführung und die genauen Kenntnisse der Kirchenführung über die Ausmaße der Repression.²⁶

²⁴ Gustavo Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina* (Córdoba 2003); Luis Miguel Donatello, "Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70": *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, online: <http://nuevomundo.revues.org/index38972.html> (am 20.10.2010); Luis Miguel Donatello, "Aristocratismo de la salvación: el catolicismo liberacionista y los montoneros": *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 9 (2005), S. 241–258.

²⁵ Horacio Verbitsky, *Doble Juego. La Argentina Católica y Militar* (Buenos Aires 2006).

²⁶ Horacio Verbitsky, *El silencio. De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA* (Buenos Aires 2005) und ders., *Vigilia de armas. Historia política de la Iglesia Católica*. Band III: *Del Cordobazo de 1969 al 23 de*

Auch wenn seine politische Meinung immer wieder durchscheint, sind die Bücher Verbitskys aufgrund ihrer umfangreichen Quellenbasis ein unverzichtbarer Bestandteil für die Annäherung an die Rolle der katholischen Kirche während der Militärdiktatur.

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass in der Forschung die Frage nach dem Verhalten des argentinischen Episkopats während der letzten Militärdiktatur hinreichend beantwortet ist. Die meisten Autoren verweisen auf die historisch gewachsene strukturelle Nähe der Kirche zum Militär und die ideologischen Übereinstimmungen hinsichtlich des Nationalkatholizismus und des Antikommunismus. Hinzu kommt eine theologisch bedingte Ablehnung der Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils und die damit einhergehende Allianz mit der Diktatur, die vielen Bischöfen dazu diente, die Einheit und Ordnung in den eigenen Reihen wiederherzustellen, die Konflikte mit dem progressiven Klerus zu beenden und ihren Führungsanspruch über die Kirche zu erneuern. Deutlich wird auch, dass Erklärungsversuche zu kurz greifen, die die argentinische Kirche als homogenen Block verstehen. Trotz der häufig ähnlichen Herkunft aus einem integralistisch geprägten Milieu gab es während der Militärdiktatur unterschiedliche und gegenläufige Stimmen innerhalb der Kirche. In Bezug auf die Menschenrechtsverletzungen durch den Staatsterror sind neben der ambivalenten Haltung der argentinischen Bischöfe ebenso die Funktion der Religion als Legitimationsgeberin sowie die grausamen Konsequenzen der Symbiose zwischen Kreuz und Schwert herausgearbeitet worden. Trotzdem besteht hier weiterer Forschungsbedarf. Insgesamt scheint es für die Erfassung des komplexen Bildes der argentinischen Kirche notwendig, sich von der Ebene des Episkopats wegzubewegen und insbesondere den „niederen Klerus“ sowie die Laiengruppierungen, aber auch den Einfluss des Vatikans oder der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen verstärkt in den Blick zu nehmen.

DIE KATHOLISCHE KIRCHE WÄHREND DER DIKTATUR IN CHILE

marzo de 1976 (Buenos Aires 2009), der die Vorgeschichte des Putsches beschreibt. Der vierte Band von Verbitskys Geschichte der argentinischen Kirche über die Zeit der Diktatur ist 2010 unter dem Titel „La mano izquierda de Dios“ erschienen.

Auch für Chile steht im Hinblick auf die Rolle der Kirche während der Militärdiktatur der Episkopat im Mittelpunkt der Forschung. Dabei geht es zum einen um Erklärungen für die Oppositionshaltung der chilenischen Kirche. Zum anderen wird das Verhalten des chilenischen Episkopats einer genauen Analyse unterzogen und die positive Reputation der Kirche kritisch reflektiert. Besonders diejenigen Darstellungen, die noch während der Diktatur erschienen und häufig von am politischen Geschehen beteiligten Autoren verfasst wurden, kritisierten das Handeln des Episkopats direkt nach dem Putsch. So sah etwa der Priester Gonzalo Arroyo, einer der Mitbegründer der Christen für den Sozialismus (CpS), die ersten Verlautbarungen des Episkopats nach dem Putsch als Zeichen dafür, dass die Kirchenhierarchie bzw. die institutionalisierte Kirche Teil des globalen sozioökonomischen Systems sei und damit mitverantwortlich für die katastrophale Lage der Armen.²⁷ Auch Brian Smith beurteilte das Verhalten des Episkopats zu Beginn der Diktatur als eine stillschweigende Legitimation der Militärjunta.²⁸ Damit änderte er seine vorherige Einschätzung einer pragmatischen Haltung des Episkopats. Der älteren Darstellung zufolge versuchte der Episkopat zunächst, die Unabhängigkeit der Kirche zu bewahren, um ihre pastoralen und humanitären Aufgaben erfüllen zu können. Dabei akzeptierten die Bischöfe eine Rolle im Prozess der „Rekonstruktion“ Chiles.²⁹ In seiner längeren Studie entwirft Smith hingegen einen Verlaufsprozess, in dem die Kirche zunächst im naiven Glauben an die Verlautbarungen der Militärjunta meinte, bei der Repression handele es sich um in der Übergangszeit notwendige Maßnahmen. Als sich 1974 abzeichnete, dass das Militär keineswegs gewillt war, seine im

²⁷ Gonzalo Arroyo, „Nota sobre la Iglesia y los Cristianos de Izquierda a la Hora del Putsch en Chile“: *Latin American Perspectives* 2 (1975), S. 95. Auch Pablo Richard, ebenfalls Mitglied der CpS beklagt die Haltung des Episkopats. Er bezieht sich besonders auf das Dokument „Fe cristiana y actuación política“, in dem die Bischöfe die CpS kritisierten. Es wurde erst zwei Tage nach dem Putsch unterzeichnet und einen Monat danach veröffentlicht. Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación* (Salamanca 1976), S. 197ff.

²⁸ Brian H. Smith, „The Catholic Church and Politics in Chile“: Dermot Keogh (Hg.), *Church and Politics in Latin America* (New York 1990), S. 321–343, hier: S. 328.

