
Spanien

Mariano Delgado

In der Nationalchronik, die im 13. Jahrhundert am Hof Alfons des Weisen entstand, ist von der Auserwählung Spaniens die Rede, das seit der Bekehrung des Westgotenkönigs Rekared zum katholischen Glauben im Jahre 589 mit diesem besonders eng verknüpft ist: „Spanien ist wie das Paradies Gottes ..., das scharfsinnigste, kühnste und tapferste aller Länder ..., dem Herrn treu ..., mit allerlei Gütern im Überfluss gesegnet ... Spanien überragt alle anderen Länder und wird mehr als sie wegen seiner Treue geschätzt. O Spanien, es gibt weder Zunge noch Scharfsinn, um deine Güte zu preisen.“¹ Im Schatten des siegreichen Wiedereroberungskriegs gegen die Muslime, der mit der Eroberung Córdoba und Seville im 13. Jahrhundert die entscheidende Wende erfährt, verfestigt sich in Spanien das Selbstbewusstsein einer besonderen göttlichen Auserwähltheit.

Dieses Bewusstsein wird zur Zeit der Katholischen Könige um 1500 und im imperialen 16. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichen, ist aber im 17. noch ungebrochen. Solange Spanien im *Goldenen Zeitalter* die politische und geistige Führung Europas innehatte, betrachtete man sich als der Spiegel, in dem sich die anderen zu sehen hatten. Im 18. Jahrhundert aber, als Spaniens Stern im Sinken war, fingen die Spanier selbst an, sich in fremden Spiegeln zu sehen und die Nationalgeschichte in Frage zu stellen. Dieser Prozess nationaler Selbstfindung angesichts der Moderne verstärkt sich mit der napoleonischen Besetzung im Jahre 1808.

Im Folgenden soll zunächst ein typologischer Blick auf die Kontroverse der *zwei Spanien* geworfen werden, d. h.

das „katholische“ Spanien Francos und das laizistische Spanien, eine Kontroverse, wie sie vor allem in den politisch-philosophischen Diskursen und den historiographischen Rekonstruktionen beobachtet werden kann. Der zweite Schritt gilt der Betrachtung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den Verfassungen. Schließlich soll in einem letzten Punkt die gegenwärtige Lage des Katholizismus in der spanischen Gesellschaft analysiert werden.

I. Die Kontroverse der „zwei Spanien“

Eine eigene Prägung gewinnt die spanische Moderne erst durch die Intransigenz, mit dem die „zwei Spanien“² ihre Kämpfe austragen. Ein Bild Goyas aus der Zeit des Bürgerkriegs um 1820 mag dies veranschaulichen: Zwei Ganoven sitzen bis zu den Knien im Schlamm und versuchen, sich gegenseitig mit einem dicken Prügel zu erschlagen. Da sie sich nicht bewegen können, endet der Kampf zwangsläufig mit dem Tod des Gegners: Eine andere Möglichkeit gibt es nicht.

1. Die politisch-philosophischen Diskurse

Pedro Laín Entralgo geht wohl nicht fehl, wenn er den liberalen Progressismus und den kontra-revolutionären Traditionalismus für die zwei ideologischen Systeme im Spanien des 19. Jahrhunderts hält.³ Auf der einen Seite stehen die Karlisten,⁴ die Traditionalisten und Integristen, die an der besonderen Auserwählung Spaniens als Bastion der Katholizität festhalten. Auf der anderen Seite stehen diejenigen, die – wie vor allem das liberale Bürgertum und das linke Lager – in dem Bruch mit der Tradition und dem Anschluss an die europäische Moderne die Ursache aller Übel Spaniens sehen und ein laizistisches, antiklerikales Idealbild vertreten.

a) Der spanische *Traditionalismus* hat mit dem Werk des Juan Donoso Cortés (1809–1853) *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*⁵ die „bedeutendste Antwort des katholischen Europa seiner Zeit auf die Revolution von 1848“ gegeben.⁶ Das darin ausgedrückte kontra-revolutionäre Leitbild stellt keine restaurative nostalgische Rückkehr zum Ancien Régime dar. Denn Traditionalisten und Romantiker sind sich sehr wohl bewusst, dass die Geschichte im Werden ist. Aber sie sind auch davon überzeugt, dass Europas Seele wesentlich vom Katholizismus geprägt ist und geprägt sein muss, wenn Europa seiner historischen Bestimmung treu bleiben will.

Donoso sieht nach 1848 drei Zivilisationssysteme im Kampf um die Zukunft Europas: den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus.⁷ Nach einem Vergleich der weltanschaulichen Elemente dieser Systeme, zu denen die Frage nach Gott, dem Bösen, dem Menschen, der Familie, der Gesellschaft, der Wirtschaft und dem Paradies u. a. gehört (die „Theologie“ ist demnach „der Hintergrund aller politischen Probleme“⁸), zieht Donoso folgende Schlüsse: Der Liberalismus ist das schwächste, unvollkommenste und unfruchtbarste aller Systeme, während der Sozialismus wie eine immanente Antithese zum Katholizismus ist. Aus diesem Grund wird die Zukunft Europas durch den Widerstreit zwischen Sozialismus und Katholizismus geprägt sein: „Die Stärke des Sozialismus liegt in seiner satanischen Theologie. Durch seine theologischen Ideen wird der Sozialismus den Liberalismus niederringen, weil dieser antitheologisch und skeptisch eingestellt ist. Umgekehrt wird der Sozialismus wegen seines satanischen Geistes gegen den Katholizismus unterliegen.“⁹

Der Katholizismus ist für Donoso „ein vollständiges Zivilisationssystem“¹⁰, da es der göttlichen Ordnung entspreche. Europa täte daher gut daran, sich nach ihm zu richten, denn die Kirche habe die Einheit der europäischen Zivilisa-

tion gestiftet und der Katholizismus „ist diese Zivilisation selbst“¹¹. Diese Geschichtsphilosophie wird in einen uns heute naiv anmutenden extrem ultramontanen Papalismus eingerahmt, der auf dem Boden der großen spanischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts wie Francesco de Vitoria oder Francesco de Suarez nur schwer zu rechtfertigen wäre. Für Donoso liegt Europas Zukunft in der Hinwendung zum katholischen Zivilisationssystem und in der Abwehr von Liberalismus und Sozialismus; dies gilt erst recht für die Zukunft Spaniens, das vom Katholizismus besonders geprägt ist, und dessen theologisch begründete Auserwählung nur mit der jüdischen vergleichbar ist.¹² Der gemeinsame Nenner von Katholizismus und Nation im konservativen, traditionalistischen Lager kommt im Hirtenbrief des Bischofs von Salamanca, Enrique Pla y Deniel, *Las dos ciudades* (Die zwei Staaten) vom 30. September 1936 deutlich zum Ausdruck, der zur Kirchenverfolgung während der ersten Monate des Bürgerkriegs Stellung nimmt: „Ein laizistisches Spanien ist kein Spanien mehr.“¹³ Die kirchlichen Erklärungen der Päpste und des spanischen Episkopats zur spanischen Frage in den 1930er Jahren haben diese Position stets bekräftigt.

