

kungen. Diese Entscheidung wurde in einem späteren Dekret der Glaubenskongregation nochmals ausdrücklich bestätigt (AAS, 1966, S. 1186). Wohl wurde den Bischöfen neu eingeschärft, „im Verein mit Instituten und Universitäten“ über Neuerscheinungen zu wachen. Der Heilige Stuhl behielt sich zudem das Recht vor, Schriften, die Glauben und Sitten widersprechen, auch öffentlich zu mißbilligen (reprobanda). Aber mehr und mehr setzen sich Bestrebungen durch, es nicht nur bei der Abschaffung des Index zu belassen, sondern auch die kirchliche Bücherzensur einer eingehenden Reform zu unterziehen. Nicht nur von Verlegern wurden Vorschläge unterbreitet, das jetzige Zensursystem durch eine Art freiwillige Selbstkontrolle zu ersetzen. Auch in einzelnen Zeitschriftenbeiträgen wurde die Vereinbarkeit der kirchlichen Zensur bzw. ihrer bisherigen Handhabung mit der Meinungs- und Forschungsfreiheit diskutiert, am ausführlichsten in der italienischen Jesuitenzeitschrift „aggiornamenti sociali“ (September/Oktober 1967, S. 427–442). Ein Zeichen, daß man auch in Ländern mit besonders starker autoritativer innerkirchlicher Bindung das Problem für spruchreif hält. Am weitesten scheinen bisher die Reformvorschläge des amerikanischen Episkopats zu gehen, die bereits im Frühjahr 1967 der Päpstlichen Kommission für die Kodexreform zugeleitet wurden. Danach sollen der Vorzensur nur die Ausgaben der Heiligen Schrift, liturgische Bücher, Gebets- und Andachtsbücher und für den religiösen Unterricht bestimmte katechetische Werke der Vorzensur unterworfen werden. Die anderen Publikationen von Geistlichen und Laien (auch die theologischen

Werke) seien davon auszunehmen. Bei Publikationen „mit gefährlichen Ideen“ soll die Vorzensur durch eine pastorale Ermahnung ersetzt werden. Zwischen den Bischofskonferenzen und den zuständigen Berufsvereinigungen (Theologie, Publizistik, Verlagswesen) soll ein enger Kontakt hergestellt werden, damit letztere in der Lage sind, erstere wirksam zu beraten (vgl. „Catholic Mind“, Juni 1967). Es ist also wohl damit zu rechnen, daß die bisherigen rein restriktiven und präventiven Maßnahmen durch begleitende kritische Orientierungen ersetzt werden. Dadurch könnte indirekt wohl auch das kirchliche bzw. theologische Rezensionswesen, über dessen niedrige Qualität nicht nur angesehene Theologen, sondern auch Bischöfe, u. a. der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, wiederholt Klage führten, stärker angeregt werden. Das Verhältnis der Kirche zum religiösen Buch kann sich aber nicht in deren kritischer Funktion erschöpfen. Das Buch ist auch nicht nur pastorales Gebrauchsgegenstand. Es könnte etwa in der Predigt, in der Katechese, im Glaubensgespräch innerhalb der kirchlichen Gruppen und Verbände noch viel mehr als Anreger zur Weiterführung und Vertiefung religiöser Probleme eingesetzt werden. Vielleicht müßte gerade die Predigt ein engeres Verhältnis zum Buch eingehen, indem sie die Hörer auch mit den wichtigsten Publikationen, die sich auf das jeweilige Predigtthema beziehen, bekanntmacht und diese anregt, das Gehörte durch eigene Lektüre zu vertiefen. Wenn schon nicht das Buch, wenigstens die Predigt selbst müßte davon profitieren.

Probleme des spanischen Katholizismus

Mit dem Konzil hat der spanische Katholizismus das verstärkte Interesse der westeuropäischen Publizistik geweckt, aber auch in den Vereinigten Staaten und, naturgemäß, in Lateinamerika werden die innerkirchlichen Vorgänge und die Spannungen zwischen Kirche und Regime aufmerksam verfolgt. Ereignisse wie die Priesterdemonstration in Barcelona im Mai 1966 oder die Schließung der Diözesanseminare von San Sebastián und Seo de Urgel anfangs 1967, der Streit um die politischen Funktionen des spanischen Episkopats, ferner die nun seit zwei Jahren andauernde Krise in der Katholischen Aktion, aber auch die ernste Anklage gegen die sozialen Verhältnisse durch Kardinal Herrera y Oria vom April 1967, das sind nur einige der typischen Themen, wie sie in den Nachrichten aus Spanien immer wiederkehren. Kennzeichnend für die gegenwärtige Gärung sind auch die Bemühungen um den „Dialog“, mit den Protestanten einerseits, denen die Regierung immer noch nur eine relative Freiheit in der Religionsausübung eingeräumt hat, und den Atheisten, vor allem den Kommunisten in der Arbeiterbewegung, andererseits. Daß diese Annäherungsversuche seitens katholischer Gruppen gerade an die politische „Linke“ sowohl von der Hierarchie wie vom Regime mit Mißtrauen bedacht werden, haben bis in die jüngste Zeit immer wieder die Maßnahmen gegen eine ganze Reihe von Publikationsorganen deutlich gemacht. Es sei hier nur erinnert an die vom Episkopat veranlaßte Einstellung der Wochenzeitung der katholischen Jugend „Signo“ im März 1967 und die mehrfachen Beschlagnahmen (allein zweimal im ersten Halbjahr 1968) der

linksorientierten, christlich-demokratische Strömungen widerspiegelnden „Cuadernos para el Diálogo“. Die Kirche eines nominell fast rein katholischen Landes bleibt auch von rein politischen Vorgängen nicht unbeeinträchtigt. Das zeigen die immer wieder vorgebrachten Ansprüche der nationalen Minderheiten, mit denen sich auch ein Teil der Geistlichen identifiziert, das zeigt auch die Verurteilung des katholischen Soziologen Alfonso Carlos Comín wegen Meinungsäußerungen zur politischen Situation in Spanien, eine Maßnahme, die demokratisch gesinnte Katholiken dem Regime noch weiter entfremdet. Der Umbruch, der sich gegenwärtig in Spanien sowohl im politischen als auch im religiösen und kirchlich institutionellen Bereich vollzieht, wird überall im Lande bewußt empfunden. Besonders deutlich wird dieses Bewußtsein in zahlreichen spanischen Zeitschriften reflektiert, deren Sprache vom euphemistischen Ton der Tagespresse absticht, wohl deshalb, weil die Zensurbehörden bei begrenzter Leserschaft nachsichtiger sind (zum spanischen Pressegesetz vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 267).

