

Carlos Collado Seidel

Kirche und Religiosität

»Jeder Versuch einer Deutung der spanischen Kirche in der heutigen Zeit muß ihren Anfang bei der Berücksichtigung der entscheidenden Bedeutung haben, die das Vatikanische Konzil für uns hatte und auch heute noch besitzt.«¹ Dieser Satz, den der damalige Vorsitzende der spanischen Bischofskonferenz Ende Juni 1978 während eines Vortrags sagte, ist zwar rund 20 Jahre alt, doch im Grundsatz nach wie vor gültig. Das Zweite Vatikanum hatte in der spanischen Kirche seit Anfang der sechziger Jahre einen Umdenkprozeß ausgelöst, durch den sich die seit den Bürgerkriegstagen bestehende Identifikation der kirchlichen Hierarchie mit dem franquistischen Regime aufzulösen begann. Die Ergebnisse des Konzils brachten für die gesamte katholische Kirche grundlegende Veränderungen mit sich. Für die Kirche in Spanien bedeuteten die neuen Richtlinien allerdings eine radikale Abkehr von bis dahin gültigen Maßstäben. Von höchster kirchlicher Instanz wurden nun die engen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Frage gestellt. Im Vatikan wurden Dokumente verabschiedet, die Meinungs- und Versammlungsfreiheit, Menschenrechte, freie Äußerung politischer Überzeugungen und sogar ausdrücklich eine Trennung von Staat und Kirche forderten. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* stellte fest, daß die Kirche weder an eine bestimmte Gesellschaftsordnung noch an ein konkretes politisches System gebunden sei. Die politische Gemeinschaft und die Kirche seien vielmehr in ihren jeweiligen Sphären voneinander unabhängig und selbstbestimmend.² Die Hierarchie mußte sich die neuen Leitlinien zu eigen machen, ob sie nun wollte oder nicht. Daher läßt die Erklärung des spanischen Episkopats nach Abschluß des Konzils vor allem die Verpflichtung zur Obediens erkennen: »Wir haben alle mit der Kirche zu fühlen. Und mit der Kirche zu fühlen heißt in diesem Fall, all das zu akzeptieren, was das Konzil aufgezeigt und bestimmt hat, und es als Zeichen der wahren Liebe zu dieser Kirche mit vollkommener Folgsamkeit und im Gehorsam auszuführen.«³

Die kritische Distanzierung wurde hingegen in den Reihen des jungen Klerus mit deutlich größerer Begeisterung aufgenommen. Im Rahmen der spanischen Industrialisierung sahen diese Kleriker ihre Aufgabe vor allem in der pastoralen

1 Vicente Enrique y Tarancón: »La iglesia en España hoy«, in: Vicente Enrique y Tarancón / Narciso Jubany / Marcelo González (Hgg.): *Iglesia y política en la España de hoy*. Salamanca 1980, S. 65.

2 »Gaudium et spes«, S. 76.

3 »Declaración colectiva del Episcopado español para la etapa postconciliar« (8.12.1965), in: *Documentos del Concilio Vaticano II*, hg. von dem »Servicio de Publicaciones de Acción Social Patronal« Madrid 1966, S. 241.

Betreuung der rapide wachsenden Arbeitervorstädte und nahmen sich der Belange dieser Menschen und ihrer sozialen Situation an. Schnell gerieten sie in ein politisches Fahrwasser und damit in Opposition zum Regime. Das Engagement von Teilen des Klerus für die Belange der Arbeiterschaft sowie deren aktive Teilnahme beim Aufbau von Arbeitnehmerorganisationen wie USO oder CCOO brachten der Kirche andererseits auf der Seite der Arbeiterschaft Sympathien und Respekt ein. Das Eintreten von Priestern in den historischen Regionen für die freie kulturelle Entfaltungsmöglichkeit (bis hin zu einer passiven und aktiven Unterstützung des bewaffneten Widerstandes gegen den Franquismus) machte die Kirche immer stärker zu einem glaubwürdigen Partner im Kampf für Demokratie sowie nationale und kulturelle Eigenständigkeit dieser Regionen. Aránzazu und Montserrat stehen stellvertretend für diesen Widerstand.

Die Kirche befand sich somit nicht mehr (wie in der Geschichte so oft geschehen) allein auf der »einen Seite«. Deutlicher Ausdruck dieser neuen Entwicklung war die 1971 durchgeführte *Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes*, auf der die Mehrheit der Teilnehmer eine Resolution verabschiedete, durch die sich die Kirche für ihre bedingungslose Allianz mit Franco während des Bürgerkriegs entschuldigte und bedauerte, damals nicht als Anwältin der Versöhnung gewirkt zu haben.⁴ Das Verhältnis zwischen der Hierarchie und dem Regime war in den letzten Jahren der Franco-Diktatur von starken Spannungen geprägt. Diese gipfelten im bekannten *Affair Añoveros*. Der Bischof von Bilbao hatte in einer Predigt im Februar 1974 die kulturelle Unabhängigkeit des Baskenlandes gefordert.⁵ Die spanische Regierung fühlte sich brüskiert, und im Rahmen des sich in den darauffolgenden Wochen zuspitzenden Konflikts stand sogar der Abbruch der Beziehungen zum Vatikan im Gespräch. Das solide Gerüst der Beziehungen zwischen katholischer Kirche und dem franquistischen Regime war schwer beschädigt, denn die Kirche hatte sich vor aller Augen vom Regime distanziert. Sie hatte eine Position eingenommen, durch die sie in den Jahren der *transición* nicht mehr bedingungslos mit der franquistischen Diktatur identifiziert werden konnte. Obgleich sich eine Reihe reaktionärer Prälaten gegen die neuen Richtlinien aus dem Vatikan sträubte und ihre Mandate in den *Cortes* behielt, war es nicht möglich, neben Rufen nach Freiheit und Demokratie automatisch auch antiklerikale Töne anzuschlagen. Die umsichtige Kirchenführung unter dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal Vicente Enrique y Tarancón, ließ keinen Zweifel aufkom-

4 Die Erklärung konnte allerdings nicht offiziell verabschiedet werden, da die notwendige Zweidrittel-Mehrheit nicht erreicht wurde. Vgl. Secretariado Nacional del Clero (Hg.): *Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Propositiones. Conclusiones. Apéndices*. Madrid 1971, S. 170f.

5 Text der Homilie, die am 24. 2. 1974 im Bistum Bilbao verlesen wurde, in: Vicente Enrique y Tarancón: *Confesiones*. Madrid 1996, S. 631-634.

men, daß die Kirche keine politische Macht anstrebte und sich auf soziale und pastorale Aufgaben beschränken wollte.

Die Kirche hatte somit noch vor Beginn der *transición* ihren eigenen, für viele Mitglieder des Klerus schmerzhaften Übergangsprozeß hinter sich gebracht. Die Aussagen des Konzils verhinderten (wie in der Vergangenheit nur allzuoft geschehen) eine aktive politische Parteinahme der kirchlichen Führung. Die Kirche hielt sich betont im Hintergrund. Sie ließ sich auch nicht mehr für politische Zwecke instrumentalisieren. Wenngleich sie in der Vergangenheit immer wieder die Ursache für politische Spannungen und gewalttätige Auseinandersetzungen gewesen war, konnte die Kirche während der *transición* aufgrund ihrer ausdrücklichen Zurückhaltung eine stabilisierende Rolle spielen.⁶

1. Kirche und Gesellschaft

Franco-Spanien war ein konfessioneller Staat. Der römisch-katholische Glaube war ausdrücklich das Religionsbekenntnis des spanischen Staates.⁷ Über den tatsächlichen Gläubigkeitsgrad der Bevölkerung lassen sich für diese Zeit allerdings kaum solide Aussagen treffen. Verlässliche Meinungsumfragen zur Religiosität liegen für die Zeit des Franquismus nicht vor. Für den Soziologen Víctor Pérez Díaz war diese Zeit von einer bürgerlichen oder folkloristischen Religiosität im Hinblick auf feierliche Zeremonien, Routine-Kirchgang, regelmäßiges Empfangen von Sakramenten ohne aufrichtige religiöse Überzeugungen oder tiefe Glaubensempfindung geprägt.⁸ Der soziale Druck aufgrund der zentralen Rolle, die die kirchliche Institution in Spanien spielte, führte zur Aufrechterhaltung dieser Scheinreligiosität.⁹

So nimmt es nicht wunder, daß nach Francos Tod die religiöse Praxis stark nachließ. Die Zahl der Personen, die sich als praktizierende Katholiken bezeichneten, hatte in den ersten Jahren der *transición* rapide abgenommen, um sich allerdings im Laufe der achtziger Jahre wieder zu stabilisieren. So betrug nach Angaben von José Ramón Montero der Anteil der praktizierenden Katholiken im

6 Über die Rolle der Kirche während der *transición* siehe die Überblicksdarstellung von Carlos Collado Seidel: »Kirche im Wandel«, in: Walther L. Bernecker / Carlos Collado Seidel (Hgg.): *Spanien nach Franco. Der Übergang von der Diktatur zur Demokratie 1975-1982*. München 1993, S. 86-103. Zur Kirche in Spaniens Geschichte vgl. Walther L. Bernecker: *Religion in Spanien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh 1995.

7 Artikel VI des »Fuero de los Españoles«.

8 Víctor Pérez Díaz: *El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales en España, 1975-1985*. Madrid 1987, S. 447ff.

9 Antonio Blanch: *Crónicas de la increencia en España*. Santander 1988, S. 28.

Jahr 1983 lediglich 31%. Im Gegensatz dazu waren es 1976 noch 56%.¹⁰ Diese Daten widersprechen zwar teilweise anderen Erhebungen, doch kann übereinstimmend festgestellt werden, daß in den Jahren zwischen Francos Tod und den ersten demokratischen Wahlen sowie im Anschluß an den Sieg der Sozialisten bei den Parlamentswahlen von 1982 die zahlenmäßig stärkste Abkehr von der katholischen Kirche stattgefunden hat. Damals sank vor allem der Anteil der praktizierenden Katholiken und stieg die Zahl der nicht-praktizierenden oder religiös indifferenten Personen.¹¹

Unter Zugrundelegung der Teilnahme am Kirchenleben als Indikator kann von einer vierteiligen Gesellschaft gesprochen werden. Für das Jahr 1990 werden dabei folgende Anteile angegeben: 10% aktive Kirchenmitglieder; 33% unregelmäßig teilnehmende; 28% passive, die am Kirchenleben lediglich im Zusammenhang mit bestimmten Ereignissen wie Trauung oder Taufe teilnehmen; sowie 29%, die sich selbst ausgeschlossen hatten. Für die Zeit zwischen 1981 und 1990 zeigt sich ein weiterer leichter Rückgang derjenigen, die unregelmäßig am Kirchenleben teilnahmen, und eine Zunahme derjenigen, die sich passiv verhielten oder selbst ausschlossen.¹² Die religiös-katholische Praxis hat dabei vor allem bei der Jugend abgenommen. Fast 50% der bis zu 25jährigen gaben an, nie in die Kirche zu gehen. Heute ist dieser Anteil sogar auf 57% gestiegen.¹³ Als Begründung für die Abkehr von der Amtskirche wird sehr häufig der Dissens mit der Lehrmeinung und den Vorgaben aus dem Vatikan, vor allem im Hinblick auf die Moraldoktrin, angegeben.

Dabei kann allerdings nicht von einer allgemeinen starken Abnahme der Religiosität gesprochen werden. Das zeigt sich daran, daß die Zahl der Indifferenten oder der überzeugten Atheisten seit Mitte der siebziger Jahre im Grunde konstant geblieben ist. Der Bevölkerungsanteil, der sich demgegenüber als religiös bezeichnet, liegt seit Anfang der achtziger Jahre bei etwa zwei Drittel.¹⁴ Eine 1979 durchgeführte Umfrage ergab sogar, daß 83% der Befragten an die Existenz Gottes glaubten. Werden diese Angaben nach Altersgruppen und Geschlecht der Befragten aufgeschlüsselt, so ergeben sich Verschiebungen, doch bekräftigten noch über drei Viertel der Jugendlichen, an Gott zu glauben.¹⁵ Auch diese Zah-

10 Juan-Luis Recio / Octavio Uña / Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición española. Religión y política*. Estella 1990, S. 53ff.

11 José Ramón Montero: »Las dimensiones de la secularización: religiosidad y preferencias políticas en España«, in: Díaz-Salazar / Giner (Hgg.): *Religión y sociedad* (Anm.11), S. 179ff.

12 Zahlenangaben bei: Rafael Díaz-Salazar: »La institución eclesial en la sociedad civil española«, in: Díaz-Salazar / Giner (Hgg.): *Religión y sociedad* (Anm.11), S. 286.

13 *El País* v. 31.3.1997.