Wohl wird sich der Traditionalismus politisch nie in reiner Form durchsetzen; aber der katholische Ständestaat, wie er für den Franquismus typisch war und von den verschiedenen Gruppen des konservativen Lagers mitgetragen wurde, kommt dieser Idee sehr nahe. In der Tradition des Westgotenkönigs Rekared und der Katholischen Könige verstand sich Franco als Restaurator und Garant der katholischen Identität Spaniens, und das katholische Spanien wurde, recht anachronistisch, als geistige Reserve eines Europa verstanden, das im Kalten Krieg den verderblichen Ideologien des Liberalismus und des Sozialismus ausgesetzt war. Prägend für den Franquismus war auch die Idee der Hispanität im Sinne eines katholischen Welt-

reichs, das die historische Bestimmung Spaniens bildete und – zumindest in geistiger Hinsicht – wieder auferstehen sollte. Das Werk *Defensa de la Hispanidad*¹⁴ von Ramiro de Maeztu ist zum Evangelium dieses neuen Patriotismus gemäß der Einheit von Katholizismus und Nation geworden.

b) Auf der anderen Seite steht in Spanien das Lager, das den *Progressismus* und *Liberalismus* mit Traditionsbruch identifiziert und die Geschichte Spaniens seit den Katholischen Königen, wenn nicht schon seit Rekared, für einen fatalen Irrweg hält: „Die traditionsgebundene Wirklichkeit in Spanien hat gerade darin bestanden, die Möglichkeiten Spaniens fortdauernd zu zerstören ... Nein, wir können der Tradition nicht folgen; gerade das Gegenteil ist geboten: Wir müssen gegen die Tradition vorgehen, jenseits der Tradition.“¹⁵ Mit dem Philosophen José Ortega y Gasset, der sich als „nicht-katholisch“ und „akatholisch“¹⁶ bezeichnet, plädiert dieses Lager für den Anschluss an die europäische (liberale) Moderne als Lösung aller Übel Spaniens: „Spanien war das Problem und Europa die Lösung.“¹⁷ Paradigmatisch kommt das radikal laizistische Idealbild dieses Lagers in der Parlamentsrede Manuel Azañas vom 13. Oktober 1931 über die neue Verfassung der Zweiten Republik zum Ausdruck. Zunächst wird darin postuliert, dass man nicht so sehr nach dem fragen solle, was Spanien der katholischen Kirche verdanke, sondern vielmehr danach, was diese Spanien zu verdanken habe. Sodann formuliert Azañas seine Prämisse: „Spanien ist nicht mehr katholisch. Das sich daraus ergebende Problem besteht darin, den Staat so zu organisieren, dass er dieser neuen und historischen Phase des spanischen Volkes angepasst wird.“¹⁸

Bei Ortega und Azaña bleibt der Laizismus auf der Ebene des intellektuellen Diskurses und der Forderung nach einer entsprechenden Kirchenpolitik: Religionsfreiheit, Trennung von Staat und Kirche, wirtschaftliche Niederwerfung

der Institution Kirche, Reduzierung des Priesterstandes, Einmischung in die hierarchische Leitung der Kirche, Distanzierung von Rom und Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses im politischen Bereich sowie im Bereich der Erziehung. Beide befürworteten die Verstaatlichung und Säkularisierung des Kirchenguts sowie das Verbot der Jesuiten und aller nicht sozial tätigen Ordensgemeinschaften. Aber antiklerikale Ausschreitungen, wie etwa Plünderung und Brandschatzung von Kirchengebäuden oder Gewalt gegen Kirchenleute, verabscheuten sie. Doch sind es unverkennbar Ausschreitungen dieser Art, die die moderne Geschichte Spaniens prägen, wobei der Laizismus radikaler Politiker sich mit dem blinden, emotionalen Antiklerikalismus der Unterschichten verbindet. So sagte Alejandro Lerroux bereits 1906 zu den fanatisierten Massen: „Junge Barbaren von heute: Fallt über die dekadente und armselige Zivilisation dieses unglücklichen Landes her, zerstört seine Tempel, erledigt seine Götter, reißt den Schleier der Novizinnen weg und erhebt sie in den Stand von Müttern, um die Gattung zu kräftigen ... Man muss die Kirche zerstören. Kämpft, tötet, stirbt!“¹⁹

Dieser Geist wütete nicht nur während der tragischen Woche in Barcelona im Jahre 1909, sondern auch während der ersten Jahre der Zweiten Republik und während des Bürgerkrieges, bei dem ca. 7.000 Kirchenleute aus antiklerikalem Hass ermordet wurden, oft aber auch, weil sie das traditionalistische Spanien verteidigten.

2. Die historiographischen Rekonstruktionen

Besonders bedeutsam sind die historischen Rekonstruktionen und Interpretationen der spanischen Geschichte von Marcelino Menéndez Pelayo, Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz und Ramón Menéndez Pidal. Sie stehen für drei historiographische Tendenzen: die Betonung der

klassischen, imperialen Verbindung von Religion und Nation des 16. Jahrhunderts als dem entscheidenden Faktor der spanischen Geschichte, die Betonung des friedlichen Zusammenlebens der drei kulturellen und religiösen „Nationen“ von Christen, Juden und Muslimen, besonders im 13. Jahrhundert, und schließlich die Anerkennung der wesentlich katholischen Prägung des Landes, verbunden mit dem Wunsch nach einem offenen, nicht exklusiven oder intoleranten, sondern liberalen Katholizismus.

a) Menéndez Pelayos Vorstellungen sind schwer auf einen Nenner zu bringen. Mit beißender Ironie kritisiert er die Krausistas, die intellektuelle Variante des spanischen Liberalismus. Aber er kritisiert auch den engstirnigen ultramontanen Traditionalismus eines Donoso Cortés, der die politischen Theorien der spanischen Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts über die Volkssouveränität und die Grenzen des königlichen wie päpstlichen Absolutismus, aus denen ein genuin katholischer Liberalismus hätte gewonnen werden können, ignorierte und eine reduktionistische Sicht der großen katholischen Tradition entworfen hat. Von Traditionsgegnern und Traditionsfreunden gleichermaßen angefeindet wurde Menéndez Pelayo. „Für die Katholiken war er zu liberal, und für die Liberalen zu katholisch.“²⁰ Doch sollte man nicht übersehen: Er will den Spaniern seiner Zeit klarmachen, dass das katholische Christentum Spanien als Nation geformt hat und dass das moderne Spanien sich dieser Urprägung bewusst sein sollte, wenn es noch als Spanien Bestand haben soll. Im Epilog vom 7. Juni 1882 zu seiner monumentalen *Historia de los heterodoxos Españoles* hat er wortgewaltig – man hat zu Recht bemerkt, dass er schreibender „Redner“ sei (Antonio Tovar) – seine Sicht der spanischen Geschichte festgehalten: „Diese Einheit gab Spanien das Christentum. Die Kirche zog uns mit ihren Märtyrern und Bekennern, mit ihren Vätern und mit dem bewundernswerten Regiment ihrer