Physiognomie eines katholischen Landes

Die Gleichsetzung von Spanien und Katholizismus, die das politische, gesellschaftliche und kulturelle Leben des Landes entscheidend mitbestimmt, weicht heute im Gefolge gesellschaftlicher Transformationen einem wachsenden Pluralismus. Industrialisierung, Urbanisation, Landflucht und Tourismus sind als die wichtigsten Ursachen erkenntlich. Die im Konkordat von 1953 (vgl.

Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 22) erneut verankerte Einheit von Staat und Kirche, ein wichtiges Integral des autoritären Franco-Regimes, wird durch die wirtschaftliche Dynamik, durch die innen- und außenpolitischen Vorgänge, durch den Generationenwechsel und nicht zuletzt durch das Konzil zunehmend in Frage gestellt. Die spanische Kirchengesellschaft, der heute noch ein nur beschränktes Betätigungsfeld eingeräumt wird, hat diese seit Jahrzehnten sich anbahnenden Umschichtungsprozesse untersucht und dabei die gängigen Klischees vom „katholischen Spanien“ erheblich relativiert. Selbst einige Bischöfe haben in der Erkenntnis, daß die bisherige Organisation und die Methoden der Pastoral den veränderten Anforderungen nicht mehr entsprechen, pastoralsoziologische Untersuchungen in Auftrag gegeben, um eine neue Orientierung für ihre Arbeit zu finden. Wenn von solchen Untersuchungen zwar bislang nur Teilbereiche der Kirche Spaniens erfaßt werden konnten, erlaubt das vorliegende Material eine im allgemeinen zuverlässige Bestandsaufnahme der heutigen religiös-kirchlichen Situation. Die Ergebnisse der spanischen Selbstreflexion spiegeln sich in zwei neueren pastoralsoziologischen Publikationen von Rang wider. R. Duocastella, Direktor des Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas (ISPA) in Barcelona, hat einen zum großen Teil von ihm selbst bestrittenen Sammelband (*Análisis sociológico del catolicismo español*, ISPA — Nova Terra, Barcelona 1967) herausgegeben, in dem weniger Gewicht auf statistisches Material gelegt wird als auf die Analyse der Zahlen selbst (die meisten Beiträge wurden bereits in „Social Compass“, XII/4—5, 1965 vorabgedruckt, hier auf den neuesten Stand gebracht). Wenige Monate später erschien ein im Aufbau ähnliches, umfangreicheres Werk von J. M. Vázquez OP, dem Leiter des pastoralsoziologischen Instituts Barriada y Vida in Madrid (*Realidades Socio-religiosas de España*, Editora Nacional, Madrid 1967). Der Autor vermittelt ausführliches Zahlenmaterial, wobei er sich jedoch hauptsächlich auf die umstrittenen Angaben der amtlichen Guía de la Iglesia en España stützt. Von besonderem Interesse sind seine Ausführungen zur Situation der Familie und die Kapitel über Probleme der Emigration und des Tourismus.

Auf die wichtigsten geographischen, soziologischen, historischen und ethnischen Faktoren, die Spanien und den spanischen Katholizismus mitgeprägt haben, kann hier nur verwiesen werden. Die klimatischen Bedingungen, die Vorgegebenheiten des Bodens und der Vegetation, die ethnisch uneinheitliche Bevölkerung, ferner die Geschichte der einzelnen Landesteile haben dazu geführt, daß Spanien heute noch wirtschaftlich, kulturell, politisch und selbst in der religiösen Mentalität und Praxis in verschiedene Teile zerfällt. Das Hauptproblem des nationalen Lebens und somit der entscheidendste Prüfstein für die Kirche ist die Reform der feudalen Sozialstruktur und damit eng verbunden der Bildungssituation des Landes. Im engeren Bereich des Religiösen muß an die lebendige Tradition des Antiklerikalismus erinnert werden: die heute noch nachwirkende antimodernistische Haltung im spanischen Klerus ist eine Reaktion auf die kirchenfeindlichen Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die sich vorwiegend an ausländischem Gedankengut orientierten; zu erneutem, blutigem Ausbruch kam der Antiklerikalismus während des Bürgerkriegs, und heute ist er vor allem in den sozial benachteiligten Schichten, aber nicht nur dort, sehr lebendig. Andererseits ist Spanien mit Recht stolz auf seine großen religiösen

Traditionen, die ihre Anziehungskraft immer noch nicht verloren haben. Vor allem aber der jahrhundertelange Kampf mit den islamischen Arabern hat den „hispanischen Menschen“ entscheidend mitgeprägt. Der „Kampf für den Glauben“ ist dem Spanier artverwandter als die friedliche „Errichtung des Reiches Gottes“. „Der Wert, der dem ‚Transzendente‘ und ‚Jenseitigen‘ beigemessen wird, zählt für ihn viel mehr als die Inkarnation im Zeitlichen und Alltäglichen“ (Duocastella, a. a. O., S. 19). Diese Grundhaltung prägt nicht nur das Verhältnis zur Religion, sondern ebenso zur Politik und zum Wirtschaftsleben.

