

Mirjam Kromer

Eine für alle

Die katholische Kirche in Spanien im 20. Jahrhundert
zwischen ‹katholischer Einheit› und religiöser Freiheit

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde in Religionsstudien (Dr. phil.)
an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag von Professor Mariano Delgado
(1. Referent; Dekan) und Privatdozent David Neuhold (2. Referent).
Freiburg, den 20. Mai 2021
Prof. Martin Klöckener (Jury-Präsident und Vertreter des Dekans)

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung	7
Leitfragen, Perspektiven und Methoden.....	9
Stand der Forschung	13
Quellen und Archive.....	16
Struktur der Arbeit.....	18
1 Rückblende ins Spanien des 19. Jahrhunderts: Einheitlich katholisch?	20
1.1 Der Entwurf einer «katholischen Bürgerschaft»	21
1.1.1 Katholische Bildung für katholische Bürger.....	23
1.1.2 Glaubensabfall unter Strafe.....	24
1.1.3 Eine Gesellschaft zwischen Katholizismus und Antiklerikalismus	25
1.2 Der Kampf um die «katholische Einheit»	28
1.2.1 Die Verfassung der Restauration (1876) und die religiöse Frage	29
1.2.2 Religiöse Einheit und Toleranz im Diskurs der spanischen Bischöfe.....	32
1.2.2.1 Argumente aus Bibel und Lehramt: «unum ovile et unus pastor»	34
1.2.2.2 Rechtliches Argument: Konkordatsbruch	36
1.2.2.3 «Historische» Argumente	38
1.2.2.4 National-patriotisches Argument: «in einer für das Vaterland so lebensentscheidenden Angelegenheit».....	43
1.2.2.5 «Demokratisches» Argument: der Wille des Volkes.....	44
1.2.2.6 Antiprotestantisches Argument: bloß keine «Delirien des Protestantismus».....	47
1.3 Übergang ins 20. Jahrhundert: die Kirche zwischen Akzeptanz und Protest	55
1.3.1 Auf Linie bleiben: Kontinuität im bischöflichen Diskurs.....	58
1.3.2 Die Entstehung der <i>Junta de los Metropolitanos</i> : Offizialisierung des Diskurses.....	60
1.4 Zusammenfassung	64
2 Religions(un)freiheit in «zwei Spanien»	66
2.1 Zwischen Laizismus und «Kreuzzug»: Zweite Republik und Bürgerkrieg	68
2.1.1 Antiklerikale Religionsfreiheit?	68
2.1.1.1 Aktionen der Republik	68
2.1.1.2 (Re)Aktionen der Kirche	72
2.1.2 Religiöse Gewalt – religiöser Krieg?	79
2.1.2.1 Überkonfessionelle religiöse Verfolgung.....	79
2.1.2.2 «Ein Kreuzzug für die Religion, für das Vaterland».....	84
2.2 Franquismus: «Regierende! Macht Katholizismus mit gehissten Segeln»	89
2.2.1 <i>Nacionalcatolicismo</i> – nomen est omen?.....	90
2.2.1.1 Mögliche Füllungen des Begriffs <i>nacionalcatolicismo</i>	91
2.2.1.2 Staat und Kirche: Kooperation und Instrumentalisierung	93
2.2.1.3 Spannungen und (Selbst)Kritik	97
2.2.2 Religiöse Toleranz während des Frühfranquismus	99
2.2.2.1 Die «Theorie»: nationale Gesetze und internationale Abkommen	100
2.2.2.2 Die «Praxis»: Situation religiöser Minderheiten.....	105
2.3 Zusammenfassung	108
3 Konfessionelle Perspektiven auf Religionsfreiheit	112
3.1 Katholische Bischöfe und Religionsfreiheit: Versuch eines Diskurses	113
3.1.1 Das gemeinsame Schreiben von 1948: <i>Über die protestantische Propaganda in Spanien</i>	114
3.1.1.1 Inhalt und Argumente.....	115
3.1.1.2 Maßnahmen im Nachgang des Schreibens.....	118
3.1.2 Zwei «Extremisten»: Kardinal Segura und Bischof de Vizcarra.....	122
3.1.2.1 Pedro Segura: «Gebt Acht, Katholiken! Ansteckungsgefahr für die Seele».....	122
3.1.2.2 Zacarías de Vizcarra: «Die Ansteckung mit der Ketzerei verhindern».....	127

3.2 Auf der anderen Seite: evangelische Stimmen	131
3.2.1 Hürden des Alltags.....	134
3.2.1.1 Gotteshäuser und Gottesdienste	136
3.2.1.2 «Sakramentenzwang».....	140
3.2.1.3 Religiöse Erziehung, Ausbildung und Beruf	143
3.2.2 Einfordern von Grundrechten	147
3.2.2.1 Initiativen von Evangelischen in Spanien.....	147
3.2.2.2 Unternehmungen von Institutionen und Organisationen aus dem Ausland.....	152
3.3 Zusammenfassung.....	159
4 Widerständig am Konzil: «katholische Einheit» statt Religionsfreiheit	161
4.1 Ausgangsvoraussetzungen und Rahmenbedingungen.....	164
4.1.1 Vorgeprägt: «Mindset» der spanischen Bischöfe	165
4.1.1.1 Die Vota der spanischen Bischöfe	168
4.1.1.2 Die spanischen Metropoliten: <i>Über das bevorstehende Zweite Vatikanische Konzil</i>	170
4.1.2 Organisation des Episkopats und Verortung im Konzilsgefüge	172
4.1.2.1 Unstrukturiert: der spanische Episkopat als Organismus	172
4.1.2.2 Auf der «konservativen» Seite: Einordnung ins Konzilsgefüge.....	175
4.2 Als Bischöfe am Konzil: Recht der Wahrheit und der katholischen Kirche.....	178
4.2.1 Bewahren statt erneuern: Wege der Verteidigung.....	179
4.2.1.1 Richtig verstanden: wer (das) Recht hat und wer nicht	181
4.2.1.2 Notbremse: der Papst als letzte Rettung	190
4.2.2 Bewahren durch erneuern: Wege der Öffnung	195
4.2.2.1 Lernbereit? – die Einladung an Lukas Vischer.....	197
4.2.2.2 Dazugelernt: Religionsfreiheit als «Zeichen der Zeit»	201
4.3 Als Spanier am Konzil: Schutz der «insula catholica»	210
4.3.1 Konfessioneller Staat und «katholische» Politik.....	213
4.3.1.1 Das Konzil als politisches Ereignis.....	215
4.3.1.2 Religionsfreiheitskompatibel: der konfessionelle Staat.....	219
4.3.2 Die Gefahr kennen: Risikofaktor Protestantismus.....	227
4.3.2.1 Ökumene versus Proselytismus	228
4.3.2.2 Ein «Statut für die Nicht-Katholiken»	236
4.4 Zusammenfassung.....	247
Religiöse Öffnung?	253
Ausblick	253
Schlussbemerkungen.....	264
Anhang I Übersicht: Spanische Verfassungen	270
Anhang II Übersicht: Ungefähre Anzahl Protestant:innen in Spanien	273
Anhang III Übersicht: Spanische Bischöfe am Konzil	274
Abkürzungsverzeichnis.....	276
Literatur	277

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Jahr 2021 an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg / Schweiz eingereicht und verteidigt habe.

Mein erster Dank gilt Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Mariano Delgado, zunächst dafür, dass er mir die Möglichkeit gegeben hat, meine Arbeit im Bereich der «spanischen» Kirchengeschichte zu schreiben, was im deutschsprachigen Raum keine Selbstverständlichkeit ist, dann auch für seine fachliche und konzeptionelle Betreuung der Arbeit. Danken möchte ich ebenso PD Dr. habil. David Neuhold, der Zweitgutachter der Arbeit war und mich in zahlreichen Gesprächen hat Antworten – und weitere Fragen – auf meine Fragen hat finden lassen und nie um motivierende Worte verlegen war.

Die Recherchen zu dieser Arbeit haben mich an verschiedene Orte in der Schweiz und in Spanien geführt. Den Mitarbeiter:innen der besuchten Archive und Bibliotheken danke ich für ihre professionelle und herzliche Unterstützung. Mein besonderer Dank gilt: Anne-Emmanuelle Tankam vom Archiv des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf, ohne deren Fund von bislang unausgewerteten, unklassifizierten Archivalien die vorliegende Arbeit um eine wichtige Dimension ärmer wäre; Patricia aus der Redaktion der Zeitschrift *Ecclesia* in Madrid für ihre unkomplizierte Hilfe bei der Materialbeschaffung; und nicht zuletzt Susana und Elia, die mich während meiner Forschungsaufenthalte in Madrid immer mit offenen Armen in ihrem Zuhause empfangen haben.

In den Jahren der Entstehung dieser Arbeit haben mich stets die Unterstützung, Motivation und Geduld lieber Menschen begleitet, die meines Mannes, meiner Familie und meiner Freund:innen. Euer Rückhalt und euer Dasein waren und sind mir so wertvoll – ich danke euch von Herzen dafür.

Bern, im Januar 2022

Mirjam Kromer

Einleitung

«In Spanien werden Gotteshäuser und Symbole geschändet; die heiligsten Bezugspunkte des religiösen Glaubens von Millionen von Menschen werden verspottet und öffentlich verhöhnt, und dies bei völliger Straflosigkeit und Duldung.»¹

Mit diesen Worten kritisieren verschiedene in Spanien offiziell anerkannte Religionsgemeinschaften bzw. ihre Dachverbände – die *Federación de Comunidades Judías de España* (FCJE), die *Conferencia Episcopal Española* (CEE), die *Comisión Islámica de España* (CIE) und die *Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España* (FEREDE)² – den mangelnden Respekt vor den religiösen Gefühlen der spanischen Bevölkerung. Anlass dazu hatten mehrere Vorfälle im Kontext des Karnevals im Frühjahr 2018 gegeben.³ Unter expliziter Berufung auf die in der Verfassung verankerten Grund- und Menschenrechte fordern sie größeren Respekt vor den Religionen und ihren Gläubigen. 40 Jahre nach Einschreibung der Religionsfreiheit in die spanische Verfassung (1978)⁴ ist deren praktische Umsetzung in den Augen von institutionell-offiziellen Vertretern der verschiedenen Religionsgemeinschaften weiterhin nicht vollständig gewährleistet. Dies unterstreicht auch der seit 2014 jährlich erscheinende Bericht der am spanischen Justizministerium angegliederten *Comisión Asesora de Libertad Religiosa* (Beratende Kommission für Religionsfreiheit), in welcher Repräsentant:innen verschiedener Religionsgemeinschaften, des Staates sowie Fachleute vertreten sind.⁵

¹ «En España se profanan templos y símbolos; se hace burla y escarnio público de los referentes más sagrados de la fe religiosa de millones de personas, con total impunidad y tolerancia.» Comunicado conjunto de las confesiones religiosas en España ante las ofensas a los sentimientos religiosos. Nota de prensa, 20.2.2018, in: Documentos de la CEE, abrufbar auf der Website der Spanischen Bischofskonferenz: www.conferenciaepiscopal.es.

² Die Namen dieser Gremien lassen sich in etwa wie folgt übersetzen: Dachverband der jüdischen Gemeinden in Spanien, Spanische Bischofskonferenz, Islamische Kommission Spaniens sowie Verband der evangelischen Glaubensgemeinschaften Spaniens.

³ Vgl. Comunicado conjunto de las confesiones religiosas en España ante las ofensas a los sentimientos religiosos sowie z. B. mehrere Artikel in der Zeitung ABC im Februar 2018, die vor allem auf eine öffentliche Karnevalsrede des Komikers Carlos Santiago verweisen, in der dieser sich u. a. über die «Eier» des Apostels Jakobus und die Gottesmutter Maria lustig machte. Vgl. Webauftritt der Zeitung.

⁴ Art. 16 der Verfassung von 1978 lautet: «1. Die Weltanschauungs-, Religions- und Kulturfreiheit der einzelnen Personen und der Gemeinschaften wird garantiert, ohne weitere Einschränkung in ihren Ausdrucksformen als sie zur Aufrechterhaltung der gesetzlich geschützten öffentlichen Ordnung erforderlich ist. 2. Niemand darf gezwungen werden, zu seiner Weltanschauung, Religion oder Überzeugungen Auskunft zu geben. 3. Keine Religion hat staatlichen Charakter. Die öffentlichen Behörden berücksichtigen die religiösen Überzeugungen der spanischen Gesellschaft und pflegen die daraus resultierenden Beziehungen der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche und den übrigen Konfessionen.» (CoE 1978/Art. 16). Diese und alle weiteren Verfassungen, sofern nicht anders angegeben, werden zitiert nach: *Constituciones españolas. 1808-1978*, ed. Javier Carlos DÍAZ RICO, Madrid 2016. Dabei folgen dem Kürzel CoE (= *Constituciones españolas*) das Jahr, in welchem die Verfassung proklamiert wurde (oder, bei Entwürfen, werden sollte), und der jeweilige Artikel sowie gegebenenfalls einzelne Paragraphen. In der verwendeten Ausgabe wurden die damals üblichen Schreibweisen beibehalten, lediglich die Akzentsetzung wurde an den heutigen Gebrauch angepasst. Ausgearbeitet wurde Art. 16 im *Organgesetz zur Religionsfreiheit* von 1980. Vgl. *Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa*, in: BOE 177 (24.7.1980).

⁵ Die *Comisión Asesora de Libertad Religiosa* wurde in Umsetzung von Artikel 8 des Gesetzes zur Religionsfreiheit von 1980 ins Leben gerufen. Die letzte Anpassung der Bestimmungen zur Kommission (Funktionen, Aufgaben, Zusammensetzung usw.) erfolgte mit dem *Real Decreto* vom 29.11.2013. Vgl. *Real Decreto 932/2013*, de 29 de noviembre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

Dass das Schreiben, aus dem obiges Zitat stammt, von mehreren Religionsgemeinschaften gemeinsam verfasst wurde, ist keineswegs selbstverständlich. Es ist erst die zweite Stellungnahme dieser Art. Das erste Mal hatte es eine solche gemeinsame Erklärung 2016 gegeben, ausgelöst durch den Vortrag einer sexualisierten Version des Vaterunsers bei einer Preisverleihung der Stadt Barcelona.⁶ Noch vor einigen Jahrzehnten wäre ein solches Schreiben in Spanien undenkbar gewesen; ja sogar das Gegenteil war der Fall. Ende der 1960er Jahre monierte ein protestantischer Journalist und Publizist, Juan A. Monroy (*1929):

«Wenn wir in Spanien gegenwärtig keine völlige Religionsfreiheit haben, ist das sicher nicht die Schuld unserer Regierung. [...] die Ursachen müssen innerhalb der katholischen Kirchenhierarchie in Spanien gesucht werden.»⁷

Offenkundig enthält dieser Satz nicht nur eine Aussage über die fehlende Religionsfreiheit zu Beginn des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts in Spanien, sondern auch den Vorwurf an die spanischen Bischöfe – die katholische Kirche –, die Hauptverantwortung für diesen Missstand zu tragen. Wenn nun der Dachverband der evangelischen Gemeinschaften in Spanien und die Spanische Bischofskonferenz zusammen mit weiteren Religionsgemeinschaften *gemeinsam* das Wort *für* die Religionsfreiheit und die Rechte gläubiger Menschen in Spanien ergreifen, verweist dies auf einen grundlegenden Wandel im interkonfessionellen und interreligiösen Bereich. In der heutigen Zeit, in der die katholische Kirche sich selbst als Verteidigerin der Menschenrechte allgemein und der Religionsfreiheit im Besonderen bezeichnet, welche sie als die «Mutter» aller Menschenrechte betrachtet, drängt sich zugleich die Frage nach der Grundlage und den Hintergründen für den damaligen Vorwurf Monroys an die spanischen Bischöfe auf.⁸ An-

iosa, in: BOE 300 (16.12.2013). So wollte man dem zunehmenden religiösen Pluralismus der spanischen Gesellschaft besser gerecht werden, z. B. in der Zusammensetzung der Kommission. Eine der Aufgaben der Kommission ist seitdem die Erstellung eines jährlichen Berichts zur Religionsfreiheit in Spanien. Diese Berichte sind abrufbar unter <https://www.mjusticia.gob.es/es/areas-tematicas/libertad-religiosa/informe-anual-sobre-situacion> (21.12.2020). Für den Bericht über das Jahr 2017 wurden die katholische Kirche, der Verband der evangelischen Religionsgemeinschaften Spaniens, der Dachverband der jüdischen Gemeinden in Spanien, die Islamische Kommission Spaniens, die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, die Zeugen Jehovas, der Verband der buddhistischen Gemeinschaften in Spanien und die orthodoxe Kirche sowie die zuständigen Behörden der autonomen Gemeinschaften konsultiert. Kritisiert werden u. a. verbale und z. T. physische Aggressionen gegen Vertreter von Religionsgemeinschaften, besagter fehlender Respekt vor religiösen Gefühlen, aber auch die nach wie vor existierende Ungleichbehandlung von katholischer Kirche und anderen offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften, z. B. was die Möglichkeit der freiwilligen «Kirchensteuer» betrifft. Eine solche besteht bislang nur für die katholische Kirche. Vgl. Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2017, hg. von MINISTERIO DE JUSTICIA, Madrid 2018.

⁶ Vgl. Respeto a los sentimientos religiosos de los ciudadanos. Comunicado, 24.2.2016, Documentos de la CEE, abrufbar auf der Website der Spanischen Bischofskonferenz: www.conferenciaepiscopal.es. Católicos, musulmanes, judíos y evangélicos se unen para denunciar las ofensas a los sentimientos religiosos, in: La Vanguardia, 25.2.2016: <https://www.lavanguardia.com/vida/20160225/405404578/catolicos-musulmanes-judios-y-evangelicos-se-unen-para-denunciar-las-ofensas-a-los-sentimientos-religiosos.html>.

⁷ «Si actualmente no tenemos en España una total libertad religiosa, la culpa no es, ciertamente, de nuestro Gobierno. [...] las causas hay que buscarlas en el seno de la jerarquía católica de España.» Juan A. MONROY, Libertad religiosa y ecumenismo, Barcelona 1967, 98.

⁸ Papst Johannes Paul II. bspw. sah in der Religionsfreiheit die «Wurzel» aller weiteren Menschenrechte und «einen der Eckpfeiler der zeitgenössischen Zivilisation». Vgl. Mariano DELGADO, Vierzig Jahre «Dignitatis humanae» oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 89 (2005) 297-310, 300. Siehe auch Karl GABRIEL / Christian SPIEB / Katja WINKLER, Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn 2016, 7.

lass und Inhalt des Schreibens der Religionsgemeinschaften von 2018 sowie die Tatsache, dass sie gemeinsam Stellung bezogen, zeigen jedenfalls deutlich, dass die Religionsfreiheit in Spanien ein Thema von fortdauernder Aktualität ist.

Leitfragen, Perspektiven und Methoden

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Haltung der katholischen Kirche in Spanien zur Religionsfreiheit. Dabei stellt der Begriff ›Religionsfreiheit‹ eine erste Herausforderung dar. Religionsfreiheit wird in der vorliegenden Arbeit als vorstaatliches Recht verstanden, welches dem Menschen nicht von einem Staat gewährt wird, sondern ihm aufgrund seines Menschseins zukommt. Sie schützt «das Individuum in seiner Beziehung zu einem transzendenten Sinn- und Wahrheitsanspruch». Dabei weist Religionsfreiheit eine positive (freie Wahl und ›Abwahl‹ eines Glaubens, Ausrichtung des eigenen Lebens daran) und eine negative Dimension (kein Zwang) sowie «eine individualbezogene und eine gemeinschafts-bezogene Stoßrichtung» auf.⁹ Ein solches Verständnis des Begriffs ist aber nicht mit dem der untersuchten Bischöfe gleichzusetzen.¹⁰ Dazu kommt, dass auch das Verständnis von und die Positionierung der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit im Untersuchungszeitraum einem Wandel – Bruch? – unterworfen waren. Die Haltung der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit resultiert auch aus ihrer jeweiligen Begriffsfüllung. Beides ist damit Teil des Untersuchungsgegenstandes dieser Arbeit.

Präzisierung erfordert auch der Terminus ›katholische Kirche‹. Fokussiert wird auf eine bestimmte Gruppe von kirchlichen Akteuren: die spanischen Bischöfe. Ihnen kam innerhalb der Kirche aufgrund ihrer streng hierarchischen Organisation bis Mitte der 1960er Jahre eine zentrale Rolle im Blick auf mögliche Veränderungen zu.¹¹ Auch auf die öffentliche Meinung hatten sie großen Einfluss.¹² Im spanischen Kontext war die Haltung der Bischöfe aufgrund des spezifischen Verhältnisses von Staat und Kirche nach Ende des Bürgerkriegs 1939 von zusätzlicher Relevanz, da sich die franquistische Diktatur ideologisch wie legitimatorisch erheblich auf den Katholizismus und die offizielle kirchliche Hierarchie stützte. Nicht zuletzt entsprach es auch dem Selbstverständnis der spanischen Bischöfe, die katholische Kirche in Spanien zu repräsentieren.¹³ Wenn der Begriff ›Kirche‹ in dieser Arbeit verwendet wird, dann sind damit daher zu-

⁹ Vgl. Markus KOTZUR, III.2.6 Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit, in: Arnd POLLMANN / Georg LOHMANN (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2012, 251-255, Zitate 252.

¹⁰ Besonders in den älteren in dieser Arbeit untersuchten Quellen verwenden die spanischen Bischöfe diesen Terminus kaum: sie sprechen entweder von religiöser Toleranz oder von Kultusfreiheit.

¹¹ Vgl. William J. CALLAHAN, The Spanish Church: Change and Continuity, in: Nigel TOWNSON (Hg.), Spain Transformed. The Late Franco Dictatorship, 1959-75, Basingstoke 2010, 182-194, 180 und 185.

¹² Vgl. María MÉRIDA, Introducción, in: DIES., Entrevista con la Iglesia. La jerarquía eclesiástica española en su verdad humana y pastoral, Barcelona 1982, 9-20, 9; Nuria GARCÍA BALART, Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa en la doctrina del episcopado español (1953-1968), in: Ius canonicum 22/43 (1982) 87-114, 87.

¹³ Weder die gewichtige Rolle der Bischöfe noch ihr Selbstverständnis bedeuten, dass den Lai:innen beim Wandel in Kirche und Gesellschaft nicht ebenfalls eine bedeutende Rolle zukam. Vgl. dazu Kap. 2.2.1.3 und Kap. 5.1.

meist die Amtsträger der katholischen Kirche in Spanien gemeint – im Bewusstsein, dass «Kirche» zum einen weit mehr ist als ihre Bischöfe und zum andern nicht immer katholisch.

Ausgegangen wird von der Hypothese, dass die Haltung der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit direkten Einfluss auf den Umgang mit Religionsfreiheit und religiösen Minderheiten durch Staat und Gesellschaft hatte. Angenommen wird, dass für das Verhältnis der spanischen Bischöfe zur Kultus- bzw. Religionsfreiheit sowohl die kirchliche Lehre¹⁴ als normativer Referenzrahmen als auch ein spezifisches Nationalnarrativ, dessen Kern die «unidad católica» (katholische Einheit) bildete, bestimmend waren.¹⁵ Dieser Umstand verweist auf die doppelte Verortung der spanischen Bischöfe: als Teil der Gesamtkirche sind sie transnational vernetzt und zugleich national eingebunden.¹⁶ Daher erfolgt der Zugriff auf das Thema auch über den Ansatz transnationaler Geschichte, indem die Wechselwirkungen zwischen Vatikan und lokaler («nationaler») Kirche sowie besonders die Wechselwirkungen aufgrund der Begegnungen während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) berücksichtigt werden.

Der Untersuchungszeitraum ist breit angelegt und steht unter dem Paradigma der «religiösen Einheit» als ausschlaggebender Strukturkonstante für die Frage nach der Religionsfreiheit in Spanien. Dabei werden zwei Ebenen unterschieden. Erstens, im Sinne einer Klammer, ordnen Rückblende und Ausblick den eigentlichen Untersuchungszeitraum in einen größeren Kontext ein: der Rückblick ins 19. Jahrhundert ermöglicht es, Kontinuitäten aufzuzeigen sowie kleinere, unauffälligere Änderungen im Diskurs der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit sichtbar zu machen (*longue durée*); der Blick ins ausgehende 20. Jahrhundert stellt eine Brücke zur Gegenwart her. Im Sinne von Tiefenbohrungen stehen zweitens die Jahre 1939-1965 im Fokus – also vom Ende des Bürgerkriegs bis zum Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Letzterem wird wegen sei-

¹⁴ Zur inhaltlichen Füllung dieses Rahmens vgl. Elke PAHUD DE MORTANGES, «Der Irrtum verdient keine Toleranz». Die theologischen Prämissen des Umgangs mit der katholischen Kirche mit dem «Anderen» und dem «Anderen im Eigenen» im 19. Jahrhundert, in: David LUGINBÜHL / Franziska METZGER / Thomas METZGER / Elke PAHUD DE MORTANGES / Martina SOCHIN (Hg.), *Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2012, 23-36. Sie bezeichnet «das Lehramt der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert [als] Protagonisten eines doktrinalen Diskurses der Exklusion», ebd., 24, sowie Christian SPIEB, *Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Karl GABRIEL / DERS. / Katja WINKLER (Hg.), *Modelle religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*, Paderborn 2012, 101-131, 102-115.

¹⁵ Bernecker betont die «kaum zu überschätzende Rolle» katholischer Ideologie in der Geschichte Spaniens (Walther L. BERNECKER, *Kirche, Staat und Religion im Spanien der Neuzeit*, in: Hartmut BEHR / Mathias HILDEBRANDT [Hg.], *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*, Wiesbaden 2006, 227-254, 227), so auch Frances LANNON, *1898 and the Politics of Catholic Identity in Spain*, in: Austen IVEREIGH (Hg.), *The Politics of Religion in an Age of Revival. Studies in Nineteenth-Century Europa and Latin America*, London 2000, 56-73, 71: «for many centuries, Spanish national identity and Catholicism had been mutually reinforcing.» Neben diesem «katholischen» Narrativ existieren aber auch andere: vgl. dazu den von Javier MORENO-LUZÓN und Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS herausgegebenen Band: *Metaphors of Spain. Representations of Spanish National Identity in the Twentieth Century*, New York 2017. Religion fehlt auch in diesem Band nicht: Mary VINCENT, *Religion: The Idea of Catholic Spain*, in: ebd., 122-141.

¹⁶ Dies gilt selbstredend stets für die katholische Kirche als Ganze: sie ist eine transnationale Institution und zugleich in die verschiedenen Geschichten und Strukturen der jeweiligen Länder im Konkreten eingebettet. Vgl. José CASANOVA, *Church, State, Nation, and Civil Society in Spain and Poland*, in: Said Amir ARJOMAND (Hg.), *The Political Dimensions of Religion*, New York 1993, 101-152, 102.

ner eminenten Bedeutung für das Verhältnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit besonderes Gewicht eingeräumt.

Die Analyse des Diskurses der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit erfolgt über den Ansatz der historischen Diskursanalyse, welche «Wahrnehmungen von Wirklichkeit» und ihren Wandel untersucht.¹⁷ Diskurse werden dabei verstanden als Aussagen zu einem bestimmten Thema: «Indem sich in Diskursen Regeln verfestigen, die das Sagbare, Denkbare und Machbare betreffen, organisieren sie Wirklichkeit.»¹⁸ Sie sind historisch und sozial eingebettet und können mit anderen Diskursen verbunden werden oder mit ihnen in Konkurrenz stehen. Im Zusammenspiel verschiedener Diskurse entsteht ein Wirklichkeitskoordinatensystem, das den Rahmen für Wirklichkeit, Wahrheit und Sinnhaftigkeit vorgibt.¹⁹ Dabei gilt zu bedenken, dass nicht nur soziale Wirklichkeiten konstruiert sind, sondern auch die Diskurse als Untersuchungsgegenstände selbst, nämlich durch die Art der Fragestellung sowie durch Auswahl, Auswertung und Interpretation des Quellenkorpus.²⁰

Aus dem Bisherigen ergeben sich drei Fragenkomplexe. Erstens stellt sich die Frage nach der Beschaffenheit des Diskurses der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit, nach seinen konstitutiven Elementen. Aus welchen Diskurssträngen setzte er sich zusammen? Inwiefern waren die Argumente theologischer, politischer oder nationalpatriotischer Natur? Welche Wahrnehmungsmuster prägten den Diskurs? Lassen sich innerhalb des Untersuchungszeitraums Veränderungen im Diskurs ausmachen und wenn ja, wodurch wurden diese bedingt?

Zweitens ist zu fragen, welche Interaktionen mit anderen Diskursen stattfanden und inwiefern Abhängigkeiten von anderen Diskursen bestanden, darunter die päpstliche Lehre zur Religionsfreiheit oder das Nationsverständnis der Bischöfe, aber auch des spanischen Staates: Welche a priori gesetzten Axiome existierten aufgrund der kirchlichen Lehre und welchen Einfluss hatten sie auf den bischöflichen Diskurs? Wie wirkte sich das «Konzilsereignis» (Giuseppe Alberigo) auf die Haltung der Bischöfe zur Religionsfreiheit aus? In diesem Zusammenhang gilt es auch zu prüfen, inwiefern die These der kollektiven Gegnerschaft des spanischen Episkopats zur Religionsfreiheit auf dem Konzil haltbar ist.²¹

Geht man mit Urs Altermatt für Spanien von einer «Überlagerung religiöser und nationaler Kommunikationsgemeinschaften» aus, sodass «nationale und konfessionelle Identitäten im Prozess der Nationsbildung einen komplementären Charakter» erhiel-

¹⁷ Vgl. Achim LANDWEHR, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse*, Tübingen 2001, 101, sowie DERS., *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt a. M. 2009, 128: «Ziel ist es daher, den Wahrnehmungskategorien, Bedeutungskonstitutionen und Identitätsstiftungen in ihrer historischen Veränderung auf den Grund zu gehen.»

¹⁸ Achim LANDWEHR, *Diskurs und Diskursgeschichte*, Version: 2.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 1.3.2018, URL: http://docupedia.de/zg/Landwehr_diskursgeschichte_v2_de_2018.

¹⁹ Vgl. LANDWEHR, *Geschichte des Sagbaren*, 97-101, sowie DERS., *Historische Diskursanalyse*, 20-22.

²⁰ Vgl. Reiner KELLER, *Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung*, in: Franz X. EDER (Hg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, 51-69, 59 (Verweis gefunden bei LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, 21), der vom Diskurs als einem «hypothetisch unterstellte[n] Strukturierungszusammenhang» spricht; Achim LANDWEHR, *Diskurs und Diskursgeschichte*.

²¹ Vgl. zu dieser Behauptung Kap. 4.1.2.2, bes. Anm. 75.

ten,²² ist zu fragen, welchen Einfluss das Zugehörigkeitsgefühl der spanischen Bischöfe zu einer von ihnen als wesentlich katholisch wahrgenommenen *imagined community*²³ auf ihre Positionierung zur Freiheit in religiösen Dingen hatte. Daneben stellen sich weitere Fragen, wie jene nach der Bedeutung des in Spanien jeweils vorherrschenden politischen Systems und den wechselnden juristischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Diskurses.

Schließlich ist zu untersuchen, welche Auswirkungen der Diskurs der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit zeitigte. Inwiefern wirkte der vorkonziliare Diskurs der spanischen Bischöfe über Religionsfreiheit als hemmender Faktor – wie das obige Zitat von Juan A. Monroy insinuiert – für eben diese? In welcher Weise wirkte er sich auf die Situation der religiösen Minderheiten in Spanien aus? Welchen Beitrag lieferten die spanischen Bischöfe zur Stärkung und Verfestigung von Exklusionsmechanismen, die nicht-katholische Gläubige zu Bürgern zweiter Klasse degradierten?²⁴

Die Fragenkomplexe zu den Wechselbeziehungen und Auswirkungen des Diskurses verdeutlichen, dass neben den Bischöfen auch andere Akteur:innen und Interessensgruppen berücksichtigt werden müssen. In der vorliegenden Arbeit kommen daher vor allem zwei weitere Stimmen zum Klingen: die des Staates in Form von Gesetzestexten, Verordnungen, Verträgen, welche den rechtlichen Rahmen abstecken und das Thema in die Gesellschaft tragen, und evangelische Stimmen aus dem In- und Ausland. Deren Perspektive erweitert die dominante «katholische» Perspektive auf das Thema um jene einer direkt betroffenen religiösen Minderheit im Sinne einer an Peter Burke angelehnten «polyphonen Geschichte», welche «the multiple voices of the past» hörbar machen will.²⁵ Bereichernd ist die «protestantische» Perspektive auch deswegen, weil sie eine Gegenfolie zum Feindbild «Protestantismus», auf welches die Bischöfe in ihrer Argumentation gegen religiöse Toleranz und Freiheit rekurrierten, liefert.²⁶

²² Urs ALTERMATT, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005) 417-432, 425. Zum vielseitigen Verhältnis von Nation und Katholizismus und den verschiedenen Einflüssen des letzteren auf die Entstehung der Nationalstaaten vgl. ebd. (ganzer Artikel).

²³ Hierbei handelt es sich um ein von Benedict Anderson geprägtes Konzept. Anderson versteht Nation als «vorgestellte politische Gemeinschaft» (*imagined community*), als «kameradschaftliche[n] Verbund unter Gleichen», so wie letztlich jede Gemeinschaft, in der sich nicht alle Mitglieder persönlich kennen, eine vorgestellte ist. Diese Nation als «vorgestellte Gemeinschaft» ist zudem «begrenzt», da ihre Mitglieder sie nicht mit der gesamten Menschheit gleichsetzen, sondern die Existenz von anderen Nationen voraussetzen. Vgl. Benedict ANDERSON, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M. 2005, bes. 14-17. Vgl. dazu auch Craig CALHOUN, The Importance of Imagined Communities – and Benedict Anderson, in: Debats. Annual Review 1 (2016) 11-16; Christian JANSEN / Hennig BORGGRÄFE, Nation – Nationalität – Nationalismus, Frankfurt a. M. 2007, 92-98.

²⁴ Vgl. Javier RUPÉREZ, Estado confesional y libertad religiosa, Madrid 1970, 58; José JIMÉNEZ LOZANO, Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid 1978, 271; WCC Assembly in Evanston 1954: The Situation of the Protestants in Spain, by Professor [Manuel] Gutiérrez Marín, 20.8.1954 (Nr. 8 of 36 [speeches reports, main theme and message]), 3 [4 S.], in: WCC Archives, 32.17: World Council of Churches. WCC Assembly, Evanston 1954.

²⁵ «[P]olyphonic history [...] tells multiple stories rather than a single Grand Narrative», dies u. a. durch das Vervielfältigen der Sichtweisen und Standpunkte der Vergangenheit und indem nicht nur die Geschichte der Siegreichen und Mächtigen erzählt wird. Peter BURKE, Cultural history as polyphonic history, in: Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura 743 (2010) 479-486. Polyphon sind im Übrigen auch die Konzilstexte, da versucht wurde, in ihnen die verschiedenen Positionen der Konzilsväter miteinander in Einklang zu bringen, sodass möglichst viele ihnen zustimmen konnten.

²⁶ Der Begriff «Protestantismus» dient den Bischöfen als Sammelbezeichnung für die verschiedenen evangelischen, reformierten, anglikanischen, pfingstkirchlichen usw. Gemeinschaften in Spanien. 2006 beton-

In der vorliegenden Arbeit wird ein Abschnitt des Wegs der katholischen Kirche zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht ausgeleuchtet. Im Sinne einer prospektiven Kirchengeschichte²⁷ können die Ergebnisse dieser Untersuchung nicht nur die fundamentale Bedeutung dieser menschenrechtlichen Neuausrichtung schärfen und würdigen, sie vermögen auch einen Beitrag zur Kontextualisierung der Debatten um Religion(sfreiheit) in Spanien zu leisten.²⁸ Im Blick auf ökumenische Bemühungen in Spanien können sie klärend wirken, denn die abwehrende Haltung der spanischen Bischöfe gegenüber der Religionsfreiheit und gekoppelt damit gegenüber den evangelischen Gläubigen und ihren Gemeinschaften in Spanien scheint bis heute nachzuwirken.²⁹

Zudem versteht sich diese Arbeit auch als Beitrag zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirche im Franquismus, wie sie sich im Umgang mit Religionsfreiheit und mit religiösen Minderheiten konkretisierte. Dabei trägt sie auch zur Erforschung des spanischen Protestantismus sowie zur Erhellung einer wesentlichen Facette des damaligen Nationenverständnisses katholischer Eliten in Spanien bei.³⁰

Stand der Forschung

Zur Religionsfreiheit in Spanien im 20. Jahrhundert sind in den letzten Jahren einige wissenschaftliche Publikationen erschienen. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um Arbeiten juristischer Natur.³¹ Zwar zeitlich am Ende des hier abgesteckten Untersuchungszeitraums situiert, ist von diesen die Arbeit *La primera ley española de libertad*

te die damalige Vertreterin der FEREDE in der *Comisión Asesora de Libertad Religiosa*, Silvia Grau Beltrán, dass bezüglich der korrekten Bezeichnung dieser in der spanischen Gesellschaft bis in die Gegenwart Unklarheit herrsche. Sie betont, dass der Überbegriff «protestantes» von der Mehrheit der Mitglieder der FEREDE akzeptiert werde und diese mit Stolz erfülle. Vgl. Silvia GRAU BELTRÁN, *El protestantismo en España*, in: *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa*, hg. v. MINISTERIO DE JUSTICIA, Madrid 2006, 71-112, 71.

²⁷ Vgl. Mariano DELGADO, *Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte*, in: Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld SJ*, Freiburg i. Br. 2004, 338-350, bes. 347.

²⁸ Vgl. z. B. den eingangs erwähnten Bericht der *Comisión Asesora de Libertad Religiosa* von 2017.

²⁹ So der Eindruck der Verfasserin beim Besuch des Sitzes des Dachverbands der protestantischen Gemeinschaften in Spanien im Februar 2016. In diese Richtung deuten auch manche Zwischentöne in der Autobiographie Juan A. Monroys. Vgl. Juan A. MONROY, *Un protestante en la España de Franco*, Valls (Tarragona) 2011.

³⁰ Christian Jansen und Hennig Borggräfe unterscheiden drei Ebenen zur Analyse von Nationalismus, die ideologische und die symbolische sowie die Ebene staatlicher Identifikationsangebote. Vgl. JANSEN / BORGGRÄFE, *Nation – Nationalität – Nationalismus*, 18-19. Die vorliegende Arbeit betreffen v. a. die ersten beiden Ebenen, z. B. wenn es um Zugehörigkeiten zur Nation (über das Kriterium der Konfession) oder das damit verbundene Nationalnarrativ («Geburt» der spanischen Nation beim III. Konzil von Toledo) geht.

³¹ Vgl. Abraham BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España*, Madrid 2006; Thilo GROLL, *Die Religionsfreiheit in der spanischen Verfassung*, Hamburg 2002. Zu den Grundrechten allgemein in spanischen Verfassungen von 1812 bis zur Verfassung 1978 (jene nicht mehr inbegriffen), vgl. Francisco PUY MUÑOZ (Hg.), *Los derechos en el constitucionalismo histórico español*, Santiago de Compostela 2002. Aus kirchenhistorischer Perspektive: Juan María LABOA, *La libertad religiosa en la historia constitucional española*, in: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 30 (1982) 157-173; María José CIÁURRIZ, *La libertad religiosa en el constitucionalismo español del siglo XIX*, in: IHE, 1011-1024.

religiosa. Génesis de la ley de 1967 von María Blanco hervorzuheben, welche die Genese des ersten Gesetzes zur Religionsfreiheit in Spanien von 1967 behandelt. Dabei kommen am Rande auch kirchliche Perspektiven vor.³² Den zeitlichen Fokus ebenfalls am Ende des Untersuchungszeitraums dieser Arbeit setzt Romina de Carli mit *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España (1963-1978)*.³³ Sie widmet dem Konzil zu Beginn der Arbeit einige Seiten; der Schwerpunkt liegt insgesamt aber auf den staatskirchenrechtlichen Beziehungen. De Carli zeichnet anhand der Analyse von umfangreichem Quellenmaterial den Weg zum ersten Gesetz zur Religionsfreiheit 1967 sowie die spannungsreichen Bemühungen zur Revision des Konkordats von 1953 nach. Sie fragt dabei auch kritisch nach der tatsächlichen Bedeutung des Konzils für die Veränderungen im rechtlichen Bereich in Spanien während des Demokratisierungsprozesses. Für die 1960er und 1970er Jahre kann de Carlis Arbeit als grundlegend verstanden werden.

Bereits in den 1970er Jahren, noch während des Übergangs zur Demokratie und vor der Annahme der Verfassung von 1978, ist eine theologische Arbeit zur *Religionsfreiheit in Spanien* entstanden.³⁴ Laurentino Novoa untersucht darin «die historischen Hintergründe der religiös-politischen Intoleranz in Spanien» – er geht dabei u. a. auf die Blutreinhaltungsgesetze im 15. und 16. Jahrhundert sowie die Institution der spanischen Inquisition ein – und fragt nach den für diese intolerante Haltung ausschlaggebenden theologischen Vorstellungen der Vergangenheit sowie möglichen theologischen Prinzipien für die Zukunft. Novoa verzichtet in seiner Arbeit auf Archivquellen; auch bleibt das Konzil beinahe völlig unberücksichtigt.³⁵ Darüber hinaus gibt es keine Monografien zur Religionsfreiheit mit historischer oder theologischer Perspektive, wohl jedoch wissenschaftliche Artikel, die bestimmte Aspekte genauer in den Blick nehmen, so z. B. die Rezeption von *Dignitatis humanae* in Spanien oder das geplante *Statut für Nicht-Katholiken*.³⁶

Eng verknüpft mit der Frage der Religionsfreiheit oder der religiösen Toleranz in Spanien ist die Frage nach der Rolle der Kirche in Spanien. Dazu gibt es viel Literatur,

³² Vgl. María BLANCO, *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Barañáin 1999.

³³ Vgl. Romina DE CARLI, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España (1963-1978)*, Madrid 2009; vgl. auch DIES., *El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España*, in: HAOL 19 (2009) 41-52.

³⁴ Vgl. Laurentino NOVOA, *Religionsfreiheit in Spanien. Geschichte – Problematik – Zukunftsperspektiven*, Frankfurt a. M. 1978.

³⁵ Unter Berufung auf José Jiménez Lozano *Meditación española sobre la libertad religiosa* verweist Novoa lediglich mit wenigen Sätzen auf die Opposition des spanischen Episkopats zur Religionsfreiheit während des Konzils. Vgl. ebd., 139. Zum Entstehungszeitpunkt der Arbeit Novoas waren allerdings erst die Konzilsakten der ersten drei Sitzungsperioden erschienen.

³⁶ Vgl. v. a. Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *Los ecos de «Dignitatis humanae» en la Iglesia y la sociedad españolas*, in: Renato PAPETTI / Rodolfo ROSSI (Hg.), «Dignitatis humanae». *La libertà religiosa in Paolo VI. Colloquio internazionale di studio*, Brescia, 24.-26.9.2004, Brescia/Roma 2007, 157-182; GARCÍA BALART, *Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa*; Rosa María MARTÍNEZ DE CODES, *Capítulo 12. La libertad religiosa en la época de Castiella. Una visión pionera*, in: Marcelino OREJA AGUIRRE / Rafael SÁNCHEZ MANTERO (Hg.), *Entre la historia y la memoria: Fernando María Castiella y la política exterior de España (1957-1969)*, Madrid 2007, 411-447. Weitere bibliographische Informationen bei Rafael ESCOBEDO ROMERO, *Las dos Españas y la libertad religiosa (1812-1978): breve balance historiográfico*, in: *Historia Actual Online* 35 (2014/3) 67-75.

die v. a. das Verhältnis von Staat und Kirche in den Blick nimmt.³⁷ Nur wenige Jahre alt ist die Dissertation von Stephanie Mayer-Tarhan *Zwischen Diktatur und Europa. Joaquín Ruiz-Giménez und der spanische Katholizismus*.³⁸ Sie unterstreicht den heute bestehenden Konsens, dass die Kirche (oder Teile der Kirche) sich im Laufe der Zeit zunehmend von der Diktatur distanzierte, und hebt zugleich die Uneinigkeit der Forschung hinsichtlich der Gründe dafür hervor.³⁹ Zur Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert allgemein (und davor) sei verwiesen auf die zahlreichen – deutschsprachigen – Publikationen von Walther L. Bernecker und Carlos Collado Seidel.⁴⁰

Bislang weniger erforscht ist der Protestantismus bzw. die verschiedenen evangelischen, reformierten, pfingst- und freikirchlichen Kirchen und Gemeinschaften in Spanien.⁴¹ Grundlegend dazu sind die Arbeiten des Historikers Juan B. Vilar.⁴² 2017 wurde zudem ein Überblickswerk zu *España y la Reforma Protestante. 1517-2017* veröffentlicht.⁴³ In dem insgesamt sehr umfangreichen Buch werden dem 20. Jahrhundert allerdings nur wenige Seiten gewidmet. Es kommt für diesen Zeitraum daher kaum über Gemeinplätze hinaus. Nicht mit den protestantischen Gläubigen in Spanien, sondern mit der Sicht von katholischen Theologen und Denkern «der hispanischen Welt» auf Martin

³⁷ Hier seien exemplarisch genannt: William J. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington 2012 (reprint); Feliciano MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid 2009; Mariano DELGADO, *Spanien*, in: Erwin GATZ (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 3: Italien und Spanien, Paderborn 2005, 107-175; Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA, *De la victoria al concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el «primer franquismo» (1939-1953)*, Barcelona 2003; Josep M. PIÑOL, *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid 1999; Frances LANNON, *Privilege, Persecution, and Prophecy. The Catholic Church in Spain, 1875-1975*, Oxford 1987.

³⁸ Stephanie MAYER-TARHAN, *Zwischen Diktatur und Europa. Joaquín Ruiz-Giménez und der spanische Katholizismus, 1936-1977*, Frankfurt a. M. 2017. Zur «Erforschung der Franco-Diktatur und der katholischen Kirchen in Spanien» vgl. ebd., 15-25.

³⁹ Vgl. ebd., 18-19. Diskutiert wird dabei, inwiefern die zunehmende Distanzierung vom Regime aufgrund taktischer oder opportunistischer Motive erfolgte.

⁴⁰ Walther L. BERNECKER, *Geschichte Spaniens seit dem Bürgerkrieg*, München 2018; DERS., *Spanische Geschichte. Vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2010; DERS., *Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert*, München 2010; DERS. / Horst PIETSCHMANN, *Geschichte Spaniens*, Stuttgart 2005; DERS., *Religion in Spanien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1995; DERS., *Krieg in Spanien, 1936-1939*, Darmstadt 1991; Carlos COLLADO SEIDEL, *Zur religiösen Dimension von Gewalt und Herrschaftslegitimation General Francos im Spanischen Bürgerkrieg*, in: Silke HENSEL / Hubert WOLF (Hg.), *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln 2013, 78-99; DERS., *Der Spanische Bürgerkrieg. Geschichte eines europäischen Konflikts*, München 2010.

⁴¹ Vgl. Mary VINCENT, *Ungodly Subjects: Protestants in National-Catholic Spain, 1939-53*, in: *European History Quarterly* 45 (2015) 1-47 [repository copy]. Zum Judentum gibt es zwei neuere Monografien: Anna Lena MENNY, *Spanien und Sepharad. Über den offiziellen Umgang mit dem Judentum im Franquismus und in der Demokratie*, Göttingen 2013; Danielle ROZENBERG, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'Histoire*, Toulouse 2006.

⁴² Juan B. VILAR, *Manuel Matamoros, fundador del Protestantismo español actual*, Granada 2003; DERS., *Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953)*, in: *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001) 253-299; DERS., *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid 1994; DERS., *La persecución religiosa en la zona nacionalista. El caso de los protestantes españoles*, in: Octavio RUIZ-MANJÓN CABEZA / Miguel GÓMEZ OLIVER (Hg.), *Los nuevos historiadores ante la Guerra Civil española (t. II)*, Granada 1990, 169-185; DERS., *Los protestantes españoles ante la Guerra Civil (1936-1939)*, in: *Cuenta y Razón* 21 (1985) 213-230; DERS., *Minorías protestantes bajo el franquismo (1939-1953)*, in: C. SECO SERRANO / C. ALMUIÑA / G. DEL ESTAL / A. FERNÁNDEZ / J. A. FERRER BENIMELI / F. MARTÍN HERNÁNDEZ / I. OLABARRI / J. B. VILAR (Hg.), *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, Zamora 1981, 335-435 (ab S. 388 umfangreicher Quellenanhang).

⁴³ Frances LUTTIKHUIZEN, *España y la Reforma Protestante. 1517-2017*, Vigo 2017.

Luther und «das Luthertum» befasst sich ein 2017 erschienener Text von Mariano Delgado – er bezeichnet diese Auseinandersetzung als «Ergebnis einer Kommunikationsstörung», geprägt von einer «verzerrten Wahrnehmung des Anderen».⁴⁴

Für das 20. Jahrhundert existieren einige wenige Arbeiten, deren Titel für sich sprechen, so z. B. *Los otros mártires* oder *Defensa del Protestantismo*;⁴⁵ sie schildern die häufig leidvolle Geschichte religiöser Minderheiten in Spanien bzw. konkret der spanischen Protestant:innen. In diese Reihe lässt sich auch der Artikel von Mary Vincent *Ungodly Subjects: Protestants in National-Catholic Spain, 1939-53* einordnen. Auf Basis v. a. englischsprachiger Briefe baptistischer Provenienz spricht sie in dieser Zeit von «persecution». Wie auch die vorliegende Arbeit nimmt Vincent einen Zusammenhang zwischen dieser «Verfolgung» und der Vorstellung der «katholischen Einheit» an.⁴⁶

Quellen und Archive

Die vorliegende Arbeit basiert auf umfangreichem und vielfältigem Quellenmaterial. Zum Teil stammt es aus Archiven und einige der Archivalien wurden (vermutlich) zum ersten Mal gesichtet. Der Zugang zu Archivquellen aus dem Kontext der katholischen Kirche war aufgrund laufender Sperrfristen zum Teil nicht möglich. Daraus bedingt sich für diesen Bereich die Verwendung von überwiegend bereits edierten Quellen. Darunter fallen die Akten der spanischen Metropolitankonferenz,⁴⁷ die gemeinsamen, sog. kollektiven Schreiben der spanischen Bischöfe oder bischöflicher Kommissionen,⁴⁸ die Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Berücksichtigt wurden auch die offiziellen Mitteilungsblätter mancher Bistümer (boletines) sowie das *Arxiu Vidal i Barraquer*, das in mehreren Bänden Korrespondenz des katalanischen Erzbischofs und Kardinals Francesc Vidal i Barraquer zugänglich macht.⁴⁹ Es gilt zu bedenken, dass bischöfliche Schreiben oder Hirtenbriefe bestimmte Adressat:innen sowie Funktionen haben. Gerade sogenannte kollektive Schreiben enthalten ausgehandelte Positionen und weisen daher häufig einen hohen Kompromisscharakter auf. Bei den Verlautbarungen der spanischen

⁴⁴ Mariano DELGADO, Einige Wahrnehmungsmuster Luthers in der hispanischen Welt vom 16. Jahrhundert bis heute, in: Alberto MELLONI (Hg.), Martin Luther. Christ zwischen Reformen und Moderne (1517-2017), Teilbd. 3, Berlin/Boston 2017, 1295-1310, 1310.

⁴⁵ Marta VELASCO, Los otros mártires. Las religiones minoritarias en España desde la Segunda República a nuestros días, Madrid 2012; Antonio ALBERT DOMÍNGUEZ, Defensa del Protestantismo. 50 Aniversario de la Comisión de Defensa Evangélica Española – FEREDE, Madrid 2007; Manuel LÓPEZ RODRÍGUEZ, La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975), Madrid 1976.

⁴⁶ Vgl. VINCENT, Ungodly Subjects.

⁴⁷ Actas de las conferencias de metropolitanos españoles (1921-1965), hg. v. Vicente CÁRCCEL ORTÍ, Madrid 1994; kurz: ACME.

⁴⁸ Documentos Colectivos del Episcopado Español, 1870-1974. Edición completa, preparada por Jesús IRIBARREN, Madrid 1974; kurz: DC.

⁴⁹ Arxiu Vidal i Barraquer, Església i Estat durant la Segona República Espanyola. 1931-1936, hg. v. Miquel BATLLORI / Víctor Manuel ARBELOA: Teil I, Bde. 1/2: 14 d'abril – 30 d'octubre de 1931, Monestir de Montserrat 1971; Teil II, Bde. 1/2: 30 d'octubre de 1931 – 12 d'abril de 1932, Monestir de Montserrat 1975; Teil III, Bde. 1/2; 3/4: 14 d'abril – 2 d'octubre de 1932, Monestir de Montserrat 1975 und 1981; Teil IV, Bde. 1/2; 3/4: 10 d'octubre de 1933 – 18 de juliol de 1936, Monestir de Montserrat, 1986, 1990 und 1991, kurz: AVB.

Metropolitanenkonferenz besteht zudem eine Differenz in der augenscheinlichen und tatsächlichen Repräsentativität – und damit auch Autorität – ihrer Schreiben im Verhältnis zum Gesamt episkopat.

Einbezogen wurde des Weiteren Quellenmaterial autobiographischer Natur, darunter die Jugenderinnerungen sowie die *Confesiones* von Kardinal Vicente Enrique y Tarancón,⁵⁰ des schon erwähnten Protestanten Juan A. Monroys,⁵¹ des damaligen Innenministers Manuel Fraga Iribarne⁵² oder des katholischen Journalisten und späteren Generalsekretärs der Spanischen Bischofskonferenz (1977-1982) Jesús Iribarren *Papeles y Memorias*⁵³ sowie die Konzilstagebücher des Bischofs von Mondoñedo-Ferrol, Jacinto Argaya Goicoechea,⁵⁴ und des katholischen Journalisten José Luis Martín Descalzo.⁵⁵ Quellen dieser Art stehen stets unter einem gewissen Verdacht der Subjektivität und bewusster oder unbewusster verfälschender Wirkung von Erinnerung, was bei der Auswertung zu berücksichtigen ist.

Konsultiert wurden auch die Bestände des Archivs des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Genf. Diese erwiesen sich als besonders ertragreich, da sie nicht nur die Berücksichtigung protestantischer Perspektiven ermöglichten, sondern auch «katholische» Quellen enthalten. Während der Recherchen zu dieser Arbeit ist die Archivarin, Anne-Emmanuelle Tankam, auf nicht klassifiziertes Material mit Bezug zur Religionsfreiheit in Spanien gestoßen, das für die vorliegende Untersuchung erstmals ausgewertet werden konnte.⁵⁶ Auch die Bestände weiterer Archive wurden konsultiert, so das Archiv Joaquín Ruiz-Giménez an der Carlos-III-Universität im Süden Madrids, das seit Juni 2010 zugänglich ist,⁵⁷ sowie das Archiv des spanischen Justizministeriums (Archivo General del Ministerio de Justicia). Mehrere Versuche, Zugang zu den Beständen des Archivs der Spanischen Bischofskonferenz zu erhalten, blieben aufgrund bestehender Sperrfristen erfolglos. Im gleichen Haus ansässig ist die Redaktion der katholischen Wochenzeitschrift *Ecclesia*, die von ihrer ersten Ausgabe im Jahr 1941 bis einschließlich 1968 systematisch ausgewertet werden konnte. Eigentlich eine Publikation der Ka-

⁵⁰ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN, *Recuerdos de juventud*, Barcelona 1984; DERS., *Confesiones*, Madrid 1996.

⁵¹ MONROY, *Un protestante en la España de Franco*.

⁵² Manuel FRAGA IRIBARNE, *Memoria breve de una vida pública*, Barcelona 1980.

⁵³ Jesús IRIBARREN, *Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España. 1936-1986*, Madrid 1992.

⁵⁴ Jacinto ARGAYA, *Diario del Concilio*, hg. v. Xabier BASURKO / José María ZUNZUNEGI, San Sebastián 2008.

⁵⁵ José Luis MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio. 1a etapa*, Madrid 1965; DERS., *Un periodista en el Concilio. 2a etapa*, Madrid 1965; DERS., *Un periodista en el Concilio. 3a etapa*, Madrid 1965; DERS., *Un periodista en el Concilio. 4a etapa*, Madrid 1966.

⁵⁶ Anne-Emmanuelle Tankam sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

⁵⁷ Es handelt sich hierbei um die private Bibliothek sowie das Privatarchiv des katholischen Juristen und Politikers Joaquín Ruiz-Giménez (1913-2009). Ruiz-Giménez hatte im Laufe der Jahre eine Vielzahl wichtiger politischer Funktionen im Schnittfeld von Staat und Kirche inne: Er war spanischer Botschafter beim Heiligen Stuhl (beauftragt mit Konkordatsverhandlungen) und Bildungsminister unter Franco bis zu seiner Entlassung im Frühjahr 1956. Auch danach stand er in engem Kontakt mit hohen politischen und kirchlichen Kreisen sowie mit dem Weltrat der Kirchen in Genf. Sein Archiv birgt daher aufschlussreiche Dokumente auch zur Religionsfreiheit, welche ihm zur Information oder Konsultation zugeschiedt worden waren. Nicht zuletzt nahm er als Laienbeobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teil, wovon ein handschriftliches, nicht ediertes Konzilstagebuch in seinem Archiv zeugt. Vgl. zu Ruiz-Giménez auch Kap. 4.2.2, Anm. 222. Für einen biographischen Abriss auf Deutsch vgl. MAYER-TARHAN, *Zwischen Diktatur und Europa*, 25-30.

tholischen Aktion in Spanien, galt sie seit ihrer Gründung als offizielles Organ der spanischen Bischöfe und stand für eine treue Wiedergabe ihrer Verlautbarungen und Positionen.⁵⁸

Punktuell wurden auch die beiden Westschweizer Zeitschriften *Journal de Genève* und *Gazette de Lausanne* hinzugezogen, insbesondere zur Internationalisierung der Frage der Religionsfreiheit in Spanien.⁵⁹ Eingeflossen sind zudem staatliche und staatskirchenrechtliche Quellen wie Verfassungen, Gesetzestexte, Konkordate.⁶⁰

Aufgrund der Thematik dieser Arbeit sind ein Großteil des Quellenmaterials und der verwendeten wissenschaftlichen Werke in spanischer Sprache verfasst. Sofern nicht anders angegeben, wurden sie alle von der Verfasserin ins Deutsche übersetzt. Das Original findet sich jeweils in den Anmerkungen.⁶¹ Schließlich ist festzuhalten, dass die Aussagen, die in dieser Arbeit gemacht werden, alle unter dem Vorbehalt des Vorläufigen stehen. Jede Facette an Wissen, die erarbeitet, jeder (mögliche) Zusammenhang, der erkannt wird, verweist letztlich auf ein viel größeres Nicht-Wissen: wegen der geschlossenen Archive, deren Inhalt bis auf Weiteres unbekannt ist, und weil sich auch bei den offenen Archiven dem Wissen entzieht, was alles nicht seinen Weg in die Archive hineingefunden hat.

Struktur der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in vier Kapitel, die von Einleitung und Schluss gerahmt werden. Kapitel 1 wirft den Blick zurück ins 19. Jahrhundert. Es stellt die Frage nach der Bedeutung des Katholizismus in der spanischen Gesellschaft jener Zeit und legt Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten im Verhältnis von Katholizismus und spanischer Politik und Gesellschaft offen. Anhand eines Analyserasters wird aufgezeigt, wie die spanischen Bischöfe in ihrem Diskurs verschiedene Argumente – u. a. patriotischer und anti-protestantischer Natur – mit der Idee der ‹katholischen Einheit› verknüpfen, um ihre kategorische Ablehnung religiöser Toleranz zu begründen. Das Kapitel liefert den ‹Prätext› für das 20. Jahrhundert: Bischöfe und politische Akteure späterer Generationen werden, zum Teil wörtlich, auf Texte und Aussagen ihrer Vorgänger rekurrieren.

Kapitel 2 zeichnet den Umgang zunächst des republikanischen, dann des franquistischen Spaniens mit Religionsfreiheit sowie dessen Auswirkungen auf die katholische Kirche und die religiösen Minderheiten im Land nach. Vor allem für die Vertreter der katholischen Kirche bildete die Zeit der Zweiten Spanischen Republik (ab 1931) und des Bürgerkriegs (1936-1939) eine Anti-Erfahrung. Gemeinsam mit dem als ‹Nationalkatholizismus› titulierten politischen System des Franquismus prägte sie die Weltsicht der Bischöfe und formte deren Denk- und Handlungsrahmen.

⁵⁸ Vgl. GARCÍA BALART, *Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa*, 87-88.

⁵⁹ Beide Zeitungen können online unter <https://www.letempsarchives.ch> konsultiert werden.

⁶⁰ Diese werden von der spanischen Regierung online zur Verfügung gestellt und können unter <https://www.boe.es/buscar/> konsultiert und eingesehen werden.

⁶¹ Zitate, die nur in den Anmerkungen vorkommen, wurden ebenfalls übersetzt, auf das Original allerdings verzichtet. Quellen in französischer, englischer oder lateinischer Sprache wurden im Original belassen.

Kapitel 3 rückt verschiedene konfessionelle Stimmen zur Religionsfreiheit in den 1940er und 1950er Jahren in den Fokus. Es zieht zum einen Kontinuitätslinien im bischöflichen Diskurs nach: Der politische und gesellschaftliche Kontext hat sich verändert (nun wird der neue Status quo verteidigt), gleich sind hingegen das katholische Spanienbild und der Antiprotestantismus der Bischöfe. Zum anderen untersucht es die konkreten Auswirkungen auf den Alltag der protestantischen Minderheit in Spanien und in welcher Weise diese sich – auf nationaler und internationaler Ebene – für ihre Rechte einsetzte. Dieser ‹konfessionelle› Ansatz ermöglicht es, Religionsfreiheit in Spanien im gleichen Zeitraum aus mehr als einer Perspektive zu analysieren.

Kapitel 4 widmet sich der Haltung der spanischen Bischöfe während des Zweiten Vatikanischen Konzils und ist aufgrund dessen substantieller Bedeutung für das Verhältnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit deutlich umfangreicher als die übrigen Kapitel.⁶² Untersucht wird der Diskurs der spanischen Bischöfe im Spannungsfeld von ‹katholischer Einheit›, Religionsfreiheit und Antiprotestantismus. Dabei wird bewusst unterschieden zwischen Argumenten, die ohne Spanienbezug funktionieren, und jenen, die explizit die Situation in Spanien in den Blick nehmen, um eine Reduktion der spanischen Bischöfe einzig auf ihr Spanisch-Sein zu vermeiden. Zugleich lässt sich am Beispiel eines geplanten *Statuts für Nicht-Katholiken* zeigen, inwiefern Konzil, spanische Politik und die Positionen der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit miteinander gekoppelt waren.