Konzilien an ihren Brüsten auf. Dank ihr wurden wir zu einer Nation, und zu einer großen Nation ... Spanien war oder glaubte, das Volk Gottes zu sein ... Spanien, Verkünder des Evangeliums auf dem halben Erdkreis; Spanien, Ketzerhammer, Licht von Trient, Roms Schwert, Wiege des Heiligen Ignatius ...; diese ist unsere Größe und unsere Einheit; wir haben keine andere. Wenn sie eines Tages verloren geht, so wird Spanien zum Kantonalismus der Arevaken und der Vektoren oder zu den Taifas-Königen zurückkehren. Zu diesem Ziel sind wir auch mit mehr oder weniger Eile unterwegs; und nur ein Blinder wird dies nicht sehen können.²¹

b) Eine andere Sicht verkörpert Castro in seinem Werk *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948)²². Hier wird das Spanien in Erinnerung gerufen, das im 13. Jahrhundert durch das friedliche Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen geprägt war und im Schatten der Kreuzzüge unzeitgemäß die Toleranz praktizierte, bevor es in der Renaissance – wiederum unzeitgemäß im Vergleich zum übrigen Europa – den Weg konfessioneller Intoleranz wählte. Es geht Castro um ein Spanien, das neben der christlichen auch eine islamische und vor allem jüdische Prägung erhalten hat, sodass es heute die drängende Identitätsfrage nicht mehr durch Negation, sondern durch Anerkennung derselben beantworten sollte: „Das spanische Christentum ... ist von jüdischen Anklängen stärker geprägt als vom evangelischen Logos griechischer Prägung; und aus diesem Grund ist es ganz anders als die europäische Religion.“²³ Spanien gewinnt bei Castro seit 711 die Konturen eines Brückenlandes zwischen Orient und Okzident im Südwesten Europas, das diese Rolle leider nicht wahrhaben, sondern sich als Vorposten des Abendlandes verstehen will. Das wesentliche Problem Spaniens bestehe daher im Ausschluss des orientalischen Erbes. Aber auch im 16. Jahrhundert, nach der Vertreibung von Ju-

den und Morisken, ist für Castro die christlich-islamisch-jüdische Textur im spanischen Katholizismus vorhanden: „in den Alumbrados, den Mystikern, den Asketen ...“²⁴ Hinter jeder Geistesgröße des Goldenen Zeitalters, von Vives bis Cervantes, vermutet er einen Converso, einen aus dem Judentum oder dem Islam konvertierten Gläubigen.

Castros Sicht hat großen Einfluss auf das linke Lager ausgeübt, sodass es in diesem zum guten Ton gehört, das intolerante Spanien des 16. Jahrhunderts zu geißeln (unter der neuen Regierung versank das Gedenkjahr 2004 für Isabella die Katholische sang- und klanglos) und das vermeintlich tolerante des 13. Jahrhunderts als Vorbild hinzustellen. Museen und Kulturveranstaltungen zum friedlichen Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen im spanischen Mittelalter sind in den letzten Jahren Mode geworden. Die mit arabischen Geldern finanzierte Stiftung des französischen Philosophen Roger Garaudy, für den alles Licht bekanntlich aus dem Osten kommt und der Okzident nur ein Akzident, d. h. ein Zufallsprodukt der Geschichte ist,²⁵ hat es sich nicht nehmen lassen, ein entsprechendes Museum in Córdoba aufzubauen, nachdem die kommunistische Stadtregierung ihr einen prächtigen Turm der alten Stadtmauer gegenüber der Moschee hierfür bereitwillig zur Verfügung gestellt hatte.

c) Gegen Castros These der orientalischen Prägung Spaniens seit 711 zog Sánchez-Albornoz mit seinem Werk *España. Un enigma histórico* (1956)²⁶ zu Felde. Er will „die düstere und straffällige Theorie“²⁷ Castros hinter einem Schloss mit sieben Siegeln einsperren, denn sie sei nicht nur historisch falsch, sondern für die gegenwärtige Renaissance Spaniens tödlich. Demgegenüber betont Sánchez-Albornoz, dass Spaniens Größe dem Geist des Christentums entspringe, so dass Spanien mehr noch als die anderen europäischen Nationen wesentlich zur abendländischen Kultur gehöre; denn schließlich habe Spanien als

Grenzland zum Islam rund 800 Jahre lang um diese Zugehörigkeit kämpfen müssen und als einziges christliches Land den Islam aus eigener Kraft zurückgedrängt: „Wir haben zur Entstehung der abendländischen Zivilisation wesentlich beigetragen und uns in deren Dienst gestellt. Dieser Dienst hat unseren Lebensstil geprägt; aber wir waren am Ende erschöpft und lebten so außerhalb des schöpferischen Genius Europas ... Das Abendland selbst würde nicht existieren und wäre unverständlich ohne Spanien ... Spanien war Schild und Wächter des Abendlandes gegenüber dem Islam, der mit religiösem Segen den Despotismus der oströmischen Kaiser übernommen hatte und zurückgeworfen wurde auf die Nationen, die ihm weiterhin die Treue hielten.“²⁸

Wenn der ehemalige spanische Ministerpräsident José María Aznar neuerdings bei einem Vortrag an der Georgetown University in Washington das Attentat vom 11. März 2004 nicht im Zusammenhang mit dem Irak-Krieg brachte, sondern mit dem „historischen“ Hass fundamentalistischer Muslime auf Spanien, weil es sich jahrhundertlang und erfolgreich gegen die 711 begonnene Islamisierung zur Wehr gesetzt hat, so vertrat er damit ein Bild der spanischen Geschichte in der Tradition von Sánchez-Albornoz.

d) Auch Menéndez Pidal, der Altmeister der modernen spanischen Historiographie, hat sich mit dem Problem der zwei Spanien intensiv befasst. Aufschlussreich ist seine ausführliche Einleitung *Los españoles en la historia* zu dem von ihm herausgegebenen mehrbändigen Werk *Historia de España*.²⁹ Er teilt die These der besonderen Symbiose von Katholizismus und Nation seit den Katholischen Königen: „Spanien war das einzige Land, das seine mittelalterliche Entscheidung verlängerte und seine eigenen nationalen Ziele mit den universalistischen Zielen der Christenheit identifizierte, indem es seit Ferdinand dem

Katholischen letztere als eigene aufnahm ... Was Ferdinand initiierte, entfaltete Spanien später im großartigen Enthusiasmus der Gegenreformation, indem es sein ganzes Leben der Förderung der katholischen Wiederaufbau-Bewegung in Europa widmete.“³⁰

Zugleich kritisiert Menéndez Pidal die religiöse Exklusivität des spanischen Wegs. Die unbarmherzigen Religionskriege in den Niederlanden waren ein großer Irrtum und wurden gegen den Rat einer Minderheit helllichtiger Geister geführt. So musste Spanien seinen Größenwahnsinn als Schwert Roms mit der Isolation bezahlen, die es mit einem trotzigem Stolz ertrug. Das 19. Jahrhundert sieht Menéndez Pidal geprägt vom Kampf zwischen denjenigen, die an Isolation festhalten und denjenigen, die sie überwinden wollen: Der große Fehler des liberalen und linken Lagers bestehe darin, sich sehr wenig um die Verankerung von Liberalismus und Sozialismus in den historischen Traditionen Spaniens gekümmert zu haben. Im Allgemeinen haben sie in der Geschichte Spaniens seit der Bekehrung Rekareds nur das gesehen, was ihnen mit ihrem Projekt unvereinbar schien. Aufgrund dieses historischen Pessimismus haben sie den Rechten die Freude an den großen Leistungen der spanischen Geschichte allein überlassen. Die Rechten haben ihrerseits den Fehler begangen, die Linken nicht als wesentlichen Bestandteil der Nation zu betrachten, sondern als unpatriotische Dissidenten, als das Anti-Spanien: „die Hälfte Spaniens lehnt die Taten der anderen Hälfte ab und möchte sie als ungeschehen erklären“.³¹ Daher plädiert Menéndez Pidal schließlich für ein versöhntes Spanien, das die Gegensätze der zwei Spanien überwindet: „Ein traditionelles Spanien, das an seinem Katholizismus ungebrochen festhält, das aber die Gewalt verabscheut ... und sich, wenn es die Macht hat, nicht nur jedes intoleranten Drucks gegen die Dissidenten enthält, sondern mit ihnen eine brüderliche und treue Konvivenz teilt ... Auf der

anderen Seite ein neues Spanien, erfüllt vom Geist der Modernität, sehr antiisolationistisch eingestellt, sehr aufmerksam für die Modelle aus dem Ausland, aber nicht, um sich ihnen träge zu unterwerfen, sondern um sie mit einer in der Identität des alten Spaniens, dessen Glanz wichtige Perioden der Universalgeschichte erhellt hat, verankerten Originalität kreativ zu assimilieren.“³²