²⁹ Brian H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism* (Princeton 1982), S. 287ff.

September 1973 gegebenen Versprechen einer baldigen Rückkehr zu demokratischen Verhältnissen und einer Wahrung der Interessen der Arbeiterschaft umzusetzen, nahm der Episkopat eine vorsichtig kritische Haltung ein, die ab 1976 nicht zuletzt wegen der Angriffe des Militärs auf Kirchenvertreter und die humanitären und sozialen Programme der Kirche zur eindeutigen Opposition umschlug.³⁰ Trotz der anfangs nicht eindeutigen Haltung des Episkopats sieht Smith die Arbeit verschiedener kirchlicher Akteure zur Linderung der Repressionsfolgen als eine zentrale Aufgabe, der sich die Kirche stellte. Zu Beginn der Diktatur waren die Angehörigen des niederen Klerus und katholische Laien in der humanitären Hilfe allerdings wesentlich wichtiger als der Episkopat.³¹ Cancino widerspricht dieser kritischen Sicht gegenüber der Kirchenhierarchie in der frühen Phase der Diktatur und hält dem entgegen, der Episkopat habe eine pragmatische Haltung eingenommen, um sich in der direkten Kommunikation mit der Junta für die Einhaltung der Menschenrechte einsetzen zu können.³²

Das Engagement der Kirche für Menschenrechte stand während und direkt nach der Diktatur vor allem in politikwissenschaftlichen Studien im Mittelpunkt. Besondere Aufmerksamkeit erhielten die beiden Institutionen, deren Gründung auf kirchliche Initiative zurückging und die eine zentrale Rolle in der Menschenrechtsarbeit einnahmen. Das noch 1973 entstandene ökumenische *Comité pro Paz* (COPACHI) wurde auch von der evangelisch-lutherischen, der methodistischen und der orthodoxen Kirche sowie der jüdischen Gemeinde getragen. COPACHI musste 1975 auf Drängen Pinochets geschlossen werden. Nur wenige Monate später im Januar 1976 nahm Kardinal Silva Henríquez die offizielle Gründung der *Vicaría de Solidaridad* vor, die als rein katholische Organisation dem Schutz der Kirche unterstand und über die gesamte Zeit der Diktatur existierte.

Hugo Frühling behandelt die Frage, welchen Einfluss die Arbeit von COPACHI und die *Vicaría* auf die Repression der chilenischen

³⁰ Ibidem, S. 307.

³¹ Ibidem, S. 312ff.

³² Hugo Cancino Troncoso, *Chile: Iglesia y dictadura 1973–1989. Un estudio sobre el rol político de la Iglesia Católica y el conflicto con el régimen militar* (Odense 1997), S. 226.

Diktatur und darüber hinaus auf die politische Entwicklung nahmen.³³ Mit seiner repressiven Strategie wollte das Militärregime die sozialen und politischen Organisationen der Linken zerstören. Zur Herrschaftssicherung genügte die Bekämpfung der als Feind wahrgenommenen politischen Kräfte jedoch nicht, vielmehr musste die Junta auch Unterstützung in der Bevölkerung erhalten. Vor diesem Hintergrund stellt sich für Frühling die Frage, ob COPACHI und die *Vicaría* die Macht des autoritären Regimes schwächen oder zumindest die Art und Weise der Machtausübung ändern konnten. Während er die Gründung von COPACHI wegen der nur vagen Erklärung über die Aufgaben nicht als oppositionellen Akt ansieht, sondern eher als Kollaboration, beurteilt er die *Vicaría* als eine Organisation, die nicht nur den Machtmissbrauch des autoritären Regimes anklagte, sondern sich der Unterstützung derjenigen Bevölkerungsteile verschrieb, die unter der Diktatur am stärksten litten. Die *Vicaría* trug außerdem zur Reorganisation der Opposition bei. Sie nahm der Kultur der Angst die Spitze, weil Aktivisten sicher sein konnten, dass sich jemand im Falle einer Verhaftung um sie kümmern würde. Außerdem war die *Vicaría* für die Überwindung der Ohnmacht gegenüber dem Regime wichtig, schließlich trug sie zur Gründung weiterer Menschenrechtsorganisationen bei. Damit unterlief die *Vicaría* eine der wichtigsten Waffen des Regimes, nämlich die soziale Fragmentierung und Atomisierung der Gesellschaft. Darüber hinaus informierte sie die Kirchenhierarchie ebenso wie die internationale Öffentlichkeit über die Verbrechen des Militärregimes. So weist Frühling der *Vicaría* und der Kirche erhebliche Bedeutung für die Rückkehr Chiles zur Demokratie zu.

Den zentralen Beitrag der *Vicaría* bei der Rückkehr zur Demokratie hebt auch Pamela Lowden hervor.³⁴ Sie prägt den Begriff der „moralischen Opposition“, um damit Begründungszusammenhang und Handlungsrahmen der *Vicaría* zu charakterisieren. Kennzeichnend am

³³ Hugo Frühling, „Resistance to Fear in Chile. The Experience of the *Vicaría de la Solidaridad*“: Juan E. Corradi/Patricia Fagen/Manuel A. Garretón Merino (Hgg.), *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America* (Oxford 1992), S. 121–141.