Der Schlussteil führt die vorherigen Kapitel in einer Synthese zusammen. Unter der Frage nach der ‹religiösen Öffnung› in der Haltung bzw. im Diskurs der spanischen Bischöfe und in Spanien insgesamt werden Kontinuitäten und Diskontinuitäten herausgearbeitet. Der lange Zeitraum vom 19. Jahrhundert bis Mitte der 1960er Jahre wird erweitert um einen Ausblick, welcher die Veränderungen, verstärkt durch die Beschlüsse des Konzils, in Kirche, Staat und Gesellschaft im Blick auf Religionsfreiheit zumindest anreißt. Abschließend wird aufgezeigt, in welcher Weise vergangene Denkformen und -muster sowie daraus resultierende Haltungen und Handlungen im Blick auf die Ökumene wirken können und welches Risikopotential deren Vergessen bergen kann. Die Frage nach der ‹katholischen Kirche in Spanien im 20. Jahrhundert zwischen ‹katholischer Einheit› und religiöser Freiheit› öffnet sich so der Frage nach der Religionsfreiheit (in Spanien) im 21. Jahrhundert.

⁶² Dies auch, weil es bislang keine umfassende Analyse der Wortmeldungen und Eingaben der spanischen Bischöfe zu den verschiedenen Entwürfen der späteren Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* gibt.

1 Rückblende ins Spanien des 19. Jahrhunderts: Einheitlich katholisch?

«Bisher genügte es, ein Kind Spaniens zu sein, um ein Kind der Kirche zu sein; beide fielen bei der Ausbildung unseres Seins zusammen. [...] Beide sind vereint und durchdringen sich gegenseitig und bilden für uns ein und dieselbe Mutter; aus ihrem Schoß empfangen wir sowohl spanisches als auch katholisches Blut».¹

Spanier:innen im 19. Jahrhundert waren katholisch. Ihre Katholizität wurde ihnen mit in die Wiege gelegt, wurde geerbt von den vorangegangenen Generationen, vererbt an die nachfolgenden. Folgt man den Worten von Narciso Martínez Izquierdo (1830-1886), seit einem Jahr Bischof von Salamanca (ab 1885 von Madrid), aus dem Jahr 1876, so scheint es fast, als entscheide in Spanien die Geburt über die Zugehörigkeit zum (katholischen) Christentum und nicht die Taufe, allerdings: «bisher» – also nicht mehr?

Das Verhältnis von Katholizismus und spanischer Politik und Gesellschaft war von Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten geprägt. Fast die gesamte Bevölkerung war katholisch getauft, die Kultur war katholisch «imprägniert» und die katholische Kirche spannte sich wie ein Netz von Gemeinde zu Gemeinde, war letztlich allgegenwärtig. Gleichzeitig existierten antiklerikale Strömungen, die sich immer wieder punktuell entluden (Kap. 1.1). Die Vorstellung von der «katholischen Einheit» Spaniens erhält erste Risse. Weitere kommen hinzu durch das erneute Aufleben verschiedener protestantischer Kirchen und Gemeinschaften und nicht zuletzt aufgrund der zunehmenden Loslösung vieler Spanier:innen von der katholischen Kirche. Nichtsdestotrotz hielten die spanischen Bischöfe und viele Politiker an der Idee eines katholischen Spaniens fest. Dies wird manifest im «Kampf» der spanischen Bischöfe um diese «katholische Einheit» in den 1870er Jahren. Der Schutz dieses Gutes bedeutete zugleich die völlige Ablehnung jeglicher religiösen Toleranz oder gar Freiheit sowie einen unverhohlenen Antiprottestantismus, der in den Protestant:innen die personifizierte Bedrohung dieser «katholischen Einheit» sah. Paradigmatisch dafür sind ihre Äußerungen im Zusammenhang mit dem geplanten Art. 11 der Verfassung von 1876 (Kap. 1.2). Der Artikel selbst ist in zweierlei Hinsicht von besonderer Bedeutung, einerseits wegen seiner langen Gültigkeit (bis 1931; Kap. 1.3), andererseits, weil er dem Regime unter Francisco Franco Bahamonde (1892-1975) als direkte Vorlage für seinen «Toleranz-Artikel», Art. 6 des *Fuero de los Españoles*, diente.²

¹ «Hasta ahora bastaba ser hijo de España para ser hijo de la Iglesia; una y otra concurrían a la formación de nuestro ser. [...] Ambas se unen y compenentran, formando para nosotros una sola y misma madre; en su seno recibimos a la vez sangre española y sangre católica». Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 561-637, 622.

² Vgl. hierzu Kap. 2.2.

1.1 Der Entwurf einer «katholischen Bürgerschaft»

«Die römisch-katholische, apostolische und einzig wahre Religion ist und wird für immer die Religion der spanischen Nation sein. Die Nation schützt sie durch weise und gerechte Gesetze und verbietet das Ausüben jeglicher anderen.»³ So hält es Art. 12 der berühmten Verfassung von Cádiz aus dem Jahr 1812 fest. Das mag überraschen, gilt sie doch als besonders fortschrittlich und liberal.⁴

Die spanische Nation, Trägerin der Souveränität (Art. 3), erklärt sich hier «für immer» als römisch-katholisch und macht es sich zur Aufgabe, diese «einzig wahre» Religion durch eine entsprechende Gesetzgebung zu schützen.⁵ Im gleichen Atemzug, quasi als erste Schutzmaßnahme, verbietet sie die Ausübung jeder anderen Religion. So steht ein religiös-intoleranter, konfessioneller Staat an den Anfängen des spanischen Liberalismus. Allerdings, während der erste Satz dieses Artikels nur eine Lesart zulässt, weist der zweite eine gewisse sprachliche Offenheit auf. Zum einen sind «weise und gerecht» juristisch unscharfe Begriffe, die einen weiten Interpretationsspielraum eröffnen. Tatsächlich waren religiöse Reformen von Beginn an Teil des liberalen Projekts und wurden im Laufe der Jahre auch umgesetzt: Klöster mit weniger als zwölf Bewohner:innen wurden aufgelöst, mehrere Bischöfe und der Nuntius des Landes verwiesen, einige Kirchengüter beschlagnahmt und 1813 die Inquisition abgeschafft.⁶ Zum anderen wird hier explizit die (öffentliche) Ausübung einer anderen Religion als der römisch-katholischen verboten, nicht aber die Zugehörigkeit zu einer solchen, welche folglich so zumindest nicht unter Strafe gestellt wird. Dennoch bleibt klar: Die katholische Religion wird festgeschrieben als Fundament von Politik und gesellschaftlichen Strukturen; die «unidad católica», die katholische Einheit, wird zu einer gesellschaftspolitischen Grundkonstante.⁷ Die der Verfassung von Cádiz nachfolgenden Verfassungen im wechselhaften

³ CoE 1812/Art. 12: «La Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la Católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.» Zur vertiefenden Lektüre siehe die bibliografischen Verweise zur Religionsfreiheit in der Verfassungsgeschichte bei ESCOBEDO ROMERO, *Las Dos Españas*, 67-75, v. a. 68. Eine Übersicht der spanischen Verfassungen im 19. und 20. Jahrhundert findet sich in Anhang I dieser Arbeit.

⁴ Vgl. AMELIA SANCHIS VIDAL / MARÍA JOSÉ RAMOS ROVI, *Influencia del catolicismo en la Constitución gaditana: análisis del juramento y la representación eclesiástica por Andalucía*, in: *Hispania Sacra LXIX* (2017) 307-317, 309. Die beiden Autorinnen meinen, es handle sich um «die expliziteste und strengste Formulierung der Konfessionalität [des Staates], die es in der Geschichte des Westens in einem Verfassungstext gegeben hat.» Ebd.

⁵ Nach Artikel 15 dieser Verfassung liegt die Kompetenz, Gesetze zu erlassen, bei der spanischen Nation *und* ihrem König.

⁶ Vgl. JOHN D. HUGHEY, *Religious Freedom in Spain. Its ebb and flow*, London 1955, 18; EMILIO LA PARRA LÓPEZ, *La Iglesia ante la Guerra de la Independencia y en el Reinado de Fernando VII (1808-1833)*, in: *IHE*, 855-867, 863-865. Vorübergehend rückgängig gemacht wurden diese Maßnahmen während der absolutistischen Regierungszeit Ferdinands VII. (1814-1820; 1823-1833).

⁷ Sanchis Vidal und Ramos Rovi verweisen auf den wichtigen Beitrag, den die Kirche bei der Legitimierung der Verfassung von 1812 geleistet hatte; u. a. da die «neuen» Bürger den Schwur auf die Verfassung während eines Gottesdienstes ablegten, nachdem diese auf einem öffentlichen Platz verlesen worden war. Frauen, denen noch keine Bürgerrechte zukamen, waren daher ebenfalls anwesend und konnten «inoffiziell» ebenfalls auf die Verfassung schwören. Vgl. SANCHIS VIDAL / RAMOS ROVI, *Influencia del catolicismo en la Constitución gaditana*, 311-313. Nicht zu vergessen sind in diesem Zusammenhang auch die noch nachwirkende Erfahrung der einflussreichen Rolle des Klerus im Kampf gegen die französischen Truppen Napoleons sowie die Tatsache, dass viele Vertreter eben dieses Klerus Mitglieder der verfassungsgebenden Versammlung gewesen sind. Vgl. LABOA, *La libertad religiosa*, 162.

19. Jahrhundert sollten diesen Grundtenor mit unterschiedlichen Akzentuierungen beibehalten.⁸

Mit dem Begriff der «ciudadanía católica» – «katholische Bürgerschaft» – liefert der Historiker Gregorio Alonso einen Vorschlag, wie diese konfessionelle Spielart des spanischen Liberalismus verstanden werden kann. Gemeint ist damit der Versuch, nicht nur einer Gruppe, sondern einer gesamten Nation, eine «exklusive» – Mitglieder anderer Religionen ausschließende – Identität zuzuschreiben, welche Katholizismus und Liberalismus miteinander synthetisiert.⁹ In eine ähnliche Richtung geht der Vorschlag Urs Altermatts, Spanien dem «identitären Modell» zuzuordnen, was nichts anderes bedeutet, als die wesentliche Funktion, die «der religiöse Faktor in der Konstruktion nationaler Identität» dort spielte, anzuerkennen.¹⁰ Dieser Rückgriff auf ein katholisches Identitätsnarrativ geschah seitens der liberalen Politiker nicht ohne Kalkül, denn «die vorrangige katholische Identität sorgte für einen besonderen Zusammenhalt einer Gruppe, die durch soziale und kulturelle Unterschiede geprägt war, wie es auf das Spanien zum Ende des Ancien Régime zutraf».¹¹ Weiterhin schrieb man der Religion des Volkes positi-

⁸ Entweder die Verfassungen erklärten die katholische Religion zur offiziellen Religion (vgl. 1812/Art. 12; 1845/Art. 11) oder zu der des Volkes (vgl. 1837/Art. 11; 1856/Art. 14) oder sie beließen es bei einem beredten Schweigen ohne eine explizite Negation der Konfessionalität (vgl. 1869/Art. 21). Lediglich der nie in Kraft getretene Verfassungsentwurf der nur wenige Monate dauernden Ersten Spanischen Republik von 1873 wagte es, neben der Kultusfreiheit (*libertad de cultos*) (Art. 34) auch die Trennung von Staat und Kirche (Art. 35) zu proklamieren und auf allen Ebenen staatlicher Verwaltung die Finanzierung «jeglicher Religion» (*de ningún culto*) zu untersagen (Art. 36). Was hier Theorie blieb, wurde während der Zweiten Spanischen Republik (Verfassung von 1931) dann Wirklichkeit. Vgl. hierzu auch: Mariano DELGADO, Religion und Öffentlichkeit in Spanien – Überlegungen zur Laizismus-Debatte, in: DERS. / Ansgar JÖDICKE / Guido VERGAUWEN (Hg.), Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven, Stuttgart 2009, 119-139, 121-122. Genaugenommen gab es schon vor der Verfassung von Cádiz eine Verfassung, auch *Estatuto de Bayona* genannt, 1808 aufoktroziert von den französischen Besatzern. Faktisch wie ideell hat sie nie die Bedeutung ihres spanischen Gegenentwurfs von 1812 erreicht. Obwohl Napoleon bei der religiösen Frage sonst tolerantere Töne anklingen ließ, steht auch diese Verfassung jener von Cádiz in «Katholizität» kaum nach: «Die römisch-katholische und apostolische Religion in Spanien und in allen spanischen Besitztümern ist die Religion des Königs und der Nation, und keine andere ist erlaubt.» (CoE 1808/Art. 1) María José Cíaúrriz sieht einen möglichen Grund hierfür in einem Entgegenkommen an die katholischen Spanier:innen, um das Risiko von Spannungen und Konflikten zu verringern. Vgl. CIÁURRIZ, La libertad religiosa en el constitucionalismo español del siglo XIX, 1015-1017. Der von 1808 bis 1813 dauernde spanische Unabhängigkeitskrieg belegt das gänzliche Scheitern dieses Versuchs.

⁹ Vgl. Gregorio ALONSO, La Nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874, Granada 2014, 9-10. Vgl. auch DERS., Ciudadanía católica: identidad, exclusión y conflicto en la experiencia liberal hispana, in: Fernando MOLINA APARICIO (Hg.), Extranjeros en el pasado. Nuevos historiadores de la España contemporánea, Bilbao 2009, 45-72, 45-46. Manuel Álvarez Tardío kritisiert in seiner Rezension zu Alonsos *La Nación en capilla* scharf dessen Forschungsprämisse, nämlich die «konfessionelle Verstümmelung» als der primär prägende Zug eines «politisch unfähigen Subjekts» (für Alonso der Grund, warum die «ciudadanía católica» von Beginn an zum Scheitern verurteilt war). Vgl. Manuel ÁLVAREZ TARDÍO, Reseña de *La Nación en capilla*, in: Hispania 76/253 (2016) 555-559, Zitate 557. Andere Rezensionen beurteilen diese Publikation dagegen äußerst positiv, vgl. z. B. Raquel SÁNCHEZ GARCÍA, Reseña de *La Nación en capilla*, in: Cuadernos de Historia Contemporánea 36 (2014) 375-377; Alicia MIRA ABAD, Reseña de *La Nación en capilla*, in: Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea 13 (2014) 359-361.

¹⁰ Vgl. ALTERMATT, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation, 425. Zu den anderen drei Modellen, die Altermatt zur Beschreibung dieses komplexen Verhältnisses entwickelt hat, vgl. ebd., 425-432, sowie DERS., Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive, in: DERS. / Franziska METZGER (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, 16-33.

¹¹ Jesús MILLÁN / María CRUZ ROMEO, La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868, in: Historia y Política 34 (2015) 183-209, 186.

ve Auswirkungen wie die patriotisch motivierte Verteidigung der Heimat – so erlebte man dies gerade ja auch im Kampf gegen die französischen Besatzer –, sozialen Zusammenhalt und Fleiß zu; Effekte, die auch bei liberalen Politikern Anklang fanden.¹² Und nicht zuletzt konnte man gleichzeitig mit der «katholischen Einheit» und der religiösen Intoleranz auch den Regalismus bei- und die Kirche so bis zu einem gewissen Grad unter Kontrolle behalten, ja sogar sich nutzbar machen, ohne dabei aber die Religion an sich zu anzutasten.¹³ In dieser Konfessionalität des Staates liegt ein Stück Kontinuität mit dem Ancien Régime. Ein totaler Bruch mit diesem fand demnach nicht statt. Gleichwohl garantiert die Verfassung nun den Bürgern durchaus gewisse Rechte, wie die «Freiheit, ihre [der Spanier] politischen Ideen niederzuschreiben, zu drucken und zu veröffentlichen».¹⁴

1.1.1 Katholische Bildung für katholische Bürger

Eine wesentliche Komponente beim Aufbau und der Festigung einer solchen «katholischen Bürgerschaft» war das Bildungswesen. Hier konnten Staat und Kirche in engem Zusammenspiel katholische Bürger nach ihren Vorstellungen erziehen und formen. Der «Katechismus der katholischen Religion», in der Verfassung von Cádiz festgeschriebener Bestandteil des Volksschulunterrichts, sollte auch «eine kurze Ausführung der bürgerlichen Pflichten» umfassen.¹⁵ Knapp 40 Jahre später schrieb Artikel 2 des Konkordats von 1851 vor, dass an öffentlichen und privaten Schulen aller Bildungsniveaus sämtliche Lehrinhalte im Einklang mit der katholischen Lehre zu stehen hätten, und garantierte der Kirche die Kontrolle eben dieser.¹⁶ Auch die sogenannte *Ley Moyano* (1857) regelte das Erziehungswesen ganz auf Linie des Konkordats – und blieb immerhin gültig bis 1970.¹⁷ Ein Artikel dieses Gesetzes legte fest, dass Lehrpersonen grund-

¹² Vgl. ebd., 186-188. Gleichzeitig setzten viele darauf, dass im Laufe der Zeit eine fortschrittliche Entwicklung durch das restliche Setting der Verfassung möglich sein würde, was besser sei als ein Bruch mit den Glaubensüberzeugungen und Bräuchen. Hierzu und wie Liberale sich im Laufe des 19. Jahrhunderts unterschiedlich zu «katholischer Einheit» und freier Religionsausübung positionierten, vgl. ebd., 189-203. Juan B. Vilar konstatiert den spanischen Liberalen allerdings eine grundsätzliche «Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Gegebenheiten», vgl. VILAR, *Intolerancia y libertad*, 24-25, Zitat 24. Wenig Interesse am und für den Protestantismus bescheinigt auch Hughey den liberalen Politikern, vgl. HUGHEY, *Religious Freedom*, 17. Spanien stellt hier allerdings im europäischen Kontext keinen Einzelfall dar. Die religiösen – und häufig damit gekoppelt – die bürgerlichen Rechte zählten in der Theorie zu den liberalen Grundprinzipien, in der Praxis kam es aber vielenorts zu Einschränkungen. Vgl. Hugh MCLEOD, *Die Revolution und die Kirche: Die neue Ära der Moderne*, in: Jens Holger SCHJØRRING / Norman A. HJELM (Hg.), *Geschichte des globalen Christentums*, 2. Teil: 19. Jahrhundert, Stuttgart 2017, 53-158, 80-82.

¹³ Vgl. MILLÁN / CRUZ ROMEO, *La nación católica*, 190-191 und 201; LABOA, *La libertad religiosa*, 161-163.

¹⁴ CoE 1812/Art. 371.

¹⁵ CoE 1812/Art. 366.

¹⁶ Vgl. Art. 2 des Konkordats, in: *Gaceta de Madrid*, N.º 6146 (12.5.1851) 1-4, 1: «Folglich soll der Unterricht an den Universitäten, Hochschulen, Seminaren und öffentlichen oder privaten Schulen jeder Art in allen Dingen mit der Lehre der katholischen Religion selbst übereinstimmen; und zu diesem Zweck soll den Bischöfen und anderen Diözesanprälaten, die durch ihr Amt beauftragt sind, über die Reinheit der Glaubens- und Sittenlehre und über die religiöse Erziehung der Jugend zu wachen, bei der Ausübung dieses Amtes, auch in den öffentlichen Schulen, kein Hindernis in den Weg gelegt werden.»

¹⁷ Vgl. ALONSO, *La Nación en capilla*, 204-205; DERS., *Ciudadanía católica*, 56-57; BOE 187 (6.8.1970) 12525-12546, 12525. Eingegangen in die Geschichte ist das Gesetz unter dem Namen seines Verfassers,

sätzlich ihr einwandfreies religiöses wie moralisches Verhalten belegen mussten, und zwar durch eine von ihrem Pfarrer ausgestellte Bescheinigung.¹⁸ Lag man im Klinsch mit der Kirche oder gehörte ihr nicht an, brachte dies entsprechende Schwierigkeiten mit sich.

Durch die Unterstützung der Kirche sollten die Loyalität der Bürger gegenüber dem Staat gewährleistet und seine Politik legitimiert werden. Diese Möglichkeit zur Einflussnahme auf jene Bevölkerungsteile, die zur Schule gingen, stellte einen erheblichen Machtfaktor dar. Entsprechend oft kam es hier zu Konflikten, besonders während progressiver Legislaturperioden. Wo das Bildungssystem versagte, griff die Rechtsprechung ein. Für jene, die trotz dieser Bildungsmaßnahmen vom Ideal des katholischen Bürgers abwichen und dem Katholizismus entsagten oder diesen angriffen, hielt das Strafgesetzbuch (1848) drastische Strafen bereit. Die Konfessionalität des Staates und seiner Bürger sollte unter allen Umständen gesichert bleiben. So wurden Bürger und Katholik eins, nicht-katholische Bürger waren nicht vorgesehen.

1.1.2 Glaubensabfall unter Strafe

Das eben Gesagte macht deutlich, dass dem Strafgesetzbuch eine interessante Rolle im Geflecht von «katholischer Bürgerschaft» und religiöser Intoleranz nach innen (gegenüber Katholik:innen) und nach außen (gegenüber Andersgläubigen) zukam.

Als erste Art von Straftaten werden im Strafgesetzbuch von 1848 die Vergehen gegen die Religion aufgeführt; allein dies zeigt den Stellenwert, den man ihnen einräumte. So stand es beispielsweise unter Strafe, die Konfessionalität des Staates ändern zu wollen, öffentlich eine andere Religion auszuüben oder kirchliche Amtsträger zu beleidigen.¹⁹ Wie eng Spanier-Sein, Katholisch-Sein und Bürgerrechte miteinander verbunden gedacht wurden, verdeutlicht Art. 136: «Jeder Spanier, der öffentlich von der katholischen, apostolischen, römischen Religion abfällt, wird mit der Strafe der lebenslänglichen Verbannung bestraft. / Diese Strafe endet mit der Rückkehr in den Schoß der Kirche.»²⁰ Man verlor also nicht nur seine Bürgerrechte, sondern überhaupt das Recht, sich in Spanien aufzuhalten, und dies «lebenslänglich», es sei denn, man kehrte reuig in den Schoß der Mutter Kirche zurück. Mit ebenso eisernen Strafen hatten aber auch «verfassungsfeindliche Kirchenmänner» zu rechnen, «da die Achtung der Regeln der Zivilgerichtsbarkeit und die Verteidigung der katholischen Orthodoxie in gleichem Maß dem

Claudio Moyano (1809-1890), offiziell lautet der Titel: Ley de Instrucción Pública, in: Gaceta de Madrid, N.º 1710 (10.9.1857) 1-3, 1.

¹⁸ Vgl. Ley de Instrucción Pública/Art. 167 sowie ALONSO, La Nación en capilla, 205. Später, während der bourbonischen Restauration entstand als eine der Folgen dieser «bevormundenden» Haltung von Kirche und Staat und der Verpflichtung, keine der kirchlichen Lehre und Moral widersprechenden Inhalte zu vermitteln – gerade auch auf Universitätsebene –, die *Institución Libre de Enseñanza*, gegründet von Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), geprägt durch den Krausismus und prägend für die geistesgeschichtliche Entwicklung des Landes. Der *krausismo* ist ein philosophischer Ansatz, der auf den deutschen Philosophen Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) zurückgeht und in Spanien besonders stark rezipiert wurde.

¹⁹ Vgl. Art. 128-138, Código penal de España. Edición oficial reformada, Madrid 1850.

²⁰ «El español que apostatare públicamente de la religión católica, apostólica, romana, será castigado con la pena de extrañamiento perpétuo. / Esta pena cesará desde el momento en que vuelva al gremio de la Iglesia.» Art. 136, ebd.

strafrechtlichen Schutz unterliegen».²¹ Alonso bezieht sich hier auf Art. 304 des Strafgesetzbuches von 1848 (schreibt aber Art. 295), welcher Geistliche, die in ihren Predigten, pastoralen Schreiben oder Amtsausübungen jeglicher Art Gesetze, Erlasse usw. als gegen die katholische Religion qualifizieren, mit dem Landesverweis bestraft.²² Damit wird politischen Stellungnahmen prophylaktisch der Stachel gezogen, da diese so im Prinzip nur noch in Einklang mit der politischen Führung möglich sind.

Zwar fehlten im Strafgesetzbuch von 1848 Strafen gegen die private Ausübung anderer Religionen,²³ doch überwogen die Einschränkungen der Rechte all jener, die nicht katholisch waren. Der Zugang zu vielen Ämtern im öffentlichen Dienst war gekoppelt an das spanische Bürgerrecht.²⁴ Erst die Verfassung von 1869 hielt explizit fest, dass der Zugang zu bestimmten Posten und das Ausüben politischer und bürgerlicher Rechte nicht an die Religion gebunden sind.²⁵ Dazu passt, dass es gerade diese Verfassung sein sollte, welche die Ausübung anderer Religionen erstmalig erlauben wird (Art. 21). Strafen wie bisher waren dann nicht mehr möglich, entsprechend Art. 236-241 des überarbeiteten Strafgesetzbuchs von 1870 hatte man nun mit Strafverfolgung zu rechnen, wenn man das Recht anderer auf die Ausübung der von ihnen selbst gewählten Religion verhinderte oder sie zum Ausüben einer anderen oder überhaupt einer zwang.²⁶

Weitläufige Zeiträume des 19. Jahrhunderts waren also geprägt von einer restriktiven, «katholischen» Strafgesetzgebung, die den Glaubensabfall ebenso unter Strafe stellte wie unterlassene Ehrerweisungen gegenüber der «Religion der spanischen Nation» bzw. ihren Amtsträgern. Das änderte sich vorübergehend während des «demokratischen Sechserjahrs» (Sexenio Democrático, 1868-1874). Die Macher der bourbonischen Restauration sollten dann einen kompromissorientierten Mittelweg suchen. Zu den restriktiven vorrevolutionären Bestimmungen werden sie nicht zurückkehren.

1.1.3 Eine Gesellschaft zwischen Katholizismus und Antiklerikalismus

Immer wieder gab es Maßnahmen verschiedener Regierungen, die seitens der Kirche wenig enthusiastische Reaktionen auslösten. Zeitweise gingen die Konflikte so weit, dass sie bis zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen Spanien und dem

²¹ ALONSO, Ciudadanía católica, 59. Siehe auch DERS., La Nación en capilla, 206-208.

²² Vgl. Art. 304, Código penal de España (1850). Allerdings ist zu bedenken, dass die Inquisition dafür einst den Tod vorgesehen hatte.

²³ Vgl. MILLÁN / CRUZ ROMEO, La nación católica, 191.

²⁴ Vgl. allein in der Verfassung von 1812 die Art. 45, 75, 91, 96, 193, 223, 231, 317, 330. Hier gilt es zu bedenken, dass auch katholische Gläubige der einfacheren Bevölkerungsschichten in manchen protestantisch geprägten Ländern Schwierigkeiten hatten, eine Laufbahn in der Politik oder im öffentlichen Dienst, sprich Bildungswesen, Militär oder Verwaltung, einzuschlagen. Vgl. Olaf BLASCHKE, Antiprotestantismus und Antikatholizismus als globalgeschichtliche Phänomene. 1789-1945, in: Tobias SARX / Rajah SCHEEPERS / Michael STAHL (Hg.), Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2013, 263-280, 265.

²⁵ Vgl. CoE 1869/Art. 2, Paragraf 2: «Die Erlangung und das Ausüben dieser Ämter und Positionen sowie der Erwerb und die Ausübung der bürgerlichen und politischen Rechte sind unabhängig von der Religion, zu der sich die Spanier bekennen.»

²⁶ Vgl. Art. 236-241, Código Penal Reformado de 1870. Mandado publicar provisionalmente, en virtud de autorización concedida al gobierno por la ley de 17 de junio de 1870. Edición oficial, Madrid 1870.

Heiligen Stuhl führten.²⁷ Die Konfessionalität des Staates darf also nicht als harmonische Eintracht missverstanden werden, für beide Seiten ging es um Macht(erhalt) und Einfluss. Die im Ringen darum entstehende Abwehrhaltung der katholischen Kirche gegenüber dem Liberalismus – nicht nur dem spanischen, sondern generell – sowie der damit einhergehende Klerikalismus lieferten einen der Gründe für den zunehmenden Antiklerikalismus. Für Pérez Ledesma sind die antiklerikalen Ausschreitungen in Spanien, in ihrer Intensität heftiger als im Rest Europas,²⁸ weniger Folge einer «Apostasie der Massen» als vielmehr eine Reaktion auf diese «klerikale Bedrohung der liberalen Ordnung».²⁹ Wechselnd in Quantität und Qualität – mit einem besonders gewalttätigen Höhepunkt im Jahr 1936³⁰ – bleibt der Antiklerikalismus ein Phänomen, das sich vom 19. Jahrhundert bis heute durch die spanische Geschichte und Gegenwart zieht.³¹ Für das Spanien des 19. Jahrhunderts gilt dennoch, dass der omnipräsente Katholizismus die Gesellschaft erheblich prägte, umso mehr, da die Zahl der Andersgläubigen verschwindend gering und daher von dieser Seite kaum mit Einflussnahme oder alternativen Vorbildern zu rechnen war. Mit anderen Worten: die vorherrschende Kultur war katholisch.³² Auch die Mehrheit der Politiker bezeichnete sich selbst als katholisch, Debatten im Parlament – auch die polemischen um die «cuestión religiosa» – wurden letztlich innerkatholisch geführt. Beredtes Beispiel gibt das Selbstzeugnis Práxedes Sagastas (1825-1903), später mehrfacher Regierungschef als Vertreter der Liberalen Partei während des sogenannten *turnismo*, in den Cortes Constituyentes von 1855: «die katholische, apostolische, römische Religion, zu der ich mich bekenne, zu der wir alle, die wir auf diesen Abgeordnetenbänken sitzen, uns bekennen, zu der sich die ganze spanische Nation bekennt»³³ – im Gegensatz zu hier, wird er 1876 darin keinen Grund mehr gegen die Kulturfreiheit sehen.

²⁷ Zu diesen Maßnahmen zählten vor allem die verschiedenen Phasen der Desamortisation (Nationalisierung oder Versteigerung kirchlicher Güter an Private; vgl. Anm. 100). Vgl. Rafael SÁNCHEZ MANTERO, *La Iglesia en el Estado liberal (1833-1868)*, in: IHE, 869-879, 870-872.

²⁸ Vgl. Manuel PÉREZ LEDESMA, *Studies on Anticlericalism in Contemporary Spain*, in: *International Review of Social History* 46 (2001) 227-255, 227; Antonio MOLINER PRADA, *Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea*, in: *História: Questões & Debate* 55 (2011) 59-82, 61. Einer der traurigen Höhepunkte des Antiklerikalismus in Spanien in seiner physischen Spielart war die sogenannte «matanza de frailes» im Jahr 1834, bei der Gerüchte von vergifteten Brunnen über 70 Ordensleuten den gewaltsamen Tod brachten. Vgl. ALONSO, *La Nación en capilla*, 130-145.

²⁹ PÉREZ LEDESMA, *Studies on Anticlericalism*, 244-245, Zitat 245. Ähnlich MOLINER PRADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, 66. Eine Rolle könnte aber auch gespielt haben, dass viele Klöster, v. a. jene mit Nonnen in Klausur, erfolgreiche Unternehmen waren, die allerdings kaum Abgaben zahlten und so in einem unfairen Wettbewerb vielen Menschen ihre Arbeit nahmen. Vgl. José Ángel TELLO LÁZARO, *Ideología y política. La Iglesia Católica Española, 1936-1959*, Zaragoza 1984, 15-17, bes. Anm. 17.

³⁰ Vgl. Kap. 2.1.2.

³¹ Vgl. dazu den Sammelband: Emilio LA PARRA LÓPEZ / Manuel SUÁREZ CORTINA (Hg.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid 1998, der das Phänomen von 1750 bis 1995 in fünf Kapiteln untersucht. Die Gleichzeitigkeit von «katholisch-klerikal» und «antiklerikal» beschreibt Julio de la Cueva am Beispiel der Stadt Santander an der kantabrischen Küste im Norden Spaniens: Julio DE LA CUEVA, *The assault on the city of Levites: Spain*, in: Christopher CLARK / Wolfram KAISER (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge 2003, 181-201.

³² Vgl. LA PARRA LÓPEZ, *La Iglesia ante la Guerra de la Independencia*, 855-856.

³³ «[...] la religión católica, apostólica, romana, que es la que yo profeso, que es la que profesamos todos los que nos sentamos en estos escaños, que es la que profesa toda la nación española». Asamblea Española de 1854, y la cuestión religiosa. Colección de discursos pronunciados sobre este asunto por los señores Diputados en las Cortes Constituyentes, publicados por M., Madrid 1855, 303-308, 303. Zur Rolle Sagastas während der bourbonischen Restauration und dem abgesprochenen Wechsel der liberalen und

Dass im Prinzip die Gesamtheit der Spanier:innen römisch-katholisch getauft war, also beinahe die gesamte Bevölkerung zumindest nominal der römisch-katholischen Kirche angehörte, darf nicht zu verallgemeinernden Aussagen über *die* Katholik:innen führen. Wie andernorts war der Katholizismus in Spanien gespalten, auch in politischer Hinsicht.³⁴ Im Unterschied zu Frankreich oder Belgien, wo sich ein umfassender liberaler Katholizismus entwickeln konnte, überwog in Spanien der traditionalistische, integristische Teil deutlich.³⁵ Die Differenzen zwischen den spanischen Katholik:innen waren so tiefgreifend und dauerhaft, dass Leo XIII. (*1810, Papst 1878-1903) am 8. Dezember 1882 mit dem Schreiben *Cum Multa* diese zur Einheit aufrief und gleichzeitig ermahnte, jegliche parteipolitische Instrumentalisierung des Katholizismus zu unterlassen.³⁶ Die Gründung der *Unión católica* 1881 hatte schon vorhandene Differenzen verstärkt und zu gravierenden Spannungen mit den Karlisten³⁷ geführt; auch die Bischöfe waren unterschiedlicher Auffassung, wie man mit einer zwar moderaten, aber dennoch mit dem Liberalismus sympathisierenden Regierung umgehen sollte. Entsprechend hörten manche Katholik:innen auf ihren Bischof oder eben gerade nicht, abhängig von ihrer jeweiligen Position in dieser Sache.³⁸ In diesem Zusammenhang ist auch die Forderung des Papstes, die Autorität der Bischöfe zu respektieren, zu verstehen.³⁹ Seine Bitten blieben allerdings unerhört und seine Versuche, auf die Einheit der katholischen Gläubigen in Spanien hinzuwirken, erfolglos: Das Problem hielt sich hartnäckig und auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es in vielen Dörfern katholische Organisationen in doppelter Ausführung, je nach Haltung ihrer Mitglieder zum politischen System.⁴⁰

Ebensowenig wird man der Sache beziehungsweise den Menschen gerecht, wenn man von *den* Spanier:innen oder *dem* spanischen Volk, als monolithischem Block verstanden, spricht. Vermeiden lässt sich dies trotzdem nicht immer. Häufig wird aller-

der konservativen Partei, vgl. BERNECKER / PIETSCHMANN, Geschichte Spaniens, 278-283; Hedwig HE-ROLD-SCHMIDT, Vom Ende der Ersten zum Scheitern der Zweiten Republik (1874-1939), in: Peer SCHMIDT (Hg.), Kleine Geschichte Spaniens, Bonn 2005, 329-442, 340-346.

³⁴ Vgl. José Manuel CUENCA TORIBIO, La Iglesia Española en la Restauración, in: IHE, 895-910, 898-899; ALONSO, La Nación en capilla, 219-230 und 304-308.

³⁵ Vgl. MOLINER PRADA, Clericalismo y anticlericalismo, 69-73.

³⁶ LEO XIII., Epistola Encyclica SS. D. N. LEONIS PAPAЕ XIII ad venerabiles Fratres Archiepiscopos et Episcopos universos in regione Hispana, in: ASS XV (1882) 241-246. Vgl. dazu auch Episcopado a León XIII, Aceptación de la encíclica «Cum multa» y sumisa unidad del Episcopado (Unidad del episcopado), 6.1.1883, DC, 66-68. Die Bischöfe danken darin dem Papst, sprechen ihm ihre Ergebenheit aus und betonen, dass sein Schreiben sie geeint habe. Vgl. ebd., 67.

³⁷ Die Karlisten (carlistas) entstanden im Streit um die Erbfolge nach dem Tod Ferdinands VII. 1833 zwischen den Parteien um Isabella, Ferdinands minderjährige Tochter, und ihren Onkel Karl (Carlos). Dabei kam es zu mehreren sogenannten Karlistenkriegen. Bei diesen kriegerischen Auseinandersetzungen ging es auch um die künftige Regierungsform: Absolutismus, wie von den «carlistas» verfochten, oder konstitutionelle Monarchie. Die ersten beiden Karlistenkriege (1833-1839; 1847-1849) hatten die Anhänger Isabellas für sich entscheiden können. Ab 1872 brodelte in den nördlichen Gebieten der dritte dieser Bürgerkriege. Vgl. BERNECKER / PIETSCHMANN, Geschichte Spaniens, 251-253 und 271-276.

³⁸ Cristóbal ROBLES MUÑOZ, La Cum Multa de León XIII y el movimiento católico en España (1882-1884), in: Hispania Sacra 79 (1987) 297-348, 299-300. Zu Vorgeschichte, Verbreitung und Auswirkungen des Schreibens vgl. ebd. Zu den politischen Spaltungen innerhalb des spanischen Katholizismus vgl. auch CALLAHAN, The Catholic Church in Spain, 37-40.

³⁹ Vgl. LEO XIII., Epistola Encyclica SS. D. N. LEONIS PAPAЕ XIII ad venerabiles Fratres Archiepiscopos et Episcopos universos in regione Hispana, 243-244.

⁴⁰ Vgl. MOLINER PRADA, Clericalismo y anticlericalismo, 69-73.

dings auch eine stark vereinfachte, schematische Unterteilung in die sog. «zwei Spanien» (las dos Españas) vorgenommen.⁴¹

Die Komplexität der Zusammenhänge, das Überlappen und die Gleichzeitigkeit verschiedener Tendenzen und Entwicklungen können zu scheinbar widersprüchlichen Aussagen führen. So reibt sich der immer wieder aufbrechende Antiklerikalismus mit der Vorstellung einer traditionell stark römisch-katholisch geprägten Gesellschaft. Die Konfessionalität des Staates widerstreitet den ständigen Konflikten zwischen Staat und Kirche. Doch die Gegebenheit einer katholisch geprägten Gesellschaft bedeutet nicht, dass es keine Anti-Gefühle gegenüber einer Institution, die mehr als politische Akteurin, als Kämpferin um Macht und Einfluss wahrgenommen wird, geben kann; und mit der Konfessionalität des Staates geht nicht zwangsläufig eine stete Kirchenfreundlichkeit einher. Letztlich scheiterte der Versuch, Liberalismus und intolerante Konfessionalität zusammenzudenken. Aus der Septemberrevolution von 1868, welche zum Ende der isabellinischen Herrschaft und zum «demokratischen Sechserjahr» führte, ging eine Verfassung hervor, die Staat und Kirche zwar nicht explizit trennt, wohl aber den Katholizismus nicht zur Staatsreligion, sondern die Freiheit der Religionsausübung (Art. 21)⁴² und die Freiheit in der Bildung (Art. 24) erklärt.⁴³

1.2 Der Kampf um die «katholische Einheit»

Der Schock, den die Verankerung der Religionsfreiheit als Grundrecht in der Verfassung von 1869 bei der Kirche ausgelöst hatte, war noch nicht verdaut. Tief saß er ihr in den Knochen, ebenso der Missmut über das fruchtlose Verhalten ihrer Proteste gegen dieses «revolutionäre Delirium» (delirio revolucionario).⁴⁴ Die Hoffnungen, welche die Institution Kirche auf die bourbonische Restauration 1874 setzte, wurden im Keim er-

⁴¹ Vgl. dazu ausführlicher die Einleitung in Kap. 2.

⁴² CoE 1869/Art. 21: «Die Nation verpflichtet sich, die Gottesdienste und Seelsorger der katholischen Religion zu finanzieren. / Die öffentliche oder private Ausübung jeder anderen Religion wird allen Ausländern, die sich in Spanien aufhalten, garantiert, mit keinen anderen Einschränkungen als den universellen Regeln der Moral und des Gesetzes. / Wenn sich einige Spanier zu einer anderen Religion als dem Katholizismus bekennen sollten, sind alle Bestimmungen des vorhergehenden Absatzes auf sie anwendbar.» Hervorzuheben ist hier nicht nur besagte Garantie, jede Religion privat und öffentlich frei ausüben zu können, wohlgemerkt unter Beibehaltung der Finanzierung des katholischen Klerus und der katholischen Gottesdienste durch die spanische Nation und nicht mehr den Staat, sondern auch der seltsam anmutende Nachtrag «wenn einige Spanier [...] sollten». Zunächst wird also die Religionsfreiheit für Ausländer:innen garantiert, dann erst der Möglichkeit Rechnung getragen, dass es auch Spanier:innen mit Anspruch auf dieses Recht geben könnte. Letztlich wird hier impliziert, dass die überwiegende Mehrheit der spanischen Bevölkerung katholisch ist. Ausführlich zur Religionsfreiheit in der Verfassung von 1869 siehe: Pedro A. PERLADO, *La libertad religiosa en las Constituyentes del 69*, Pamplona 1970.

⁴³ «Ausfluss» dieser Verfassung wird auch ein Gesetz zur zivilen Eheschließung sein. Bereits die Ankündigung dieses Gesetzes löste kirchlichen Protest aus und führte 1870 zum ersten kollektiven Schreiben der spanischen Bischöfe überhaupt – logistisch unter vereinfachten Bedingungen, da diese sich zu jenem Zeitpunkt wegen des Ersten Vatikanischen Konzils in Rom aufhielten. Vgl. Prelados residentes en Roma a las Cortes Constituyentes, *Sobre el matrimonio civil*, 1.1.1870, DC, 61-66.

⁴⁴ Del Metropolitano y Sufragáneos de Valladolid (al Rey Alfonso XII, 22.1.1876), LUC, LXV-LXXIV, LXV. Vgl. z. B. auch ALONSO, *La Nación en capilla*, 289-290 und 334.

stickt, als auch diese zumindest religiöse Toleranz in den Katalog der garantierten Grundrechte aufzunehmen beabsichtigte.⁴⁵

1.2.1 Die Verfassung der Restauration (1876) und die religiöse Frage

Nach dem Scheitern sowohl Amadeus' von Savoyen (1845-1890, König 1871-1873) als König wie auch der Ersten Republik war im Dezember 1874 Alfons XII. (1857-1885, König 1874-1885) zum König ausgerufen worden. Zuvor war im Januar desselben Jahres das Parlament durch General Manuel Pavía (1827-1895) besetzt und durch intensives Bemühen des Konservativen Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897) die Rückkehr der Bourbonen auf den spanischen Thron in Person Alfons' XII., Sohn Isabellas II. (1830-1904, Königin 1833-1868), vorbereitet worden.⁴⁶ Cánovas war nicht nur der Fanzieher für die Rückkehr des Königs, sondern auch wesentlicher Architekt der Verfassung von 1876 und des aus ihr resultierenden politischen Systems. Er war der «Urheber und Macher der Restauration».⁴⁷ Originär ist dabei weniger der Text der von ihm maßgeblich mitgeprägten Verfassung, sondern vielmehr der unleugbare Wille Cánovas' und seiner Mitstreiter, alles unter das Leitwort und Prinzip der Versöhnung (*conciliación*) zu stellen und auf diese Weise ein breites politisches Spektrum einzubeziehen.⁴⁸ Sollte politische Stabilität dauerhaft erreicht werden und in der von den Karlistenkriegen⁴⁹ stark geschüttelten spanischen Gesellschaft endlich Ruhe einkehren, dann musste eine flexibel auslegbare «Kompromissverfassung» geschaffen werden,⁵⁰ die zum einen weitere Putsche unnötig machen und zum anderen beim nächsten Regierungswechsel nicht umgehend wieder abgeschafft werden würde.

⁴⁵ Siehe hierzu die Reaktionen z. B. in den je ersten Abschnitten der Schreiben der Bischöfe an König und Cortes in *El libro de la Unidad Católica*, u. a. in: Del Metropolitano y Sufragáneos de Tarragona (al Rey Alfonso XII, 26.10.1875), LUC, XXXV-XXXVII, XXXV. Ähnlich: Del Metropolitano y Sufragáneos de Toledo (al Rey Alfonso XII, 15.1.1876), LUC, XLIII-LI, XLIII; Valladolid al Rey, LUC, LXV; Del Metropolitano y Sufragáneos de Valencia (al Congreso, 16.2.1876), LUC, CIII-CIX, CV; Del Metropolitano y Sufragáneos de Sevilla (a las Cortes, 28.2.1876), LUC, CXVIII-CXXVI, CXVIII. Vgl. auch CUENCA TORIBIO, *La Iglesia Española en la Restauración*, 910-911. Cuenca Toribio bestätigt das und zitiert aus einem Schreiben des Justizministers der provisorischen Cánovas-Regierung vom 2.1.1875 an die Bischöfe, welches Grund zu einer solch hoffenden Annahme liefert, aber interessanterweise gerade eine «Restauration» der «katholischen Einheit» schweigend übergeht.

⁴⁶ Vgl. BERNECKER, *Spanische Geschichte*, 68-69. Anerkannt durch Rom, u. a. nötig, damit die «religiöse Frage» angegangen werden konnte, wurde die neue Regierung im März 1875: Spanien ernannte einen neuen Botschafter beim Heiligen Stuhl und ein Nuntius wurde nach Madrid gesandt. Vgl. Rafael María SANZ DE DIEGO, *La actitud de Roma ante el Art. 11 de la Constitución de 1876*, in: *Hispania Sacra* XXVIII (1975) 167-196, 177.

⁴⁷ «[...] artifice de la Restauración», Remedio SÁNCHEZ FERRIZ, *Cánovas y la Constitución de 1876*, in: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 101 (1998) 9-43, 11.

⁴⁸ Vgl. SÁNCHEZ FERRIZ, *Cánovas*, 10 und 18. Zu den verschiedenen Quellen, aus denen sich der Verfassungstext speist, vgl. Manuel MARTÍNEZ SOSPEDRA, *Las fuentes de la Constitución de 1876 (Continuidad y cambio en el constitucionalismo español del siglo XIX)*, in: *Revista de Derecho Político* Nr. 8 (Invierno 1981) 71-96. Martínez Sospreda weist u. a. darauf hin, dass der Text bezüglich der Grundrechte und Freiheiten im Wesentlichen der Verfassung von 1869 folge, mit einer Ausnahme: Art. 11 entspreche eher der Vorlage im Verfassungsentwurf von 1856. Vgl. ebd., 79-80.

⁴⁹ Zu den Karlisten und den sogenannten Karlistenkriegen vgl. Kap. 1.1.3. Anm. 37.

⁵⁰ Vgl. Concha GARCÍA PROUS, *Libertad y tolerancia religiosa en la Constitución de 1876*, in: Alfonso BULLÓN DE MENDOZA / Luis E. TOGORES (Hg.), *Cánovas y su época*, Bd. 1, Madrid 1999, 519-532, 519 und 526-527.

Dies gestaltete sich alles andere als einfach und von allen zu bearbeitenden Problemkomplexen erwies sich der religiöse als «der polemischste»:⁵¹ Die Religionsfreiheit in der Verfassung zu verankern, wie man dies 1869 getan hatte, war undenkbar, wollte man Konservative, Karlisten und Kirche nicht von Beginn an in Gegnerschaft wissen. Ein Schritt zurück zur «offiziellen» religiösen Einheit, will heißen zur religiösen Intoleranz, würde aber zu Ablehnung auf Seiten der Liberalen führen. Im Raum stand schließlich folgender Vorschlag seitens der Verfassungskommission:

«Die römisch-katholische Religion ist die des Staates. Die Nation verpflichtet sich, den Kult und seine Amtsträger zu unterhalten. Niemand wird auf spanischem Territorium wegen seiner religiösen Überzeugungen oder der Ausübung seiner jeweiligen Religion belästigt werden, solange der Respekt gegenüber der christlichen Moral gewahrt wird. Es sind jedoch keine anderen öffentlichen Zeremonien oder Kundgebungen als die der Staatsreligion erlaubt.»⁵²

Schon im Abgeordnetenhaus (congreso) wurde verlesen um die «katholische Einheit» gekämpft, in der Abstimmung am Ende wurde der Art. 11 aber wie im Verfassungsentwurf vorgesehen angenommen. Ähnlich ging es im Senat zu, die Debatten dauerten dort vom 7. bis zum 16. Juni, wobei gerade die Verteidiger der religiösen Einheit viele «Reden von kaum rechtlichem Gehalt, bisweilen regelrechte Predigten»,⁵³ hielten. Am Ende erhielt der Artikel 113 Stimmen, bei 40 Gegenstimmen.⁵⁴ Art. 11 der Verfassung von 1876 legt für den Staat eine Religion fest, nicht jedoch für seine Bevölkerung. Das Ausüben einer anderen als der katholischen Religion wird toleriert, der öffentliche Raum bleibt aber der katholischen Kirche vorbehalten – etwas Toleranz ja, aber nicht zu viel. Von dieser Kompromisslösung waren nicht viele wirklich überzeugt oder gar zufrieden damit.⁵⁵ Gleichwohl erlaubte sie späteren Regierungen großen Handlungsspielraum in religiösen Fragen, welche diese auch auszuschöpfen wussten.⁵⁶

Man kann davon ausgehen, dass das Votum der drei Senatoren-Bischöfe negativ ausgefallen ist. Denn, so schrieb der Erzbischof von Granada, Bienvenido Monzón y

⁵¹ SÁNCHEZ FERRIZ, Cánovas, 36. Ähnlich María Luisa OLLERO PRIETO, La tolerancia religiosa en la Constitución de 1876. Análisis de la campaña de protesta, in: Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, H.^a Contemp., t. 3, 1990, 107-122, 107.

⁵² «La religión católica, romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado.» CoE 1876/Art. 11.

⁵³ «[...] discursos de escaso rigor jurídico que en ocasiones parecen verdaderas homilías», Remedio SÁNCHEZ FERRIZ, El artículo 11 de la Constitución de 1876, in: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 15 (1980) 119-146, 122. Zu den schriftlichen Eingaben und zur Diskussion in *Congreso* und *Senado* im Allgemeinen, vgl. ebd. Ihre Quellen sind die *Diarios de Sesiones* von Kongress und Senat, es überschneiden sich also lediglich die drei Stellungnahmen der Senatoren-Bischöfe mit den hier analysierten Dokumenten. Interessante Ergänzungen liefert ihr Beitrag besonders hinsichtlich der pro-Argumente und der Haltung der Regierung um Cánovas.

⁵⁴ Vgl. José Ángel TELLO LÁZARO, La Iglesia en el proceso constitucional de la Restauración (Cap. III), in: Anales de la Fundación Joaquín Costa 2 (1985) 33-44, 38. Zu den Debatten allgemein vgl. auch HUGHEY, Religious Freedom, 69-84.

⁵⁵ Vgl. GARCÍA PROUS, Libertad y tolerancia religiosa, 527-528.

⁵⁶ Wie die unterschiedliche Auslegung des Artikels durch konservative und liberale Regierungen zeigt, so enthielt z. B. die *Real Orden* vom Oktober 1876 sehr restriktive Bestimmungen für nicht-katholische Religionen und Konfessionen – ganz anders die *Real Orden* (1910) unter der Regierung von José Canalejas. Vgl. Luis PRIETO SANCHÍS, La libertad religiosa en la España contemporánea, in: IHE, 1285-1296, 1287, besonders Anm. 6.

Martín (1820-1885, Granada 1866-1885),⁵⁷ am 19. März 1876 an den spanischen Senat, Abgeordnete und Senatoren, die sich für wahre Katholiken hielten, könnten weder der religiösen Toleranz noch der Religionsfreiheit zustimmen.⁵⁸ Dass er damit auf einer Linie mit seinen Kollegen lag, zeigt die Analyse der bischöflichen Schreiben an den König und beide Kammern aus allen spanischen Kirchenprovinzen auf den folgenden Seiten.⁵⁹ Argumente zur Verteidigung der Religionsfreiheit finden sich bei den Bischöfen nicht, daher seien hier zumindest einige von anderen vorgebrachte genannt: Ist «das Fundament der Freiheit die Unverletzbarkeit/Unantastbarkeit des menschlichen Gewissens», reiche, so der bereits erwähnte Sagasta,⁶⁰ eine einzige Person aus und alle 17 Millionen Spanier:innen, ja alle Erdbewohner:innen dürften ihr nicht vorschreiben, was in ihrem Gewissen passiere.⁶¹ Andere verwiesen auf das große Unrecht, das im Namen der religiösen Einheit in der spanischen Geschichte immer wieder begangen worden sei, oder auf die Gefahr eines neuen Bürgerkriegs, wenn man nun zu einer intoleranteren Haltung zurückkehrte.⁶² Manche schließlich sahen in der Religionsfreiheit ein Mittel gegen den Unglauben und die Scheinheiligkeit, an denen die spanische Gesellschaft leide, da die «wahre Religion» sich so in Konkurrenz mit den anderen messen müsse.⁶³

Eines der eloquentesten Beispiele zur Verteidigung der Religionsfreiheit in Spanien ist die Rede von Emilio Castelar (1832-1899) vom 9. Mai 1876.⁶⁴ Darin fordert er die völlige Trennung von Staat und Kirche,⁶⁵ die Trennung von Wissenschaft und Dogma⁶⁶ und umfassende Religionsfreiheit, denn:

«Hat es jemals einen Menschen ohne Gewissen gegeben, wird es jemals einen Menschen ohne Gewissen geben? [...] Deshalb könnt Ihr nicht, wie Ihr es dabei seid zu tun, das Gewissen dem Staat unterwerfen [...] Denn wenn Ihr die religiöse Einheit des Staates fordert, dann fordert Ihr in Wirklichkeit die Tyrannei der politischen Mächte über die ewigen moralischen und göttlichen Mächte des menschlichen Gewissens.»⁶⁷

⁵⁷ Von 1862 bis 1865 war Bienvenido Monzón y Martín Erzbischof von Santo Domingo in der Dominikanischen Republik, die nach ihrer Unabhängigkeit von Haiti 1844 zwischen 1861 und 1865 erneut unter der Vorherrschaft der spanischen Krone stand. Vgl. Agustín SÁNCHEZ ANDRÉS, Una diplomacia defensiva: La política exterior española en el Caribe y el Golfo de México entre 1865 y 1878, in: Hispania. Revista Española de Historia 67 (2007/226) 487-516, 489-493.

⁵⁸ Vgl. Del Metropolitano y Sufragáneos de Granada (al Senado, 19.3.1876), in: LUC, CLVII-CLXXXII, CLXX.

⁵⁹ Ein Abgleich mit den Reden in den Cortes insgesamt wäre sicherlich erkenntnisreich. Hier liegt der Fokus jedoch auf den Bischöfen, da es um Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Diskurs dieser und ihrer Nachfolger und das spannungsreiche Verhältnis der offiziellen Kirche in Spanien zur Religionsfreiheit geht.

⁶⁰ 1855 hatte sich Sagasta, zu der Zeit Abgeordneter für die Provinz Zamora, noch für die «katholische Einheit» ausgesprochen. Vgl. Asamblea Española de 1854, y la cuestión religiosa, 303-308.

⁶¹ Vgl. SÁNCHEZ FERRIZ, El Artículo 11, 135.

⁶² Ebd., 137 und 140.

⁶³ Vgl. LABOA, La libertad religiosa, 166.

⁶⁴ Emilio CASTELAR, Discurso pronunciado en la sesión del 9 de Mayo de 1876 sobre la libertad religiosa, in: DERS., Discursos parlamentarios y políticos en la Restauración, Bd. 1, Madrid 1885, 187-223. Noch berühmter allerdings ist seine Rede vom 12. April 1869, die u. a. auch in deutscher Übersetzung vorliegt: Emilio CASTELAR, Rede über Religionsfreiheit, gehalten am 12. April 1869 in der Sitzung der spanischen Cortes, Würzburg 1869.

⁶⁵ Vgl. CASTELAR, Discurso, 188.

⁶⁶ Vgl. ebd., 215-217.

⁶⁷ «[H]a existido, existirá jamás el hombre sin conciencia? Por consiguiente, no podeis someter, como estais sometiendo, la conciencia al Estado [...] Pues al pedir la unidad religiosa para el Estado, lo que en

Und er wird noch konkreter:

«Ihr fordert, dass der Dissident entweder zum Heuchler wird, der mit den Lippen lügend eine Religion bekennt, die im Widerspruch zu der Religion steht, die sein Herz erkennt, oder dass er kein Recht auf Staatsbürgerschaft hat, dass er die Pressefreiheit nicht ausüben kann, dass er seine Ideen nicht kundtun kann, wenn doch diese sich wie das Licht verbreiten, dass er seine Familie nicht vor der Gesellschaft legitimieren kann und seine Kinder nicht vor dem Gesetz anerkennen kann, dass er keinen Lehrstuhl inne haben kann, [...] und dass, wenn er stirbt, seine sterblichen Überreste nicht jenen Ritus erfahren, den das Leben dem Tod erweist». ⁶⁸

Sprachlich ebenso brillant wie schön zeigt Castelar hier den – für ihn unhaltbaren – Zusammenhang von Katholisch-Sein und Bürger- und Menschenrechten auf. Für seine Ansichten konnte er damals jedoch noch keine Mehrheit gewinnen.

1.2.2 Religiöse Einheit und Toleranz im Diskurs der spanischen Bischöfe

Zwischen Oktober 1875 und März 1876 gingen bei König Alfons XII. und den verfassungsgebenden Cortes zahlreiche Protestschreiben ein, unterzeichnet von den spanischen Metropolitane und den jeweiligen Bischöfen ihrer Kirchenprovinzen. Zwar lassen sich zwischen den einzelnen Schreiben, schon aufgrund der unterschiedlichen Adressaten, ⁶⁹ feine Unterschiede ausmachen, ein gemeinsames Ziel liegt ihnen aber allen zu Grunde: der Kampf um den Erhalt der «katholischen Einheit» gegen jegliche Ambitionen der Regierung, religiöse Toleranz in Spaniens neuer Verfassung zu verankern. ⁷⁰ Gesammelt finden sich diese Dokumente in *El libro de la Unidad Católica*, ⁷¹ einem Werk, das von seinen Herausgebern als «ein Arsenal an Argumenten zur Verteidigung der katholischen Einheit» ⁷² bezeichnet wird und Papst Pius IX. (*1792, Papst 1846-1878) gewidmet ist. Anlass sei, dass Spanien in jenen Tagen seine «katholische Einheit» verloren habe, und zwar wegen «des neuen Gesetzes, welches den Feinden Gottes in

realidad pedís es la tiranía de los poderes políticos sobre los eternos poderes morales y divinos de la conciencia humana.» Ebd., 191-192.

⁶⁸ «[...] reclamáis que el disidente, ó sea un hipócrita que mienta con los labios una religión contraria á la religión entendida por su corazón, ó que no tenga derecho de ciudadanía, ó que no pueda ejercer la libertad de imprenta, ó que no difunda su idea cuando las ideas se difunden como la luz, ó que no pueda legitimar su familia ante la sociedad, ó que no pueda reconocer á sus hijos ante la ley, que pueda [sic!] subir á una cátedra, [...] y que cuando muera sus restos no tengan ese culto que la vida consagra a la muerte». Ebd., 194-195.

⁶⁹ Der König wird beispielsweise daran erinnert, dass er auf einem besonders «katholischen» Thron sitzt. Vgl. Kap. 1.2.2.3, bes. Anm. 114.

⁷⁰ José Ángel Tello Lázaro bezeichnet diese Dokumente als «wichtig und kaum bekannt» (TELLO LÁZARO, *La Iglesia en el proceso constitucional*, 42, Anm. 9). Sein Artikel ist schon mehrere Jahrzehnte alt, was diese Einschätzung relativiert. Gleichwohl ist festzuhalten, dass das *Libro de la Unidad Católica* und die darin enthaltenen Dokumente – das Schreiben Pius' IX. an Kardinal Moreno ausgenommen – während der Recherche zu dieser Arbeit sonst kaum auftauchten. Lediglich Alonso bezieht sich in *La Nación en capilla* an wenigen Stellen darauf, allerdings nur auf den historischen Überblick im Anhang des Werkes.

⁷¹ Unterzeichnet haben das Werk mehr als 100 spanische Katholik:innen. Der erste Name ist der des späteren Bischofs von Segorbe (1881), Francisco de Asís Aguilar, zugleich Autor des geschichtlichen Überblicks im Anhang des Bandes. Auf den gut 900 Seiten finden sich neben diesem und den Schreiben der Bischöfe auch päpstliche Dokumente und Reden aus Kongress und Senat, in denen die «katholische Einheit» verteidigt wurde. Vgl. LUC.

⁷² LUC, Anschreiben/Widmung, VII.

ihrem [= der katholischen Herausgeber des Werkes] Vaterland erlaubt, ihm in einer Weise zu huldigen und zu dienen, welche ihn beleidigt». ⁷³ Die Bischöfe gehören nun zu jenen, die sich für die Verteidigung der «wahren Religion» und ihrer – alleinigen – Ausübung besonders eingesetzt haben.

Sie selbst geben sich in dieser Hinsicht zurückhaltend: Grundsätzlich würden sie sich nicht in politische Belange einmischen, zumal nicht im Sinne eines Diktats bestimmter Gesetze. Mit ihren Wortmeldungen kämen sie in diesem konkreten Fall aber einer doppelten Pflicht als Spanier und als Bischöfe nach, «da sie [= diese Frage] im Wesentlichen eine religiöse ist und sie sehr weitreichende Konsequenzen für das Land hat, würden sie [= die Bischöfe] sonst in einer sehr heiligen Pflicht versagen». ⁷⁴ Worum es für den spanischen Episkopat in der ganzen Debatte geht, bringt folgender Auszug aus der Rede des Bischofs von Orihuela im Senat auf den Punkt:

«Mir scheint, dass sich die Frage auf folgende Punkte reduzieren lässt: Kann es in Spanien Personen geben, die einer anderen Religion als der katholischen angehören? Können diese Personen ihre religiösen Überzeugungen ausdrücken und ihre jeweiligen Kulte ausüben? Oder, was dasselbe ist: Kann es in Spanien per Gesetz Juden, Mohammedaner, Protestanten und andere Individuen anderer Sekten geben, und können diese ihre religiösen Überzeugungen kundtun und ihre jeweiligen Kulte ausüben, oder muss die katholische Einheit und einzig ihr Kult in Spanien gewahrt werden?» ⁷⁵

Wie die Antwort auf diese eher rethorischen Fragen aus kirchenhierarchischer Perspektive ausfallen muss, liegt auf der Hand. Zur Untermauerung ihrer Position greifen die Bischöfe u. a. auf theologische oder rechtliche Argumente zurück, berufen sich auf das «katholische Wesen» Spaniens oder warnen vor den Gefahren für Religion und Vaterland, die von der Religionsfreiheit allgemein und den protestantischen Missionaren im Speziellen ausgehe. Für ihre Analyse wurden diese Argumente verschiedenen thematischen Bereichen zugeordnet. Dabei verlaufen die Trennlinien nicht immer scharf, die Themen überlappen sich häufig oder bedingen sich gegenseitig. Trotzdem ist eine solche Einteilung hilfreich, um die Eck- und Knotenpunkte des bischöflichen Diskurses zur Verteidigung der «religiösen Einheit» und ihrer Ablehnung der Religionsfreiheit sichtbar zu machen.