II. Das Staat-Kirche-Verhältnis in den Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts

Die erste demokratische Verfassung von 1812 prägte zwar Begriffe wie „liberal“ und „Liberalismus“, die unterdessen zum universalen Sprachschatz der politischen Kultur gehören, aber sie ist erstaunlicherweise im Zusammenhang mit dem Staat-Kirche-Verhältnis sehr wenig liberal; vielmehr wird in Art. 12 „die Katholische, Apostolische und Römische“ Religion, „die einzig wahre Religion“, zur Religion der spanischen Nation unter Verbot der Ausübung aller anderen Religionen erklärt.³³ Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass ein Drittel der Volksvertreter aus dem Klerus kam. Ähnlich ist der Tenor bei den Verfassungen von 1837 und 1845 sowie beim Konkordat von 1851. Zu einer zaghaften Anerkennung der Religionsfreiheit kommt es erst in der Verfassung nach der liberalen Revolution von 1869, die auf eine formelle Erhebung des Katholizismus zur Staatsreligion verzichtet. Während der ersten Republik in den Jahren 1873/74 blieb diese Verfassung in Kraft. Artikel 21 lautet: „Die Nation verpflichtet sich dazu, den Kult und die Amtsträger der katholischen Religion zu unterhalten. Die öffentliche oder private Ausübung eines anderen Kultes wird allen in Spanien lebenden Ausländern innerhalb der Grenzen, die die universalen Regeln der Moral und des Rechtes ziehen,

garantiert. Wenn einige Spanier eine andere Religion als die katholische haben sollten, so gilt für diese all das im vorhergehenden Absatz Verfügte.³⁴ Die restaurative Verfassung von 1876 verbindet erstmals die Anerkennung des Katholizismus als Staatsreligion mit der Duldung anderer religiöser Überzeugungen, „sofern dabei der christlichen Moral gebührende Respekt gewahrt wird“; sie betont aber das Verbot anderer „öffentlichen Zeremonien oder Kundgebungen als die der Staatsreligion“.³⁵

Mit Ausnahme der Verfassung von 1869 entsprachen alle Verfassungen des 19. Jahrhunderts dem Anliegen des Traditionalismus. Die Verfassung der Zweiten Republik von 1931 stellt hingegen den kompromisslosen Durchbruch des militanten Laizismus und Antiklerikalismus dar. Sie ist in der spanischen Verfassungsgeschichte beispiellos und kann – vor allem aufgrund der Maßnahmen gegen die Orden und der Einschränkung der Bürgerrechte des Klerus – als die verspätete spanische Variante des „Kulturkampfes“ verstanden werden. Art. 26 betrachtet alle Konfessionen als Vereinigungen, „die einem besonderen Gesetz unterworfen werden sollen“; er hebt die staatliche Finanzierung des Klerus auf, die Gesellschaft Jesu wird verboten. In Art. 27, der die Religions- und Gewissensfreiheit proklamiert, wird das Auftreten von Religion in der Öffentlichkeit sehr restriktiv geregelt; die „christliche Moral“ der Verfassung von 1876 wird nun durch die „öffentliche Moral“ als Maßstab ersetzt: „Die Gewissensfreiheit und das Recht, jedwede Religion zu haben und zu praktizieren, werden auf spanischem Gebiet garantiert, sofern dabei der öffentlichen Moral gebührende Respekt gewahrt bleibt ... Alle Konfessionen werden ihre Kulte privat ausüben dürfen. Die öffentlichen Kundgebungen des Kultes müssen in jedem einzelnen Falle von der Regierung erlaubt werden. Niemand darf dazu gezwungen werden, seine religiösen Überzeugungen öffentlich zu deklarieren. Die reli-

göse Identität wird kein Hindernis zur Veränderung der zivilen oder politischen Person darstellen. Davon ausgenommen ist das in dieser Verfassung für die Ernennung des Präsidenten der Republik oder für das Amt des Ministerpräsidenten Verfügte.“ Der letzte Passus wurde dann in den Art. 70 und 87 näher geregelt, die für die Kleriker sowie die Amtsträger der verschiedenen Konfessionen und die Ordensleute mit Gelübden verfügen, dass sie für diese Ämter „nicht gewählt noch als Kandidaten vorgeschlagen werden können“.³⁶

Ein unverdächtiger Zeuge wie der liberale Staatsmann und Denker Salvador de Madariaga, der den spanischen Katholizismus als „klerikal, abergläubisch, intolerant und kurzsichtig“³⁷ kritisiert und die Zweckmäßigkeit des monokonfessionellen Weges Spaniens seit den Katholischen Königen in Frage gestellt hat, spricht im Zusammenhang mit der Verfassung von 1931 vom „antiklerikalen Eifer“ der wichtigsten Politiker der Republik bzw. von einem „engen und revanchistischen Antiklerikalismus“ und von einer „selbstmörderischen Politik“,³⁸ die der Rechten die Argumente lieferte, um sich zu reorganisieren. Azañas Behauptung, wonach Spanien nicht mehr katholisch sei,³⁹ war zwar scharfsinnig, wenn sie die Trennung von Staat und Kirche proklamierte, doch entsprach sie weder dem Lebensgefühl noch der gesellschaftlichen Wirklichkeit des damaligen Spanien: „In jener antiklerikalen Versammlung, die den antiklerikalen Präsidenten ihres Regierungsrates enthusiastisch zuhörte und applaudierte, gab es sicherlich nicht einmal zwei Prozent der Abgeordneten, die fähig gewesen wären, in Sachen der Heiligen Messe, der Sakramente und der Erziehung ihren jeweiligen Ehefrauen Widerstand zu leisten; und unter diesen gab es keinen einzigen, der, nachdem er heroisch genug gewesen wäre, sich seiner Frau entgegenzustemmen, auch heroisch genug wäre, diese auch noch zu besiegen.“⁴⁰