14 Montero: »Las dimensiones« (Anm. 11), S. 183.

15 Zahlenangaben bei Stanley G. Payne: *Spanish Catholicism. An Historical Overview*. Madison 1985, S. 218f.

len sind weitgehend konstant geblieben. Im internationalen Vergleich westlicher Staaten nahm Spanien dabei Mitte der achtziger Jahre den fünften Platz hinter den Vereinigten Staaten, Irland, Kanada und Italien im Hinblick auf die Bedeutung Gottes für das Leben der einzelnen Bürger ein.¹⁶ Es besteht zwar zweifellos eine Korrelation zwischen Religiosität und Kirchgang, doch zeigen Befragungen, daß nahezu 40% der Personen, die sich selbst als religiös bezeichnen, sehr selten oder nie in die Kirche gehen.¹⁷ Etwa ein Viertel der Personen, die sich in irgendeiner Weise als Katholiken bezeichnen, betreten im Grunde nie eine Kirche, weitere 15% lediglich an hohen Festtagen.¹⁸ Auch hierbei zeigt sich, daß die Jugend besonders große Distanz zur Kirche hält: 70% der Jugendlichen unter 28 Jahren bezeichnen sich als nicht-praktizierende Katholiken.¹⁹

Verschiedene kirchennahe Autoren sehen keine Möglichkeit der Existenz von Religiosität ohne institutionelle Anbindung und gehen davon aus, daß die nicht-praktizierenden Katholiken über kurz oder lang zu Agnostikern werden.²⁰ Bemerkenswert ist allerdings, daß demgegenüber die Zahl der Spanier zunimmt, die davon überzeugt sind, daß es nicht eine einzige wahre Religion gibt, vielmehr Wahrheiten existieren, die sich in verschiedenen Religionen manifestieren können. 1989 gaben lediglich 24% der Befragten an, die katholische Religion sei die einzig wahre. Der Anteil im Hinblick auf die christlichen Religionen im allgemeinen betrug 41%. Díaz-Salazar wagt die Prognose, daß sich in den folgenden Jahrzehnten der Anteil »nicht-praktizierender« Katholiken noch weiter erhöhen wird und diesbezüglich vor allem die Unterschiede zwischen den Generationen verschwinden werden. Die Entfremdung zwischen Amtskirche und Gläubigen werde zunehmen.²¹

Die allgemeine Distanzierung von der Amtskirche manifestiert sich auch in Umfragen zu spezifisch katholischen Lehrmeinungen. An den untersten Plätzen rangiert dabei der Glaube an die Jungfräulichkeit Mariä (46%), die Auferstehung der Toten (41%), die Existenz der Hölle (40%) und die Unfehlbarkeit des Papstes (37%).²² Kirchliche Riten und bestimmte religiöse Zeremonien genießen allerdings unverändert eine sehr hohe Akzeptanz. So wird von über 80% der Bevölkerung die Taufe gewünscht; die kirchliche Trauung ist noch beliebter. Daß die

16 *El País* v. 16.6.1985.

17 Francisco Andrés Orizo: *Los nuevos valores de los españoles. España en la Encuesta Europea de Valores*. Madrid 1991, S. 125.

18 Pedro González Blasco / Juan González-Anleo: *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid 1992, S. 67.

19 *El País* v. 31.3.1997.

20 Andrés Tornos / Rosa Aparicio: *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid 1995, S. 53f.

21 Rafael Díaz-Salazar: »La transición religiosa de los españoles«, in: Díaz-Salazar / Giner (Hgg.): *Religión y sociedad* (Anm.11), S. 96 u. 103.

22 Zahlenangaben für 1984 in: *Revista de Investigaciones Sociológicas*, Nr. 27 (1984), S. 309ff.

Taufe eine moralische Pflicht sei, empfinden hingegen weniger als 50% der Bevölkerung.²³ Der Soziologe Juan J. Linz beschreibt die Situation von Kirche und Religiosität folgendermaßen: »Es gibt keinen Zweifel darüber, daß Spanien heutzutage ein Land ist, das überwiegend katholisch ist, mit einer mehr oder minder praktizierenden Mehrheit und einer bedeutenden Minderheit, die der Kirche treu ist, auch wenn sie sich in ihrer Bereitschaft, den Weisungen der Kirche Folge zu leisten, selektiv verhält.«²⁴ Das hat wiederum dazu geführt, daß sich die Kirche selbst teilweise als Supermarkt vorkommt, in dem nach Bedarf jeder einzelne Angebote wahrnimmt. Kirchenkreise sprechen heute auch von der weitverbreiteten soziologischen Erscheinung des *católico light*.²⁵ Trotz allem ist die Kirche unangefochten die Institution mit dem größten gesellschaftlichen Einfluß. Die Kirche ist nach wie vor in der Lage, Woche für Woche etwa ein Drittel aller Erwachsenen in die Kirchen zu locken. Der Klerus hat nach wie vor eine wichtige soziokulturelle Bedeutung und stellt mit Sicherheit auch weiter einen wichtigen Punkt für die Orientierung von Überzeugungen und Meinungen dar.²⁶ Demgegenüber kann die Zahl derjenigen, die sich aktiv an der Arbeit von politischen Parteien der Linken oder Gewerkschaften beteiligen, mit höchstens fünf Prozent angegeben werden.²⁷

Soziologische Untersuchungen stellen eine Korrelation zwischen dem Religionsgrad und dem politischen Wahlverhalten fest. Wie in anderen Ländern definieren sich Katholiken in Spanien vor allem über konservative Parteien. Sowohl 1982 als auch 1993 bezeichneten sich zwei Drittel der Personen, die angaben, die politische Rechte zu wählen, als praktizierende Katholiken, und über die Hälfte der Personen, die sich als Linke bezeichneten, ordneten sich selbst als nicht-praktizierend, indifferent oder atheistisch ein.²⁸ Wengleich also praktizierende Katholiken tendenziell die konservative Volkspartei wählen, ist die Zahl jener, die den PSOE wählen, nicht wesentlich kleiner. Eine anlässlich der Parlamentswahlen von 1993 gemachte Umfrage ergab, daß 46% der »sehr guten Katholiken« den PP und 31% den PSOE gewählt hatten. Im Fall der »praktizierenden Katholiken« lagen PP und PSOE mit 34% sogar gleichauf.²⁹ Der große Unterschied zu früheren Zeiten ist aber, daß heute Zugehörigkeit zu Parteien der Linken und Be-

23 Salvador Giner / Sebastián Sarasa: »Religión y modernidad en España«, in: Díaz-Salazar / Giner (Hgg.): *Religión y sociedad* (Anm.11), S. 75.

24 Juan J. Linz: »Reflexiones sobre la sociedad española«, in: Salvador Giner (Hg.): *España, Sociedad y Política*. Madrid 1991, S. 672.

25 Pedro M. Lamet: »Sociedad indiferente, iglesia dormida«, in: *Iglesia Viva*, (158) März-April 1992, S. 220.

26 Blasco / González-Anleo: *Religión y sociedad* (Anm. 18), S. 70.

27 Pérez Díaz: *El retorno* (Anm. 8), S. 460f.

28 Montero: »Las dimensiones« (Anm. 11), S. 213ff.

29 Montero: »Las dimensiones« (Anm. 11), S. 235.

kenntnis zur Kirche vereinbar sind und dies auch gesellschaftlich akzeptiert wird.³⁰ 1979 gaben 40% der befragten Spanier an, daß es kompatibel sei, guter Katholik und guter Kommunist zu sein. Von den Sozialisten sagten dies sogar 57%. Fünf Jahre später waren diese Anteile noch einmal angestiegen und lagen im Falle von Kommunisten bei etwa 60%, unter Sozialisten sogar bei 70%. Damit ist die Religiosität zwar nach wie vor relevant, aber für die politische Auseinandersetzung nicht mehr entscheidend (wie es etwa in Zeiten der Zweiten Republik noch gewesen war). Auch ist die zu anderen Zeiten keinesfalls selbstverständliche Akzeptanz der Demokratie durch praktizierende Katholiken heute selbstverständlich geworden.

Eine weitere Veränderung ist augenscheinlich. Während des Franquismus fand in erster Linie eine Identifikation der Oberschichten und des Bürgertums mit der Kirche statt. Innerhalb der Arbeiterschaft war die Distanz zur Amtskirche deutlich größer. Heutzutage ist die religiöse Indifferenz in den unteren Gesellschaftsschichten zwar nach wie vor stärker verbreitet als in anderen Bevölkerungsgruppen, die Unterschiede haben allerdings deutlich abgenommen.³¹ Diese Nivellierung sowohl hinsichtlich der politischen Präferenzen als auch der sozialen Schichtung wird immer wieder als Stabilitätsfaktor für die Demokratie bezeichnet. Damit kann die Religion nicht mehr uneingeschränkt für die politische Auseinandersetzung zwischen links und rechts instrumentalisiert werden. Sowohl PSOE als auch der *Partido Popular* vertreten in Religionsfragen im Grunde moderate Positionen. Damit unterliegt freilich die Amtskirche einer Fehlperzeption, wenn sie (eine Tendenz, die Anfang der neunziger Jahre immer wieder festgestellt werden konnte) versucht, ein Junktim zwischen den Anliegen der Kirche und der konservativen Volkspartei herzustellen.

Seit dem Ende der Franco-Diktatur hat sich zweifellos eine Privatisierung von Glauben und Religion vollzogen. Die Bevölkerung lehnt mehrheitlich eine offensiv evangelisierende Kirche ab. So wird es in Spanien heute positiv angesehen, wenn sich etwa ein Fußballspieler bekreuzigt, bevor er aufs Spielfeld läuft. Negativ wird hingegen bewertet, wenn die Kirche moralisierende Verhaltenskodices verkündet. Die Sensibilisierung gegenüber Äußerungen von seiten der Kirche ist groß: Die Mehrheit der Spanier lehnt es ab, daß sich die Kirche in irgendeiner Weise an der Politik beteiligt oder moralisierend wirkt. Dies ist sicherlich eine Reaktion auf die verordnete Konfessionalität des Staates unter Franco und die bevormundende Wirkungsweise der Kirche in vergangenen Zeiten. Hieraus erklärt sich auch die heutige Kirchenskepsis: So erklärte Victoria Abril, eine der

30 Vgl. vor allem Juan J. Linz: »Religión y Política«, in: Juan J. Linz / José Ramón Montero (Hgg.): *Crisis y cambio: electores y partidos en la España de los años ochenta*. Madrid 1986, S. 72-98.

31 Blasco / González-Anleo: *Religión y sociedad* (Anm. 18), S. 30.

bekanntesten spanischen Schauspielerinnen: »Die Klosterschule hat aus mir, wie aus fast allen Frauen meiner Generation, die ich kenne, einen völlig atheistischen Menschen gemacht.«³² Diese Aussage kann verallgemeinert werden.

Die weitverbreitete Abkehr von der Doktrin der Kirche hat allerdings, und das attestieren auch kirchennahe Autoren, keine antiklerikale Spitze, obwohl die Meinung weit verbreitet ist, daß der Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft nicht unbedingt positiv ist.³³ Ganz im Gegenteil stößt die Kirche als Institution durchaus auf große Akzeptanz innerhalb der Gesellschaft. In Meinungsumfragen rangiert die Kirche immer an einer der ersten Stellen und meist vor den Parteien, den Gewerkschaften, der Regierung, den Streitkräften, dem Bankenwesen... Die Monarchie ist eine der wenigen Institutionen, die regelmäßig vor der Kirche rangieren.³⁴ Diese Tatsache läßt sich nicht durch die Lehrmeinung erklären. Sie hängt vielmehr damit zusammen, daß die Kirche als Institution glaubwürdig und integer wirkt. So ist zwar Meinungsumfragen zufolge die Mehrheit der Bevölkerung für eine strikte Trennung von Staat und Kirche, ihre gesellschaftliche Bedeutung wird aber noch überwiegend positiv bewertet (52%). Nur eine Minderheit (24%) trat 1988 dafür ein, den Einfluß der Kirche weiter zurückzudrängen. Auch aus anderen Studien geht deutlich hervor, daß der Kirche und dem Klerus großes Vertrauen entgegengebracht wird.