⁷³ «[...] la nueva ley que autoriza a los enemigos de Dios para tributarle un culto que le ofende, dentro de nuestra patria.» Vgl. LUC, Anschreiben/Widmung, V-VI, Zitat VI.

⁷⁴ «[C]omo es esencialmente religiosa [esta cuestión], y de muy trascendentales consecuencias para el país, faltarían [los obispos] a un deber muy sagrado». Del Metropolitano y Sufragáneos de Compostela (al Congreso, 26.2.1876), LUC, CX-CXVII, CX. Vgl. z. B. auch: Del Metropolitano y Sufragáneos de Toledo (al Congreso, 15.2.1876), LUC, LXXXVII-XCVII, LXXXVII; Del Metropolitano y Sufragáneos de Tarragona (a las Cortes, 16.2.1876), LUC, XCVII-CIII, CII. Ähnlich sieht das der Bischof von Salamanca in seiner Rede im Senat. Für ihn existieren gänzlich «areligiöse» Themen überhaupt nicht, da alle Macht ihren Ursprung in Gott habe. Vgl. Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 563-567. Dieser «doppelten Pflicht» kam eine spätere Generation spanischer Bischöfe während ihrer Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil ebenfalls nach. Vgl. dazu Kap. 4 sowie dessen Struktur.

⁷⁵ «[M]e parece que la cuestión podrá reducirse a los términos siguientes: ¿Podrá haber en España individuos que pertenezcan a otra religión que no sea la católica? ¿Podrán estos individuos manifestar sus opiniones religiosas y ejercer sus respectivos cultos? O lo que es lo mismo: ¿podrá por la ley haber en España judíos, mahometanos, protestantes y otros individuos de otras sectas? ¿Y podrán éstos manifestar sus opiniones religiosas y ejercer sus respectivos cultos, o se ha de conservar en España la unidad católica y solamente su culto?» Discurso del Obispo de Orihuela, LUC, 539-560, 541-542.

1.2.2.1 Argumente aus Bibel und Lehramt: «unum ovile et unus pastor»

Die ersten beiden Quellen, aus denen die Bischöfe schöpfen, sind aufs engste mit ihrem Hirtenamt verknüpft: die Bibel und das kirchliche Lehramt, der erste und der fünfte der theologischen Erkenntnisorte (*loci theologici*) nach Melchor Cano (1509-1560). Die Einheit Gottes, die Einheit der an ihn Glaubenden und die Einheit des ihm huldigenden Kultes lassen sich, so die Bischöfe, als klar gesetzt und gefordert aus der Heiligen Schrift herauslesen. Schon im Alten Testament habe Gott sich konstant gegen eine Vielzahl von Kulturen ausgesprochen. Ein Blick in das Korpus der fünf Bücher Mose reiche bereits aus, um zu erkennen: Gott will keinen religiösen Pluralismus.⁷⁶ Pedro José Sánchez Carrascosa y Carrión CO (1823-1896), Bischof von Ávila (1875-1882), «zitiert» zur biblischen Untermauerung seiner Argumente z. B. aus dem Buch Deuteronomium. Auch wenn es sich eher um ein bunt zusammengesetztes Konglomerat handelt, entspricht seine Aussage durchaus den Segensversprechen und Unheilsandrohungen in Dtn 11,13-17 und 11,26-28, die das (Nicht)Einhalten der Gebote Gottes, besonders des ersten (Dtn 5,6-10), nach sich zieht. Ziel ist auch hier, klarzumachen: Dieser Gott ist nicht nur eins, er will auch nur einen einzigen Kult, und wer nicht spürt, wird verflucht.⁷⁷ Der «Trend» zur Einheit setze sich auch im Neuen Testament fort. Jesus Christus habe nicht nur Einheit gestiftet; er wollte diese Einheit auch so sehr, dass er dafür gestorben sei. Zuvor aber habe er seine, die eine wahre Kirche gegründet, welcher die alleinige Kompetenz zur richtigen Interpretation der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus zukomme.⁷⁸ Einzig die katholische Kirche, geleitet durch den Nachfolger Petri in Rom, darf es demnach als ihren Auftrag verstehen, die «eine Herde» zusammenzuführen. Die katholische Einheit in Spanien sei insofern ein unabdingbarer Schritt auf dem Weg zu einem universalen «unum ovile et unus pastor» und «die zivile Toleranz anderer Kulte ist die Antithese dieses katholischen Dogmas»,⁷⁹ «eine Beleidigung der Wahrheit».⁸⁰

Während die katholische Kirche eigentlich eine der ersten und größten Verteidigerinnen der Freiheit sei,⁸¹ finden sich in ihrer Lehrtradition daher dennoch regelmäßig Verurteilungen dieser Kultusfreiheit, so zum Beispiel in den Propositionen 77, 78, 79 des *Syllabus* (1864).⁸² Immer wieder greifen die Bischöfe auf solche lehramtlichen Verurteilungen der Religionsfreiheit zurück, neben dem *Syllabus* besonders auf *Mirari vos*

⁷⁶ Vgl. Del Metropolitano y Sufragáneos de Granada (al Senado, 19.3.1876), LUC, CLVII-CLXXXII, CLXXI-CLXXII.

⁷⁷ Vgl. Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 503-516, 508. Ähnlich wiederholt er dies am Ende seiner Rede; vgl. ebd., 514.

⁷⁸ Vgl. Tarragona al Rey, LUC, XXXV. Vgl. Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 508-509.

⁷⁹ Del Metropolitano y Sufragáneos de Burgos (al Rey Alfonso XII, 4.1.1876), LUC, XXXVII-XLII, XXXVIII.

⁸⁰ Del Metropolitano y Sufragáneos de Compostela (al Rey Alfonso XII, 17.1.1876), LUC, LIII-LIX, LIV; ähnlich: Del Metropolitano y Sufragáneos de Zaragoza (al Rey Alfonso XII, 4.2.1876), LUC, LXXIX-LXXXIV, LXXXI.

⁸¹ Schließlich bestehe die Kirche darauf, dass kein Zwang bei der Bekehrung ausgeübt werde, da das Bekenntnis zum christlichen Glauben nur in Freiheit erfolgen könne. Im Unterschied zu den «falschen» Religionen habe der Katholizismus einzig das Blut seiner eigenen Märtyrer vergossen, nicht aber das Blut jener, die er bekehren wollte. Vgl. Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 572.

⁸² Vgl. Compostela al Rey, LUC, LV-LVI; wiederholt im Schreiben an den Kongress: Compostela al Congreso, LUC, CXI. Vgl. auch Del Metropolitano y Sufragáneos de Zaragoza (a las Cortes, 7.3.1876), LUC, CXXXIX-CLVI, CXLI.

Gregors XVI. (*1765, Papst 1831-1846) und *Quanta cura* Pius' IX. aus den Jahren 1832 und 1864.⁸³ Damit zeichnen die Bischöfe sich nicht als kritisch-vordenkende Vertreter eines liberalen Katholizismus aus, sondern zeigen sich der römischen Tradition und ultramontanen Denkweise verpflichtet. Sie tragen überzeugt nach außen, was offizielle Lehre der römisch-katholischen Kirche ist, und fordern deren Einhaltung und Umsetzung, auch durch den Staat, ein – so zum Beispiel Erzbischof Manuel Garcia Gil OP (1802-1881, Badajoz 1854, ab 1858 Zaragoza): Grundsätzlich sei der Akt religiöser Toleranz durch die zivilen und politischen Kräfte per se illegitim, nur in äußerst kritischen gesellschaftlichen Situationen, könnten «die Repräsentanten einer katholischen Nation sie verabschieden».⁸⁴ In der Theorie ist der Toleranzgedanke also durchaus möglich, in der Praxis in Spanien aber «zum Glück» nicht nötig. Hier schieden sich während der Debatten um Art. 11 des Verfassungsentwurfs von 1876 allerdings grundsätzlich die Geister, nämlich ob religiöse Toleranz, trotz der geringen Zahl Andersgläubiger, nicht doch eine positive Auswirkung auf das Gemeinwohl haben würde. Gut zehn Jahre später wird Leo XIII. 1888 in seiner Enzyklika *Libertas praestantissimum* die «sogenannten modernen Freiheiten», denen ein falsches Konzept von Freiheit zu Grunde liege, wie seine Vorgänger verurteilen.⁸⁵ Konkret verwirft er die freie Religionsausübung, die Meinungsfreiheit in Wort und Schrift, die Freiheit der Lehre sowie die Gewissensfreiheit.⁸⁶ So hält der Papst daran fest, dass die Kirche die Religionsfreiheit prinzipiell niemals gutheißen könne, gleichzeitig jedoch räumt er ein, dass um des Gemeinwohls willen das Übel toleriert werden könne, bisweilen sogar müsse.⁸⁷ Art. 11 deswegen aber als «eine vorausschauende prophetische Vision der Lehre», wie sie die Kirche später vertreten würde,⁸⁸ zu bezeichnen, greift allerdings zu weit. Die Garantie der religiösen Toleranz in der Restaurationsverfassung war nicht das Ergebnis einer göttlichen Berufung oder Beauftragung, sondern pragmatischer staatspolitischer Überlegungen. Eher war sie ein Symptom der immer lockerer werdenden Verbindung zwischen Kirche und Staat, infolge deren der Letztere sich auch in fortschreitendem Maße von der Bindung lehramtlicher Vorgaben ausgenommen sah. Und die Kirche tat mit ihrer duldbaren, ertragenden Toleranz nur einen kleinen Schritt der eher angepassten Art; bis zum entscheidenden «Fort-Schritt» während des Zweiten Vatikanischen Konzils sollten noch viele Jahre vergehen.

⁸³ Vgl. z. B. Burgos al Rey, LUC, XXXVIII-XXXIX; Granada al Senado, LUC, CLXXVI-CLXXVII. Zur Ablehnung der Kirche von Kultus- und Religionsfreiheit vgl. PAHUD DE MORTANGES, «Der Irrtum verdient keine Toleranz», 23-36.

⁸⁴ Zaragoza a las Cortes, LUC, CXL.

⁸⁵ LEO XIII., *Libertas praestantissimum*, in: ASS 20 (1887) 593-613, 593-594. Die spanischen Bischöfe dankten dem Papst für seine Enzyklika wenige Monate später mit einem gemeinsamen Schreiben. Vgl. Episcopado español a León XIII, Protesta y homenaje por la publicación de la encíclica «Libertas», 24.9.1888, DC, 72-74.

⁸⁶ Vgl. LEO XIII., *Libertas praestantissimum*, 603-609.

⁸⁷ Vgl. ebd., 609-611. Mit Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche: Der Papst ist gegen die Trennung von Staat und Kirche, verurteilt aber keine bestimmten Staatsformen mehr, solange die Rechte der Bürger und der Kirche gewahrt blieben. Und: Die Katholiken sollen sich politisch betätigen und christliche Werte und Lehre dabei einfließen lassen, vgl. ebd., 611-613. Der Papst bekräftigt damit, was er schon ein paar Jahre zuvor in *Immortale Dei* gesagt hatte. Vgl. LEO XIII., *Immortale Dei*, in: ASS 18 (1885) 161-180, bes. 174-187.

⁸⁸ GARCÍA PROUS, *Libertad y tolerancia religiosa*, 520. Vgl. auch ebd., 526-527.

Die spanischen Bischöfe bezogen sich in ihren Stellungnahmen zum geplanten Art. 11 allerdings nicht nur auf die päpstlichen Lehren und gaben Rom so verbale Präsenz in den Cortes. Rom selbst bezog Stellung und versuchte auf diplomatischem Weg, den Verlust der katholischen Einheit in Spanien zu verhindern.⁸⁹ Ins Feld führte man in erster Linie Argumente rechtlicher Natur, nämlich den drohenden Bruch des Konkordats von 1851, besonders des ersten Artikels. Man verwies aber ebenso auf den Widerspruch, in welchem der geplante Art. 11 zur spanischen Tradition stehe.⁹⁰ Neben seiner Sorge wegen der in Spanien gefährdeten katholischen Einheit,⁹¹ bringt Pius IX. gegenüber den Spanier:innen seine Freude über ihr «hartnäckiges Streben, diese Einheit zu bewahren»⁹² – sei es durch entsprechende Schreiben an die Regierenden, sei es durch eifrige Gebete –, zum Ausdruck.

Das letzte Zitat entstammt dem seinerzeit viel zitierten Breve Pius' IX. an Kardinal Moreno, Erzbischof von Toledo.⁹³ Zusammen mit einem Begleitschreiben vom 19. März 1876 wurde dieses Breve in der Sonntagsmesse verlesen, da es sich um «eine für unser Vaterland so lebensentscheidende Angelegenheit»⁹⁴ handle. Wenige Tage später fand es seinen Weg in die spanische Tagespresse. Der Eindruck, den dieses Schreiben hinterlassen hat, muss immerhin so tief gewesen sein, dass viele Abgeordnete gegen Art. 11 stimmten. In Regierungskreisen machte sich Verärgerung breit, gleichwohl der Artikel letztlich angenommen und auch von Rom akzeptiert wurde.⁹⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Infallibilität des Papstes, so kurz nach dem Ersten Vaticanum, in den Cortes dann eine Rolle spielte, als es um die «Wertigkeit» dieses Schreibens ging, seitens der Bischöfe aber nicht als eigenständiges Argument angeführt wurde.⁹⁶

1.2.2.2 *Rechtliches Argument: Konkordatsbruch*

Als internationaler Vertrag zwischen dem spanischen Staat und dem Heiligen Stuhl sind Aushandlung, Abschluss und Auslegung des Konkordats Gegenstand vatikanischer Diplomatie und fallen nicht in den Kompetenzbereich der spanischen Bischöfe. Wie

⁸⁹ Vgl. die Schreiben am Anfang des LUC, XIII-XXXI.

⁹⁰ Vgl. Carta de la Nunciatura Apostólica (al Rey Alfonso XII, 25.8.1875), LUC, XIII-XVIII; Breve de Su Santidad al Emmo. Cardenal Moreno, Arzobispo de Toledo (4.3.1876), LUC, XXI-XXV, XXII-XXIV.

⁹¹ Breve de Su Santidad al Excmo. Sr. Obispo de Cádiz (12.1.1876), LUC, XIX-XX, XIX.

⁹² Breve de Su Santidad al Emmo. Cardenal Moreno, LUC, XXI-XXV, XXII.

⁹³ Bekannt war dieses Breve jedenfalls, so auch der Bischof von Salamanca: «in dem Brief an Kardinal Moreno, den Sie alle kennen, weil er hier so oft zitiert worden ist» (Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 574). Juan de la Cruz Ignacio Kardinal Moreno y Maisanove (1817-1884) war von 1857 bis 1863 Bischof von Oviedo, bis 1875 Erzbischof von Valladolid und schließlich bis zu seinem Tod Erzbischof von Toledo. Den Kardinalshut erhielt er 1869.

⁹⁴ Begleitschreiben (ohne Titel) von Kardinal Moreno, Erzbischof von Toledo zum an ihn gerichteten Breve Pius' IX. (19.3.1876), LUC, XXV-XXVIII, XXV.

⁹⁵ Vgl. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 25-26; GARCÍA PROUS, *Libertad y tolerancia religiosa*, 528-532. Die Autorin geht hier auch generell auf die diplomatischen Beziehungen zwischen Spanien und dem Heiligen Stuhl während der verfassungsgebenden Debatten ein. Ausführlicher und unter Hinzuziehung zahlreicher Archivquellen aus dem Vatikan und Spanien liest sich der «klassische» Beitrag von SANZ DE DIEGO, *La actitud de Roma*.

⁹⁶ Wobei nicht einmal Kardinal Moreno in seinem Begleitschreiben zum Breve mit der Unfehlbarkeit argumentiert (wenngleich er darin den Papst in den höchsten Tönen lobt und preist). Vgl. Begleitschreiben von Kardinal Moreno, LUC, XXV-XXVIII.

eben bereits anklang, hat Rom gegen den durch eine Ratifizierung des Verfassungsentwurfs bevorstehenden Konkordatsbruch protestiert. Die Bischöfe schließen diesbezüglich die Reihen mit Rom und verteidigen das spanische Konkordat. So ist eines der am häufigsten vorgebrachten Argumente, dass Art. 1 und 2 des Konkordats und im Letzten damit das gesamte Abkommen einseitig gebrochen werde, sobald neben der katholischen auch andere Konfessionen oder Religionen geduldet würden.⁹⁷

Denn nach mehreren Verhandlungsjahren hatte man 1851 zu einem Konkordat gefunden,⁹⁸ das den Katholizismus – unter Ausschluss jeder anderen – zur Religion der spanischen Nation erklärte⁹⁹ und die Folgen der Desamortisation – Dauerstreitthema zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert – durch die Finanzierung von «Kult und Klerus» kompensieren sollte.¹⁰⁰ Zudem unterwarf es alle Stufen des Bildungswesens der Lehre der römisch-katholischen Kirche (Art. 2), ein großer Machtfaktor mit enormen «Indoktrinationsmöglichkeiten» für die Kirche, die glaubte, dem sich ausbreitenden Indifferentismus auf diese Weise Einhalt gebieten zu können. Dem spanischen Staat wiederum brachte das Konkordat verschiedene Zugeständnisse von Seiten der Kirche: (1) Anerkennung der Herrschaft Isabellas II. (wichtige Stärkung gegen die weiterhin bestehenden Bestrebungen der Karlisten); (2) Fortbestand des Präsentationsrechts; (3) Anerkennung der bereits verkauften desamortisierten Güter. Letzteres schenkte all jenen Katholiken, die enteignete Kirchengüter erworben hatten, ein «ruhiges Gewissen»,¹⁰¹

⁹⁷ «Dieser internationale Vertrag basiert auf der katholischen Einheit vom ersten bis zum letzten seiner Artikel.» Del Metropolitano y Sufragáneos de Valencia (al Rey Alfonso XII, 22.1.1876), LUC, LIX-LXIV, LXI. Vgl. Toledo al Rey, LUC, XLIII; Del señor Arzobispo de Granada (al Rey Alfonso XII vía el Ministro de Gracia y Justicia, 1.1.1876), LUC, LII-LIII, LII; Granada al Senado, LUC, CLXXIX-CLXXXI; Compostela al Rey, LUC, LVI; Compostela al Congreso, LUC, CX-CXI.CXVII; Zaragoza al Rey, LUC, LXXXI; Sevilla a las Cortes, LUC, CXXII-CXXIII; Del Metropolitano y Sufragáneos de Burgos (al Congreso, 29.2.1876), LUC, CXXVI-CXXXI, CXXXI.

⁹⁸ Aufgrund der Entwicklungen nach dem Tode Ferdinands VII. 1833 (Desamortisation [s. Anm. 100], Rauswurf der Jesuiten, Auflösung der männlichen Orden allgemein) waren die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und Spanien abgebrochen. Erst 1844, Isabell II. nun Königin, begann eine Phase, die ab 1847 intensiviert wurde und an deren Ende die Unterzeichnung des Konkordats stand. Vgl. Rafael D. GARCÍA PÉREZ, El Concordato de 1851, in: IHE, 1003-1009, 1004-1007.

⁹⁹ Art. 1: «Die römisch-katholische und apostolische Religion, die, unter Ausschluss jeder anderen Religion, die einzige Religion der spanischen Nation bleibt, wird in den Herrschaftsgebieten Seiner Katholischen Majestät immer erhalten bleiben, mit allen Rechten und Vorrechten, die sie nach dem Gesetz Gottes und den Bestimmungen der heiligen Kanones genießen sollte.» Konkordat abgedruckt in Gaceta de Madrid, N.º 6146 (12.5.1851) 1-4, 1.

¹⁰⁰ Vgl. GARCÍA PÉREZ, El Concordato de 1851, 1007-1009; Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 512. Zur Desamortisation: Diese Entwicklung hatte bereits im 18. Jahrhundert eingesetzt. Insgesamt wurden zwischen 1798 und 1808 rund 15 % des Kirchenbesitzes, in den späteren Phasen (1830er und 1850er) dann noch mehr, verkauft. Viele Ordensleute wurden dadurch zur Aufgabe ihres Klosterlebens gezwungen. Der Staat hatte danach die Kosten für den Unterhalt des Klerus sowie in den Bereichen Bildung und Gesundheit zu tragen. Diesen Verpflichtungen kam er aber nur schlecht bis gar nicht nach, zum Leidwesen der Bevölkerung. Vgl. z. B. BERNECKER, Religion in Spanien, 74-75. Einen kurzen und prägnanten Überblick zu den verschiedenen Phasen der kirchlichen Desamortisation liefert auch Eduardo GALVÁN RODRÍGUEZ, La desamortización eclesiástica, in: IHE, 933-943. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die größten Nutznießer der Desamortisation die Großgrundbesitzer waren; dass Staatsschulden nur in geringem Maße abgebaut werden konnten; dass in der Folge viele Bauern ins Proletariat abstürzten und der Klerus in Armut lebte; dass es zu einer Verschlechterung bei Bildung und Wohlfahrt kam ebenso wie zu großen Verlusten an Kunstwerken. Einzig positiv – und auch dies nur eingeschränkt wegen der daraus resultierenden Rodungen – sei eine bessere Bewirtschaftung vieler Ländereien gewesen. Vgl. ebd., 942-943.

¹⁰¹ Granada al Senado, LUC, CLXXXI.

weil die Kirche sie in Art. 42 als Besitzer offiziell anerkannte und die kanonischen Strafen, die auf ihnen lasteten, aufhob.¹⁰²

Genau diesen Art. 42¹⁰³ nahm Bienvenido Monzón y Martín, Erzbischof von Granada, in den Blick: Wenn das Konkordat nun von Seiten Spaniens gebrochen werden würde, müsste die Kirche sich ihrerseits den Bestimmungen des Konkordats nicht mehr verpflichtet fühlen und «könnte die übrigen für null und nichtig erklären, insbesondere Artikel 42, aufgrund dessen viele spanische Katholiken guten Gewissens die Güter, die der Kirche geraubt wurden, besitzen können und besitzen».¹⁰⁴ Während die meisten seiner Kollegen weniger explizit die katholische Einheit als «die Seele und die Grundessenz des Konkordats von 1851»¹⁰⁵ bezeichnen, deren Ende auch ein Ende des Konkordats impliziere, droht der Metropolit der granadinischen Kirchenprovinz der verfassungsgebenden Versammlung offen. Zusätzliche Schlagkraft verleiht er seiner Drohung, indem er auf mögliche Konsequenzen des Wegfalls von Art. 42 anspielt: Dies könne nämlich zu erhebliche Unruhen in der Bevölkerung führen, was sich mindestens so gravierend auf Spanien auswirke, wie die vorprogrammierten Spannungen zwischen Kirche und Staat.¹⁰⁶

Das Ringen um den Erhalt der «katholischen Einheit» Spaniens drängte die katholische Kirche in die Defensive. Zu verlieren hatte sie – und aus ihrer Perspektive auch der Staat – viel, Mittel sich durchzusetzen aber nur wenige. So beschränkte sich die Kirchenhierarchie zwangsläufig meist darauf, an die Vorteile der «katholischen Einheit» für Spanien zu erinnern oder vor den Gefahren der Religionsfreiheit zu warnen. Hier nun geht einer ihrer Vertreter in die Offensive und droht, dass die Kirche in einer für den Staat unangenehmen Weise aktiv werden könne.

1.2.2.3 *«Historische» Argumente*

Eine weitere Konstante im Diskurs der Bischöfe ist der Rückgriff auf die spanische «katholische» Geschichte, bis zurück ins 6. Jahrhundert zum III. Konzil von Toledo. Denn

¹⁰² Vgl. auch GALVÁN RODRÍGUEZ, La desamortización eclesiástica, 940; ALONSO, Ciudadanía católica, 55.

¹⁰³ Concordato/Art. 42: «In dieser Annahme und in Anbetracht der Nützlichkeit dieser Vereinbarung für die Religion hat der Heilige Vater auf Bitten von Ihrer Katholischen Majestät, und um für die öffentliche Ruhe zu sorgen, verordnet und erklärt, daß diejenigen, die während der vergangenen Umstände kirchliche Güter in den Herrschaftsgebieten Spaniens nach den damals geltenden zivilen Bestimmungen erworben und weiterhin in ihrem Besitz haben, und diejenigen, die in die Rechte der genannten Käufer eingetreten sind oder eintreten werden, zu keiner Zeit und in keiner Weise von Seiner Heiligkeit oder von den Päpsten und ihren Nachfolgern belästigt werden dürfen: sondern sie sowie ihre Rechtsnachfolger sollen sicher und friedlich das Eigentum an den genannten Gütern und deren Einkünfte und Produkte genießen.» Gaceta de Madrid, N.º 6146 (12.5.1851) 1-4, 3.

¹⁰⁴ «[P]odría declarar irritos y nullos los demás, y muy especialmente el Art. 42, en virtud del cual pueden poseer y poseen hoy muchos españoles católicos con tranquila conciencia los bienes de que fué despojada la Iglesia». Granada al Senado, LUC, CLXXXI.

¹⁰⁵ «[...] el alma y esencia del Concordato de 1851», Burgos al Rey, LUC, XXXIX.

¹⁰⁶ Vgl. Granada al Senado, LUC, CLXXXI. Ähnlich, wenn auch nicht ganz so explizit, äußert sich der Bischof von Salamanca: Art. 11 der Verfassung breche den ersten Konkordatsartikel. Mit diesem würden auch alle anderen Artikel des Konkordats fallen und man könne von der Kirche nicht erwarten, dass sie sich dann noch an ihren Teil der Vereinbarungen halte. Vgl. Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 607-613.

mit seiner Absage an den Arianismus habe der Westgotenkönig Rekared¹⁰⁷ «die Grundfeste der wahren und großartigen spanischen Nationalität»¹⁰⁸ gelegt. Seit jenem Moment sei die katholische Einheit – über territoriale und sprachliche Grenzen, über Unterschiede in Rasse und Gesetzgebung hinweg – ein bindendes, einendes Mittel gewesen.¹⁰⁹ Ihr allein komme der Verdienst für «all unsere Ruhmestaten» zu.¹¹⁰

Eine der größten dieser Ruhmestaten seien «jene sieben Jahrhunderte an Kämpfen» gewesen, motiviert durch den Wunsch, die katholische Einheit wieder ganz herzustellen.¹¹¹ Gemeint ist die mehrere Jahrhunderte dauernde (Rück)Eroberung der ab 711 von muslimischen Truppen beinahe vollständig eroberten iberischen Halbinsel. Schlaglichtartig werden besonders symbolträchtige Orte aus dem Dunstkreis der sogenannten Reconquista genannt, wie Covadonga, ihr mythenumwobener Ursprungsort.¹¹² Und nicht zuletzt preisen sie Ferdinand von Aragón (1452-1516) und Isabella von Kastilien (1451-1504), die Katholischen Könige, unter deren Führung mit der Eroberung Granadas am 2. Januar 1492 die letzte maurische Bastion fiel, für die zweite Grundsteinlegung eines in Politik, Sprache und Religion geeinten Spaniens.¹¹³ An diese und andere namhafte Vorfahr:innen auf dem spanischen Königsthron erinnern die Bischöfe bisweilen auch König Alfons XII. und üben gezielt Druck auf den jungen Monarchen aus: Nicht umsonst trügen spanische Monarch:innen den Ehrentitel «católicos»¹¹⁴ und er wolle doch sicher nicht verantworten, der erste König unter ihnen zu sein, welcher in den Cortes die Religionsfreiheit ausrufen lasse;¹¹⁵ es gehe schließlich um die «gesetzlich deklarierte Katholizität seines Thrones».¹¹⁶

Während die Verweise auf die sogenannte Reconquista zahlreich sind, gebrauchen nur zwei der Bischöfe den Terminus selbst.¹¹⁷ Ein Grund dafür könnte in der Geschichte des Begriffs liegen: Dieser setzte sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts durch und löste damit den in der spanischen Historiografie bis dahin üblichen Terminus «restauración» schrittweise ab. Stand dieser für eine angestrebte Wiederherstellung des Westgotenreiches und des christlichen Glaubens in den von den Mauren zurückeroberten Gebieten, ergänzte der neue Begriff diesen Bedeutungsgehalt um eine territoriale Komponente: die Andersgläubigen waren fremde Eindringlinge; die verlorenen Gebiete mussten

¹⁰⁷ Vgl. Granada al Rey, LUC, LII sowie Granada al Senado, LUC, CLVII und CLXI-CLXII; Valladolid al Rey, LUC, LXXIV; Compostela al Congreso, LUC, CXV.

¹⁰⁸ Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 506.

¹⁰⁹ Vgl. Del Patriarca de las Indias (al Rey Alfonso XII, 2.2.1876), LUC, LXXV-LXXIX, LXXVII.

¹¹⁰ Valencia al Congreso, LUC, CVIII. Ähnlich u. a. Valladolid al Rey, LUC, LXVI; Toledo al Congreso, LUC, XCIII; Tarragona a las Cortes, LUC, XCVII; Burgos al Congreso, LUC, CXXVII.

¹¹¹ Burgos al Rey, XLI; vgl. Zaragoza al Rey, LUC, LXXXII.

¹¹² Vgl. Valencia al Congreso, LUC, CVIII-CIX; Sevilla a las Cortes, LUC, CXXIII; Toledo al Rey, L; Granada al Senado, CLXII.

¹¹³ Vgl. Granada al Rey, LUC, LII sowie Granada al Senado, LUC, CLVII; Valladolid al Rey, LUC, LXXIV.

¹¹⁴ Vgl. Valladolid al Rey, LUC, LXIX; Patriarca de las Indias al Rey, LUC, LXXXVIII-LXXXIX; Zaragoza al Rey, LUC, LXXIX-LXXXIV. Das Konkordat hält dies in Art. 44 fest. Verliehen wurde dieser Ehrentitel dem Königspaar Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragón 1496 von Papst Alexander VI. für ihre zahlreichen Verdienste für den katholischen Glauben. Vgl. Friedrich EDELMAYER, Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger (1474-1700), in: Peer SCHMIDT (Hg.), Kleine Geschichte Spaniens, Bonn 2005, 123-207, 127.

¹¹⁵ Vgl. Toledo al Rey, LUC, L.

¹¹⁶ Valencia al Rey, LUC, LXII.

¹¹⁷ Vgl. Tarragona al Rey, XXXVI; Granada al Senado, CLXII.

von «den Spaniern» zurückerobert werden.¹¹⁸ Der religiös-kulturell Andere wurde zusätzlich zum national Anderen, und die heterogene(n) Gesellschaft(en) der christlichen Königreiche zu einer einzigen Nation. Möglich wurde damit der «erfolgreichste Nationalmythos Spaniens»,¹¹⁹ der sich hervorragend für die Kreation eines nationalen Narrativs eignete: Über die «religiöse und politische Heterogenität des Mittelalters» stülpte man «eine vereinfachende Meistererzählung», die den Blick auf irritierende Unstimmigkeiten – neben der dauerhaften Präsenz des Islam überhaupt, auch die innerchristlichen Kämpfe oder Bündnisse zwischen religionsverschiedenen Parteien – überdeckte.¹²⁰

In dieses Narrativ schreibt sich Erzbischof Monzón y Martín ein: Die Wiegen der beiden mächtigsten «Nationalitäten», Kastilien und Aragón, stünden in Covadonga und San Juan de la Peña. Geeint und verbunden durch den katholischen Glauben kämpften sie Jahr um Jahr gegen die «Maurensekte» (morisma) und seien endgültig zu einer Nation verschmolzen, als das «großartige Werk der Reconquista» unter den Katholischen Königen, Ferdinand von Aragón und Isabella von Kastilien, in Granada – dessen Bischofssitz er inne hat – vollendet worden sei.

«Während der glorreichen Herrschaft dieser beiden erlauchten Herrscher [...] vollendete die katholische Einheit, die auf der ganzen Halbinsel ohne Rivalen herrschte und prächtig strahlte, glücklich das große Werk der spanischen Nationalität und krönte sie mit der politischen und monarchischen Einheit [...] Ja, der Katholizismus, der in allen Ländern der Welt, in die er gekommen ist, das Licht, die Wahrheit und das Leben verbreitet hat, und mit ihnen wahre Freiheit, wahre Zivilisation und wahren Fortschritt, hat außerdem in Spanien unsere Nationalität geschaffen».¹²¹

An den Ursprüngen der spanischen Nation steht – für den Erzbischof von Granada – die katholische Religion. Das *ser de España*, das Wesen Spaniens, ist damit primär ein katholisches. Fraglich ist dann, in welchem Verhältnis dieser mutmaßlich wesenseigene spanische Katholizismus zum jahrhundertelangen Kampf gegen die «Maurensekte»

¹¹⁸ Vgl. Martín F. RÍOS SALOMA, De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX), in: En la España Medieval 28 (2005) 379-414, bes. 380 und 403-413; DERS., La Reconquista: una invención historiográfica (siglos XVI-XIX), in: Daniel BALOUP / Philippe JOSSERAND (Hg.), Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle), Actes du Colloque international tenu á la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, Toulouse 2006, 413-429, 421-429. Zum «Mythos der *reconquista* in der spanischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts» vgl. auch Patricia HERTEL, «Moros» y «cristianos». Inszenierungen des «Wir» und des «Anderen» als erfundene Tradition im Spanien des 19. Jahrhunderts, in: LUGENBÜHL / METZGER / METZGER / PAHUD DE MORTANGES / SOCHIN (Hg.), Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum, 213-229, 216-220; DIES., Juegos de identidad. Las fiestas de moros y cristianos como difusoras de una narrativa histórica nacional, in: Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales 35 (2018) 45-58, 47-49.

¹¹⁹ Patricia HERTEL, Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert, München 2012, 45.

¹²⁰ Ebd., 45-46. Zu verschiedenen Tendenzen in der spanischen Historiographie, das Verhältnis von Nation und Religion in der spanischen Geschichte zu deuten, siehe Mariano DELGADO, Religion und Nation in den «zwei Spanien». Der Kampf um die nationale Identität 1812-1980, in: ALTERMATT / METZGER, Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, 51-68, 59-62.

¹²¹ «En el glorioso reinado de estos dos ínclitos príncipes [...] la unidad católica, que reinaba sin rival y brillaba esplendorosa en toda la Península, consumó felizmente la grande obra de la nacionalidad española, coronándola con la unidad política y monárquica [...] Sí, pues, el Catolicismo, que en todos los países del mundo donde ha llegado á penetrar ha difundido la luz, la verdad y la vida, y con ellas la verdadera libertad, la verdadera civilización y el verdadero progreso, ha creado además en España nuestra nacionalidad». Granada al Senado, CLXII-CLVIII.

steht, setzt dieser doch eine dauerhafte Präsenz des Islam auf der iberischen Halbinsel voraus. Patricia Hertel spricht in diesem Zusammenhang von einem «permanenten Erklärungsbedarf, wie diese [muslimische Präsenz] mit dem Bild katholischer Nationen vereinbar sei.»¹²² Monzón y Martín und seine Kollegen zeigen allerdings keineswegs Anzeichen von Erklärungsnot, im Gegenteil: Gerade dieser Abwehrkampf gegen den Islam habe das spanische Wesen erst zu seiner Idealform reifen lassen. Entscheidend ist für sie nicht die einstmalige Präsenz des Islam, sondern der erfolgreiche Sieg des katholischen Spaniens über den Islam. Beispielhaft habe dieser Erfolg Spaniens zudem über die eigenen Landesgrenzen hinaus gestrahlt: Ohne das Vorbild Spaniens hätten die europäischen Mächte die Ausbreitung des Islam nicht aufhalten können und ganz Europa wäre seinen Irrtümern unterworfen worden.¹²³ Lange Zeit, bis ins auslaufende 18. Jahrhundert hinein, hatte der Islam als «Negativfolie» für Spanien gedient. Ihre Nachwirkungen schwingen wohl auch im «Überlegenheitsgefühl des expansiven Westens, der sich für den Gipfel der Zivilisation hielt, gegenüber der islamischen Kultur und Religion» mit.¹²⁴ Die Zeiten, in denen vom Islam eine Bedrohung Spaniens (und der gesamten westlichen Zivilisation) ausging, waren offensichtlich aber vergangen – zumindest in der Wahrnehmung der spanischen Kirchenhierarchie: Der Islam wurde bekämpft und besiegt. Die katholische Kirche hatte ihre Überlegenheit klar gezeigt und das katholische Wesen Spaniens befreit.

Als aktuelle Bedrohung machten die Bischöfe hingegen aus, was schon kurz nach der Wiederherstellung der «spanischen Einheit», die religiöse inbegriffen, als Herausforderung auf das Land gewartet hatte: die Reformation, der es «eine eiserne Mauer» entgegensetzte, sie «eisern» bekämpfte.¹²⁵ Dass diese Auseinandersetzung noch nicht zu Ende war, zeigen die zahlreichen antiprotestantischen Äußerungen in den Schreiben der Bischöfe.¹²⁶ Hätte Spanien nicht so viel Energie im Kampf gegen den Protestantismus verbraucht, würde es nicht nur Amerika,¹²⁷ sondern auch den asiatischen Kontinent missioniert haben, so Narciso Martínez Izquierdo, Bischof von Salamanca.¹²⁸ Doch auch in der näheren Vergangenheit habe das Land in erheblicher Weise von seiner katholischen Einheit profitiert. Ohne diese hätte Spanien den Unabhängigkeitskampf gegen Napoleon, «den Koloss des Jahrhunderts», nicht gewinnen können. Beweis genug seien die Niederlagen der anderen, religiös zersplitterten Nationen.¹²⁹ Gerade die von

¹²² HERTEL, Der erinnerte Halbmond, 22.

¹²³ Vgl. Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 507. Die zentrale Rolle Spaniens als katholische Verteidigerin Europas vor dem Islam habe sich auch in der Seeschlacht von Lepanto (1571) gezeigt. Vgl. Sevilla a las Cortes, LUC, CXXII.

¹²⁴ Vgl. Mariano DELGADO, Europa und der Islam in der Frühen Neuzeit. Exklusions- und Inklusionstypologien zwischen 1453 und 1798, in: Kerstin AMBORST-WEIHS / Judith BECKER (Hg.), Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung, Göttingen 2010, 53-77, Zitate 60 und 76.

¹²⁵ Und dies nicht nur innerhalb der Grenzen Spaniens, da die spanische Krone auch in europäische Konflikte, wie den Krieg mit den Niederlanden, involviert war. Vgl. EDELMAYER, Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger, 171-173.

¹²⁶ Siehe hierzu Kap. 1.2.2.6.

¹²⁷ Vgl. Zaragoza al Rey, LUC, LXXXII; Toledo al Congreso, LUC, XCIII.

¹²⁸ Vgl. Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 621-622.

¹²⁹ Vgl. Tarragona al Rey, LUC, XXXVI; Zaragoza al Rey, LUC, LXXXII; Valencia al Congreso, LUC, CVIII; Compostela al Congreso, LUC, CXV; Granada al Senado, LUC, CLXV; Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 507.

den Liberalen so verehrte Verfassung von Cádiz habe um diesen Umstand gewusst und ihm Rechnung getragen, indem sie die katholische Einheit von Staat und Nation in Art. 12 festgeschrieben habe.¹³⁰

Insgesamt lässt sich beobachten, wie die Bischöfe ausgewählte Ereignisse der spanischen Geschichte für ihre Argumentation vereinnahmten und sie gezielt in ein Nationalnarrativ, welches «spanisch» und «katholisch» miteinander verschmilzt, einfügten. Ein solches Instrumentalisieren der Geschichte ist nichts Neues, auch nicht in der spanischen Geschichte des 19. Jahrhunderts. Wie Juan María Laboa bemerkt, hätten in den Debatten der verfassungsgebenden Cortes 1854-1855 geschichtliche Argumente in die eine wie andere Richtung eine Rolle gespielt: Während die einen die großen Katastrophen der religiösen Intoleranz zuschrieben, sahen die anderen in der «katholischen Einheit» den Grund der ruhmreichen Vergangenheit des Landes.¹³¹

Es kommt dabei nicht nur darauf an, was man als «ruhmreich» und was als «katastrophal» wertet, d. h. wie man in die Vergangenheit schaut, sondern auch darauf, wohin man blickt – und wohin nicht.¹³² Der Verweis der Verteidiger der Religionsfreiheit auf die lange Tradition der religiösen Toleranz in Spanien, mit dem mittelalterlichen Kastilien als Lieblingstopos,¹³³ blendet die Jahrhunderte aus, in denen Inquisition und die *Limpieza-de-sangre*-Statuten (Blutreinheitsstatuten) den Alltag vieler Menschen prägten.¹³⁴ Und die Missionierung Süd- und Mittelamerikas war auch systematischer Teil eines grausamen Eroberungs- und Kolonialisierungsfeldzugs und nicht nur «Siegeszug» des (katholischen) Christentums unter spanischer Flagge.¹³⁵ Eine selektive Glorifizierung der spanischen Vergangenheit wurde demnach sowohl von den Verteidigern der Religionsfreiheit als auch von ihren Gegnern, zu denen die Bischöfe eindeutig zählten, betrieben. José Manuel Cuenca Toribio spricht daher vom «Gebrauch und Missbrauch der Geschichte» in den Diskussionen während der Parlamentsdebatten 1876.¹³⁶

Aus der Perspektive der spanischen Metropolen allerdings ist es doppelt lohnend, auf «historische» Argumente zu rekurrieren: Zum einen kann ein Blick in die spanische Geschichte «lehren», dass Spanien seinen Ruhm und seine Ehre stets der «katholischen Einheit» zu verdanken hatte; wolle es also zu solchen Glanzzeiten zurückkehren, liege der einzige Weg in der rechtlichen Konsekration der katholischen Einheit. Zum anderen ist diese Geschichte ein Teil dessen, was das Wesen Spaniens ausmache. Aus der gemeinsamen Geschichte von katholischem Glauben und spanischer Nation, dem Ge-

¹³⁰ Vgl. Valencia al Congreso, LUC, CVIII.

¹³¹ Vgl. LABOA, *La libertad religiosa*, 167. Laboas Analyse stützt sich im Wesentlichen auf die *Diarios de Sesiones*. Sein Fokus liegt hier demnach auf außerkirchlichen Quellen.

¹³² Anderson verweist auf die Bedeutung eines kollektiven Vergessens bestimmter Vorgänge und Ereignisse in der Geschichte bei der Konstruktion eines nationalen Narrativs einer «vorgestellten Gemeinschaft». Vgl. ANDERSON, *Die Erfindung der Nation*, 200-205.

¹³³ Vgl. ALONSO, *La Nación en capilla*, 274.

¹³⁴ Ein Überblick zu Inquisition und den Blutreinheitsstatuten findet sich bei Mariano DELGADO, *Das Spanische Jahrhundert (1492-1659)*, Darmstadt 2016, 43-66. Vgl. z. B. auch Max S. HERING TORRES, *La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos*, in: *Historia crítica* 45 (2011) 32-55.

¹³⁵ Was den aufrichtigen, zum Teil mit dem Leben bezahlten Einsatz vieler Missionare nicht schmälern soll, ebenso wenig die geistesgeschichtlich positiven Früchte, wie z. B. die Werke Bartolomé de Las Casas.

¹³⁶ Vgl. CUENCA TORIBIO, *La Iglesia en la Restauración*, 897.

wachsende in- und miteinander, ergebe sich, dass das *ser de España*, das Wesen Spaniens, bis in die letzte seiner Fasern katholisch sei.¹³⁷

**1.2.2.4 National-patriotisches Argument:
«in einer für das Vaterland so lebensentscheidenden Angelegenheit»¹³⁸**

Dieser «ontologischen» Katholizität Spaniens muss in den Augen der Bischöfe auf politischer Ebene eine Selbsterklärung des Staates als katholisch folgen. Insofern sei dem Entwurf von Art. 11 ein innerer Widerspruch vorzuwerfen, da die katholische Religion zwar zu der des Staates erklärt werde, dies sich aber nicht in der Beibehaltung der katholischen Einheit und entsprechender Gesetze widerspiegeln. Zusammenfassend stellt der Bischof von Salamanca fest:

«Kurz gesagt, wenn diese Vorlage gebilligt wird, wird Spanien keine katholischen Gesetze und keine katholische Regierung mehr haben (wohlgemerkt, Regierung, nicht Minister oder Magistrate, was etwas gänzlich anderes ist), und da die Gesetzgebung und die Regierung das sind, was eine Nation hauptsächlich charakterisiert, werden wir uns darauf einigen müssen, dass Spanien durch diese Vorlage aufhört, katholisch zu sein; zumindest das offizielle Spanien.»¹³⁹

Ein ähnlicher Satz – allerdings in Vergangenheitsform – aus dem Munde des republikanischen Politikers Manuel Azaña (1880-1940) löste mehr als 50 Jahre später in konservativ-kirchlichen Kreisen großen Eklat aus.¹⁴⁰ Eine solche «Entkatholisierung» Spaniens durfte in den Augen der Bischöfe nicht passieren, denn nicht nur das innerste Wesen Spaniens verlange nach katholischer Einheit, auch die Vaterlandsliebe und die Sorge um die Gesellschaft. Beim Verlust dieser Einheit drohten Spanien große Gefahren, «weil die Kulturfreiheit Gleichgültigkeit, Gleichgültigkeit Irreligiosität und Irreligiosität Anarchie hervorbringt».¹⁴¹ Verbunden mit dem damit einhergehenden Sittenverfall sei dies alles zum Schaden der Gesellschaft, bis hin zum Verlust der Unabhängigkeit.¹⁴² Im Gegensatz dazu stärke die «katholische Einheit» Spanien als Land und Nation, denn sie sei «das stärkste und glücklichste Band», das vor politischen Spaltungen, die «Spanier

¹³⁷ Spanien die katholische Einheit zu nehmen, «wäre, als würde man ihm Herz und Eingeweide herausreißen; es würde bedeuten, die Wurzel seiner nationalen Lebenskraft abzuschneiden; es würde bedeuten, seine durch den Katholizismus gebildete Nationalität selbst in eine Notlage und in große Todesgefahr zu bringen», Granada al Senado, LUC, CLXI. Ähnlich: Del Metropolitano y Sufragáneos de Valladolid (al Congreso, 7.3.1876), LUC, CXXXII-CXXXIX, CXXXVI; Valladolid al Rey, LUC, LXVI; Burgos al Rey, LUC, XLI. Juan B. Vilar stellt – in deutlich nüchterner Wortwahl – fest: «Es stimmt allerdings, dass die katholische Komponente der spanischen Nationalität nur schwer überbewertet werden kann». VILAR, *Intolerancia y libertad*, 26.

¹³⁸ «[...] en asunto tan vital para la patria», Valladolid al Rey, LUC, LXVI; ähnlich: Valencia al Rey, LUC, LXI; Toledo al Congreso, LUC, XCVI; Begleitschreiben von Kardinal Moreno, LUC, XXV.

¹³⁹ «En resumen, si se aprueba esta base, España deja de tener leyes católicas y Gobierno católico (entiéndase bien Gobierno, no Ministros ni Magistrados, lo cual es muy distinto), y como la legislación y el Gobierno es lo que principalmente caracteriza a una Nación, habremos de convenir en que por esta base España deja de ser católica; al menos la España oficial.» Vgl. Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 575.

¹⁴⁰ Vgl. dazu Kap. 2.1.1.1.

¹⁴¹ Burgos al Rey, LUC, XL; vgl. Burgos al Congreso, LUC, CXXVIII.

¹⁴² Vgl. Compostela al Congreso, LUC, CXVII; Valladolid al Congreso, LUC, CXXXIII-CXXXIV sowie Valladolid al Rey, LUC, LXVII; Compostela al Rey, LUC, LVIII.

von Spaniern» trennen, schütze.¹⁴³ Frieden, Harmonie, Steigerung der öffentlichen Autorität, Weisheit und Klugheit, Opferbereitschaft für das Vaterland sowie das Ende des Egoismus zählten zu den Nutzen, die sich aus der Praxis der «wahren Religion» ergäben.¹⁴⁴ So tiefgreifende Effekte macht die heutige Forschung nicht aus, wohl aber, dass die gemeinsame katholische Identität im von sozialen und kulturellen Unterschieden geprägten Spanien des 19. Jahrhunderts durchaus einende Wirkung hatte. Und positive Effekte, wie die eben aufgezählten, wurden der (Volks)Religiosität nicht nur von den Bischöfen, sondern auch von liberalen Politikern zugeschrieben.¹⁴⁵

Religiöse Teilung treibe das Land, so die Bischöfe, in die soziale Spaltung. Innenpolitische Probleme seien dabei nicht die einzige Folge. Spanien mache sich auf diese Weise auch anfällig für Einflussnahme aus dem Ausland – ein erhebliches Risiko für den Erhalt Spaniens als unabhängige Nation.¹⁴⁶ Insgesamt kommt das Ausland schlecht weg. Neben den Gefahren für die Nation und ihre Unabhängigkeit, die von dort ausgehen würden, übten andere Nationen, getrieben von ihrem Neid auf Spanien allgemein und seine religiöse Einheit im Besonderen, entsprechenden Druck aus.¹⁴⁷ Diese Bevormundung aus dem Ausland widerspreche dem spanischen Stolz und sei daher unbedingt zurückzuweisen.¹⁴⁸ Zudem sei zu bedenken, dass in jenen Ländern, welche die Religionsfreiheit bereits eingeführt haben und nun Gleiches von Spanien forderten, das Recht den Tatsachen gefolgt sei. In Spanien wolle man dies nun aber umdrehen und das Recht auf Religionsfreiheit etablieren, bevor diese de facto überhaupt notwendig sei. Denn Anlass dafür gebe es in Spanien keinen,¹⁴⁹ im Gegenteil: «die Spanier haben heftig gegen eine Freiheit, die sie verabscheuen, protestiert und protestieren weiterhin gegen sie».¹⁵⁰

1.2.2.5 *«Demokratisches» Argument: der Wille des Volkes*

Gegen die 1869 erlassene Religionsfreiheit hatte es heftige Proteste gegeben. Auch 1876 formierte sich Widerstand zur Verteidigung der «katholischen Einheit». Plattformen wie die Parlamentsdebatten oder die kirchenaffine Presse wurden genutzt, um die Ideen in den Stellungnahmen des Heiligen Stuhls und der Bischöfe großflächig unter das Volk zu bringen. Ein Großteil der Unterstützung aus der spanischen Bevölkerung für die Ablehnung der Religionsfreiheit konnte auf diese Weise generiert werden.¹⁵¹

¹⁴³ Vgl. Burgos al Rey, LUC, XLI, Zitat ebd.; Sevilla a las Cortes, LUC, CXX; Toledo al Congreso, LUC, CXII; Tarragona a las Cortes, LUC, C.

¹⁴⁴ Vgl. Compostela al Congreso, LUC, CXIV.

¹⁴⁵ Vgl. MILLÁN / CRUZ ROMEO, *La nación católica, 186-188*; siehe hierzu auch Kap. 1.1.

¹⁴⁶ Vgl. Valladolid al Rey, LUC, LXVII; Compostela al Rey, LUC, LVIII.

¹⁴⁷ Vgl. Valencia al Rey, LUC, LX; Zaragoza al Rey, LUC, LXXXIII; Valencia al Congreso, LUC, CVIII; Burgos al Congreso, LUC, CXXX.

¹⁴⁸ Vgl. Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 589.

¹⁴⁹ Vgl. Toledo al Rey, LUC, XLV. Ähnlich auch: Valladolid al Rey, LUC, LXX-LXXI; Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 504.

¹⁵⁰ «[Los] españoles han protestado y siguen protestando enérgicamente contra una libertad que detestan». Toledo al Rey, LUC, XLV.

¹⁵¹ Vgl. OLLERO PRIETO, *La tolerancia religiosa, 107-122*. Die Autorin weist besonders auf die fehlende Unterscheidung zwischen Religionsfreiheit und religiöser Toleranz seitens der Bischöfe hin, anders wohl als auf Regierungsseite. Vgl. ebd., 109-112.

Vom Breve Pius' IX. an Kardinal Moreno und seiner enormen Resonanz beispielsweise ist bereits die Rede gewesen. Kurzum: Es zeigt sich das Bild einer Kirche, die «alle ihre Kräfte mobilisierte, [und] in einer weiteren beeindruckenden Kampagne, welche den Papst bis hin zum letztem Dorfpfarrer aktivierte»,¹⁵² den Erhalt der «katholischen Einheit» unbedingt zu erreichen versuchte. Zu dieser «Kampagne» gehörten auch Unterschriftensammelaktionen. Für Ollero Prieto sind die Bischöfe die Drahtzieher hinter diesen Unterschriftensammelaktionen, welche von Februar 1876 bis Juni desselben Jahres dauerten: Sie sollen die Anordnungen über die Amtsblätter der Diözesen gegeben haben, ausgeführt wurden diese dann vom Klerus mit Unterstützung ehrenamtlich Engagierter. Die mit Namen gefüllten Listen seien schließlich von den Pfarreien zurück an die Bischöfe gesandt worden, deren Sekretariate sie gebündelt an Kongress und Senat weiterleiteten. Nur aufgrund der kirchlichen Infrastruktur sei es möglich gewesen, so viele Stimmen zu sammeln, sogar in den entlegensten Teilen des Landes.¹⁵³

Die religiöse Frage erhitze die Gemüter vieler; auf Staats- wie auf Kirchenseite soll es zu «übereifrigen» Vorfällen gekommen sein, ohne größeres dramatisches Ausmaß allerdings. Immerhin wurde dieses Unterfangen so sehr als Propaganda gegen den Verfassungsentwurf wahrgenommen, dass in manchen Provinzen die Publikation der Amtsblätter verboten oder diese beschlagnahmt wurden. Zudem kam von Regierungsseite der Vorwurf, dass Frauen und Kinder «unterschrieben» hätten, also Zugehörige zu jenen Gruppierungen, die unter direktem Einfluss der Priester stünden.¹⁵⁴ Auch die für den Verfassungsentwurf zuständige Kommission äußerte sich in dieser Hinsicht kritisch: «Was stellen diese Unterschriften aus der Sicht der Wünsche, der Bestrebungen eines Landes dar? Erstens, diese anonyme Masse, die stets an der Tradition festhält und immer unter dem Einfluss des Priesters lebt. Und dann, die Frau.»¹⁵⁵

Deutlich wird hier eine Abwertung der unteren Gesellschaftsschichten, wobei offenbleibt, ob das Urteil der Politiker weiterhin so lauten würde, wenn sich diese «anonyme Masse» für religiöse Toleranz ausgesprochen hätte. Auch zeigt sich darin ein Frauenbild, welches auf der Vorstellung basierte, dass die Kirche, u. a. über das Beichtgespräch, großen Einfluss auf die weiblichen Teile der Bevölkerung hatte. Ein zeitgenössischer Beleg dafür, dass man dieses Bild wohl auch in kirchennahen und kirchlichen Kreisen teilte, findet sich in *El voto de los Baleares á favor de la unidad católica* (Das Votum der Balearen für die katholische Einheit). Denn hier wird betont, dass Frauen nicht unterschreiben durften, damit man den Organisatoren der Kampagne genau dieses Argument nicht vorhalten könne.¹⁵⁶

Da es Teil dieser Unterschriftenkampagne ist, soll hier exemplarisch ein Blick in dieses Werk geworfen werden. Herausgegeben wurde *El voto de los Baleares á favor de la unidad católica* von José María Quadrado (1819-1896), katholischer Historiker und

¹⁵² TELLO LÁZARO, *La Iglesia en el proceso constitucional*, 35.

¹⁵³ OLLERO PRIETO, *La tolerancia religiosa*, 112-114. Diese Art von Kampagnen hatte es auch schon früher gegeben. Vgl. hierzu die Anhänge in: José María QUADRADO, *El voto de los Baleares á favor de la unidad católica en 1876, con un apéndice de las manifestaciones del mismo en 1855 y en 1869, y del discurso del Sr. Duque de Almenara Alta, diputado por dicha provincia, Palma 1876*.

¹⁵⁴ Vgl. OLLERO PRIETO, *La tolerancia religiosa*, 114-118.

¹⁵⁵ «¿Qué representan esas firmas desde el punto de vista de los deseos, de los impulsos de un país? Primero, esa muchedumbre anónima siempre apegada a lo tradicional, siempre viviendo bajo la influencia del sacerdote. Después, la mujer.» Zitiert nach: SÁNCHEZ FERRIZ, *El Artículo 11*, 142.

¹⁵⁶ QUADRADO, *El voto de los Baleares*, o. S. [ganz zu Beginn des Werkes].

Publizist traditionalistischer Prägung, der im Kampf gegen die freie Religionsausübung besonders aktiv gewesen ist.¹⁵⁷ Dem Wunsch nach einem Fortbestehen der ‹katholischen Einheit› durften nur Familienoberhäupte und – mit deren Einverständnis – allenfalls deren Söhne über 18 Ausdruck geben. Ausgeschlossen waren Ordensleute, Kinder und Frauen. Aufgrund der Gehorsamspflicht galt die Meinung des Klerus als in den Schreiben aus den Kirchenprovinzen inbegriffen.¹⁵⁸ Die Impulse für die Unterschriftenaktion kamen hier nicht von den Bischöfen; involviert waren sie zum Teil aber schon. Zumindest der Bischof von Ávila reicht 183 Mitteilungen aus seiner Diözese im Senat ein, die den Erhalt der katholischen Einheit wünschen.¹⁵⁹

Insgesamt wurden auf den Balearen 29.619 Unterschriften gesammelt. Das sind 35,2 % der Männer über 18 (Klerus ausgenommen), wobei überdurchschnittlich viele der Unterzeichnenden schreiben konnten.¹⁶⁰ Das ganze sei ein ‹großer und friedlicher Kreuzzug zugunsten der Einheit des Glaubens unserer Vorfahren›¹⁶¹ und habe ‹einen ausschließlich weltlichen und männlichen Charakter, was ihn aussagekräftiger macht›¹⁶² – Quadrado spielt damit darauf an, dass es eben nicht Kirchenmänner oder von diesen beeinflusste Frauen waren, die unterzeichnet haben. Die Zahlen der spanienweiten Kampagne belaufen sich laut *El voto de los Baleares* auf zwei Millionen Unterschriften aus 5.000 Gemeinden. Diese Zahlen sind identisch mit denen, die im Anhang des *Libro de la Unidad Católica* genannt werden.¹⁶³ Auf deutlich weniger Unterschriften, nämlich 1.037.198, kommt Tello Lázaro, der allerdings keine Angaben zur Herkunft dieser Zahl macht.¹⁶⁴ In jedem Fall handelt es sich um eine beeindruckende Leistung, bedenkt man allein die logistischen Herausforderungen, die unter gänzlich anderen Umständen als heute zu bewältigen waren.

Diese Unterschriften waren für die Bischöfe nun Ausdruck des ‹wahren und wohl überlegten Willens des spanischen Volkes›,¹⁶⁵ einen Willen, den die Bischöfe gut zu kennen meinten, da sie ‹mitten im Volk› beheimatet seien. Daher wissen sie auch, ‹dass man dem Parlament kaum eine bei der Allgemeinheit der Spanier unbeliebtere, verhasstere und weniger Sympathien hervorrufende Frage vorschlagen könnte als die

¹⁵⁷ Vgl. Homenaje a la gloriosa memoria del polígrafo balear, D. José María Quadrado en el Primer Centenario de su Natalicio (14 Junio 1819), tributado por la intelectualidad mallorquina en el salón de sesiones del Ayuntamiento de Palma, día 23 noviembre 1919; darin z. B. José I. VALENTÍ (Correspondiente de las Reales Academias de la Historia y de las Bellas Artes de San Fernando), D. José M.^a Quadrado, periodista de altos vuelos, der eben diese Kampagnen als besonders erwähnenswert hervorhebt. Vgl. ebd., 39-54, 51.

¹⁵⁸ Vgl. QUADRADO, *El voto de los Baleares*, o. S. [ganz zu Beginn des Werkes].

¹⁵⁹ Vgl. Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 503.

¹⁶⁰ QUADRADO, *El voto de los Baleares*, 23. Auf den Seiten 17-25 finden sich Tabellen, welche die Unterzeichnenden der verschiedenen Gemeinden zusätzlich nach Alter, Beruf, Alphabetisierung usw. klassifizieren.

¹⁶¹ Ebd., 23.

¹⁶² Ebd., 25.

¹⁶³ Vgl. ebd., 27. Im Anhang des *Libro de la Unidad Católica* findet sich eine Tabelle mit Zahlen und Ortsangaben, vgl. LUC, 746.

¹⁶⁴ Vgl. TELLO LÁZARO, *La Iglesia en el proceso constitucional*, 38. Zudem hatte das Land damals deutlich weniger Einwohner:innen: Bernecker spricht für den Beginn des 19. Jahrhunderts von etwa 10,8 Millionen. Vgl. BERNECKER, *Spanische Geschichte*, 57-58.

¹⁶⁵ ‹[...] la verdadera y deliberada voluntad del pueblo español›, Toledo al Congreso, LUC, XCV. Von diesen Unterschriften bzw. Bittschriften ist auch die Rede in: Valencia al Congreso, LUC, CVII.

sogenannte religiöse Frage.»¹⁶⁶ Über diese postulierte Volksnähe, gerade der Bischöfe selbst, lässt sich streiten, zumal sich zur damaligen Zeit immer mehr Menschen von der Kirche entfernten. Gleichwohl stammten auch sehr viele Mitglieder des Klerus aus den unteren Gesellschaftsschichten.¹⁶⁷ Für die spanischen Bischöfe jedenfalls ist klar, dass das spanische Volk in seiner großen Mehrheit die religiöse Freiheit, ja schon Toleranz ablehnt. Und dieser Wunsch sei zu respektieren. Gerade hierin liegt ein besonders interessanter Aspekt dieser Kampagne: Die Kirche macht sich ein ‹typisch demokratisches› Mittel zu Nutze, in diesem Fall den durch Unterschriften bekundeten Volkswillen, um ihre weder demokratisch ausgerichteten noch liberalen Argumente zu untermauern.