Einbruch der Industrialisierung

Seit über dreißig Jahren wird das vorwiegend agrarische Spanien von einer zunächst langsamen, nun beschleunigten Industrialisierung umgeformt. In der Landwirtschaft werden Arbeitskräfte entbehrlich, diese werden durch die städtischen Industrieanlagen absorbiert, die ihnen neue und bessere Arbeitsbedingungen bieten und dadurch zahlreiche Menschen in die Städte ziehen. Madrid und Barcelona sind heute mit fast drei Millionen Einwohnern die deutlichsten Beispiele für diese Entwicklung. Die stabile, geschlossene Agrargesellschaft wurde dadurch aufgebrochen, gleichzeitig aber auch die festgefügte, an der Agrarstruktur orientierte Kirche.

Aus kirchlicher Sicht sind die Resultate der Industrialisierung überwiegend „negativ“. Für die deutlich nachlassende äußerlich praktizierte Religiosität gibt es jedoch grundlegende strukturelle Ursachen, die teilweise behoben werden könnten. Duocastella und Vázquez analysieren unter dieser Rücksicht Pfarreien und Diözesen. Dadurch daß jährlich etwa 300 000 Menschen ihre Dörfer verlassen, wurde das Verhältnis von Stadt- und Landpfarreien in großem Ausmaße disproportioniert. Bereits im Jahre 1963 — die Situation hat sich insgesamt seitdem noch verschlechtert — gab es in Spanien 1747 Pfarreien mit weniger als 100 Einwohnern, das sind 9,2 Prozent der spanischen Pfarreien für nur 0,34 Prozent der Gesamtbevölkerung. Andererseits umfaßten zum gleichen Zeitpunkt 568 Pfarreien mit je 10 000 bis 50 000 Gläubigen insgesamt 56,80 Prozent der spanischen Bevölkerung (Duocastella, S. 23, vgl. Vázquez, S. 59 ff.). In einigen Regionen, so beispielsweise um Salamanca, sind Reformen im Gange, die jedoch häufig von der demographischen Entwicklung rasch überholt werden. Analog zeigen sich diese Disproportionen auf der Ebene der Diözesen. 26 kleine Diözesen vereinigen zusammen nicht mehr als die Gläubigenzahlen von Madrid und Barcelona zusammengekommen. Während es in den menschenarmen Gegenden für den Bischof kaum möglich ist, den erforderlichen Apparat zur Verwaltung seiner Diözese zu installieren, ist es für die Bischöfe in Ballungszentren sehr schwer, eine angemessene Pastoral zu organisieren. Auch die Verteilung der Priester erfolgt mehr nach traditionellen, also nach wenig rationalen Kriterien; allerdings sind diese Zustände in manchen Gebieten nicht erst neueren Datums. Die seit Jahrhunderten bestehenden Unterschiede der Religiosität zwischen dem Norden und dem erst seit der Vertreibung der Araber christianisierten Süden zeigen sich sehr deutlich auch im Priesternachwuchs und in der Priesterverteilung. Während in 10 Diözesen des Nordens (u. a. Lugo, Palencia, Pamplona) ein Priester auf ungefähr 500 Gläubige kommt,

in weiteren 23 auf 500 bis 1000 (so z. B. Zaragoza und Cuenca), sind es in den meisten südlicheren über 2000 (z. B. Badajoz, Córdoba und Orihuela) und in vier Diözesen (Madrid, Ciudad Real, Cádiz und Tenerife) sogar über 3000 (Duocastella, S. 24f.; vgl. Vázquez, S. 70 ff.; günstigere Verhältnisse, auch für den Süden, nennt „Ecclesia“, 9. 3. 68, S. 35, jedoch ohne zuverlässige Quellenangabe). Es zeigt sich, daß die ungleiche Verteilung des Nationaleinkommens pro Kopf die gleichen Disproportionen aufweist, wobei ebenfalls der Süden am schlechtesten abschneidet (vgl. Duocastella, S. 25). „Man versteht also, daß die geringe Intensität religiöser Praxis in einigen südlichen Diözesen zum großen Teil von mangelnder pastoraler Betreuung herrührt“, schreibt Duocastella weiter. Die Situation sei durch die niedrige Priesterzahl bedingt, nicht durch Areligiosität oder Entchristlichung. Zur Illustration sei hier das Beispiel des ländlichen Dekanats Orcera in der andalusischen Diözese Jaén angeführt. 17 257 Einwohner sind über 535 kleine Orte verstreut, aber nur in drei dieser Dörfer mit insgesamt 600 Personen, also für 3,4 Prozent der Dekanatsbevölkerung, wird sonntags eine Messe gefeiert. In sieben weiteren Dörfern mit zusammen 1200 Gläubigen (6,8 Prozent der Bevölkerung) findet zwei- oder dreimal im Monat ein Gottesdienst statt. 40 Prozent der Bewohner des Dekanats haben nur ein- oder zweimal jährlich unmittelbare Kontaktmöglichkeiten mit einem Priester, der Rest, nahezu die Hälfte der Einwohner, lebt praktisch ohne geistliche Hilfe. Es fehlt in vielen Gebieten des spanischen Südens an jeglicher wirksamen Katechese. Aus diesem Grund können zahlreiche Jugendliche erst während des Militärdienstes Taufe und Erstkommunion empfangen. Wenn man beachtet, daß gerade aus solchen Gegenden die meisten Abwanderer stammen, die sich in den Vorstädten der Industriemetropolen sammeln — in denen wiederum eine überdurchschnittlich niedrige Priesterzahl zu verzeichnen ist —, kann man ermessen, welche Aufgaben elementarster Evangelisation im katholischen Spanien zu erfüllen sind.