Im Hinblick auf die Themen, die von der Kirche belegt und positiv beurteilt werden, ist vor allem die Sozialdoktrin (Fragen der Dritten Welt, Rassendiskriminierung, Arbeitslosigkeit...) hervorzuheben. Die Moraldoktrin der Kirche wird indes mehrheitlich abgelehnt. In dieses Bild paßt die weitverbreitete Meinung über Papst Johannes Paul II.: Er sei progressiv in Hinblick auf soziale Fragen, aber reaktionär in moralischen Aspekten. Dabei wird zwar der Stellenwert, der von kirchlicher Seite Ehe und Familie gegeben wird, mehrheitlich geteilt, nicht aber andere von der Kirche mindestens so vehement verteidigte Ansichten. So findet es beispielsweise lediglich ein Viertel der Bevölkerung verwerflich, ohne Trauschein zusammenzuleben; bei den Jugendlichen bis 25 Jahren beträgt der Anteil sogar lediglich drei Prozent. Heutzutage stehen auch alleinerziehende Mütter nicht mehr vor sozialer Ablehnung. Nur 40% der Spanier vertreten heute die Ansicht, daß eine Ehe unauflöslich sein sollte. Vorehelicher Geschlechtsverkehr wird von 45% der Bevölkerung und sogar von 81% der Jugendlichen unter 25 Jahren akzeptiert; nur 21% vertreten die Ansicht, daß sexuelle Kontakte allein in die Ehe gehören. Das Verbot von Empfängnisverhütungsmitteln wird trotz der Kampagnen

32 Zit. nach Díaz-Salazar: »La transición religiosa« (Anm. 21), S. 123.

33 Vgl. etwa Blanch: *Crónicas* (Anm. 9), S. 3f.

34 Díaz-Salazar: »La institución« (Anm. 12), S. 295.

der Kirche lediglich von 21% der Bevölkerung befürwortet.³⁵ Auch im Hinblick auf ethische Fragen steht die Mehrheit der Bevölkerung der Position der Kirche ablehnend gegenüber. Künstliche Befruchtung und Sterbehilfe werden jeweils von lediglich etwa einem Viertel der Bevölkerung abgelehnt. Nur im Fall von Abtreibungen ist die Akzeptanz der Kirchenmeinung durch die Bevölkerung größer.

Die Tatsache aber, daß das Eintreten der Kirche für bestimmte gesellschaftsrelevante Fragen durchaus begrüßt wird, sie gleichzeitig aber nicht in der Lage ist, die Bevölkerung an sich zu binden und eigene moralische und ethische Maßstäbe durchzusetzen, zeigt das Dilemma, in dem sich die Kirche heute befindet. Selbst praktizierende Katholiken übernehmen, bis auf eine kleine Minderheit, nicht ohne Einschränkung die moralischen Vorgaben der Amtskirche. Nach Ansicht von Díaz-Salazar bestehen keinerlei Indizien dafür, daß die Kirche in näherer Zukunft in der Lage sein wird, die Orientierung der spanischen Gesellschaft in Hinblick auf moralisches und soziales Verhalten zu verändern oder zu bestimmen.³⁶

Spanien war bis zum Tode Francos ein konfessioneller Staat. Nicht-katholische Glaubensgemeinschaften wurden diskriminiert. Seit Verabschiedung der Verfassung im Jahr 1978 können diese Glaubensgemeinschaften uneingeschränkt in der Öffentlichkeit auftreten und für ihren Glauben und ihre Anschauungen werben. Die Zahl nicht-katholischer Glaubensgemeinschaften und deren Mitglieder hat damit zwar zugenommen, doch dürfte deren prozentualer Anteil an der Bevölkerung bei höchstens einem Prozent liegen. In Spanien lebten in der Spätphase des Franquismus an die 2.000 Moslems, 6.000-8.000 Juden sowie 31.000 Lutheraner und Reformierte. Anfang der 1990er Jahre ist die Zahl der Protestanten auf 300.000, die der Juden auf 15.000 sowie die der Moslems auf 350.000 angestiegen.³⁷ Die anglikanische Kirche hat neben den etwa 30.000 Mitgliedern britischer Nationalität heute an die 7.000 spanische Gläubige.

Angaben über die Zahl der Sektenmitglieder schwanken beträchtlich. Manche Autoren geben für das Jahr 1990 rund 5.000, andere 300.000 Mitglieder an. Eine parlamentarische Kommission legte Ende 1988 folgende Zahlen vor: 70.000 Sektenmitglieder im Alter unter 30 Jahren sowie etwa 80.000 Mitglieder über 30 Jahre. Auch die Angaben über die Zahl der Gemeinschaften, die als Sekten bezeichnet werden, schwanken gewaltig; sie sollen zwischen 50 und 300 liegen.³⁸ Zu den aktivsten religiösen Minderheiten zählen die Zeugen Jehovas mit etwa

35 Orizo: *Los nuevos valores* (Anm. 17); Zahlenangaben für 1984 in: *Revista de Investigaciones Sociológicas*, Nr. 27 (1984), S. 325ff.

36 Díaz-Salazar: »La institución« (Anm. 12), S. 305.

37 Bernecker: *Religion* (Anm. 6), S. 122 und 134.

38 José Moraleda: *Las sectas hoy. Nuevos movimientos religiosos*. Santander 1992, S. 13.

65.000 Gemeindemitgliedern und über 700 Gemeindezentren sowie die Mormonen, die bei 15.000 Mitgliedern über 500 aktive Missionare verfügen.³⁹

Abschließend noch kurz ein Wort über die Bedeutung der katholischen Basisgemeinden in Spanien: Sie entstanden im Zusammenhang mit den Ergebnissen des Zweiten Vatikanums und verstehen sich als autonome Gruppierungen, die einen gelebten Glauben suchen und daher im Gegensatz zu den Ritualen der Amtskirche und nicht selten in Opposition zu den Vorgaben aus dem Vatikan sowie im Widerspruch zur offiziellen Lehrmeinung stehen.⁴⁰ Sie bestehen aus zahlreichen Gruppierungen und Einzelinitiativen; allein in Madrid existieren 80 dieser Gruppen. Die wohl größte dieser Bewegungen ist der *Camino Neocatecumenal*, gegründet von Kiko Argüello in einem Madrider Vorort im Jahr 1964. Die Zahl der Mitglieder wird mit circa 500.000 in zahllosen Einzelgruppen und einer Vielzahl an Ländern angegeben. Das enge Zusammengehörigkeitsgefühl der Mitglieder führt dazu, daß diese Basisgemeinde zu einer bedeutenden Bewegung geworden ist. Der Vatikan scheint daher zu versuchen, diese Bewegung unter Kontrolle zu bekommen: Die »Kikos« sollen ein vom Vatikan gebilligtes Statut erhalten und von der katholischen Kirche juristisch anerkannt werden. Damit würden sie automatisch einer unmittelbaren Kontrolle durch die Amtskirche unterliegen.⁴¹ Auch der *Camino Neocatecumenal* wird oft als progressiv bezeichnet, wenngleich er aufgrund einer streng an der Heiligen Schrift ausgerichteten und puritanistischen Lebensweise sowie der eigenen Auslegung von Liturgie und Riten durchaus als fundamentalistisch bezeichnet werden müßte.

2. Volksreligiosität und religiöses Empfinden

Die Analysen über Glauben und Religiosität in der heutigen spanischen Gesellschaft befassen sich vor allem mit der Kirche als Institution oder mit dem Grad an Akzeptanz oder Ablehnung der Amtskirche, mit deren Glaubensgrundsätzen und Lehrmeinung sowie mit den von ihr vertretenen Dogmen und ihrer Moral doktrin. Vor allem kirchennahe Autoren kommen dabei zu einem negativen oder pessimistischen Ergebnis und sprechen von einem wachsenden und sich generalisierenden Unglauben, der mit Entchristianisierung gleichgesetzt wird. Nicht-praktizierende Katholiken würden zwangsläufig zu Atheisten.⁴²

Eine Ausdrucksform der Religiosität wird dabei allerdings kaum oder nur unzureichend berücksichtigt, obwohl sie weit verbreitet ist und in den letzten Jahren

39 Zahlenangaben nach Díaz-Salazar: »La transición religiosa« (Anm. 21), S. 111ff.

40 José María Díaz Mozaz: »El clero diocesano en España: ¿cuántos y quiénes son?«, in: *Sal Terrae* (991), Juni 1996, S. 442.

41 *El País* v. 9.2.1997.

42 Tornos / Aparicio: *Quién* (Anm. 20), S. 53f.

förmlich einen »Boom« erfahren hat: die »Volksreligiosität«. Einige Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von Folklore oder heidnischen Bräuchen.⁴³ Und in der Tat vermengen sich hier christliche Tradition und katholische Praktiken mit Mythen und volkstümlichen Überlieferungen. Hinzu kommt freilich ein künstlerischer und folkloristischer Rahmen. Die Bezugsobjekte dieser Volksreligiosität sind die großen Gestalten der christlichen Religion: Christus, Maria, die Apostel und Heiligen. Hinzu kommen die Hauptsymbole des Christentums: die heilige Hostie, das Kreuz sowie die Reliquien. Die Verehrung dieser Gestalten und Symbole bildet ein ausgefülltes Kalendarium von Feierlichkeiten und Festen, an denen ohne Rücksicht auf Gesellschaftsschichten oder Klassen (dabei wird nicht einmal eine Unterscheidung zwischen gläubigen und nicht-gläubigen Christen gemacht) die Volksmassen teilnehmen. Die Religiosität erscheint hier als Äußerung eines tiefreichenden Volksempfindens, das der Fixierung geistiger Inhalte, religiöser Wahrheiten oder Dogmen sowie der Scheidung zwischen Glauben und vagem religiösen Gefühl vorausgeht. Kann dabei behauptet werden, daß die Volksmassen, die auf diese Weise ihr religiöses Empfinden äußern, gläubig im strikten christlichen Sinne sind?⁴⁴

Wir sprechen von »Objekten« religiöser Verehrung und meinen damit die großen historischen Gestalten des Christentums. Es geht also nicht um Objekte des Glaubens im Sinne von Wahrheiten oder Dogmen, um geistige Inhalte, sondern um sichtbare und faßbare Gegenstände. Die Verehrung dieser Objekte findet unabhängig von den Dogmen und Mysterien des Glaubens statt, auch wenn sie letztlich mit solchen verbunden sind oder sie gar darstellen. Dieser Umstand ist ein wesentlicher Bestandteil der Volksreligiosität in Spanien.

Die angesprochenen Objekte, die Gegenstand der Volksreligiosität sind, werden zwangsläufig durch Bilder repräsentiert und gerade durch diese als Objekte der Verehrung erlebt. Auf diese Weise erhält die Volksreligiosität einen sicheren Bezugspunkt: Die religiöse Inbrunst richtet sich instinktiv nach den Bildern und nach den Symbolen, die auch bildlichen Charakter tragen. Die bildliche Darstellung der Verehrungsobjekte und dementsprechend die Wahrnehmung der Gestalt durch die Sinne spielt hierbei eine wesentliche Rolle.

Die Mannigfaltigkeit der religiösen figürlichen Darstellungen, die meist aus der Barockzeit stammen, ist in Spanien schier endlos. Interessant ist dabei allerdings, daß trotz dieser Vielfalt nur ganz bestimmte Darstellungen eine herausragende Devotion erfahren, während andere teilweise ähnlichen Charakters unbeachtet bleiben. Nicht jede Christusdarstellung und nicht jedes Bildnis Mariä werden landläufig verehrt. Dieses »Privileg« erfahren nur jene Darstellungen, die

43 Díaz-Salazar: »La transición religiosa« (Anm. 21), S. 102.

44 Die folgende Analyse der Volksreligiosität war nur dank der Hilfe von Dr. Jesús A. Collado Millán möglich.

aufgrund eines arkanischen Selektionswillens oder aufgrund besonderer Umstände die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich gelenkt haben.

Der Bilderkult existiert im Christentum seit jeher. Gut möglich aber, daß er in Spanien aus der Notwendigkeit der sichtbaren Distanzierung vom Islam heraus am stärksten entwickelt wurde. Im auf Äußerlichkeit ohnehin sehr stark ausgerichteten Barock wurden nicht nur die Gotteshäuser, sondern auch öffentliche Plätze und sogar die Fassaden der Häuser mit Abbildern von Heiligen gefüllt. Diese Tatsache ist zunächst freilich nur ein epochenbedingtes kulturelles Phänomen, das über den Geschmack einer bestimmten Zeit Auskunft gibt. Die Heiligendarstellungen sind dabei, obwohl sie auf das Religiöse Bezug nehmen, zunächst im Grunde nicht mehr als dekorative Objekte. Dieser Umstand ändert sich allerdings in dem Moment, in dem diese Bilder zu Kultobjekten werden und eine allgemeine und sich immer stärker verbreitende Verehrung bestimmter Darstellungen von seiten der Bevölkerung einsetzt. Gerade in Spanien entstand ein besonderes religiöses Darstellungsbedürfnis. Diese religiösen Darstellungen in Bildern strahlen zudem, vor allem im Süden Spaniens, außerordentliche Dramatik und Leid aus. Gefördert durch diesen Drang nach bildlicher Darstellung sind die prächtigsten und aufwendigsten Verehrungsrituale der katholischen Welt entstanden. Es existieren bis heute Abbildungen, die eine ungeheuer intensive und inbrünstige Verehrung erfahren. Und dieses Phänomen nimmt in einer vermeintlich spiritualitätslosen Zeit nicht ab, gewinnt vielmehr an Bedeutung.