³⁴ Pamela Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973–1990* (Oxford 1996).

ersten Jahrzehnt der Militärherrschaft sei der Versuch gewesen, die demokratische Tradition des Landes, die bereits in den Jahren unter Allende erheblich gelitten hatte, vollständig zu zerstören, indem die Militärjunta Parteien verbot und Oppositionelle den brutalen Repressionsmaßnahmen unterwarf. In dieser Situation war es allein der Kirche als Institution möglich, Opposition auszuüben. Lowden konzentriert sich auf die beständigen Auseinandersetzungen zwischen der Militärjunta und der Kirchenhierarchie, in denen die Machthaber versuchten, die Kritik der Kirche zu unterbinden, während die Kirche über COPACHI und die *Vicaría* ihre Menschenrechtsarbeit sowie soziale und politische Aktivitäten, die darüber hinaus gingen, ausweitete. Ab 1983 änderte die Kirche dann allerdings ihre Strategie und trat als Vermittlerin zwischen Staat und der wieder auflebenden Opposition auf. Das konsequente Eintreten der chilenischen Kirche für die Einhaltung der Menschenrechte und für politische und soziale Partizipationsrechte war – dies zeigt der Vergleich mit Argentinien – keineswegs selbstverständlich. Lowden kommt zu dem Schluss, dass die Kirche zur moralischen Opposition aufsteigen konnte, weil sie seit den 1960er Jahren Schritt gehalten hatte mit den politischen Veränderungen, da sie sich unter demokratischen Verhältnissen über politische Auseinandersetzungen stellen und so für die chilenische Bevölkerung eine relevante Institution bleiben konnte. Diesem Streben nach Vermittlung kam die Kirche während der Diktatur insofern nach, als dass die Hierarchie einerseits das Gespräch mit den Machthabern suchte und andererseits mit der intensiven Menschenrechtsarbeit den Angehörigen der Opposition entgegenkam. Darüber hinaus war es wichtig, dass Kardinal Silva Henríquez als höchster Vertreter der katholischen Kirche in Chile die *Vicaría* in seiner Diözese gegründet und unter seinen Schutz gestellt hatte. Hilfreich war zudem die Unterstützung von Papst Johannes Paul II. Einen weiteren wichtigen Grund für die Aufrechterhaltung des kirchlichen Engagements sieht Lowden in dem hegemonialen Anspruch des Militärregimes, das behauptete, eine allumfassende Lösung für gesellschaftliche Probleme zu haben. Dies konnte die Kirche angesichts des eigenen Bedeutungsanspruchs nicht akzeptieren.

Neben den neuen, eigens für die Unterstützung der Repressionsopfer gegründeten Institutionen, steht der chilenische Episkopat im Zentrum des Forschungsinteresses,³⁵ wofür sich eine vergleichsweise gute Quellenlage bietet. Die 1952 gegründete chilenische Bischofskonferenz richtete 1957 einen Ständigen Rat ein, der regelmäßig Stellungnahmen des Episkopats auch zu politischen Fragen veröffentlichte.³⁶ Die nach dem Putsch 1973 neutrale bis verhalten zustimmende Position gegenüber dem neuen Regime resultierte laut Straßner aus dem Glauben der Bischöfe an die moralische Integrität des chilenischen Militärs und der Erwartung, dass die Militärherrschaft nur für einen Übergang geplant sei. Außerdem sahen die Bischöfe ebenso wie ein großer Teil der chilenischen Bevölkerung den Putsch als einzig verbleibenden Ausweg aus der politisch angespannten Situation der letzten Monate der Allende-Regierung. Anfangs forderten deshalb die Bischöfe noch Respekt vor den Opfern des Putsches auf beiden Seiten. Sechs der insgesamt 40 chilenischen Bischöfe unterstützten den Putsch sogar ausdrücklich. Auf die Not der vom Militär Verfolgten reagierte die Kirche rasch, indem sie in samaritanischer Absicht COPACHI gründete.³⁷ German schätzt dagegen die Bedeutung der Bischofskonferenz als Ersatzopposition hoch ein.³⁸ Die Kirche nutzte ihre Ressourcen einer gut organisierten und weit verzweigten Struktur sowie ihren rechtlichen Sonderstatus, der eine direkte Einflussnahme der Militärjunta verhinderte, und stieg zur zentralen Unterstützung der Opfer von militärischer Repression auf. Zudem musste das Militär Rücksicht auf die nationale und internationale Öffentlichkeitsarbeit der kirchlichen Institutionen über die Menschenrechtsverletzungen nehmen. Allerdings beurteilt German die Bischofskonferenz als Semi-

³⁵ Cancino Troncoso, *Chile: Iglesia y dictadura* (Anm. 32); Christiano German, *Politik und Kirche in Lateinamerika. Zur Rolle der Bischofskonferenzen im Demokratisierungsprozess Brasiliens und Chiles* (Frankfurt am Main 1996); Veit Straßner, „Chile“: Johannes Meier/Veit Straßner (Hgg.), *Kirche und Katholizismus nach 1945*, Bd. 6: *Karibik und Lateinamerika* (Paderborn 2009), S. 385–408.

³⁶ *Documentos del Episcopado. Chile, 1970–1973* (Santiago de Chile 1974); *Documentos del Episcopado. Chile, 1974–1980* (Santiago de Chile 1982); *Documentos del Episcopado. Chile, 1984–1987* (Santiago de Chile 1988); *Documentos del Episcopado. Chile, 1988–1991* (Santiago de Chile 1992).

³⁷ Straßner, „Chile“ (Anm. 35), S. 396ff.

³⁸ German, *Politik und Kirche in Lateinamerika* (Anm. 35).

Opposition, da sie stets einen reformorientierten Weg verfolgte und das Regime selbst nicht herausforderte.