Der geistliche Nachwuchs

Für den Priesternachwuchs (vgl. J. M. Díaz Mozaz, *Las Vocaciones en España*, in Duocastella, *Análisis . . .*, S. 133 bis 145, ferner Vázquez, S. 273 ff.) spielt erwiesenermaßen auch in Spanien das Elternhaus eine besonders wichtige Rolle. Die meisten Seminaristen entstammen Familien mit drei oder vier Kindern, nämlich 42 Prozent, während diese Familien in der Gesamtbevölkerung nur 30 Prozent ausmachen. Bezeichnenderweise kommen etwa 45 Prozent der Seminaristen aus bäuerlichen Familien, etwa 15 Prozent aus der Arbeiterschicht. Einen relativ hohen Anteil stellen auch die Familien der Militärs. Man erwartet jedoch einen fühlbaren Rückgang der Priesterberufe, da in einigen Jahren der Anteil der bäuerlichen Bevölkerung, dem wichtigsten Nachwuchsfeld in Spanien, auf etwa 20 bis 30 Prozent zurückgehen wird. Eine weitere Tatasche muß hervorgehoben werden: „Der größte Teil unserer Priester nährte und entwickelte sich im Seminar eine Berufung, die in direkter oder indirekter Weise bereits durch die Eltern grundgelegt war“ (Díaz Mozaz, a. a. O., S. 138). Nur bei 16 Prozent der Seminaristen waren die Eltern gegenüber der Berufsentscheidung indifferent, nur bei 5 Prozent lehnten sie diese ab, dagegen nannte die Mehrheit der Seminaristen den positiven Einfluß der Fa-

milie und die günstige häusliche Atmosphäre als entscheidend für die Berufswahl. Kennzeichnend für die spanische Geistlichkeit ist der sehr frühe Eintritt in ein berufsgerichtetes Seminar. 71 Prozent aller Geistlichen sind bereits im Alter von 10 bis 12 Jahren in ein „kleines“ Seminar eingetreten, insgesamt nur ein Prozent hat sich erst im Alter von über 24 Jahren für den Priesterberuf entschieden.

Während von 1940 bis 1962 in Spanien eine für Europa einmalige Nachwuchsrate zu verzeichnen war, sind die Zahlen seitdem rückläufig. Über das Studienjahr 1962/63 sind exakte Zahlen zugänglich: den 3640 neu eintretenden Seminaristen stehen im gleichen Zeitraum 2612 Austritte gegenüber. Auf den Unterschied im Nachwuchs zwischen Norden und Süden wurde bereits hingewiesen. „Insgesamt zeigt es sich, daß die Gebirgsgegenden und ländlichen Zonen einen positiven Einfluß auf die Berufssituation ausüben, während die Industrie- und Küstenzonen weniger günstig sind“ (Duocastella, S. 35). Die Entwicklung läuft also parallel den demographischen Gegebenheiten und somit der wirtschaftlichen Situation. Welche Folgen die Urbanisation für die Berufssituation hat, zeigen in aller Deutlichkeit Madrid und Barcelona mit einem sehr niedrigen Nachwuchs. Auch der kirchlich erfaßbaren Jugend bieten sich heute berufliche Möglichkeiten, die ihnen erstrebenswerter erscheinen als der kirchliche Dienst, der früher als eine Möglichkeit gesellschaftlichen Aufstiegs und wirtschaftlicher Sicherung verstanden werden konnte. Dasselbe gilt für die weiblichen Orden.

Die Wochenzeitung „Vida Nueva“ (23. 12. 67; vgl. dazu Vázquez, S. 79) hat mit einer Aufstellung über die Altersschichtung von Priestern und Bischöfen erhebliches Aufsehen erregt. Demnach sind von den 22 000 Priestern gegenwärtig 9000 jünger als vierzig Jahre, 3340 jünger als dreißig, 2889 weitere Priester sind zwischen vierzig und fünfzig Jahre alt. Demgegenüber beträgt das Durchschnittsalter des Episkopats 64 Jahre. Von den 80 Bischöfen sind 27 über 70, 26 zwischen 60 und 70 und 18 zwischen 50 und 60 Jahre alt. Das hat auch zeitgeschichtliche Gründe. Während der Bürgerkriegsjahre gingen die Zugänge zum Welt- und Ordensklerus rapid zurück. Außerdem verloren in jenen Jahren 4254 Diözesan- und 2489 Ordensgeistliche, 283 Ordensfrauen und 249 Seminaristen das Leben (Duocastella, S. 31). Durch diese Altersstruktur wird der Generationsgegensatz, der sich im Verhältnis von Klerus und Episkopat auswirkt, verschärft. Gerade die Bischöfe erhielten ihre Ausbildung in einem Rahmen, „der aus der Abwehrhaltung gegen den zunehmenden Laizismus gebildet worden war. So erklärt es sich, daß sie auf den verschiedensten Gebieten — im innerkirchlichen Verkehr wie in den Beziehungen zur bürgerlichen Gesellschaft — die typischen Werte einer konservativen Geisteshaltung entwickelt haben: Autorität, Ordnung, Sicherheit etc.“ (Pedro Rodríguez García in: „Wort und Wahrheit“, Dezember 1966).

Die nahezu ausschließliche Herkunft der älteren Priestergeneration aus der bäuerlichen Schicht, dazu die sich in der Phase des Priestermangels nach dem Bürgerkrieg ergebende Notwendigkeit, sich auf die elementarsten Aufgaben, die Spendung der Sakramente, beschränken zu müssen, haben den spanischen Klerus so tief geprägt, daß Duocastella von einem *ruralismo pastoral* spricht. Besonders akut ist dieses Problem in den Städten, in denen die Bevölkerung nicht mehr hinreichend mit den traditionellen Pastoralmethoden zu erreichen ist und auch der potentielle Priesternachwuchs in der Denk- und Lebens-

weise der Geistlichen wenig ansprechende Vorbilder findet. Zudem wird vielfach erst ein in langjähriger Pfarrarbeit aufgebrachter Priester an eine verantwortungsvolle Stelle versetzt, für die er auch nicht die speziellen Kenntnisse mitbringt. Häufig ist die Erscheinung, daß zentrale Stadtpfarreien von überalterten Geistlichen verwaltet werden, die zu der notwendigen Adaptation nicht mehr fähig sind, während begabte junge Leute in ländlichen Kleinstpfarreien ihre Fähigkeiten nicht entfalten können.