Die verehrten Bildnisse stellen die großen Gestalten und Symbole des Christentums dar. Die Christusdarstellungen zeigen dabei meistens Christus in der Passionswoche: den gegeißelten, den mit Dornen gekrönten, den mit dem Kreuz beladenen, den gekreuzigten Christus. Diese Darstellungen sind außerordentlich pathetisch. Es wird demgegenüber schwer sein, eine Darstellung des Auferstandenen zu finden, die allgemein verehrt wird. Auch Darstellungen von Christus als König und Weltherrscher (Pantokrator) werden kaum beachtet. Als die Herzjesu-Verehrung propagiert wurde, verbreitete sich hingegen schnell die Verehrung von Bildern, die einen Christus darstellen, der sein Herz zeigt. Diese Art der Verehrung ist inzwischen allerdings weitgehend in Vergessenheit geraten, da sie von der Kirche nicht weiter gefördert wurde.

Die von der Bevölkerung verehrten Darstellungen Mariä sind sehr mannigfaltig. Besondere Pietät lösen vor allem Bilder der Schmerzensmutter, Kontrapunkt der Nazaräer-Darstellungen, aus. Sie werden insbesondere im Süden Spaniens angebetet und lösen dort oft Beifallsrufe aus, sind aber darüber hinaus in nahezu allen Gotteshäusern Spaniens zu finden. Die Schmerzensmutter-Darstellungen sind fast immer Anlaß von Verehrung durch die Gläubigen. Eine besondere Gruppe bilden jene Mariendarstellungen (im allgemeinen alte, oft sehr wertvolle polychrome Holzplastiken), die Maria als Muttergottes, mit dem Jesuskind oder als

Königin darstellen. Unter solchen befinden sich die Marienbilder mit der reichsten Tradition und diejenigen, die eine typisch regionale oder lokale Verehrung erfahren. Diese zum Teil romanischen, zum Teil gotischen, oder andere in späteren Zeiten entstandenen Darstellungen sind heutzutage mit Kronen und aufwendigen goldbestickten Samt- oder Brokat-Gewändern, manche auch mit Geschmeide geschmückt. Marienbezeichnungen wie Covadonga, Guadalupe, Macarena, Pilar oder Montserrat, mit ihren berühmten Weihestätten und Pilgerfahrten, sind seit jeher die herausragendsten Bezugspunkte der Marienanbetung in Spanien.

Der Heiligenkult ist ebenfalls weit verbreitet. Üblicherweise handelt es sich dabei um Patrone der jeweiligen Orte sowie um bestimmte Heilige, die traditionell populär sind. Darüber hinaus gibt es aber auch Heilige, die besondere Verehrung erfahren, weil sie im Zusammenhang mit nationalen historischen Ereignissen stehen oder in Spanien identitätsstiftend wirken. Ein Beispiel hierfür ist die Verehrung des heiligen Jakobus seit dem frühen Mittelalter. Der Reliquienschrein des Apostels, der in der Krypta der großen romanischen Kathedrale von Santiago de Compostela aufbewahrt wird, wird jährlich von Abertausenden von Pilgern besucht und verehrt. Diese kommen aus allen Ecken Spaniens und dem Ausland nach Galicien. Gerade die Pilgerfahrten zu dieser Stätte haben in letzter Zeit enorm zugenommen. Das liegt nicht nur an der touristischen Attraktivität der Stadt und der Kathedrale. Unter den vielen lokalen Patronen, die besondere Verehrung erfahren, müssen der heilige Firmian in Pamplona, der heilige Isidro in Madrid oder der heilige Sebastian in der gleichnamigen baskischen Küstenstadt hervorgehoben werden. Heilige, die darüber hinaus traditionell verehrt werden, sind beispielsweise Johannes der Täufer, der heilige Antonius und der heilige Blasius. An den Namenstagen dieser Heiligen werden üblicherweise große religiöse und weltliche Festakte veranstaltet.

Im Hinblick auf die Verehrung der christlichen Symbole muß die Anbetung der heiligen Hostie hervorgehoben werden. Dieser Kult geht auf das katholische Dogma zurück, wonach Christus in den Sakramentszeichen von Brot und Wein leibhaftig gegenwärtig ist. Für die Zurschauftragung und Erhöhung des Glaubens an dieses Geheimnis wurden großartige Monstranzen in getriebenem Silber und Gold geschaffen, wahre Meisterwerke der spanischen Goldschmiedekunst des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie werden in Prozessionen an Fronleichnam durch blumenbedeckte Straßen und Plätze getragen. Städte und Orte wie Sitges sind berühmt für ihre Teppiche aus Blumen anlässlich dieser Feierlichkeit. Diese Tradition ist heute weitgehend ausgestorben, da die Festivität nicht mehr ein offizieller Feiertag ist. Die Verehrung des Kreuzes erhält vor allem in den Prozessionen während der Karwoche besondere Bedeutung: Hier wird das Kreuz ohne den Gekreuzigten dargestellt und gefeiert als Zeichen der Erlösung. Das Kreuz wird auch besonders in ländlichen Regionen verehrt, als Zeichen des Schutzes für die Felder und Län-

dereien. So wird im Frühjahr die *cruz de mayo* geschmückt, mit der Prozessionen zu den Gemeindeweiden veranstaltet werden, um die Äcker zu segnen.

Um die Religiosität zu erklären, die hinter der eigentümlichen Verehrung dieser insgesamt sehr mannigfaltigen und unterschiedlichen bildlichen Darstellungen steht, muß in erster Linie die Ausstrahlung der Kultobjekte näher betrachtet werden. Denn in den Abbildern, in deren Benennungen und in deren Ausdruck manifestiert sich die Art und Weise, wie die Bevölkerung die Religiosität lebt. Die Bilder sind aus einem inneren Bedürfnis des Volkes heraus entstanden, und dieses hat sie auch mit Leben erfüllt. Die Figuren und deren Ausdruckskraft rufen religiöse Empfindungen in den Menschen hervor und versetzen die Verehrer in eine spirituelle Welt. Die dabei entstehende tiefe Wechselwirkung zwischen den Betrachtern und dem »Objekt« zeigt, daß dieses letztlich einen Spiegel der eigenen Religiosität bildet. Aus dieser Perspektive entdecken wir eine nach außen gekehrte Religiosität, von Bewegungen, Farben und Formen bestimmt, die aber gleichzeitig tiefe Empfindungen der Innerlichkeit zeigt. Es eröffnet sich die menschliche Dimension der Religiosität. Sie hat konkrete Inhalte, die sichtbar und greifbar sind, wie die Figuren und Abbildungen, die verehrt werden. Sie baut aber nicht auf der Undurchdringbarkeit der Dogmen auf. Die religiöse Kunst stellt den Schlüssel dar, um das Wesen der Volksreligiosität in Spanien zu erfassen. Der Ausdruck (dieser ist sogar um so expressiver, je populärer die Darstellungen sind) ist im Grunde das Wesentliche an den Darstellungen. Vergleichsweise nachrangig ist die biblische Person (Christus, Maria, etc.), die dabei abgebildet ist. Ausschlaggebend ist vielmehr die Art und Weise, wie die Abbilder von den Gläubigen jeweils gefühlt und erlebt werden. Dieses Erleben bildet den tieferen Sinn der Darstellungen. Dadurch scheint freilich der Zweck der Darstellung verkehrt oder gar umgewertet worden zu sein, werden doch damit nicht Christus oder die Jungfrau Maria als solche verehrt, sondern der im jeweiligen Abbild gezeigte Ausdruck. Die Dargestellten haben ihre ursprüngliche Bedeutung verloren und dafür eine für den Betrachter neue subjektive und psychologische gewonnen. Auf diese Weise werden die verehrten Bilder zum reinen Ausdruck der religiösen Empfindung.

Diese Schlußfolgerung läßt sich anhand folgender Anekdote veranschaulichen: In Sevilla gibt es ein Christusabbild, das *el cachorro* (der Welpen) genannt wird. Woher kommt es, daß einem Christusabbild ein derartiger Namen verpaßt wird? Der Bildhauer, der die Plastik schuf, verarbeitete für den ergreifenden Ausdruck des Heilands ein persönliches Erlebnis. Er bildete den Ausdruck eines nach einer Messerstecherei mit dem Tod ringenden Zigeuners nach. Dieser Zigeuner hatte den Beinamen »*el cachorro*«. Das Wesentliche an der Darstellung dieses Christus' ist somit ein bewegendes subjektives Erlebnis, das ins Religiöse übertragen wird. Dieser Umstand manifestiert sich auch darin, daß die allseits verehrten Abbilder meist einen Namen tragen, der dem profanen Empfinden entspricht: »*el Gran*

Poder« (große Macht), »*la Macarena*« (Hübsche), »*la Pilarica*« (Pfeiler), »*la Moreneta*« (Brünnette), »*la Santina*« (kleine Heilige). Gerade die permanente Wechselwirkung zwischen dem Volksempfinden und dem Abbild sowie zwischen diesem und dem religiösen Empfinden macht die große Faszination und Anziehungskraft aus, die von diesen Darstellungen ausgeht.

Die Darstellungen von Christus in der Passionswoche beeindrucken durch ihren pathetischen Ausdruck: eine Mischung aus Seelenstärke, Zaghaftigkeit und Güte mitten in dem Spott und der Schmach.⁴⁵ Diese Plastiken stellen in der Regel einen schönen, gutgebauten männlichen Körper, nicht selten mit apollinischen Zügen, dar. Seine Schwäche stammt von der physischen Tortur her, doch zeigt der Gemarterte eine große innere Stärke. Besonders beeindruckend sind in diesem Zusammenhang der in Sevilla befindliche *Cristo del Gran Poder* sowie der *Cristo de Medinaceli* in Madrid. Am ersten Freitag im März strömen Jahr für Jahr an die 200.000 Menschen in die Kirche des *Cristo de Medinaceli*, um dieser Holzplastik aus dem 17. Jahrhundert den großen Zeh des rechten Fußes zu küssen. Um das Ritual als erste durchführen zu können, warten manche Gläubige zwei Tage und zwei Nächte vor dem Portal; andere erlegen sich stundenlange Fußmärsche als Bußübung auf, bevor sie vor das Jesusabbild treten.⁴⁶

Die Darstellungen der Schmerzensmutter sind ihrerseits ein lebendiges Abbild der Sanftheit und des mütterlichen Leidens. In ihnen kontrastieren Schönheit und Anmut mit dem resignierenden Ausdruck der Trauer und des Leids. Über ihr Antlitz rinnen Tränen, ihr nach außen sichtbares Herz wird von sieben Schwertern durchbohrt. Manche mögen solche Darstellungsformen als »Kitsch« bezeichnen, aber angesichts derart phantasiedurchdrungener Spektakel entsteht Ergriffenheit unter den Gläubigen. Manche Betrachter lösen ihre innere Spannung durch den Ausruf eines Stoßgebetes. Eine begeisterte Menschenmenge versucht sich dem Gnadenbild zu nähern, es zu berühren, sein Gewand oder seinen Mantel zu küssen, ihm Beifall zuzurufen. Ohnegleichen ist der Enthusiasmus der Bewohner von Sevilla für ihre *Macarena*, ein Bild, in dem sie das ins Mythologische und Göttliche erhobene Ideal der Frau erkennen.

Eine weitere sehr typische Äußerung der Volksreligiosität ist die *romería del Rocío*. Diese Pilgerfahrt findet während der Pfingstwoche statt. Der Wallfahrtsort befindet sich im Marschland am Ufer des Guadalquivir in Andalusien. An dieser Wallfahrt nehmen Jahr für Jahr bis zu einer Million Menschen teil. Auch in diesem Fall findet ein enthusiastischer Marienkult statt, der im Grunde genommen eine eindeutige Huldigung der Weiblichkeit ist. Die heidnischen, dionysischen

45 Ein kastilischer Dichter beschreibt eine dieser Christusdarstellungen folgendermaßen: »Cuando pasa el Nazareno / de la túnica morada, / con la frente ensangrentada, / la mirada de Dios bueno / y la soga al cuello echada...« (Gabriel y Galán: *La Pedrada*).

46 *El País* v. 11. und 18.1. sowie 8.3.1997.

Elemente dieses Kirchweihfestes sind augenscheinlich. Die religiösen Feierlichkeiten finden ihren Höhepunkt darin, daß eine Horde junger Männer die Kapelle stürmt und sich des Marienbildnisses bemächtigt – in diesem Fall wird sie »*blanca paloma*« (weiße Taube) genannt –, um sie auf den Schultern über die menschenübersäte Wiese zu tragen.

Die Verehrung der Schutzpatrone ist in Spanien tief verwurzelt. Jede Region, jede Stadt, jedes Dorf hat einen eigenen Schutzheiligen. Anlässlich des Namenstages des Patrons werden mannigfaltige Festivitäten wie etwa Feuerwerke, Stierkämpfe, Volksfeste oder große Familienfeiern veranstaltet. In der Hauptstadt Madrid sind beispielsweise die Feste anlässlich der Namenstage von Isidro, Antonius und der *Virgen de la Paloma* berühmt. Besonders pompös sind die Feiern, wenn die Schutzpatronin eine Madonna ist. So wundert es letztlich nicht, daß die *Virgen de la Paloma* vom Bürgermeister eine Auszeichnung verliehen bekam.⁴⁷

Im Rahmen der hier beschriebenen Riten ist zweifellos jener der spirituellste, der der heiligen Hostie geweiht ist. Diese Feier wird hauptsächlich an Fronleichnam begangen. Auch in diesem Fall nimmt das mit den Sinnen wahrgenommene Erlebnis einen wichtigen Raum ein. Während der Prozessionen im Frühling mischen sich die Düfte der Orangenblüte, des Ginsters und der Rosenblätter mit dem Duft des Weihrauchs.