Das Grundgesetz von 1945 und das Konkordat von 1953 aus der Franco-Zeit hingegen stehen in Einklang mit den Postulaten des Traditionalismus. Verschiedene Versuche der franquistischen Regierung, ein moderneres Gesetz über die Religionsfreiheit zu verabschieden, das den „protestantischen“ Großmächten USA und Großbritannien entgegenkommen sollte, die sich über die Benachteiligung der protestantischen Konfessionen und Bibelgesellschaften beklagten und deshalb Spanien in den internationalen Organisationen boykottierten, scheiterten stets am Widerstand der spanischen Bischöfe. 1948 schrieben sie, erstmals seit dem Bürgerkrieg, einen gemeinsamen Hirtenbrief gegen die Religionsfreiheit. Die spanischen Bischöfe waren der Syllabus-Mentalität⁴¹ verhaftet und dachten folglich „ontotheologisch“. Das bedeutete, dass nur die „wahre Religion“ Religionsfreiheit beanspruchen darf – eine Position, die von Rom unterstützt wurde. Von dieser Mentalität geprägt nahmen die spanischen Bischöfe am Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) teil und lehnten noch 1964 – nunmehr aber gegen die ausdrückliche Bitte Papst Pauls VI. (!) – einen zweiten Gesetzesentwurf der spanischen Regierung ab. Nach dem Konzil, das sich am 7. Dezember 1965, einen Tag vor dem Abschluss, zur Religionsfreiheit bekannt hatte, konnten die spanischen Bischöfe – der eigenen ultramontanen Logik gemäß – Konzil und Papst ihre Gefolgschaft nicht verweigern. So war der Weg frei für das franquistische Gesetz über die Religionsfreiheit von 1967, das vorsichtig formuliert war. Die 1966 erfolgte Revidierung des Grundgesetzes von 1945 trägt diesem Wandel bereits Rechnung; der neu formulierte Art. 6 lautet: „Das Bekenntnis und die Ausübung der Katholischen Religion, die die Religion des spanischen Staates ist, werden sich des offiziellen Schutzes erfreuen. Der Staat wird den Schutz der Religionsfreiheit übernehmen. Diese wird durch eine effiziente juristische Fürsorge

garantiert werden, die ihrerseits die Moral und die öffentliche Ordnung gewährleisten soll.“⁴²

Zu einer wirklich liberalen Verfassung und einer vorbehaltlosen Anerkennung der Religionsfreiheit kommt es erst in der jungen Demokratie, nachdem die Kirche selbst das Konkordat von 1953 zur Disposition gestellt und die Trennung von Staat und Kirche befürwortet hatte. Die Verfassung von 1978 betont nun den akonfessionellen, d. h. weder katholischen noch laizistisch-militanten Charakter des Staates, hebt zugleich aber in Art. 16 die Katholische Kirche als einzige Konfession namentlich hervor: „1. Die Gesinnungsfreiheit, die Religionsfreiheit und die Kultfreiheit der einzelnen Individuen und der Gemeinschaften werden garantiert; in deren Äußerungen werden sie nur durch das zur Aufrechterhaltung der von dem Gesetz geschützten öffentlichen Ordnung Nötige eingeschränkt. 2. Niemand darf gezwungen werden, seine Gesinnung, seine Religion oder seine Glaubensüberzeugungen zu deklarieren. 3. Keine Konfession wird staatlichen Charakter besitzen. Die öffentlichen Gewalten werden die religiösen Überzeugungen der spanischen Gesellschaft berücksichtigen und entsprechende Beziehungen der Zusammenarbeit mit der Katholischen Kirche und den anderen Konfessionen unterhalten.“⁴³

Diese kluge Formel entspricht weitgehend dem Gewicht der Katholischen Kirche in Spaniens Geschichte und Gegenwart. Sie führte zu den vier Staatsverträgen von 1979 zwischen dem spanischen Staat und dem Heiligen Stuhl, die das Konkordat von 1953 ablösten.⁴⁴ Weil dies aber den Ärger der anderen Konfessionen und Religionen hervorrief, wurde die Katholische Kirche im Gesetz über die Religionsfreiheit vom 5. Juli 1980 nicht mehr erwähnt: „Art. 1: Der Staat garantiert das fundamentale Recht der Religions- und Kultfreiheit, das in der Verfassung im Einklang mit dem in diesem Gesetz Verfugte anerkannt wurde. Art. 2: Die religiösen Überzeugungen werden keinen

Grund für Ungleichheit oder Diskriminierung vor dem Gesetz darstellen. Keine religiösen Gründe dürfen angegeben werden, um jemanden an der Ausübung irgendeiner Arbeit oder Tätigkeit oder der Bekleidung von öffentlichen Ämtern oder Aufgaben zu hindern. Art. 3: Keine Konfession wird staatlichen Charakter besitzen.“⁴⁵

Seitdem toben in Spanien – je nach der ideologischen Zusammensetzung der Regierungen – Konflikte um die Interpretation. Für das konservative, mit der Katholischen Kirche und dem traditionellen Spanien sympathisierende Lager wären die spanischen Regierungen gut beraten, weiterhin vor allem „entsprechende Beziehungen der Zusammenarbeit mit der Katholischen Kirche“ zu unterhalten. Azañas berühmter Satz von 1931, „Spanien ist nicht mehr katholisch“, kann für dieses Lager nur im Sinne der prinzipiellen Entkonfessionalisierung des Staates und der Unabhängigkeit und Autonomie von Staat und Kirche auf ihrem jeweiligen Gebiet gelten, was nach der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums, *Gaudium et spes* (Nr. 76), bekanntlich die Voraussetzung für ein „rechtes Zusammenwirken miteinander“ ist. Jeder Versuch, das Nicht-Katholisch-Sein als einen Abschied von der kulturellen Prägung der spanischen Geschichte durch den Katholizismus zu verstehen, kann nur den Widerstand eines Volkes hervorrufen, für das der Katholizismus nicht nur ein Glaube ist, sondern auch – und vielleicht vor allem – eine Kultur und eine Lebensart darstellt. Dass sich die Prozessionen der Karwoche oder von Fronleichnam und die verschiedenen religiösen Volksfeste trotz des Widerstands einer ganzen Generation von bilderstürmerischen nachkonziliaren Priestern und Theologen großer Beliebtheit erfreuen, ist ein Zeichen dafür, dass der spanische Volkskatholizismus nicht von den theologischen Trends der Moderne abhängig ist. Dass Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch im Jahre 2003 im Zentrum von Madrid über drei Millionen und Papst Benedikt XVI. 2006 in Valen-

cia über eine Million Menschen versammeln konnten und dass neue Katholische Universitäten, die in den letzten Jahren wie Pilze aus dem Boden schießen, sich einer regen Nachfrage erfreuen, bezeugt die ungebrochene Vitalität des Katholizismus in der spanischen Gesellschaft.

Für das laizistische Lager scheint nun unter José Rodríguez Zapatero nach dem Machtwechsel im März 2004 die Zeit gekommen zu sein, die besonderen Beziehungen zur katholischen Kirche in Frage zu stellen, einen Laizismus französischer Prägung zu praktizieren und die ersehnte Kulturrevolution nachzuholen. Der heutige Laizismus will nicht mehr die Kirche offen verfolgen; er begnügt sich damit, deren Wirkungsbereich in der Öffentlichkeit mit gezielten Gesetzen und mit Hilfe der von ihm kontrollierten Massenmedien zu beschränken. Dem spanischen Laizismus geht es letztendlich um die kulturelle und moralische Hegemonie. Das Manifest der PSOE vom 6. Dezember 2006 über „Constitución, laicidad y Educación para la ciudadanía“,⁴⁶ in dem der katholische Religionsunterricht eher als eine Gefahr für das friedliche Zusammenleben in der Gesellschaft dargestellt wird, lässt sich als Plädoyer für eine solche Hegemonie in der schulischen Erziehung verstehen. Die berechtigten Anfragen des Erzbischofs von Pamplona und ehemaligen Theologieprofessors in Salamanca, Fernando Sebastián Aguilar,⁴⁷ an das im Vergleich zum westlichen Europa anachronistische und ideologische Verständnis von „Laizität“ und „Neutralität“, das Ausdruck eines kulturkämpferischen Antiklerikalismus ist, fanden bisher keine überzeugende Antwort. Die Maßnahmen der neuen sozialistischen Regierung – so über die Neugestaltung des Religionsunterrichtes (= Herabsetzung des katholischen Religionsunterrichts zu einem freiwilligen, notenfrenen Wahlfach am Rande des Stundenplans, Einführung von Islamunterricht nach ähnlichen Kriterien bei gleichzeitiger Einführung eines Pflichtfachs