Cancino Troncoso analysiert vor allem die Vielfalt der Akteure innerhalb der Kirchenstruktur. Seiner Meinung nach konnten aber weder die konservativen, dem Integralismus anhängenden Kreise noch die linken Priester- und Laienorganisationen Einfluss auf die Haltung des Episkopats nehmen. Er verweist allerdings darauf, dass gerade zu Beginn der Diktatur hunderte Pfarrer selbst Verfolgung riskierten, indem sie Opfern der Repression halfen.³⁹ Ob hieraus nicht doch ein starker innerkirchlicher Druck erwuchs und somit dem niederen Klerus eine größere Rolle zuzurechnen ist, bleibt deshalb eine zu erörternde Frage. Als Erklärung für das Handeln des Episkopats und die konsequente Unterstützung der Menschenrechtsarbeit sieht Cancino die bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestehende und durch dieses verstärkte demokratische Tradition der chilenischen Kirche. Die demokratische, pluralistische und der Solidarität verschriebene Kirche klagte die Menschenrechtsverbrechen sowie die neoliberale Wirtschafts- und Sozialpolitik der Militärjunta nicht nur an, sie entwickelte auch Konzepte für die Rückkehr zur Demokratie und war maßgeblich am Wiederaufbau der chilenischen Zivilgesellschaft beteiligt. Als Akteure der Zivilgesellschaft ab 1983 erstarkten, ging der Episkopat zu einer Vermittlerrolle zwischen ihnen und der Militärjunta über. Insgesamt sieht Cancino die chilenische Kirche als „Iglesia liberadora“ im wahrsten Sinne des Wortes.

Andere Autoren führen das strukturelle Argument Cancinos weiter in die Vergangenheit zurück und sehen die bereits in der Verfassung von 1925 vollzogene Trennung zwischen Staat und Kirche als einen wichtigen Grund für den weniger konservativen Charakter der chilenischen gegenüber anderen lateinamerikanischen Ortskirchen. Die Trennung von Staat und Kirche mündete in den 1950er Jahren in eine Ablösung der Kirche von einer parteipolitischen Positionierung. Aufgrund des Fehlens einer konkreten politischen Bindung konnte sie unter Allende eine vermittelnde Rolle zwischen den politischen Lagern einnehmen⁴⁰ und sich nach dem Putsch gegen das

³⁹ Cancino Troncoso, *Chile: Iglesia y dictadura* (Anm. 32), S. 5 und 29f.

⁴⁰ Marlen Velasquez Almonacid, *Episcopado Chileno y Unidad Popular* (Santiago de Chile 2003).

Militärregime stellen.⁴¹ Hinzu kam, so Autoren, die mit dem strukturellen Wandel der Kirche seit dem Ende des 19. Jahrhunderts argumentieren, der vergleichsweise große Einfluss des Sozialkatholizismus in Chile. 1931 wurde die Katholische Aktion in Chile gegründet, mit der viele katholische Laien an die Kirche gebunden und Teile der Arbeiterschaft wieder an sie herangeführt werden konnten.⁴² Besonders in den 1950er Jahren machte sich der sozialreformerische Einfluss der *Acción Católica* in der Politik bemerkbar. Das politische Engagement katholischer Laien mündete schließlich 1957 in die Gründung der Christdemokratischen Partei Chiles, die von der Kirchenhierarchie unterstützt wurde. Die auf den starken Einfluss sozialreformerischer Strömungen innerhalb der chilenischen Kirche abzielende Begründung für ihre Haltung während der Militärdiktatur führt unmittelbar zu einer weiteren Argumentation, die neben dem großen Einfluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Beteiligung chilenischer Bischöfe an den Ergebnissen des Konzils die starke Rezeption der Befreiungstheologie hervorhebt.⁴³ Die postkonziliare Kirche sah ihre Verantwortung für die Durchsetzung der Menschenrechte, die nicht auf *habeas corpus* und die bürgerlichen Freiheiten beschränkt blieben, sondern soziale Rechte einschlossen, wenngleich dies nicht unter dem Begriff der Menschenrechte thematisiert wurde.

Eine weitere Begründung für die Haltung des Episkopats sei hier noch erwähnt. Einige Autoren sehen in Kardinal Silva Henríquez die zentrale Persönlichkeit im Kampf für die Menschenrechte.⁴⁴ Dies mag ebenso wie die Konzentration auf den Episkopat mit der Quellenlage zusammenhängen. Aguilar stützt sich vor allem auf die

⁴¹ Enrique Dussel, "From the Second Vatican Council to the Present Day": Ders. (Hg.), *The Church in Latin America, 1492–1992* (Tunbridge 1992), S. 153–182; Michael Fleet/Brian H. Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru* (Indiana/USA 1997).

⁴² Ibidem; Gilberto Aranda, *Vicaría de la Solidaridad. Una experiencia sin fronteras* (Santiago de Chile 2004).

⁴³ Dussel, "From the Second Vatican Council" (Anm. 41); Cancino Troncoso, *Chile: Iglesia y dictadura* (Anm. 32).

⁴⁴ Mario I. Aguilar, *Cardenal Raúl Silva Henríquez: Presencia en la vida de Chile, 1907–1999* (Santiago de Chile 2004).

veröffentlichten Memoiren von Silva Henríquez.⁴⁵ Auch in seiner Sozialgeschichte der katholischen Kirche während der Diktatur setzt er auf einzelne Personen und Ereignisse.⁴⁶ Er gibt einen detaillierten Überblick über die politischen Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche während der Diktatur. Der Erklärungswert einer solchen allein auf Personen abhebenden Darstellung trägt jedoch nicht weit genug, um die Ursachen für die Haltung der katholischen Kirche ergründen zu können.

Eine Ausnahme in der Forschung zu Chile stellt das Buch von Rojas Mix dar,⁴⁷ der sich mit dem Legitimationsdiskurs des Militärs beschäftigt. Er zeigt, dass sich das chilenische Militär ähnlich wie das argentinische auf ein christlich-konservatives Weltbild berief, um den Putsch und das Regime zu rechtfertigen. Dieser Vorstellung zufolge musste die in spanischer Tradition stehende christliche Zivilisation Chiles gegen die kommunistische Bedrohung verteidigt werden; die Gewalt gegen die „satanistischen“ Feinde wurde mit dem thomistisch geprägten Naturrecht und dem Willen Gottes begründet. Rojas Mix kommt das Verdienst zu, dass er sich erstmals den auch in Chile einflussreichen konservativen katholischen Laiengruppen wie der TFP zuwendet und die religiösen Begründungen für den Staatsterror in Chile untersucht. So wird deutlich, dass es neben den progressiven Bewegungen konservative Stimmen innerhalb der chilenischen Kirche gab, die insbesondere im Zusammenhang mit der Gewalt des Regimes eine bedeutende Rolle spielten.