‹Den› Volkswillen aus gesammelten Unterschriften oder Abstimmungsergebnissen herauszuinterpretieren, auch heute, wo ihn mehr Menschen zum Ausdruck bringen dürfen als früher und die Erhebungsmethoden zwar transparenter und präziser, aber weiterhin manipulierbar sind, stellte und stellt eine große Herausforderung dar. Sicher lässt er sich nicht so klar festlegen, wie dies die Bischöfe taten. Die Zahl der Unterschriften ist allerdings so groß und die lancierte Gegenkampagne ohne vergleichbare Ergebnisse,¹⁶⁸ dass folgende These vielleicht nicht zu gewagt ist: Bei weiten Teilen der spanischen Bevölkerung war die Einführung der religiösen Toleranz weder besonders populär noch ließ sie diese indifferent bzw. kalt. Dabei könnte eine Rolle gespielt haben, dass Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts die Vorstellung von der Wesenseinheit von ‹spanisch› und ‹katholisch› nicht nur für die spanischen Bischöfe, sondern auch für den Klerus und weite Teile der Bevölkerung selbstverständlicher Teil ihres Weltbilds waren.¹⁶⁹

1.2.2.6 Antiprotostantisches Argument: bloß keine «Delirien des Protestantismus»

Indifferent waren auch die Bischöfe nicht, weder im Blick auf Religionsfreiheit und ‹katholische Einheit› noch im Blick auf den Protestantismus. Bei der Lektüre ihrer Schreiben kristallisiert sich ihre Abneigung und Anti-Haltung gegenüber den protestantischen Kirchen und ihren Vertretern als neuralgischer Punkt heraus. Sie wünschen keine «Lehrstühle der Pest und Synagogen des Teufels»,¹⁷⁰ durch die «die schädlichsten Miasmen des Leichnams der Ketzerei; [...] Erfindungen der konkupiszierenden Kleriker des 16. Jahrhunderts»,¹⁷¹ «die absurden Überzeugungen, die [...] eine Fehlgeburt von

¹⁶⁶ «[...] que difícilmente podría proponerse á las Cortes cuestion más impopular, más odiosa, más antipática á la generalidad de los españoles que la llamada cuestion religiosa.» Valladolid al Rey, LUC, LXVIII.

¹⁶⁷ Vgl. Francisco José CARMONA FERNÁNDEZ, Secularización y formación clerical en la España de la Restauración, in: José Leonardo RUIZ SÁNCHEZ (Hg.), La iglesia en Andalucía durante la guerra civil y el primer franquismo, Sevilla 2014, 181-229, 208-209.

¹⁶⁸ Vgl. OLLERO PRIETO, La tolerancia religiosa, 119-120.

¹⁶⁹ Vgl. Santiago MARTÍNEZ SÁNCHEZ / Miguel Ángel DIONISIO VIVAS, Alma, púrpura y nación. Los Cardenales Segura y Gomá ante la historia de España, in: Alfonso BOTTI / Feliciano MONTERO / Alejandro QUIROGA (Hg.), Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras, Madrid 2013, 193-218, 194.

¹⁷⁰ «[...] cátedras de pestilencia y sinagogas de Satanás». Toledo al Congreso, LUC, CX. Von «Synagogen des Satans» spricht auch das Schreiben aus der Kirchenprovinz Tarragona, vgl. Tarragona a las Cortes, LUC, XCVIII. Insgesamt tauchen sonst aber keine antisemitischen Motive und Wendungen auf.

¹⁷¹ «[...] los miasmas más deletéreos del cadáver de la herejía; [...] invenciones de los clérigos concupiscentes del siglo XVI». Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 623.

fehlgeleitetem Verständnis und pervertiertem Herzen» sind,¹⁷² unter das spanische Volk gebracht werden würden.

Das von den Bischöfen gezeichnete Bild bleibt allerdings nicht frei von Widersprüchen. Einerseits gingen, so die Bischöfe, von den «Delirien des Protestantismus»¹⁷³ große Gefahren für Seelen und Vaterland aus, denn, «was man vorhabe, sei das spanische Volk zu entkatholisieren; [...] und die Pervertierung der Seelen» sei drohendes Ergebnis, wenn man die freie Religionsausübung einführen würde und damit die Protestant:innen frei walten ließe.¹⁷⁴ Von «entkatholisieren» spricht auch der Erzbischof von Granada in seinem Schreiben vom 1. Januar 1876 an König Alfons XII. und er ergänzt, dass der Staat jenen so die Möglichkeit gebe, «in unsere Gesellschaft noch stärker das tödliche Virus der Gottlosigkeit und des religiösen Indifferentismus einzuspritzen».¹⁷⁵ Protestantische Lehren sind also doppelt schädlich, nämlich «tödliches Gift für die Seelen»,¹⁷⁶ aber auch gesellschaftszersetzend. Andererseits werden die Bischöfe nicht müde zu betonen, dass es sich um «eine winzige und unbedeutende Minderheit [handle], die versucht, sich über die riesige Mehrheit der Spanier hinwegzusetzen».¹⁷⁷ Daran hätten auch «die Bemühungen der ausländischen protestantischen Pfarrer, die von Ausländern unterstützt werden, die in den letzten Jahren ihre Kanzeln des Irrtums eröffnet haben», nichts ändern können, was deren «vollständige Sterilität» belege.¹⁷⁸

Die Bischöfe beziehen sich hier auf den Umstand, dass in der jüngsten Vergangenheit nach der Ratifizierung der Verfassung von 1869 vermehrt Prediger:innen und Missionar:innen unterschiedlicher evangelischer Provenienz ins Land gekommen waren.¹⁷⁹ Hatte das eifrige Wirken der Spanischen Inquisition durch Buchzensur und Prozesse gegen Zirkel von Kryptoprotellant:innen (*criptoprotestantes*) erfolgreich verhindert,¹⁸⁰ dass die «erste» Reformation in Spanien Wurzeln schlagen konnte, gab die in der Verfassung von 1869 garantierte Religionsfreiheit den Weg frei für das, was in der For-

¹⁷² «[...] las absurdas creencias que [son] un aborto de entendimiento extraviado y del corazón pervertido». Tarragona a las Cortes, LUC, XCIX.

¹⁷³ «[...] delirios del protestantismo», ebd., C.

¹⁷⁴ «[...] lo que se pretende es descatalogar al pueblo español; [...] [y] la perversión de las almas». Toledo al Rey, LUC, XLV-XLVI.

¹⁷⁵ «[...] para inocular más fuertemente en nuestra sociedad el virus mortífero de la impiedad y del indiferentismo religioso». Granada al Rey, LUC, LIII.

¹⁷⁶ «[...] veneno mortífero de las almas». Valladolid al Rey, LUC, LXXI-LXXII.

¹⁷⁷ «[...] una exigua e insignificante minoría, que trata de sobreponerse a la mayoría inmensa de los españoles». Toledo al Rey, LUC, XLIII.

¹⁷⁸ «[...] los esfuerzos de los ministros protestantes extranjeros, ó apoyados por extranjeros, que en estos últimos años han abierto sus cátedras de error [...] completa esterilidad». Compostela al Rey, LUC, LVI-LVII. Ähnlich: Tarragona a las Cortes, LUC, XCVII-XCVIII. Und wie die Missionierenden so seien auch die wenigen missionierten «Opfer» im Wesentlichen ausländischer Herkunft gewesen – ein weiterer Beleg für den unspanischen Charakter dieses Unterfangens.

¹⁷⁹ Zu den Möglichkeiten, die sich nach 1868/1869 für Protestant:innen ergaben, siehe ALONSO, *La Nación en capilla*, 316-325. In den ersten beiden Jahrhunderten seiner Existenz hatte der Protestantismus kaum Interesse an der Weltmission gezeigt. «Die protestantische Hinwendung zur Mission fiel zusammen mit der Auflösung der engen Verbindung von Kirche und Staat, mit dem Wachstum der pietistischen Bewegung in Deutschland und mit dem Aktivwerden der evangelikalen Bewegung in der englischsprachigen Welt», vgl. Kevin WARD, *Die protestantische Missionsbewegung im 19. Jahrhundert* (vom späten 18. Jahrhundert bis 1914), in: SCHJØRRING / HJELM (Hg.), *Geschichte des globalen Christentums*, 235-268, 235-241, Zitat 236.

¹⁸⁰ Vgl. DELGADO, *Das Spanische Jahrhundert*, 28-33, 55-66.

schung zumeist als *Segunda Reforma Protestante* bezeichnet wird.¹⁸¹ Ausgehend vom Süden des Landes, strategisch klug aufgrund der Nähe zum britischen Gibraltar, fanden Bibelübersetzungen, vor allem das Neue Testament, und Flugblätter ihren Weg ins Landesinnere. Gemeindegründungen wurden durch zusätzliche direkte missionarische Arbeit forciert.¹⁸² Die Wahl Andalusien als Startpunkt kann auch deswegen als taktisch gewertet werden, weil die ländliche, ungebildete Ausprägung des Katholizismus an den Randgebieten des pastoralen Interesses das primäre Ziel der protestantischen Missionsaktivitäten war. Der Erfolg blieb dennoch mäßig.¹⁸³

Für das Jahr 1874, fünf Jahre nach der Einführung der Religionsfreiheit und kurz vor Ende der Ersten Spanischen Republik, liefert John D. Hughey, Mitglied der *Southern Baptists*,¹⁸⁴ folgende Zahlen: Die durchschnittlichen Besuchszahlen der evangelischen Sonntagsgottesdienste beliefen sich spanienweit auf 1.840, die tägliche Anzahl an Kindern in den 43 protestantischen Schulen auf 1.783. Korrelierend mit oben erwähnter primärer Zielgruppe liest sich seine Feststellung, dass die besitzenden und aristokratischen Klassen von den Missionar:innen überhaupt nicht erreicht worden seien, ja sogar unter den Armen und Ungebildeten herrsche keine große Akzeptanz. Vielmehr sei die katholische Kirche für die große Masse der Spanier:innen immer noch maßgeblich bei der Feier der Übergangsriten, während den evangelischen Kirchen ein fremder und ausländischer Ruf anhinge.¹⁸⁵ Gleichwohl war ein Grundstein gelegt. Ein weiteres Mal würde es nicht gelingen, die protestantischen Kirchen aus den spanischen Gefilden zu vertreiben. Als soziologische Größe zwar unbedeutend – die Zahlen liegen für Mitte der 1870er Jahre zwischen 6.500 bis 10.000¹⁸⁶ –, gaben die entstehenden protestantischen

¹⁸¹ Vorläufer dieser «zweiten Reformation» reichen bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts zurück. Vgl. VILAR, *Intolerancia y libertad*, 17-20. Für verschiedene Versuche protestantischerseits, in Spanien neue Mitglieder zu gewinnen und Gemeinden zu gründen, sowie zum wachsenden internationalen Interesse an der Lage des dortigen Protestantismus, besonders im Kontext des Matamoros-Prozesses, vgl. HUGHEY, *Religious Freedom*, 27-32. In zwei weiteren Kapiteln untersucht der Autor dann «The Establishment of Religious Freedom» (37-52) sowie «The Practice of Religious Freedom» (53-68), also Einführung, Umsetzung und Gelebtwerden der Religionsfreiheit zwischen 1869-1875. Zum Matamoros-Prozess vgl. auch Anm. 191 in diesem Kapitel.

¹⁸² Schnell steht da der Vorwurf des Proselytismus im Raum. Dabei ist allerdings zu unterscheiden zwischen den Kirchen (v. a. anglikanisch und kontinental), die gegen eine aktiv-aggressive Missionierung waren und stattdessen auf das Verteilen von Bibeln – nach dem Motto, das Wort wirkt von alleine – setzen, und Abtrünnigen des Anglikanismus sowie Mitgliedern von Freikirchen und «Sekten», die tatsächlich proselytisch zu Werke gingen. Vgl. VILAR, *Intolerancia y libertad*, 31.

¹⁸³ Vgl. ebd., 32-33. Der Autor nennt dort auch mögliche Gründe wie mangelndes Taktgefühl der Missionar:innen, der Widerstand katholischer Priester und Lai:innen, die Konkurrenz unter den missionierenden Kirchen usw.

¹⁸⁴ So sein Selbstzeugnis in der Einleitung seines Werkes, vgl. HUGHEY, *Religious Freedom*, o. S. Ein Experte wie Juan B. Vilar zählt ihn zu den professionellen Historiker:innen, die über den Protestantismus auf der Iberischen Halbinsel geforscht haben. Vgl. Juan B. VILAR / Jean-Pierre BASTIAN / Klaus VAN DER GRIJP, *Las minorías religiosas en España y Portugal, ayer y hoy. En torno a un Coloquio Internacional sobre la Investigación de la Historia de los Protestantismos Ibéricos*, in: *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001) 13-17, 14.

¹⁸⁵ Vgl. HUGHEY, *Religious Freedom*, 66-68. Die Tatsache, dass der Protestantismus in Spanien wesentlich auf Geld aus dem Ausland angewiesen war und die Mehrheit des Missionspersonals ebenfalls von dort stammte, verstärkte diese Wahrnehmung des Protestantismus als fremd und ausländisch.

¹⁸⁶ Erhebungen des Zensus von 1877 kommen auf 6.654 Protestant:innen aller Kirchen in Spanien insgesamt. Vgl. José ANDRÉS-GALLEGO / Antón M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea/1, 1800-1936*, Madrid 1999, 340. In den Abschnitten davor führen die Autoren Quellen (Zeitraum: 1870er Jahre) aus verschiedenen Bistümern an, denen eine gemeinsame Aussage zugrunde liegt: Etwas mehr Protestant:innen ja, aber kaum merklich. Vgl. ebd., 337-340. Etwas höher liegt die Zahl, die Fischen liefert:

Kreise und Gemeinschaften der Frage nach der religiösen Toleranz bzw. Freiheit eine «menschliche Dimension»,¹⁸⁷ auch wenn die Diskussion dieses Themenkomplexes weiterhin vor allem auf der Ebene der Prinzipien stattfinden würde.

Vor diesem Hintergrund insistieren die spanischen Bischöfe 1876 beharrlich darauf, dass die katholische Religion in Spanien immer wieder den Irrtum, immer wieder die Feinde ihres Glaubens besiegt habe, und stellen die – rhetorische – Frage: «Ist es dann richtig, ist es vernünftig, jetzt die Türen für die Feinde zu öffnen, die sie [= die katholische Religion] selbst besiegt hatte?»¹⁸⁸ Ihr Lösungsansatz: zurück zur vor der Ersten Republik üblichen Vorgehensweise, also religiöse Toleranz «in echt» (de hecho/de facto) ja, aber nicht «zu Recht» (de derecho/de iure). Auch in Zeiten der religiösen Intoleranz hätten die Andersgläubigen in Spanien keine religiöse Verfolgung oder Ähnliches erdulden müssen, zumal dies auch nicht der friedvollen Tradition der Kirche entsprochen hätte, welche noch nie – man will zur Verteidigung des Erzbischofs von Santiago, Miguel Payá y Rico (1811-1891), in Klammern ergänzen: in dieser Hinsicht – auch «nur einen Tropfen Blut im Namen der Religion vergossen habe».¹⁸⁹ Ähnlich ist der Tenor bei anderen Kirchenfürsten.¹⁹⁰ Dass dem nicht so war, ist offensichtlich; ein Gegenbeispiel aus der unmittelbaren Vergangenheit von 1876 liefert der Prozess gegen den protestantischen Missionar Manuel Matamoros (1834-1866), der damals internationale Aufmerksamkeit erregt hatte.¹⁹¹ Auch die Diskriminierungen auf dem Arbeitsmarkt oder die strafrechtlichen Folgen, mit der man bei öffentlicher Apostasie zu rechnen hatte, blenden die Bischöfe hier aus.

Konkret artikuliert sich diese Forderung in einem Änderungsvorschlag, den der Bischof von Ávila in seiner Funktion als Senator einbrachte: «Da die katholische, apostolische, römische Religion die einzige in der spanischen Nation ist, ist der Staat verpflichtet, sie zu schützen und den Kult ihrer Amtsträger als Entschädigung zu unterstützen.»¹⁹² Bischof Pedro José Sánchez Carrascosa y Carrión zitiert hier Kardinal García

«ungefähr 10.000». Klaus FITSCHEN, *Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, Leipzig 2008, 82-84 (Zahl S. 82). Der Unterschied zwischen den genannten Zahlen ist so gering, dass man hier nicht auf «konfessionelle Interpretationen» durch die katholischen Andrés-Gallego und Pazos oder den lutherischen Fitschen schließen muss.

¹⁸⁷ Vgl. ESCOBERO ROMERO, *Las dos Españas y la libertad religiosa*, 67 und 71-72.

¹⁸⁸ «¿Será, pues, justo, será racional abrir ahora las puertas á los enemigos, que ella misma [= la religión católica] había vencido?» Sevilla a las Cortes, LUC, CXXV. Ähnlich: Granada al Rey, LUC, LII; Zaragoza a las Cortes, LUC, CLII; Compostela al Rey, LUC, LIV-LV.

¹⁸⁹ Vgl. Compostela al Rey, LUC, LVI-LVII und LIX. Miguel Payá y Rico wurde 1858 zum Bischof von Cuenca geweiht, 1874 zum Erzbischof von Santiago de Compostela ernannt und erhielt 1877 den Kardinalshut. Ab 1886 war er Erzbischof von Toledo, damit Primas von Spanien, und zugleich Patriarch von Westindien.

¹⁹⁰ Vgl. Sevilla a las Cortes, LUC, CXXI; Burgos al Congreso, LUC, CXXIX; Granada al Senado, LUC, CLVIII.

¹⁹¹ Manuel Matamoros gilt als eine Schlüsselfigur des spanischen Protestantismus. Vor Gericht musste er nicht wegen seiner Zugehörigkeit zum Protestantismus, sondern wegen der «illegalen» Verbreitung protestantischer Lehren, die im Widerspruch zur «katholischen Einheit» des Landes standen. Vgl. zum europaweit für Aufmerksamkeit sorgenden Prozess gegen Manuel Matamoros: ALONSO, *La Nación en capilla*, 237-250, oder ausführlich die Monografie: VILAR, *Manuel Matamoros*.

¹⁹² «Siendo la Religión católica, apostólica, romana la única de la Nacion Española, el Estado se obliga a protegerla, y a sostener, por via de indemnización, el culto de sus ministros.» Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 503-504, 503.

Cuesta (1803-1873), von 1851 bis zu seinem Tod Erzbischof von Santiago,¹⁹³ auf den er sich auch sonst immer wieder bezieht. Diese Version des Verfassungsartikels zur «religiösen Frage» umgeht die explizite Nennung von religiöser Toleranz oder gar Freiheit. Verfolgt man die intertextuelle Verbindungslinie von Sánchez Carrascosa y Carrión zu Cuesta zurück, wird schnell klar, wie letzterer diese Leerstelle im Verfassungsartikel hinsichtlich nicht-katholischer Glaubensgemeinschaften zu füllen gedachte.¹⁹⁴ Denn Cuesta hatte sich 1869 die Protestant:innen in einem Büchlein selbst «vorgeknöpft», und dies durchaus erfolgreich.¹⁹⁵ Der Prolog seines *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo* beginnt mit den Worten: «Nichts ist angemessener, als darüber aufzuklären, was der Protestantismus ist, in dieser Zeit, in der versucht wird, diese Pest bei uns einzuschleppen.»¹⁹⁶ Offenbar spürte er schon die Schneide der mit der Verfassung angekündigten Religionsfreiheit, die wie ein Damoklesschwert über seiner katholischen Heimat hing und selbstverständlich abzulehnen war.¹⁹⁷ Einzig wenn in religiös gemischten Gesellschaften jene, die einer anderen Religion angehören, «mit den Waffen in der Hand» auch ihre Religion öffentlich ausüben wollten, könnten Regierungen, auch katholische, Religionsfreiheit zulassen – jedoch nur, wie er unterstreicht, um auf diese Weise einen Bruderkrieg zu verhindern. In Spanien sei dies offensichtlich nicht der Fall.¹⁹⁸ Cuesta offenbart hier einen intoleranten Katholizismus in Reinform. Die Ausführungen seines Amtskollegen aus Ávila im Senat 1876 liegen auf der gleichen Linie.¹⁹⁹

Während der Bischof aus Ávila eine Version des Artikels 11 vorschlägt, die bewusst mit einer Leerstelle im Text formuliert wurde, werfen einige seiner Kollegen dem Vorschlag der Kommission sprachliche Unschärfen vor, die deswegen besonders kritisch zu

¹⁹³ José Manuel CUENCA [TORIBIO], *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*, Madrid 1986, 510-511.

¹⁹⁴ Vgl. Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 503-504. Interessant ist auch die Rede Cuestas zur Verteidigung der katholischen Einheit in der verfassungsgebenden Versammlung 1869, vgl. Discurso en defensa de la Unidad Católica pronunciado en las Cortes Constituyentes de 1869 por el Emmo. Cardenal G. Cuesta, Santiago 1869. Darin reicht er einen Änderungsvorschlag ein, welche die römisch-katholische Religion zu der der spanischen Nation erklärt und sie unter den Schutz und das Finanzdach des Staates stellt. Explizit weist er darauf hin, dass er im Text des Änderungsantrags bewusst auf das Wort «Toleranz» verzichtet habe. Vielmehr wünscht er den Erhalt des Status quo, nämlich die stillschweigende de-facto-Duldung privater Ausübung anderer Religionen, nicht aber deren rechtliche Verankerung in der Verfassung. Vgl. ebd., 4.

¹⁹⁵ Schon in den ersten Monaten des Jahres 1869 verkauften sich über 40.000 Exemplare. Vgl. LABOA, *La libertad religiosa*, 172. Das Thema lag Cuesta am Herzen: Fast gleichzeitig schenkte er dem Thema auch in seinem Diözesanblatt besondere Aufmerksamkeit. Vgl. ebd.

¹⁹⁶ «Nada mas conveniente que dar á conocer lo que es el Protestantismo en estos días en que se trata de traernos esta peste.» *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo*, compuesto por el Cardenal G. Cuesta, Arzobispo de Santiago, León 1869, Prólogo (o. S.). Ähnlich wiederholt er dies in der achten Lektion «Von der sicheren Verurteilung der abtrünnigen Katholiken»: «[...] denn der Protestantismus ist für die religiöse und moralische Ordnung, was die Pest für die physische Ordnung ist.» Ebd., 42.

¹⁹⁷ In einigen Dörfern und Städten sei sogar schon die Erlaubnis zum Bau protestantischer Kirchen gegeben worden. Vgl. ebd., 99. Das Werk ist in drei Teile gegliedert, die insgesamt 16 Lektionen umfassen: Lektion 1-8 beschäftigen sich mit dem Protestantismus, seinem Ursprung und seinen (Irr)Lehren und den Konsequenzen, die jenen drohen, welche von «dieser Pest» infiziert werden; Lektion 9-13 handeln über die römisch-katholische Kirche, die *nota ecclesiae* sowie die kirchliche Lehre und Struktur. Zwei Themen, die mit den beiden vorherigen Blöcken zusammenhängen und das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen, schließen mit den letzten drei Lektionen den *Katechismus* ab: «De la pluralidad de cultos» und «Del llamado matrimonio civil».

¹⁹⁸ Ebd., 96-97, Zitate 97.

¹⁹⁹ Vgl. Discurso del Obispo de Ávila, LUC, 503-516.

beäugen seien, weil sie den Protestant:innen und anderen Ungläubigen gefährlich viel Handlungsspielraum lassen könnten. Aus Sevilla kommt die Frage, was genau unter «manifestaciones públicas» (öffentliche Veranstaltungen / Kundgebungen) zu verstehen sei – Versammlungen in Kirchen, Schulen, konfessionelle Presse, also jegliches Mittel, über das Glaubensinhalte an die Öffentlichkeit gelangen können? Für den Kardinalerzbischof von Sevilla, Luis de la Lastra y Cuesta (1803-1876), sind dies alles Instrumente im «erbarmungslosen Krieg gegen die katholische Kirche und den Glauben des spanischen Volkes».²⁰⁰ Die unterschiedliche Auslegung des Art. 11 durch die nachfolgenden Regierungen wird ihm in der Wahrnehmung dieser Unschärfe Recht geben. Schon im Juni 1864 war allerdings festgelegt worden, dass eine Versammlung ab einer Personenzahl von mehr als 20 öffentlichen Charakter hat. Damals zunächst ohne unmittelbare Auswirkungen auf die Religionsausübung der Protestant:innen, lieferte diese Zahl in der Folgezeit das Richtmaß, nach dem ihre Treffen als privat und damit frei von staatlichen Eingriffsmöglichkeiten eingestuft werden konnten.²⁰¹ Der rein quantitative Aspekt war demnach geregelt, andere jedoch blieben weiterhin offen. Auch die «christliche Moral» als Grenze der Religionsfreiheit ist für die Bischöfe nicht zufriedenstellend, da ungeklärt bleibe, bei wem die Autorität zu dafür nötig werdenden Grenzziehungen liege und wer für deren Umsetzung Sorge.²⁰² Und der Bischof von Salamanca legt nach: Inakzeptabel sei auch die Klassifizierung der Moral als «christliche» statt als «katholische», da wolle man den Protestant:innen ein Türchen öffnen. Diese hätten aber keine Moral und würden Sünden wie die Bigamie zulassen. Beweis sei die von Luther und Melanchthon gebilligte Zweitehe des Landgrafen Philipps I. von Hessen.²⁰³ Kritik dieser Art taucht in den Schreiben der Bischöfe aber selten auf. Der Grund hierfür mag sein, dass sie alle den Vorstoß, anstelle der Religionsfreiheit von 1869 religiöse Toleranz – und nicht «katholische Einheit» und religiöse Intoleranz – als eines der Grundprinzipien in der Restaurationsverfassung zu verankern, grundsätzlich ablehnten. Den Teufel mussten sie daher nicht im Detail suchen, er prangte ihnen im Gesamtpaket direkt entgegen.

Das bisher Gesagte lässt sich auf folgende Grundaussagen zusammenführen: Ohne den Einsatz und die in der Mehrheit sicher aufrichtigen Absichten der Missionierenden schmälern zu wollen, ist die Zahl der zu einer der protestantischen Kirchen zugehörigen Christ:innen auch nach der Öffnung des Landes durch die Religionsfreiheit 1869 nicht stark angestiegen. Die Aussagen des baptistischen Forschers Hughey und die der Bischöfe, nämlich dass es sich um eine äußerst kleine Minderheit handle, stimmen diesbezüglich überein. Für letztere ging von diesen «Häretikern» nichtsdestotrotz eine erhebliche Bedrohung des Vaterlandes und der Seelen gleichermaßen aus. Das Hervorheben dieser Doppelgefahr für Staat und Religion fügt sich schlüssig in die Selbstwahrnehmung der Bischöfe als Katholiken und Patrioten ein, Teile ihrer Identität, die untrennbar miteinander verbunden sind. Gerade im Patriotismus mit entsprechend eingebetteter Autoritätshörigkeit liegt ihrer Ansicht nach ein typisch katholisches Charakteristikum.

²⁰⁰ Vgl. Sevilla a las Cortes, LUC, CXXI, Zitat ebd. Luis de la Lastra y Cuesta erhielt die Bischofsweihe 1852. Sein Weg als Bischof führte ihn von Orense ins Erzbistum Valladolid (1857) und fünf Jahre später als Kardinalerzbischof nach Sevilla.

²⁰¹ Vgl. Ley sobre reuniones públicas, in: Gaceta de Madrid, Año CCIII, Nr. 175 (23.6.1864), bes. Art. 2. Verweis auf dieses Gesetz gefunden bei HUGHEY, Religious Freedom, 25.

²⁰² Vgl. Discurso del Obispo de Orihuela, LUC, 546-547.

²⁰³ Vgl. Discurso del Obispo de Salamanca, LUC, 624-625.

Das größte von den Protestant:innen «eingeschleppte» Übel ist demnach die Indifferenz: Löst sich die katholische Seele aus dem Schoß ihrer Kirche und deren Autorität ab, und geht damit verloren, folgt im nächsten Schritt die Loslösung von jeglicher staatlichen Autorität. Wer bei der Heiligen Schrift auf eigenständige Interpretation setze und der Stimme der Autorität kein Gehör schenke, werde dieses Verhalten auch in profane Lebensbereiche übertragen.

Die Angst der Bischöfe vor der protestantischen Minderheit rührt möglicherweise daher, dass sie um die etwaige «Anfälligkeit» weiter Teile der spanischen Bevölkerung für deren «Lockrufe» ahnten. Dies aus zwei Gründen: Erstens waren die primären Zielgruppen der Mission die bildungsfernen und randständigen Teile der Gesellschaft, die häufig am Existenzminimum und in pastoraler Vernachlässigung lebten und deren Religiosität eher folkloristisch geprägt, denn Ausdruck einer tiefen inneren Glaubenshaltung war. Zweitens kam hinzu, dass die Priester flächendeckend schlecht ausgebildet waren; intellektuelle Höhenflüge, wie die eines Donoso Cortés (1809-1853) oder eines Jaime Balmes (1810-1848), waren selten anzutreffen.²⁰⁴

Wie sehr die Ausbildung der spanischen Priester im 19., aber auch noch im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zu wünschen übrig ließ, zeigt ein Blick in den *Informe sobre la situación de los Seminarios en España hasta el 31 de diciembre de 1891* sowie den *Informe de la Visita apostólica a los seminarios españoles* (1933-1934).²⁰⁵ Francisco José Carmona Fernández analysiert Teile dieser *Informes* ausführlich. Hervorzuheben im Zusammenhang mit vorliegender Fragestellung sind dabei besonders folgende Aspekte: (1) Nachlässigkeit bei der Auswahl der Seminaristen. Denn für viele war das Priesteramt ein Brotjob wie jeder andere auch. (2) Das «Fehlen einer gesunden spirituellen Leitung». Neben den schon erwähnten Fehlberufungen seien so auch die wenigen echten Berufungen im Verlauf der Ausbildung verloren gegangen oder verdorben worden. (3) Niedriges akademisches Niveau der Ausbildung. (4) Mangelnde Erziehung und Manieren der Seminaristen, da diese aus den «alleruntersten Klassen der Gesellschaft» stammten.²⁰⁶ Diesem *Informe* folgend ist nicht von der Hand zu weisen, dass von den Seminaren vieles versäumt wurde und die Ausbildung der Seminaristen weder in akademischer, moralischer noch religiöser Hinsicht den gewünschten Erfordernissen des Priesterstandes Rechnung trug. Ein knappes halbes Jahrhundert später scheint sich daran wenig geändert zu haben, denn der Autor resümiert, dass der Zustand der Ausbildung der künftigen Priester in den Seminaren «bedauernd» sei, und zwar in inhaltli-

²⁰⁴ Vgl. SÁNCHEZ MANTERO, *La Iglesia en el Estado liberal, 1808-1879*. Balmes Priester, Donoso Cortés Jurist gelten als die beiden herausragendsten katholischen Denker im Spanien des 19. Jahrhunderts. Während ihrer kurzen Lebenszeit beschäftigten sich sie mit der Frage nach dem für Spanien geeignetsten politischen System und vertraten dabei traditionelle bis hin zu antiliberalen Positionen, letzteres besonders der späte Donoso Cortés. Vgl. Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Neocatolicismo, Carlismo y democracia*, in: *Memoria y Civilización* 23 (2020) 1-29, 6-8. Zu Balmes und seiner Sicht auf den Protestantismus vgl. zudem Mariano DELGADO, *Algunas tipologías de la percepción de Lutero en el mundo hispánico desde el siglo XVI a nuestros días*, in: *Revista Iberoamericana de Teología* 25 (2017) 75-103, 97-99.

²⁰⁵ Beide Berichte wurden direkt von Rom oder über die Nuntiatur angestoßen, was die Aufzählung der Mängel glaubwürdig macht. Vgl. CARMONA FERNÁNDEZ, *Secularización y formación clerical, 186-187*. Der erste *Informe* ist Teil der allgemeinen Erhebung, die Kardinalstaatssekretär Mariano Rampolla im Auftrag Leos XIII. durchführen ließ, um einen Überblick über die Situation der Kirche weltweit zu bekommen und in einem nächsten Schritt Verbesserungsmaßnahmen durchführen zu können. Vgl. ebd., 202.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 208-209.

cher und spiritueller Hinsicht, aber auch bezüglich des Umgangs mit Autorität und Moral. Besonders kritisch sei aber, dass die Seminaristen keine Ausbildung in pastoraler Praxis erführen, weder in der Katechese noch bei der Predigt oder liturgischen Feiern, und die möglichen Implikationen der schnellen gesellschaftlichen Veränderungen für eine angemessene Ausübung des Priesteramts völlig ausgeblendet würden.²⁰⁷

Verantwortlich für die Seminare waren auch und vor allem die Bischöfe. Sie sollten also über die dortige Situation informiert gewesen sein. Hier ist nicht der Ort, um den Gründen und strukturellen Ursachen für diesen Zustand der Seminare nachzugehen. Wichtig ist aber: Die Bischöfe wussten, dass niedriges Ausbildungsniveau, Halbherzigkeit und mangelnde Vorbereitung auf die Erfordernisse einer sich wandelnden Gesellschaft unter weiten Teilen des Klerus verbreitet waren. Insofern konnten motivierte und eventuell besser (aus)gebildete²⁰⁸ Protestant:innen, die in missionarischer Absicht das Land bereisten, durchaus als Bedrohung wahrgenommen werden. Diese Missionar:innen wurden von den spanischen Bischöfen für die größer werdende Differenz zwischen Kirche und vielen Katholik:innen verantwortlich gemacht, statt die Mängel in der pastoralen Versorgung ländlicher Gebiete und in der Ausbildung zukünftiger Priester anzugehen. Diese per se schon ungünstige Situation verband sich mit der gesamt-kirchlichen Weigerung, den Menschen eine Möglichkeit zur ‚Säkularisierung‘ im Sinne einer von Offenheit geprägten Hinwendung zur modernen Welt anzubieten. Daraus resultierte eine Gemengelage, die die Entfremdung oder gar den Abfall vieler Spanier:innen vom Katholizismus bewirkte oder zumindest beschleunigte.

Abschließend ist auf eine weitere Auffälligkeit hinzuweisen, nämlich die Schärfe und die Vehemenz, mit denen die Bischöfe gegen die Vertreter:innen des Protestantismus schossen, während jüdische und muslimische Gläubige kaum zur Zielscheibe wurden. Dabei gilt zu bedenken, dass verbale Angriffe dieser Art durchaus dem Tenor der Zeit entsprachen. Denn der Antiprotestantismus war kein rein spanisches Phänomen, sondern auch im Rest Europas anzutreffen, z. B. in Frankreich, Tirol oder Belgien. Gerade zu den letzten beiden Ländern besteht eine enge Parallele, auch dort sei nämlich der Antiprotestantismus eher auf der Prinzipienebene zu verorten gewesen, habe man einen verbalen Kampf gegen eine Gruppe geführt, die zahlenmäßig kaum ins Gewicht fiel.²⁰⁹ Und nicht zuletzt hatte auch Papst Pius IX. in der 18. These des *Syllabus* den Protestantismus als nicht gottgefällig verurteilt.²¹⁰ Auch sein Nachfolger, Pius X. (*1835, 1903-1914), zeichnete 1910 in der Enzyklika *Editae saepe* zum 300-Jahr-Jubiläum der Heiligsprechung Karl Borromäus' (1538-1584) ein sehr negatives Bild der Reformation sowie der Reformatoren und löste damit in den protestantisch geprägten Teilen Europas Entrüstung aus.²¹¹ Mit Ausnahme der französischen Variante während

²⁰⁷ Vgl. ebd., 220-221.

²⁰⁸ Vgl. BLASCHKE, Antiprotestantismus und Antikatholizismus, 263-264.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 271 und 279. Dieses Phänomen traf man auch in den skandinavischen Ländern an, dort allerdings unter umgekehrten Vorzeichen. Vgl. ebd. Zum Antiprotestantismus in Südtirol vgl. Florian HUBER, Konfessionelle Identitätsbildung in Tirol: Antiprotestantismus ohne Protestanten (1830-1948), in: Geschichte und Region / Storia e regione 19 (2010/2) 28-52. Zum Antiprotestantismus in Frankreich siehe Jean BAUBÉROT / Valentine ZUBER, Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le «pacte laïque» (1870-1905), Paris 2000.

²¹⁰ Vgl. PIUS IX., *Syllabus*, in: AAS 3 (1867) 168-176, 170.

²¹¹ Vgl. Mariano DELGADO, Die Borromäus-Enzyklika «*Editae saepe*» Pius' X. vom 26. Mai 1910 und die Folgen, in: SZRKG 103 (2009) 117-139.

der III. Republik (1870-1940) sei der Antiprotestantismus aber kaum untersucht, so Blaschke.²¹² Sein Gegenstück findet er übrigens im weitaus besser erforschten Antikatholizismus: Die im 19. Jahrhundert beinahe europaweit verbreiteten konfessionellen Kämpfe und Kulturkämpfe hatten bekanntermaßen in vielen liberal regierten Staaten Maßnahmen gegen die katholische Kirche zur Folge und, etwas pauschal gesagt, ein «universaler Antikatholizismus gehörte zur bürgerlichen Identität».²¹³

Die spanischen Bischöfe waren demnach weder die einzigen, die einen antiprotestantischen Diskurs führten, noch war es überhaupt eine Rarität, negative Vorurteile auf das konfessionelle Gegenüber zu projizieren. In den kommenden Jahren verlor das Feindbild «Protestantismus» zunächst an Relevanz (gefährlicher schienen nun der atheistische Sozialismus und Kommunismus).²¹⁴ In den ersten Jahrzehnten der Franco-Diktatur fand er aber wieder vermehrt Eingang in die Sprache spanischer Kirchenfürsten und hielt sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil²¹⁵ – während das restliche Europa nach den Traumata der beiden Weltkriege ökumenischere Wege einschlug.

1.3 Übergang ins 20. Jahrhundert: die Kirche zwischen Akzeptanz und Protest

Letzlich hatte sie keine Wahl: Nach Ratifizierung der Verfassung von 1876 blieb der Kirche nichts Anderes übrig, als sich mit dieser und ihren Folgen zu arrangieren. Und das tat sie auch.²¹⁶

Nach seiner Annahme blieb Art. 11 im Prinzip bis zur Ausrufung der Zweiten Spanischen Republik 1931 gültig – «im Prinzip», weil während der Diktatur Miguel Primo de Riveras (*1870, 1923-1930) die Verfassung von 1876 suspendiert wurde, die die Kirche betreffenden Artikel sich jedoch beibehalten sahen.²¹⁷ Der regelmäßige, weil paktierte, Wechsel zwischen liberal und konservativ ausgerichteten Regierungen zeitigte Konsequenzen im religiösen Bereich; beide Seiten wussten die durch die kompromisshafte Formulierung des Art. 11 entstandene Interpretationsskala zwischen «lax» und «restriktiv» auszureizen.²¹⁸ Es waren dann auch die Liberalen, welche die «religiöse Frage» während der Restauration immer wieder auf die Tagesordnung setzten und in Folge regen Protest der spanischen Bischöfe auslösten. Mehrfach fand sich die Religionsfrei-

²¹² Vgl. BLASCHKE, Antiprotestantismus und Antikatholizismus, 266. Überlegungen zu möglichen Gründen für dieses offenbar mangelnde wissenschaftliche Interesse an diesem Thema sowie der daraus resultierenden Forschungslücke finden sich ebd., 266-267. Interessant ist auch die Gegenüberstellung verschiedener Auto- und Heterostereotypen in Protestantismus und Katholizismus, vgl. ebd., 272.

²¹³ BLASCHKE, Antiprotestantismus und Antikatholizismus, 265.

²¹⁴ Vgl. LABOA, *La libertad religiosa*, 172.

²¹⁵ Vgl. die Kap. 3 und 4.

²¹⁶ Vgl. MOLINER PRADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, 68. Auch die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan wurden weitergeführt. Vgl. HUGHEY, *Religious Freedom*, 86.

²¹⁷ Vgl. HUGHEY, *Religious Freedom*, 85; DERS., *Church, State, and Religious Liberty in Spain*, in: *Journal of Church and State* 23/3 (1981) 485-495, 486; CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 163-165 und 170. In dem guten halben Jahrzehnt, das die Diktatur dauerte, gelang es den Regierenden nicht, eine neue Verfassung zu verabschieden. Vgl. ebd.

²¹⁸ Vgl. PRIETO SANCHÍS, *La libertad religiosa*, 1287, besonders Anm. 6; ESCOBEDO ROMERO, *Las dos Españas*, 72.

heit in liberalen Regierungsprogrammen, wurde aber nie ernsthaft in Angriff genommen. Die Ursachen für dieses Scheitern diverser Regierungen lassen sich zuvorderst in internen Differenzen im *partido liberal* und der Priorisierung anderer politischer und sozialer Problemkomplexe ausmachen, weniger aber in Protestschreiben seitens der Kirche.²¹⁹ Diese hatten ja bereits zu einem früheren Zeitpunkt meist nicht den gewünschten Effekt erzielt, manchmal allerdings schon: Gleich im Sommer 1876 wettete die katholische Presse gegen Plakate an Hauswänden, die über protestantische Gottesdienstzeiten informierten, und auf Menorca stürte man sich am auf der Straße hörbaren Gesang protestantischer Gottesdienstteilnehmender. Der Druck durch die Kirche und die kirchenaffine Presse auf die Regierung Cánovas' war dieses Mal so groß, dass noch im gleichen Sommer ein Dekret verabschiedet wurde, welches ein sehr enges Verständnis von «öffentliche Kundgebungen» definierte.²²⁰ Nach der Einschätzung Callahans war keine Regierung jener Zeit – unabhängig ihrer politischen Ausrichtung – in der Lage, dauerhaft und streng gegen protestantische Kirchen vorzugehen. Einen Grund sieht er darin, dass viele Mitglieder des Klerus den gerichtlichen Weg gegen etwaige «Verstöße» zu nutzen wussten. Denn die Gerichte waren einerseits relativ unabhängig vom Verwaltungsapparat, andererseits gerade im ländlichen Raum fest in den Händen der Machtelite und ihrer konservativen Interessen.²²¹

Insofern ist die Wirkung der weiterhin vorhandenen katholischen Prägung der spanischen Gesellschaft als hemmender Faktor bezüglich einer etwaigen Ausweitung der dulddenden religiösen Toleranz zur umfassenden Religionsfreiheit – je nach Perspektive im Sinne einer Abschaffung der Privilegien der katholischen Kirche – nicht zu unterschätzen. Oder, mit den Worten Federico M. Requenas: «Es ist eine Tatsache, dass das Scheitern der antiklerikalen Politik [...] zwischen 1901 und 1913 im Fehlen des sozialen Rückhalts begründet lag.»²²² Dennoch gilt auch hier, dass ein gesellschaftlicher Schutzwall um katholische Traditionen, Rechte und Privilegien und von der Gesellschaft ebenso geduldete oder aktiv ausgeführte antiklerikale Angriffe in Spanien koexistierten:²²³ In dem von Requena markierten Zeitrahmen liegt die sogenannte *Semana*

²¹⁹ Vgl. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 68-85 und 151. Bis zur Jahrhundertwende zeigte auch die liberale Partei kaum Interesse an «religiösen» Sachfragen; sie war beschäftigt mit dem allgemeinen Männerwahlrecht, Versammlungsrechten usw. Außerdem waren viele Parteimitglieder gläubige Katholiken, die selbst keinen besonderen Enthusiasmus für eine größere religiöse Toleranz an den Tag legten. Vgl. LANNON, *Privilege, Persecution, and Prophecy*, 136-137.

²²⁰ Vgl. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 28.

²²¹ Vgl. ebd., 170-174.

²²² «Es un hecho que el fracaso de la política anticlerical llevada a cabo [...] desde 1901 a 1913 fue por falta de respaldo social.» Federico M. REQUENA, *Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX*, in: AHIG 11 (2002) 39-68, 42.

²²³ Hinter die Annahme Requenas eines gewissen «katholischen» Widerwillens gegenüber (vermeintlich) antiklerikalen Bestrebungen seitens der Liberalen lassen sich Fragezeichen setzen. Denn der z. T. äußerst niedrige Sakramentenempfang – Bernecker spricht von etwa 4 % der madrilenischen Bevölkerung, die die Osterkommunion empfangen (BERNECKER, *Religion in Spanien*, 80) –, der Verlust der Arbeiterschaft usw. zeichnen ein wenig katholisches Bild der spanischen Gesellschaft um die Jahrhundertwende, das stark kontrastiert mit der zeitlich parallel von den Bischöfen beschworenen «katholischen Einheit». Insgesamt bestanden hier große regionale Unterschiede (höhere religiöse Praxis im Norden des Landes), soziale Unterschiede (praktizierend waren eher Wohlhabende und/oder Gebildete) sowie Unterschiede hinsichtlich des Geschlechts (Religion als «Frauensache»). Vgl. LANNON, *Privilege, Persecution, and Prophecy*, 18 und 36. Neben der privaten religiösen Praxis und jener, die sich aus der Sakramentenpflicht ergab, existierten auch viele andere religiöse Riten wie Prozessionen, Feierlichkeiten zu Heiligenstatuen, Rosen-

Trágica (1909) in Barcelona,²²⁴ ein erster Höhepunkt antiklerikaler Gewalt im Spanien des beginnenden 20. Jahrhunderts.

Je weiter sich die Gesellschaft von der Kirche entfernte und säkularisierte, um so leichter prosperierte der Antiklerikalismus verschiedener Couleur – sei es in seiner intellektuell-politischen oder in seiner populär-gewaltsamen Ausprägung. In den folgenden Jahrzehnten nahmen Säkularisierung und Dechristianisierung rapide und flächendeckend zu.²²⁵ Eine solche von der Kirche immer stärker entfremdete Bevölkerung senkte die Hürden für eine weniger kirchenfreundliche Gesetzesauslegung.

Das sogenannte *Desastre de 1898* (Katastrophe von 1898), dem Verlust der letzten Überseekolonien Kuba, Puerto Rico und den Philippinen, hatte das Land in eine tiefe Identitätskrise und -debatte gestürzt und manche sahen einen Grund für Spaniens Rückständigkeit und Resistenz gegenüber der dringend notwendigen Modernisierung in der antiliberalen und rückwärtsgewandten katholischen Erziehung. Gerade das Bildungswesen sollte also an den Geist des Fortschritts angepasst und der Kirche ihr Bildungsmonopol entzogen werden. Direkt verbunden damit war die quasi-Omnipräsenz von Ordensleuten im Bildungswesen und in der Care-Arbeit, die sich zurückführen lässt auf die erneute Blüte des Ordens- und Kongregationslebens im 19. Jahrhundert und die Wiederherstellung des (in Spanien mehrfach verbotenen) Jesuitenordens während der Restauration. So setzten viele Reformen zunächst an diesen beiden «Problem»komplexen an. Erst 1923 kam die Reform von Art. 11 nochmals ernsthaft auf das politische Tableau, wurde aber wegen des Putsches im September desselben Jahres nie Realität.²²⁶ Letzteres ahnten die Bischöfe nicht und erarbeiteten ein an die Regierung gerichtetes Protestschreiben.

kranzgebete und Andachten. Vgl. ebd., 22-23. Diese lassen sich aber nicht so einfach messen wie der Sakramentenempfang.

²²⁴ Ausgelöst durch die Forderungen nach Truppennachschub für den Krieg in Marokko wurde am 26. Juli 1909 in Barcelona der Generalstreik ausgerufen; die nachfolgenden Ereignisse sind unter dem Namen der *Semana Trágica* (Tragische Woche) in die Geschichtsschreibung eingegangen: Denn neben Antikriegsdemonstrationen kam es zu einer bewaffneten Rebellion und 17 Kirchen, 23 Klöster und zwölf Schulen brannten. Die Ausschreitungen wurden gewaltsam niedergeschlagen. Insgesamt forderten die Ereignisse über hundert Menschenleben, gut vierhundert Personen wurden verletzt. Vgl. Nazario GONZÁLEZ, Los actores de la revuelta. Anarquistas, socialistas y republicanos antes, en y después de la Semana Trágica, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 82 (2009) [Actes de les jornades sobre la Setmana Trágica (1909). Barcelona, 5, 6 i 7 de maig de 2009, Barcelona 2009] 115-140. Im November desselben Jahres reagierten die Bischöfe mit einem gemeinsamen Schreiben «gegen die Existenz der laizistischen (laicas) Schulen», ohne dabei auf den anarchistischen Pädagogen und Schulgründer Francesc Ferrer einzugehen, den man der Verwicklung in die Vorfälle während der *tragischen Woche* beschuldigte und ohne korrekten Prozess hinrichtete. Vgl. *Prelados españoles al presidente del consejo de ministros*, 26.11.1909, DC, 89-93.

²²⁵ Vgl. REQUENA, *Vida religiosa y espiritual*, 42; CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 76-79.

²²⁶ LANNON, *Privilege, Persecution, and Prophecy*, 136-137; William J. CALLAHAN, *Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923*, in: Carolyn P. BOYD (Hg.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid 2007, 17-32, 28.

1.3.1 Auf Linie bleiben: Kontinuität im bischöflichen Diskurs

Im Denken und Reden der spanischen Bischöfe zeigt sich eine große Kontinuität. Vier Beispiele aus der Zeit um die Jahrhundertwende mögen dies veranschaulichen:

(1) 1896 fordern die Bischöfe in ihren *Seis peticiones sobre interpretación y aplicación de las leyes* mit explizitem Bezug auf den ihrer Meinung nach falsch ausgelegten, weil auf religiöse Vereinigungen ausgeweiteten, Art. 11 ein Verbot für protestantische Kirchen und Schulen. Sie sehen einen klaren Zusammenhang zwischen der laxen Haltung gegenüber «den Gefolgsleuten des Protestantismus und der modernen Irrtümer» und den «so ernsten [...] Umständen, die unsere unglückliche Nation durchmacht»²²⁷ – das Land war seit 1895 resp. 1896 verwickelt in Kriege, die 1898 mit dem Verlust der letzten Überseekolonien endeten, und ein Gefühl der Dekadenz, des Niedergangs, herrschte vor, besonders unter den – politischen, wirtschaftlichen und intellektuellen – Eliten des Landes.

(2) Ähnlich ist der Tenor ein Jahr nach diesem «Desaster» im Herbst 1899, als mehr als dreißig Bischöfe auf dem *V Congreso Católico Español* in Burgos versammelt waren und dort unisono verkündeten:

«Wir erklären noch einmal, dass unser ständiges Streben die Wiederherstellung der katholischen Einheit ist, früher die Ehre unseres Heimatlandes, und deren Bruch die Quelle vieler Übel ist; wir erklären auch, dass wir alle Fehler beklagen, die der Vikar Jesu Christi in seinen Konstitutionen, Enzykliken und Ansprachen verurteilt hat, insbesondere diejenigen, die im *Syllabus* enthalten sind, und alle Freiheiten des Verderbens, die aus dem sogenannten neuen Recht oder Liberalismus hervorgegangen sind, dessen Anwendung auf die Regierung in unserem Heimatland Anlass zu so vielen Sünden gibt und uns an den Rand des Abgrunds geführt hat.»²²⁸

Keinen Millimeter haben sich die Bischöfe in den vergangenen Jahren von ihren Positionen resp. denen ihrer Vorgänger im *Libro de la Unidad Católica* entfernt: Der Verlust der «katholischen Einheit» und die – dadurch erst möglich gewordene – Öffnung des Landes gegenüber den modernen Freiheiten ist eine wesentliche Ursache für die Probleme, unter denen Spanien leidet, und die Wiederherstellung des Idealzustandes ersehnte Lösung und einzige Rettung.

(3) Beide Elemente – ihr Ärger über die Toleranz gegenüber protestantischen Kirchen und ihr nostalgisches Sehnen nach der verlorenen «katholischen Einheit» – tauchen in einem bischöflichen Memorandum über das Unrecht, das die Kirche seit 1868 habe erdulden müssen, wieder auf: Einer Beschwerde über die, in ihren Augen, juristische Gleichbehandlung von katholischer Kirche und «den protestantischen Sekten und übli-

²²⁷ Prelados reunidos en Ligo al Gobierno de Su Majestad, 18.9.1896, DC, 76-79, Zitate 77.

²²⁸ «Una vez más declaramos que nuestra aspiración constante es el restablecimiento de la unidad católica, gloria antes de nuestra patria, y cuya ruptura es el origen de muchos males; declaramos asimismo que deploramos todos los errores condenados por el Vicario de Jesucristo en sus constituciones, encíclicas y alocuciones, especialmente los comprendidos en el *Syllabus* y todas las libertades de perdición hijas del llamado derecho nuevo o liberalismo, cuya aplicación al gobierno en nuestra patria es ocasión de tantos pecados, y nos condujo al borde del abismo.» Crónica del V Congreso Católico Español celebrado en Burgos el año 1899, Burgos 1899, 638, zitiert nach: CUENCA TORIBIO, La Iglesia en la Restauración, 898, Anm. 6.

gen falschen Religionen» im Strafgesetzbuch von 1870 in Sektion II des Dokuments²²⁹ folgt in Sektion X «Unidad católica» der kurze, da «allerseits bekannte», Hinweis auf den durch die religiöse Toleranz provozierten Bruch der katholischen Einheit des Landes und das Unrecht, das die Kirche seitdem «täglich» erleiden müsse.²³⁰

(4) «Alarmiert» wegen der «hartnäckigen Gerüchte», dass eine Änderung des Art. 11 der Verfassung von 1876 anvisiert werde, richteten sich die Bischöfe 1923 mit einem Protestschreiben an die liberale Regierung. Art. 11, ihnen eigentlich ein Dorn im Auge, wird angesichts der möglicherweise drohenden Ausweitung zur Religionsfreiheit zum schützenswerten Gut. Dass das Dokument vom Episkopat und nicht von der unlängst geschaffenen Metropolitankonferenz stammt und zudem 61 Unterschriften zählt, veranschaulicht, wie brisant die spanische Kirchenhierarchie die Situation einschätzte. Die Akten der insgesamt zweiten überhaupt abgehaltenen Metropolitankonferenz (3.-4.1.1923) bestätigen dies und sehen «wegen der besonderen Schwere dieses Versuchs» drei mögliche Maßnahmen vor: a) eine Beschwerde an den Präsidenten des Minister-rats; b) einen gemeinsamen Bericht des Episkopats an die Regierung; c) ein öffentliches kollektives Schreiben, sollten die ersten beiden Schritte keine Wirkung erzielen.²³¹ In diesem Schreiben heißt es:

«Eine substantielle Veränderung des genannten Artikels 11 mit der geplanten Änderung stünde in eklatantem Widerspruch zu Artikel 1 des Konkordats, und folglich wäre die Verfassungsreform in diesem Punkt gleichbedeutend mit der impliziten Kündigung des Konkordats und der Schwere, die dies für jedes Volk bedeutet, und noch mehr für das spanische Volk, das eine seiner größten Errungenschaften in der Bewahrung des kostbaren und jahrhundertealten Schatzes der religiösen Einheit sieht, kann sich Ihrer Majestät nicht verbergen [...] Und dies gegen die religiösen Gefühle des Volkes».²³²

1875/76 hatten ihre Vorgänger bereits damit argumentiert, dass weder religiöse Toleranz noch Religionsfreiheit mit dem seit 1851 bestehenden Konkordat vereinbar seien. Aktualisiert auf das Jahr 1923 behaupten sie dies nur noch von der Religionsfreiheit, andernfalls wären die Bestimmungen des Konkordats ja bereits hinfällig. Der Verweis auf die der «katholischen Einheit» geschuldete glorreiche Vergangenheit Spaniens und den Widerwillen des Volkes gegen die Religionsfreiheit fügt sich nahtlos in diese bischöfliche Diskurs-«Tradition» ein.

Ergänzen lassen sich diese Beobachtungen mit denen des französischen Historikers Benoît Pellistrandi. In zwei Beiträgen hat er die Interpretation der spanischen Geschichte im «offiziellen katholischen Diskurs» und deren Instrumentalisierung für die Kon-

²²⁹ Apéndice I, N.III. Memorándum de los agravios inferidos a la Iglesia desde el 1868, ACME, Nr. 1335-1345, 655-665, 656-657, Zitat 656.

²³⁰ Ebd., 664.

²³¹ Vgl. II Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 4-7 de enero 1923, ACME, 156-167, 159: III/20. Aufgrund seines Titels ist anzunehmen, dass es sich bei dem Protestschreiben um die zweite der möglichen Maßnahmen handelt.

²³² «Alterado substancialmente dicho artículo 11 con la modificación proyectada, estaría en flagrante contradicción con el artículo 1.º del Concordato, y, por consecuencia, la reforma de la Constitución en este punto equivaldría a la denuncia implícita del Concordato, y no puede ocultarse a vucencia la gravedad que esto entraña para un pueblo cualquiera, y más aún para el español, que cifra una de sus mayores glorias en conservar el precioso y secular tesoro de la unidad religiosa [...] Y esto contra los sentimientos religiosos del pueblo». El Episcopado al Gobierno de Su Majestad, 1923 (ohne Datum), DC, 116-117.

struktion nationaler Identität durch die Bischöfe untersucht. Die eben zitierten bischöflichen Stellungnahmen tauchen bei ihm nicht auf; seine Analyse der Schreiben verschiedener Bischöfe für den Zeitraum von etwa 1890 bis zum Ende der Zweiten Spanischen Republik bestätigt allerdings, was sich in den Beispielen bereits abzeichnete.²³³ Obgleich Pellistrandi keinen besonderen Fokus auf Religionsfreiheit oder religiöse Toleranz legt, zeichnet seine Analyse ein Bild des Diskurses der spanischen Bischöfe, welches in klarer Kontinuität zu den Äußerungen ihrer Vorgänger im Kontext der Verfassung von 1876 und ihres Art. 11 steht: Die Vergangenheit Spaniens und die nationale Identität werden katholisiert und damit aufs Engste miteinander verbunden. Gedanklicher Dreh- und Angelpunkt der Bischöfe bleibt auch hier die verlorene und wiederzugewinnende ›katholische Einheit‹. Konzis resümiert Pellistrandi:

«Es gibt nicht die geringste Entwicklung in der Lehre oder im Verständnis der Geschichte zwischen diesen Texten von 1931 und denen von 1898 [...]. Wir können bestätigen, dass wir nicht vor einer Analyse der politischen Situation stehen, sondern vor dem Ausdruck einer Mentalität, in welcher die Geschichte als Grundlage für reaktionäres Denken dient.»²³⁴

Unter Einbeziehung der in der vorliegenden Arbeit analysierten Quellen lässt sich Pellistrandis Synthese auf den Zeitraum zwischen 1875 und 1962 erweitern. Das Zweite Vatikanische Konzil wird dann nicht nur auf gesamt- und weltkirchlicher Ebene zu Neuerungen führen, sondern auch den spanischen Episkopat mit neuen Perspektiven konfrontieren und – zumindest bei einigen seiner Vertreter – die Grundlage für ein langsames Umdenken bereitstellen.

1.3.2 Die Entstehung der *Junta de los Metropolitanos*: Officialisierung des Diskurses

Pellistrandi arbeitet intensiv und präzise mit ›seinen‹ Quellen, bisweilen wirkt es aber irritierend, mit welcher scheinbaren Leichtigkeit er Syntagmen wie «die spanischen Bischöfe»²³⁵ oder «der offizielle katholische Diskurs»²³⁶ verwendet, obwohl er sich lediglich auf die Aussagen einiger weniger Bischöfe bezieht.²³⁷ Ab wann es legitim ist,

²³³ Vgl. Benoît PELLISTRANDI, Los obispos españoles y la memoria histórica o la defensa de la catolicidad de España (circa, 1890-circa, 1910), in: BOYD (Hg.), Religión y política, 231-247; DERS., La historia y la idea de España en las pastorales de los obispos españoles, in: BOTTI / MONTERO / QUIROGA (Hg.), Católicos y patriotas, 141-160.

²³⁴ «No hay siquiera la menor evolución doctrinal o en la comprensión de la historia entre estos textos de 1931 y los de 1898 [...] Podemos afirmar que no estamos ante un análisis de la situación política sino ante la expresión de una mentalidad en la cual la historia sirve de fundamento a un pensamiento reaccionario.» PELLISTRANDI, La historia y la idea de España, 154.

²³⁵ Z. B. PELLISTRANDI, Los obispos españoles y la memoria histórica, 243, oder DERS., La historia y la idea de España, 143.

²³⁶ PELLISTRANDI, Los obispos españoles y la memoria histórica, 232; vgl. ähnlich ebd., 239.

²³⁷ Im Beitrag «Los obispos españoles y la memoria histórica» berücksichtigt Pellistrandi neben Kardinal Marcelo Spínola y Maestre (1835-1906, geweiht 1881, zunächst in Coria, ab 1886 in Málaga, ab 1895 in Sevilla), auf dem der Fokus liegt, noch dessen Nachfolger auf dem Bischofssitz in Sevilla, Enrique Almaraz Santos (1847-1922, ab 1893 in Palencia, ab 1907 in Sevilla, ab 1920 in Toledo), Nachfolger auf dem Sitz Spínolas in Sevilla. In «La historia y la idea de España» untersucht Pellistrandi schwerpunktmäßig erneut Kardinal Spínola sowie Kardinal Isidro Gomá y Tomás (1869-1940, ab 1927 in Tarazona, ab 1933 in Toledo).

von einem «offiziellen katholischen Diskurs» in Spanien zu sprechen, war auch eine zentrale und herausfordernde Frage im Entstehungsprozess dieser Arbeit, deren Antwort sich nicht auf eine konkrete Zahl von zu untersuchenden Bischöfen beschränken kann. Der Wechsel von separaten Einzelbeobachtungen auf die Metaebene erfordert immer ein gewisses Maß an Abstraktion und Verallgemeinerung. Der letztlich aber immer hypothetische Charakter solcher Überlegungen sollte allerdings stets deutlich gemacht werden. Und der bei Pellistrandi fehlende Verweis auf die damalige (Un)Organisation der Bischöfe würde zumindest den Eindruck relativiert haben, dass die Stimme eines Bischofs für die Stimme aller Bischöfe Spaniens steht.

Ähnlich wird – bis heute – oft und vorschnell von «der» Kirche gesprochen; auch damals war ihre Außenwirkung die eines einheitlichen, beinahe monolithischen Blockes, innerhalb dessen Abweichungen von der offiziellen, vom päpstlichen Lehramt vorgegebenen Meinung nicht erwünscht und auf bischöflicher Ebene per se auch nicht gegeben sein konnten. Ein trügerischer Schein, wie die Tatsache, dass der Papst selbst aufgrund der in Spanien unter den Katholik:innen bestehenden gravierenden Uneinigkeiten eingriff, gezeigt hat.²³⁸ Auch die spanischen Bischöfe sprachen weniger mit einer gemeinsamen Stimme als mit vielen Einzelstimmen.