Diese Spannungen treten bereits in den Seminaren auf, wo der Nachwuchs neue Ausbildungsmethoden, zeitgemäßes theologisches Gedankengut (letzteres wird auch in zunehmendem Maß gewährt) und die Berücksichtigung der konkreten Anforderungen im späteren Wirkungskreis verlangt. Es ist keine seltene Erscheinung mehr, daß Priesterkandidaten erst dann die Weihe empfangen wollen, wenn man ihnen ein gewisses Maß an Lebenserfahrung außerhalb des Seminars zu erwerben möglich gemacht hat. Oft entziehen sich jüngere Kräfte einfach dem Konflikt mit den Vorgesetzten, indem sie im Ausland doktorieren oder sich für die Arbeit in Lateinamerika bereitstellen.

Der jüngere Klerus befindet sich in einer theologischen Aufbruchsituation, wobei jedoch bisweilen alles Neue und „Moderne“ unkritisch aufgenommen wird, wohl eine Reaktion auf den theologischen Gehalt der eigenen Ausbildung. Auch dadurch wird die organische Weiterentwicklung des religiös-kirchlichen Lebens behindert. Gerade bei den Übertreibungen „progressiver“ Geistlicher kann die Kritik der beherrschenden Kräfte mit Erfolg einsetzen. Das theologische Bücherangebot besteht zum überwiegenden Teil aus Übersetzungen französischer und deutscher Werke. Daraus wird ersichtlich, daß die spanischen Theologen selbst den geistlichen Ansprüchen des Nachwuchses nicht mehr entsprechen. Andererseits fehlt es eben auch an einer adäquaten spiritualen Umsetzung des ausländischen theologischen Gedankenguts. Das reiche Angebot an ausländischer Theologie verdrängt aber noch nicht jene theologischen Positionen, die in Spanien vor dem Konzil die Regel waren. In Buchveröffentlichungen wie in offiziellen Kirchenblättern und selbst in einigen von Laien redigierten Zeitschriften werden immer noch der „Teilhardismus“ en bloc der „Häresie“ verdächtigt und die Religionsfreiheit als Gefahr für den Katholizismus beschworen. Auch die bisherigen liturgischen Reformen, die in Spanien von der Bevölkerungsmehrheit positiv aufgenommen worden sind, werden in solchen Kreisen immer noch bedauert. Trotzdem sind selbst auf institutioneller Ebene fruchtbare Bemühungen um einen ökumenischen Dialog (in den auch die Juden einbezogen werden) unternommen worden. Zu nennen wäre hier das Centro Juan XXIII in Salamanca, das auch eine ökumenische Zeitschrift „Diálogo ecuménico“ herausgibt. Daß das im letzten Jahr verabschiedete Gesetz über die Religionsfreiheit immer noch hinter den Anregungen des Konzils zurückbleibt, ist naturgemäß in einem katholischen Land ein Hindernis für die Annäherung der Konfessionen. Dennoch ist die zunehmende Öffnung in der Mentalität und in der Praxis auf beiden Seiten nicht mehr zu übersehen, wenn es auch immer noch Kräfte gibt, die jede positive Beziehung ablehnen und auf der Wahrung der „religiösen Einheit“ um jeden Preis bestehen.

Die Volksreligiosität in einer Krise

Auch über die religiöse Praxis liegen keine lückenlosen Untersuchungen vor, doch lassen sich zuverlässige Ge-

nerallinien erkennen. Zwar ist „die Praxis nicht das gesamte religiöse Leben; aber ohne Zweifel ist sie das einzige und wichtigste sichtbare und objektive Zeichen, über das wir verfügen, um den Stand des Glaubens und die Zugehörigkeit zur Kirche abzuschätzen“ (Vázquez, S. 87). Die soziokulturellen und wirtschaftlichen Veränderungen der letzten Jahre haben auch hier eine deutlich sichtbare Wirkung hinterlassen. Während in den ländlichen Gegenden des Nordens, besonders in Navarra und im Baskenland, eine hohe Dominikanz ziffer verzeichnet wird (zum Teil bis über 80 und mancherorts über 90 Prozent der Bevölkerung), ist die Beteiligung am kirchlichen Leben in den von Zuwanderern bevölkerten Industriestädten erheblich geringer. Die Zahl der Praktizierenden sinkt dort bis auf 20 Prozent. In den pastoralsoziologischen Untersuchungen wird immer wieder darauf hingewiesen, daß dieses Phänomen nicht nur durch Urbanisationserscheinungen erklärt werden kann, sondern daß dafür auch die unbefriedigende Darlegung der Glaubensinhalte verantwortlich ist, ebenso wie die wenig anziehende Mentalität und Lebensform der geistlichen Führungskräfte (vgl. dazu vor allem Vázquez, S. 89). Besonders bezeichnende Ergebnisse für die spanische Situation zeigt die Aufschlüsselung religiöser Praxis nach der sozialen Schichtung. Mit aller Deutlichkeit läßt sich erkennen, daß die benachteiligten Volksschichten zunehmend der Kirche entfremdet werden. Während bis zu 100 Prozent der Personen aus der führenden bürgerlichen Gesellschaftsschicht (vor allem die höheren Beamten) an den Sonntagsgottesdiensten teilnehmen, sinkt die Beteiligung ziemlich genau nach dem Klassenschema und erreicht bei den Arbeitslosen einen erschreckend niedrigen Stand religiöser Praxis, woraus sich nach Duocastella ableiten läßt, „daß die institutionalisierten religiösen Praktiken mit gewissen sozialen Kategorien des Prestiges, der Macht und des Geldes im Einklang stehen“ (a. a. O., S. 68). Einzeluntersuchungen über die Situation in der spanischen Arbeiterschaft lassen erkennen, wie weit dort der Prozeß der Entkirchlichung bereits fortgeschritten ist. Diesem Thema widmet sich Alfonso C. Comín in seinem für die Gesamtproblematik Spaniens und seiner Kirche aufschlußreichen Buch (España, ¿País de Misión?, Nova Terra, Barcelona 1966). Fast 90 Prozent der Arbeiter bezeichneten sich als „antiklerikal“ und über 40 Prozent sogar als „religionsfeindlich“. Nur 7,6 Prozent nahmen regelmäßig an Sonntagsgottesdiensten teil, nur etwa ein Viertel erfüllte ihre Osterpflicht, über 85 Prozent beschränkten sich auf Taufe, Erstkommunion, kirchliche Trauung und Beerdigung. Über diese Tatsachen täuscht vielfach die bis zur religiösen Ekstase gesteigerte Begeisterung für die Prozessionen in der Karwoche gerade auch unter den einfachen Volksschichten hinweg, in der man einen tiefen Kern positiver Religiosität zu erkennen glaubt; „man weiß“, jedoch nicht, so urteilt Comín, „wo das Religiöse aufhört und der Aberglaube beginnt, wo das Echte und wo das Fanatische, wo die Liturgie und wo das Schauspiel“ (a. a. O., S. 107). Comín wendet sich auch gegen die Erklärung, Ursache für die „Dechristianisierung der Massen“ sei die marxistische Propaganda. Vielmehr müsse man eine Vielfalt von Faktoren heranziehen: das Engagement einer Mehrheit des Klerus für die reaktionären Kräfte in der Politik; die Vermischung von Politik und Religion; die Liiierung mit dem Franco-Regime, die fehlende Adaptation an die menschlich-religiöse Wertwelt in einer industrialisierten