Die inbrünstigsten Verehrer der Bildnisse finden sich in den *cofradías* (Bruderschaften). Um jeden Heiligen oder Patron und um jedes Bildnis, das von der Bevölkerung verehrt wird, sind Bruderschaften entstanden. Dabei handelt es sich um Laienvereinigungen, die zum Ziel haben, die Verehrung »ihres« Heiligen oder ihres Bildnisses zu fördern und am Rande der Liturgie religiöse Zeremonien, etwa Prozessionen, zu veranstalten. Den Bruderschaften obliegt es darüber hinaus, den Schutz und die Pflege der Bildnisse sowie des dazugehörigen Hausschatzes sicherzustellen. Die Bruderschaft führt auch dazu, daß unter den Laienbrüdern die Spiritualität und die Umsetzung der kirchlichen Vorschriften gefördert werden. Die Bruderschaften haben eigene Statuten, unterstehen aber der Kontrolle der kirchlichen Autorität in Gestalt eines Priesters, der gleichzeitig der spirituelle Führer ist. Sie tragen eigene Farben und Gewänder, die den Prozessionen einen besonderen Glanz verleihen. Heutzutage, zumal die Teilnahme von Frauen erlaubt worden ist, ist die Mitgliederzahl der Bruderschaften stark angestiegen. Die 1710 gegründete Bruderschaft des *Cristo de Medinaceli* in Madrid hat gegenwärtig etwa 4.000 Mitglieder. Für die Mehrzahl der frommen Laienbrüder, wie nach Ansicht der Allgemeinheit, dienen die Heiligen und Patrone in erster Linie nicht als Beispiele für Tugend, Sittsamkeit und einen vorbildlichen christlichen Lebens-

47 *El País* v. 10.9.1995.

wandel. Sie sind vielmehr Anwälte und Beschützer, von denen man Hilfe erbittet und von denen man in extremen Situationen wundersame Abhilfe erhofft.

Zusammenfassend kann behauptet werden, daß die Volksreligiosität im Grunde eine Gegenwelt zur offiziell vertretenen katholischen Religiosität darstellt, deren Ziel es ja ist, unter der strikten Aufsicht der Kirchenführung einen bestimmten Korpus an konkreten Dogmen zu vermitteln und die Erfüllung einer festgelegten Zahl von liturgischen Riten und Moralnormen, die ihrerseits auf unterschiedliche Weise mit den Dogmen in Zusammenhang stehen, zu gewährleisten. Bei der Volksreligiosität spielen hingegen die Dogmen eine nur untergeordnete Rolle; sie schlummern vielmehr in einem unterentwickelten religiösen Bewußtsein. Dieser Umstand wird vor allem dadurch hervorgerufen, daß das Volk im allgemeinen kein genaues Wissen um die katholische Lehre hat. Was dieses Volk aber vor allem bewegt und was sein religiöses Empfinden bestimmt, ist das Abbild. Der Ausdruck des Abbildes ist die tiefere Ursache für das religiöse Erlebnis. Die liturgischen Feiern, etwa die Heilige Messe, sind zweifellos Teil der religiösen Kulthandlungen, denen von der gläubigen Bevölkerung mit einer mehr oder minder großen Regelmäßigkeit beigewohnt wird. Die Tiefe der dabei aufkommenden Empfindung hat allerdings kaum etwas gemeinsam mit der Inbrunst, die beim Anblick des Altars der »Sieben Worte«, des »Heiligen Begräbnisses« oder der Prozession der *Soledad* (Einsamkeit) gelebt wird.

Im Grunde ist das Motiv der Religiosität immer das gleiche. Die Mittel und Wege, um das religiöse Erlebnis zu erreichen, sind allerdings unterschiedlich, wenn nicht sogar in Form und Absicht teilweise entgegengesetzt: Was das Volk zu leben und empfinden versucht, ist nicht die schwer zu greifende, verborgene Wahrheit der Dogmen, an die zweifellos geglaubt wird, ohne sie allerdings zu verstehen. Es geht auch nicht um den Sinn der religiösen Riten, des Kultus, den die Menschen sehen, aber meist ebenfalls kaum verstehen. Das für das Volk Wesentliche ist die eigene Art und Weise, das Religiöse zu erleben, und das sind Form, Struktur und Farbe in den Bildnissen und Abbildern, die Mittelpunkt der Volksreligiosität sind.

3. Kirche und Staat

Die Bestimmungen der Verfassung stellen die Grundlage für die Beziehungen zwischen der Amtskirche und der spanischen Regierung dar. Artikel 16.3 schreibt die konfessionelle Neutralität des Staates fest. Im Grundsatz werden sämtliche Glaubensbekenntnisse gleichbehandelt. Lediglich in einem Nebensatz wird dabei die katholische Kirche namentlich erwähnt: »Es gibt keine Staatsreligion. Die öffentliche Gewalt berücksichtigt die religiösen Anschauungen der spanischen Gesellschaft und unterhält die entsprechenden kooperativen Beziehungen zur katholi-

schen Kirche und den sonstigen Konfessionen.«⁴⁸ Im Jahr 1979 hatten der Vatikan und die spanische Regierung darüber hinaus eine Reihe von Abkommen geschlossen, die das Konkordat aus dem Jahr 1953 ablösten. In diesen Abkommen wurden die Rahmenbedingungen geschaffen, die die Interferenzbereiche zwischen Staat und Kirche regelten: juristischer Status der Kirche in Spanien; kulturelle Fragen; finanzielle Angelegenheiten; Klerus und Streitkräfte. Damit war der Handlungsrahmen in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche abgesteckt.

Mehr oder minder zeitgleich mit dem Abschluß der ersten Phase des Demokratisierungsprozesses, die von der Zurückhaltung der Kirche in öffentlichen Belangen geprägt war, erfolgte aus Rom nach der Wahl von Kardinal Wojtyła zum neuen Pontifex Maximus eine neue Kursbestimmung. Die Etappe, in der die Hierarchie immer wieder um »Vergebung« gebeten hatte, klang nun aus. Nun machte das Schlagwort der Re-Evangelisierung immer häufiger die Runde. Ausgehend von einem Weltbild, in dem der Laizismus die katholische Identität Spaniens bedrohte, wurde nun die Rückeroberung des verlorengegangenen Terrains anvisiert. Mittels einer aktiven Präsenz und einer offensiven Evangelisierungsarbeit sollten der »Kampf« aufgenommen und die Kräfte der Säkularisation bekämpft werden. Die Kirchenführung begann, sich gegen die Privatisierung des Glaubens der vorangegangenen Jahre zu wenden und sich wieder aktiv an der Meinungsbildung in moralischen Fragen zu beteiligen. Konflikte mit der Politik sollten nicht mehr um jeden Preis vermieden werden. Moralische Vorstellungen weiter Teile einer säkularisierten Gesellschaft und die Doktrin der katholischen Kirche gerieten nun wieder aneinander. In Worten von Tarancón liest sich die neue Marschrichtung aus Rom folgendermaßen: »Der Papst ist davon überzeugt, daß er die Aufgabe hat, dort Klarheit zu schaffen, wo Verwirrung besteht, und Disziplin einzuführen, wo Anarchie herrscht.«⁴⁹ Dieser Gesinnungswandel wird mit der Hilflosigkeit der Kirchenführung inmitten einer säkularisierten Gesellschaft erklärt. Sie habe sich in den vorangegangenen Jahren mit politischen Äußerungen zurückgehalten, gleichzeitig aber nicht daran gewöhnen können, die zuvor genossene staatliche Protektion und die Privilegien verloren zu haben. Die Kirche habe Schwierigkeiten, sich den Spielregeln der Demokratie unterzuordnen und die neue Situation zu akzeptieren, inmitten eines ideologischen Pluralismus lediglich ein Anbieter moralischer Wertvorstellungen zu sein. Dementgegen fühle sich die Kirchenführung nach wie vor als jene Institution, die in moralischen Fragen die Verhaltensrichtlinien vorgeben müsse. Angesichts der sich daraus ergebenden Irritation der Kirchenführung und der tatsächlichen wachsenden sozialen Probleme wurde die Regierung (und natürlich auch die Medien) als Urheber der

48 Verfassung des Königreichs Spanien v. 29.12.1978, Art. 16 (3).

49 José Luis Martín Descalzo: *Tarancón el cardenal del cambio*. Barcelona 1982, S. 245.

Mißstände und Gegner ausgemacht.⁵⁰ Díaz-Salazar erblickt darin eine neue Missionierungsoffensive der Kirche: »In dem Maße, wie die Säkularisierung voranschreitet, entwirft die Institution Kirche diverse ideologische, ethisch-kulturelle sowie symbolische Schlachtpläne und entfaltet einen Kampf um die Hegemonie. Das will heißen, daß die Kirche Anstrengungen unternimmt, um die Führung der moralischen und kulturellen Ordnung in der Gesellschaft zu übernehmen oder um zumindest daran mitzuwirken.«⁵¹

Im Laufe der achtziger Jahre gerieten Staat und Kirche in konkreten Problem-bereichen immer öfter aneinander. Unter der Leitung von Ángel Suquía, einem konservativen und vatikantreuen Kardinal, erreichte die Schärfe der Angriffe von seiten des Episkopats auf die sozialistische Regierung ihren Höhepunkt: Im November 1990 machte die Bischofskonferenz ein Dokument (*La Verdad os hará libres*) publik, in dem die sozialistische Regierung ausdrücklich für den lamentablen Zustand der Moral in Spanien verantwortlich gemacht wurde. Die Regierung sei ein bedrohlicher »Agent der Säkularisierung«. Die Regierungspolitik wurde in der Folgezeit systematisch und ausdrücklich mit der Korruption und sozialen Problemen wie Drogen und Kriminalität in Verbindung gebracht. Aber auch die Verbreitung von Hedonismus, Narzismus, die Vergnügungssucht, der Konsumwahn sowie sexuelle Permissivität, Akzeptanz von Ehescheidungen, Abtreibung und Genforschung seien Symptome von Wertverlusten innerhalb der Gesellschaft; die Regierung würde dieser Entwicklung Vorschub leisten, einen aggressiven Laizismus vertreten und alles Religiöse ins Lächerliche ziehen. Im Grunde ging das Dokument von der These aus, daß Moralität in einer säkularen und pluralen Gesellschaft keinen Bestand haben könne.

Suquía ging im November 1991 sogar soweit, die Demokratie, aufgrund des ihr immanenten Agnositizismus und der Relativierung von Werten, als das Grundübel der bestehenden Probleme zu brandmarken. Die Wohlstandsgesellschaft sei erfolgreicher bei der Zerstörung der Menschen, als es der Kommunismus gewesen sei. Gleich einer Hydra würde die »laizistische Moral« sich der Gesellschaft bemächtigen und zu einem Totalitarismus der Wertelosigkeit führen.⁵² Das waren Töne, die von seiten der Kirchenführung seit der Zeit des »Nationalkatholizismus« unter Franco in Spanien nicht mehr zu hören gewesen waren. Weiteren Aufwind erhielt diese Kritik durch Äußerungen von höchster kirchlicher Stelle. Papst Johannes Paul II. bestärkte diese Kritik im September 1991, indem er von der tiefen Sorge sprach, die ihm der moralische Zustand der spanischen Gesell-

50 »¿Qué temen los Obispos?«, in: *El Ciervo*, November 1990; »Intelectuales católicos contra la conducta autoritaria de la jerarquía«, in: *El País* v. 16.2.1991.

51 Recio / Uña / Díaz-Salazar: *Para comprender* (Anm. 10), S. 19.

52 Pedro M. Lamet: »Neopaganismo y nueva evangelización«, in: *Iglesia Viva*, (156) Nov.-Dez. 1991, S. 626.

schaft bereitete und vor allem den Neopaganismus und die Entchristianisierung anprangerte, die weite Teile der Bevölkerung aufgrund eines irrigen Fortschritts-glaubens erfaßt hätten. Dieser Fehlleitung der Menschen müsse, so der Pontifex, durch verstärkte Evangelisierung von seiten der Kirche entgegengetreten werden. Diese These vertrat der Vatikan zwar bereits seit Jahren, doch riefen Form und Wortwahl in der spanischen Öffentlichkeit Irritationen hervor. Die Kritik an den Äußerungen von seiten der Regierung und vor allem der Presse ließ nicht auf sich warten. Sie war zudem (bis auf die Tageszeitung *ABC*) einhellig: Die Kirche würde versuchen, ihren früheren Einfluß wiederzuerlangen und in Spanien einen Neo-Konfessionalismus durchzusetzen. Die Kritik beschränkte sich allerdings nicht allein auf die weltlichen Medien sowie auf einzelne Theologen und religiöse Basisgemeinden. Auch innerhalb des Bischofskollegiums war Unzufriedenheit festzustellen. Im Spätsommer des Jahres 1991 war dieser Dissens sogar offenkundig, als zwei mit der Kirchenpolitik unzufriedene Bischöfe von ihren Ämtern zurücktraten, um als »gewöhnliche« Priester seelsorgerische Aufgaben in Armenvierteln zu übernehmen.