Verschiedentliche Versuche, eine regelmäßige Versammlung der Bischöfe einzuberufen, schlugen fehl.²³⁹ Ausdruck dieser «Atomisierung» des Episkopats ist auch das «Schweigen zu spanischen Angelegenheiten während des gesamten Zeitraums von 1870 bis 1896», wie Iribarren feststellt.²⁴⁰ Die im *Libro de la Unidad Católica* gesammelten Schreiben belegen hingegen, dass im «Ernstfall» die Kommunikation zumindest auf Ebene der Kirchenprovinzen funktionieren konnte. Unstimmigkeiten sowie das Fehlen von nationalen Treffen und gemeinsam koordinierten Stellungnahmen wurden auch von manchem Bischof kritisch gesehen. In einem Brief vom 26. Januar 1901 an Nuntius Aristide Rinaldini (*1844, 1899-1907) drückte Kardinal Antonio María Cascajares y Azara (*1834, in Calahorra ab 1884, in Valladolid 1891-1901) deutlich seinen Unmut gegenüber Kardinalprimas Sancha (*1833, Weihbischof von Toledo, in Ávila ab 1882, in Valencia ab 1892, in Toledo 1898-1909) aus, den er mitverantwortlich machte für die Spaltungen unter den Bischöfen. Hierbei fällt auch ein Wort über die Dringlichkeit einer solchen Einigkeit angesichts der Bedrohungen durch die «Sekten»:

«Es ist Ihnen auch bekannt, dass es unter uns Bischöfen leider nicht die vom Heiligen Vater so empfohlene Einigkeit gibt, eine Einigkeit, die immer notwendig war, und heute umso mehr, wenn wir einen Damm gegen die Bemühungen der Sekten errichten

²³⁸ Vgl. Kap. 1.1.3. Auch «andernorts» herrscht in der Kirche nicht nur eine Meinung; man bedenke z. B. die Verurteilung von Exponenten eines katholischen Liberalismus wie Félicité de Lamennais (1782-1854). Die Konzentration der kirchlichen Autorität auf die Person des Papstes im Verlauf des 19. Jahrhunderts mit Kulminationspunkt in *Pastor aeternus* (1870) des Ersten Vatikanischen Konzils dürfte zu diesem Kirchenbild beigetragen haben.

²³⁹ Über Jahre zogen sich die Bemühungen des Nuntius. 1907 wurde schließlich eine Versammlung in Madrid einberufen, an der bis zu 35 Bischöfe teilnahmen. Ausschlaggebend waren am Ende die laizistischen Aspirationen der liberalen Regierung gewesen, auch wenn 1907 bereits wieder eine konservative regierte. Zu den Abschlussdokumenten dieses Anlasses zählt auch das bereits erwähnte *Memorandum de los agravios inferidos a la Iglesia desde el 1868* (vgl. Anm. 229 dieses Kapitels). Diese Art des bischöflichen Austausches blieb einmalig. Vgl. Vicente CÁRCCEL ORTÍ, Organización y magisterio del episcopado español contemporáneo (1812-1966). Estudio histórico-jurídico, in: ACME, 3-144, 18-29.

²⁴⁰ Jesús IRIBARREN, Introducción, in: DC, 3-54, 20-21.

wollen. Mit vereinzelt Bemühungen, so hat uns die Erfahrung gelehrt, wird sehr wenig erreicht.»²⁴¹

Angesichts dieser Spaltungen im Hintergrund sind die Rufe zum Schutz der ‹katholischen Einheit› umso eindrücklicher. Die Vermutung drängt sich auf, dass hier eine wechselseitige ‹Behinderung› stattgefunden hat: Diese Unstimmigkeiten konnten so lange und in so vielfältiger Weise existieren, weil es kein ‹strukturierendes› kirchliches Organ auf nationaler Ebene gab, und gerade wegen dieser Streitigkeiten war es so schwierig, eine solche Einrichtung, wie sie etwa mit den damals entstehenden nationalen Bischofskonferenzen oder ihrer Vorläufer-Institutionen in anderen Ländern vergleichbar gewesen wäre,²⁴² aufzubauen. Dies gelang erst 1921, zwar nicht unter Einbeziehung aller Bischöfe Spaniens, sondern nur der Metropoliten aller spanischen Kirchenprovinzen. Ab 1923 versammelte man sich in der Regel zweimal jährlich, diskutierte über aktuelle kirchliche und nationale Themen und Entwicklungen und bezog, wo nötig, öffentlich Stellung oder leitete weitergehende Maßnahmen in die Wege. Bis zur Gründung der spanischen Bischofskonferenz (1966) in Folge der Konzilsbestimmungen vertrat diese *Junta de los Metropolitanos* die offizielle Kirchenhierarchie Spaniens nach außen.²⁴³ Vicente Enrique y Tarancón (1907-1994, ab 1946 in Solsona, ab 1964 in Oviedo, ab 1969 in Toledo und 1971-1983 in Madrid), Vorsitzender der spanischen Bischofskonferenz (1971-1981) während der ‹Transición›, notierte allerdings Jahre später in seinen *Confesiones*, dass sich die Bischöfe selbst keineswegs durch die Metropolitenkonferenz repräsentiert sahen, da man sie in keiner Weise in deren Diskussionen und Entscheide einband. Um die Kommunikation und Koordination der einzelnen Bischöfe untereinander und mit den Metropoliten zu verbessern, schuf man 1953 daher das *Secretariado Permanente del Episcopado*, dessen erster Sekretär Tarancón wurde.²⁴⁴

Das erste gemeinsame Schreiben der spanischen Metropoliten fällt in die Diktatur Miguel Primo de Riveras.²⁴⁵ Am 13. September 1923 hatte sich der Generalkapitän von Barcelona an die Macht geputscht. Dort würde er bis 1930 bleiben. Zunächst genossen er und seine Diktatur in weiten Teilen der Gesellschaft große Popularität. Auch Kirchenhierarchie und Klerus hatten ihn wohlwollend empfangen und ihm ihre Unterstützung zugesichert. Im Vergleich zu den vergangenen beiden Jahrzehnten stand der Kirche eine eher ruhige Zeit bevor, mit mehr staatlichen Zugeständnissen und weniger Konflikten.²⁴⁶

²⁴¹ «También es a V. conocido que no hay desgraciadamente, entre nosotros los preladados, aquella unión tan recomendada por el Santo Padre, unión siempre necesaria, y hoy aún más que nunca, si hemos de oponer un dique a los esfuerzos de las sectas. Con esfuerzos aislados, la experiencia nos ha enseñado lo poco que se consigue.» Carta de Cascajares a Rinalidini, Valladolid 26 enero 1901, in: Archivo Secreto Vaticano, Archivo de la Nunciatura de Madrid 656, tít. VI, rúbr. I, sec. II, n° 8, zitiert nach: CÁRCEL ORTÍ, Organización y magisterio, 19.

²⁴² Vgl. IRIBARREN, Introducción, 8-11.

²⁴³ Vgl. CÁRCEL ORTÍ, Organización y magisterio, 31-43, bes. 32-33.

²⁴⁴ Vgl. ENRIQUE Y TARANCÓN, Confesiones, 165-169.

²⁴⁵ Vgl. Metropolitanos españoles, Pastoral colectiva sobre la inmodestia de las costumbres públicas, 30.4.1926, DC, 117-123.

²⁴⁶ Vgl. FRANCISCO MARTÍ GILABERT, La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1929), in: Anuario de Historia de la Iglesia 2 (1993) 151-178, 151-154. Zu Konflikten kam es vor allem wegen eines ‹texto único›-Schulbuch-Versuchs und wegen der schlechten Bezahlung des Klerus, besonders aber wegen der sogenannten ‹cuestión catalana›. Denn ein erstarkter politischer (und kultureller) Katalanismus und eiserner Zentralismus ließen sich nicht gut miteinander vereinbaren. Herausragende Persön-

In Fragen der Religionsfreiheit beließ man es bei der religiösen Toleranz der Restauration. Größere Proteste seitens der Kirche blieben daher aus. Ab und an beklagte man sich allerdings über die «antikatholische, hauptsächlich protestantische Propaganda in einigen Regionen Spaniens» und andere «protestantische» Aktivitäten. Sie standen regelmäßig auf der Tagesordnung der Konferenzen der *Junta de los Metropolitanos*.²⁴⁷ Zu bedenken ist dabei, dass die Zahl protestantischer Christ:innen verschiedenster Denominationen in Spanien sich zum damaligen Zeitpunkt auf, so Hughey, etwa 4.000 belief. Offiziell war ihnen die private Ausübung ihrer Religion gestattet, dennoch waren sie in ihrem Alltag administrativen Schikanen ausgesetzt.²⁴⁸ Daran hatte auch die Kirche ihren Anteil: während ihrer Sitzung im November 1924 hatten die Metropolitane empfohlen, dass die jeweils zuständigen Ordinarien «die wirksamsten Mittel» gegen die «protestantische Propaganda» anwenden und dabei auch die zivilen Autoritäten einbeziehen sollten.²⁴⁹

Alejandro Quiroga Fernández de Soto betont, dass für Primo de Rivera und die Ideologen der *Unión Patriótica* der Katholizismus eine elementare Komponente dessen gewesen sei, was die Essenz der spanischen Nation ausmache, gleichwohl sie auch aus anderen ideologischen Quellen schöpften. Entscheidend ist dabei die klare Priorisierung des Staates und der nationalen Belange vor den kirchlichen Interessen oder gar religiösen Bedürfnissen. Staatliche Unterordnung statt selbstbestimmter Freiheit der Kirche barg schon immer viel Konfliktpotential, so auch hier.²⁵⁰ Die Kirche durfte also mitarbeiten am Nationalnarrativ, an der Re-Moralisierung der Gesellschaft,²⁵¹ aber stets unter der Führung des Staates. Und wenn dessen Belange eine Einschränkung der kirchlichen erforderten, dann geschah dies auch, so z. B. mit Blick auf die Predigtsprache in Katalonien.

Diese zwar nicht immer spannungsfreie, aber sehr enge Zusammenarbeit zwischen Kirche und diktatorischem Regime stärkte erneut das Bild einer Kirche der Mächtigen, einer Kirche des Establishments. Einmal mehr stellt sich die Frage, welche Motive und Ziele die hohen Würdenträger der katholischen Kirche in Spanien dabei geleitet und motiviert hatten: Ein vom eigenen Machterhalt geprägtes Denken? Die naive und zugleich bequeme Vorstellung, dass das Evangelium auf diese Weise den Menschen bes-

lichkeit war hier Kardinal Francesc Vidal i Barraquer, Erzbischof von Tarragona, der sich unabirrlich für die Rechte und Interessen der (katalanischen) Kirche einsetzte. Zur «katalanischen Streitfrage» vgl. z. B. ebd., 162-170; CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 158-163; Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *La trampa católica. La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera*, in: BOTTI / MONTERO / QUIROGA (Hg.), *Católicos y patriotas*, 161-191, 165-178.

²⁴⁷ Vgl. V Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 25-27 de noviembre de 1924, ACME, 193-203, 210: XXII/152; VIII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 28-30 de abril de 1926, ACME, 219-226, 222: XIa/223; XII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 16-18 de octubre de 1928, ACME, 251-255, 255: XIII/327; XIII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 17-19 de noviembre de 1929, ACME, 256-265, 258: III/341; Zitat aus den Akten der XIII. Konferenz.

²⁴⁸ Vgl. MARTÍ GILABERT, *La Iglesia y la Dictadura de Primo*, 162; HUGHEY, *Church, State, and Religious Liberty in Spain*, 486 (von dort stammt die Zahl).

²⁴⁹ V Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 25-27 de noviembre de 1924, ACME, 193-203, 210: XXII/152.

²⁵⁰ Vgl. QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *La trampa católica*, 164-165.

²⁵¹ Vgl. *Metropolitanos a fieles. Pastoral colectiva sobre la inmodestia en las costumbres públicas*, 30.4.1926, DC, 117-123; *Metropolitanos al Gobierno. Sobre aumento de los haberes del clero, sobre represión de la inmoralidad, sobre la infracción de los días festivos*, 17.10.1928, DC, 125-130.

ser vermittelt werden könne? Oder schlicht die ›Zuversicht‹, dass Regierungen und Regierungsformen kommen und gehen, die Kirche aber bestehen bleibt und daher jeweils das Optimum für sich herausholen muss, ohne an den nächsten möglichen Regierungswechsel zu denken? Als dieser kam und am 14. April 1931 die Zweite Spanische Republik ausgerufen wurde, zeigte sich schnell, dass die Kirche für dieses Verhalten – unabhängig von ihren Beweggründen – einen hohen Preis würde zahlen müssen.

1.4 Zusammenfassung

Die Bedeutung des Katholizismus in der und für die spanische Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert war ambivalent. Resümierend lassen sich folgende Grundlinien nachzeichnen: Der Staat entwarf sich als souveräner Akteur, der konfessionell, vor allem aber liberal handelte, was eine Nutzbarmachung der Kirche nicht aus-, sondern einschloss. Die Kirche als Institution musste reagieren, versuchte den Raum, in dem sie (noch) frei agieren konnte, möglichst weitläufig zu halten. Die bisherige ›göttliche Ordnung‹ war durch die Folgen der Französischen Revolution heftig ins Wanken geraten und die Kirche bemühte sich entsprechend, ihre Autorität zu stärken.²⁵² Ähnlich wie die unlängst entstandenen Nationalstaaten sah sich auch die Kirche mit der Frage nach ihrer Identität konfrontiert.

Diese Konfrontation geschah weniger in einer offenen Auseinandersetzung mit der Moderne als durch eine Wende nach innen und ein Sich-Ausrichten nach Rom. Die daraus resultierenden ultramontanen Haltungen sowie die konstante Abwehr liberaler Antwortversuche auf die ›religiöse Frage‹ durch die Kirche wirkten sich – im Zusammenspiel mit politischen und sozialen Krisenmomenten der Zeit – verstärkend auf bestehende antiklerikale Tendenzen aus. Diese kamen immer wieder exzessartig zum Ausbruch. Solche antiklerikal motivierten Ausschreitungen fallen umso stärker ins Auge, da sie im deutlichen Kontrast zur weiterhin stark katholisch geprägten spanischen Gesellschaft standen. Gerade die Kirchenhierarchie und konservative Politiker entwarfen gerne ein Bild *des* katholischen Bürgers, doch zeichnete sich jenes zwar allgegenwärtige katholische Ambiente eben gerade nicht durch Einförmigkeit und Einstimmigkeit aus, sondern durch seine Vielstimmigkeit – ein Konglomerat verschiedenster Haltungen und Handlungen, zwischen liberal und ultramontan, volksfromm und intellektuell und letztlich auch zwischen kirchennah und kirchenfern bis antiklerikal.

Gleichzeitig war dem Entwurf einer ›katholischen Bürgerschaft‹ im 19. Jahrhundert – mit nur kurzen Unterbrechungen – eine religiöse Intoleranz immanent. Ausdruck fand diese im Zusammenspiel der verschiedenen Verfassungen mit Strafrecht und Bildungswesen. Angehörige religiöser Minderheiten und katholische Dissidenten mussten außerhalb der eigenen vier Wände mit erheblichen Einschränkungen bei Religionsausübung und Meinungsäußerung rechnen. Diese Intoleranz fand auch Eingang in den Diskurs der spanischen Bischöfe bei ihrem ›Kampf‹ um die ›katholische Einheit‹ Spaniens. Unisono setzten sie sich für eine rechtlich garantierte religiöse Intoleranz ein. Ohne

²⁵² Vgl. MOLINER PRADA, Clericalismo y anticlericalismo, 60. Dieser Prozess gipfelte in der Unfehlbarkeitserklärung des Ersten Vaticanums.

Kompromisse sollte das Prinzip der religiösen Einheit offiziellen Schutz genießen, maximal in einem zweiten Schritt dann auch gemäßigte Toleranz, wenn überhaupt, in der Praxis gewährt werden.

Der bischöfliche Blickwinkel auf diesen Themenkomplex wurde vorgegeben von der damaligen Lehre der katholischen Kirche. Zudem prägten Erfahrungen, wie die Einführung der Religionsfreiheit 1869 oder die einsetzende *Segunda Reforma Protestante*, sowie ihre Interpretation der spanischen Geschichte die diesbezügliche Wahrnehmung der spanischen Bischöfe. Dabei standen ihre Aussagen unter der Prämisse, dass allein die katholische Kirche im Besitz der Wahrheit ist und folglich alle Katholik:innen in der Pflicht stehen, die sich daraus ergebenden Weisungen umzusetzen. Für viele Politiker und einige Teile der Gesellschaft war diese Prämisse jedoch nicht mehr gültig. Für sie hatten darauf basierende Argumente daher kaum mehr Überzeugungskraft.

Geschichtliche Ereignisse und Verläufe nutzte die Kirchenhierarchie zur ‹Katholisierung› Spaniens, der spanischen Nation. Sie banden den Katholizismus in ein nationales Narrativ intoleranter Ausprägung ein. Man war ‹exklusiv› katholisch. Alles andere wurde als fremd und unspanisch bekämpft: Islam, *conversos*, Reformation, Kryptoprotestant:innen, Napoleon, ... Daraus entstand und darin zeigte sich die Verwachsenheit von Katholizismus und spanischer Nation. Die Sorge um das Schicksal der katholischen Kirche und ihrer Gläubigen in Spanien und die Überzeugung, dass Spanien eine zutiefst katholische Nation war, sollen hier nicht in Abrede gestellt werden. Zumindest die hier analysierten Texte erlauben kein Urteil über die Aufrichtigkeit ihrer Verfasser. Gleichwohl könnte für die Bischöfe ein weiterer Faktor eine Rolle gespielt haben: Wenn der katholische Glaube – und mit ihm die katholische Kirche – nicht gemeinhin als Teil des Nationalnarrativs, nicht als Charakteristikum des *ser de España*, des spanischen Wesens, verstanden werden würde, dann könnte dies negative Konsequenzen für die Zukunft der Kirche haben, besonders was Macht, Geld und Einfluss betrifft.

Das Gegensatzpaar ‹katholische Einheit› und ‹religiöse Toleranz bzw. Freiheit› erweitern die Bischöfe mit ihrem offenen Antiprotentantismus zu einem Dreieck. Die protestantische Präsenz steht für sie in einem diametralen Widerspruch zur ‹katholischen Einheit› des Landes. Als direkte Folge der religiösen Toleranz rechneten sie mit einer weiteren protestantischen ‹Invasion› und sahen darin eine existentielle Bedrohung – trotz der Minderheitensituation der protestantischen Kirchen – für das Seelenheil der Bevölkerung, das Gesellschaftswohl und die Zukunft der Nation. Als Brücke zum Indifferentismus dränge der Protestantismus die Spanier:innen zum Abfall vom Glauben ihrer Vorfahr:innen; religiös heimatlos geworden verfielen sie dann in einem zweiten Schritt dem Indifferentismus. Diese Sorge speiste sich wohl auch aus dem Wissen um die unzureichenden Zustände in den Priesterseminaren und die u. a. daraus resultierende schlechte geistliche Betreuung weiter Bevölkerungsteile. Hier wurde ein Feindbild geschaffen und diesem die Verantwortung für bestimmte religiöse ‹Verfallserscheinungen› zugeschrieben, statt die eigenen Versäumnisse zu korrigieren.

2 Religions(un)freiheit in «zwei Spanien»

«Kleiner Spanier, der Du auf die Welt kommst, / Gott behüte Dich, / eines der beiden Spanien / wird Dir das Herz gefrieren lassen»,¹ schrieb Antonio Machado (1875-1939), einer der bekanntesten und einflussreichsten spanischen Dichter des letzten Jahrhunderts. Diese «beiden Spanien» formten sich bereits im 19. Jahrhundert. Sie verbildlichten «die ideologische Spaltung des Landes» mit dem «nationalistisch-konservativen, ländlich-katholischen, autoritär-monarchischen» Spanien auf der einen und dem «progressiv-weltbürgerlichen, urban-antiklerikalen, liberal-republikanischen Spanien» auf der anderen Seite.² Oder mit den Worten Pedro Cantero Cuadrados (1902-1978), späterer Erzbischof von Zaragoza und einer der wenigen spanischen Bischöfe, die sich während des Zweiten Vatikanischen Konzils für Religionsfreiheit aussprachen: «es entstanden zwei Spanien, oder besser gesagt, ein nationales, traditionelles und katholisches Spanien und ein «frankophiles» [afrancesada], demo-liberales und freimaurerisches Anti-Spanien.»³

Als im Juli 1936 ein Militärputsch scheiterte und sich zum Bürgerkrieg (bis 1939)⁴ ausweitete, schienen in diesem Konflikt jene «zwei Spanien» aufeinanderzuprallen.⁵ De facto wurde das Konzept von vielen sogar auf eine noch umfassendere Ebene verschoben.

¹ «Españolito que vienes al mundo, / te guarde Dios. / Una de las dos Españas / ha de helarte el corazón.» Antonio MACHADO, Campos de Castilla. Kastilische Landschaften, 1907-1917, Spanisch und Deutsch, hg. u. übt. v. Fritz VOGELSANG, Zürich 2001, 232.

² BERNECKER, Geschichte Spaniens seit dem Bürgerkrieg, 14.

³ «[...] surgieron dos Españas, mejor dicho, una España nacional, tradicional y católica, y una anti-España afrancesada, demoliberal y masónica.» Pedro CANTERO [CUADRADO], La hora católica de España, Madrid 1942, 24. «afrancesada» kann sich einerseits auf die Ideen der Aufklärung beziehen, andererseits auch auf die Kooperationsbereitschaft mancher Teile der spanischen Bevölkerung während der Besetzung Spaniens durch Napoleon bzw. während des sog. spanischen Unabhängigkeitskriegs (Guerra de la Independencia Española) von 1808 bis 1814.

⁴ Der Spanische Bürgerkrieg ist intensiv und extensiv aus verschiedenen Perspektiven untersucht worden. Exemplarisch seien hier einige Werke aus dem deutschsprachigen Forschungsraum genannt, besonders jene des Spanien-Experten Walther L. Bernecker, sowie grundlegende spanischsprachige Werke zur Kirche während des Bürgerkriegs: BERNECKER, Krieg in Spanien; DERS., Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert, 135-176; DERS. / Sören BRINKMANN, Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft, 1939-2006, Nettersheim 2006; COLLADO SEIDEL, Der Spanische Bürgerkrieg; Frank SCHAUFF, Der Spanische Bürgerkrieg, Göttingen 2006. Speziell mit Fokus Kirche und Bürgerkrieg, allerdings auf Spanisch: Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y Guerra civil: 1939-1939, Madrid 1995; RAGUER, La Espada y la Cruz; DERS., La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española, 1936-1939, Barcelona 2001.

⁵ Mit dem Mythos der «zwei Spanien», die im Bürgerkrieg gegeneinander kämpften, räumt Fernando García Cortázar auf; nicht nur wegen des diesem Bild zugrundeliegenden undifferenzierten Schwarz-Weiß-Denkens, sondern auch, weil es die menschliche Facette des Kriegs verdeckt: die Menschen damals seien «weder Typen noch Beispiele, sondern Individuen mit Vor- und Nachnamen gewesen [...] Der Mythos von den beiden Spanien löscht die absolute Einzigartigkeit der Menschen aus». Spanien sei vielmehr «mehrere Spanien» gewesen, nämlich «die Mehrheit der Bevölkerung, die den Krieg mit Grauen sah»; jene, die unter beiden Kriegsparteien zu leiden hatten, weil sie «moderat» waren; jene; die ins Exil gingen; jene, die vom Krieg «überrollt» wurden, durch Bombardements und Repression oder den Zwang zur Waffe. Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR, Los mitos de la Historia de España, Barcelona 2007, 292-298. Während der Franco-Diktatur hielt man dann gezielt das Bild der «zwei Spanien» am Leben: das der Gewinner:innen und das der Verlierer:innen. Vgl. ebd., 313-314. Weitere Literaturhinweise zu den «zwei Spanien» finden sich bei Mariano DELGADO, Spanien, in: Günter BUCHSTAB / Rudolf UERTZ (Hg.), Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität, Freiburg i. Br. 2008, 223-250, 245-246, Anm. 2.

ben: man deutete die kriegsführenden Parteien als zwei ‹sich unversöhnlich gegenüber stehende ideologische Blöcke›, bei deren Auseinandersetzung es um das Schicksal ‹der gesamten zivilisierten Menschheit› ging. ‹Die einen wähten Demokratie, Fortschritt und Freiheit in Gefahr, für die anderen ging es um die Abwehr der bolschewistischen Bedrohung und um die Verteidigung der Christenheit.›⁶

Diese ‹zwei Spanien› gab (und gibt) es in dieser Reinform natürlich nicht. Wie der Sprachgebrauch von Machado und Cantero Cuadrado exemplarisch zeigt, existierten sie aber in der Vorstellung der Menschen und wirkten sich prägend auf deren Wahrnehmung aus. Wie verbreitet diese Vorstellung von ‹zwei Spanien› war, zeigt eine Notiz des Franzosen Léon G. Dehon (1843-1925), Gründer der Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester, aus dem Jahr 1894.⁷ Seine Bemerkung ist in doppelter Hinsicht aufschlussreich. Zum einen belegt sie die eben angesprochene weite Verbreitung der Idee der ‹zwei Spanien›, zum anderen relativiert sie deren Singularität, indem sie die Existenz ‹zweier Frankreich› als Vergleichsfolie voraussetzt:

«Il y a deux Espagne comme il y a deux France. L'Espagne a perdu sa merveilleuse unité catholique, qui a fait si longtemps sa puissance et sa gloire. Elle a maintenant comme nous ses indifférents, ses libéraux et même ses socialistes, et ses anarchistes.»⁸

Wie stark die Gegensätze zwischen den ‹zwei Spanien› empfunden wurden, verdeutlicht das ‹anti› beim weiter oben zitierten Cantero, nämlich so sehr, dass die eine Seite der anderen ihr eigentliches Spanisch-Sein absprach. In den Jahren der Zweiten Spanischen Republik und während des Bürgerkriegs und der Franco-Diktatur bestanden demnach sehr unterschiedliche bis gegensätzliche Vorstellungen über Spanien. Die Auffassungen, wie und nach welchen Prinzipien das Land regiert und gestaltet werden sollte, gingen weit auseinander. Dies gilt auch und besonders mit Blick auf die Religion, dem Verhältnis des Staates zu ihr bzw. zur katholischen Kirche und eng damit verbunden auch für die Religionsfreiheit.⁹

⁶ COLLADO SEIDEL, Zur religiösen Dimension von Gewalt und Herrschaftslegitimation, 79.

⁷ Zu Léon G. Dehon vgl. ausführlich David NEUHOLD, Mission und Kirche, Geld und Nation. Vier Perspektiven auf León G. Dehon, Gründer der Herz-Jesu-Priester, Basel / Stuttgart 2019. Zum Konzept der ‹deux Frances› vgl. ebd., 103-106.

⁸ Léon DEHON, Croniques du Règne (Mai 1894), 73. Weitere Treffer bei Suche in: <http://www.dehondocsoriginals.org>. Protestantische Gläubige fehlen in Dehons Aufzählung allerdings. Auch Christopher Clark und Wolfram Kaiser sprechen in der Einleitung zu dem von ihnen herausgegebenen Buch *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* von einem ‹Konflikt zwischen den ‹zwei Frankreich››, wobei auch sie den Begriff in Anführungszeichen setzen. Christopher CLARK / Wolfram KAISER, Introduction, in: DIES. (Hg.), *Culture Wars*, 1-10, 3.

⁹ Auch die spanischen Bischöfe teilen in ihren Schreiben Spanien in zwei, wenn sie vom ‹wahren Spanien› und vom ‹Anti-Spanien› sprechen. Vgl. v. a. Kap. 2.1.2.2. Zumindest sprachlich existierten diese beiden Spanien also und zugleich trug dieser Sprachgebrauch dazu bei, das Land und seine Bevölkerung zu entzweien.

2.1 Zwischen Laizismus und ‹Kreuzzug›: Zweite Republik und Bürgerkrieg¹⁰

Die sogenannte ‹religiöse Frage› (cuestión religiosa), die selbstverständlich die Frage der Religionsfreiheit einschloss, war im Kern eine Machtfrage. Auf diese wollten die Regierungen der Zweiten Spanischen Republik und die katholische Kirche sehr unterschiedliche Antworten geben. Konflikte waren vorprogrammiert.

Schon in den ersten Monaten nach Ausrufung der Republik kam es zudem zu antiklerikalen Ausschreitungen; nach dem Scheitern des Militärputsches am 18. Juli 1936 und dem darauffolgenden Bürgerkrieg nahm die Gewalt gegen Vertreter:innen sowie Einrichtungen religiöser Gemeinschaften, besonders der katholischen Kirche, dramatisch zu. Gleichzeitig bereitete die Konstruktion des Bürgerkriegs als Kreuzzug den Weg für einen ‹neuen›, ‹nationalkatholischen› Staat, der die alte Verbindung zwischen Thron und Altar in Spanien radikal wiederbelebte.

2.1.1 Antiklerikale Religionsfreiheit?

Die Zweite Spanische Republik schrieb, nach einer langen Unterbrechung von über 70 Jahren, die Religionsfreiheit wieder in eine spanische Verfassung ein. Bei deren Ausbuchstabierung in konkrete Gesetzestexte kam es zu erheblichen Konflikten mit der katholischen Kirche, die sich ihre Privilegien genommen, aber auch in ihren grundlegenden Rechten beschnitten sah.¹¹ Unterschiedliche, ja gegensätzliche Konzepte von Kirche und ihrer Funktion und Aufgabe in der Gesellschaft bildeten die Basis für die Dissonanzen zwischen Politikern und kirchlichen Vertretern. Gleichzeitig wurden konstruktive, gemeinsame Lösungsansätze durch Pars-pro-toto-Interpretationen, die in den brennenden Klöstern und Kirchen die böse, kirchenfeindliche Republik sahen oder Kardinalprimas Pedro Segura (1880-1957)¹² mit der Kirche in Spanien gleichsetzten, verunmöglicht.

2.1.1.1 Aktionen der Republik

Am 15. April 1931, einen Tag nach Ausrufung der Zweiten Spanischen Republik, ließ die provisorische Regierung in einem Dekret verlauten, dass sie ‹das individuelle Gewissen durch Glaubens- und Kultusfreiheit voll› respektieren werde.¹³ Am 9. Dezember

¹⁰ Teile dieses Unterkapitels basieren auf der unveröffentlichten Abschlussarbeit der Verfasserin ‹Katholische Kirche und Zweite Spanische Republik, 1931-1936›, die von Prof. Dr. Andreas Holzem am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen betreut und im Wintersemester 2012/2013 eingereicht wurde.

¹¹ In gewisser Weise kann man in diesen Vorgängen eine Fortsetzung der europäischen Kulturkämpfe (culture wars) der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sehen. Vgl. CLARK / KAISER (Hg.), Culture Wars.

¹² Pedro Segura y Sáenz wurde 1916 Weihbischof von Valladolid, 1920 Bischof von Coria, 1926 Erzbischof von Burgos und ein Jahr später Kardinalerzbischof von Toledo. 1931 trat er von diesem Amt zurück. Von 1937 an war er bis zu seinem Tod Erzbischof von Sevilla. Vgl. zu Pedro Segura auch Kap. 3.1.2.1.

¹³ GOBIERNO PROVISIONAL DE LA REPÚBLICA, Decreto, in: Gaceta de Madrid, N° 105 (15.4.1931) 194-195, 194 (Paragraf 3). Gut einen Monat später wurde ein separates Dekret zur Gewissensfreiheit erlassen,

1931 wurde dies mit der «Gewissensfreiheit und [dem] Recht, frei irgend eine [sic] Religion zu bekennen und auszuüben»¹⁴ in Art. 27 der Verfassung garantiert und festgeschrieben. Dieser Artikel unterwarf zugleich alle Friedhöfe der «weltlichen Gerichtsbarkeit» und «öffentliche Kundgebungen des Kultes» der vorherigen Autorisierung durch die Regierung. Der Staat sandte damit ein eindeutiges Signal hinsichtlich der Frage aus, wer das Sagen im öffentlichen Raum haben wird; Religion wird ins *forum internum* verwiesen, zur Privatsache. Die Zusammenschau verschiedener Artikel unterstreicht dies. Art. 3 löste die Jahrhunderte alte Verbindung zwischen Staat und katholischer Kirche und brach unilateral das Konkordat von 1851: «Der spanische Staat hat keine offizielle Religion.»¹⁵ Noch deutlicher wird dies in Art. 26 – der «polemischste» Artikel der Verfassung.¹⁶ Er löste die Demission einiger Verfassungskommissionsmitglieder sowie harsche Kritik an diesem «antiklerikalen Eifertum» und dieser «selbstmörderischen Politik» seitens Intellektueller und Politiker wie José Ortega y Gasset (1883-1955), Gregorio Marañón (1887-1960) und Salvador de Madariaga (1886-1978) aus, von denen keiner eines klerikalen Apologetentums verdächtig war.¹⁷

Nach Art. 26 waren religiöse Bekenntnisse vor dem Gesetz nunmehr Vereinigungen, für die keine finanzielle Unterstützung mehr vorgesehen war. Innerhalb einer Frist von zwei Jahren sollte der Etat für die Geistlichkeit erlöschen. Die religiösen Orden sollten einem Sondergesetz unterworfen werden, der im Juni 1933 verabschiedeten *Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas*. Bis dahin sollte für die Orden noch eine gewisse Schonfrist bestehen, ausgenommen die Gesellschaft Jesu, deren direkte Auflösung implizit durch den Verfassungstext vorgegeben wurde.¹⁸ Problematisch ist hier,

in dem explizit auf die (bisherige) religiöse Intoleranz im spanischen Konstitutionalismus hingewiesen wurde. Vgl. hierzu VELASCO, *Los otros mártires*, 27-28.

¹⁴ 1931/Art. 27. Für diese Verfassung liegt eine Übersetzung ins Deutsche vor: Georg SCHWARZENBERGER, *Die Verfassung der spanischen Republik*. Mit einem Anhang: Originaltext der Verfassung der spanischen Republik übersetzt von Dr. Erich Simon, *Anwalt der spanischen Botschaft (Berlin)*, Königsberg 1933. Art. 25 untersagte zudem jegliche Diskriminierung aufgrund der Religion. Allerdings schlossen Art. 70 und Art. 87 «Geistliche, Amtsträger der verschiedenen Konfessionen und Ordensleute» als mögliche Kandidaten für das Amt des Präsidenten der Republik resp. für einen Posten im Ministerrat aus.

¹⁵ Auf Vorschlag Kardinal Vidal i Barraquers und des Nuntius Federico Tedeschinis hatte man die Diskussion des dritten Artikels nach hinten verschoben und diesen zusammen mit Art. 24 (später 26) diskutiert. Dadurch sollte verhindert werden, dass eine frühe Verabschiedung des Artikels 3 die Prämissen der Aushandlung und Verabschiedung der weiteren die Kirche tangierenden Paragraphen grundlegend veränderte und sich die Gemüter bereits vor der Diskussion des Artikels 24 unnötig erhitzten. Vgl. AVB I/3, 139, Madrid, 19.9.1931, Vidal i Barraquer an Pacelli, 313-323, 314-315.

¹⁶ Diesbezüglich herrscht auch in der neueren Forschung überwiegend Einigkeit: Vgl. Milagros OTERO PARGA, *Los derechos humanos en la Constitución de 1931*, in: PUY MUÑOZ (Hg.), *Los derechos en el constitucionalismo histórico español*, 177-206, 184 und 194; Julio DE LA CUEVA MERINO, *El laicismo republicano. Tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República española*, in: *La tolerancia religiosa en la España contemporánea. Mélanges de la Casa de Velázquez* 44 (2014) 89-109, 98-99; VELASCO, *Los otros mártires*, 31. Am Morgen des 14. Oktobers, um 7.30 Uhr, waren die Debatten um Artikel 26 (Art. 24 im Entwurf) der Verfassung abgeschlossen: Von den 460 Abgeordneten hatten 178 für den Artikel in der überarbeiteten Version gestimmt, 59 dagegen. Auffällig ist, dass sich beinahe die Hälfte der Abgeordneten enthalten hatte oder schlicht nicht zugegen war. Vgl. Víctor Manuel ARBELOA, *La semana trágica de la Iglesia en España*. Octubre de 1931, Barcelona 1976, 313-317.

¹⁷ Zu Ortega y Gasset und Gregorio Marañón vgl. BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España*, 68-71; VELASCO, *Los otros mártires*, 32-34. Zu Salvador de Madariaga, vgl. DELGADO, *Religion und Nation in den «zwei Spanien»*, 64-65, Zitate 64. Zur Diskussion in der verfassungsgebenden Versammlung allgemein vgl. MARTÍN DE SANTA OLALLA, *De la victoria al concordato*, 22-26.

¹⁸ «Die religiösen Orden gelten als aufgelöst, welche satzungsgemäß außer den drei kanonischen Gelübden ein anderes, besonderes Gehorsamsgelübde gegenüber einer anderen als der staatlichen Obrigkeit

dass das kollektive Recht auf Religionsfreiheit nicht anerkannt und stattdessen der Kirche die gleiche Intoleranz gezollt wurde, die jene vielfach propagiert hatte. Dabei verstieß man letztlich gegen die demokratischen Prinzipien der Verfassung selbst.

Die finale Fassung des Textes ist das Ergebnis verschiedenster schriftlicher und mündlicher Beiträge, darunter die einflussreiche Intervention Manuel Azañas (1880-1940) am 13. Oktober 1931, berühmt geworden besonders wegen des (meist aus dem Zusammenhang gerissenen) Satzes «España ha dejado de ser católica – Spanien hat aufgehört, katholisch zu sein».¹⁹ Noch radikalere Entwürfe wurden durch Azañas Eingreifen verhindert, die kompromissbereiteste Variante war sie allerdings nicht.²⁰ Ein ausgewogenes Austarieren verschiedener Positionen und politischer Bestrebungen misslang möglicherweise auch deshalb, weil die «Last der Geschichte» ihr Gewicht geltend machte: Mehr oder minder erfolgloses Kämpfen für moderne Freiheitsrechte gegen den Widerstand der katholischen Kirche, stetig genährter Antiklerikalismus, die Wahrnehmung der Kirche, ihrer Lehre und Moralvorstellungen als Ursache für die Rückständigkeit Spaniens im europäischen Vergleich und die Allgegenwart der kirchlichen Institution wogen schwer. Der spanische Staat krankte an «Katholizitis» und ein radikaler, sauberer Schnitt bildete die Voraussetzung für eine Genesung – es war «eine Frage der öffentlichen Gesundheit».²¹ Flankierende Maßnahmen dieses «operativen Eingriffs», vorgenommen im Wesentlichen durch die Art. 3, 26 und 27, waren die zivile Ehescheidung (Art. 43) und ein laizistisches Bildungswesen (Art. 48).

Die Umsetzung der Verfassung in konkrete Gesetze fiel der Regierung um Azaña, nach dem Rücktritt Niceto Alcalá Zamoras (1877-1949) neuer Regierungschef, zu. Jene machte sich umgehend an die Arbeit: Am 12. Januar 1932 wurden sämtliche religiöse Symbole in den staatlichen Grundschulen Spaniens verboten, ebenso der Religionsunterricht. Zwei Monate später wurde dieses Verbot ausgeweitet auf alle Bildungseinrichtungen.²² Am 23. Januar 1932 erließ die Regierung «das unselige Dekret über die Auflösung der herausragenden Gesellschaft Jesu in Spanien».²³ Das Gesetz, welches die Säkularisierung der Friedhöfe festschrieb und bestimmte, dass die Mauern zwischen

aufzerlegen. Ihr Vermögen soll verstaatlicht und wohltätigen und Lehrzwecken zugeführt werden.» (1931/Art. 26). Zwar wurden die Jesuiten im Verfassungstext nicht explizit genannt, doch waren sie wegen ihres vierten Gelübdes, das ihnen besonderen Gehorsam gegenüber dem Papst auferlegte, der einzige Orden, den diese Formulierung traf. Noch am 12.10.1931 hatten die spanischen Jesuiten ein Protestschreiben an die Cortes gerichtet, um dies zu verhindern – erfolglos. Vgl. AVB II/2, 317, Sarriá, 27.1.1932, Vidal i Barraquer an Tedeschini, 393-408, 397-405.

¹⁹ Vgl. BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España*, 65-68. Zur Rede Azañas vgl. Juan J. LINZ, *Religión y política en España*, in: Rafael DÍAZ-SALAZAR / Salvador GINER (Hg.), *Religión y sociedad en España*, Madrid 1993, 1-50, 6-8. Kardinal Vidal i Barraquer hält fest, dass Azaña mit seiner Wortmeldung auch darauf abzielte, den harten Vorschlag der Radikalen und der Sozialisten zu verhindern, die u. a. die sofortige Auflösung aller Ordensgemeinschaften verlangten. Vgl. AVB I/3, 168, Madrid, 16.10.1931, Vidal I Barraquer an Pacelli, 385-414, 389.

²⁰ Mariano Delgado bezeichnet die Verfassung von 1931 daher als «die verspätete spanische Variante des «Kulturkampfes»». DELGADO, *Spanien* (2008), 235.

²¹ «[...] una cuestión de salud pública», Zitat aus der Rede Azañas am 13.10.1931, zitiert nach LINZ, *Religión y política en España*, 8.

²² Vgl. AVB II/3, Einleitung zum 3. Teil, 523.

²³ «El malhadado decreto de disolución de la esclarecida Compañía de Jesús en España.» AVB II/3, 319, Tarragona, 28.1.1932, Vidal i Barraquer an Pacelli, 409-410, 409. Der Text des Dekretes zur Auflösung des Jesuitenordens findet sich im Anhang 1 des folgenden Schreibens: AVB II/3, 315, Madrid, 24.1.1932, Tedeschini an Vidal i Barraquer, 371-389, 374-375. Die Güter der Gesellschaft Jesu gingen in Staatsbesitz über und sollten wohltätigen Zwecken dienstbar gemacht werden.

den staatlichen und konfessionellen Bereichen auf den Friedhöfen zu entfernen waren, wurde Anfang Februar erlassen.²⁴ Als am gravierendsten erwies sich die bereits erwähnte *Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas* (Gesetz über die religiösen Bekenntnisse und Kongregationen), verabschiedet im Juni 1933. Von den darin festgesetzten Bestimmungen sind einige besonders hervorzuheben:

(a) Nach Art. 7²⁵ durften die Kirchen ihre Ämter und Funktionen zwar frei besetzen, der Staat behielt sich jedoch das Recht vor, diese Ernennungen nicht anzuerkennen, wenn die betreffende Person als Gefahr für die Ordnung oder die Sicherheit des Staates eingestuft wurde. Auf diese Weise wurde tief in kircheninterne Strukturen eingegriffen.

(b) Art. 10 strich die finanzielle Unterstützung der Kirche durch den Staat.

(c) Nach Art. 11 gingen alle kirchlichen Einrichtungen und ihre annektierten Gebäude, die für die katholische Kultausübung oder für die Diener der Kirche gedacht waren, ebenso wie sämtliche Gegenstände zur Ausübung des katholischen Kultes in nationalen Besitz über. Zwar übernahm der Staat die Instandhaltung der Gebäude (Art. 16), doch gleichzeitig sollte die Kirche entsprechende Abgaben für deren Nutzung zahlen (Art. 12).

(d) Eigene Bildungseinrichtungen durften die Kirchen zwar noch leiten, allerdings nur unter Aufsicht des Staates (Art. 20). Auch hier wurde die Staatssicherheit als Begründung angegeben.²⁶

(e) Art. 22 legte fest, dass all jene Vereinigungen als Orden oder Kongregationen betrachtet werden, deren Mitglieder ein öffentliches Gelübde ablegen. Diesen wurde es untersagt, politisch aktiv zu sein (Art. 23), Immobilien zu besitzen (Art. 27), Handel und Gewerbe zu betreiben (Art. 29) oder zu unterrichten (Art. 30). Erlaubt war lediglich der Besitz von Immobilien, die von den Mitgliedern selbst bewohnt wurden, Landwirtschaft für den Eigenbedarf zu betreiben und die eigenen Mitglieder auszubilden.

Diese Regelungen, welche erhebliche Eingriffe in kirchliche Belange vornahmen und zahlreichen Mitgliedern der religiösen Orden ihre Aufgabe und Lebensgrundlage entzogen, gingen für viele Katholik:innen über einen reinen Laizismus hinaus und wurden als ein deutlicher Schritt in Richtung religiöse Verfolgung verstanden.²⁷ Dies insbesondere, da zahlreiche Bestimmungen des Gesetzes de facto nur die katholische Kirche treffen konnten. Was den Verfassern auch bewusst war: «die Kirchen» (*las iglesias*) werden

²⁴ Der Gesetzestext findet sich im Anhang eines Hirtenbriefs von Vidal i Barraquer. Vgl. AVB II/3, 336, Tarragona, 21.2.1932, Vidal i Barraquer an die Erzdiözese Tarragona, 545-587, Anhang: 580-583. Es beinhaltete zudem die Auflage, dass ein kirchliches Begräbnis nur dann möglich sei, wenn der Wunsch in schriftlicher Form vorliege – eine Schikane, bedenkt man die hohe Rate an Analphabet:innen in Spanien. Um den Gläubigen entgegenzukommen, ließen einige Notare Vordrucke anfertigen; jene Notare wurden jedoch mit Bußgeld belegt. Vgl. Jordi ALBERTÍ, *La Iglesia en llamas. La persecución religiosa en España durante la guerra civil*, Barcelona 2008, 147; JIMÉNEZ LOZANO, *Los cementerios civiles*, 247. Zusätzlich wurden Prozessionen mit dem Leichnam ohne vorherige Genehmigung durch die Behörden untersagt.

²⁵ Vgl. *Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas*, in: *Gaceta de Madrid*, N° 154 (3.6.1933) 1651-1653. Das Gesetz war erarbeitet worden anhand der sechs Vorgaben in 1931/Art. 26 sowie Art. 27.

²⁶ In allen anderen Bereichen fiel Bildung in den Kompetenzbereich des Staates, vgl. 1931/Art. 48. Zum Protest von katholischer Seite gegen diese Verfügung vgl. Adolfo CARRATALÁ, *Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas*, in: *Historia y Comunicación Social* 19 (2014) 289-299.

²⁷ Vgl. Rafael María SANZ DE DIEGO, *La situación general de la Iglesia en la II República*, in: Paulino CASTAÑEDA DELGADO / Josemaría GARCÍA DE LOMAS MIER (Hg.), *La Iglesia y la II República (actas del XVIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América)*, Córdoba 2009, 27-54, 47-48; ALBERTÍ, *La Iglesia en llamas*, 150-151.

häufig sprachlich differenziert in «die katholische Kirche» (la Iglesia católica) und «die übrigen religiösen Bekenntnisse» (las demás Confesiones religiosas), vor allem dort, wo es um Kirchengüter und -schätze ging (Art. 11-19). Auch die harten Maßnahmen gegen die Orden und Kongregationen wurden als Frontalangriff auf die Kirche empfunden.

Anders gestaltete sich die Situation für die religiösen Minderheiten, für die viele Einschränkungen ihres Alltags und die Beschneidung ihrer Rechte durch die gesetzlichen Neuerungen und Reformen der Republik wegfielen: freie (private) Religionsausübung, kein Zwang in Glaubenssachen, keine Diskriminierung vor dem Gesetz aufgrund des religiösen Bekenntnisses (Art. 25 der Verfassung), Zugang zu den nun öffentlichen Friedhöfen, zudem die Möglichkeit einer zivilen Eheschließung.²⁸ Gleichwohl verzeichneten die verschiedenen protestantischen Gemeinschaften weder mehr Gläubige noch nahm die Zahl der Gemeinschaften selbst zu. Marta Velasco sieht einen Grund im «offensichtlichen Laizismus» der Republik, der keinen Unterschied machte zwischen römisch-katholisch, protestantisch, anglikanisch usw. und den alle Konfessionen und Religionen zu spüren bekamen – auch wenn die katholische Kirche besonders im Schussfeld stand.²⁹

Die Politiker der Zweiten Spanischen Republik haben die Religionsfreiheit nicht vollumfänglich als ein Menschenrecht, als ein Recht, das nicht manchen vom Staat zugesprochen und anderen vorenthalten wird, sondern aufgrund der Würde des Menschen vorstaatlich, aber geschützt durch diesen, in der Verfassung verankert. Gleichwohl gilt festzuhalten, dass Art. 27 der Verfassung und Art. 2 des *Gesetzes über die religiösen Bekenntnisse und Kongregationen* von 1933 die positive und negative Religionsfreiheit (des Individuums) garantierten. Dennoch erwecken diese Artikel im Zusammenspiel mit ihrem ‹Kontext› den Eindruck, dass man bisweilen mehr darauf bedacht war, die Macht der Kirche einzudämmen, als die Rechte aller, auch der Katholik:innen, zu fördern.

2.1.1.2 (Re)Aktionen der Kirche

Es lohnt ein Blick auf die Reaktion der offiziellen Vertreter der Kirche in Spanien auf die Ausrufung der Republik und die verschiedenen Maßnahmen im Bereich der Religionsfreiheit. Die Art, wie sie die Jahre der Republik wahrnahmen, die Erfahrungen, die sie mit ihr machten, sind Gradmesser und Grund zugleich für ihr Handeln und ihre Haltung während des Bürgerkriegs und des Frühfranquismus, sind der Humus, den Franco und die Aufständischen zu nutzen wussten.

²⁸ Vgl. VELASCO, *Los otros mártires*, 38; Kent EATON, *Protestant Missionaries in Spain, 1869-1939: «Shall the Papists Prevail?»*, Lanham/Maryland 2015, 309-322. Im Gegensatz dazu sollten während des Franquismus, besonders während der beinahe 30 Jahre bis zum ersten *Gesetz zur Freiheit in religiösen Dingen* (1967), die großen Hürden für eine zivile Eheschließung für viele junge Protestant:innen eine große Belastung sein. Vgl. Kap. 3.2.1.2.

²⁹ VELASCO, *Los otros mártires*, 36; ähnlich VILAR, *Los protestantes españoles ante la Guerra Civil*, 214. Einen zusätzlichen Grund sieht er in den finanziellen Engpässen der meist durch Geldgeber im Ausland finanzierten Gemeinden, ausgelöst durch die internationale Wirtschaftsrezession. Zu den – sehr heterogenen – jüdischen Gemeinden (im Land, Sephard:innen verteilt in der Welt und in Nordafrika) und ihre Reaktion auf die Republik bzw. ihre Situation bis zum Regierungswechsel 1933, vgl. VELASCO, *Los otros mártires*, 45-48. Zu den Zeugen Jehovas im gleichen Zeitraum, vgl. ebd., 48-49.

Schnell hatten die spanischen Bischöfe die Republik offiziell anerkannt und von ihren Gläubigen Respekt gegenüber und Kooperation mit der neuen Regierung gefordert. Manche waren dabei wohl eher den Anweisungen Roms gefolgt und sahen der Republik mit einer Mischung aus Sorge und Misstrauen entgegen.³⁰ Andere wiederum, darunter Kardinal Francesc Vidal i Barraquer (1868-1943),³¹ legten eine größere Offenheit und einen überzeugteren, vielleicht auch schlicht pragmatischeren Umgang mit der Lehre Leos XIII. an den Tag:³² Er traf sich mit katalanischen Politikern, schickte Anerkennungsschreiben nach Madrid³³ und sorgte auch kirchenintern für klare Kommunikation. Als Metropolit der katalanischen Kirchenprovinz erwartete er von den dortigen Bischöfen und Priestern, dass sie sich seiner Haltung anschließen: «Unsere Sendung ist keine politische, sondern eine moralische, religiöse und soziale und die Regierung der Republik kann immer auf Unsere Zusammenarbeit und auf die des Klerus zählen.»³⁴ Zwar lässt sich für die Kirche kaum von einem Zauber des Anfangs sprechen, aufgrund der traditionellen Verbindung zwischen Thron und Altar seitens aller kirchlichen Vertreter jedoch auf völlige Inakzeptanz oder Aggressionen gegen die neue Staatsform und ihre Regierung zu schließen, schlug fehl. Grundsätzlich schien ein Dialog möglich. Repräsentativ für diese Dialog- und Kooperationsbereitschaft (*posibilismo*) stehen besagter Vidal i Barraquer sowie der damalige Nuntius in Spanien, Federico Tedeschini (1873-1959, Nuntius 1921-1936). In unzähligen Schreiben, Gesprächen und Verhandlungen versuchten sie mit Vertretern der Regierung,³⁵ zu einer «versöhnlichen Lösung» zu gelangen. Dass diese Vorgehensweise von anderen Mitgliedern des Episkopats mitgetragen wurde, belegen verschiedene Briefe im *Arxiu Vidal i Barraquer*.³⁶ Die kirchlichen

³⁰ Vgl. AVB I/1, 5, Madrid, 24.4.1931, Tedeschini an Vidal i Barraquer, 24; Michael BURLEIGH, *Irdische Mächte und göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*, München 2008, 729; Hilari RAGUER, *La «cuestión religiosa» en la Segunda República*, in: Javier DRONDA MARTÍNEZ / Emilio MAJUELO GIL (Hg.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona 2007, 15-40, 24-26. Beispielsweise Isidro Gomá, später ein großer Anhänger Francos, zu der Zeit noch Bischof von Tarazona, bekannte in einem Schreiben an Kardinal Francesc Vidal i Barraquer, datiert auf den gleichen Tag wie das erste Regierungsdekret: «Wir haben bereits das Zentrum des Gewitters erreicht. [...] Ich bin absolut pessimistisch. Die begangene Monstrosität will mir nicht in den Kopf gehen.», AVB I/1, 1, Tarazona, 15.4.1931, Gomá an Vidal i Barraquer, 19.

³¹ Francesc Vidal i Barraquer wurde 1914 zum Bischof geweiht und war bis 1919 Apostolischer Administrator des Bistums Solsona. Von 1919 bis zu seinem Tod 1943 war er Erzbischof von Tarragona, ab 1921 Kardinal.

³² Ähnlich der Ralliement-Politik in Frankreich.

³³ Vgl. AVB I/1, 2, Sarriá, 16.4.1931, Vidal i Barraquer an Tedeschini, 20; AVB I/1, 6, Tarragona, 26.4.1931, Vidal i Barraquer an Alcalá Zamora, 24-25.

³⁴ «Nuestra misión no es política, sino moral, religiosa y social, y siempre puede el Gobierno de la República contar con nuestra colaboración y la del clero.», AVB I/1, 8, Tarragona, 27.4.1931, Vidal i Barraquer an de los Ríos, 26. Vgl. AVB I/1, 20, Madrid, 10.5.1931, de los Ríos an Vidal i Barraquer, 46-47.

³⁵ Vgl. AVB I/3, 139, Madrid, 19.9.1931, Vidal i Barraquer an Pacelli, 313-323, 314. Von den zwölf Ministern stimmte lediglich Finanzminister Indalecio Prieto gegen Verhandlungen mit der Kirche. Für den Staat sollten Regierungschef Niceto Alcalá Zamora, Justizminister Fernando de los Ríos und Staatsminister Alejandro Lerroux die Verhandlungen übernehmen. Für die Kirche reisten Kardinal Vidal i Barraquer, Remigio Gandásegui, Erzbischof von Valladolid, und der Patriarch von Westindien, Ramón Pérez Rodríguez, vom 14. September bis Ende Oktober nach Madrid. Ab dem 29. Oktober stieß Kardinalerzbischof von Sevilla, Eustaquio Ilundain, dazu. Vgl. José Luis GONZÁLEZ GULLÓN, *El clero en la Segunda República*. Madrid, 1931-1936, Burgos 2011, 295.

³⁶ Darunter fallen beispielsweise die Schreiben des Erzbischofs von Burgos, Manuel de Castro, des Bischofs von Jaén, Manuel Basulto, und des Erzbischofs von Santiago, Zacarías Martínez. Vgl. AVB I/3,

Vertreter legten einen Realismus an den Tag, der sie nicht nur dazu brachte, auf finanzielle Vorteile, sondern auch auf einen konfessionellen Staat zu verzichten und die Trennung von Staat und Kirche in Kauf zu nehmen. Eingefordert wurde die Freiheit für die Kirche bei der Ausübung ihrer pastoralen Sendung, welche sich auf den Kult, die Ordensgemeinschaften und die privaten, konfessionellen Schulen stützte.³⁷ Im Gegenzug sollte die Kirche ihre Gläubigen dazu anhalten, nicht gegen die Verfassung zu protestieren. Die Vertreter der Regierung versprachen, diese ausgehandelten Punkte bei der Debatte der entsprechenden Artikel in der verfassungsgebenden Versammlung einzubringen, allerdings unter einer Bedingung:³⁸ dem Rücktritt Kardinal Pedro Seguras. Dieser war für die Regierung zu einem geworden, der «auf einen vierten Bürgerkrieg»³⁹ spekulierte, und selbst Rom war bereit, ihn zum «Bauernopfer» zu machen.⁴⁰ Das provokative und meist eigenständige Handeln des Kardinalprimas von Toledo, Pedro Segura, der sich zu ungünstigen Momenten (u. a. kurz nach der Ausrufung der Republik und nach seinem Landesverweis) in ungünstiger Weise (monarchistisch, antirepublikanisch und angeblich «kollektiv») zu Wort gemeldet und geheime Unternehmungen zur «Rettung» von Kirchengütern verfolgt hatte,⁴¹ hatte in erheblichem Maße zum Scheitern des Dialogs zwischen Staat und Kirche und der kirchlichen Diplomatie beigetragen. Verschärft worden war die Situation zusätzlich durch antiklerikale Ausschreitungen; in verschiedenen Städten Spaniens brannten im Mai Kirchen und Klöster. Die Regierung konnte oder wollte hier nicht für eine schnelle Deeskalation sorgen.⁴² Diese Brände sollten sich in doppelter Weise als fatal für das Geschick der Republik erweisen: Weite Teile des Klerus und viele Katholik:innen wurden verunsichert, fühlten sich von der Regierung im Stich gelassen.⁴³ Einige Regierende wiederum wurden so darin bestärkt, auf ihrer

141, Burgos, 19.9.1931, Castro an Vidal i Barraquer, 324; AVB I/3, 142, Jaén, 19.9.1931, Basulto an Vidal i Barraquer, 324-325; AVB I/3, 144, Santiago, 21.9.1931, Martínez an Vidal i Barraquer, 327-328.

³⁷ Vgl. die «Puntos de conciliación» in: AVB I/3, 139, Madrid, 19.9.1931, Vidal i Barraquer an Pacelli, 313-323, 318-321.

³⁸ Vgl. Hilari RAGUER, *La Espada y la Cruz. La Iglesia 1936-1939*, Barcelona 1977, 35-36.

³⁹ AVB I/2, 109, Madrid, 21.8.1931, Alcalá Zamora an Vidal i Barraquer, 247-248, 248. Die ersten drei Bürgerkriege waren die sogenannten Karlistenkriege im 19. Jahrhundert. Vgl. dazu Kap. 1.1.3., Anm. 37.

⁴⁰ «Wenn Kardinal [Segura] nicht von seinem Amt zurücktritt, wird in der Kammer ein derartiger antiklerikaler Ausbruch stattfinden, der jeglichen Weg zu einer friedlichen Lösung verschließen und das ketzerische Projekt triumphieren lassen wird [...], eine Katastrophe für die Kirche.» AVB I/3, 139, Madrid, 19.9.1931, Vidal i Barraquer an Pacelli, 313-323, 315-316. Vgl. auch AVB I/3, 150, Madrid, 29.9.1931, Vidal i Barraquer und Ilundain an Pacelli, 337-339, 339. Am 30. September dankte Kardinal Segura unter dem Druck Roms ab, was von den Republikanern als großer diplomatischer Erfolg angesehen wurde. Vgl. AVB I/3, 152, Madrid, 1.10.1931, Vidal i Barraquer an Pacelli, 340-346, besonders: 340-341; Manuel AZAÑA, *Memorias Políticas y de Guerra (Obras completas, Bd. 4)*, Mexiko 1968, 160-162.

⁴¹ Detailliert zum konfliktreichen Verhältnis zwischen Republik und Kardinal Segura, vgl. Santiago MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1889-1957*, Barañáin 2004, 197-364. Speziell zur Pastoral vom 1.5.1931: 238-242. Zu den Ereignissen nach seinem Landesverweis und den kompromittierenden, die Kirchengüter betreffenden Dokumenten vgl. AVB I/2, 65, Belloc, 20. Juli 1931, Segura an Vidal i Barraquer, 154-161; AVB I/2, 111, Madrid, 22.(?)8.1931, Bericht von Lluís Carreras an Vidal i Barraquer, 249-261; ARBELOA, *Semana trágica*, 30-33.

⁴² «Aber Sie können sicher sein, dass die Regierung davon überrascht wurde und die Brände und Schändungen von Anfang an nicht unterdrückt hat oder nicht unterdrücken konnte.» AVB I/1, 37, Tarragona, 27.-30.6.1931, Vidal i Barraquer an Pacelli, 79-98, 85. Vgl. auch AVB I/1, 25, Madrid, 23.5.1931, Alcalá Zamora an Vidal i Barraquer, 60-62; Julio CARO BAROJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid 1980, 229; RAGUER, *La Espada y la Cruz*, 29-30.

⁴³ Vgl. GONZÁLEZ GULLÓN, *El clero en la Segunda República*, 280-287.

bisherigen Linie eines radikalen Laizismus, «ohne Milde» gegenüber der Kirche, fortzuführen.⁴⁴

Nach dem Scheitern auf dem diplomatischen Weg und der Annahme der Verfassung am 9. Dezember 1931 veröffentlichten die spanischen Metropoliten ein Schreiben, das von dem großen spanischen Schriftsteller und Philosophen Miguel de Unamuno (1864-1936) als «das Dokument des spanischen Episkopats mit der höchsten Qualität während eines Jahrhunderts»⁴⁵ bezeichnet wurde – das Gemeinsame Schreiben über die *Haltung der Bischöfe gegenüber der neuen Verfassung*.⁴⁶ Diese sei eine «aggressive»⁴⁷ Verfassung, ein «juridisches Attentat gegen die Kirche»,⁴⁸ deren «Verfassungsprinzipien in Religionsfragen nicht [einmal] einem Minimum an Respekt vor der Religionsfreiheit entsprechen» und die den «verhängnisvollen Fehler, die Kirche aus dem öffentlichen Leben auszuschließen»,⁴⁹ begehe. Statt ihr zumindest Unabhängigkeit und Freiheit zu gewähren, habe man «sie und ihre Institutionen [...] unter die Herrschaft der zivilen Gewalt»⁵⁰ unterworfen. «Recht und Freiheit in allem und für alle, derartig scheint die Inspiration der Verfassungsprinzipien zu sein, mit Ausnahme der Kirche.»⁵¹ Neben dieser harschen Kritik finden sich allerdings auch zahlreiche Richtlinien zur Orientierung der Gläubigen in dieser neuen Situation. Der pastorale Charakter des Schreibens zeigt sich daran, dass dieses Kapitel mit den Richtlinien für die Gläubigen das umfangreichste ist. Das Kernanliegen des Schreibens lässt sich zusammenfassend folgendermaßen formulieren: Unter Berufung auf die Lehre Leos XIII. sollen alle Katholik:innen, Lai:innen und Klerus gleichermaßen, der Regierung mit Respekt begegnen und mit ihr zum Erhalt von Ordnung und Frieden kooperieren. Gegen die republikanische Gesetzgebung jedoch sei zum Schutze der Kirche, ihrer Mitglieder und deren Rechte auf legalem Weg in Zeichen und Wort zu protestieren.