Gesellschaft; das Fehlen eines originellen und schöpferischen Denkens christlicher Inspiration, die ablehnende Haltung gegenüber den naturwissenschaftlichen und geistigen Strömungen der Zeit und im theologischen Bereich das Beharren in apologetisch-gegenreformatorischen Positionen; die gleichzeitige Wirkung des intellektuellen Ansehens agnostischer und kirchenfeindlicher Denker (a. a. O., S. 111f.). Jener Teil der Arbeiterschaft, der „sich noch für das Religiöse offenhält, weigert sich jedoch, die Schranken zu überspringen, die diese Struktur [der Kirche] ihr entgegenstellen“ (a. a. O., S. 117). Wie der „temporäre Konformismus“ religiöser Praxis in der Arbeiterschaft, der aus den genannten Zahlen deutlich wird, zu bewerten ist, läßt die Bemerkung des Soziologen Marcos Alonso erkennen: „Für seine eigene Person oder die Familienangehörigen Taufe, Erstkommunion, kirchliche Beerdigung etc. zu verweigern, erfordert in Spanien ... eine heldenhafte Dosis an Mut, um den sozialen Sanktionen zu begegnen, die einem solchen Antikonformismus drohen“ (Duocastella, *Análisis* ..., a. a. O., S. 114).

Wachsende Spannungen

Innerhalb des aufgezeigten, bereits nicht mehr statisch zu verstehenden Rahmens des spanischen Katholizismus werden dynamische Kräfte wirksam, die auf eine rasche und gründliche Änderung in Kirche und Staat drängen. Politische, soziale und wirtschaftliche, aber auch echt religiöse Motive sind die Ursachen für die gegenwärtige Gärung. Der von Madrid aufrechterhaltene Zentralismus in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht erregt den Widerstand der Basken, Katalanen und Galizier. Die Ansprüche der nationalen Minderheiten zeigen alle Variationen von der gemäßigten und wohl auch berechtigten Forderung nach einem mehr föderalistischen Konzept bis hin zu Unabhängigkeitsbestrebungen radikaler Prägung. Welche Problematik sich daraus auch für die Kirche ergibt, vermag die Affäre um die Ernennung des nichtkatalanischen Bischofs Marcello González Martín für die Erzdiözese Barcelona zu erhellen, die von zahlreichen Katalanen als ein Versuch der „Kastilisierung“ ihres Gebiets gewertet wurde (vgl. dazu die von Katalanen veröffentlichte polemische Dokumentation in französischer und katalanischer Sprache, die bezeichnenderweise nicht in Spanien selbst erscheinen konnte: *Le Vatican et la Catalogne*, Éditions de Documentation Catalane, Genf 1967).

Die Unterdrückung der auf die Errichtung einer repräsentativen Parteiendemokratie abzielenden Strömungen ist ein weiterer wichtiger Konfliktpunkt. Franco selbst äußerte sich dazu im April 1967: „Die politischen Parteien können nicht kommen, weil dies die Zerstörung unseres Vaterlandes bedeuten würde.“ Bewußt katholische und an einer demokratischen Zukunft interessierte Kräfte machen deshalb dem Regime den Vorwurf, es stelle sich mit der Lehre der Kirche in Widerspruch, mit deren Hierarchie es eine so enge Verbindung eingegangen sei. So hat erst vor kurzem der ehemalige Generalsekretär der Union für das Laienapostolat, E. Miret Magdalena, unter Hinweis auf Äußerungen der Päpste die Freiheit für die Arbeiterschaft zur Organisation in einem unabhängigen Syndikatssystem gefordert („Triunfo“, 25. 5. 68). Die Interessen der Arbeiterschaft sind vor allem die Aufbesserung der niedrigen Löhne und die Demokratisierung des Bildungssystems. Immer noch

sind 9,4 Prozent der Erwachsenen und der dem Alter nach Schulpflichtigen Analphabeten. Auch ist es der Regierung nicht gelungen, die feudale Wirtschaftsstruktur auf dem Lande zu ändern und die Bodenreform mit Erfolg zu betreiben.