Es kann allerdings nicht von einem ausgesprochenen Antiklerikalismus des PSOE gesprochen werden. Angesichts der Prädominanz der Amtskirche in vielen gesellschaftlichen Sektoren im Franquismus nimmt es nicht wunder, wenn diese traditionell laizistische Partei Versuche unternahm, den kirchlichen Einfluß in einigen Bereichen zurückzudrängen. Dennoch beklagte sich die Amtskirche wiederholt über ebensolchen Antiklerikalismus und witterte ein gezieltes Programm des PSOE, um die Kirche aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen und die Bevölkerung zu Agnostikern zu »bekehren«. Dahinter stünde der innigste Wunsch der Sozialisten, daß die Kirche möglichst vollständig verschwinde.⁵³ Dabei scheint die Amtskirche davon auszugehen, daß die große Zahl an Menschen, die etwa angeben, an die Existenz Gottes zu glauben, automatisch Katholiken sind, die ohne eifrige Evangelisierungsarbeit dem Neopaganismus des PSOE zum Opfer fallen würden. Die Amtskirche scheint zu übersehen, daß heutzutage nur eine Minderheit bereit ist, die katholische Lehrmeinung zu vertreten. Soziologische Untersuchungen kommen zudem zu dem Ergebnis, daß die entfachte Polemik zwischen der Amtskirche und dem PSOE oder den laizistischen Medien keine nennenswerte Auswirkung auf den Grad der Religiosität in Spanien hat. Der Prozeß der Säkularisierung läuft unabhängig hiervon ab und hat seine Wurzeln vielmehr in makrosoziologischen Veränderungen wie Urbanisierung oder Industrialisierung.

Die Kritik der Kirche bezieht sich auch auf die Medien. Mit der alleinigen und ausdrücklichen Ausnahme der konservativen Tageszeitung *ABC* würden in der

53 Fernando Sebastián: »Las ambigüedades del progresismo«, in: *Ecclesia*, 9.-16.4.1988, S. 6f. Vgl. Díaz-Salazar: »La transición religiosa« (Anm. 21), S. 119ff.

Presse politisch-soziale Bilder und moralische Werte vermittelt, die im Widerspruch zur katholischen Lehre stünden. Damit ist zum einen Pornographie gemeint, zum anderen aber auch die Beschreibung des Lebens der Personen des öffentlichen Interesses, bei denen Scheidung, Ehebruch, Promiskuität an der Tagesordnung stünden. Ein derart amoralisches Verhalten würde als normale Lebensform vermittelt werden.

Die Kirche versucht ihrerseits, auch in den Medien präsent zu sein. Seit jeher gibt es zwar eine Vielzahl kirchlicher Publikationen und an die tausend Zeitschriften, doch erreichen diese in der heutigen Informationsgesellschaft nicht die erwünschte Breitenwirkung. Das einstige publizistische Flaggschiff, die Tageszeitung *Ya*, mußte sogar im Mai 1996 ihr Erscheinen einstellen. Das Blatt hatte sich während des Franquismus aufgrund einer zumindest partiellen Eigenständigkeit innerhalb der gelenkten Presse einer relativ großen Beliebtheit erfreut. Nach dem Erscheinen von *El País* verlor *Ya* jedoch rapide an Lesern. Die starke Präsenz von Opus Dei-Mitgliedern in deren Leitung sowie ein ausgeprägter vatikantreuer Kurs taten ein übriges.⁵⁴ Deutlich erfolgreicher ist die Kirche hingegen im Rundfunkbereich. Sie ist Mehrheitseigner am Radiosender COPE (*Cadena de Ondas Populares*), einem der beliebtesten Sender in Spanien. Die Beliebtheit liegt jedoch offenbar gerade daran, daß (zum Leidwesen von Teilen der Kirchenführung) kein ausgesprochen klerikales, sondern ein populäres Programm angeboten wird. Der Medienbereich ist aber nach wie vor ein Sektor, in dem die Kirche nicht heimisch ist. Das äußert sich beispielsweise auch darin, daß der Episkopat und der Klerus im allgemeinen sehr zurückhaltend mit Äußerungen in den Medien sind und Medienpräsenz (im Gegensatz zu den Politikern) scheuen.

In diese Zeit der Spannungen zwischen Staat und Kirchenführung fiel auch die Seligsprechung von José María Escrivá de Balaguer, dem Gründer des Opus Dei. Trotz ernstzunehmender Kritik aus Kirchenkreisen, die eine Seligsprechung von Escrivá für unvertretbar hielten, wurde Escrivá Mitte Mai 1992 in Rom seligsprochen. Die Kritik bezog sich auf die Persönlichkeit und den Charakter von Escrivá, auf die Prozeßführung und auf das »Werk Gottes« als solches. Vor allem wurde bedauert, daß das fundamentalistische und sektiererische Leben von Escrivá durch dessen Kanonisierung zum Leitbild für Christen erhoben wurde. Selbst in Kirchenkreisen wird dieser Seligsprechung eine politische Speerspitze attestiert.⁵⁵ Johannes Paul II. ließ nie Zweifel an seiner Sympathie für die »Gesellschaft des Heiligen Kreuzes«, die an die 80.000 Mitglieder zählt, erkennen. Er hatte das Opus Dei zehn Jahre zuvor sogar zu einer Personalprälatur erhoben und damit die

54 Vgl. *Süddeutsche Zeitung* v. 18.7.1996; Pedro Miguel Lamet: »Dinero y comunicación en la iglesia española«, in: *Iglesia Viva*, (142) Juli-August 1989, S. 432f.

55 Die Kritik ist prägnant zusammengefaßt bei Pedro M. Lamet: »A la sombra del beato Escrivá«, in: *Iglesia Viva*, (160) Juli-August 1992, S. 407-419.

Priester des Opus Dei von der Obediens gegenüber dem örtlichen Bischof entpflichtet.

Die Kirche hatte es während der gesamten *transición* vermieden, ausdrückliche Wahlempfehlungen abzugeben. Diese Situation änderte sich jedoch unter dem Mandat Suquías. Einer der Höhepunkte war die Äußerung des Bischofs von Mondoñedo, der im August 1992 in einem Hirtenbrief unter Hinweis auf Korruption in der Politik und den Zustand der öffentlichen Moral explizit von der Wahl des PSOE abriet. Weitere von den Medien als Entgleisung empfundene Äußerungen von seiten der Kirche folgten: Im Herbst 1992 lancierte die Kirche heftige Angriffe gegen das neue geplante Abtreibungsgesetz und stellte die Wählbarkeit der Regierungspartei PSOE in Frage.

Angesichts der angespannten Situation entstand sogar die Sorge, daß bei einer weiteren Radikalisierung der überwunden geglaubte Antagonismus zwischen Kirche und Sozialismus wieder aufbrechen könne.⁵⁶ Es entstand zudem die Befürchtung, daß die Kirche ihre nach wie vor im wesentlichen eingehaltene politische Abstinenz aufgeben und sich uneingeschränkt auf die Seite des *Partido Popular* schlagen könnte. Auch die Mehrzahl der spanischen Bischöfe schien diese Entwicklung mit Sorge beobachtet zu haben, denn als Mitte Februar 1993 Neuwahlen an der Spitze der Bischofskonferenz bevorstanden, wurde der von Suquía und dem Nuntius favorisierte Kandidat nicht gewählt, statt dessen der als progressiv geltende Erzbischof von Zaragoza, Elías Yanes. Das Wort Dialog, das eine zentrale Bedeutung während des Zweiten Vatikanums erlangt hatte, rückte nun wieder in den Vordergrund. Kein Wunder, daß die Wahl von Yanes in den Medien als Protestwahl gegen den Papst, die Vorgaben aus dem Vatikan und vor allem gegen die von Suquía vertretene Linie gewertet wurde. Die Politik der Konfrontation und der Blockade schien abgewählt worden zu sein. Unter Yanes begannen sich die Wogen tatsächlich zu glätten. Der rücksichtslose Konfrontationskurs wurde nicht mehr fortgeführt; der Tonfall der Erklärungen war nicht mehr derart aggressiv. So wurden auch die Töne in Wahlkampfzeiten etwa anlässlich der Parlamentswahlen im Juni 1993 moderater. Eine Konfessionalisierung oder »Italienisierung« der Wahlkämpfe fand nicht statt. Die Standpunkte der Amtskirche haben sich allerdings nicht verändert: Im Februar 1996 veröffentlichte die Bischofskonferenz das Dokument *Moral y sociedad democrática*. Darin wurde unverändert der moralische Zustand der Gesellschaft kritisiert und nach wie vor die Permissivität innerhalb der demokratischen Gesellschaft, die kein aktives Bekenntnis zu bestimmten (christlichen) Werten vertritt, angegriffen.

Nach der Regierungsübernahme durch den *Partido Popular* im März 1996 entspannten sich erwartungsgemäß die Beziehungen zwischen Kirche und Regierung

56 Giner / Sarasa: »Religión y modernidad« (Anm. 23), S. 83.

weiter. Der Einfluß kirchenfreundlicher Politiker im *Partido Popular* ist auffällig. So ist sogar der Generaldirektor für religiöse Angelegenheiten, Alberto de la Hera Pérez, (neben anderen Regierungsmitgliedern) allem Anschein nach ein aktives Mitglied des Opus Dei. Aber obwohl die Kirche den Schulterschuß mit den Konservativen suchte, ist der *Partido Popular* keine klerikale Partei. Das Profil der Wähler dieser Partei ist vielschichtig, eine vollständige Identifikation des PP mit den Zielen der Kirche daher nicht möglich. So versprachen die Konservativen beispielsweise im Wahlkampf zu den Parlamentswahlen im Juni 1993, daß sie die Abtreibungsgesetzgebung nicht verändern würden.

Die Kirche hat aber auch mit internen Problemen zu kämpfen. Das Zweite Vatikanum und die gesellschaftlichen Umwälzungen in den 1960er Jahren wirkten sich nachhaltig auf die demographische Entwicklung des Klerus aus. In einer Situation starker Verunsicherung nimmt es nicht wunder, daß die Säkularisierungen von Priestern an der Tagesordnung waren. Zwischen 1966 und 1971 gaben im Schnitt jährlich an die 450 Priester ihr Amt auf. 1966 gab es noch 26.308 Priester; vier Jahre später war ihre Zahl auf 23.203 gefallen.⁵⁷ Berücksichtigt man zudem, daß eine Entscheidung gegen das Priesteramt aufgrund der seit Beginn der Industrialisierung rapide gestiegenen Attraktivität eines weltlichen Lebens und die Entfaltungsmöglichkeit in einer immer stärker säkularisierten Welt interessante Möglichkeiten für die Lebensgestaltung boten, erklärt sich der dramatische Rückgang an Ordinationen. Gab es in den fünfziger Jahren durchschnittlich an die 8.000 Seminaristen, so fiel diese Zahl bis 1970 auf 3.361. Diese Abwärtstendenz setzte sich fort und erreichte Ende 1979 mit 1.505 den niedrigsten Stand.⁵⁸ Eine ähnliche Entwicklung kann auch für die geistlichen Orden festgestellt werden. Besonders stark war hiervon die Gesellschaft Jesu betroffen. Zwischen 1966 und 1975 verließ ungefähr ein Drittel der spanischen Jesuiten ihren Orden.⁵⁹

Anfang der achtziger Jahre war der Höhepunkt der Säkularisierungen überwunden. Die Zahl der Kirchenaustritte nahm wieder ab. Anlaß zur Beruhigung hatte die Kirchenführung aber nicht. Auch bei sich stabilisierenden Zahlen war die Situation noch lange nicht entschärft: 1981 etwa überstieg die Zahl der neuen Ordinationen zwar die der Säkularisierungen mit 163 zu 135, doch reichte sie bei weitem nicht aus, um die 324 Todesfälle auszugleichen. Mitte der neunziger Jahre liegen die Zahlen bei etwa 200 Ordinationen im Jahr, bei an die 400 Todesfällen und 50 Säkularisierungen.⁶⁰ Damit gehen die Zahlen aktiver Priester weiter

57 Zahlenangaben bei Díaz Mozaz: »El clero diocesano« (Anm. 40), S. 433. Vgl. zudem *El País* v. 23.3.1997.

58 Zahlenangaben in *El País* v. 23.3.1997. Siehe außerdem: Díaz-Salazar: »La institución« (Anm. 12), S. 288.

59 *Informe sociológico sobre el cambio social de España 1975/1983* (IV Informe FOESSA), Bd. 2. Madrid 1983, S. 561f.