Dieses Schreiben blieb nicht das Einzige. Insgesamt fallen allein in die ersten beiden Jahre der Republik acht kollektive Schreiben.⁵² Die bereits erwähnte *Ley de Confesio-*

⁴⁴ DE LA CUEVA MERINO, El laicismo republicano, 97.

⁴⁵ Zitiert nach: Feliciano BLÁZQUEZ, La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975), Madrid 1991, 22.

⁴⁶ Episcopado a los fieles. Postura de los obispos ante la nueva Constitución, Diciembre 1931, DC, 160-181. Federführend waren Vidal i Barraquer und sein Mitarbeiter Lluís Carreras gewesen, allerdings in enger Absprache mit den anderen Metropoliten: «Da es eine Angelegenheit aller ist, ist es mehr als angebracht und sogar notwendig, dass sie es zuerst lesen und die entsprechenden Anmerkungen machen.» AVB II/1, 233, Tarragona, 5.12.1931, Vidal i Barraquer an Tedeschini, 247. Vgl. zur Entstehungsgeschichte u. a. auch: AVB II/1, 282, Tarragona, 26.12.1931, Vidal i Barraquer an Tedeschini, 298-302, besonders 299-302; AVB II/1, 287, Tarragona, 28.12.1931, Vidal i Barraquer an die Metropoliten, 305-306. Tedeschini schickte Vidal i Barraquer Ende Dezember Anmerkungen aus Rom zum Inhalt des Rundschreibens, welche berücksichtigt werden sollten. Daraufhin fiel der Abschnitt über das Konkordat komplett raus, da es sich hier um den Zuständigkeitsbereich Roms handelte. Vgl. AVB II/1, 279, Madrid, 24.12.1931, Tedeschini an Vidal i Barraquer, 295-297; AVB II/1, 290, Tarragona, 29.12.1931, Vidal i Barraquer, 308-309.

⁴⁷ Episcopado a los fieles. Postura de los obispos ante la nueva Constitución, 169.

⁴⁸ Ebd., 170.

⁴⁹ Ebd., 162.

⁵⁰ Ebd., 163.

⁵¹ «Derecho y libertad en todo y para todos, tal parece ser la inspiración formulativa de los preceptos constitucionales, con excepción de la Iglesia.» Ebd., 163.

⁵² Vgl. die entsprechenden Texte in: DC, 130-219. Nach dem Protest gegen die *Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas* im Juni 1933 und dem Regierungswechsel nach den Wahlen im November desselben Jahres werden die Bischöfe sich bis zu ihrem bekannten Rundschreiben während des Bürgerkriegs nicht mehr gemeinsam äußern.

nes y Congregaciones religiosas, «die wirksamste Waffe zum Kampf und zur Unterdrückung der katholischen Kirche»,⁵³ erhielt eine dreifache – schriftliche – Antwort seitens der Kirche: das gemeinsame Schreiben der spanischen Metropoliten,⁵⁴ die Enzyklika *Dilectissima Nobis* von Papst Pius XI. (*1857, 1922-1939) und der erste Hirtenbrief des neuen Bischofs von Toledo, Isidro Gomá (1869-1940, in Tarazona 1927-1933, in Toledo 1933-1940),⁵⁵ *Horas graves – Schwere Stunden*.

Besonders die *Carta Colectiva* der Metropoliten und die Enzyklika stimmen in ihren wesentlichen Kritikpunkten überein. Sie verurteilen die *Ley* als einen Angriff auf zahlreiche Grundrechte, welcher im Widerspruch zur Verfassung stünde, die u. a. eine freie Ausübung des Kultes garantiere. Während der Geist der Verfassung noch von einem aggressiven Laizismus geprägt gewesen sei, trage diese gesetzliche Regelung Züge offener Verfolgung.⁵⁶ In Spanien, so Pius XI., sei der «Hass gegen den Herrn und seinen Christus» zu spüren, welcher durch «subversive Sekten jeglichen religiösen und sozialen Ursprungs» geschürt werde und dessen Auswirkungen man auch in «Mexiko und Russland» miterleben müsse.⁵⁷ Besonders die Geschehnisse in der Sowjetunion und die Gefahren, die von dort für das Christentum ausgingen, sollten während des Bürgerkriegs immer wieder als Argument für die Unterstützung Francos ins Feld geführt werden.

Bedenkt man, dass die *Carta Colectiva* aus der Feder Vidal i Barraquers stammt, fällt auf, dass, wo sonst der Aufruf zu Respekt und Kooperation mit der Regierung erfolgte, beredtes Schweigen herrscht; zu dramatisch waren die Konsequenzen der *Ley* für die Kirche in Spanien. Pius XI. allerdings verweist auf die grundsätzliche Offenheit der Kirche auch gegenüber der damaligen Regierungsform in Spanien, solange nur die Rechte Gottes sichergestellt blieben; diese Offenheit werde durch die Beziehungen zu anderen nicht-konfessionellen Staaten bestätigt.⁵⁸

Auch Isidro Gomá nahm im Juni 1933 in seinem ersten pastoralen Schreiben seit seinem Amtsantritt in der Erzdiözese von Toledo Bezug auf die Enzyklika Pius' XI. wie auch auf das Dokument der Metropoliten, deren Vorgaben einzuhalten er den Katho-

⁵³ Metropolitanos españoles a los fieles. Con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, 25.5.1933, DC, 189-212, 193. Auch Pius XI. spricht von einer Waffe: «die staatliche Gewalt hat sich eine Waffe entwickelt», PIUS XI., *Dilectissima Nobis*, in: AAS 25 (1933) 275-287, 280. Zitiert wird die spanische Version der Enzyklika, die lateinische findet sich auf den Seiten: 261-274.

⁵⁴ Auch dieses Schreiben stammt aus den Federn Vidal i Barraquers und seiner Mitarbeiter Lluís Carreras und Antoni Vilaplana. Vgl. AVB III/3, 616, Tarragona, 12.5.1933, Vidal i Barraquer an die Metropoliten, 736-737. Über den Inhalt wurde der Nuntius erst nach der Veröffentlichung informiert. Da das Schreiben in deutlich schärferem Ton verfasst war, hatte man jeglichen Eindruck einer Beteiligung Roms vermeiden wollen. Vgl. AVB III/3, 643, Sarriá, 29.5.1933, Vidal i Barraquer an Tedeschini, 766-768.

⁵⁵ Dorthin war jener im April 1933 auf die seit der Abdankung Seguras vakante Stelle versetzt worden. Gomá war bekannt für seine konservativ-integralistische Einstellung; dass die Wahl Roms zur Besetzung eines so einflussreichen Bischofssitzes auf ihn fiel, ist daher als eindeutiges Zeichen an die republikanische Regierung und indirekt wohl auch an Vidal i Barraquer zu verstehen. Vgl. AVB III/3, 605, Tarragona, 13.4.1933, Vidal i Barraquer an Gomá, 724-725; AVB IV/1, 918, Tarragona, 17.5.1934, Vidal i Barraquer an Tedeschini, 324-325; AVB IV/4, 1301, Madrid, 30.4.1936, Tedeschini an Vidal i Barraquer, 1333. Vgl. hierzu auch PIÑOL, *La transición democrática*, 71-72, für den Gomá die «contrafigura» zu Vidal i Barraquer darstellt (ebd., 72).

⁵⁶ Vgl. *Metropolitanos españoles a los fieles*. Con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, 191-194 und 201-203; PIUS XI., *Dilectissima Nobis*, 276 und 279.

⁵⁷ PIUS XI., *Dilectissima Nobis*, 277.

⁵⁸ Vgl. ebd., 276.

lik:innen in seiner Erzdiözese nahelegte.⁵⁹ Gomá erläutert, dass und wie man «Gott aus unserer Heimat verstoßen hat, indem man erklärt habe, dass weder unsere Gesellschaft etwas mit Gott zu tun, noch Gott etwas in ihr zu suchen habe.»⁶⁰ Dazu führt er interne und externe Gründe an; unter letztere fällt für ihn der Atheismus in der Politik, ganz besonders der Sozialismus.⁶¹ Selbstkritisch zeigt er sich jedoch bei der Analyse der internen Gründe: Die Faulheit und Feigheit der Katholik:innen seien mit in die Verantwortung zu ziehen, in erster Linie aber folgendes Faktum:

«Die Frömmigkeit vieler ist zu gering, vielleicht fehlgeleitet, da sie nicht einem tiefen und erleuchteten Glauben entspringt. Unsere Männer halten sie für eine Sache der Frauen [...]. Die Manifestationen von Volksfrömmigkeit werden eher aus Gewohnheit bewahrt.»⁶²

Gegen Ende des Hirtenschreibens wird er noch deutlicher:

«In Millionen lassen sich die Christen zählen, die [...] mit Jesus Christus und seiner Kirche keinen anderen Kontakt haben, als jenen der großen Zeremonien des christlichen Lebens: Firmung, Ehe und Begräbnis.»⁶³

Augenscheinlich war sich Erzbischof Gomá der Tatsache bewusst, dass der katholische Glaube in Spanien nicht so tief verankert war, wie es dem Land oft nachgesagt wurde. Seine gleichzeitige Abqualifizierung der Regierung und der Republik als «Feinde»⁶⁴ der Christ:innen und der Kirche lässt allerdings bereits hier ahnen, welche Haltung Gomá im Bürgerkrieg ab 1936 einnehmen würde.

Was die Kirche nicht voraussehen konnte – ebenso wenig wie die Politiker –, war, dass die *Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas* keine Umsetzung fand. Der überraschende Regierungswechsel im November 1933 bremste eine solche aus,⁶⁵ eben-

⁵⁹ Konkreter Anlass für seine *Pastoral* waren die Enzyklika und die *Ley*, doch da er sich zum ersten Mal an seine neue Erzdiözese wandte, ist dieses Schreiben allgemeiner gefasst und geht nur am Ende knapp auf die *Ley* im Konkreten ein. Vgl. Isidro GOMÁ Y TOMÁS, *Horas graves*, in: Anastasio GRANADOS, *El Cardenal Gomá. Primado de España*, Madrid 1969, 277-305, 298-299.

⁶⁰ «Ha expulsado oficialmente a Dios de nuestra patria, declarando que nuestra sociedad nada tiene que ver con Dios, ni tiene Dios nada que hacer en ella.» GOMÁ Y TOMÁS, *Horas graves*, 278.

⁶¹ Vgl. ebd., 283-287.

⁶² «Es floja, tal vez desviada, la piedad de muchos, porque no arranca de una fe ilustrada y profunda. Nuestros hombres la consideran como cosa de mujeres [...]. Las mismas manifestaciones de la piedad popular se conservan más por costumbre.» Ebd., 289. Vgl. für die internen Gründe ebd., 287-291.

⁶³ «Por millones se cuentan los cristianos que [...] no tienen con Jesucristo y su Iglesia otro contacto que el de las grandes ceremonias de la vida cristiana, confirmación, matrimonio y sepelio.» Ebd., 300. Ähnlich klingt es bei Rafael García y García de Castro, ab 1943 Bischof von Jaén: «Es gibt riesige Massen in den Städten, die in voller Apostasie oder in vollem Heidentum dahinvegetieren; sie erscheinen nie im Gotteshaus, sie nähern sich nie einem Priester, sie hören nie ein Wort des Segens und der Liebe. [...] Wann werden wir diesen heidnischen Teil unserer Gesellschaft zurückerobern?» Rafael GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, *¿El Catolicismo en crisis?*, Madrid 1935, 57. Zeitgleich nimmt er seit Beginn «der Verfolgung von 1931» eine deutliche Zunahme der religiösen Praxis wahr: «viele, die in größter Gleichgültigkeit lebten, fühlten, wie die Flammen ihrer Frömmigkeit aufloderten. Von der revolutionären Barbarei zerstörte Tempel fielen, aber in vielen Herzen wurden spirituelle Tempel errichtet.» Ebd., 53.

⁶⁴ GOMÁ Y TOMÁS, *Horas graves*, 289, 302.

⁶⁵ Vgl. Alfredo VERDOY, *Una República sin religiosos. La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas*, in: Julio DE LA CUEVA MERINO, *Laicismo y catolicismo*, Alcalá de Henares 2009, 351-388, 388. Generell besteht die Tendenz, die Zeit der Zweiten Spanischen Republik vor dem Bürgerkrieg in verschiedene Phasen einzuteilen (und zu bewerten): *bienio de reformas* und *bienio negro*, Doppeljahr der Reformen und Schwarzes Doppeljahr. Es fällt auf, dass die Bischöfe, wenn sie rückblickend über die Zweite Republik reden, keinen Unterschied machen zwischen den verschiedenen Regierungen und ihren jeweiligen Ausrichtungen. Die Republik – besonders ihre Religionspolitik – wird stets als ganze verurteilt.

so die Umsetzung anderer, dringend nötiger Reformen. In der Folge nahmen die sozialen Konflikte und Spannungen zu und fanden eine erste – blutige – Entladung in der Oktoberrevolution von 1934. Das Land kam danach nicht mehr zur Ruhe. Nach dem Sieg der Volksfront (Frente Popular) im Frühjahr 1936 stieg auch der Pegel an antiklerikaler Gewalt erneut. «Während Monaten, glaube ich, hat ganz Spanien auf das gewartet, *was passieren würde*. Die Hälfte Spaniens war gegen die andere Hälfte, ohne die Möglichkeit eines Dialogs. Es mussten die Waffen sein, die das letzte Wort hatten»,⁶⁶ so rückblickend der spätere Kardinal Vicente Enrique y Tarancón. Was passieren würde: Am 18. Juli 1936 fand ein Militärputsch statt, der sich zum drei Jahre dauernden Bürgerkrieg ausweitete und der Republik ein blutiges Ende bereitete.⁶⁷

Die Religionspolitik der Republik wird oft als ‹ihr großer politischer Fehler, fast ihr einziger Fehler› verurteilt.⁶⁸ Dabei wird zu wenig berücksichtigt, dass ‹das religiöse Problem kein launenhafter Einfall der Republik›,⁶⁹ sondern neben dem Militär, den politischen Regionalismen und der Agrarfrage,⁷⁰ einer der von allen vorherigen Regierungen nicht gelösten Problemkomplexe war, deren Ursprünge weit ins 19. Jahrhundert reichten. Zu kämpfen hatte die Republik also an vielen Fronten. Gleichwohl hat sie bei ihrem Versuch, die ‹religiöse Frage› zu beantworten, wenig Fingerspitzengefühl für die Bedürfnisse nicht nur der Institution Kirche – die Rechte von Privilegien häufig nicht zu unterscheiden wusste –, sondern auch weiter Teile der Bevölkerung bewiesen. Dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts, besonders im Kontext der sogenannten *Ley de Memoria Histórica*,⁷¹ manche Linke sich ‹eine ideale und erfundene Republik› kreieren, eine ‹laizistische Seligsprechung› der Republik vollziehen, ‹ohne die vielen demokratischen Defizite anzuerkennen, die sie hatte›, ist gleichermaßen zu kritisch zu sehen, wie die Versuche der extremen Rechten, eine völlig pessimistische und negative Sichtweise auf die Republik wiederzubeleben und so den Militärputsch gegen die rechtmäßige Regierung zu legitimieren.⁷²

⁶⁶ «Durante meses creo que toda España estaba a la espera de *lo que iba a ocurrir*. Media España estaba contra la otra media, sin posibilidad de diálogo. Habían de ser las armas las que dijese la última palabra». ENRIQUE Y TARANCÓN, Recuerdos de juventud, 185 [HiO].

⁶⁷ Vgl. z. B. BERNECKER, Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert, 119-135, bes. 130-135. Wobei seine Darstellung der Haltung der Kirche gegenüber der Republik eine differenzierte Sichtweise zulassen würde. Vgl. ebd., 127-128. Vgl. auch Pierre VILAR, Spanien. Das Land und seine Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin 1990, 123-130; HEROLD-SCHMIDT, Vom Ende der Ersten zum Scheitern der Zweiten Republik, 414-417.

⁶⁸ PIÑOL, La transición democrática, 72. Piñol gehört zu den Kritikern einer solchen einseitigen und vereinfachten Geschichtsinterpretation.

⁶⁹ RAGUER, La ‹cuestión religiosa›, 16. Ähnlich DE LA CUEVA MERINO, Laicismo republicano, 89-90.

⁷⁰ Letztere erwies sich, gerade auch wegen ihrer sozialen Komponente, als besonders gravierend. Zum Agrarsektor, zu sozialer Not und Unruhen sowie zu wirtschaftlichen Faktoren wie den Spätfolgen der Weltwirtschaftskrise vgl. BERNECKER, Spanien im 20. Jahrhundert, 123-126.

⁷¹ Der offizielle Titel des Gesetzes lautet: Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura. Vgl. BOE, núm. 310, 27.12.2007.

⁷² Josep Maria MARGENAT, Carta abierta a Ramon Jáuregui, in: El Ciervo 55/663 (2006) 26-27, 27. Ähnlich und mit stichhaltigen Argumenten: Manuel ÁLVAREZ TARDÍO, Exclusión o integración: una alternativa trágica en la historia española del siglo XX, in: Cuadernos de pensamiento político, julio/septiembre (2010) 77-94, 80-91.

2.1.2 Religiöse Gewalt – religiöser Krieg?

In ihrem Artikel *The Spanish Civil War as a War of Religion* bestimmt Mary Vincent den religiösen Konflikt als eine wesentliche Komponente des Bürgerkriegs, denn «das Bestreben, die religiösen und moralischen Überzeugungen (oder zumindest das Verhalten) anderer zu formen, war eine entscheidende Komponente des Wunsches, die Zukunft Spaniens zu bestimmen.»⁷³ Für die britische Historikerin ist weniger die Institution Kirche Zielschreibe der dabei stattfindenden Gewalt als die christliche Religion selbst.⁷⁴ Letzterem kann man zustimmen, allerdings scheint es fragwürdig, warum angesichts der langen öffentlichkeits- und sozial wirksamen Präsenz der Kirche in Spanien und der Vermischung von Kirche und Politik die Aggressionen sich nicht – zumindest auch – gegen die Institution gerichtet haben sollen. Die Motive der Akteur:innen bleiben letztlich Spekulationen – Tatsache ist demgegenüber, dass gewalttätige Ausschreitungen gegen Personen und Sachen stattgefunden haben. Eng gekoppelt daran ist die Rede von einer «Cruzada», einem Kreuzzug gegen die «Gottlosen», die sich in zahlreichen bischöflichen Stellungnahmen findet.

2.1.2.1 Überkonfessionelle religiöse Verfolgung

Die «religiöse» Gewalt, wie sie sich in den letzten Monaten vor und in den ersten Monaten nach Ausbruch des Bürgerkriegs ereignet hat, war von großer Intensität und Ausmaß. Folgt man den Zahlen Antonio Montero Morenos, fielen dieser Gewalt 13 Bischöfe, 4.184 Diözesanpriester (inkl. Seminaristen), 2.365 Ordensmänner und 283 Ordensfrauen zum Opfer; Lai:innen, die wegen ihres Bekenntnisses zum Katholizismus starben, nicht berücksichtigt.⁷⁵ Eine neuere Studie korrigiert die Zahlen Monteros leicht

⁷³ «[...] the ambition to shape the religious and moral beliefs (or at least behavior) of others was a crucial component of the desire to determine the future of Spain.» Mary VINCENT, *The Spanish Civil War as a War of Religion*, in: Martin BAUMEISTER / Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM (Hg.), *If you tolerate this...*. *The Spanish Civil War at the Age of Total War*, Frankfurt a. M. 2008, 74-89, 75.

⁷⁴ Sie macht dies fest an der spezifischen Art von Gewalt: Zerstörung von Heiligenbildchen und jeglichen religiösen Artefakten als potenzielle Träger der «emotionale Macht der Religion», Parodieren von Prozessionen und anderen öffentlichen Formen religiöser Praxis. Dieses Vorgehen sei ein Angriff auf die «eschatologischen Ansprüche der Religion» gewesen. Vgl. VINCENT, *War of Religion*, 79-81. Mit Jiménez Lozano lässt sich in diesem Zusammenhang zudem bemerken, dass der jahrhundertelange Einfluss der Kirche auf spanische Bevölkerung deren Denk- und Wahrnehmungsmuster erheblich geprägt hatte: «Der heterodoxe Spanier wird sich in den Grundformen des orthodoxen Spanisch-Seins ausdrücken müssen.», zum Beispiel eben durch Parodieren katholischer Rituale. Vgl. JIMÉNEZ LOZANO, *Los cementerios civiles*, 71.

⁷⁵ Vgl. Antonio MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa. 1936-1939*, Madrid ²1998, 758-768, konkrete Zahlen: 762; zu den 13 Bischöfen vgl. ebd., 363-430. Für einen Katalog mit den Namen der kirchlichen Opfer, vgl. ebd., 769-883. Das Vorgehen war äußerst grausam: Unter anderem enthaupteten, vierteilten oder verbrannten die Revolutionär:innen ihre Opfer, andere begruben sie lebendig oder warfen sie zerhackt und zerstückelt Tieren zum Fraß vor; möglicherweise kam es sogar zu Kreuzigungen. Vgl. ebd., 62-63; im Falle der Kreuzigungen ist die Beweislage nicht gesichert. Es gab aber auch Fälle, in denen Priester von Mitbürger:innen geschützt und versteckt wurden: Von einem dieser Priester, Elías Milián, erzählt Kardinal Enrique y Tarancón in seinen Jugenderinnerungen. Jener überlebte den Bürgerkrieg in einem kleinen Strandhaus, in dem er von der Bevölkerung seines Dorfes versorgt wurde, «weil er ein Freund der Armen war». Vgl. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Recuerdos de juventud*, 287-288, Zitat 288 [HiO].

nach unten – auf insgesamt 6.771 Opfer.⁷⁶ Es wäre allerdings nicht korrekt, für den gesamten Zeitraum des Bürgerkriegs von religiöser Verfolgung – oder Verfolgung von Repräsentant:innen der Kirche – gleicher Intensität zu sprechen. Die ersten Monate nach Ausbruch des Bürgerkriegs wiesen ein deutlich höheres Maß an dieser Art der Gewalt auf als die Monate (und Jahre) danach.⁷⁷

Die Aggressionen richteten sich dabei nicht nur gegen Menschen: «Tatsächlich wurden die Kirchen überall geplündert [...]. Im Verlauf von sechs Monaten sah ich in Spanien nur zwei unzerstörte Kirchen»,⁷⁸ schreibt George Orwell, der während des Bürgerkriegs eine Zeit lang auf republikanischer Seite kämpfte. Gotteshäuser wurden beschädigt, zerstört und verbrannt. Der Ikonoklasmus verschlang Heiligenbilder, Kultgegenstände, ganze Kirchenarchive und Klosterbibliotheken. Montero Moreno nennt dies «das Martyrium der Dinge».⁷⁹ Ob «Martyrium» oder nicht, der kulturelle Verlust war enorm und unwiederbringlich.

Diese spezifische Art der Gewalt an Menschen und Dingen wütete besonders in den Gebieten, die dem Putsch Stand gehalten hatten. Hauptakteurinnen waren Gruppen überwiegend anarchistischer bzw. anarchosyndikalistischer Färbung, die eine sofortige soziale Revolution anstrebten und die die offizielle Regierung oft kaum kontrollieren konnte.⁸⁰ Wie stark sich die Machtverhältnisse in diesen Gebieten verlagert hatten, lässt sich auch daran ablesen, dass die republikanische Regierung in Kooperation mit der italienischen und der französischen Botschaft zwar viele konservative Politiker, Intellektuelle und Mitglieder des Klerus rettete, dies aber heimlich tun musste.⁸¹ Denn das

⁷⁶ Vgl. Ángel David MARTÍN RUBIO, *La persecución religiosa en España (1931-1939). Una aportación sobre las cifras*, in: *Hispania Sacra* 53 (2001) 63-89. Diese Zahl schließt 37 Opfer während der Aufstände im Herbst 1934 in Asturien ein, da sich der Autor bei seinen Untersuchungen zur «religiösen Verfolgung in Spanien» auf den Zeitraum 1931-1939 bezieht und die Brandstiftungen gegen Kirchen und Klöster zu Beginn der Zweiten Spanischen Republik bereits unter diesen Terminus fasst. Diese Sichtweise wird weder der Situation im Frühjahr 1931 noch der während der ersten Monate des Bürgerkriegs gerecht, da sie qualitativ enorme Unterschiede aufweisen.

⁷⁷ Vielmehr lassen sich mit Hilari Raguier drei Phasen unterscheiden: Bis September 1936 sei die Gefangennahme eines Klerikers seinem Todesurteil gleichgekommen. Ab dann sorgten die sogenannten Volkstribunale zumindest für ein Minimum an rechtlichen Garantien. Wengleich die Willkür weiterhin oft vorherrschte, ging die Zahl der Todesurteile zurück, die Mehrheit der «Angeklagten» sei zu Haftstrafen verurteilt worden. Ab Mai 1937 ließ der Einfluss der Anarchisten, maßgeblich für die Verfolgung, nach, so dass die gezielte Jagd auf Priester und Ordensleute ein Ende nahm und viele der Inhaftierten wieder freigelassen wurden. Vgl. RAGUIER, *La pólvora y el incienso*, 178. Insofern sei die Behauptung mancher Geschichtsforschenden, das gemeinsame Rundschreiben der spanischen Bischöfe habe die religiöse Verfolgung eingedämmt, nicht exakt. Vgl. DERS., *L'Església i la Guerra Civil: 80 anys de la «carta colectiva»*, in: *L'avenç* 436 (Juliol/Agost 2017) 26-30, 29.

⁷⁸ George ORWELL, *Mein Katalonien*. Mit einer Einleitung von Lionel Trilling, Frankfurt a. M./Hamburg 1966, 70.

⁷⁹ Vgl. MONTERO MORENO, *La persecución religiosa*, 627-653, Terminus auf 627. Bereits zwischen Mitte Februar und Anfang April 1936 wurden an die 150 Kirchen und Klöster geplündert, in Brand gesetzt, zerstört. Vgl. Fernando DE MEER, *Algunos aspectos de la cuestión religiosa en la Guerra Civil (1936-1939)*, in: *Anales de Historia Contemporánea* 7 (1989) 111-125, 112 (er beruft sich dabei auf Zahlen von Vicente PALACIO ATARD, *Cinco historias de la República y de la Guerra*, Madrid 1973).

⁸⁰ Vgl. BERNECKER, *Spanien im 20. Jahrhundert*, 152-168. Julio de la Cueva Merino betont: «der revolutionäre Kontext ist absolut relevant, um die Gründe für den sakro-phoben Vandalismus und die Gräueltaten gegen den Klerus zu verstehen.» Julio DE LA CUEVA MERINO, *El asalto de los cielos: una perspectiva comparada para la violencia anticlerical española de 1936*, in: *Ayer* 88 (2012) 51-71, 57-58.

⁸¹ Das Archiv des spanischen Konsulats in Genua verzeichnete schon bis Ende August knapp 12.000 dort von Bord gegangene Spanier:innen. Frankreich evakuierte in diesem Zeitraum allein über den Seeweg mehr als 6.000 Menschen, etwa ein Drittel davon waren Ordensfrauen. Nachdem Italien das Franco-

Ausmaß an Gewalt, welches die Verfolgung angenommen hatte, widersprach der politischen Gesinnung und dem Verständnis der Verfassung von 1931 vieler führender republikanischer Politiker.⁸² Exemplarisch zeigt sich dies an Kardinal Vidal i Barraquer: Ende Juli war er von einer Gruppe junger Anarchisten gefangen genommen und entführt worden; als die katalanische Regionalregierung davon erfuhr, ließ sie den Kardinal umgehend befreien, nach Barcelona und wenige Tage später auf einem italienischen Schiff außer Landes bringen. Seine Heimat sah er nie wieder; nach Ende des Kriegs verweigerte ihm Franco die Rückkehr und er starb im schweizerischen Exil, in der Kartause La Valsainte bei Fribourg.⁸³

Religionspolitisch blieb das Verhalten der Republik ambivalent: Dekrete vom August 1936 ermöglichten die Beschlagnahmung edelmetallhaltiger Kultgegenstände bzw. schlossen tatsächlich alle Einrichtungen der Orden und Kongregationen; die freie Religionsausübung wurde unterbunden. De Meer konstatiert für diesen Zeitraum eine «völlige juristische Wehrlosigkeit» der Kirche.⁸⁴ Versuche, die Religionsfreiheit im Rahmen des Möglichen wiederherzustellen und zugleich den durch die antiklerikale Gewalt im internationalen Ambiente entstandenen Imageschaden abzumildern, erfolgten besonders unter Federführung des Justizministers der Negrín-Regierung, des Basken und praktizierenden Katholiken Manuel de Irujo (1891-1981):⁸⁵ U. a. das Dekret vom 7. August 1937 erlaubte die private Religionsausübung und der sechste der «Dreizehn Punkte» der Regierung unter Juan Negrín (1892-1956) vom 30. April 1938 garantierte Gewissensfreiheit und freie Religionsausübung.⁸⁶

Aus dieser Gemengelage ergab sich, dass Personen, die katholisch und republikanisch zugleich waren, in diesem Teil Spaniens keinen Rückhalt fanden, sich öffentlich als solche zu positionieren.⁸⁷ Im Geheimen, in den «Katakomben» fanden diese und viele andere Katholik:innen, deren Zuhause in den republikanischen Gebieten lag, dennoch Mittel und Wege, ihren Glauben zu leben und miteinander zu teilen.⁸⁸ Beinahe ins

Regime im November 1936 offiziell anerkannte, musste der italienische Botschafter seine Zusammenarbeit mit der Republik beenden. Vgl. RAGUER, *La pólvora y el incienso*, 198-204.

⁸² Vgl. Javier TUSELL / Genoveva GARCÍA QUEIPO DE LLANO, *El catolicismo mundial y la guerra de España*, Madrid 1993, 8-9; RAGUER, *La Espada y la Cruz*, 156-169.

⁸³ Vgl. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Recuerdos de juventud*, 219; Ramon MUNTANYOLA, *Vidal i Barraquer. Cardenal de la pau*, Montserrat 1976, 369-385.

⁸⁴ Vgl. DE MEER, *Algunos aspectos*, 114, Zitat ebd.

⁸⁵ Vgl. DE MEER, *Algunos aspectos*, 119-121; VILAR, *Los protestantes españoles*, 218-220; Juan María LABOA, *Iglesia e intolerancias: La guerra civil. Una historia que habla de dos Españas*, Madrid 1987, 101-108.

⁸⁶ Vgl. LABOA, *Iglesia e intolerancias*, 102-106.

⁸⁷ Vgl. *Der totalitäre Gottesstaat. Die Lage der Christen in Portugal, in Spanien und im Baskenland. Eine Dokumentation* von Michael Raske, Klaus Schäfer und Norbert Wetzels in Verbindung mit spanischen, baskischen und portugiesischen Autoren, die aus politischen Gründen geheim bleiben müssen, Düsseldorf 1970, 22. Im Ausland schon: Vgl. [s.n.], *Katholiken zeugen!*, Zürich 1937, eine Schweizer Publikation mit Artikeln von spanischen Katholiken, die ursprünglich in der französischen «jungkatholischen» Zeitschrift *Esprit* erschienen waren. Anlass und Ziel werden im Vorwort erläutert: Die «fanatische Hetze» gegen die republikanische Regierung und die Volksfront seitens des «offizielle[n] katholische[n] Katholizismus» in der Schweiz ist scharf zu kritisieren. Die Herausgeber wollen mit dieser Schrift «dem Schweizer Volke und besonders auch den Schweizer Katholiken» «das wahre Gesicht der angeblichen Verteidiger der Religion in Spanien zeigen» und so «Verständnis für das schwer leidende spanische Volk wecken [...] und auch zur Entgiftung unseres innenpolitischen Lebens beitragen!» Ebd., 3-4.

⁸⁸ Dies vor allem in den Städten, wo liturgische Feiern, eucharistischer «Lieferservice» durch Lai:innen usw. leichter unentdeckt organisiert werden konnten. Vgl. LABOA, *Iglesia e intolerancias*, 97-99.

Gegenteil verkehrte sich das Bild in den von den Aufständischen besetzten Gebieten. Vielleicht müsste man auch sagen: ‹verkehrte man›, denn die offizielle ‹Katholisierung› der ‹nationalen Sache› wurde dort gezielt zur Legitimierung eben dieser eingesetzt. Die Stilisierung des Bürgerkriegs zu einer ‹Cruzada›, zum Kreuzzeug, ist daher Gegenstand des nächsten Unterkapitels. Besonders kontrovers war in diesem Zusammenhang die Hinrichtung baskischer Priester durch das ‹nationale› Heer, demontierten diese Vorgänge doch das Konstrukt eines nationalkatholischen, ‹echten› Spaniens, das gegen ‹die Gottlosen› (Kommunist:innen, Sozialist:innen, ...) kämpfte,⁸⁹ und belasteten die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan erheblich.⁹⁰

Die Gewalt richtete sich indes nicht nur gegen Personen und Einrichtungen der katholischen Kirche. In Barcelona war die erste Kirche, die brannte, eine evangelische.⁹¹ Insgesamt wurden in der republikanischen Zone Kirchen und Kultgebäude evangelischer Gemeinschaften eher geschlossen als zerstört. Nach und nach wurde der Gottesdienst, allerdings meist an anderen Orten, wieder aufgenommen und in deutlich reduzierter Teilnehmendenzahl und sehr diskret gefeiert, so einer der wenigen Experten des spanischen Protestantismus, Juan B. Vilar.⁹² Er verweist auch auf das internationale Interesse, das das Schicksal der Protestant:innen in Spanien trotz ihrer geringen Zahl schon während des Bürgerkriegs weckte.⁹³ So berichten beispielsweise die westschweizerischen Zeitungen *Gazette de Lausanne* und *Journal de Genève* über die Lage der protestantischen Gemeinden in Spanien: die eine über ihren Sonderkorrespondenten vor Ort (*Journal de Genève*), die andere unter Berufung auf eine Umfrage durch die ‹internationale Kommission ‹Pro Deo›› unter protestantischen Pfarrern (*Gazette de Lausanne*).⁹⁴ Die verschiedenen Berichte weisen inhaltliche Parallelen auf: Die Protestant:innen litten, ebenso wie der Rest der Bevölkerung, unter dem Krieg, seien aber gerade in den ‹nationalen› Gebieten keinen konfessionsspezifischen Schikanen oder gar Verfolgungen ausgesetzt gewesen oder ausgesetzt. Gottesdienste fänden an vielen Orten

⁸⁹ Es stellte sich allerdings nur eine Minderheit des baskischen Klerus, vor allem aus Vizcaya und Guipúzcoa, offen auf die Seite der Republik. Der Großteil unterstützte die Aufständischen. Vgl. Rutger Jan RUTGERS, Los católicos vascos y la Guerra Civil Española. Presupuestos históricos para una valoración jurídico-doctrinal, in: Cuadernos doctorales 2 (1984) 303-340, 319-320. Vgl. außerdem: Pedro BARRUSO BARÉS, La represión en las zonas republicana y franquista del País Vasco durante la Guerra Civil, in: Historia contemporánea 35 (2007) 653-681. Ebenso demontierende Wirkung hatte die Tatsache, dass auf Seiten der ‹Aufständischen› auch muslimische Söldner kämpften. Vgl. z. B. Antón M. PAZOS, Old and New Pilgrimages in the Context of the Spanish Civil War, in: DERS., Pilgrims and Politics. Rediscovering the power of pilgrimage, Farnham 2012, 151-160, 157-159. Pazos berichtet hier auch von durch die Franco-Regierung noch während des Bürgerkriegs organisierten Wallfahrten nach Mekka für muslimische Pilger:innen.

⁹⁰ Zur vatikanischen Diplomatie im Kontext des Spanischen Bürgerkriegs allgemein vgl. z. B. Antonio MARQUINA BARRIO, La diplomacia vaticana y la España de Franco. 1936-1945, Madrid 1983; Vicente CÁRCCEL ORTÍ, Pío XI entre la República y Franco. Angustia del Papa ante la tragedia española, Madrid 2008.

⁹¹ Vgl. RAGUER, La pólvora y el incienso, 179.

⁹² Vgl. VILAR, Los protestantes españoles, 216-218.

⁹³ Für das Jahr 1936 wird die Zahl der Protestant:innen in Spanien auf 22.000 geschätzt, weniger als ein Promille der Gesamtbevölkerung. Vgl. VILAR, La persecución religiosa en la zona nacionalista, 170 und 177-183. Wie Kap. 3 zeigen wird, wird das internationale Interesse an der Situation der Protestant:innen in Spanien nach Kriegsende fortbestehen, sogar zunehmen.

⁹⁴ Vgl. Déclarations de pasteurs espagnols, in: Journal de Genève (5.1.1939), 1. Auch Thema in: Hommage à l'impartialité, in: Journal de Genève (20.1.1939), 2; La situation des protestants dans les territoires au pouvoir de Franco, in: Gazette de Lausanne (10.2.1939), 3, von dort auch Zitat.

regelmäßig statt und dort, wo nicht (wie z. B. in der Adventistengemeinde von Saragossa), sei dies der Nähe der <Roten> geschuldet. Verhöre durch nationale Behörden habe es zwar gegeben, hätten jedoch nur sehr kurz gedauert und seien in äußerst höflicher Weise abgelaufen. Der (namenlose) Sonderkorrespondent betont zwar, dass die Interviews in Abwesenheit national-staatlicher Zeug:innen und ohne jegliche Anzeichen von Zwang stattgefunden hätten.⁹⁵ Dennoch fällt auf, wie positiv die Schilderungen der befragten Pfarrer ausfallen, deutlich positiver auch als das Urteil Vilars. Da «Pro Deo» eng mit der *Entente Internationale Anticomuniste* verknüpft war,⁹⁶ drängt sich die Vermutung auf, dass die Umfrage einem bestimmten Interesse folgte – nämlich das schlechte Bild der <Nationalen> in der mit den <Sozialisten>, also allen Anhänger:innen der Republik, sympathisierenden Presse zu mildern.⁹⁷

Es kam auch zu Exekutionen – mit und ohne Gerichtsurteil – von Angehörigen religiöser Minderheiten. Nicht immer ist allerdings klar, ob die Opfer aufgrund ihrer Religion bzw. Konfession oder aufgrund ihrer politischen Einstellung hingerichtet wurden, oder beidem. Grundsätzlich erweckten in der <nationalen> Zone alle, die nicht katholisch waren, das Misstrauen der Machthabenden – umso mehr, organisierten sie sich wie die Protestant:innen in Gruppen. Die Unterdrückung und das Ausmerzen von allem und allen, die auch nur den geringsten (begründeten oder unbegründeten) Verdacht der Republikfreundlichkeit weckten, waren umfassend und gingen weit über die spezifische Verfolgung Anderskonfessioneller hinaus.⁹⁸ Wenn hier der Fokus auf eine bestimmte Art der Verfolgung und der Gewalt, nämlich die religiöse, gelegt wird, liegt dies am Thema der Arbeit. Verfolgung (politisch) Andersdenkender, auch während des Franquismus – mit juristischen Monstrositäten wie einer rückwirkenden Gesetzgebung⁹⁹ –,

⁹⁵ Vgl. ebd. Regelmäßige Gottesdienste würden schon kurz nach Kriegsende in Vigo, Coruña, Leon, Sevilla, Jerez, Málaga, Cádiz und Barcelona gefeiert. Vgl. L'évangélisation en Espagne, in: Gazette de Lausanne (14.5.1939), 4. Eine Kopie eines dieser Artikel (Journal de Genève, 15.3.1939) hat Vilar im Archiv des spanischen Außenministeriums gesichtet, für ihn ist klar, dass es sich um «eine grobe Manipulation zu Propagandazwecken» handelte. Vgl. VILAR, La persecución religiosa en la zona nacionalista, 179-181.

⁹⁶ Vgl. Johannes GROßMANN, Die Internationale der Konservativen. Transnationale Elitenzirkel und private Außenpolitik in Westeuropa seit 1945, München 2014, 3. Die *Entente Internationale Anticomuniste* (auch: Entente Internationale Contre la Troisième Internationale) mit Sitz in Genf war 1924 in Paris gegründet worden. «[D]eren offiziöse, konfessionsübergreifend agierende Kommission *Pro Deo* [hatte] sich speziell der religiösen Auseinandersetzung mit dem Kommunismus [verschrieben. Ziel war] vor allem die Sensibilisierung von Eliten gegenüber der kommunistischen Bedrohung.» Ebd.

⁹⁷ Für eine gezielte Beeinflussung der Leser:innenschaft spricht auch die enge <Zusammenarbeit> zwischen der *Entente Internationale Anticomuniste* und den beiden Westschweizer Zeitungen. Vgl. hierzu Michel CAILLAT, L'Entente internationale anticommuniste (EIA). L'impact sur la formation d'un anticommunisme helvétique de l'action internationale d'un groupe de bourgeois genevois, in: DERS. / Mauro CERUTTI / Jean-François FAYET / Stéphanie ROULIN (Hg.), Histoire(s) de l'anticommunisme en Suisse. Geschichte(n) des Antikommunismus in der Schweiz, Zürich 2009, 147-163.

⁹⁸ Vgl. VILAR, La persecución religiosa en la zona nacionalista, 172-176, mit Beispielen zum Schicksal konkreter Pastoren. Vgl. außerdem VELASCO, Los otros mártires, 76-84. Jüdische Gemeinden in Spanien und Europa positionierten sich tendenziell gegen Franco und die aufständischen Militärs wegen ihrer Nähe zum Faschismus in Italien und Deutschland. Verallgemeinerungen im Sinne einer klaren Positionierung aller religiösen Minderheiten auf Seiten der Republik während des Bürgerkriegs seien aber nicht möglich; oft sei der Kontext, z. B. der konkrete Ort, entscheidend gewesen, an dem sie von Putsch und Krieg überrascht wurden. Vgl. ebd., 84-87.

⁹⁹ Vgl. Ley de 9 de febrero de 1939 de Responsabilidades Políticas BOE, núm. 44, 13.2.1939, 824-827, bes. Art. 1-7. Dieses Gesetz über politische Verantwortlichkeiten sollte u. a. folgendem Zweck dienen: «um die Schuld der [politischen] Ordnung zu begleichen, die von denjenigen begangen wurde, die durch schwerwiegende Handlungen oder Unterlassungen zur Bildung der Roten Subversion beigetragen haben

und religiöse Verfolgung (wenn sie denn tatsächlich religiös war) waren zwei Komponenten der Repression und Gewalt auf beiden Seiten. Zum Teil überlappten sie sich in ihrer Motivation oder in den Menschen, die sie trafen, in jedem Fall aber waren sie beide fundamentale Verletzungen grundlegender Menschenrechte.

2.1.2.2 «Ein Kreuzzug für die Religion, für das Vaterland»

Gewalt an Christ:innen sowie Zerstörung von Kirchen und Kultgegenständen waren eine Facette des Spanischen Bürgerkriegs. Aber war dieser deswegen ein religiöser Krieg, ein ‹heiliger› Krieg oder gar ein ‹Kreuzzug›? Wichtig ist diese Frage insofern, weil ihre Bejahung durch die späteren Sieger des Kriegs das System des sogenannten Nationalkatholizismus mitermöglicht hat und weil sie zeigen kann, welche Mentalität in der offiziellen Kirche vorherrschend war. Beide, System und Mentalität, hatten schwerwiegende Auswirkungen auf die religiöse Freiheit in Spanien. Erste Aussagen von Bischöfen nur wenige Monate nach Kriegsausbruch weisen klar in eine Richtung:

«Dies ist kein Krieg, es ist ein Kreuzzug.» – «In erster Linie handelt es sich um einen religiösen Kreuzzug der gleichen Art wie die Kreuzzüge im Mittelalter.» – «Ein Kreuzzug für die Religion, für das Vaterland und für die Zivilisation [...], ein heiliger Kreuzzug»¹⁰⁰ – «Man muss in diesem Krieg den Geist eines wahrhaftigen Kreuzzuges im Namen der katholischen Religion anerkennen».¹⁰¹

Stoßrichtung und Tonfall sind eindeutig, weitere Beispiele erübrigen sich. Knapp ein halbes Jahrhundert danach fasst der spätere Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Kardinal Tarancón, in seinen Jugenderinnerungen zusammen, wie er und viele andere junge Priester und Katholik:innen die Haltung ‹ihrer› Kirche bezüglich des Bürgerkriegs wahrgenommen hatten:

«Die offizielle Kirche [...] sprach sich *offen* für den militärischen Putsch aus. Sie drückte deutlich ihren Wunsch aus, dass die Nationale Bewegung siegen möge. Die

sowie dazu, sie für mehr als zwei Jahre am Leben zu erhalten und den providentiellen und historisch unausweichlichen Triumph der Nationalen Bewegung zu verhindern». Ebd., Präambel, 824.

¹⁰⁰ «No es una guerra, es una cruzada.» – «fundamentalmente [es] una Cruzada religiosa, del mismo tipo que las Cruzadas de la Edad Media» – «una Cruzada por la religión y por la patria y por la civilización [...], una santa Cruzada»: Äußerungen des Bischofs Olaechea (Pamplona), des Bischofs Muniz Pablos (Santiago de Compostela), des Bischofs Plá y Deniel (Salamanca) zum Spanischen Bürgerkrieg im August und September 1936. Zitiert nach: Gonzalo REDONDO, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939. Tomo II: La Guerra Civil, 1936-1939*, Madrid 1993, 72-73 und 99. Bezeichnend ist auch, dass die öffentliche Positionierung mancher Bischöfe bereits in den ersten Wochen nach der Erhebung stattfand – deutlich bevor sich Papst Pius XI. am 14. September 1936 in Castelgandolfo bei einer etwa 500 Exilspanier:innen gewährten Audienz zur Lage in Spanien äußern sollte. Vgl. ebd., 85-93. Für eine Einschätzung der Stellungnahme – und Rechtfertigung der ‹Aufständischen› – des Heiligen Stuhls vgl. Gianmaria ZAMAGNI, «¡Viva España! ¡Viva Cristo Rey!» Das spanische Bischofsamt und der Bürgerkrieg, in: Raffaella PERIN (Hg.), *Pius XI. im Kontext der europäischen Krise*, Venedig 2016, 177-190, 179-182. Während der Hl. Stuhl mit der Lehre über den gerechten Krieg argumentierte, griffen die spanischen Bischöfe auf das Konzept des Tyrannenmords zurück, da den aufständischen Militärs das für einen gerechten Krieg notwendige Kriterium der ‹legitimen Autorität› nicht zugeschrieben werden konnte. Vgl. ebd., 184-187. Vgl. dazu auch DERS., *Friede, Martyrium, Christenheit. Theologische Modelle im Spanischen Bürgerkrieg*, in: HENSEL / WOLF (Hg.), *Die katholische Kirche und Gewalt*, 31-58, 48-56.

¹⁰¹ «Debe reconocerse en [esta guerra] un espíritu de verdadera cruzada en pro de la religión católica.» Isidro GOMÁ Y TOMÁS, *El caso de España (23.11.1936)*, in: DERS., *Pastorales de la Guerra de España*, Madrid 1955, 43-71, 53.

militärische Erhebung erschien uns allen als *providentiell*. Wir vertraten die Überzeugung, dass es nicht nur ein *gerechter Krieg* war [...], sondern ein *heiliger Krieg*.»¹⁰²

In ihrem bereits erwähnten Artikel über den Spanischen Bürgerkrieg als Religionskrieg macht Mary Vincent eine wichtige und bislang kaum beachtete Beobachtung: Ausschlaggebend für die Rede vom «heiligen Krieg» sei für ihre Verfechter nicht deren legitimierende Funktion gewesen. Vielmehr hätte die unmittelbar gemachte Erfahrung einer Erklärung bedurft, die sich mit der Vorstellung des christlichen Gottes der Liebe und Spaniens als katholischem Land *par excellence* vereinbaren ließ. Und das Konzept des «Heiligen Kriegs» vermochte das Leiden und den Tod in Ehre und Heil verwandeln. Ohne den Militärschlag und seine Folgen moralisch zu rechtfertigen oder den Bürgerkrieg als tatsächlich heiligen Krieg zu verstehen, konstatiert sie: «Aber der «Kreuzzug» war ein echtes historisches Ereignis – keine rhetorische Legitimationsübung».¹⁰³ – Vielleicht ließe sich ergänzen: Der Kreuzzug war «auch» ein historisches Phänomen und nicht «nur» Rhetorik. Denn auch wenn eine solche Einstufung aus heutiger Perspektive weder halt- noch tragbar ist, ändert dies nichts an der Faktizität und Authentizität der Wahrnehmungen und Emotionen der damaligen Protagonisten. Diese Suche nach Erklärung(en) bildet daher neben der legitimierenden Rhetorik eine weitere Hintergrundfolie beim Blick auf drei bischöfliche Schreiben, die aufschlussreich sind für Haltung und Verhalten der spanischen Bischöfe während des Bürgerkriegs und in den Jahren danach.

Am 30. September 1936 erläutert Bischof Enrique Plá y Deniel (1876-1968),¹⁰⁴ in *Las dos ciudades* (Die zwei Städte), wie die drohende Gefahr des Kommunismus Spanien zum Schauplatz eines Kampfes zwischen zwei unvereinbaren Konzepten von Leben gemacht habe.¹⁰⁵ Plá y Deniel kommt in seinem Rundschreiben schließlich zu folgendem Fazit:

«Der gegenwärtige Kampf trägt äußerlich die Züge eines Bürgerkriegs, aber in Wirklichkeit handelt es sich um einen Kreuzzug. [...] Niemand kann der Kirche vorwerfen, dass sie sich offen und in offizieller Weise für die Ordnung und gegen die Anarchie, für die Einführung einer hierarchischen Regierung anstelle des zersetzenden Kommunismus, für die Verteidigung der christlichen Zivilisation und ihrer Fundamente Religion, Vaterland und Familie und gegen jene, die ohne und gegen Gott sind, ausgesprochen hat.»¹⁰⁶

¹⁰² «La Iglesia oficial [...] estaba *abiertamente* con el levantamiento militar. Manifestaba con claridad su deseo de que venciese el Movimiento Nacional. La sublevación militar nos parecía a todos *providencial*. Defendíamos que se trataba no sólo de una *guerra justa* [...], sino de una *guerra santa*.» ENRIQUE Y TARANCÓN, *Recuerdos de juventud*, 196 [HiO].

¹⁰³ «But the «Crusade» was a real historical phenomenon – not a rhetorical exercise in legitimation». Vgl. VINCENT, *War of Religion*, 81-82, Zitat 82.

¹⁰⁴ Enrique Plá y Deniel war ab 1919 Bischof von Ávila, in Salamanca seit 1935 und wurde 1941 Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien. 1946 empfing er den Kardinalshut.

¹⁰⁵ Text zitiert nach: REDONDO, *Historia de la Iglesia*, 95-99, 95-96. Plá y Deniel bezieht sich dabei auf Augustinus' *De Civitate Dei*.

¹⁰⁶ «[L]a actual lucha [...] [r]eviste, sí, la forma externa de una guerra civil, pero en realidad es una cruzada. Fue una sublevación, pero no para perturbar, sino para restablecer el orden. [...] nadie ha podido recriminar a la Iglesia porque se haya abierta y oficialmente pronunciado a favor del orden contra la anarquía, a favor de la implantación de un gobierno jerárquico contra el disolvente comunismo, a favor de la defensa de la civilización cristiana y de sus fundamentos religión, patria y familia contra los sin Dios y contra Dios», zitiert nach: ebd., 99.

Ähnliche Formulierungen findet Kardinal Gomá in seinem Hirtenbrief *El caso de España* (Der Fall Spanien) vom 23. November 1936, der in den kriegerischen Auseinandersetzungen «den Geist eines wahrhaftigen Kreuzzuges für die katholische Religion»¹⁰⁷ erkennt. Gomá wie Plá y Deniel sehen die Religion und das Vaterland in Gefahr, bedroht von Kommunismus und «marxistischem Materialismus», welche auf den Ruinen des katholischen und traditionellen Spaniens ein sowjetisches Regime errichten wollen.¹⁰⁸ Gomás Beschreibungen der beiden Lager veranschaulichen, worum es seinem Empfinden nach bei diesem Krieg geht: Für ihn kämpfen nicht nur die ‹Nationalen› gegen die Republikaner:innen, es kämpft «Spanien gegen das Anti-Spanien», es kämpft «Christus gegen den Antichrist!»¹⁰⁹ Überspitzt findet sich hier das Motiv der ‹zwei Spanien›, die sich nun in ihrer Extremform, weniger versöhnlich und vereinbar denn je, gegenüberstehen.

Die Einschätzungen Gomás zu dieser Thematik sind aufgrund zweier Faktoren besonders hervorzuheben: Erstens war er der Kardinalprimas von Toledo; entsprechende Strahlkraft hatten seine Äußerungen auf die restlichen Mitglieder des spanischen Bischofskollegiums. Zweitens war Gomá seit Dezember 1936 «vertraulicher und offiziöser Repräsentant des Heiligen Stuhls»¹¹⁰ vor der ‹nationalen› Regierung in Burgos. Seine Perspektive beeinflusste daher maßgeblich das Bild, welches sich der Vatikan vom Spanischen Bürgerkrieg machte – und seine Perspektive war die eines *der* Verfechter der Sache Francos. Nicht zuletzt war er der Verfasser des bekanntesten und zugleich umstrittensten Textes der (meisten) spanischen Bischöfe aus der Zeit des Bürgerkriegs, des *Rundschreibens der spanischen Bischöfe an die Bischöfe der ganzen Welt*.¹¹¹

¹⁰⁷ GOMÁ Y TOMÁS, *El caso de España*, 53. Vgl. auch die Zitate am Beginn dieses Unterkapitels.

¹⁰⁸ Der Kommunismus als Bedrohung für die Gläubigen und die Kirche – und stets auch für das Vaterland Spanien – wird von Gomá deutlich stärker wahrgenommen. Mehrfach spricht er von den geheimen Plänen der Sowjets und dem Gewitter, das «von dieser internationalen Barbarei, die Kommunismus genannt wird», über Spanien gebracht wurde. Ebd., 60. Weitere Stellen, an denen er sich in ähnlicher Weise auf den Kommunismus bezieht: Vgl. ebd., 50, 56, 59-60, 63 und 69. Immer wieder wurde im Zusammenhang mit dem Spanischen Bürgerkrieg über eine kommunistische Verschwörung, welche eine rote Revolution auslösen und die Errichtung eines von Moskau aus gelenkten Satellitenstaates erreichen wollte, diskutiert. Eine solche Verschwörung hat es nicht gegeben. Vgl. BERNECKER / PIETSCHMANN, *Geschichte Spaniens*, 319. Die internationale Lage, besonders in der Sowjetunion und Mexiko, hatte jedoch – nicht unbegründet – die Sorge der Kirche darüber geweckt, wie die Zukunft Spaniens aussähe, wenn das nationale Lager keinen Sieg erringen würde. Vgl. ebd. Dennoch ist festzuhalten: Noch während der Zweiten Spanischen Republik war der Einfluss der Kommunistischen Partei Spaniens verschwindend gering, vgl. VILAR, *Spanien*, 121. Erst im Laufe des Bürgerkriegs konnten sie ihre Macht immer weiter ausbauen.

¹⁰⁹ GOMÁ Y TOMÁS, *El caso de España*, 55 und 61.

¹¹⁰ BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos*, 25.

¹¹¹ Die spanische Version des Schreibens – *Sobre la guerra de España* – findet sich in: DC, 219-242. Im Folgenden wird jedoch eine Übersetzung ins Deutsche aus dem Jahr 1937 (zweite Auflage!) verwendet: *Rundschreiben der spanischen Bischöfe an die Bischöfe der ganzen Welt*. Bürgerkrieg in Spanien, übertragen ins Deutsche von J. v. Raabl, Graz/Wien/Leipzig ²1937. Zur Vorgeschichte der CC37 vgl. RAGUER, *La Espada y la Cruz*, 103-104. Vidal i Barraquer beurteilte das Schreiben zwar als «sehr geeignet für die Propaganda, aber [...] wenig angemessen für den Stand und den Charakter jener, die es zu unterschreiben haben». Zitiert nach RAGUER, ebd., 115. Vidal i Barraquer unterzeichnete das Schreiben nicht, ebenso wenig vier andere Bischöfe: Francisco Irastorza, Bischof von Orihuela (Valencia), gebürtiger Baske, der Bischof von Vitoria, Mateo Múgica, Kardinal Segura, da er kein Ortsbischof mehr war, und der sehr betagte Bischof von Menorca, Juan Torres i Ribas. Vgl. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos*, 29. Zu seinen Beweggründen schrieb Vidal i Barraquer am 23. Juni an Gomá: «Ich denke an meine armen Schafe. Mich erschreckt, welche Auswirkung [das Schreiben] in unserer Heimat haben kann.» Zitiert nach Ramon COMAS I MADUPELL, Vidal i Barraquer. Síntesi biogràfica, Montserrat 1977, 114.

Diese auf den 1. Juli 1937 datierte *Carta Colectiva* war eine eindeutige Rechtfertigung des Militäraufstandes, dessen theologische Absegnung und eine politische Stellungnahme. Ihr Ziel war es nicht, Menschen innerhalb Spaniens von der nationalen Sache zu überzeugen. Vielmehr sollte damit umfassende Propaganda im Ausland betrieben werden. Neben der erklärenden zeigen sich hier ganz besonders die legitimierende Funktion sowie deren Instrumentalisierung für propagandistische Zwecke.¹¹² Denn verfasst wurde das Schreiben auf Anregung und Bitte Francos – für den Benediktinermönch und Historiker Hilari Ragner «die Ursünde» dieses Rundschreibens.¹¹³ Generell wussten die Militärs das Potential religiös gefärbter Propaganda zur Legitimierung ihrer Pläne zu nutzen – gleichwohl sie diese dafür zunächst etwas adaptieren mussten. Denn der führende Kopf der Erhebung, General Emilio Mola Vidal (*1887, am 3.6.1937 bei einem Flugzeugabsturz tödlich verunglückt), sah in seinen Plänen nicht nur die Beibehaltung der von der Zweiten Republik eingeführten Trennung von Staat und Kirche vor, sondern auch die freie Kulturausübung für alle Religionen.¹¹⁴

In besagtem Rundschreiben erläutern die Bischöfe ihre «Haltung angesichts des Krieges»,¹¹⁵ beschreiben die «militärische Erhebung und die kommunistische Revolution»¹¹⁶ in ihren jeweiligen Eigenarten und kommen schließlich zu dem Schluss, dass «diese kommunistische Überschwemmung aufgehalten»¹¹⁷ werden müsse. Besagte «kommunistische Revolution» stellt eines der zentralen Themen des Dokuments dar. Als Ursprung allen Übels wird sie von den Bischöfen hart angegriffen und verurteilt:

«Wenn wir uns über die Ausschreitungen der kommunistischen Revolution in Spanien ein zusammenfassendes Urteil bilden wollen, können wir behaupten, daß sie in der Geschichte der westlichen Völker nicht ihresgleichen haben; weder eine solche kollektive Bosheit noch eine solche Menge von vollführten Attentaten gegen grundsätzliche Rechte Gottes, der Gesellschaft und des Menschen. [...] Die große Anzahl der abgeschlachteten Priester und zerstörten Kirchen ist ein beredter Beweis dafür, daß die totale Vernichtung der Kirche geplant war. [...] Wir glauben nicht, daß man in der Geschichte des Christentums und im Zeitraum von wenigen Wochen in allen Arten des

¹¹² Eine ähnliche Funktion dürfte das Büchlein *El mundo católico y la Carta Colectiva del Episcopado español* gehabt haben. In ihm findet sich eine Selektion (!) der «weltkirchlichen» Reaktion auf das Gemeinsame Schreiben in Telegram- und Briefform. Vgl. *El mundo católico y la Carta Colectiva del Episcopado español*, hg. v. CENTRO DE INFORMACIÓN CATÓLICA INTERNACIONAL, Burgos 1938. Inwiefern es sich bei solchen Schreiben um reine Formsache handelte oder nach welchen Kriterien die Auswahl erfolgte, bleibt offen. Es gab aber auch namhafte katholische Denker und Theologen, die den Militärputsch und die Haltung der Kirche in Spanien kritisierten, wie Jacques Maritain, Emmanuel Mounier oder Luigi Sturzo. Vgl. Gianmaria ZAMAGNI, ¿Qué Iglesia? Perspectivas recientes sobre el papel de los católicos durante la guerra civil española, in: Sergio VALERO / Marta GARCÍA CARRIÓN (Hg.), *Desde la capital de la República: nuevas perspectivas y estudios sobre la Guerra Civil española*, Valencia 2018, 111-128, 126-128.

¹¹³ RAGUER, *L'Església i la Guerra Civil*, 27.

¹¹⁴ Vgl. BURLEIGH, *Irdische Mächte und göttliches Heil*, 737; DE MEER, *Algunos aspectos*, 113; Hilari RAGUER, *La Iglesia durante la Segunda República y la Guerra Civil*, in: Paul AUBERT (Hg.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Seminario celebrado en Casa de Velázquez (1994-1995), Madrid 2002, 33-53, 44.

¹¹⁵ Rundschreiben der spanischen Bischöfe an die Bischöfe der ganzen Welt (1937), 8.

¹¹⁶ Ebd., 18.

¹¹⁷ Ebd., 41.