Wie die nationalen Minderheiten und die Arbeiterschaft stehen auch die meisten Studenten dem Franco-System feindlich gegenüber. Sie rebellieren sowohl gegen die unzulänglichen Räumlichkeiten und die überholte, im Universitätsgesetz von 1943 grundlegende Struktur des Bildungsapparats als auch gegen die ihnen aufgezwungene staatlich gelenkte Studentengewerkschaft SEU, die immer noch die einzige legale Studentenvertretung darstellt. Auch in der Universität spiegeln sich die wirtschaftlichen Verhältnisse des Landes: 82 Prozent der Studierenden kommen aus den gehobenen Schichten, nur 11 Prozent aus den sozial niedrigen (zur komplexen Problematik der spanischen Universität vgl. den Beitrag von Peter Abat, „Stimmen der Zeit“, August 1967). Daß die religiöse Situation unter den Studenten günstiger ist als in der Arbeiterschaft, ist auf die soziale Herkunft dieser Gruppe zurückzuführen. Dennoch breitet sich das Gedankengut eines theoretischen, vor allem marxistischen Atheismus aus. Das wahre Ausmaß dieser Bewegung ist jedoch sehr schwer erkennbar. Die jüngste, sehr detaillierte Untersuchung zum religiösen Verhalten der Universitätsjugend verzeichnet „Anzeichen einer religiösen Krise“, die mit fortschreitendem Alter und Studium zu wachsender Desorientierung und verbreitetem Agnostizismus führe (J. Alberdi Alonso SJ, J. L. Pinto SJ, *Actitud Religiosa del Universitario Español. Encuesta FECUM 1967*, Ed. Razón y Fe, Madrid 1968, S. 172). Obwohl diese Jugendlichen durchwegs in dem Ideal der „religiösen Einheit“ Spaniens erzogen wurden, wachsen die Neigungen, den gesellschaftlichen Pluralismus auch auf den religiösen Bereich auszudehnen.

Aktivität der Laiengruppen

Mentalitätsunterschiede liegen auch den Auseinandersetzungen in der Katholischen Aktion zugrunde (vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 405). Die Mehrheit der Mitglieder hält die Aussagen des Konzils über das Laienapostolat nicht mehr für vereinbar mit dem Konzept der Katholischen Aktion aus der Gründungszeit, während die meisten Bischöfe weiterhin in den Laien ein Ausführungsorgan für ihre Weisungen sehen. Die Laien fordern einen Eigenbereich apostolischer Tätigkeit, in dem sie verantwortlich und unabhängig wirken können. Zum Problem der Autonomie kommt die Frage nach der genuin christlichen Aktion: Die Mehrzahl der Bischöfe möchte die Laien aus den politischen und sozialen Auseinandersetzungen heraushalten, während umgekehrt die Laien den Bischöfen dazu die Berechtigung absprechen. Die Situation hat sich so weit verschlechtert, daß von einer wirklichen Funktionsfähigkeit in der Katholischen Aktion nicht mehr die Rede sein kann. Eine Beilegung des Streits ist nicht abzusehen. Die nach zahlreichen Rücktritten und Amtsenthebungen im Mai dieses Jahres erfolgten Neubesetzungen in den Führungsspitzen dürften kaum von einer Mehrheit der Mitglieder getragen sein. Verstärkt trifft das auf die spezialisierten Organisationen der Katholischen Aktion zu, wie die Juventud Obrera (JOC), die Hermandades Obreras (HOAC) und die Vanguardias Obreras. Diese zählen zu den lebendigsten Gruppen im spanischen Katholizismus, und sie lassen sich das soziale

und politische Engagement für die Arbeiterschaft nicht verbieten, vor allem nicht, so argumentieren sie gelegentlich, von Bischöfen, die in den Cortes und im Kronrat politische Funktionen ausüben. Dieser Vorwurf trifft vor allem den Erzbischof C. Morcillo González von Madrid und seinen Weihbischof J. Guerra Campos.

Die Leistungen der im Arbeiterapostolat tätigen Laiengruppen gehören zu den entschiedensten Bemühungen um die Verwirklichung des Konzils in Spanien. Der Vorwurf von Kardinal Herrera y Oria, das „katholische Spanien“ habe in der sozialen Frage einen „unvereinbaren Widerspruch“ zu seinem Selbstverständnis hervorgebracht, wird hier ernst genommen. Auch haben etwa 90 Arbeiterpriester, deren Unternehmen von den meisten Bischöfen nur toleriert werden, ihren Dienst in den Arbeiterorten und in den Elendsvierteln aufgenommen. Der Hierarchie, die sie vor „modernistischen Ideen“ warnt, halten sie entgegen, die eigentliche Gefahr für die Religion müsse im Marxismus, der sich unter den Arbeitern ausbreite, und im Materialismus, der in der Mittelklasse und in der Oberschicht grassiere, gesehen werden.

Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus, vor allem dem marxistischen, haben sich besonders einzelne Gruppen von Jesuiten zur Aufgabe gestellt, die in der Universitäts- und Arbeiterwelt wirksam werden wollen. Größere Schwierigkeiten begegnen den Dialogbemühungen von Laiengruppen, die sich mit der kommunistischen Partei und anderen Linksrichtungen zu einem Aktionsprogramm vereinigen wollen. Als die Wochenzeitung „Signo“ auf das Angebot einer „katholisch-kommunistischen Allianz“ in Sachfragen durch den Vorsitzenden der Exil-KP Santiago Carillo antwortete, die Katholiken betrachteten niemanden als „unberührbar“, „handle es sich um Kommunisten oder irgendeine andere politische Ideologie“, wurde das Blatt von der Hierarchie eingestellt.