Insgesamt weist die Forschung zu Chile der strukturellen Entwicklung im Verhältnis von Staat und Kirche sowie dem Einfluss progressiver Strömungen innerhalb der Kirche den höchsten Erklärungswert für ihr Verhalten während der Militärdiktatur zu. Im Gegensatz zu Argentinien ermöglichten die frühe Trennung von Staat und Kirche und die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine größere Distanzierung der Kirchenhierarchie zur politischen Elite und

⁴⁵ Ascanio Cavallo, *Memorias. Cardenal Raúl Silva Henríquez* (Santiago de Chile 1991).

⁴⁶ Mario I. Aguilar, *A Social History of the Catholic Church in Chile*, 3 Bde. (Lampeter/Lewiston 2004–2006).

⁴⁷ Miguel Rojas Mix, *El dios de Pinochet. Fisionomía del fascismo iberoamericano* (Madrid 2007).

eine stärkere Hinwendung zu den ärmeren Bevölkerungsschichten. Nachdem sich der Episkopat des Ausmaßes der Menschenrechtsverletzungen bewusst wurde, führten diese Tendenzen, trotz der anfänglichen politischen Zustimmung zum Regime, zur Intensivierung der Menschenrechtsarbeit und zum Wandel hin zur führenden Oppositionskraft innerhalb der Diktatur. In dieser Argumentation wird deutlich, dass die bisherige Konzentration in der Forschung auf den Episkopat kaum gerechtfertigt erscheint. Die „Kirche der Armen“ war eine Kirche, die den Lebensalltag mit den Benachteiligten teilte. Dies taten in der Regel nicht die Bischöfe, sondern einfache Priester, die in den Armenvierteln lebten und sich neben der Seelsorge in der Sozialarbeit engagierten. Die Wirkung ihrer Arbeit als Pfarrer sollte nicht unterschätzt werden. In ihren Predigten nahmen viele Priester Bezug auf die politischen Verhältnisse, besonders in Situationen konkreter Bedrohung, und versuchten Angstgefühle ihrer Gemeindemitglieder mit theologischen Argumentationen umzulenken in die Gewissheit, weiter für Menschenrechte eintreten zu müssen. Neben den Pfarrern nahmen auch katholische Laien eine wichtige Rolle in der kirchlichen Sozialarbeit ein, wenn sie etwa nach Überlebenschancen für die Bewohner der Armenviertel suchten, die Gründung öffentlicher Suppenküchen initiierten oder Kooperativen zur Herstellung von *arpilleras*⁴⁸ anstießen. Ein intensiver Blick auf die politischen Parteien mit katholischem Hintergrund wäre ebenfalls lohnenswert. Neben den Christdemokraten war dies z.B. die linke Abspaltung MAPU (*Movimiento Acción Popular Unitaria*), die sich 1969 von den Christdemokraten löste und die Wahl Allendes unterstützte.⁴⁹ MAPU ebenso wie die 1971 gegründete *Izquierda Cristiana* zeigen, dass sich die politische Bandbreite innerhalb der katholischen Laien vergrößerte. Zu fragen wäre hier nach den Verbindungen, die diese Laien weiterhin mit der Kirche hatten und inwieweit sie Einfluss auf die Amtskirche bzw. einen Teil derselben nahmen.

⁴⁸ *Arpilleras* sind aus Textilresten hergestellte Wandbilder, in denen politische oder soziale Probleme des Alltags dargestellt wurden.

⁴⁹ Zur MAPU vgl. Cristina Moyano Barahona, *MAPU o la seducción del poder y la juventud. Los años fundacionales del partido-mito de nuestra transición, 1963–1973* (Santiago de Chile 2009).

DAS POLITISCHE ENGAGEMENT VON PRIESTERN IN CHILE UND ARGENTINIEN

Bisher konzentriert sich die Forschung auf die jeweiligen Episkopate, um die Haltung der chilenischen und argentinischen Ortskirchen während der Militärdiktaturen zu erklären. Der niedere Klerus und andere der Kirche angehörende Akteure stehen hingegen weniger im Mittelpunkt des Interesses. Dabei nahmen die Angehörigen dieser Gruppen Einfluss auf die Positionierung der Kirche, indem sie zum Beispiel die Bischöfe über die Menschenrechtsverletzungen informierten und noch viel mehr, wenn es in Chile darum ging, die humanitären und sozialen Programme der katholischen Kirche zugunsten der vom Militärregime Verfolgten und der von der Wirtschaftspolitik besonders stark betroffenen Armen und Arbeiter umzusetzen. Ohne den Einsatz von hunderten von Angehörigen des niederen Klerus, aber auch vieler Laien⁵⁰, hätte die *Vicaría* keinen solchen Erfolg haben können. Auch wird man die Breitenwirkung des innerkirchlichen Wandels in den 1960er Jahren nur erfassen können, wenn man das politische Engagement des niederen Welt- und Ordensklerus ebenso wie katholische Laiengruppen in den Blick nimmt.

Erste Ansätze dazu finden sich in Studien über Priestervereinigungen, die sowohl in Argentinien als auch in Chile vor der (letzten) Diktatur entstanden. In Argentinien schlossen sich 1967 Priester mit dem MSTM zur ersten lateinamerikanischen Organisation dieser Art zusammen. Diese frühe Gründung noch vor der Konferenz von Medellín 1968 erklärt Marcelo G. Magne mit der besonderen Konstellation in Argentinien. Der MSTM entstand in einer Zeit politischer Repression und wandte sich von Anfang offen gegen die Militärjunta unter General Onganía und die konservative Kirchenhierarchie, die hinter dem Regime stand. Die reformorientierten Kräfte in der Priesterschaft schlossen sich zusammen, um ihre politischen Forderungen und Ziele besser kommunizieren und umsetzen zu können.⁵¹ In den letzten Jahren

⁵⁰ Viele Mitarbeiter der *Vicaría de Solidaridad* waren Laien.