60 Zahlenangaben in *El País* v. 23.3.1997.

zurück. 1986 waren es nur noch 20.933, und für die Jahrtausendwende schätzt man deren Zahl auf lediglich 17.000, obwohl die Ordinationen wieder zugenommen haben. 1988 betrug die Zahl der höheren Semester 2.164, fiel allerdings in den neunziger Jahren wieder auf unter 2.000.⁶¹ Die Folge dieser demographischen Entwicklung ist, daß viele Pfarreien inzwischen verwaist sind. 1993 hatten von den insgesamt etwa 22.000 Pfarreien über die Hälfte keinen eigenen Pfarrer mehr; etwa 1.000 wurden von Ordensbrüdern betreut.⁶² Das Durchschnittsalter im Klerus betrug 1982 bereits 49 Jahre, und ein weiterer Altersanstieg war unvermeidbar. 1997 beträgt der Anteil der Priester, die über 50 Jahre alt sind, 60%, während lediglich 14% unter 40 Jahre alt sind. Zur Jahrtausendwende werden über 50% des Klerus über 65 Jahre alt sein.⁶³ Eine schwere demographische Krise ist unausweichlich.

4. Konkrete Problemfelder in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat

Reibungspunkte zwischen Staat und Kirche ergeben sich nicht allein aus Problemen, die im Zusammenhang mit der Säkularisierung der Gesellschaft stehen. Mit zunehmender Konsolidierung der Demokratie mußten viele konkrete Fragen im Verhältnis zwischen Amtskirche und Staat geregelt werden, die im Konstituierungsprozeß lediglich aufgeworfen worden waren. Eines dieser Probleme ist die Finanzierung der Kirche. In einem der Abkommen zwischen Spanien und dem Vatikan aus dem Jahr 1979 hatten sich beide Seiten darauf geeinigt, daß das Postulat der Unabhängigkeit von Staat und Kirche auch für den finanziellen Sektor gelten sollte. Die Kirche erklärte sich damit bereit, in diesem Bereich Selbständigkeit zu erreichen. In der Praxis sollte das bedeuten, daß sie ihre Einnahmen aus direkten Beiträgen ihrer Gemeindemitglieder zu erzielen hatte. Der Staat verpflichtete sich aber in der Übergangszeit, weiter für die Ausgaben der Kirche aufzukommen. Diese Übergangszeit zog sich in die Länge: Erst 1987 wurde das System erstmals modifiziert. Nun wurde eine Art Kirchensteuer eingeführt. Jeder Steuerzahler erhielt die Möglichkeit, zu entscheiden, ob 0,52% seines Lohnsteueraufkommens der katholischen Kirche oder anderen sozialen Zwecken zugeführt werden sollten. Da der Steuerzahler die Möglichkeit erhält, über die Zweckbestimmung eines bestimmten Anteils der Steuerschuld zu entscheiden, handelt es sich strenggenommen nicht um eine Kirchensteuer.

61 Zahlenangaben bei Díaz Mozaz: »El clero diocesano« (Anm. 40), S. 433.

62 Díaz Mozaz: »El clero diocesano« (Anm. 40), S. 435.

63 Zahlenangaben bei Díaz Mozaz: »El clero diocesano« (Anm. 40), S. 433. Vgl. ferner *El País* v. 23.3.1997.

Die Kirchenführung hatte diesem Prozentsatz in der Erwartung zugestimmt, daß der überwiegende Teil der Bevölkerung die *crucecita* zu ihren Gunsten machen würde. Die Ergebnisse waren für die Kirche allerdings enttäuschend. Die Einnahmen blieben deutlich hinter den Erwartungen zurück. Die Kirche stand trotzdem nicht vor der Zahlungsunfähigkeit. Der Staat hatte sich bereits im Vorfeld der neuen Regelung dazu verpflichtet, den Differenzbetrag zu dem ausgehandelten Kirchenbudget aus anderen Mitteln zuzuschießen. Im Jahr 1988 erzielte die Kirche etwa 6,2 Milliarden Peseten aus dem Steueraufkommen. Das ausgehandelte Budget belief sich allerdings auf etwa 13,8 Milliarden Peseten. Der Staat zahlte also zusätzlich den Differenzbetrag von etwa 7,6 Milliarden Peseten.⁶⁴ Darüber hinaus zahlt der Staat der Kirche einen (allerdings sehr bescheidenen) Betrag zur Erhaltung von Gotteshäusern. Damit finanziert freilich der Staat weiterhin nahezu das gesamte Budget der Kirche (die Diözesen erzielten ihrerseits 1988 eigene Einnahmen in Höhe von etwa 1,14 Milliarden Peseten). Das Gesamtvolumen des Kirchenbudgets wirkt zwar gewaltig, die Kirche hat allerdings, was die Ausgaben anbelangt, kaum Handlungsspielraum. Über 80% der vom Staat überwiesenen Gelder werden zur Bezahlung des Klerus verwendet.⁶⁵ Im Jahr 1995 erhielt die Kirche vom Staat an die 19 Milliarden Peseten. Davon verwandte die Kirche 14 Milliarden zur Bezahlung von Löhnen und Gehältern, weitere 2,7 Milliarden für Sozialabgaben der Kleriker und weitere zwei Milliarden für Fahrtkosten und pastorale Aufgaben. Alle anderen Ausgabenposten liegen deutlich unter einer Milliarde Peseten.⁶⁶ Natürlich kann auch nicht davon gesprochen werden, daß die Kirche arm sei. Die Kirche ist Eigentümerin einer immensen Zahl von Bauwerken, Kunstschatzen, etc.

Die Kirche veranstaltet nun Jahr für Jahr einen regelrechten Wahlkampf für das Kreuz an der »richtigen« Stelle. Sie konnte damit ihre Ergebnisse zunächst von Jahr zu Jahr verbessern. 1987 entschieden sich 35% für die Kirche, 1988 stieg dieser Anteil auf 39 und 1990 sogar auf 45%.⁶⁷ Zusätzlich bedingt durch ein höheres Steueraufkommen, erreichte die Kirche damit sogar bis zu 80% ihres Budgets. In den Jahren darauf fiel die Quote allerdings erneut unter 40%. Die regionalen Unterschiede sind dabei beachtlich. Im Jahr 1994 lag der Landesdurchschnitt bei 38,3%. Der Anteil in Navarra war mit 66,6% am höchsten. Am niedrigsten lag die Quote mit 26,6% in Katalonien.⁶⁸ Die Zahl der Steuerpflichti-

64 Zahlenangaben bei Díaz-Salazar: »La institución« (Anm. 12), S. 309.

65 Zahlenangaben auf der Grundlage von Angaben der spanischen Bischofskonferenz in: Díaz-Salazar: »La institución« (Anm. 12), S. 310.

66 Joaquim Gomis: »La asignación tributaria, ¿transitoria o definitiva?«, in: *Iglesia Viva*, (183) Mai-Juni 1996, S. 298.

67 Zahlenangaben bei Díaz-Salazar: »La institución« (Anm. 12), S. 284f.

68 Gomis: »La asignación tributaria« (Anm. 66), S. 298f.

gen, die sich auf diese Weise für eine Unterstützung der katholischen Kirche aussprechen, entspricht in etwa dem Anteil der Bevölkerung, die sich als mehr oder minder praktizierende Katholiken bezeichnen. Da aber die Einnahmen aus der »Kirchensteuer« nie zur Finanzierung des Budgets reichten, versucht die Kirchenführung eine deutliche Anhebung des Prozentsatzes auf 0,8 oder gar 1,0% des Steueraufkommens zu erreichen. Damit zeigt sich allerdings, daß die Kirche Abstand von ihrer ursprünglichen Absichtserklärung genommen hat, sich selbst zu finanzieren. Auch unter der Regierung von José María Aznar ist an diesem System bislang nichts geändert worden. Weder drängt die Regierung die Kirche, Wege zu suchen, um sich selbst zu finanzieren, noch scheint sie bereit zu sein, den Prozentsatz der »Kirchensteuer« anzuheben.

Andere Glaubensgemeinschaften finanzieren sich in erster Linie durch Beiträge ihrer Mitglieder. Ein Großteil der lokalen Kirchen gibt sogar an, sich ausschließlich aus den Opfergaben ihrer Mitglieder zu finanzieren. Die evangelischen, reformierten, jüdischen und auch die muslimischen Gemeinden scheinen dabei in finanzieller Hinsicht sogar auf einer verhältnismäßig soliden Grundlage zu stehen. Wie der monumentale Bau einer Moschee in Madrid zeigt, fließen teilweise erhebliche Geldbeträge aus dem Ausland nach Spanien.⁶⁹

Auch im Zusammenhang mit dem Erziehungswesen entstanden wiederholt Differenzen zwischen Staat und Kirche. Im Franquismus waren Erziehung und Bildung weitgehend der Kirche überlassen worden. So besuchten Ende der siebziger Jahre je nach Schulsystem zwischen 20 und 25% aller Schüler kirchliche Lehranstalten.⁷⁰ Artikel 27 der neuen Verfassung hatte lediglich mit vagen Formulierungen die Rahmenbedingungen für das künftige Erziehungswesen geschaffen. Darin stand der Kirche nach wie vor die Möglichkeit offen, eigene Lehranstalten zu unterhalten (Art. 27.6). Die Kontroverse entsponn sich jedoch um Art. 27.9, der zwar staatliche Subventionen auch für private Schulen in Aussicht stellte, eine genauere Regelung jedoch der künftigen Gesetzgebung übertrug. Als die Ausarbeitung dieser Gesetze in Angriff genommen wurde, trat die Kirche vehement für ihre Lehranstalten ein. Ihre Argumentation bezog sich vor allem auf das in der Verfassung garantierte Recht der Eltern auf »eine religiöse und moralische Erziehung der Kinder«.⁷¹ Teile der Linken protestierten gegen eine Fortführung des kirchlichen Einflusses auf das Erziehungswesen, doch stieß die Kirche mit ihren

69 Lamet: »Dinero« (Anm. 54), S. 428ff.

70 Vgl. Zahlenangaben bei José Luis Santos Díez: »Educación y asuntos culturales«, in: José de Carvajal / Carlos Corral (Hgg.): *Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de sus relaciones*. Madrid 1980, S. 237.

71 Art. 27.3. Siehe ferner Dokumente der spanischen Bischofskonferenz: »Posiciones del Episcopado sobre educación y enseñanza« (18.5.1978) und »Dificultades graves en el campo de la enseñanza« (November 1979); vgl. dazu: Recio / Uña / Díaz-Salazar: *Para comprender* (Anm. 10), S. 15ff.

Vorstellungen bei einer breiten Bevölkerungsmehrheit auf Zustimmung. Nach Angaben von Linz unterstützten Anfang der achtziger Jahre lediglich an die 40% der Bevölkerung und nicht einmal die Hälfte der PSOE-Wähler das von der Sozialistischen Partei vertretene Konzept der Einheitsschule, das öffentliche kirchliche Lehranstalten ablehnte. Schließlich verabschiedete die Regierung ein Gesetz, das kirchlichen Schulen, allerdings unter bestimmten Bedingungen, staatliche Unterstützung sicherte.

Heutzutage unterhält die katholische Kirche über 6.500 Bildungs- und Lehranstalten mit insgesamt etwa zwei Millionen Schülern. Die Schülerzahlen sind dabei nach einem Rückgang in den ersten Jahren der *transición* weitgehend konstant geblieben.⁷² Die Akzeptanz katholischer Lehranstalten ist nach wie vor hoch.