„Staatsbürgerkunde“), über die Gleichsetzung der Homosexuellen-Ehe mit der traditionellen, oder die immer wieder angedrohte Revision der Ausnahmestellung der katholischen Kirche in Art. 16 der Verfassung von 1978 bzw. der Staatsverträge von 1979 mit dem Heiligen Stuhl (weil diese Sonderbehandlung zu einem „laizistischen“ und „neutralen“ Staat nicht passe), und schließlich der Entwurf eines Gesetzes zur Regelung des „historischen Gedächtnisses“ (weil dieses seit dem Bürgerkrieg einseitig vom konservativen Lager besetzt worden sei) sowie auf der anderen Seite die scharfen Reaktionen von Vertretern der Kirche und des konservativen Lagers – deuten darauf hin, dass der versöhnende Geist der „Transición“ durch einen permanenten, ideologischen Bürgerkriegszustand abgelöst wurde. Zu einer optimistischen Beurteilung der Lage, wie sie der prominente katholische Politiker Joaquín Ruiz-Giménez 1984 vornahm, als er meinte, die zwei Spanien seien nun endgültig versöhnt, gibt es heute wenig Anlass.⁴⁸

*III. Unter den Bedingungen der Moderne*⁴⁹

„Katholisch, aber weniger ...“ – so interpretierte eine katholische Zeitschrift⁵⁰ die letzten religionssoziologischen Erhebungen im Vorfeld des Besuchs von Papst Benedikt XVI. im Juli 2006. Demnach bekennen sich 80 Prozent der Spanier als Katholiken, aber nur 20 Prozent besuchen regelmäßig die sonntägliche Heilige Messe. Hervorgehoben wird, dass die Katholische Kirche weiterhin mit beeindruckenden sozialen Leistungen aufwartet, dass zugleich aber die Mehrheit der Katholiken mit der kirchlichen (Sexual-)Moral und ihrem Amtsverständnis sowie der Ämterregelung (Priesterzölibat, Ausschluss der Frau von kirchlichen Ämtern u. a.) nicht einverstanden ist. Auch wenn solche Umfragen von zweifelhaftem Wert sind, zeugen sie

von einer Anpassung Spaniens an den religionssoziologisch feststellbaren Allgemeintrend Westeuropas: Die Gesellschaft wird in religiöser Hinsicht pluraler, das Christentum aber diffuser und weniger kirchlich, so dass von einem *Christentum à la carte* gesprochen werden kann, das z. B. christliche und asiatische Glaubensvorstellungen (wie Auferstehungs- und Reinkarnationsgedanken) amalgamiert. Die Beziehungen von Katholizismus und Gesellschaft sind nach dem II. Vatikanischen Konzil⁵¹ u. a. von folgenden Spannungen gekennzeichnet:

1. Spannung zwischen den verschiedenen Sektoren des Katholizismus

Folgende Sektoren lassen sich im nachkonziliaren Katholizismus unterscheiden: Bis zu Beginn der 1980er Jahre war der konservative, gebildete, Rom-orientierte und puritanische Katholizismus der pianischen Epoche vorherrschend.⁵² Daneben existierte ein Volkskatholizismus, der die sakramentale Praxis und den feierlichen Charakter der religiösen Akte mit einem gewissen „katholischen Antiklerikalismus“ verband – frei nach Miguel de Cervantes, der bekanntlich meinte, dem Pferd solle man von hinten misstrauen, dem Stier von vorne und dem Kleriker von allen Seiten. Angesichts dieses traditionellen Misstrauens ist es wohl kein Zufall, dass bei einer europaweiten Studie, deren Ergebnisse im Sommer 2004 publik gemacht wurden, in Spanien der Kleriker ein geringeres Vertrauen genießt als in anderen Ländern Europas. Typisch für den nachkonziliaren Katholizismus ist allerdings die massive Abnahme der sakramentalen Praxis, die Verschärfung der alten Trennung zwischen Glauben und Leben sowie das Auftauchen einer dogmen- und kirchenkritischen Haltung.

Die größte Spannung betrifft aber die übrigen zwei Sektoren, die aus den so genannten engagierten Katholiken be-

stehen. Auf der einen Seite stehen die eher befreiungstheologisch und theologisch liberal orientierten Gruppen. Sie treten für eine „kritische Kommunion“ mit der Hierarchie ein und wollen eine plurale, soziale und emanzipatorische Kirche, die das Konzil offensiv interpretiert und in der modernen Gesellschaft einen stabilisierenden Faktor darstellt. Konflikte der Kirche mit den demokratischen Regierungen oder der modernen Gesellschaft führen sie eher auf klerikale Machtansprüche zurück. Sie fühlen sich von der Hierarchie zunehmend ignoriert und werfen ihr mangelnden Sinn für Pluralismus vor; nicht wenige entscheiden sich dabei für den stillen Exodus aus der Kirche oder die Distanz zur kirchlichen Institution.

Auf der anderen Seite stehen die geistlichen Erneuerungsbewegungen (Cursillos de cristiandad, Neokatechumenaler Weg, Charismatische Bewegung, Opus Dei, Communione e Liberazione, Fokolarbewegung, Regnum Christi u. a.) die von vielen Bischöfen zugleich als bevorzugte Träger der Neuevangelisierung betrachtet werden, da sie sich durch eine ausgesprochene Hierarchietreue und Missionsdynamik auszeichnen. Von anderen Bischöfen werden sie wiederum misstrauisch beäugt, weil es sich im Wesentlichen um Laienbewegungen handelt, die die konziliare universale Sendung der Christen ernst nehmen und sich – zumindest teilweise – nicht mehr als verlängerter Arm der Hierarchie verstehen. Sie treten eher für eine klare katholische Identität in der modernen Gesellschaft ein, auch wenn dies die Konfrontation der Kirche mit der Regierung oder dem Zeitgeist zur Folge haben sollte. Sie haben einen hohen Organisationsgrad, bemühen sich um die Gründung von katholischen Bildungsinstitutionen und Massenmedien und verkörpern so in gewissem Sinne eine nachkonziliare Version des „Antimodernismus mit modernen Mitteln“, wie er für den Vereinskatholizismus der piainischen Epoche kennzeichnend war.⁵³

2. Spannung zwischen der Tendenz zur Neuevangelisierung und der kircheninternen Tendenz zur Säkularisierung

Spätestens seit Anfang der 1990er Jahre – und nicht zuletzt aufgrund der mahnenden Worte von Johannes Paul II. bei den Besuchen *ad limina* – ist bei der Bischofskonferenz eine selbstkritische Einschätzung des rapiden Säkularisierungsprozesses der spanischen Gesellschaft zu beobachten, die unterdessen, wie der Papst sagte, starke neuheidnische Züge zeigt. Es häufen sich dann seitens der Bischofskonferenz nicht nur moralische Appelle, sondern auch Pastoralpläne und Dokumente, die eine Neuevangelisierung anvisieren. So will der Pastoralplan 2002–2005 Ausdruck eines neuen Evangelisierungselans in der spanischen Kirche sein. Dass unter den pastoralen Prioritäten von der Familienpastoral, von der Förderung des Katechumenats und der Katechese, von einer missionarischen Pastoral, von der Volksreligiosität, von der Jugendpastoral, vom Religionsunterricht, von der erzieherischen Pastoral, von der Sorge um die Kirchlichkeit nicht weniger Theologen, von den Katholischen Universitäten und den höheren Hochschulzentren sowie schließlich von den sozialen Kommunikationsmitteln die Rede ist, klingt wie eine Auflistung der bisherigen Versäumnisse.