⁵¹ Marcelo Gabriel Magne, *Dios está con los pobres. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Buenos Aires 2004), S. 90ff.

erhielt der MSTM in der Historiographie einige Aufmerksamkeit.⁵² Die meisten Studien zeichnen ein positives Bild der Gruppierung. Ihre Gründung wird nicht nur im Zusammenhang mit den Veränderungen in der katholischen Kirche insgesamt gesehen, sondern hatte in der von dem brasilianischen Bischof Dom Helder Camara angestoßenen Veröffentlichung der „Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo“ einen konkreten Anlass. Die Botschaft befürwortete den revolutionären Kampf gegen Unterdrückung und Armut. Insgesamt schlossen sich dem MSTM mit 524 Mitgliedern etwa 9% der argentinischen Priester an. Burdick versteht den MSTM als Gegengewicht zur seit den 1960er Jahren wieder verstärkt mit dem Staat verbundenen extrem anti-marxistischen Kirche.⁵³ Ende der 1960er und zu Beginn der 1970er erhielt der MSTM große öffentliche Aufmerksamkeit, die allerdings insofern problematisch war, als die argentinische Presse vorwiegend negativ berichtete und der MSTM zusätzlich in Konflikt mit der Kirchenhierarchie geriet. Trotzdem furhten nicht diese externen Herausforderungen zu seiner Auflösung, sondern interne Auseinandersetzungen um die Haltung gegenüber dem Peronismus. Die bedeutendste Untersuchung über den MSTM stammt von José Pablo Martın, der neben den Organisationsstrukturen und den wichtigsten nationalen Zusammenkunftten der *Sacerdotes* deren theologische und politischen Begründungen für ihre Haltung ebenso detailliert analysiert wie die Positionen der Gegner. Es gelingt ihm, ein umfassendes Bild des MSTM und seiner theologischen und ideologischen Bezüge zu zeichnen. Die Mitglieder des MSTM beriefen sich immer wieder auf Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Enzyklika *Populorum Progressio* sowie

⁵² Ibidem; Gustavo Pontiero, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: „El fermento en la masa“, 1967–1976*, 2 Bde., (Buenos Aires 1991); José Pablo Martín, *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. Un debate argentino* (Buenos Aires 1992); Javier Onrubia Rebuella, „El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo“ y el origen de la teología de la liberación en la Argentina, 1967–1976 (Madrid 1992); Gabriel Seisdedos, *Hasta los oidos de Dios. La historia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Buenos Aires 1999). Bei den beiden letzten Buchern handelt es sich um schmale Bandchen, in denen Dokumente breiten Raum einnehmen. Eine Analyse steht nicht im Vordergrund. Eine wesentlich umfangreichere Edition von Dokumenten findet sich bei Domingo Bresci (Hg.), *Documentos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Buenos Aires 1993).

⁵³ Burdick, *For God and the Fatherland* (Anm. 15).

die Verlautbarungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín. Martín zeigt eindrücklich, wie die gleichen Stellungnahmen des Konzils, des Papstes und der Bischöfe ganz unterschiedlich interpretiert wurden. Die hierarchische Struktur der katholischen Kirche führte keineswegs immer zur Übereinstimmung der Ortskirchen mit den päpstlichen Positionen, noch zu Kohärenz innerhalb der Ortskirchen. Neben Untersuchungen über die Organisation des MSTM gibt es eine Biographie über einen ihrer Gründer, den Priester Carlos Múgica, der wegen seines politischen Engagements 1974 ermordet wurde.⁵⁴

Die Literaturlage zu den 1971 gegründeten CpS stellt sich hingegen anders dar. Während in den 1970er Jahren eine Fülle von Veröffentlichungen aus der Feder von Mitgliedern der CpS⁵⁵ oder von dezidierten Gegnern⁵⁶ erschienen, nahm das Interesse seitdem stark ab. Die zahlreichen frühen Publikationen hängen wohl mit der großen internationalen Aufmerksamkeit für das sozialistische Experiment unter der Regierung Salvador Allendes zusammen sowie mit der daraus folgenden ebenso großen Beachtung der Menschenrechtsverletzungen nach dem Putsch.⁵⁷ Ein Grund dafür, dass in der letzten Zeit Studien zum MSTM, nicht jedoch zu den CpS entstanden, dürfte wohl darin liegen, dass ersterer gewissermaßen auf der „richtigen“ Seite stand und sich trotz des Widerstands der konservativen argentinischen Kirchenhierarchie gegen politische Repression und Armut einsetzte. Die problematischen Aspekte der *Sacerdotes terciaristas*, die zumindest verbal den Einsatz

⁵⁴ Martín de Biase, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Múgica* (2. Aufl., Buenos Aires 2009) [1. Aufl. 1998].

⁵⁵ Giulio Girardi, *Cristianos por el Socialismo* (Barcelona 1977); Richard, *Cristianos* (Anm. 27).

⁵⁶ Teresa Donoso Loero, *Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile* (Santiago de Chile 1975).

⁵⁷ Zu diesem Thema fehlen Studien zu Deutschland. Vgl. Barbara Rupflin, „Kirche in Bewegung. Die Chile-Solidarität der Katholischen Studentengemeinde in Münster“, unveröffentlichte Magisterarbeit (WWU Münster 2009) und dies., „Kirche in Bewegung – Die Chile-Solidarität der katholischen Studentengemeinde in Münster“; Sebastian Gehrig/Cordia Baumann/Nicolas Büchse (Hgg.), *Linksalternative Milieus und Neue Soziale Bewegungen. Außerparlamentarischer Protest und mediale Inszenierung in den 1970er Jahren in der Bundesrepublik und Westeuropa* (Heidelberg: im Druck).

physischer Gewalt befürworteten und sich insofern an einem öffentlichen Diskurs um die Legitimität von Gewaltanwendung in politischen Konflikten beteiligten, werden in der Literatur bisher nicht thematisiert. Den CpS hingegen lässt sich nicht ebenso umstandslos eine positive Rolle zuweisen, standen sie doch im Konflikt mit dem chilenischen Episkopat und auch mit Silva Henríquez persönlich. In Chile verliefen die Konfliktlinien innerhalb der Kirche also etwas anders und die Trennung von „gut und böse“ lässt sich hier weniger eindeutig vornehmen.