Im Rahmen der Hochschulreform und der Abkommen zwischen Spanien und dem Vatikan aus dem Jahr 1979 erhielt die Kirche auch die Möglichkeit, die Zahl der eigenen universitären Lehranstalten zu erweitern. Bis Ende der Diktatur bestanden die im Jahr 1218 gegründete katholische Universität Salamanca sowie die 1952 entstandene Universität des Opus Dei in Navarra. Auch die Gesellschaft Jesu gründete während der Diktatur eine Reihe höherer Lehranstalten, unter ihnen die Universidad de Comillas und die Universidad de Deusto. Vor allem in Barcelona und Madrid sind nun weitere Universitäten und höhere Lehranstalten entstanden.⁷³

Ein besonderes Problem bildet heute der katholische Religionsunterricht. Unter der Regierung von Ministerpräsident Suárez entstand 1980 ein Modell, wonach jene Schüler, die keinen konfessionellen Unterricht besuchen wollten, das alternative Fach Ethik zu belegen hatten. Mit dem Regierungsantritt des PSOE wurde im Rahmen der breit angelegten Schulreform auch eine Änderung dieses Systems in Angriff genommen. Die Sozialisten gingen von der Überlegung aus, daß eine Entscheidung gegen den Besuch konfessionellen Unterrichts nicht andere Pflichten mit sich bringen dürfe. Ethik-Unterricht sollte zudem kein Sonderfach für akonfessionelle Schüler sein, sondern allen Schülern im Rahmen der Schulbildung vermittelt werden. Das Ziel der Sozialisten war es nun, den Pflichtcharakter des Ethik-Unterrichts wieder abzuschaffen. Mit Verabschiedung der *Ley de Ordenación General del Sistema Educativo* (LOGSE) im Jahr 1990 wurde der Religionsunterricht zum optionalen Lehrfach: Jede Lehranstalt wurde verpflichtet, katholischen Religionsunterricht anzubieten, den Schülern stand es aber frei, sich für oder gegen den Unterricht auszusprechen. Ein alternatives Unterrichtsfach war nicht mehr vorgesehen. Die Amtskirche lief gegen dieses Vorhaben Sturm. Einer der Gründe für die ablehnende Haltung der Kirche ist die praktische Auswirkung

72 Zahlenangaben bei Díaz-Salazar: »La institución« (Anm. 12), S. 316.

73 Giner / Sarasa: »Religión y modernidad« (Anm. 23), S. 68f.

der Regelung, da die Attraktivität des Religionsunterrichts angesichts der Alternative, im Grunde unterrichtsbefreit zu sein, gering ist. Die spanischen Bischöfe befürchten, daß der Religionsunterricht ein Schattendasein führen und nur von einer kleinen Minderheit angenommen werden wird.⁷⁴ Zahlen über den Besuch des Religionsunterrichts an akonfessionellen Schulen bestätigten die vorgebrachten Sorgen. Das erklärte Ziel der Kirche ist, daß zum konfessionellen Unterricht ein kultur-, ein religionshistorisches oder ethisches Fach als alternatives Pflichtlehrfach eingeführt wird. Beide Unterrichtsfächer sollen zudem zu einem zentralen Bestandteil des Lehrplanes und somit zum Vorrückungsfach werden.

Eine abschließende Regelung könnte, nachdem inzwischen auch Urteile des spanischen Verfassungsgerichts vorliegen, unter der konservativen Regierung Aznar gefunden werden. Die Angelegenheit wurde jedenfalls von der Kirche zum Hauptthema der Gespräche mit der konservativen Regierung gemacht. Diese zeigt sich zudem konzessionsbereiter als die Sozialisten. Ob freilich eine politische Entscheidung des *Partido Popular* innerhalb der Gesellschaft konsensfähig ist, wird sich erst noch erweisen müssen.

Ein weiterer Konflikt zwischen Regierung und Kirchenführung entbrannte, als die Regelung des Ehescheidungsrechts auf der Tagesordnung stand. 1981 zog die Kirche öffentlich gegen den Entwurf zu Felde. Dabei war sie sich freilich durchaus bewußt, daß sie auf den legislativen Prozeß keinen Einfluß haben würde und zivile Ehescheidungen künftig möglich werden würden. Mit dem Argument, daß die Auflösung der Ehe für Katholiken nicht denkbar sei, wandte sich die Kirche trotzdem gegen den Gesetzentwurf. Schließlich wurde das Gesetz nach monatelangen hitzigen Debatten, in denen sich die Kirche immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt sah, sich in staatliche Angelegenheiten einzumischen, verabschiedet. Mit dem Scheidungsrecht hat sich die Kirche auch Mitte der neunziger Jahre noch nicht abgefunden. So verurteilten hohe Kirchenkreise die (zivile) Trauung von Francisco Álvarez Cascos, dem stellvertretenden spanischen Ministerpräsidenten, da dieser geschieden war. Der Erzbischof von Toledo ging sogar soweit, diese Eheschließung als »Attentat gegen die Unauflösbarkeit der Ehe« zu verurteilen und Álvarez Cascos des »dauerhaften Ehebruchs« zu bezichtigen.⁷⁵

Noch weitaus aggressiver als beim Scheidungsrecht war die Reaktion der Kirchenführung, als nach der Übernahme der Regierungsgewalt durch die Sozialisten Pläne zu einem Abtreibungsgesetz bekannt wurden. Mit uneingeschränkter Unterstützung durch den Vatikan lehnte die spanische Kirchenführung jede wie auch immer geartete gesetzliche Regelung für Abtreibungen entschieden ab und unter-

74 Erklärungen der spanischen Bischofskonferenz v. 23.2.1990 und 17.5.1990. Vgl. Josep María Margenat Peralta: »La enseñanza de la religión en la escuela pública«, in: *Iglesia Viva*, (149/150) Sept.-Dez. 1990, S. 556f.

75 *El País* v. 26.10.1996.

strich, daß Abtreibungen vom moralischen Standpunkt aus eines der abscheulichsten Verbrechen seien. In ihrem Kampf gegen das Vorhaben versuchte sie einen breitangelegten Widerstand in der Bevölkerung zu mobilisieren. Diesmal fand der Klerus die Unterstützung, die ihm beim Scheidungsrecht verwehrt geblieben war, und erstmals seit dem Ende der Diktatur konnten Kirche und kirchennahe Organisationen große Menschenmassen ansprechen, die gegen das Regierungsvorhaben auf die Straße gingen. Die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch kann allerdings nicht allein als ein Konflikt zwischen Regierung und Kirchenführung angesehen werden. Weite Teile der Gesellschaft beteiligten sich an dieser Debatte. Zwischen den politischen Parteien und selbst innerhalb der Parteien entbrannte ein heftiger und langandauernder Streit. Die parlamentarische Opposition rief das Verfassungsgericht an und erzwang im April 1985 eine Änderung des verabschiedeten Gesetzes. Schließlich sah der revidierte Gesetzestext nur für konkrete Ausnahmefälle (wie gravierende physische oder geistige Schäden des Fötus, Schwangerschaft als Folge einer Vergewaltigung oder ernste Gefahr für das Leben der Mutter) Straffreiheit bei einer Abtreibung vor. 1992 machte die sozialistische Regierung erneut einen Versuch, das Abtreibungsrecht weiter zu liberalisieren. Dieses Vorhaben sah vor, die Indikation einer Notlage der Schwangeren für einen straffreien Schwangerschaftsabbruch in die bestehende Regelung einzubinden. Massive Proteste von seiten der Kirche ließen nicht auf sich warten. Die Kritik ging damals sogar so weit, daß implizit die Wählbarkeit des PSOE in Frage gestellt wurde.⁷⁶ Versuche, das Abtreibungsrecht über die Regelung von 1985 hinaus weiter zu liberalisieren, sind immer wieder gescheitert (zuletzt im Juni 1996). Aufgrund der hohen Akzeptanz der bestehenden Regelung (auch innerhalb der eigenen Wählerschaft) hat der regierende *Partido Popular* wiederum wiederholt betont, das Abtreibungsgesetz nicht beschränken zu wollen. Meinungsumfragen aus dem Jahr 1982 zufolge sprach sich eine sehr breite Mehrheit zunächst gegen gesetzliche Regelungen für Abtreibungen aus oder wollte der Legalisierung von Abtreibungen nur bei Gefahr für das Leben der Mutter oder bei Mißbildungen des Fötus zustimmen.⁷⁷ Die Akzeptanz für Schwangerschaftsabbrüche unter bestimmten Voraussetzungen ist in den letzten zehn Jahren jedoch gestiegen. 1988 sprachen sich sogar über 50% der Wähler des *Partido Popular* für eine entsprechende Regelung aus. Dennoch ist die Ablehnung gegen eine Fristenregelung in der Bevölkerung geblieben. 1982 sprachen sich lediglich 17% und 1988 an die 36% der Befragten für eine entsprechende Regelung aus.⁷⁸ 1992 befürworteten

76 Vgl. Äußerungen des Vorsitzenden der spanischen Bischofskonferenz, Elías Yanes. Pedro M. Lamet: »La iglesia, en el corazón de la crisis«, in: *Iglesia Viva*, (168) Nov.-Dez. 1993, S. 562.

77 Zahlenangaben bei Recio / Uña / Díaz-Salazar: *Para comprender* (Anm. 10), S. 61.

78 María Luz Morán / Josefa Cruz Cantero: *Problemas sociales: actitudes y opiniones de los españoles ante la natalidad, el aborto y la eutanasia*. Madrid 1989, S. 82ff.

andererseits bereits 40% der Befragten eine Erweiterung der bestehenden Abtreibungsregelung. Es besteht freilich eine ausgeprägte Korrelation zwischen der Religiosität der Befragten und dem Akzeptanzgrad für eine entsprechende gesetzliche Regelung.⁷⁹

Ein weiteres Konfliktfeld ist die Sterbehilfe (in Spanien mit dem Begriff Euthanasie belegt). Unter der Federführung von Kardinal Narcís Jubany als Vorsitzendem des *Comité Episcopal para la Defensa de la Vida* (das zuvor bereits wiederholt gegen die Abtreibung mobil gemacht hatte) legte die Kirche 1993 einen »Kathechismus der Euthanasie« vor, der die Kirchendoktrin zu diesem Thema widerspiegelt und die Gesetzesvorhaben der Regierung massiv angreift: Der Staat sei nicht legitimiert, die Legalisierung der Euthanasie zu beschließen.

Andere Probleme zwischen dem Staat und der Kirche gehen auf regionalistische Tendenzen im Klerus zurück. In den Medien ist wiederholt von den Versuchen katalanischer Prälaten die Rede gewesen, eine eigene katalanische Bischofskonferenz (analog zu der, die es in Schottland gibt) zu schaffen. Zur Zeit bestehen allerdings kaum Aussichten, dieses Vorhaben in die Tat umzusetzen. Der Vatikan verfolgt vielmehr eine entgegengesetzte Politik. Das zeigte sich beispielsweise bei den Neubesetzungen vakanter Bistümer. So löste etwa die Ernennung von Ricardo Blázquez zum neuen Bischof von Bilbao heftige Protestreaktionen im Baskenland aus, vor allem von seiten der Regierungspartei PNV. Blázquez stammt aus Kastilien.

5. Schlußbemerkung

»Spanien«, schreibt Díaz-Salazar, »ist heutzutage weder ein katholisches Land im Sinne der Amtskirche (die Mehrzahl der Bürger sind weder praktizierende Katholiken, noch vertreten sie die Lehrmeinung) noch ein Land, das von Agnostikern oder religiös indifferenten Personen bevölkert wird (die religiösen Spanier sind doppelt so zahlreich wie die nicht-religiösen). Die Religion war in der Geschichte und ist heute eine öffentlichkeitsrelevante Tatsache. Dabei kann allerdings in soziologischer Hinsicht Katholizismus – als diffuses Religiositätskonzept der Bevölkerung – nicht mit Kirche gleichgesetzt werden. Etwas anderes ist allerdings, daß diese Institution eine der größten Spaniens ist, denn nur wenige umfassen so viele Mitglieder wie die Kirche.«⁸⁰

Nach dem Zweiten Vatikanum und der *transición* befindet sich die spanische Gesellschaft im Hinblick auf Religiosität und das Verhältnis zur Amtskirche nach wie vor in einem Umwandlungsprozeß. Die Kirche hat immer noch Schwierigkei-

79 Montero: »Las dimensiones« (Anm. 11), S. 205f.

80 Díaz-Salazar: »La transición religiosa« (Anm. 21), S. 122.

ten, in einer säkularisierten und pluralen Gesellschaft zurechtzukommen. Die Bevölkerung reagiert ihrerseits nach wie vor mit unnötiger Sensibilität auf bestimmte Äußerungen von seiten der Kirche. In dieses Bild paßt die Analyse der gegenwärtigen Situation der Kirche durch den ehemaligen Sekretär der spanischen Bischofskonferenz, Fernando Sebastián: »Vor uns haben wir eine Großzahl an Getauften, die allerdings wenig Bezug zum Evangelium haben, mit den Riten wenig vertraut sind und am Kirchenleben kaum teilnehmen, denen wir aber mit Zuneigung und Offenheit entgentreten müssen. Die Priesterschaft ist überaltert, etwas ermattet und ein wenig orientierungslos, oftmals überarbeitet und von einer auf Re-Evangelisierungsaufgaben ausgerichteten Pastoralaufgabe überfordert. Die Bischöfe ihrerseits haben es nach wie vor nicht geschafft, in den Dialog mit der Bevölkerung zu treten und hierzu Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Mißtrauen und Ablehnung bestehen fort. Eine Koordinierung und Leitung der religiösen Institutionen und Organisationen, die zudem unterschiedlich aktiv sind, ist aufgrund der großen Anzahl zudem nur sehr schwer zu erreichen. Wir verfügen über stabile Strukturen, schaffen es aber nicht, uns auf die Verfolgung gemeinsamer Ziele zu einigen.«⁸¹ Der von Johannes Paul II. betriebene Missionsgedanke trägt keine Früchte und sät in erster Linie Verunsicherung. Das Zweite Vatikanum ist auch über 30 Jahre nach dessen Abschluß noch nicht vollendet.

81 Zitiert nach Lamet: »Sociedad indiferente« (Anm. 25), S. 222.