Denkens, des Wollens und der Leidenschaft je einen solchen Haß gegen Jesus Christus und die heilige Religion bekundet hätte.»¹¹⁸

Gänzlich anders verhalte sich die Situation auf der Seite der nationalen Bewegung, dort sei ein «Strom der Liebe» ausgelöst worden, man habe «einen Ausbruch wirklich christlicher Liebe gesehen, die ihren höchsten Ausdruck im Blute tausender Spanier gehabt hat, die es mit dem Ruf «Hoch Spanien», «Hoch Christus, der König», vergossen haben.»¹¹⁹ Diese Erfahrungen erwiesen sich für die Kirche in ihrem Erleben und Wahrnehmen des Kriegs als entscheidend und prägend für ihre spätere Haltung während der Diktatur.¹²⁰

Auffallend ist, dass in der *Carta* im Gegensatz zu früheren Verlautbarungen der Bischöfe der Bürgerkrieg gerade eben nicht als Kreuzzug bezeichnet wird. Verständlich wird das Vermeiden dieses Begriffes, wenn man die direkten und indirekten Adressat:innen des Schreibens bedenkt. Eine Deklaration des Kriegs als heiliger Kreuzzug hätte zu aktiv-aggressiv wirken können und zu wenig zu der Opferrolle, welche die Verfasser ausschließlich einnehmen wollten, gepasst. Stattdessen sprechen sie von einem «plebiscito armado», einer «bewaffneten Volksabstimmung».¹²¹ Die inhaltliche Füllung durch die Bischöfe, so der Jesuit Álvarez Bolado, gestaltete sich jedoch ähnlich: Während die eine Seite die Religion verfolge, beschütze und fördere sie die andere. Letztlich desavouierten sich die Bischöfe damit trotzdem, indem sie ein Verständnis von Volksabstimmung vertraten, das sie weit entfernt von demokratischen Werten positionierte.¹²²

Paradigmatisch stehen diese Texte dafür, wie die Kirche in Spanien verschiedene Dinge sah: nämlich die Republik als Tor-und-Tür-Öffnerin für die Kommunist:innen, überhaupt den Kommunismus als die große Bedrohung schlechthin; dann der existentielle Kampf des «gesunden» (i. e. «katholischen») Spaniens gegen das «rote» Spanien, bei dem es in ihrer Wahrnehmung um das Seelenheil vieler Spanier:innen ging. Zeitgleich zeigte man wenig Gespür für Demokratie und Grundrechte oder Anzeichen von Selbstreflexion. Beim Lesen dieser Texte aus den Jahren 1936 und 1937 zeichnet sich ab, dass die Bischöfe zwar einerseits um Erklärung für die Schrecken der Verfolgung und ihre damalige Situation ringen. Andererseits nutzen sie diese Schreiben zur Rechtfertigung ihres gegenwärtigen und vergangenen Verhaltens – wobei sie die Schuld anderen zuweisen. Die Realität ließ der Kirche allerdings de facto wenig Spielraum und machte eine Positionierung auf Seiten der Republik unmöglich. Dennoch wäre ohne die «natio-

¹¹⁸ Ebd., 23-27. Vgl. allgemein die separaten Ausführungen über die «kommunistische Revolution» (ebd., 23-30). Hierzu und zur angeblichen kommunistischen Verschwörung s. Anm. 108.

¹¹⁹ Ebd., 31-32. Man bedenke: Zu diesem Zeitpunkt waren bereits zehn der insgesamt 13 Bischöfe, die dem Bürgerkrieg zum Opfer fielen, tot. Vgl. MARTÍN DE SANTA OLALLA, *De la victoria al concordato*, 37. Ebenso war auch die schlimmste Phase der religiösen Verfolgung und Gewalt bereits erfolgt. S. Kap. 2.1.2.1 Anm. 77.

¹²⁰ Hatten die Bischöfe schon die republikanische Gesetzgebung abgelehnt, potenzierten die Ereignisse während des Kriegs dieses negative Republik-Bild, indem man die Republik bzw. ihre Regierungsvertreter undifferenziert zu «den» Verantwortlichen und Tätern erklärte.

¹²¹ Rundschreiben der spanischen Bischöfe an die Bischöfe der ganzen Welt (1937), 20.

¹²² Dies ist eine der «Verkürzungen», von denen Bolado im Blick auf das Schreiben spricht. Die anderen sind: das Herunterspielen des sozialen Konflikts, der dem Bürgerkrieg zu Grunde lag, ebenso des baskischen Problems; die fehlende Wertschätzung für Demokratie (kein Differenzieren von Kritik- und Erhaltungswürdigem der Republik); Überspielen der Gewalt und Repression auf Seiten der Nationalen. Vgl. Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *La Carta Colectiva del episcopado español* (1937), in: *Cristianesimo nella storia* XX/1 (1999) 161-170, 165-167.

nale» und kriegerische Positionierung des spanischen Episkopats während des Kriegs dessen nachträgliche religiöse Aufladung und Deutung in einer solchen Intensität vermutlich nicht möglich gewesen.¹²³ Die Kirche wurde so weniger zu einem Werkzeug der Versöhnung und des Friedens als zu einem Instrument der Spaltung und der Unterdrückung.¹²⁴

2.2 Franquismus:

«Regierende! Macht Katholizismus mit gehissten Segeln»¹²⁵

Die Ereignisse während des Bürgerkriegs, ihre Wahrnehmung und ihre öffentliche Beurteilung durch die kirchlichen Würdenträger spielten zusammen. Am Ende dezimierten sich so die Optionen, wie sich das Verhältnis von Staat und Kirche nach dem sich abzeichnenden Kriegsende ausgestalten könnte, auf eine einzige: Der neue Staat würde auf die (moralische) Stütze der Kirche angewiesen sein, sie zu seiner Legitimation brauchen, ihr entsprechende Zugeständnisse machen und sich – wo passend – nach ihrer Lehre richten. In diesem Sinne lässt sich auch die Aufforderung Kardinal Gomás an die Regierenden verstehen, ihre Handlungen und Politik katholisch zu «imprägnieren». Dies zeigt sowohl die Nähe von Kirche und «neuer» Politik als auch eine gewisse Erwartungshaltung seitens der ersteren. Spürbar schon während des Kriegs, wurde dies nach dem Krieg noch deutlicher:

«Heute, da der katholische und missionarische Sinn faktisch und rechtlich in den neuen spanischen Staat, der aus einem Kreuzzug hervorgegangen ist, integriert wurde; heute, da der Staat in unserem Heimatland nicht mehr jener liberale Staat ist, der den sozialen Körper des katholischen Spaniens mit Narben übersät hat, sondern im Gegenteil, ein Staat ist, der die Katholiken aufruft und ihnen sagt: Ich möchte, dass alle meine Institutionen zutiefst katholisch sind, kommt und katholisiert sie».¹²⁶

Das Zusammenspiel zwischen dem «nuevo Estado» und der katholischen Kirche basierte auf der Prämisse der Wesenseinheit von Spanisch-Sein und Katholisch-Sein. System und Prämissen wirkten sich auch auf die religiöse Toleranz während der ersten

¹²³ Auch Jahre später wird von kirchlicher Seite immer wieder auf das Motiv des Kreuzzugs – gegen entsprechende Feinde – rekurriert. Vgl. z. B. die zahlreichen Nennungen in *Ecclesia*, so ist bspw. im ersten Heft der Zeitschrift von einem «echten Kreuzzug» (*Ecclesia* 1 [1941] 4) die Rede. Und noch 1956 kann Bischof Zacarías de Vizcarra darin von einem «Kreuzzug des Volkes», «des wahren spanischen Volkes» schreiben (Zacarías DE VIZCARRA, *Ofensiva protestante contra la unidad católica de España*, in: *Ecclesia* 774 [1956] 7-9, 7). Zum «Fortbestehen des Kreuzzugs» und den verschiedenen Absichten und Funktionen, die der fortdauernden Instrumentalisierung des Begriffs zugrunde liegen könnten, vgl. TELLO LÁZARO, *Ideología y política*, 104-111.

¹²⁴ Zur gezielten Spaltung der Gesellschaft in Sieger und Besiegte, vgl. COLLADO SEIDEL, *Zur religiösen Dimension von Gewalt und Herrschaftslegitimation*, 94-96.

¹²⁵ «¡Gobernantes! Haced catolicismo a velas desplegadas». Isidro GOMÁ Y TOMÁS, *La Cuaresma de España. Carta pastoral sobre el sentido cristiano-español de la guerra* (31.1.1937), in: DERS., *Pastorales de la guerra de España*, 95-145, 139.

¹²⁶ «Hoy, que, de hecho y de derecho, se ha incorporado el sentido católico y misional al Nuevo Estado Español surgido de una Cruzada; hoy, que el Estado en nuestra Patria ya no es aquel Estado liberal que llenó de cicatrices el cuerpo social de la España católica, antes al contrario, es un Estado que llama a los católicos y les dice: todas mis instituciones quiero que sean profunda y reciamente católicas, venid a catolizarlas». CANTERO [CUADRADO], *La hora católica en España*, 59.

Phase der franquistischen Diktatur (*primer franquismo*) aus. Grundsätzlich gilt hier zu bedenken, dass die Devise «eingeschränkte Religionsfreiheit für alle, die nicht ‹orthodox› katholisch sind» (interne Abweichler also inbegriffen) Konsequenz eines autoritären Systems war, das zur Kontrolle der Gesamtbevölkerung ein Gros der modernen Freiheitsrechte insgesamt beschneidet: Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Vereinigungsfreiheit und eben auch Religionsfreiheit.

2.2.1 *Nacionalcatolicismo* – *nomen est omen*?

Nach dem Sieg der ‹Aufständischen› am 1. April 1939 scharten sich die spanischen ‹Nationalisten› verschiedenster Couleur um die Zentralfigur Francisco Franco. Sie bildeten dabei keinen einheitlichen Block, es existierten vielmehr verschiedene sogenannte politische ‹Familien› (*familias*), darunter die katholische Kirche, die *Falange*, Landbesitzende und Unternehmende.¹²⁷ Gleichwohl lassen sich zwei Haupttendenzen des spanischen Nationalismus ausmachen: die falangistische und die nationalkatholisch-traditionalistische.¹²⁸ Diese rangen um die Vormachtstellung innerhalb des Regimes. Letztlich setzte sich der ‹Nationalkatholizismus› durch; u. a. auch, weil nach Ende des Zweiten Weltkriegs mit der Niederlage der Achsenmächte der Faschismus auf dem internationalen Parkett nicht mehr salonfähig war.¹²⁹ «Das Regime musste sich ideologisch recyceln, und der katholische Charakter des Nachkriegsspaniens diente dazu, jeglichen Vergleich mit einem faschistischen Regime auszumerzen.»¹³⁰

Eine anschauliche ‹Übersetzung› dieser Ideologie in Architektur findet man etwa 60 km nordwestlich von Madrid im sogenannten *Valle de los Caídos* (Tal der Gefallenen). Dieser architektonische ‹Text› kann gelesen werden als ein ‹ideologisches Denkmal [...]›, durch das die Architektursprache als grundlegendes Kommunikationsmittel für die Propaganda einer bestimmten politischen und religiösen Ideologie verwendet werden soll:¹³¹ gelegen im geografischen Zentrum Spaniens, während der Bauarbeiten genutzt als Straflager für (politische) Häftlinge, mit einer Länge der unterirdischen Basilika von 260 Metern und einem Betonkreuz an der Oberfläche mit einer Höhe von 150 Metern¹³² – zentralistisch, repressiv, totalitär und augenscheinlich katholisch.

¹²⁷ Vgl. John ANDERSON, *Religious Liberty in Transitional Societies. The Politics of Religion*, Cambridge (UK) 2003, 27. Ausführlicher zur ‹katholischen Familie› vgl. MAYER-TARHAN, *Zwischen Diktatur und Europa*, 57-66.

¹²⁸ Ideologisch stand die Falange dem Faschismus sehr nahe, wengleich aufgrund der Nähe zu Franco, der Katholik war, teilweise mit katholischen und traditionellen Facetten ausgestattet. Vgl. Jordi MUÑOZ MENDOZA, *La construcción política de la identidad española: ¿del nacionalcatolicismo al patriotismo democrático?*, Madrid 2012, 34-36. Vgl. zum Verhältnis von Nationalismen und franquistischem Regime Raúl MORENO ALMENDRAL, *Franquismo y nacionalismo español: una aproximación a sus aspectos fundamentales*, in: *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* 12 (2014), Separata o. S.

¹²⁹ Vgl. DELGADO, *Spanien* (2005), 116.

¹³⁰ MARTÍN DE SANTA OLALLA, *De la victoria al concordato*, 59. Der Beginn des Kalten Kriegs war ein weiterer Faktor, warum die katholische Facette des Regimes immer wesentlicher wurde: Spanien wurde zum ‹Bollwerk› gegen den Kommunismus. Vgl. ebd., 61.

¹³¹ «[...] monumento ideológico [...] con el cual se pretende utilizar el lenguaje arquitectónico como medio de comunicación básica para la propaganda de una determinada ideología política y religiosa». Juan MORENO, *En el valle del nacional-catolicismo*, in: *triumfo 721* (1976) 38-41, 38.

¹³² Vgl. ebd., 39-41.

2.2.1.1 Mögliche Füllungen des Begriffs *nacionalcatolicismo*

Der Historiker Josep Piñol definiert den kleinsten gemeinsamen Nenner verschiedener «Nationalkatholizismen» im Laufe der Geschichte als «die Auffassung des christlichen Glaubens und des Lebens der katholischen Gemeinschaft als konstitutives Element der Nation».¹³³ Eine solche Auffassung existierte nicht nur in Spanien. «Nationalkatholizismus» war folglich keineswegs ein ausschließlich spanisches Phänomen,¹³⁴ wenngleich Piñol in der spanischen Variante «sein bedeutendstes Paradigma» ausmacht.¹³⁵ Der Begriff selbst ist dabei nicht unumstritten. Mariano Delgado verweist beispielsweise auf «missverständliche Assoziationen zum Nationalsozialismus».¹³⁶ Im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit erweist sich der Rekurs auf diesen Terminus trotzdem als ertragreich, da er einerseits die Wirklichkeitswahrnehmung der spanischen Bischöfe treffend einfängt, andererseits aber zugleich von seiner Entstehungsgeschichte her eine kritische Komponente gegenüber dem, was er bezeichnet, in sich trägt.

Im Fall Spaniens referiert der Begriff, wie bereits angeklungen, meist auf eine bestimmte Phase der Franco-Diktatur, während jener folgende Wahrnehmung tonangebend war: Spanisch- und Katholisch-Sein fallen zusammen, und zumindest das Erste bleibt ohne das Zweite unvollständig und defizitär; die Wesenseinheit von «spanisch» und «katholisch» ist *das* konstitutive Element der Nation schlechthin. Diese Vorstellung wurde dann von den nationalkatholischen Akteur:innen in Politik und Gesellschaft ausbuchstabiert. Geprägt wurde der Begriff «Nationalkatholizismus» aber nicht durch jene Akteur:innen, sondern von kritischen Stimmen zu dieser Art von Politik, die damit ein ihnen zeitgenössisches Phänomen beschrieben, dessen Überwindung sie forderten.¹³⁷

Der Sache nach war der Nationalkatholizismus in Spanien allerdings deutlich älter als der ihn etikettierende Terminus. Seine Ursprünge reichen bis (mindestens) ins 19. Jahrhundert zurück.¹³⁸ Dem 19. Jahrhundert ist auch die für den Nationalkatholizismus typische Spielart des Katholizismus entnommen, der Katholizismus des *Sylla-*

¹³³ «[E]s la concepción de la fe cristiana y de la vida de la comunidad católica como un elemento constitutivo de la nación.» PIÑOL, *La transición democrática*, 81.

¹³⁴ Vgl. Alfonso BOTTI, Algo más sobre el nacionalcatolicismo, in: Julio DE LA CUEVA MERINO / Ángel LÓPEZ VILLAVERDE (Hg.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca 2005, 195-211, 203 und 205-211. Auf den letzten Seiten seines Beitrags beleuchtet er schlaglichtartig nationalkatholische Phänomene in Frankreich, Italien, Portugal, Österreich und Kroatien. Grundlegend zum Nationalkatholizismus in Spanien, unter besonderer Berücksichtigung ökonomischer Faktoren: DERS., *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid 2008.

¹³⁵ Vgl. PIÑOL, *La transición democrática*, 81-83, Zitat 83.

¹³⁶ DELGADO, *Spanien* (2005), 109.

¹³⁷ Vgl. Feliciano MONTERO, Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969, in: *Historia del presente* (2005/5) 41-68. Zu diesen kritischen Stimmen zählen die beiden Theologen Alfonso Álvarez Bolado und José María González Ruiz. Vgl. DELGADO, *Spanien* (2005), 109.

¹³⁸ Vgl. BOTTI, Algo más sobre el nacionalcatolicismo, 196; PIÑOL, *La transición democrática*, 81-82. Für Miret Magdalena hat der *nacionalcatolicismo* seinen Ursprung in der Regentschaft der Katholischen Könige. Er betont demgegenüber, vielleicht zu sehr, das friedliche Zusammenleben unter den drei «Buchreligionen» im Mittelalter. Vgl. Enrique MIRET MAGDALENA, *Religión e irreligión hispanas*, Valencia 1976, 7. Álvarez Bolado sieht die Anfänge des *nacionalcatolicismo* im Jahr 1812. Vgl. ÁLVAREZ BOLADO, *Nacionalcatolicismo: Estructuras y herencia. Crisis de los modelos convencionales* (1998), in: *Teología política desde España*, 313-346, 316. Ich folge hier im Wesentlichen Álvarez Bolado, da sein Ansatz das komplexe Zusammenspiel von Staat und Kirche sowie das (Selbst)Verständnis von (der) Kirche aus einer theologischen Perspektive in den Fokus nimmt.

bus.¹³⁹ Kurz: der Nationalkatholizismus war kein Produkt des Bürgerkriegs oder eine Erfindung des Franquismus, «sondern ganz im Gegenteil, der Franquismus war eine Ausdrucksform, eine Kristallisation des Nationalkatholizismus».¹⁴⁰ Der Jesuit Álvarez Bolado drückt dies folgendermaßen aus: Nach dem Krieg sei diese bereits bestehende Ideologie zu einer «siegreichen und ausschließenden Ideologie» (*ideología vencedora y excluyente*) und damit zu einer «Ideologie-an-der-Macht» (*ideología-en-el-poder*) geworden.¹⁴¹

Seine Analyse – und Kritik – des Nationalkatholizismus vollzieht Álvarez Bolado aus einer theologischen Perspektive. Er beschreibt ihn als defizitäre politische Theologie, deren angestrebtes Ideal die Rückkehr zu einer ganz und gar christianisierten Gesellschaft sei. Sie berufe sich dabei auf ihre Kernthese, nämlich besagte «*consustancialidad*» (Wesenseinheit) von Katholizismus und Vaterland.¹⁴² Die Nähe, ja Fortschreibung des bischöflichen Diskurses über religiöse Toleranz und ihr Verhältnis zu Nation und Staat seit dem 19. Jahrhundert ist augenfällig. Nicht-katholischen Teilen der Bevölkerung wird ihr Spanier:innen-Sein abgesprochen. Im Extremfall sind sie Teil des ‹Anti-Spaniens›, das dem ‹wahren› Spanien unterlegen ist, weil es wider das spanische Wesen, die spanische Natur gerichtet gewesen sei. Die von Álvarez Bolado herangezogenen Textpassagen aus *Catolicismo y Patria* und dem Rundbrief von 1937 führen die Argumentationslinie in ähnlicher Richtung fort.¹⁴³

Konsequenz dieses Konzepts der *consustancialidad* war eine Art Symbiose durch die wechselseitige Instrumentalisierung von Kirche und Staat: Während letzterer sich die Kirche einverleibte, um einen «sozialen und kulturellen Zusammenhalt» zu erreichen, versuchte erstere sich die Gesellschaft einzuverleiben, um diese zu «rechristianisieren».¹⁴⁴ Die Motivationen mögen unterschiedlich gewesen sein, die Mittel waren die gleichen. Eine solche Uniformierung der Gesellschaft ließ keinen Pluralismus zu – weder politischer, kultureller noch religiöser Art. Die daraus zwangsläufig resultierende Repression machte «diese Art der Symbiose [...] [zu einer] Struktur der Gewalt».¹⁴⁵ Durch ihre Kooperation mit dem «neuen» Staat und ihr akritisches Schweigen angesichts der Schattenseiten des Regimes und seines totalitären bzw. später autoritären

¹³⁹ Vgl. Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*, Madrid 1976, 35; BOTTI, *Algo más sobre el nacionalcatolicismo*, 203. Es wird sich auch zeigen, dass die spanischen Bischöfe des 20. Jahrhunderts Erben des Diskurses ihrer Vorgänger aus dem 19. Jahrhundert sind. Siehe dazu Kap. 3.1.

¹⁴⁰ BOTTI, *Algo más sobre el nacionalcatolicismo*, 196.

¹⁴¹ Zu den dies ermöglichenden Voraussetzungen, vgl. ÁLVAREZ BOLADO, *Nacionalcatolicismo: Estructuras y herencia*, 315-318, Zitate 315-316. Den *nacionalcatolicismo* unterscheidet Álvarez Bolado vom *neogalicismo*, der ersteren in der Endphase des Franquismus ablöst, als das Regime merkt, dass die Kirche zu einem es destabilisierenden Faktor wird: «Es ist der Versuch, den neuen Prozess der kirchlichen Gemeinschaft durch einen starken Protektionismus zu kontrollieren, der bemüht ist, gegen ihren Widerstand, aber gleichzeitig mit ihrer Komplizenschaft, die aufkeimende Frucht ihres Dialogs mit dem ‹Geist› der Moderne in ihr zu unterdrücken.» ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento*, 10-11. Vgl. auch ebd., 210-217.

¹⁴² Vgl. Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *Teología política en España. Entre el nacionalcatolicismo y el neogalicismo* (1975), in: *Teología política*, 255-312, 274-275, sowie ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento*, 195.

¹⁴³ Vgl. Kap. 1.2.2 sowie ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento*, 195-198.

¹⁴⁴ Vgl. ÁLVAREZ BOLADO, *Nacionalcatolicismo: Estructuras y herencia*, 318.

¹⁴⁵ Ebd., 315.

Charakters machte sich die Kirche zu einem essenziellen Teil dieser Meta-Struktur der Gewalt.¹⁴⁶

2.2.1.2 *Staat und Kirche: Kooperation und Instrumentalisierung*

Eine solche Symbiose von Katholizismus und Franquismus bietet vielfältige Kontakt-, aber auch Reibeflächen. Das komplexe Verhältnis von Staat und Kirche, gerade auch in seiner diplomatischen Komponente, wird hier nicht im Detail Thema sein.¹⁴⁷ Zur Kontextualisierung von *nacionalcatolicismo* und Religionsfreiheit sind dennoch ein paar grundlegende Aspekte zu bedenken.

Basis für die konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat bildeten das Abkommen von 1941 und das Konkordat von 1953. Ersteres sollte einen neuralgischen Punkt der diplomatischen Beziehung zwischen Spanien und dem Vatikan klären, nämlich die Bischofsnennungen. Diese Frage war besonders drängend, da nach dem Krieg 20 Bischofsstühle vakant waren. Das letztlich ausgehandelte Präsentations- und Vetorecht für jede Seite «war Ausdruck gegenseitigen Misstrauens: Die Kirche wollte sicher sein, dass sie keine «Falangisten» annehmen musste und der Staat wollte illoyale oder kritische Bischöfe ausschließen.»¹⁴⁸ Dass der Staat sich hinsichtlich der «nationalen Qualität» der Bischöfe bei der Ausübung ihrer pastoralen Arbeit absichern wollte,¹⁴⁹ verweist auf die dahinterliegende Instrumentalisierung der Kirche. In gewisser Weise handelt es sich bei der fehlenden Freiheit der Kirche bei den Bischofsnennungen um eine (selbst ausgehandelte) religiöse Unfreiheit – was noch zum Konfliktpunkt zwischen Kirche und Staat werden wird. Da das Abkommen gleichzeitig die ersten vier Artikel des Konkordats von 1851 anerkannte, konnte die Kirche allerdings mit dem Status quo zunächst gut leben, sodass erst 1953 ein neues Konkordat zwischen Spanien und dem Vatikan unterzeichnet wurde.¹⁵⁰ Dieses führte weniger Neuerungen im Verhältnis von Staat und Kirche ein, sondern sakralisierte das Bestehende.¹⁵¹ Auf beide Texte wird

¹⁴⁶ Vgl. ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento*, 38 und 207.

¹⁴⁷ Für weitere Informationen vgl. DELGADO, *Spanien* (2005), 116-128. Er unterscheidet im Verhältnis des Katholizismus zum Franquismus drei Phasen, in denen unterschiedlichen katholischen bzw. kirchlichen Akteuren besonders bedeutsame Rollen zukamen: (1) 1945-1957 – Organisationen des Lai:innenapostolats, (2) 1957-1969 – Mitglieder des Opus Dei und (3) 1969-1973 – Spanische Bischofskonferenz. Zur Rolle von Opus Dei-Mitgliedern in der Regierung, besonders deren Einfluss auf die spanische Wirtschaftspolitik, vgl. BERNECKER, *Kirche, Staat und Religion im Spanien der Neuzeit*, 235-236, sowie DERS., *Spanien im 20. Jahrhundert*, 230-236. Bei Novoa findet sich eine Analyse der «wichtigsten Grundgesetze, die die Tragweite des neuen katholischen Staates am besten ausdrücken und die zu einer spanischen Katholizität und zum Ausschließlichkeitsanspruch des Katholizismus führten.» Vgl. NOVOA, *Religionsfreiheit in Spanien*, 101-116, für hier bes. relevant: 101-107, Zitat 101; vgl. auch Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ, *La armadura legal: el marco jurídico de las relaciones Iglesia-Estado en los primeros años del franquismo*, in: *Anales de la Universidad de Alicante: Historia contemporánea* 8-9 (1991-1992) 35-52. Bibliographische Verweise zum Verhältnis von Staat und Kirche während der Franco-Diktatur finden sich bei CALLAHAN, *The Spanish Church*, 182 und 191-192 (Anm. 1).

¹⁴⁸ DELGADO, *Spanien* (2005), 132-133, Zitat 133. Franco wollte mitentscheiden unter Berufung auf das «königliche Präsentationsrecht des Konkordates von 1851.» Ebd., 132. Vgl. auch MARTÍN DE SANTA OLLALA, *De la victoria al concordato*, 66-71.

¹⁴⁹ ÁLVAREZ BOLADO, *Nacionalcatolicismo: Estructuras y herencia*, 322.

¹⁵⁰ Vgl. *Concordato entre España y la Santa Sede*, in: BOE, núm. 292, 19.10.1953, 6230-6234; vgl. auch DELGADO, *Spanien* (2005), 133-134.

¹⁵¹ Vgl. MARTÍN DE SANTA OLLALA, *De la victoria al concordato*, 216.

in Unterkapitel 2.2.2 einzugehen sein, wenn dort die Bedeutung dieser beiden Abkommen sowie zentraler Gesetzestexte für die Religionsfreiheit in Spanien herausgearbeitet wird.

Daneben stand komplementierend eine grundsätzliche Tendenz, die laizistische Gesetzgebung der Zweiten Spanischen Republik rückgängig zu machen¹⁵² und dadurch deren Bruch mit der ‹echten› spanischen Tradition zu kitten. Franco konnte sich auf diese Weise als Vertreter des traditionellen Spaniens in Kontinuität ‹der wahren Geschichte des Vaterlands› präsentieren und zugleich legitimieren.¹⁵³ Und die Kirche kehrte zurück an ihren angestammten, ‹rechtmäßigen› Platz. So war sie beispielsweise erneut in Staats- und Regierungsgremien vertreten,¹⁵⁴ worin die Zeitschrift *Ecclesia* einen Beleg für politische Treffsicherheit und Kompetenz sah:

«Verwurzelt [= die Kirche] im Boden Spaniens, noch bevor unser Nationalbewusstsein existierte, kennt sie wie keine andere unserer Institutionen die Bedürfnisse, die Freuden und die geistigen und materiellen Interessen Spaniens. In den Staatsräten um ihre Mitarbeit und Hilfe zu bitten, bedeutet, unsere Geschichte zu verstehen und den richtigen Weg zu wählen.»¹⁵⁵

Ecclesia stand mit dieser Einschätzung auf kirchlicher Linie. Schon 1937 hatte Isidro Gomá, Kardinalerzbischof von Toledo, unter Eindruck der Ereignisse der Zweiten Spanischen Republik und des Bürgerkriegs gefordert:

«wir müssen Gott und seine Dinge in alles [einbringen], wie es unsere Vorfahren taten: in die Gesetze, in die Haushalte, in die Institutionen, in die Vernunft, in das Herz, in das private und öffentliche Leben. In allem und jedem, ohne dass sich jemand vor der Wärme und dem Licht Gottes verstecken kann.»¹⁵⁶

Wenige Absätze später legt er nach: «Regierende! Macht Katholizismus mit gehissenen Segeln, wenn Ihr das Land groß machen wollt. [...] Kein Gesetz, kein Lehrstuhl, keine Institution, keine Zeitung ohne oder gegen Gott *und seine Kirche in Spanien*.»¹⁵⁷ Und wie sollte dies besser gelingen, als wenn kirchliche Vertreter politische Funktionen

¹⁵² Vgl. BARRERO ORTEGA, La libertad religiosa en España, 75-76, darunter die Auflösung des Jesuitenordens, die Abschaffung des Religionsunterrichts, die zivile Eheschließung, die *Ley de congregaciones y confesiones religiosas* und die Säkularisierung der Friedhöfe.

¹⁵³ José Manuel CUENCA TORIBIO, Los orígenes doctrinales del Franquismo. Una nota, in: La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura 1 (2014) 23-33, 25. Wegen der Legitimationsnot im In- und besonders im Ausland war dies ein großes Bedürfnis des Staates, bei dem der Kirche eine zentrale Funktion zukam. Gleichzeitig bewirkte die Kirche aber auch ein Zurückdrängen des Einflusses des Faschismus in Spanien (in Form der Falange). Vgl. ebd., 33, sowie COLLADO SEIDEL, Zur religiösen Dimension von Gewalt und Herrschaftslegitimation, 96-97.

¹⁵⁴ Vgl. BERNECKER, Kirche, Staat und Religion im Spanien der Neuzeit, 231; DELGADO, Spanien (2005), 116.

¹⁵⁵ «Enraizada en el suelo de España, incluso antes de que existiera nuestra conciencia de nación, [la Iglesia] conoce como ninguna otra de nuestras instituciones las necesidades, las conveniencias y los intereses espirituales y materiales de España. Pedir su colaboración y su ayuda en los consejos de Estado es comprender nuestra historia y colocarse en el camino del acierto.» *Ecclesia* 187 (1945) 4.

¹⁵⁶ «[...] debemos [meter] a Dios y sus cosas en todo, como nuestros mayores lo hicieron: en las leyes, en la casa, en las instituciones, en la inteligencia, en el corazón, en la vida privada y pública. En todo y en todos, sin que haya nadie que pueda esconderse del calor y de la luz de Dios.» GOMÁ Y TOMÁS, La Cuarcesma de España, 137.

¹⁵⁷ «¡Gobernantes! Haced catolicismo a velas desplegadas si queréis hacer la patria grande. [...] Ni una ley, ni una cátedra, ni una institución, ni un periódico fuera o contra Dios y *su Iglesia en España*.» Ebd., 139 [HMK].

einnehmen und die katholische Kirche und ihre Lehre maßgeblich sind für Bildung, moralische Maximen, Zensur usw.?

Die breitflächige Kooperation diente besonders einem Ziel, in dem sich staatliche und religiöse Interessen überlappten: die soziale, politische, sprachliche, moralische und religiöse Vereinheitlichung der Bevölkerung. Ein Land mit einem Zentrum, einer Sprache, einer Kultur und Geschichte und einer Religion lässt sich leichter kontrollieren, so die Idee dahinter.¹⁵⁸ Diese Kontrolle erfolgte über staatliche Repression¹⁵⁹ – gerichtet gegen alles und jeden, die eine potenzielle Gefahr für die ‹nationale› Einheit darstellten – und über Erziehung und moralischen Druck durch die Kirche:¹⁶⁰ Konformität statt Pluralität. Bildungs- und Erziehungseinrichtungen mutierten zu optimalen Orten für die nationalkatholische Indoktrination. Noch während des Bürgerkriegs wurden hier entsprechende gesetzliche Maßnahmen vorgenommen, darunter die Wiedereinführung der Geschlechtertrennung, des Grußes ‹Ave María Purísima› vor Unterrichtsbeginn sowie Religion und Moral als verpflichtende Unterrichtsfächer.¹⁶¹

Eine der obligatorischen inhaltlichen ‹Füllungen› des Schulunterrichts war der *Catecismo patriótico español*.¹⁶² Darin heißt es in Kap. VII:

«Geist des spanischen Volkes»: «– Spielt der Katholizismus eine sehr wichtige Rolle bei der Formung und Entwicklung des spanischen Volkes? – Der Katholizismus spielt eine sehr wichtige Rolle bei der Formung und Entwicklung des spanischen Volkes, da

¹⁵⁸ Die Unterdrückung der regionalen Nationalismen zeigte sich in der Abschaffung der Autonomiestatuten Kataloniens und des Baskenlands oder des Verbots des Katalanischen als Amts- und Mediensprache. Vgl. Peer SCHMIDT, *Diktatur und Demokratie (1939-2000)*, in: DERS. (Hg.), *Kleine Geschichte Spaniens*, Bonn 2005, 443-523, 454. Die Folgen machen sich bis heute bemerkbar, so beispielsweise im seit 2014 erneut entbrannten sogenannten Katalonien-Konflikt.

¹⁵⁹ Zahlen verdeutlichen das Ausmaß: In den ersten sechs Jahren nach dem Krieg wurden über 300.000 Personen inhaftiert. Hinzukamen in der gleichen Zeit gut 28.000 Tote. Vgl. SCHMIDT, *Diktatur und Demokratie*, 446. Zur Kirche und ihrer fragwürdigen Rolle bei der Repression, vgl. Julián CASANOVA, *La Iglesia de Franco*, Barcelona 2009, Kap. 5 und 6.

¹⁶⁰ Für einen – literarischen – Einblick in die damals vorherrschenden rigiden Moralvorstellungen (Mode, Sexualität, Kino usw.) der nationalkatholischen ‹Kultur› lohnt sich die Lektüre von: Miguel DELIBES, *Cinco horas con Mario*, Barcelona 2008 (1966). Die Metropoliten äußerten sich mehr als einmal zu Fragen der Moral und des ‹Anstands›: vgl. z. B. *Metropolitanos españoles. Pastoral colectiva sobre la inmodestia de las costumbres públicas*, 30.4.1926, DC, 117-123 (unter Primo de Rivera) oder *Metropolitanos españoles. Instrucción sobre la moralidad pública*, 31.5.1957, DC, 302-316.

¹⁶¹ Vgl. Sara NÚÑEZ DE PRADO, *El papel de la Iglesia en la configuración del franquismo*, in: *La Albofafia: Revista de Humanidades y Cultura* 1 (2014) 97-114, 104-105. Die Lehrpersonen wurden selbstredend dem Regime entsprechend ausgewählt und mussten ihre Regime-Affinität nachweisen. Vgl. ebd. Zur Bildung allgemein vgl. z. B. Ursula PRUTSCH, *Iberische Diktaturen. Portugal unter Salazar, Spanien unter Franco*, Innsbruck 2012, 156-158; Mónica MORENO SECO, *Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición*, in: *Arenal: Revista de historia de mujeres* 12 (2005/1) 61-89. Zur Bedeutung der Bildung beim Aufbau des neuen Staates und ihrer Funktion bei der Verwaltung und Auslegung der Vergangenheit vgl. Menny, *Spanien und Sepharad*, 236-244. Gleichwohl sollte bei alledem nicht vergessen werden, dass der Einfluss, den die Kirche sich hier erwirkt hatte, der Falange abgerungen worden war. Vgl. Verdooy, *La Iglesia durante el Franquismo*, in: *IHE*, 1107-1119, 1109. Vgl. zur Funktion der Bildung im Sinne einer ‹massiven Indoktrination› auch David PARRA MONTSERRAT, *Islam e identidad en la escuela franquista. Imágenes y tópicos a través de los manuales*, in: *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales* 21 (2007) 15-32, 24-32.

¹⁶² Vgl. Hilari RAGUER, *Un catecismo para los borregos de Franco, Prólogo*, in: *Catecismo patriótico español. El libro de lectura obligatoria en las escuelas franquistas. Prólogo de Hilari Raguier*, Barcelona 2003, 7-28.

er die treibende Kraft aller seiner Unterfangen war, Seele seiner Seele und Geist seines Geistes».¹⁶³

«Wie entstand also das spanische Volk? – Das spanische Volk wurde als moralische Person beim dritten Konzil von Toledo geboren, da dort Spanien zu seiner geographischen, politischen, moralischen und religiösen Einheit verschmolzen ist».¹⁶⁴

Hier wird ersichtlich: Als «Hilfsmittel» bei der Konstruktion dieses neuen Staats dienen kollektive Erinnerung und Geschichte in einer spezifischen, staatlich vorgeschriebenen Interpretation. Eine nationale Wahrheit wird geschaffen, deren Wirbelsäule der Katholizismus ist. Das eigene System wird als Fortschreibung respektive als Korrektur hin zum einzig wahren nationalen Narrativ legitimiert. Alle anderen Diskurse oder Narrative sind «heterodox» und weder zulässig noch spanisch.

Mit diesem Subtext unterlegt war auch ein weiteres Großprojekt, für das auch die Bildung eine wesentliche Rolle spielte: die Rekatholisierung. Dieses lässt sich in zwei Hauptkomponenten unterteilen, nämlich den materiellen und personellen Wiederaufbau – die meisten Kirchen waren zerstört und die vielen Toten hatten auch innerhalb der Kirche einen erheblichen Personal­mangel hervorgerufen – sowie die eigentliche Rechristianisierung Spaniens.¹⁶⁵ Denn die «Rote Revolution hat unsere Heimat sowohl materiell als auch spirituell in Trümmern hinterlassen.»¹⁶⁶ Ziel war die religiöse «reconquista» (Wiedereroberung) der Gesellschaft,¹⁶⁷ um zu Spaniens eigentlichem Wesenzustand, seinem «catolicismo consustancial» zurückzukehren.

Auf den ersten Blick gelang dies auch. Die Volksmissionen «führten zu einer Wiederbelebung der Volksreligiosität».¹⁶⁸ Hohe Messbesucher:innenzahlen, viele Berufungen, Heiliges-Herz-Jesu-Weihen, prunkvolle Prozessionen, eine Vielzahl von lokalen Pilgerfahrten und der Aufschwung der *Acción Católica* zeugen von einer flächendeckenden (Glaubens)Praxis,¹⁶⁹ vor allem öffentlicher Natur: So sollte gleichzeitig im

¹⁶³ «Espíritu del pueblo español»: «–¿Juega el catolicismo un papel muy importante en la formación y desarrollo del pueblo español? – El catolicismo juega un papel importantísimo en la formación y desarrollo del pueblo español, viniendo a ser como la fuerza engendradora de todas sus empresas, alma de su alma y espíritu de su espíritu.» Catecismo patriótico español, 38. Miret Magdalena betont die besondere Eignung von Katechismen bei der Untersuchung politisch-religiöser Indoktrination. Vgl. MIRET MAGDALENA, *Religión e irreligión hispanas*, 49-50. Das ganze Kapitel ist sehr interessant im Blick auf dieses Thema, vgl. ebd., *La educación religioso-patriótica en la postguerra española*, 48-73.

¹⁶⁴ «–¿Cómo se formó, pues, el pueblo español? – El pueblo español nació como persona moral en el tercer Concilio de Toledo, pues allí se fundió España en su unidad geográfica, política, moral y religiosa.» Ebd., 38-39.

¹⁶⁵ Zur Gewährleistung der Umsetzung wurde die *Junta Nacional de Templos Parroquiales* gegründet (Orden de 25 de junio de 1941 del Ministerio de la Gobernación). Vgl. NÚÑEZ DE PRADO, *El papel de la Iglesia en la configuración del franquismo*, 105. Vgl. zum Personal- und Materialmangel in der Nachkriegszeit sowie zu den nötigen Reparaturen und Wiederaufbau – mit Unterstützung des Staates – auch zahlreiche Artikel und Berichte in *Ecclesia*: *Ecclesia* 7 (1941) 12; *Ecclesia* 8 (1941) 3; *Ecclesia* 9 (1941) 26; *Ecclesia* 40 (1942) 5-6; *Ecclesia* 76 (1942) 4; *Ecclesia* 79 (1943) 21; *Ecclesia* 81 (1943) 18; *Ecclesia* 82 (1943) 8; *Ecclesia* 104 (1943) 2.

¹⁶⁶ «[L]a revolución roja ha dejado a nuestra Patria cubierta de ruinas, en lo material y en lo espiritual» *Ecclesia* 7 (1941) 2.

¹⁶⁷ Danielle ROZENBERG, *Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)*, in: *Reis* 74 (1996) 245-265, 245. Vgl. auch DELGADO, *Spanien* (2005), 142. Zur «Rekonstruktion des katholischen Spaniens», vgl. ebd., 142-144.

¹⁶⁸ Ebd., 142.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 142-143; PIÑOL, *La transición democrática*, 109-110.

Ausland jeglicher Zweifel an der Katholizität Spaniens ausgeräumt werden.¹⁷⁰ Unter der Oberfläche sah es allerdings oft anders aus: Moreno Seco arbeitete für die Diözese Orihuela-Alicante heraus, dass die karitative Arbeit der Kirche dort zumeist an «religiöse Gegenleistung» (z. B. Kommunionempfang) gekoppelt oder zumindest auf Empfänger:innenseite mit dem Gedanken verbunden gewesen sei, einen «positiven Eindruck [zu] hinterlassen».¹⁷¹ So war die Freiheit in religiösen Angelegenheiten auch unter katholisch getauften Spanier:innen ein rares Gut. Die von Regime und Kirche postulierte *consustancialidad* zwang viele – zumindest nach außen hin – in ein enges religiöses Korsett:

«Dieses Konzept der Einheit von Heimat und Katholizismus ist dasjenige, das uns nach unserem Bürgerkrieg eingeflößt wurde. Man war katholisch, weil man Spanier war, und es war notwendig, dass jeder spanische Bürger als Katholik lebte, wenn auch nur nach außen hin. Die Heuchelei vieler in unserer Zeit nach dem Bürgerkrieg ist ein guter Beleg dafür.»¹⁷²

2.2.1.3 Spannungen und (Selbst)Kritik

Nicht alle waren mit dieser Art des aufoktroierten Katholizismus einverstanden und es gab auch Stimmen, die dies öffentlich kundtaten. Feliciano Montero unterscheidet drei Phasen und Ebenen in diesem «selbstkritischen» (*autocrítico*) Prozess: *autocrítica religiosa* (1951-1956) – *autocrítica social* (1957-1962) – *autocrítica política* (ab 1962).¹⁷³ Diese Formen der Selbstkritik seien eine intellektuelle und katholische Leistung gewesen, allerdings stark beeinflusst vom europäischen Katholizismus, besonders dem französischen.¹⁷⁴ Die Einteilung in mehrere Phasen und Ebenen macht aber auch deutlich, dass diese Kritik sich zunächst nicht gegen das System richtete, sondern vielmehr die «Art, wie man den christlichen Glauben während der triumphalistischen oder national-katholischen Etappe lebte und verkündigte», in Frage stellte. Die Politisierung dieser *autocrítica* erfolgte erst in den 1960er Jahren, gestützt und verstärkt durch die Lehre Johannes' XXIII. (*1881, 1958-1963) und des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Vgl. MARTÍN DE SANTA OLALLA, De la victoria al concordato, 130. Dies entbehrte nicht eines gewissen Nutzens für das Franco-Regime.

¹⁷¹ Vgl. Mónica MORENO SECO, La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975, Valencia 1999, 100-106. In einem anderen Artikel erläutert die Autorin den «Beitrag» der katholischen Frauen und Ordensfrauen zum repressiven Apparat (Gefängnis-seelsorge) und zur Indoktrination durch entsprechende Wertevermittlung. Vgl. MORENO SECO, Religiosas y laicas en el franquismo, 66-75. Der dritte Teil ihres Beitrags widmet sich «Católicas renovadas, crisis y oposición» in den 1960er und 1970er Jahren, auch hier fand also eine «transición» statt, zum Teil mit durchaus feministischen Zügen. Vgl. ebd., 75-89.

¹⁷² «Este concepto unitario entre patria y catolicismo es el que se nos inculcó tras nuestra guerra civil. Se era católico por ser español, y le era preciso a todo ciudadano español vivir en católico, aunque sólo fuera externamente. La hipocresía de muchos en nuestra posguerra civil es buena muestra de ello.» Enrique MIRET MAGDALENA, El ocaso del nacional-catolicismo, in: triunfo 706 (1976), 43-44, 43.

¹⁷³ Vgl. MONTERO, Los intelectuales católicos, 41, 58 und 61.

¹⁷⁴ Vgl. Feliciano MONTERO, Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta, in: Carolyn P. BOYD (Hg.), Religión y política en la España contemporánea, Madrid 2007, 139-162, 140-141.

¹⁷⁵ Vgl. MONTERO, Los intelectuales católicos, 44 (Zitat von dort); DERS., Autocríticas del nacionalcatolicismo, 151. Montero nennt in Zusammenhang mit der *autocrítica política* explizit die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Vgl. ebd., 161-162.

Anfragen, Kritik und Spannungen existierten auch zwischen «offizieller» Kirche und Staat, wie schon im Zusammenhang mit dem Konkordat angedeutet, auch wenn deren öffentliche Sichtbarkeit gezielt geringgehalten wurde.¹⁷⁶ Die Kirche bezog sich dabei gleichwohl nie auf das Gesamt(konzept) des «neuen» Staates. Dessen Legitimität stand für sie außer Frage. Zu zahlreichen und dauerhaften Konflikten kam es besonders wegen der *Hermanidad Obrera de Acción Católica* (HOAC), dem auf die Arbeiterschaft ausgerichteten Spezialzweig der Katholischen Aktion in Spanien, sowie deren Jugendbewegung, der *Juventud Obrera Cristiana* (JOC). Diese «genuin apostolischen und kirchlichen» Bewegungen arbeiteten «ohne Rast Unterlass an der Ausbildung aktiver christlicher Arbeiter, an der Evangelisierung des Volkes». Ihrem Selbstverständnis nach schloss dies «den Kampf für demokratische Freiheiten und [...] die Erneuerung der spanischen Kirche» mit ein, ebenso das «Anprangern von Situationen der Ungerechtigkeit».¹⁷⁷ Eine solche Interpretation von Lai:innenapostolat weckte keine Freude seitens der Regierung. Immer wieder musste Kardinalprimas Plá i Deniel als für die *Acción Católica* verantwortlicher Bischof daher die beiden Arbeiterbewegungen gegen den Unmut der Regierung verteidigen und deren Verständnis von Apostolat stützen.¹⁷⁸

Ein besonders lautes – für die Regierung äußerst unerfreuliches – Echo löste der Hirtenbrief des damals noch jungen Bischofs von Solsona, Enrique y Tarancón, *El pan nuestro de cada día dánosle hoy* (Unser tägliches Brot gib uns heute, 1950) aus.¹⁷⁹ Darin findet Tarancón deutliche Worte angesichts der Misere großer Teile der Bevölkerung und stellt offen in Frage, ob man sich ernsthaft bemüht habe, Fehler und Missbräuche im Sozial- und Wirtschaftssystem zu beheben. Denn vielen ginge es immer noch sehr schlecht, während andere sich enorm bereichert hätten. Ursache hierfür sei das Fehlen von «wahrhaft christlichen Gewissen», ohne die auch gute Gesetze wirkungslos blieben.¹⁸⁰ Für Tarancón steht solche Kritik in jesuanischer Tradition und gehört zum Kernauftrag eines Bischofs:

«Wir weichen nicht von der Verhaltenslinie unseres Meisters ab, wenn Wir Unser Anathema auf all jene werfen, die Schuld tragen daran, dass es den Arbeitern und Armen am Lebensnotwendigen fehlt. [...] Und Wir überschreiten nicht nur nicht unsere

¹⁷⁶ Zu den Spannungen und Differenzen zwischen der Franco-Regierung und dem Vatikan vgl. konzis PiñOL, *La transición democrática*, 110-113. Noch während des Kriegs hatte die neue Regierung Texte, deren Aussagen nicht mit den Zielen Francos und der «Nationalen» kompatibel waren, so z. B. die Enzyklika *Mit brennender Sorge* Pius' XI. (14.3.1937), Teile des päpstlichen Glückwunschs zum Ende des Kriegs (16.4.1939, nun Pius XII.) oder Kardinal Gomás *Lecciones de la guerra y deberes de la paz* (8.8.1939) zensiert. Vgl. DELGADO, *Spanien* (2005), 114. Kardinal Segura sorgte auch hier für Dissonanzen. Vgl. Kap. 3.1.2.1 sowie MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Los papeles perdidos del cardenal Segura*, 491-532.

¹⁷⁷ COMISIÓN GENERAL DE LA HOAC, *Cristianos y revolucionarios. Programa militante de la HOAC*, Madrid 1979, 19-20.

¹⁷⁸ Vgl. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 416-423.

¹⁷⁹ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN, «El pan nuestro de cada día dánosle hoy...» Carta Pastoral, in: *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Solsona* 131 (1950) 173-198. Dieses pastorale Schreiben war auch insofern von Bedeutung, als dass Enrique y Tarancón wohl deswegen so lange in der kleinen Diözese Solsona blieb und er daher Ressourcen hatte, sowohl seine theologischen Kenntnisse durch Lektüre zu vertiefen als auch den Posten des Sekretärs im Jahr 1953 gegründeten *Secretariado Permanente del Episcopado* zu übernehmen. Vgl. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Confesiones*, 109-117 (zum pastoralen Schreiben) und 165-169 (zum *Secretariado*). Vgl. zu diesem Schreiben auch: José M. PRADA, «El pan nuestro de cada día»: una pastoral discutida, in: Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ (Hg.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona 1984, 101-115.

¹⁸⁰ Vgl. ENRIQUE Y TARANCÓN, «El pan nuestro de cada día dánosle hoy...», 181-183, Zitat 183.

Zuständigkeit. Wir glauben im Gegenteil, dass Wir uns mehr als jetzt mehr als Bischof, als Vater und als Hirte der Seelen erweisen».¹⁸¹

Die ersten beiden Sätze in *El pan nuestro* – «Wir können nicht schweigen. Wir dürfen nicht länger schweigen.»¹⁸² – verweisen jedoch auch auf eine Gegebenheit, die neben Dissonanzen und Kritik breiten Raum einnahm: das überwiegende Schweigen der Bischöfe angesichts politischer Ereignisse und Entwicklungen.¹⁸³ Vielleicht war dieses Schweigen der Systemaffinität der Verantwortlichen in der Kirche geschuldet, vielleicht war dieses Schweigen erkaufte durch die der Kirche zugestandenen Privilegien, vielleicht findet sich der Grund in einer Mischung aus beidem oder liegt ganz woanders. Solange die kirchlichen Archive geschlossen bleiben, werden diesbezüglich nur (an)fragende Hypothesen möglich sein.

2.2.2 Religiöse Toleranz während des Frühfranquismus

Der *nacionalcatolicismo* und seine «hyperkonfessionelle Religionspolitik»¹⁸⁴ wirkten sich erheblich auf die Anerkennung und Handhabung religiöser Freiheitsrechte, besonders natürlich der religiösen Minderheiten, aus. Den Rahmen hierfür setzte der Staat durch verschiedene rechtliche Vorgaben – allerdings aufgrund der spezifischen Eigenheiten des «nationalkatholischen» Systems in Rückbindung an die Lehre der katholischen Kirche und in Zusammenarbeit mit dieser. Ob Religionsfreiheit «gewährt» wurde oder nicht, war damit weder nur vom Staat noch nur von der Kirche abhängig. Neben «katholischen» spielten aber auch andere Faktoren eine Rolle, besonders in außenpolitischer Hinsicht. Zwar war die Regierung darauf bedacht, nach innen und nach außen das Bild eines autarken Spaniens zu vermitteln, völlig selbstbestimmt konnte sie aber nicht handeln. Dennoch geben seine Gesetzestexte, wenn auch in entsprechend eingeschränktem Maße, Aufschluss über das Selbstverständnis des neuen Staates: Aus dem legitimierenden Nationalnarrativ, aus der offiziellen nationalen Geschichtsinterpretation heraus wurde begründet, warum mehr als religiöse Toleranz nicht möglich sei. Diese Argumentation lieferte einen Grund für den zunehmenden internationalen Druck auf das Regime, der in Kapitel 3.2 über die protestantischen Gemeinschaften ausführlicher zur Sprache kommen wird. Hier wird zunächst ein Blick auf die gesetzliche Grundlage, mit

¹⁸¹ «No nos apartamos de la línea de conducta del Maestro cuando lanzamos Nuestro anatema contra todos aquellos que sean culpables de que a los obreros y a los pobres les falte lo necesario para vivir. [...] Y no solamente no Nos salimos de Nuestro propio campo. Creemos, por el contrario, que nunca como ahora Nos manifestamos más Obispo, más Padre y más Pastor de las almas». Ebd., 174-175.

¹⁸² «No podemos callar. No debemos callar por más tiempo.» Ebd., 173.

¹⁸³ Álvarez Bolado nennt dies «das offizielle Schweigen der Kirche». ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento*, 39. Für Moreno Seco war nicht nur die politische Situation, sondern auch die Not der Gesellschaft zu selten Thema bischöflicher Kritik: bis 1951 – und dann nochmal 1956 – haben sie sich in kollektiver Form nicht «über die Schwierigkeiten, die die Gesellschaft in der Nachkriegszeit durchmachte», geäußert. MORENO SECO, *La quiebra de la unidad*, 101. Vgl. auch die «Publikationspause» in DC. Verdoy hingegen betont, ohne auf die lange Pause zwischen den Jahren 1937 und 1948 einzugehen, dass die Bischöfe sich durchaus für die Bevölkerung einsetzten, z. B. auch für das Streikrecht. Vgl. VERDOY, *La Iglesia durante el franquismo*, 1111-1112. Dies zeigt einmal mehr, wie unterschiedlich die Zugänge und Perspektiven zu diesem Thema sein können.

¹⁸⁴ José María VÁZQUEZ GARCÍA-PENUELA, *Iglesia y franquismo: 1953-1975*, in: Federico FERNÁNDEZ-CREHUERT LÓPEZ / António Manuel HESPANHA (Hg.), *Franquismus und Salazarismus: Legitimation durch Diktatur?*, Frankfurt a. M. 2008, 171-195, 172.

welcher der neue Staat Fragen der Religions(un)freiheit zu klären gedachte, geworfen, sowie im Anschluss kurz auf die Situation der jüdischen und muslimischen religiösen Minderheiten eingegangen.

2.2.2.1 Die ‹Theorie›: nationale Gesetze und internationale Abkommen

Religiöse Toleranz wird bis zur Verabschiedung des ersten *Gesetzes über die Ausübung des zivilen Rechts auf Freiheit in religiösen Angelegenheiten* (1967)¹⁸⁵ in Spanien durch Art. 6 des *Grundgesetzes der Spanier* (Fuero de los Españoles) von 1945 – sechs Jahre nach Ende des Bürgerkriegs – geregelt:

«Das Bekenntnis und die Ausübung der katholischen Religion, welche die des spanischen Staates ist, genießen offiziellen Schutz. / Niemand darf wegen seiner religiösen Überzeugungen oder der privaten Ausübung seines Gottesdienstes belästigt werden. Es werden keine anderen Zeremonien oder äußeren Manifestationen als die der katholischen Religion zugelassen.»¹⁸⁶

Die intertextuellen Bezüge zu Art. 11 der Verfassung von 1876¹⁸⁷ sind offensichtlich; beide Male wird die ‹katholische Religion› zur Staatsreligion erhoben und die Ausübung jeder nicht-katholischen Religion auf den privaten Raum beschränkt. Die Zeitschrift *Ecclesia* sieht in einem ihrer Editorials das *Grundgesetz* und seinen sechsten Artikel auf Ebene der Theorie ‹am Rande der Perfektion› und ergänzt:

«Die Rechte der menschlichen Person könnten kaum großzügiger formuliert werden [...] Artikel 6, dessen Text zuvor mit dem Heiligen Stuhl besprochen wurde, ist eine ausdrückliche Erklärung der Katholizität des Staates, einer Katholizität, die die Aufrichtigkeit der privaten religiösen Überzeugungen von Einzelpersonen – fast immer ausländische Gäste – respektiert und ihnen die Mühe eines lästigen Eindringens in ihre Privatsphäre ersparen wird.»¹⁸⁸

Eine solche Einschätzung übersieht die konkreten Einschränkungen, die Art. 6 für den Einzelnen, die Einzelne mit sich bringt, und ignoriert den sozialen und gemeinschaftlichen Aspekt der Religionsausübung. Statt die Rechte von Nicht-Katholik:innen

¹⁸⁵ Vgl. LEY 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, in: BOE, núm. 156, 1.7.1967, 9191-9194.

¹⁸⁶ «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. / Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica.» Fuero de los Españoles, in: BOE, núm. 199, 18.7.1945, 358-360, 358. Der *Fuero de los Españoles* wurde approbiert durch ein Gesetz vom 17.7.1945 und war eines der sogenannten *Leyes Fundamentales*. Vgl. BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España*, 74-75, bes. Anm. 147. Das Gesamt dieser *Leyes Fundamentales* bezeichnet Barrera Ortega als Prototyp einer ‹semantischen Verfassung› (Constitución semántica), sei also nur dem Namen nach eine Verfassung.

¹⁸⁷ «Die römisch-katholische Religion ist die des Staates. Die Nation verpflichtet sich, den Kult und seine Amtsträger zu unterhalten. Niemand wird auf spanischem Territorium wegen seiner religiösen Überzeugungen oder der Ausübung seiner jeweiligen Religion belästigt werden, solange der Respekt gegenüber der christlichen Moral gewahrt wird. Es sind jedoch keine anderen öffentlichen Zeremonien oder Kundgebungen als die der Staatsreligion erlaubt.» CoE 1876/Art. 11. Vgl. dazu Kap. 1.2.1.

¹⁸⁸ «Apenas podrían formularse más generosamente los derechos de la persona humana [...]. El artículo sexto, cuyo texto ha sido objeto de conversaciones previas con la Santa Sede, es una explícita declaración de catolicismo del Estado, catolicismo que respeta la sinceridad de las creencias privadas de los particulares – trátase casi siempre de huéspedes extranjeros – y les ahorrará las molestias de una enojosa intrusión en su intimidad.» *Ecclesia* 210 (1945) 3.

anzuerkennen, wird die Ausübung nicht-katholischer Religionen lediglich in sehr eingeschränktem Maße toleriert, nämlich solange nichts zu sehen noch zu hören ist. Zudem deutet hier eine Nebenbemerkung an, was immer wieder als Argument für die strenge Regulierung der Religionsfreiheit angeführt wird: das Gros an Nicht-Katholik:innen stamme aus dem Ausland.

Ein protestantischer Beobachter aus dem Ausland moniert hingegen die «zweizueingige Zusage» des Artikels, wenn er fragt, ob denn nun nur das einzelne gläubige Individuum «im Geheimen» seinen Glauben praktizieren dürfe, oder ob diese Toleranz «fuer jede Art des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes [...], die ohne allgemeine Bekanntmachung und auf privatem Grund und Boden stattfinden», gelte.¹⁸⁹ Und er kommt zu dem Schluss:

«Wahrscheinlich wird es immer eine «dehnbare» Garantie sein, unter der die dissidenten religioesen Gemeinschaften soviel oder so wenig religioese Freiheit geniessen werden, wie der roemisch-katholische Staat sie zu gewahren für weise haelt.»¹⁹⁰

Dieser «Dehnungsgrad» bei der Auslegung von Art. 6 des *Fuero* wird nicht nur ermöglicht durch besagten unpräzisen Sprachgebrauch, sondern vor allem vorgegeben durch Art. 33: «Die Ausübung der in diesem *Fuero* anerkannten Rechte darf die geistige, nationale und soziale Einheit Spaniens nicht verletzen.»¹⁹¹ Damit wird die «Ausübung aller Rechte und Freiheiten [...] durch die einschränkenden Paragraphen so begrenzt, daß diese in der Praxis eine größere Bedeutung als die Anerkennung des Rechtes selbst bekommen können.»¹⁹²

Hinzukommt, dass das *Grundgesetz der Spanier* und seine Artikel nicht isoliert stehen, sondern eingebettet sind in ein Netz von nationalen Gesetzen und bilateralen, internationalen Verträgen, die den Auslegungsspielraum vorgeben, im vorliegenden Fall: einschränken. Zu diesen Texten zählt das *Grundgesetz über die Prinzipien der Nationalen Bewegung* (Principios del Movimiento Nacional):

«Es enthält keine konkreten Bestimmungen oder Normen, sondern formuliert ideologische und grundlegende Prinzipien für die ganze Gesetzgebung. Es legt in der Art von rechtshermeneutischen Prinzipien fest, in welchem Geist die gesamte spanische Gesetzgebung zu verstehen und auszulegen ist. So erhält dieses Gesetz eine Bedeutung, die alle anderen Gesetze übersteigt.»¹⁹³

Für das Fortbestehen der religiösen Intoleranz – und deren spätere Eindämmung – kommt dem zweiten dieser Prinzipien eine Schlüsselfunktion zu:

¹⁸⁹ Krise des spanischen Protestantismus und oekumenische Hilfe (1956), 21 [28 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 2. Financial Problems. Es handelt sich um ein Schreibmaschinenskript eines Vortrags, der in einem «hermetisch abgeschlossenen Raum» stattgefunden hat. Die Identität des oder der Vortragenden ist nicht bekannt. Ebd., 3.

¹⁹⁰ Ebd., 22.

¹⁹¹ «El ejercicio de los derechos que se reconocen en este Fuero no podrá atentar a la unidad espiritual, nacional y social de España.» *Fuero de los Españoles*, 360. Erneut ist entscheidend, wer die Deutungshoheit über das Verständnis von «spiritueller, nationaler und sozialer Einheit Spaniens» hat. Der *Código Penal* von 1944 stuft jedenfalls «ein Vergehen gegen die Konfessionalität des Staates (Art. 205) in ähnlicher Weise ein wie den Straftatbestand der Rebellion». PRIETO SANCHÍS, *La libertad religiosa en la España contemporánea*, 1291.

¹⁹² NOVOA, *Religionsfreiheit in Spanien*, 104.

¹⁹³ Ebd., 105.

«Die spanische Nation betrachtet es als einen Ehrenbeweis, das Gesetz Gottes einzuhalten, gemäß der Lehre der einzig wahren Heiligen Römischen, Katholischen und Apostolischen Kirche und dem vom nationalen Gewissen untrennbaren Glauben, welches ihre Gesetzgebung inspirieren wird». ¹⁹⁴

Als Bekenntnis und Verpflichtung zugleich, formuliert im Namen der Nation und nicht des Staates, postuliert dieses Prinzip eine Verschmelzung von staatlichem Recht mit der römisch-katholische Lehre, wobei zumindest in der Theorie der kirchlichen Lehre als ‹Inspirationsquelle› Vorrang gebührt: die Geburtsstunde einer genuin ‹nationalkatholischen› Gesetzgebung. ¹⁹⁵ Zusammen mit dem dritten Prinzip, welches alle Gesetze, die im Widerspruch zu einem der Prinzipien der nationalen Bewegung stehen, für ungültig erklärt, ¹⁹⁶ wird ‹eine ‹substantielle› Konfessionalität› (confesionalidad substancial) ¹⁹⁷ geschaffen und dauerhaft implementiert. Dass die Lehre der katholischen Kirche in jenen Jahren weiterhin das sogenannte These-Hypothese-Modell ¹⁹⁸ vor- und in der Religionsfreiheit ein möglichst zu vermeidendes Übel sah, wirkte wegen dieser nationalkatholischen Verschmelzung auf der Ebene des Rechtes zum Nachteil der Rechte und Bedürfnisse religiöser Minderheiten.