Auch bei der Gründung der CpS war der Einfluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachfolgenden Konferenz von Medellín entscheidend dafür, dass sich viele Pfarrer zunächst der Realität der Menschen in den Armenvierteln und später dem Sozialismus zuwandten.⁵⁸ Die Priester und Ordensleute, die verstärkt seit den 1960er Jahren in die Armenviertel gingen, näherten sich zum Teil den sozialistischen Strömungen der Zeit an. Sie deuteten die extreme soziale Ungleichheit als strukturelle Gewalt und sahen die Kirche in der Pflicht, dagegen vorzugehen. Als Salvador Allende zum Präsidenten gewählt wurde, gründeten Priester zunächst die Gruppe „Los ochenta“ in dem Bestreben, den sozialistischen Weg der neuen Regierung zu unterstützen. Daraus entstanden die CpS, deren Mitgliedschaft sich nicht auf Priester beschränkte, sondern auch Ordensschwwestern und Laien umfasste. Insofern verfügten die CpS über eine breitere Basis als der MSTM.⁵⁹ Die Begründung des Engagements der Christen für den Sozialismus lässt sich in zahlreichen Publikationen aus der Zeit bzw. Quelleneditionen mit den öffentlichen Verlautbarungen nachvollziehen.⁶⁰ Ein wesentlicher Aspekt in der Geschichte der CpS ist die Auseinandersetzung mit der

⁵⁸ David Fernández Fernández, *La „Iglesia“ que resistió a Pinochet. Historia desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse* (Madrid 1996).

⁵⁹ Die unterschiedlichen Bestimmungen zur Mitgliedschaft könnten mit der jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Situation zusammenhängen. Der MSTM befand sich sowohl gegenüber dem Regime als auch gegenüber der Kirchenhierarchie in Opposition und so sahen seine Mitglieder u.U. eine größere Notwendigkeit, die eigenen Reihen geschlossen zu halten.

⁶⁰ John Eagleson (Hg.), *Christians and Socialism. Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America* (Maryknoll/New York 1975); Girardi, *Cristianos* (Anm. 55); Richard, *Cristianos* (Anm. 27).

Kirchenhierarchie. Zwar war der chilenische Episkopat stark beeinflusst von den progressiven Strömungen in der Kirche, gleichzeitig strebten die Bischöfe jedoch eine politisch möglichst neutrale Position an. Dem stand das eindeutige Engagement der CpS für die Regierung Allende entgegen. Dort, wo aus diesen Unterschieden resultierende Auseinandersetzungen thematisiert werden, geschieht dies in der Regel aus der Perspektive des Episkopats, dem eine wohlüberlegte Vorgehensweise zugeschrieben wird, weil er bei der parteipolitischen Neutralität blieb, ohne scharf gegen die CpS vorzugehen.⁶¹ Untersuchungen über die Organisation oder ihre Mitgliedschaft gibt es hingegen kaum, was mit der schwierigen Quellenlage zusammenhängen mag, sieht man von den mehrfach veröffentlichten Materialien ab.⁶²

Eine weitere Perspektive auf die Rolle von Kirche bzw. Religion während der Militärdiktatur bietet die Studie von Hernán Vidal zur 1983 gegründeten chilenischen Menschenrechtsorganisation *El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo*. Zwar handelte es sich um keine kirchliche Gründung, wohl aber um eine Organisation von Katholiken, die von dem Jesuiten José Aldunate koordiniert wurde. Vidal betont die symbolischen Aspekte der Namenswahl. Die neue Menschenrechtsorganisation nahm den Namen des Arbeiters Sebastián Acevedo an, nachdem dieser sich öffentlich in Brand gesetzt hatte, um so auf das Verschwinden seiner beiden Kinder aufmerksam zu machen und Informationen von der Regierung zu fordern. Vidal liest diesen Akt als ein Opfer im christlichen Sinne, der von Acevedo auch so gemeint gewesen sei.⁶³

Insgesamt wird die Bildung der Priester-Vereinigungen MSTM und CpS in der Literatur in engem Zusammenhang mit dem innerkirchlichen Wandel gesehen. Neben den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Enzyklika *Populorum Progressio* immer wieder als ein entscheidender Impuls genannt. In

⁶¹ Velasquez Almonacid, *Episcopado Chileno* (Anm. 40).

⁶² Ansatzweise geschieht dies bei Fernández 1996, der auch ehemalige Mitglieder der CpS interviewte. Fernández, *La „Iglesia“* (Anm. 58).

⁶³ Hernán Vidal, *El Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo. Derechos Humanos y la producción de símbolos nacionales bajo el fascismo chileno* (2. Aufl., Santiago de Chile 2002).