Viel wichtiger scheint, dass – anders als in den meisten bischöflichen Texten der letzten Jahre – bei der Diagnose nicht vom Laizismus und Antiklerikalismus die Rede ist, sondern von „immanentistischem Humanismus“ des heutigen kulturellen Kontextes und von der „internen Säkularisierung“, die viele Priester und engagierte Laien befallen habe. Langsam wird eingesehen, dass der Säkularisierungsprozess nicht bloß eine Folge des politischen, ökonomischen und kulturellen Modernisierungsprozesses ist, sondern dass auch die Ratlosigkeit, das Schweigen, das

lauwarme Lebenszeugnis, die katechetische Unfähigkeit des nachkonziliaren Klerus sowie die liturgische und sakramentale Armut vieler christlicher Gemeinden entscheidend dazu beigetragen haben. Es gibt in der Tat zwei Säkularisierungsprozesse in Spanien: den allgemeinen Prozess religiöser und kirchlicher Gleichgültigkeit, der für die modernen europäischen Gesellschaften charakteristisch ist (und der in Spanien nicht zuletzt auch als emotionale Reaktion auf die klerikale Apotheose des Franquismus zu verstehen ist), und die von den Kirchendienern selbst bei der Konzilsrezeption betriebene Säkularisierung. Diese ist die weitaus gefährlichere Form, so dass die angestrebte Neu-evangelisierung bei der Kirche selbst beginnen müsste.

Nach den klärenden Worten des Konzils über das Verhältnis von Kirche und Staat darf die Kirche heute nicht mehr die Rekonstruktion einer katholischen Gesellschaft mit einer katholischen Gesetzgebung für alle anvisieren, sondern ein *Wirken als Sauerteig* in den verschiedenen Segmenten der Gesellschaft. Nicht zuletzt aus diesem Grund – vor allem aber angesichts der Geschichte der „zwei Spanien“ – verzichteten die spanischen Bischöfe nach dem Tod Francos darauf, die Entstehung von C-Parteien zu fördern. Gleichwohl sind sie sich nun nach 30 Jahren Demokratie dessen bewusst, dass eine stärkere Präsenz von überzeugten Christen in der Politik nötig ist und diese sich besser artikulieren sollten.

Anmerkungen

¹ Ramón MENÉNDEZ PIDAL (Hrsg.): *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Bd. 1, Madrid 1955, Nr. 558, S. 311.

² Zum Problem der „zwei Spanien“ vgl. José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid 2005; Walther L. BERNECKER: *Krieg in Spanien 1936–1939*, Darmstadt 1991; DERS.: *Religion in Spanien. Darstellung und Daten zu Geschichte*

und Gegenwart, Gütersloh 1995; Carolyn P. BOYD: *Historia Patria. Politics, History, and national Identity in Spain 1875–1975*, Princeton 1997; Fidelino de FIGUEIREDO: *Las Dos Españas*, Santiago de Compostela 1933; Juan Pablo FUSI: *España. Evolución de la identidad nacional*, Madrid 2000; José María GARCÍA ESCUDERO: *A vueltas con las dos Españas*, Madrid 1979; Luis González ANTÓN: *España y las Españas*, Madrid 1997; Santos JULIÁ DÍAZ: *Historias de las dos Españas*, Madrid ⁵2006; Juan M. LABOA: *Iglesia e intolerancia. La guerra civil. Una historia que habla de dos Españas*, Madrid 2004; Julián MARÍAS: *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid 2006; Gherardo MARONE: *Las dos Españas y otros ensayos*, Buenos Aires 1972; Luis PALACIOS BAÑUELOS: *La guerra civil española (1936–1939)*, Tudela 1996; Real Academia de la Historia: *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid 1997; DIES.: *España como nación*, Madrid 2000; Bernhard SCHMIDT: *Spanien im Urteil spanischer Autoren. Kritische Untersuchungen zum sogenannten Spanienproblem 1609–1936*, Berlin 1975.

³ Pedro LAÍN ENTRALGO: *España como problema*, Madrid ³1962, S. 14.

⁴ Als Karlisten bezeichnet man in Spanien die Anhänger des Thronanwärters Don Carlos' und seiner Nachkommen (seit 1833).

⁵ Juan DONOSO CORTÉS: *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie* (Orig. „Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales“ [1851]). Aus dem Spanischen übers. und hrsg. von Ludwig Fischer, Karlsruhe 1933, Nachdruck: Darmstadt 1966.

⁶ Hans JURETSCHKE: Art. Donoso Cortés, Juan, in: Josef HÖFER / Karl RAHNER (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, Freiburg i.Br. ²1959, S. 509f.

⁷ Die heute viel diskutierte These vom Zusammenprall der Zivilisationen ist in der Geschichtsphilosophie also nichts Neues.

⁸ DONOSO CORTÉS: *Der Staat Gottes* (wie Anm. 5), S. 3. Carl Schmitt hat daraus ein bekanntes Diktum gemacht.

⁹ EBD. S. 195.

¹⁰ EBD. S. 20.

¹¹ EBD. S. 93.

¹² Vgl. Juan DONOSO CORTÉS: *Obras completas*, hrsg. von Juan [Hans] Juretschke, 2. Bd., Madrid 1946, S. 27. Zu Donoso Cortés, der sich – ungeachtet des Schweigens katholischer Kreise – in der Politikwissenschaft wachsender Aufmerksamkeit erfreut, vgl.

Axel SCHWAIGER: *Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken von Juan Donoso Cortés, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'ev in der Zusammenschau christlicher Historiographieentwicklung*, Berlin 2001; José Rafael HERNÁNDEZ ARIAS: *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, Paderborn u. a. 1998; José María BENEYTO: *Apokalypse der Moderne. Die Diktaturtheorie von Donoso Cortés*, Stuttgart 1988; Carl SCHMITT: *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950.

¹³ Antonio MONTERO: *Historia de la persecución religiosa en España 1936–1939*, Madrid 1998, S. 688–708, hier: 704.

¹⁴ Ramiro de MAEZTU: *Defensa de la Hispanidad*, Madrid ⁵1946.

¹⁵ José ORTEGA Y GASSET: *Obras completas*, Bd. 1, Madrid 1983, S. 362.

¹⁶ Rafael GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO: *Menéndez Pelayo y su „Historia de los heterodoxos Españoles“*, in: M. Menéndez PELAYO: *Historia de los heterodoxos Españoles*, 2. Bd., Madrid 1986–1987, S. 1041–1064, hier: 1059.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET (wie Anm. 15), S. 521.