Kurzinformationen

Vom 5. bis 7. Juni 1968 tagte in der Ostberliner Kongreßhalle zum drittenmal die „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten“, über deren zweite Tagung im März 1966 wir seinerzeit ausführlich berichteten (HK 20, 211). Die Konferenz war in fünf Arbeitsgruppen, die im März und April in verschiedenen west- und osteuropäischen Städten tagten, vorbereitet worden. Als Einlader der hauptsächlich von der Gruppe um die Ostberliner Zeitschrift „begegnung“ getragenen Veranstaltung fungierten diesmal 42 Persönlichkeiten aus den verschiedensten linksgerichteten katholischen Gruppen aus 19 Ländern, darunter auch Katholiken aus kommunistischen Ländern. 300 Teilnehmer wurden von der Kongreßleitung registriert. Die Zahl lag also wesentlich höher als bei den vorausgegangenen Konferenzen (200 im Jahre 1966). Unter den Teilnehmern befanden sich auch diesmal eine Reihe international bekannter Persönlichkeiten, doch glaubte das „Petrusblatt“ (16. 6. 68) feststellen zu können, Fotos und Namenslisten hätten diesmal weniger hergegeben als vor zwei Jahren. Indessen hatte sich, was wichtiger scheint, das Klima der Konferenz wesentlich gewandelt. Sie erschöpfte sich nicht in deklamatorischen Pflichtübungen zur Unterstützung des Ostberliner Regimes, sondern war durch eine Reihe gegensätzlicher Meinungsäußerungen vor allem holländischer und westdeutscher Vertreter gekennzeichnet. U. a. hatte sich auch der als links-katholisch bekannte Historiker der Universität Nijmegen, A. Manning, gegen die Verketzerung der Bundesrepublik durch das DDR-Regime gewandt. Auch westdeutsche studentische Vertreter kritisierten nicht nur die Zustände in der Bundes-

Nicht zu übersehen sind aber auch die Hemmnisse, die einer organischen Entfaltung des religiösen und kirchlich-institutionellen Lebens im Wege stehen. Auf den Generationenkonflikt und die Mentalitätsunterschiede, die sich im Bereich der Theologie und des kirchlichen Lebens wie im Verhältnis zu politischen und gesellschaftlich-kulturellen Fragen auswirken, wurde bereits hingewiesen. Besonders gravierend wirkt sich gegenwärtig die enge Bindung zwischen Staat und Kirche aus, die heute für die Kirche offenbar mehr Nachteile mit sich bringt, als alle materiellen Vorteile aufzuwiegen vermögen. Während sich die Kirche lange vor kirchenfeindlichen Kräften schützen konnte, indem sie sich als die Religion des Staates etablieren ließ, erweist sich jetzt das von solcher Mentalität geprägte Konkordat als ein Hindernis für die Entfaltung des kirchlichen Lebens. Die Verbindung mit dem Regime in der Vergangenheit macht heute die Kirche in den Augen der Regimegegner unglaubwürdig. Allerdings sucht der spanische Episkopat selbst, unterstützt vom Vatikan, einen Ausweg aus dieser engen Bindung. Das hat sich in diesem Jahr vor allem in der Diskussion um die Bischofsnennungen gezeigt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jg., S. 244). Die spanische Regierung ist offenbar immer noch sehr daran interessiert, ihr Mitspracherecht bei der Besetzung der wichtigen Bischofsstühle geltend zu machen, denn damit hat sie Einfluß auf die Politik der spanischen Hierarchie und verhindert die von Rom geforderte, dem Regime jedoch unerwünschte Erneuerung des Episkopats. Zwar könnte der Vatikan das Konkordat in seiner Gesamtheit aufkündigen, das aber wurde bislang wegen der daraus entstehenden Spannungen mit der spanischen Regierung vermieden. Auch wäre die Kirche des Landes nicht auf die schwerwiegenden finanziellen Folgen für den Klerus und die kirchlichen Institutionen vorbereitet.

republik, sondern distanzieren sich auch deutlich vom Ostberliner Regime. Die abschließende Erklärung der Konferenz „zur restaurativen Entwicklung und zur neofaschistischen Aktivität in der Bundesrepublik Deutschland“ fand dann auch keineswegs die einmütige Zustimmung der Teilnehmer: 23, hauptsächlich Westdeutsche und Niederländer, stimmten dagegen; 32, zumeist Skandinavier und Italiener, enthielten sich der Stimme. Dieses Abstimmungsergebnis wurde dann auch, für Ostberlin ein ungewöhnlicher Vorgang, im „Neuen Deutschland“ (8. 6. 68) korrekt veröffentlicht, während die Teilnehmer auf den Wortlaut des kritischen Einleitungsreferats von Prof. Manning bis zum Abschluß der Tagung vergeblich warteten. Bemängelt wurde das völlige Fehlen der Jugend. Die Vertreter der als progressiv bekannten, aber kirchlich engagierten Gruppe um die Hallenser „Korrespondenz“ waren ferngeblieben. Auch die polnische ZNAK-Gruppe hatte im Gegensatz zu den früheren Konferenzen keine Teilnehmer entsandt. Die tschechoslowakischen Vertreter hatten sich erst im letzten Augenblick zur Teilnahme entschlossen. In einer Presseerklärung des Ordinariates in Westberlin („Petrusblatt“, 16. 6. 68) wurde darauf hingewiesen, die ablehnende Haltung der katholischen Bischöfe in der DDR gegenüber der Konferenz sei heute die gleiche wie in den vergangenen Jahren. Die von O. H. Fuchs, dem Hauptinitiator der Konferenz, referierte Aussage eines Ostberliner Ordinariatsvertreters, die Tagung sei nicht als kirchlicher, sondern als rein politischer Vorgang zu werten, dürfte sich von der Westberliner Erklärung wohl in der Akzentuierung, kaum aber in der Intention unterscheiden.