Lateinamerika kamen die Bischofskonferenzen von Medellín sowie die Entstehung der Theologie der Befreiung hinzu.⁶⁴ Obwohl das neue Verständnis von der Kirche in der Welt erwarten lassen sollte, dass der Klerus weltliche Gesellschaftsanalysen rezipierte, wird dies bisher in der Literatur kaum thematisiert. Lediglich Martín geht für die *Sacerdotes del Tercer Mundo* auf deren Auseinandersetzung mit dem Marxismus ein.⁶⁵ Dabei ähneln die Argumentationen und das verwendete Vokabular der Priester sehr stark der Sprache der Dependenztheoretiker. Dies zeigt schon der Begriff der strukturellen Gewalt, der von beiden für die Benennung der sozialen Ungleichheit und die extreme Armut genutzt wurde. Diese Verbindungen systematisch aufzuarbeiten bleibt bisher ein Desiderat der Forschung. Einen guten Ansatzpunkt könnte hierfür die Ausbildung in den Priesterseminaren darstellen, von denen einige ihr Curriculum in den 1960er Jahren veränderten und es außerdem zu Neugründungen kam. Ebenso wären die Universitäten einzubeziehen. Weiterhin ist die Rolle der zahlreichen ausländischen Ordensgeistlichen während der Diktatur bisher kaum wissenschaftlich untersucht. Die Beispiele der ausländischen katholischen Opfer beider Regime, zu denen häufig biographische Testimonialliteratur vorliegt,⁶⁶ lassen vermuten, dass dem ausländischen Klerus durchaus Einfluss innerhalb des katholischen Widerstandes gegen die Diktatur zukam. Erneut stellt allerdings die schwierige Quellenlage ein Problem für umfangreichere Untersuchungen dazu dar. Den Fall des US-amerikanischen Ordensgeistlichen James Weeks, der 1976 in Córdoba von Militärs zusammen mit einigen argentinischen Seminaristen unter seiner Obhut festgenommen wurde, behandelt Gustavo Morello in seiner noch unveröffentlichten Dissertation, allerdings fokussiert er hier nicht auf

⁶⁴ Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory* (Chicago 1991).

⁶⁵ Martín, *Movimiento de Sacerdotes* (Anm. 52).

⁶⁶ So z. B. zur in Argentinien ermordeten französischen Ordensschwester Alice Domon und dem in Chile getöteten englischen Priester Michael Woodward, vgl. Arlette Welty-Domon, *Gefoltert um der Gerechtigkeit willen: Der Kreuzzug von Schwester Alice Domon in Argentinien* (Nettetal 1987); Edward Crouzet, *Sangre sobre la „Esmeralda“: sacerdote Michael Woodward, vida y martirio* (Santiago de Chile 2000). Vgl. auch Pedro Siwak, *Víctimas y mártires de la década del setenta en la Argentina* (Buenos Aires 2000).

die Rolle, die ausländische Ordensgeistliche im Hinblick auf die Haltung der Kirche spielten, sondern nimmt die Festnahme zum Anlass, nach dem Handeln der verschiedenen Kirchenstellen in Córdoba zu fragen. Morello sieht vor allem die Säkularisierungstendenzen in der argentinischen Gesellschaft als einen wichtigen Erklärungszusammenhang für die unterschiedlichen Umgehensweisen von Kirchenvertretern mit der politischen Situation.⁶⁷

FAZIT

Insgesamt lässt sich in Bezug auf die Forschungslage zur Haltung der Ortskirchen in Argentinien und Chile festhalten, dass die Kirchenhierarchien mittlerweile recht gut untersucht sind, sofern es um die Episkopate geht. Weniger weiß man über etwaige grenzüberschreitende Kontakte zwischen dem argentinischen und chilenischen Episkopat. Die Konzentration auf die Episkopate ist allerdings nicht befriedigend, will man die Kirche als Institution verstehen. Trotz der hierarchischen Struktur spielten die einfachen Welt- und Ordensgeistlichen eine wichtige Rolle.⁶⁸ Darüber hinaus zeigt der Vergleich beider Länder, dass eine auf einzelne, hervorgehobene Akteure konzentrierte Erklärung nicht weit genug trägt, will man nicht davon ausgehen, dass die Unterschiede in der Haltung der beiden Ortskirchen gegenüber den Menschenrechtsverletzungen auf Zufälle in der Auswahl der Amtsträger zurückzuführen seien. Wichtig bleibt hier die Frage nach den theologischen Begründungen des eigenen Handelns durch die Kirchenvertreter, die in beiden Ländern auf unterschiedliche Traditionsstränge zurückgriffen. Die verschiedenen Entwicklungen im Verhältnis zwischen Staat und Kirche haben ebenso eine bedeutende Rolle gespielt. Darüber hinaus lässt eine vergleichende Analyse der beiden Fälle fruchtbare Ergebnisse erwarten. So war die positive

⁶⁷ Die Dissertation von Gustavo Morello hat den Arbeitstitel: "Catolicismos y terrorismo de estado en la ciudad de Córdoba en la década de los Setenta".

⁶⁸ Antje Schnoor vom Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der WWU Münster arbeitet an einer Dissertation zu den Jesuiten in Chile während des hier behandelten Zeitraums.

Reaktion gegenüber dem Militär in den ersten Monaten nach dem Putsch in beiden Episkopaten ähnlich, Unterschiede zeigten sich in erster Linie in der theologischen Argumentation gegenüber der Gewalt⁶⁹ und in der weiteren Entwicklung. Auch der Vergleich des politischen Engagements der progressiven Priester sowie linker Laien, ihrer Interaktion mit der Gesellschaft und mit der Kirchenhierarchie lässt neue Erkenntnisse erwarten. Zu fragen wäre hier, welche Verbindungen zwischen ihnen bestanden und wie sich die Annahme, die größere Entfernung von Staat und Kirche in Chile habe Einfluss auf die Haltung der Amtskirche gegenüber der Militärjunta genommen, untersuchen lässt. Das Thema „Kirche und Militärdiktaturen“ in Chile und Argentinien bleibt jedenfalls ein Feld, das auch in Zukunft eine intensive wissenschaftliche Beschäftigung erfordert. Dabei lassen sich nicht nur weitere Erkenntnisse über das Verhalten der kirchlichen Akteure an sich, sondern neue Antworten auf die zu Beginn angesprochenen Fragen nach den Ursprüngen und Ausmaßen der Gewalt der Diktaturen selbst erwarten.

⁶⁹ Stephan Ruderer, „‘Gerechter Krieg‘ oder ‚Würde des Menschen‘. Religion und Gewalt in Argentinien und Chile: Eine Frage der Legitimation“: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 12 (2010), S. 973–993.