¹⁸ Manuel AZAÑA: *Obras completas*, Bd. 2, México 1966, S. 51f.

¹⁹ Zit. nach BERNECKER: *Religion in Spanien* (wie Anm. 2), S. 80.

²⁰ So Luis Araquistain 1933 in einem Vortrag an der Berliner Universität, zit. nach José BERGAMÍN, in: *Cruz y Raya* Nr. 4 vom 15.7.1933.

²¹ PELAYO (wie Anm. 16), S. 1037f.

²² Américo CASTRO: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948 (dt.: *Spanien. Vision und Wirklichkeit*, Köln 1957). Die Seitenzahlen folgen der spanischen Ausgabe in eigener Übersetzung.

²³ EBD. S. 592.

²⁴ EBD. S. 635. Zu Castros These vgl. Mariano DELGADO: *Der Mythos „Toledo“ – Zur Konvivenz der drei monotheistischen Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien*, in: Sabine HERING (Hrsg.): *Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte*, Opladen 2004, S. 69–91.

²⁵ Vgl. Roger GARAUDEY: *Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident*, Paris 1977 (dt.: *Plädoyer für einen Dialog der Zivilisationen*, Wien 1980).

- ²⁶ Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ: España. Un enigma histórico, Bd. 1, Barcelona ⁸1981.
- ²⁷ EBD. S. V.
- ²⁸ EBD. S. XIX, 16.
- ²⁹ Ramon MENÉNDEZ PIDAL: Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política, in: DERS. (Hrsg.): Historia de España, Bd. 1: España prehistórica, Madrid ⁴1975, S. IX–CIII. Die römischen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.
- ³⁰ EBD. S. XXVIII.
- ³¹ EBD. S. CII.
- ³² EBD. S. C, CI.
- ³³ Die Verfassungen werden zitiert nach dem Internetportal: <http://www.constitucion.es>, hier: http://www.constitucion.es/otras_constituciones/espana/1812.html (Stand: 13.2.2007). Vgl. auch María J. ROCA: Über die gegenwärtigen Beziehungen von Staat und Kirche in Spanien, in: Burkhard KÄMPER / Hans-Werner THÖNNES (Hrsg.): Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa, Münster 2007, S. 127–145.
- ³⁴ http://www.constitucion.es/otras_constituciones/espana/1869.html (Stand: 13.2.2007).
- ³⁵ http://www.constitucion.es/otras_constituciones/espana/1876.html (Stand: 13.2.2007).
- ³⁶ http://www.constitucion.es/otras_constituciones/espana/1931.html (Stand: 13.2.2007).
- ³⁷ GARCÍA DE CATRO (wie Anm. 16), S. 1061f.
- ³⁸ Salvador de MADARIAGA: España. Ensayo de historia contemporánea, Madrid ¹⁴1979, S. 333f. (dt. Teilübersetzung: Spanien. Wesen und Wandlung, Frankfurt a.M. 1960), zit. nach der vollständigen spanischen Ausgabe.
- ³⁹ Vgl. Anm. 18.
- ⁴⁰ MADARIAGA (wie Anm. 38), S. 334.
- ⁴¹ Im *Syllabus errorum* Papst Pius' IX. von 1864 wurden die modernen liberalen Staats-, Rechts- und Gesellschaftsideen verurteilt.
- ⁴² Vgl. die Textsammlung „Libertad religiosa en las constituciones españolas“ im Internetportal „Documentos capitales del Protestantismo Español“: <http://www.protestantes.net/Biblio/Consti.htm>, unter Jahr 1966 (Stand: 13.2.2007).

⁴³ <http://www.constitucion.es/constitucion/castellano/index.html> (Stand: 13.2.2007).

⁴⁴ Vgl. deutsche Übersetzung der Verträge in: Mariano DELGADO: *Spanien*, in: Erwin GATZ (Hrsg.): *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Bd. 3: *Italien und Spanien*, Paderborn 2005, S. 107–175, hier: 154–175.

⁴⁵ Vgl. Internetportal „Documentos“ (wie Anm. 42): <http://www.protestantes.net/Biblio/Consti.htm>, unter Jahr 1980 (Stand: 13.2.2007).

⁴⁶ Vgl. Text in: <http://www.abc.es/informacion/pdf/manifiesto-constitucion.pdf> (stand: 13.2.2007).

⁴⁷ Vgl. Text in: <http://www.conferenciaepiscopal.es/obispos/autores/sebastianaguilar/11.htm> (Stand: 13.2.2007).

⁴⁸ Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ: *La reconciliación fue posible*, in: DERS. (Hrsg.): *Iglesia, estado y sociedad en España 1930–1982*, Barcelona 1984, S. 218–229, ist in besonderer Weise vom Geiste Papst Pauls VI. (1963–1978) geprägt.

⁴⁹ Zur derzeitigen Rolle der katholischen Kirche in Spanien vgl. Paul AUBERT (Hrsg.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994–1995), Madrid 2002; Walther L. BERNECKER / Klaus DISCHERL (Hrsg.): *Spanien heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Frankfurt a.M. ⁴2004; José M. DíEZ-ALEGRÍA u. a. (Hrsg.): *Cambio social y religión en España*, Barcelona 1975; Victor M. ARBELOA: *Aquella España católica*, Salamanca 1975; José M. CASTILLO: *La Iglesia en España en los últimos 25 años*, in: *Vida Nueva* Nr. 2364 vom 8.2.2003, S. 21–32; Rafael DíAZ-SALAZAR: *Iglesia, Dictadura y Democracia. Catolicismo y Sociedad en España (1953–1979)*, Madrid 1981; DERS.: *El factor católico en la política española*, Madrid 2006; Rafael DíAZ-SALAZAR / Salvador GINER (Hrsg.): *Religión y sociedad en España*, Madrid 1993; Casiano FLORISTÁN / Juan-José TAMAYO-ACOSTA (Hrsg.): *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985; Juan M. LABOA: *El Postconcilio en España*, Madrid 1988; Juan J. LINZ: *Staat und Kirche in Spanien. Vom Bürgerkrieg bis zur Wiederkehr der Demokratie*, in: Martin GRESCHAT / Jochen Christoph KAISER (Hrsg.): *Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, S. 60–88; Juan-José TAMAYO-ACOSTA: *Adiós a la cristiandad. La iglesia católica española en la democracia*, Barcelona 2003.

⁵⁰ Vgl. „21rs, la revista cristiana de hoy“, Nr. 890 vom Juli 2006, S. 28f.

⁵¹ Vgl. Wolfgang OCKENFELS: Vatikanum II, in: Winfried BECKER u. a. (Hrsg.): Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland, Paderborn 2002, S. 671.

⁵² Als *pianische Epoche* bezeichnet man die Pontifikate der Päpste zwischen Pius IX. (1846–1878) und Pius XII. (1939–1958), einen Zeitabschnitt, der durch eine – vor allem in kirchlicher, theologischer und ethischer Sicht – konservative Haltung der Kirche gekennzeichnet ist. Das Zweite Vatikanische Konzil sollte eine theologisch-kirchliche Neuorientierung einleiten. Vgl. Tobias MÖRSCHER (Hrsg.): Papsttum und Politik. Eine Institution zwischen geistlicher Gewalt und politischer Macht, Freiburg i.Br. 2007.

⁵³ Zum Antimodernismus der vorkonziliaren Epoche vgl. Otto WEISS: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.