Diese Lehre floss auch in erheblichem Maße in die beiden Abkommen des spanischen Staates mit dem Vatikan ein. Der *Acuerdo* von 1941 – ‹ein wundervolles Dokument› ¹⁹⁹ – umfasst zehn Artikel. Die ersten fünf regeln die Bischofsernennungen. ²⁰⁰ Zudem wird nicht nur ein neues Konkordat als Ziel festgesetzt (Art. 6). Die Kirche erreicht auch, dass der Staat sich bis zum Abschluss dieses neuen Konkordats verpflichtet,

¹⁹⁴ «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación.» Ley fundamental de 17 de Mayo de 1958 por la que se promulgan los principios del Movimiento Nacional, in: BOE, núm. 119, 19.5.1958, 4511-4512, 4511.

¹⁹⁵ Bereits 1941 konnte man in der ersten Ausgabe von *Ecclesia* lesen: «Der neue spanische Staat, der aus einem echten Kreuzzug wiedergeboren wurde, will der katholischen Tradition folgen und sich der richtigen Lehre anpassen». *Ecclesia* 1 (1941) 5.

¹⁹⁶ «Gesetze und Vorschriften jeder Art, die die in diesem Grundgesetz des Königreichs verkündeten Prinzipien verletzen oder beeinträchtigen, sind null und nichtig.» Ley fundamental de 17 de Mayo de 1958 por la que se promulgan los principios del Movimiento Nacional, 4511. Dieses dritte Prinzip ist vergleichbar mit Art. 33 des *Fuero* und wirkt als zusätzliche Absicherung gegen ‹staatsfeindliche› Regelungen und Inhalte.

¹⁹⁷ VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, *Iglesia y franquismo: 1953-1975*, 178.

¹⁹⁸ Dieser Terminus geht wohl auf Félix Dupanloup (1802-1878), Bischof von Orléans, zurück. Roman Siebenrock definiert das These-Hypothese-Modell folgendermaßen: Es ‹besagt, dass die Grundoption (‹These›) für die staatliche Ordnung die Anerkennung der Wahrheit Gottes und, weil die Kirche die wahre Interpretin der Offenbarung und des Naturgesetzes sei, die Anerkennung des Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren sei. Wenn diese Option in einer konkreten Situation nicht umgesetzt werden könne, könnten zugunsten des Gemeinwohls und der Wahrung der öffentlichen Ordnung verschiedene Religionen geduldet werden. Die eingeräumte Toleranz kann deshalb nur ein positives-staatliches Gesetz sein; sie besagt immer die Duldung eines Übels.› Roman A. SIEBENROCK, *Das Evangelium von der Würde des Menschen*, in: DERS. / Martin AFFOLDERBACH, *Religionsfreiheit aus christlicher Sicht*, Aachen 2017, 6-37, 27.

¹⁹⁹ *Ecclesia* 13 (1941) 2.

²⁰⁰ Los cinco primeros Obispos nombrados con arreglo al Convenio desde junio de 1941, in: *Ecclesia* 7 (1943) 12-14: Gregorio Modrego Casaús (Barcelona); Rafael García y García de Castro (Jaén); Francisco Barbado Viejo (Salamanca); Ramón Iglesias Navarri (Urgel); Emeterio Echeverría y Barrena (Priorato ‹nullius› de Ciudad Real de las Ordenes Militares). Kommuniziert wurde dies am 30.12.1942 im *Osservatore Romano* und im *Boletín Oficial del Estado*. Vgl. ebd., 12. Der BOE vom 1.12.1945 veröffentlichte Namen weiterer neuer Bischöfe: José Bueno Monreal (Jaca), Fernando Quiroga Palacios (Valladolid), Vicente Enrique y Tarancón (Solsona), Máximo Yurramendi y Alcáin (Ciudad Rodrigo). Vgl. *Ecclesia* 230 (1945) 7-8. Siehe dazu auch Kap. 2.2.1.2.

auf eine unilaterale Gesetzgebung in *res mixtae*-Angelegenheiten zu verzichten und die ersten vier Artikel des Konkordats von 1851 einzuhalten (Art. 9, 10).²⁰¹ Zur Erinnerung, diese legten Folgendes fest: Römisch-katholische Religion als die der Nation (Art. 1); Bildung und Erziehung basierend auf der Lehre der Kirche (Art. 2); volle Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe in ihren Hoheitsgebieten und Unterstützung ihrer Arbeit durch den Staat (Art. 3); völlige Freiheit in rein kirchlichen Belangen (Art. 4). Durchaus ein Verhandlungserfolg für die Kirche, der dazu beitrug, dass das in Art. 6 anvisierte Konkordat erst zwölf Jahre später – am 27. August 1953 – unterzeichnet wurde.²⁰² Für manche war dieses

«eine Krönung der sehr fruchtbaren Abkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem spanischen Staat – geboren aus einem siegreichen Kreuzzug [...] ein Musterkonkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und einem katholischen Staat im 20. Jahrhundert».²⁰³

Andere Stimmen fielen hier kritischer aus, so z. B. das Urteil des katholischen Theologen Enrique Miret Magdalena (1914-2009), der dem neuen Konkordat jegliche Zukunftsvision absprach.²⁰⁴ Er sollte insofern Recht behalten, als dass nur gut zehn Jahre später – nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils – weite Teile dieses ‹vorbildhaften› Konkordats bereits wieder überholt waren.

Herzstück des Konkordats bildet sein erster Artikel: «Die römisch-katholische, apostolische Religion ist weiterhin [sigue siendo] die einzige der spanischen Nation und wird die Rechte und Vorrechte genießen, die ihr im Einklang mit dem Göttlichen Recht und dem Kirchenrecht zustehen.»²⁰⁵ Die spanische Nation (!) ist einzig und allein römisch-katholisch, unter Ausschluss jeder anderen Religion. Das Gerundiv «sigue siendo» (in etwa: ist weiterhin) zeigt dabei an: Es geht um einen dauerhaften Seins-Zustand, in Fortsetzung und Kontinuität der ‹wahren› spanischen Tradition – und im Gegensatz zu dem, was die Zweite Spanische Republik der spanischen Bevölkerung und der Welt hatte weismachen wollen.²⁰⁶ Aus dieser Grundannahme lassen sich verschiedene Konsequenzen ableiten, die im Kern Ausdruck einer religiösen Intoleranz sind. Ungleichbehandlung aufgrund der Religion findet sich u. a. in den Bereichen Militär, Bildung und

²⁰¹ Vgl. Acuerdo sobre el modo de ejercicio del privilegio de presentación entre el Gobierno español y la Santa Sede, de 7 de junio de 1941, in: BOE, núm. 323, 19.11.1953, 6851. Zum *acuerdo* von 1941 vgl. auch *Ecclesia* 12 (1941) 2.

²⁰² Und zwar «beseelt von dem Wunsch, eine fruchtbare Zusammenarbeit zum Wohle des religiösen und zivilen Lebens der spanischen Nation zu gewährleisten». Concordato entre España y la Santa Sede, 6230.

²⁰³ «[...] una coronación de los fructuosísimos convenios celebrados entre la Santa Sede y el Estado español – nacido de una victoriosa Cruzada [...] un Concordato modelo entre la Santa Sede y un Estado católico en el siglo XX». *Ecclesia* 633 (1953) 3-4, 3. Ähnlich: «Dieses Konkordat gilt in fachlicher Hinsicht als das vollständigste in der Geschichte der Abkommen dieser Gattung.» *Ecclesia* 642 (1953) 3.

²⁰⁴ Vgl. MIRET MAGDALENA, Religión e irreligión hispanas, 77-78. Zur Entstehungsgeschichte und zum Inhalt des Konkordats vgl. den Beitrag mit aussagekräftigem Titel «Das Konkordat von 1953: Vom Ruhmesrang in den Papierkorb»: HILARI RAGUER, El concordato de 1953: de la gloria a la papelera, in: *Razón y fe* 248 (2003) 147-161.

²⁰⁵ «La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico.» Concordato entre España y la Santa Sede, 6230.

²⁰⁶ Vgl. hierzu beispielsweise die folgende Aussage Kardinal Gomás: «Spanien wurde gerettet, weil es nicht aufgehört hatte, katholisch zu sein, und zwar gegen den Willen des Staates.» ISIDRO GOMÁS Y TOMÁS, *Catolicismo y Patria* (5.2.1939), in: DERS., *Pastorales de la Guerra de España*, Madrid 1955, 191-255, 224.

Ehe. So müssen Kleriker und Ordensleute keinen Militärdienst leisten (Art. XV), anders als evangelische Pfarrer. Unterrichtsinhalte in allen Bildungseinrichtungen werden angepasst an ‹Dogma und Moral der Katholischen Kirche› (Art. XXVI) und katholischer Religionsunterricht wird wieder obligatorisches Unterrichtsfach (Art. XXVII) – allerdings mit der Möglichkeit für nicht-katholische Familienoberhäupter, ihre Kinder davon dispensieren zu lassen. Die kanonische Eheschließung wird zivil anerkannt und die Kompetenz in Sachen Eheannullierung der katholischen Kirche zugestanden (Art. XXIII, XXIV). Interessant ist auch die im Schlussprotokoll vermerkte Ergänzung zu Art. 1:

«Auf dem Staatsgebiet bleiben die Bestimmungen des Artikels 6 des *Fuero de los Españoles* in Kraft. / Hinsichtlich der Toleranz gegenüber nicht-katholischen Religionen gilt in den Gebieten unter spanischer Hoheit in Afrika weiterhin der bisher gültige ‹Status quo›.»²⁰⁷

Denn damit wird die bisherige Regelung des Tolerierens privater Religionsausübung religiöser Minderheiten vom Heiligen Stuhl sanktioniert. Gleichzeitig zeugt der zweite Teil dieser Ergänzung vom Pragmatismus von Staat und Kirche, wenn der jüdischen und muslimischen Bevölkerung in den Gebieten des spanischen Protektorats weiterhin Religionsfreiheit zugestanden wird. Dies war bereits vorher so gehandhabt worden: Abgesehen von den ersten paar Wochen nach der Militärerhebung habe es keine Beeinträchtigung der Kultusfreiheit der Muslime und Juden im spanischen Protektorat in Marokko gegeben.²⁰⁸

Im Hintergrund dieser Vereinbarungen mit dem Vatikan – und aufgrund des ‹nationalkatholischen› Selbstverständnisses des spanischen Staates auch bei Texten auf Ebene des nationalen Rechts – steht die Lehre der katholischen Kirche, ganz konkret auch ihre Haltung zur Religionsfreiheit. Diese kirchliche Toleranzdoktrin bzw. das ‹These-Hypothese-Modell› wurde in einem, auch von den spanischen Metropoliten rezipierten Artikel des Jesuiten Fiorello Cavalli (1912-2004) 1948 in der *Civiltà Cattolica* mit einer Beurteilung der Situation der Religionsfreiheit in Spanien abgeglichen.²⁰⁹ Der Autor betont die unterschiedlichen Ansatzpunkte von evangelischen und katholischen Gläubigen. Während die einen vom ‹Recht auf Freiheit› ausgingen, pochten die anderen auf das ‹Recht der Wahrheit›. Zu Recht, so Cavalli; und so sei im Konfliktfall stets der Wahrheit das Vorrecht zu gewähren und ein mögliches ‹Übel› wie die Religionsfreiheit nur zu Gunsten eines größeren Gutes tolerierbar.²¹⁰ Angewandt auf die Situation in Spanien kommt der Jesuit zu der Einschätzung, dass aus kirchlicher Perspektive die

²⁰⁷ «En el territorio nacional seguirá en vigor lo establecido en el artículo 6.º del Fuero de los Españoles. / Por lo que se refiere a la tolerancia de los cultos no católicos, en los territorios de soberanía española en África, continuará rigiendo el ‹statu quo› observado hasta ahora.» Concordato entre España y la Santa Sede, 6233.

²⁰⁸ Vgl. ROZENBERG, *Minorías religiosas y construcción democrática en España*, 248; Alberto BENASULY, *Los judíos en la España contemporánea*, in: *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa*, hg. v. Ministerio de Justicia, Madrid 2006, 113-129, 117.

²⁰⁹ Zitiert wird aus der spanischen Version des Artikels in *Ecclesia*: Fiorello CAVALLI, *La condición de los protestantes en España* (‹La Civiltà Cattolica›, 3 abril 1948), in: *Ecclesia* 355 (1948) 5-9. Original in italienischer Sprache: Fiorello CAVALLI, *La condizione dei Protestanti in Spagna*, in: *La Civiltà Cattolica* 99/II, Heft 2347 (3 Aprile 1948) 29-47. In ihrem Rundschreiben *Sobre la propaganda protestante en España* berufen sich die spanischen Metropoliten auf diesen Artikel. Vgl. hierzu Kap. 3.1.

²¹⁰ Vgl. CAVALLI, *La condición de los protestantes en España*, 5-6.

durch das *Fuero* gewährte religiöse Toleranz sogar «zu weit» gehe: «An die Regierung einer Nation, in der absolute religiöse Uniformität herrscht, kann sie nur die Forderung stellen, dass die Wahrheit bevorzugt und die Verbreitung von Irrtümern mit legitimen Mitteln eingedämmt wird.»²¹¹ Katholik:innen, welche die angebliche religiöse Intoleranz des spanischen Staates kritisierten, erinnert er daran, dass die spanische Gesetzgebung «in der Substanz» der kirchlichen Lehre entspreche, wenngleich nicht «auf den Buchstaben genau, da es ihnen [= den Protestant:innen] immer noch eine, wenn auch begrenzte, Toleranz zugesteht».²¹²

Jene «kritikfreudigen» Katholik:innen standen nicht allein. Einige Monate später wurde die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet. Bereits in der Präambel wird die Vision einer Welt gezeichnet, in der Menschen u. a. «Glaubensfreiheit [...] genießen», Art. 2 untersagt jegliche Diskriminierung aufgrund von Religion und Art. 18 schließlich verkündet feierlich das Recht auf «Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit».²¹³ Im internationalen Diskurs war die Religionsfreiheit damit offiziell – wenngleich nicht rechtlich bindend – als Menschenrecht anerkannt. Insofern ist es nachvollziehbar, dass aus dem Ausland, besonders aus Ländern mit protestantischer oder anglikanischer Tradition, wie Großbritannien oder den USA, Druck auf das spanische Regime ausgeübt wurde.²¹⁴ Denn die Achtung dieses Menschenrechtes war in Spanien nur sehr eingeschränkt gegeben.

2.2.2.2 Die «Praxis»: Situation religiöser Minderheiten

Art. 6 des *Fuero* beseitigte die bis dahin bestehende rechtliche Unklarheit. Seine Auslegung habe sich aber nicht unbedingt minderheitenfreundlich gestaltet, da «einige un-nachgiebige Gruppen in der Anwesenheit jeder nicht-katholischen Religion einen An-

²¹¹ «Al Gobierno de una nación en que hay absoluta uniformidad religiosa, ella no puede menos de pedirle que sea favorecida la verdad y frenada por medios legítimos la expansión del error.» Ebd., 6.

²¹² Ebd., 9. Es gab auch Stimmen, die den Umgang der Regierung mit religiöser Toleranz als viel zu lax monierten. Im Archiv des Weltrats der Kirchen findet sich ein Auszug aus einer karlistischen Zeitung, in welchem unter Berufung auf den *Syllabus errorum*, konkret Präposition 78, «unser «katholisches» Staatsoberhaupt» als zu tolerant kritisiert wird und man stolz darauf verweist, öffentlich «die Existenz protestantischer Gotteshäuser in Spanien [angeprangert zu haben], indem man eine Liste ihrer Standorte und der Daten ihrer Eröffnung veröffentlicht hat.» Extraite de «Requetes». Septiembre 1947. Nr. 3, Esto es España? / Protestantes extranjeros?, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal situation. 3. Catholic Reports. Ähnlich auch in weiteren Transkripten in dieser Mappe.

²¹³ «Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.» Resolution 217 A (III) der Generalversammlung vom 10.12.1948, deutschsprachige Version abrufbar unter <http://www.un.org/Depts/german/menschenrechte-/aemr.pdf> (21.11.2018). 1953 trat zudem die Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Europäische Menschenrechtskonvention) in Kraft. Abrufbar unter <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/005> (30.1.2019).

²¹⁴ Vgl. Note des spanischen Außenministeriums über die Religionsfreiheit (Schweizerischer evangelischer Pressedienst, Zürich, 2.7.1952), in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal situation. 1. Spanish Law About Protestants. Zur diplomatischen Isolierung Spaniens und deren Ende vgl. Javier TUSELL, *La España de Franco. El poder, la oposición y la política exterior durante el franquismo*, Madrid 1989, 115-125. Vgl. auch Kap. 3.2.2.2.

griff auf die geistige Einheit Spaniens sahen»,²¹⁵ so José Cardona, geschäftsführender Sekretär zunächst der *Comisión de Defensa Evangélica*, dann von deren Nachfolge-Institution FEREDE. Einschränkungen und Diskriminierungen besonders ausgesetzt waren nicht-katholische Spanier:innen. Im Hintergrund steht hier erneut die als gegeben angenommene Wesenseinheit von Spanisch-Sein und Katholisch-Sein.

Ein vertrauliches Dokument vom 9. November 1942 aus dem *New York Office of the International Missionary Council* «The Legal Basis of Christian Churches in Spain» belegt die unterschiedliche Handhabung von spanischen und nicht-spanischen Protestant:innen: Während für Gemeinden mit Mitgliedern aus den USA, Großbritannien, Deutschland und der Schweiz eine dauerhafte Erlaubnis erteilt wurde, Gottesdienste in privaten Räumlichkeiten zu feiern, gab es keine vergleichbare rechtliche Basis für spanische protestantische Gemeinden.²¹⁶ Ähnlich klang es in einer «Verordnung über das Verbot der öffentlichen Kenntlichmachung der Stätten evangelischer Gottesdienste in Madrid» vom 14. September 1940: Nur «[a]uf Grund einer weitherzigen Duldung der religiösen Ansichten der in unserem Lande ansässigen Ausländer» seien Gottesdienste von nicht-katholischen Kirchen überhaupt verantwortbar, aber die an den «äusseren Mauern, Höfen und Toren [angebrachten] Inschriften, Anzeigen, Fahnen oder irgendwelche anderen Zeichen oder Embleme [...], die erkennen lassen, dass an den besagten Orten die Formen des Gottesdienstes der erwähnten Sekten ausgeübt werden», müssten entfernt werden. «Denn diese Zeichen bedeuten eine ‹Kundgebung auf öffentlicher Strasse›, die die alten tiefverwurzelten Gefühle der Nation in ihrer fast geschlossenen Gesamtheit beleidigt.»²¹⁷ Auf die protestantischen Kirchen als besonderes Feindbild mancher spanischen Bischöfe und als Magnet der internationalen Aufmerksamkeit bzw. als Auslöser für internationale Proteste wird im nächsten Kapitel ausführlicher zurückzukommen sein.

Gegenüber Judentum und Islam war die Haltung des Regimes ambivalent. Das ständige Hervorheben des katholischen Charakters Spaniens schloss einen spanisch-arabischen Freundschaftsdiskurs nicht aus. Dieser war vor allem bedingt durch die Unterstützung des ‹nationalen› Heeres während des Kriegs durch marokkanische Truppen sowie «die Notwendigkeit für das Regime, sich zu konsolidieren und die Unterstützung der arabischen Länder zu erhalten, um aus der internationalen Ächtung herauszukommen, zu der es nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs verurteilt worden war.»²¹⁸ Auch

²¹⁵ Die Protestanten in Spanien. Interview mit José Cardona von Lino Mondragon, in: Freiheit und Gewissen Nr. 3 (1974) 64-69, 64.

²¹⁶ Bedingung dieser Genehmigung war, dass Spanier:innen nicht zu den Gottesdiensten zugelassen wurden. Vgl. The legal Basis of Christian Churches in Spain (9.11.1942), in: WCC Archives, 26.16.08/16: World Council of Churches. International Missionary Council. Religious Liberty. Einschränkungen wie keine Plaketten, Plakate usw. galten für diese ebenso.

²¹⁷ Verordnung über das Verbot der öffentlichen Kenntlichmachung der Stätten evangelischer Gottesdienste in Madrid (14.9.1940), in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal situation. 1. Spanish Law About Protestants. Auf ähnliche Weise werden Gegner des geplanten *Estatuto para los no católicos* des spanischen Außenministeriums Anfang der 1960er Jahre argumentieren. Vgl. dazu Kap. 4.3.2.2.

²¹⁸ Vgl. Rocío VELASCO DE CASTRO, La imagen del ‹moro› en la formulación e instrumentalización del africanismo franquista, in: Hispania 76/246 (2014) 205-236, 206-207, Zitat 207. Ähnlich: Maria Dolores ALGORA WEBER, La conexión entre la política exterior del franquismo y la información sobre el mundo árabe a través de ‹Mundo: revista semanal de política exterior y economía› (1945-1955), in: Cuadernos de Historia Contemporánea 14 (1992) 117-134, bes. 117-120.

die Jüdinnen und Sepharden wurden für Propagandazwecke instrumentalisiert, besonders nachdem Israel 1949 im Zusammenhang mit einer möglichen Aufhebung des diplomatischen Boykotts Spaniens dessen Nähe zum besiegten Nazi-Deutschland betont hatte und man einmal mehr einer Imagepolitik bedurfte.²¹⁹ Bei beiden Religionen war zudem eine selektive und gezielte Teil-Integration in das offizielle Nationalnarrativ möglich. Diente der Bezug auf die «gemeinsame», aber wegen des katholischen Wesens Spaniens überwundene Vergangenheit sonst der Abgrenzung, nutze man diese nun teilweise, um das Image des Regimes in außenpolitischer Hinsicht aufzubessern.

Daher ist es wenig überraschend, wenn David Parra Montserrat einerseits feststellen kann, dass das Regime aus innen- und besonders aus außenpolitischen Gründen «eine brüderliche und gegenüber arabischen Moslems freundschaftliche afrikanistische Rhetorik» übernahm.²²⁰ Andererseits konstatiert er unter Berufung auf die von ihm analysierten Quellen, dass dies aber eben nicht für den Unterricht galt, sondern nur für ganz bestimmte politische und diplomatische Bereiche.²²¹ Im Widerspruch dazu steht allerdings, dass die Muslime im *Catecismo patriótico español* (Spanischer Patriotischer Katechismus) als «unsere guten Freunde und Helfer» bezeichnet werden, und darauf verwiesen wird, dass der gemeinsame bolschewistische Feind mögliche Differenzen verschwinden lasse.²²²

Ebenfalls ein nach dem Zweiten Weltkrieg auf Diskursebene propagandistisch ausgeschöpftes Motiv war der Mythos von Franco als «Judenretter».²²³ In jener Zeit schützte und rettete Spanien mehrere zehntausend Juden und Jüdinnen. Dabei waren «die politisch-wirtschaftlichen Vorteile» klar mit einkalkuliert.²²⁴ Dennoch erfolgte dieser Einsatz auf Seiten des Staates oft widerwillig und war eher dem beherzten Handeln einzelner Individuen zu verdanken.²²⁵

Gleichzeitig wurden zwischen März und Oktober 1940 eine Reihe antijüdischer Maßnahmen erlassen. In der Folge kam es zu Konversionen und heimlicher Glaubenspraxis, «eine Form des Neomarranismus».²²⁶ Ab 1945 besserte sich die Lage zum Teil:

²¹⁹ Vgl. Anna Menny, Zwischen Nationalkatholizismus und Philosephardismus. Der Umgang mit dem jüdischen Erbe im franquistischen Spanien, in: Das neue Sefarad – Das moderne Spanien und sein jüdisches Erbe, hg. vom LEHRSTUHL FÜR JÜDISCHE GESCHICHTE UND KULTUR, München 2011, 65-79, 71-73.

²²⁰ Parra Montserrat, Islam e identidad en la escuela franquista, 16.

²²¹ Vgl. ebd., 15-32.

²²² Vgl. Catecismo Patriótico Español, 45-48, Zitat 46. Der Protestantismus hingegen sei an liberaler Revolution und bolschewistisch-marxistischer Revolution gleichermaßen schuld.

²²³ Vgl. Carlos Collado Seidel, Der Mythos «Franco als Judenretter». Die «Judenfrage» im Zeichen der spanischen Realpolitik während des Zweiten Weltkrieges, in: Das neue Sefarad – Das moderne Spanien und sein jüdisches Erbe, hg. vom LEHRSTUHL FÜR JÜDISCHE GESCHICHTE UND KULTUR, München 2011, 80-96.

²²⁴ Rozenberg, Minorías religiosas y construcción democrática en España, 250. Vgl. auch Menny, Zwischen Nationalkatholizismus und Philosephardismus, 71-73 und 78-79.

²²⁵ Vgl. Collado Seidel, Der Mythos «Franco als Judenretter», 94-95.

²²⁶ Vgl. Rozenberg, Minorías religiosas y construcción democrática en España, 249-250, Zitat 250. Als «Marran:innen» wurden v. a. im 15. und 16. Jahrhundert unter Zwang zum Christentum konvertierte Jüdinnen und Juden bezeichnet, die (angeblich) heimlich weiterhin dem Judentum anhängen. Ausführlich zu den Juden und Jüdinnen unter dem Franco-Regime und während des Zweiten Weltkrieges vgl. von derselben Autorin: L'Espagne contemporaine et la question juive, besonders die Kapitel «Les années franquistes en Espagne» (135-166) und «Franco et le sauvetage de juifs» (167-206).

die jüdischen Gemeinschaften konnten ihre Aktivitäten wieder aufnehmen,²²⁷ sodass gegen

«Ende der 1940er Jahre kleinere jüdische Gemeinden in Barcelona und Madrid, die auch Synagogen in Privatwohnungen eingerichtet hatten[, existierten.] Sie waren aber als solche nicht offiziell anerkannt, und ihre Mitglieder und Aktivitäten wurden von den spanischen Behörden misstrauisch überwacht».²²⁸

Dabei seien Jüdinnen und Juden «weniger aufgrund ihres Jüdischseins, als vielmehr, wie auch Protestant:innen, als Angehörige einer nicht-katholischen Gemeinschaft diskriminiert» worden.²²⁹ Denn: Wer nicht katholisch, der nicht spanisch.

2.3 Zusammenfassung

Der Umgang der ‹zwei Spanien›, des republikanischen und des franquistischen, mit dem Recht auf Religionsfreiheit weist große Unterschiede auf. Während der Zweiten Spanischen Republik war die Religionsfreiheit in der Verfassung verankert, allerdings mit ‹antiklerikaler› Stoßrichtung, was eine gewisse Widersprüchlichkeit in sich birgt. Die Garantie der positiven und negativen Religionsfreiheit der einzelnen Person stellte einen wichtigen Fortschritt dar. Dennoch richteten sich manche Maßnahmen bei der Umsetzung dieses Rechts in einer Weise gegen die katholische Kirche, die über eine reine Entprivilegierung hinausgingen. Dies wurde auf kirchlicher Seite entsprechend wahrgenommen und die kritisch-distanzierte bis misstrauische Haltung vieler kirchlicher Vertreter verschärfte sich.

Während (der ersten Phase) der franquistischen Diktatur hingegen wurde das Recht auf Religionsfreiheit erneut reduziert auf eine religiöse Toleranz, deren Grenzen häufig mit Willkür gezogen wurden. Begründet wurde dies mit der ‹katholischen Einheit› der spanischen Nation und der daraus resultierenden Konfessionalität des Staates. Gezielt wurde bei der Konstruktion dieses neuen Staates der Katholizismus zum Grundelement der nationalen Wahrheit stilisiert und das nationalkatholische System als Korrektur des Irrwegs der Republik und als Fortschreibung des einzig wahren nationalen Narrativs legitimiert. Entscheidend war dabei die Vorstellung der *consustancialidad*, der Wesenseinheit von Spanisch-Sein und Katholisch-Sein. Dass dabei der gleiche Terminus wie zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen der ersten und der zweiten göttlichen Person verwendet wird, ist bezeichnend. Diese Vorstellung bestand, wie Kapitel 1.2.2 gezeigt hat, bereits im 19. Jahrhundert.²³⁰

Konsequenz dieses Konzepts der *consustancialidad* war eine Art Symbiose durch die wechselseitige Instrumentalisierung von Kirche und Staat, deren Ziel die soziale, politische, sprachliche, moralische und religiöse Vereinheitlichung (und Kontrolle) der Be-

²²⁷ ROZENBERG, *Minorías religiosas y construcción democrática en España*, 251.

²²⁸ MENNY, *Zwischen Nationalkatholizismus und Philosephardismus*, 67. Vgl. auch DIES., *Spanien und Sepharad*, 141-143 (zu den Konsequenzen des Art. 6 des *Fuero* für die Juden und Jüdinnen allgemein) und 156-175 (konkretes Beispiel der jüdischen Gemeinde in Madrid).

²²⁹ MENNY, *Spanien und Sepharad*, 141. Ähnlich: DIES., *Zwischen Nationalkatholizismus und Philosephardismus*, 78-79.

²³⁰ Vgl. v. a. Kap. 1.2.2.3 und Kap. 1.2.2.4.

völkerung war. Die angestrebte ‹Rechristianisierung›, eigentlich im Widerspruch zur *consustancialidad* und zur ‹katholischen Einheit› stehend, sollte alle Spanier:innen zurück auf den ‹richtigen› Weg bringen und den eigentlichen Wesenszustand Spaniens wiederherstellen.

Wie schon bei den ‹zwei Spanien›²³¹ erweist sich auch die Idee der Wesenseinheit von Katholizität und des eigenen Nationsseins allerdings nicht als exklusiv spanisch. So existierte beispielsweise auch in Argentinien die ‹Vorstellung der Symbiose zwischen katholischer Religion und argentinischer Nation›:²³² ‹In Argentinien ist es nicht möglich, die Ideen von Religion und Vaterland zu trennen. Argentinien ist aus dem Schoß des Christentums entsprungen.›²³³ Auch im Argentinien der 1970er Jahre sei die katholische Religion zur Legitimierung von Gewalt genutzt sowie militärische Gewalt durch priesterliches Handeln stark religiös aufgeladen worden.²³⁴ In Spanien hatten vier Jahrzehnte zuvor die dortigen Bischöfe und viele Priester zu einer solchen religiösen Aufladung des Bürgerkriegs (immerhin als *crusada* – Kreuzzug bezeichnet) und der in ihm begangenen Gewalt beigetragen. Die Gewalt gegen Repräsentant:innen der katholischen Kirche, besonders exponierte katholische Gläubige oder kirchliches Eigentum in den Gebieten, die dem Militäraufstand nicht erlegen waren, hatte der Kirche de facto wenig Optionen gelassen, sich in diesem Konflikt zu positionieren. Die Vehemenz aber, mit der die Bischöfe die Anliegen der ‹nationalen› Seite verfochten und idealisierten, trug wesentlich zur ideologischen Aufladung des Bürgerkriegs bei. Auch nach dem Krieg wirkten sie und viele Katholik:innen durch ihre Weiterführung der Kreuzzug-Rhetorik und ihre unversöhnliche Rede von Siegreichen und Besiegten an der Aufrechterhaltung von Feindbildern und der Spaltung der spanischen Gesellschaft mit. Ihr unkritisches Legitimieren – auch durch ihr Schweigen – galt dabei einem Regime, das zwar die Rekatholisierung Spaniens explizit unterstützte, aber ebenso Gewalt, Repression und Unterdrückung von Freiheitsrechten flächendeckend für die eigenen Ziele einsetzte.

Hinzukam, dass die Kirche sich durch ihre Partizipation am System des *nacionalcatolicismo* selbst unfrei machte. Die zahlreichen ihr vom Staat zugesprochenen Privilegien fungierten zugleich als Käfig: ‹der *offizielle* Platz, den die Kirche im Zentrum der Gesellschaft einnimmt und der sie daran hindert, die *wahre* Kirche Christi und des Glaubens zu sein.›²³⁵ Die Kirche wurde so zu einem Werkzeug des Staates und der staatlichen Akteure statt zum Werkzeug des Heilshandelns Gottes in der Welt.

Auf die häufig problematische Generalisierung, die mit der Verwendung des Begriffs ‹die Kirche› einhergeht, wurde bereits hingewiesen. Dennoch sei an dieser Stelle nochmals unterstrichen, dass es weder ‹die Kirche› als meinungsuniformes, einheitliches

²³¹ Vgl. die einleitenden Abschnitte in dieses Kapitel sowie den dortigen Verweis auf die ‹deux France›.

²³² Stephan RUDERER, ‹Der Kaplan soll uns sagen, dass unser Kampf ein Kreuzzug ist› – Das Militärvikariat und die Diktatur in Argentinien, in: HENSEL / WOLF (Hg.), Die katholische Kirche und Gewalt, 145-163, 145.

²³³ ‹En la Argentina no es posible divorciar las ideas de Religión y de Patria. La Argentina ha surgido del seno del Cristianismo.› Primer Vicario Castrense de la Nación Argentina, Mai 1958 – zitiert nach: ebd.

²³⁴ Vgl. ebd., 146 und ähnlich 162. Deswegen sei das Ausmaß an Gewalt höher als in anderen Militärdiktaturen des Cono Sur. Vgl. ebd., 146.

²³⁵ ‹El lugar *oficial* que la Iglesia ocupa en el seno de la sociedad y que la impide ser la Iglesia *real* de Cristo y de la fe.› ÁLVAREZ BOLADO, El experimento, 80 [HiO]; wenige Seiten später ähnlich: ‹Man kann heute ernsthaft bezweifeln, ob der ‹offizielle› Platz, den die Kirche einnimmt, nicht gerade dazu da ist, sie von ihrem wirklichen Platz, wo sie eigentlich sein sollte, zu verdrängen.› Ebd., 90.

Gesamt aller Katholik:innen auch nur in Spanien gab, noch dass alle dieser katholischen Gläubigen gegen die Republik waren oder das ‹nationalkatholische› System als ideal empfanden. Auch für die Kirche wird daher bisweilen von ‹dos Iglesias› (zwei Kirchen) gesprochen.²³⁶ Dieses Bild veranschaulicht die Pluralität an Positionen und Haltungen innerhalb der katholischen Kirche, darf aber nicht über das Ungleichgewicht und die Machtasymmetrie zwischen diesen ‹verschiedenen› katholischen Kirchen und die hegemoniale Position des traditionell-konservativen, integralistischen Katholizismus hinwegtäuschen.²³⁷

Für die religiösen Minderheiten, besonders den Protestantismus, lässt sich für den Untersuchungszeitraum Folgendes festhalten: Die Einschreibung der Religionsfreiheit in die Verfassung der Zweiten Spanischen Republik stellt auf Ebene der garantierten Grundrechte einen (theoretischen) Befreiungsschlag dar. Den ‹offensichtlichen Laizismus› der Republik bekamen aber auch die nicht-katholischen Konfessionen und Religionen zu spüren.²³⁸ Insofern sind die konkreten Verbesserungen, welche die Republik den religiösen Minderheiten brachte, zu relativieren. Während des Bürgerkriegs gerieten viele von ihnen zwischen die Fronten, sei es, weil die anti-‹religiöse› Gewalt sich nicht nur gegen die katholische Kirche richtete, sei es, weil sie von ‹nationaler› Seite als republikanisch, als ‹Rote› wahrgenommen wurden – schließlich hatten sie von der republikanischen Verfassung und den darauffolgenden Gesetzesneuerungen profitiert. Entsprechend wurden sie auch während des Franquismus mit Argwohn betrachtet, zumal sie nicht der nationalkatholischen Norm entsprachen.²³⁹ Stärker als nicht-katholische Ausländer:innen waren nicht-katholische Spanier:innen von Einschränkungen und Diskriminierungen betroffen. Hintergrundfolie bildete hier erneut die als gegeben angenommene Wesenseinheit von Spanisch-Sein und Katholisch-Sein. Gleichwohl es auch hier vom Mainstream divergierende Stimmen der ‹anderen Kirche› gab, so zum Beispiel die des katholischen Theologen Enrique Miret Magdalena: ‹Unser Vaterlandskonzept darf nicht untrennbar mit dem katholischen Religiösen verbunden werden. Protestanten und Nicht-Katholiken haben immer gezeigt, dass sie genauso spanisch sein können wie alle anderen›.²⁴⁰ Dass in jenen Jahren die katholische Kirche weiterhin das sogenannte These-Hypothese-Modell vertrat und die Religionsfreiheit als zu vermeidendes Übel erachtete, wirkte sich im Zusammenspiel mit den Grundaxiomen des nationalkatholischen Systems erschwerend auf die Situation der Protestant:innen in Spanien aus.

Dieses Kapitel zeichnet so unter verschiedenen Aspekten die Religionsunfreiheit als eine Art Ist-Zustand in Spanien während der ersten beiden Drittel des

²³⁶ So zum Beispiel José María González Ruiz in seinem Beitrag über ‹Religion› während des Franquismus. Während der Zweiten Spanischen Republik und des Bürgerkriegs sieht er diese Kirchen personifiziert in den Kardinälen Isidro Gomá und Francesc Vidal i Barraquer. Vgl. José María GONZÁLEZ RUIZ, Religion, in: VV. AA., La Cultura bajo el franquismo, Barcelona 1977, 159-187, 178-181.

²³⁷ Vgl. ZAMAGNI, ¿Qué Iglesia? Perspectivas recientes sobre el papel de los católicos durante la guerra civil española, 118. Zamagni bezieht sich konkret auf folgende Studie: Feliciano MONTERO / Antonio César MORENO CANTANO / Marisa TEZANOS (Hg.), Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil, Gijón 2013.

²³⁸ Vgl. VELASCO, Los otros mártires, 36.

²³⁹ Ähnliches galt für jüdische und muslimische Gläubige. Vgl. MENNY, Spanien und Sepharad, 141. Ähnlich: DIES., Zwischen Nationalkatholizismus und Philosephardismus, 78-79.

²⁴⁰ ‹Nuestro concepto de patria no debe estar indisolublemente unido a lo religioso católico. Los protestantes y los no católicos han demostrado siempre que pueden ser tan españoles como los demás›. MIRET MAGDALENA, Religión e irreligión hispanas, 55.

20. Jahrhunderts nach. Dieser Ist-Zustand ist zugleich auch bischöflich geforderter Soll-Zustand, wie die Analyse der Stellungnahmen der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit und der ‹protestantischen Frage› im nächsten Kapitel zeigen wird.

3 Konfessionelle Perspektiven auf Religionsfreiheit

«Es ist ein echter Kreuzzug, den wir führen müssen. Die zu verwirklichenden Ziele sind es mehr als wert. Wir selbst, die wir in unserem bischöflichen Wappen den großen Wunsch des Herzens Jesu, *ut unum sint*, aufgenommen haben, müssen an vorderster Front an diesem Kreuzzug für die katholische Einheit teilnehmen.»¹

In dieser Weise erhob Gregorio Modrego Casás (1890-1972), seit 1942 Bischof von Barcelona,² im Februar 1954 seine Stimme. Fünfzehn Jahre nach Ende des Bürgerkriegs rief ein Bischof wieder auf zu einem «Kreuzzug», einem «Kreuzzug» zur «Unterdrückung der protestantischen Propaganda».³ – Anders klingt dies bei Juan A. Monroy, bereits erwähntem protestantischen Prediger, Journalisten und Publizisten:

«Wir betreiben keine Proselytenmacherei. Unsere Aktivitäten dienen hohen spirituellen Zielen. Alles, was wir tun, ist, den Auftrag Christi zu erfüllen und das Evangelium zu predigen.»⁴ «Wenn Spanien nicht katholisch ist, und es ist es nicht in dem Maße, wie es behauptet wird, liegt die Schuld bei der katholischen Kirche. Sie allein hat mit ihrem Verhalten im Laufe der Jahrhunderte in diesem Land, mit ihren Handlungen im öffentlichen Leben jene Einheit gebrochen, die sie immer noch geltend machen will.»⁵

Wieder blitzen «zwei Spanien» auf. Verschiedene Sichtweisen, verschiedene Stimmen stehen unvereinbar nebeneinander und berühren sich doch. Dieser Vielstimmigkeit soll im Folgenden Raum gegeben werden. Dass dabei nicht alle Stimmen zu Wort kommen können, liegt auf der Hand.⁶ Bewusst wird aber neben der sonst dominierenden Sichtweise der katholischen Mehrheit (Kap. 3.1) auch die Perspektive der «protestantischen» Minderheit (Kap. 3.2) aufgenommen und beide polylogisch miteinander verknüpft. Ihren politischen und ideengeschichtlichen Kontext finden sie im Spannungsverhältnis zwischen den spanischen Bemühungen um ein Ende der politischen und wirtschaftlichen Isolation (u. a. Ausschluss aus dem Marshall-Plan) und dem dip-

¹ «Es una verdadera cruzada la que hemos de llevar a cabo. Los objetivos a lograr, bien lo valen. Nós mismo que recogimos en nuestro escudo episcopal el gran anhelo del Corazón de Jesús, *ut unum sint*, hemos de ir a la cabeza de esa Cruzada por la unidad católica.» Gregorio MODREGO CASÁS, Prescribiendo normas para la represión de la propaganda protestante, in: Boletín oficial del Obispado de Barcelona, Núm. 3, 6.3.1954, 131-133, 133.

² Gregorio Modrego Casás wurde im Oktober 1936 zum Bischof geweiht und war bis zu seiner Berufung auf den Bischofssitz von Barcelona Weihbischof von Toledo. Seine Ernennung zum Bischof von Barcelona war die erste, die auf Grundlage der Vereinbarung von 1941 erfolgte. Vicente CÁRCEL ORTÍ, Modrego Casás, Gregorio, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

³ MODREGO CASÁS, Prescribiendo normas para la represión, 131.

⁴ «Nosotros no hacemos proselitismo. Nuestras actividades van envueltas en altos fines espirituales. Todo cuanto hacemos es cumplir el mandato de Cristo y predicar el Evangelio» MONROY, Libertad religiosa y ecumenismo, 16.

⁵ «Si España no es católica, y no lo es en la medida que se pretende, la culpa es de la Iglesia católica. Solamente ella, con su comportamiento a través de los siglos en el país, con su actuación en la vida pública, ha quebrantado esa unidad que todavía reclama.» Ebd., 10.

⁶ Aufgrund der Quellenlage und Fragestellung liegt der Fokus bei beiden Konfessionen auf dem, was man die «Führungsriege» nennen könnte. Beim Protestantismus ergibt sich zudem die Schwierigkeit, dass in den Quellen häufig kaum zwischen den verschiedenen Strömungen und Kirchen unterschieden wird. Sofern nicht explizit angegeben, sind die «protestantischen Stimmen» also als repräsentativ für die Probleme und die Bemühungen, diese zu lösen, der religiösen Minderheit «Protestantismus» zu verstehen.

lomatischen Druck, vor allem ‹protestantischer› Mächte, auf die Regierung, die Religionsfreiheit im Land zu garantieren, sowie der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, welche jene in Art. 18 anerkannte.

3.1 Katholische Bischöfe und Religionsfreiheit: Versuch eines Diskurses

Nach Jahren des (kollektiven) Schweigens meldeten sich die spanischen Metropoliten 1948 zum ersten Mal seit Ende des Bürgerkriegs wieder zu Wort, und zwar *über die protestantische Propaganda in Spanien* (Sobre la propaganda protestante en España).⁷ Das jahrelange Schweigen und sein plötzlicher Unterbruch geben dem Inhalt des Schreibens großes Gewicht. Gleichwohl bedarf es hier zunächst einer Relativierung, weil die Bezeichnung ‹gemeinsames Schreiben der spanischen Metropoliten› eine Repräsentativität nahelegt, die nicht unbedingt gegeben war. Denn zwischen den Bischöfen allgemein sowie zwischen diesen und den Metropoliten im Besonderen bestand nur loser, nicht-institutionalisierter Kontakt. Der spätere Kardinal Tarancón beschreibt dies anschaulich im Kontext seines in Kapitel 2 thematisierten Schreibens *El pan nuestro ...*⁸ Ihre Autonomie war den Bischöfen heilig. Kardinalerzbischof von Sevilla, Pedro Segura, ging sogar soweit, die Teilnahme an den Konferenzen der Metropoliten zu verweigern, allein auf Grund der Möglichkeit, dass auf diese Weise seine Autonomie eingeschränkt werden könnte.⁹ Die hohe Gewichtung der eigenen Unabhängigkeit sowie die fehlenden institutionellen Verbindungen führten dazu, dass die Diözesanbischöfe sich kaum von der Metropolitenversammlung repräsentiert sahen.¹⁰

Diese Umstände ziehen klare – und enge – Grenzen für die Verallgemeinerbarkeit kollektiver Stellungnahmen der Metropoliten. Diese spiegeln zwar eine – ausgehandelte – Position der spanischen Kirchenfürsten wider, was seinen eigenen Wert hat. Stellvertretend für den gesamten Episkopat können und dürfen ihre Schreiben aber nicht verstanden werden. Mit anderen Worten: Die Bischöfe in Spanien sprachen nicht mit einer gemeinsamen Stimme. Gerade deswegen bedarf es neben der ‹kollektiven›, strukturell

⁷ Vgl. Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante en España, 28.5.1948, DC, 242-249. Schon früher war die ‹protestantische Propaganda› bei den Sitzungen der Metropoliten Thema gewesen. Vgl. hierzu Kap. 1.3.2 zur Entstehung der Metropolitenkonferenz.

⁸ Vgl. Kap. 2.2.1.3. Rückblickend bemerkt Enrique y Tarancón in seinen *Confesiones* hierzu: ‹Kein Bischof hat mir, wie gesagt, anlässlich dieses Hirtenbriefs geschrieben, obwohl es nicht schwer war, den Eindruck zu erkennen, den er bei ihnen hinterlassen hatte, als ich die Gelegenheit hatte, mit ihnen zu sprechen. Sie alle waren überrascht worden von der Kühnheit, ihn veröffentlicht zu haben: Sie fürchteten die Reaktion der Regierung, die der Kirche ernsthafte Schwierigkeiten bereiten könnte.› Er selbst hatte im Vorfeld der Publikation verschiedenen staatlichen Funktionären und Unternehmern geschrieben sowie seine drei Berater-Priester um ihre Meinung befragt, nicht aber seine Bischofskollegen. Man versuchte also auch nicht, bei potenziell heiklen oder ‹explosiven› Themen gemeinsam an einem Strang zu ziehen. Vgl. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Confesiones*, 110-117, Zitat 115.

⁹ Vgl. CÁRCCEL ORTÍ, *Organización y magisterio*, 110.

¹⁰ Vgl. ENRIQUE Y TARANCÓN, *Confesiones*, 165-169. Vgl. auch CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 451-452. Autonomie bestand nicht nur von der Metropolitenkonferenz, sondern auch *innerhalb* dieser: erst ab 1946 wird angeregt, einen Austausch unter den Kommissionen der Konferenz zu institutionalisieren. Vgl. XXIV Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 26-30 de noviembre 1946, ACME, 417-427, 417: TEMAS/688 sowie XXV Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 11-12 de julio 1947, ACME, 428-432, 430: 724.

besonders «elitären» Quelle auch Stellungnahmen und Schreiben einzelner Bischöfe, die so das Bild erweitern und ausdifferenzieren. Ähnliche Erfahrungen, der soziokulturelle und politische Kontext und in großem Maße die damalige kirchliche Lehre zur Religionsfreiheit bilden eine Grundlage, die allen Bischöfen gemeinsam war und ihnen einen Argumentationsrahmen vorgab.¹¹ Im Gesamt betrachtet, ergibt sich daher dennoch eine Art Diskurs, da es sich eben nicht nur um orchestrierte Kompromisspositionen handelt, sondern um individuelle, selbstverantwortete Stellungnahmen, die zeitlich vor und nach dem kollektiven Schreiben der Metropoliten von 1948, inhaltlich aber ähnlich zu verorten sind.

3.1.1 Das gemeinsame Schreiben von 1948: *Über die protestantische Propaganda in Spanien*

Elf Jahre lang hatten die spanischen Bischöfe also kein gemeinsames Schreiben mehr veröffentlicht, weder zum Ende des Bürgerkriegs noch zum Ende des Zweiten Weltkriegs oder zur Repression in den Nachkriegsjahren. Die Gründe dafür können nur Mutmaßungen bleiben.¹² Tatsache ist, dass die Metropoliten sich nach dem gemeinsamen Schreiben (fast) aller Bischöfe im Juli 1937 kaum mehr versammelt hatten;¹³ vielleicht auch, weil die allgemeine und spirituelle Aufbauarbeit sowie Personalprobleme ihre volle Aufmerksamkeit verlangten.¹⁴ Im Februar 1948 – im gleichen Jahr also, in dem die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* unterzeichnet wurde¹⁵ – kamen die Metropoliten auf Einladung des Kardinalprimas von Toledo, Erzbischof Plá y Deniel, zusammen. Als erstes Thema stand der Umgang mit der «Bekehrungsarbeit, die von Protestanten in Spanien betrieben wird», auf der Tagesordnung.¹⁶ Man begann mit einem Bericht durch den Kardinalerzbischof von Tarragona, Manuel Arce y Ochotorena (1879-1948), welcher auch auf «die wahre Bedeutung von Artikel 6 des *Fuero*, ein Artikel, der in Übereinstimmung mit den Bestimmungen des Abkommens zwischen dem Heiligen Stuhl und der spanischen Regierung von 1941 zuvor mit dem Heiligen Stuhl verhandelt wurde», hinweist: weder öffentliche Gottesdienste noch öffentliche Werbung (propaganda) sind protestantischen Gemeinschaften erlaubt. Im Anschluss daran wurde der Beschluss gefällt, im Namen der gesamten Metropolitenkonferenz ein Schreiben an

¹¹ Die prägenden Erfahrungen sowie der «System-Kontext» wurden in Kap. 2 dargestellt. Im Vergleich zur katholischen Lehrtradition sticht der starke, explizite und regelmäßig auftauchende Antiprotestantismus in den Schreiben der spanischen Bischöfe hervor.

¹² Vgl. hierzu Kap. 2.2.1.3.

¹³ Zum Rundschreiben der spanischen Bischöfe von 1937 vgl. Kap. 2.1.2.2; zu den Gründen, warum nicht alle Bischöfe dieses unterzeichnet hatten, ebd., Anm. 111.

¹⁴ Die Metropoliten haben sich in der Zisterzienser-Abtei San Isidro de Dueñas, in der Provinz und Diözese Palencia, vom 10.-13.11.1937, also nur wenige Monate nach Veröffentlichung des gemeinsamen Schreibens vom Juli 1937 getroffen (vgl. XXII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 10-13 de noviembre de 1937, ACME, 387-401). Bis Ende des Kriegs sollte dies die letzte Zusammenkunft der Metropoliten bleiben. Die nächste fand dann direkt nach Kriegsende Anfang Mai 1939 statt: vgl. XXIII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 2-5 de mayo de 1939, ACME, 402-416; es folgte ein erneuter Unterbruch bis 1946; ab dann fanden Metropolitenkonferenzen wieder regelmäßig statt. Vgl. ACME.

¹⁵ Vgl. Kap. 2.2.2.1.

¹⁶ XXVI Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 8-10 de febrero 1948, ACME, 433-438, 433-434: 732.

die «Gläubigen in Spanien» zu richten, jenes *Sobre la propaganda protestante en España*. Damit

«reagierte die offizielle Kirche auf «äußere Feinde», die die religiöse Einheit und die katholische Ordnung Spaniens in Gefahr bringen konnten. Die Hierarchie versuchte aber zugleich in ihrer lehramtlichen Tätigkeit die katholische Ordnung Spaniens gegenüber inneren Gefahren abzusichern.»¹⁷

Eine Abgrenzung und Absicherung erfolgte also nicht nur nach außen und war auch nicht rein antiprotestantischen Ressentiments geschuldet. Für Novoa zeigt sich die innere Absicherung besonders in den Schreiben an die katholischen Journalisten und Schriftsteller sowie an die katholischen Intellektuellen.¹⁸ Im Sinne einer Bewahrung der katholischen Ordnung lassen sich auch die zahlreichen Verurteilungen «unmoralischen» Verhaltens – darunter vor- und außereheliche Sexualität, Kinofilme, Tanzveranstaltungen, aber auch «unzüchtige» Kleidung der Frau – verstehen.¹⁹

Die Bischöfe widmeten sich jedoch nicht nur der inneren und äußeren «Feindesabwehr». Zahlreich sind ihre Äußerungen zur sozialen Thematik; immer wieder kritisierten sie unter Berufung auf die katholische Soziallehre «das mangelnde soziale Gewissen der Spanier».²⁰ Und bei der Durchsicht der Akten der Metropolitenkonferenzen zeichnet sich ein klares Bild ihrer Schwerpunkte ab: ein Großteil ihrer Traktanden bezieht sich auf pastorale Themen und kircheninterne, aber bistumsübergreifende Organisationsfragen.²¹ Umso bezeichnender ist daher ihre Entscheidung, in Sachen «protestantische Propaganda» gemeinsam und öffentlich Stellung zu beziehen.

3.1.1.1 Inhalt und Argumente

Gleich zu Beginn ihres Schreibens konstatieren die Metropoliten, dass es ihre Hauptaufgabe und -pflicht sei, «über die Bewahrung und Reinheit des Glaubens zu wachen»;²² beides wird in ihren Augen durch die «protestantische Propaganda» bedroht. Sie erinnern zudem daran, dass «die Frage der Kultusfreiheit und -toleranz nicht einfach eine rein politische Frage, sondern eine dogmatische Frage und eine Frage des Staatskirchenrechts» sei.²³ Damit liefern sie eine doppelte Begründung, warum sie es nicht nur als ihr Recht, sondern als ihre Pflicht ansehen, die Gläubigen diesbezüglich zu unterweisen.

Zunächst argumentieren sie unter Bezugnahme auf das kirchliche Lehramt zur Religions- und Kultusfreiheit, dass diese nicht erlaubt sei und nur die einzig wahre Religion

¹⁷ NOVOA, Religionsfreiheit in Spanien, 133.

¹⁸ Vgl. ebd., 133-135. Novoa bezieht sich hier auf: Metropolitanos a los periodistas y escritores católicos. Sobre crítica, propaganda y publicidad de obras literarias, teatrales, cinematográficas de carácter heterodoxo o inmoral, 25.7.1950, DC, 249-257, sowie auf: Metropolitanos a los fieles. Declaración sobre la misión de los intelectuales católicos, 1.4.1956, DC, 286-291.

¹⁹ Vgl. Víctor Manuel ARBELOA, *Aquella España católica*, Salamanca 1975, 272-274 und 283. Vgl. z. B. Metropolitanos españoles. Instrucción sobre la moralidad pública, 31.5.1957, DC, 302-316. Siehe dazu auch Kap. 2.2.1.2., Anm. 160.

²⁰ ARBELOA, *Aquella España católica*, 272; vgl. auch NOVOA, Religionsfreiheit in Spanien, 135-137.

²¹ Vgl. ACME.

²² Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante, 243.

²³ «La cuestión de la libertad y de la tolerancia de cultos no es una cuestión meramente política, sino una cuestión dogmática y de derecho público eclesiástico» Ebd., 243.

und die dazugehörige Kirche dieses Recht auf Freiheit für sich in Anspruch nehmen dürften.²⁴ Welche Kirchen nicht die echte seien, lasse sich leicht erkennen:

«Eine Kirche, die Jahrhunderte nach Christus geboren wurde, kann nicht die von Christus gegründete Kirche sein; eine Kirche, welche die Einheit mit den Nachfolgern Petri, dem Grundstein der von Christus gegründeten Kirche, nicht bewahrt hat, kann nicht die wahre Kirche sein.»²⁵

Weder dem Individuum noch der Gesellschaft oder dem Staat sei es freigestellt, sich irgendeiner beliebigen Religion und ihrer Kirche zuzuschreiben; allen obliege es, sich zur «einzig wahren» Religion zu bekennen.²⁶ Daraus ergeben sich bestimmte Konsequenzen, wie der Staat mit den Interessensbekundungen und Ansprüchen verschiedener Religionen umzugehen hat. Hierzu führen die Metropoliten kurz das «These-Hypothese-Modell» aus, wobei sie unterstreichen, dass das Einräumen jeglicher Toleranz nur «ohne das geringste Recht zu gewähren» möglich sei. Dies bilde die lehramtliche Basis von Art. 6 des *Fuero*, der wegen Art. 10 der Vereinbarung von 1941 zudem in Rücksprache mit dem Vatikan entstand. Die im Art. 6 garantierte Toleranz gegenüber nicht-katholischen Gläubigen bedinge sich vor allem aus der Anwesenheit von Ausländer:innen, die aus nicht-katholischen Ländern stammen. Denn, «[d]ie Verhältnisse in Spanien [...] sind die der «katholischen Einheit»».²⁷ Art. 6 lasse sich nicht im Sinne eines Gewährens von Religionsfreiheit auslegen, folglich dürfe man sich auch nicht so verhalten. «Was wir, die spanischen Bischöfe, fordern, wie es unsere Pflicht ist,» – die Metropoliten scheinen sich hier also durchaus als Repräsentanten des gesamten Episkopats zu verstehen – «ist, dass das, was in diesem Punkt im *Fuero de los Españoles* festgelegt ist, eingehalten wird».²⁸

²⁴ Vgl. ebd., 244. Die Metropoliten berufen sich dabei vor allem auf die Enzyklika *Libertas* von Leo XIII. sowie den *Syllabus* von Pius IX. und auf folgende Bibelstellen: Mk 16,15; Mk 16,17-18; Mt 16,18; Mt 28,19-20; Eph 4,4-5; Eph 5,25-26. Einige Jahre später führt Bischof Modrego Casás die sogenannte «Toleranzansprache» von Pius XII. als Beleg dafür an, dass die gesetzlichen Bestimmungen in Spanien der Lehre der katholischen Kirche weiterhin gerecht würden. Vgl. Gregorio MODREGO CASÁS, *En defensa de nuestra fe y de nuestra unidad católica*. Carta pastoral, in: *Boletín oficial del Obispado de Barcelona*, núm. 3, 6.3.1954, 121-131, 127. Vgl. PIUS XII., *Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft*. Ansprache an den Verband der katholischen Juristen Italiens: 6. Dezember 1953, in: Arthur Fridolin UTZ / Joseph-Fulko GRONER (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*. Soziale Summe Pius XII., Bd. 2, Fribourg: Paulus o. J. (1954), 2042-2053 (= Rn. 3963-3986). Ursprünglich: *Acta Apostolicae Sedis* XLV (1953), 794-802; im Original italienisch. Zitiert nach: Karl GABRIEL / Christian SPIEB / Katja WINKLER (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, Bd. 4), Paderborn 2013, 38-47.

²⁵ «Iglesia que haya nacido siglos después de Cristo no puede ser la Iglesia fundada por Cristo; Iglesia que no se conserve unida a los sucesores de Pedro, piedra fundamental de la fundada por Cristo, no puede ser la verdadera Iglesia.» *Metropolitanos a fieles*. Sobre la propaganda protestante, 244-245.

²⁶ Vgl. ebd., 245.

²⁷ Vgl. ebd., 246, Zitat ebenfalls von dort: «Las circunstancias de España [...] son las de «unidad católica»».

²⁸ «Lo que pedimos, como es nuestro deber, los obispos españoles, es que se observe lo establecido en este punto en la ley fundamental del *Fuero de los Españoles*». Ebd., 247. Bereits drei Monate zuvor hatte Gregorio Modrego Casás, Bischof von Barcelona, darauf hingewiesen, dass in Art. 6 «äußere Manifestationen» und nicht «öffentliche» zu lesen sei; was für eine streng restriktive Auslegung spreche. Vgl. Gregorio MODREGO CASÁS, *Unidad católica y tolerancia de cultos*, in: *Boletín oficial del Obispado de Barcelona*, Núm. 3, 1.3.1948, 177-205, 200.

Es folgt eine harsche Kritik an der Forderung ausländischer Katholik:innen nach Religionsfreiheit sowie an deren Kritik am Umgang mit diesem Thema in Spanien.²⁹ Jene Stimmen, aus heutiger Perspektive könnte man sagen, jene Vorkämpfer:innen einer Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche, riefen bei den spanischen Metropolitane völliges Unverständnis hervor.³⁰ Jene seien schlechte Katholik:innen, weil sie die Lehre der Päpste ignorierten ebenso wie den erheblichen Schaden, welchen die Reformation in Europa angerichtet habe:

«Welch schwerster Schaden wurde der Einheit der Christenheit, der katholischen Einheit Europas durch den Protestantismus des 16. Jahrhunderts zugefügt! Die letzten Weltkriege, wahrhafte Geißel vor allem Europas, wären unmöglich gewesen, wenn dort die christliche, die katholische Einheit gewahrt worden wäre.»³¹

Das Berichtigende der Behauptungen über die religiöse Lage in Spanien, die Kritik an illoyalem Verhalten von katholischen Gläubigen in anderen Ländern, die Berufung auf Bibel und kirchliches Lehramt, das Anführen des «These-Hypothese-Modells», Art. 6 und des Konkordats, die Warnung vor dem Protestantismus als Gefahr für Europa und einzelne «Unvorsichtige» in Spanien sowie die Aufforderung, jeden Missbrauch von Art. 6 des *Fuero* den Behörden zu melden³² – all dies dient einem einzigen Zweck: der Verteidigung der katholischen Einheit in Spanien. Jene bedeutet für die Metropolitane immer zugleich auch Ablehnung der Religionsfreiheit und Abwehr des Protestantismus. Diese Grundperspektive teilen andere Bischöfe mit ihnen und rekurren daher auf ein ähnliches Argumentarium.³³ Manche von ihnen ergänzen dieses um weitere Argumente: Pedro Cantero Cuadrado, späterer Erzbischof von Zaragoza, zu der Zeit noch Bischof von Barbastro, argumentiert mit der langen Geschichte der katholischen Einheit in Spanien und «dem Blut von einer halben Million Märtyrer, die während unseres letzten Kreuzzuges geopfert wurden»,³⁴ sowie der Finanzierung der «propaganda protestante» aus dem Ausland, was deren unspanischen Charakter unterstreiche.³⁵ Dieser Auffassung ist auch Modrego Casás, Bischof von Barcelona.³⁶

²⁹ Vgl. Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante, 247-249.

³⁰ Vgl. ebd., 247.

³¹ «¡Cuán gravísimo daño fue la ruptura de la unidad de la cristiandad, de la unidad católica de Europa por el protestantismo del siglo XVI! Las últimas guerras mundiales, verdadero azote, sobre todo, de Europa, habrían sido imposibles si en ella se hubiese conservado la unidad de la cristiandad, la unidad católica.» Ebd., 248.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. z. B. MODREGO CASÁS, Unidad católica y tolerancia de cultos; DERS., En defensa de nuestra fe y de nuestra unidad católica; Rigoberto DOMENECH Y VALLS, Sobre propaganda protestante, in: Boletín eclesiástico oficial del Arzobispado de Zaragoza, núm. 1, 5.1.1948, 1-2; Rafael GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, Carta Pastoral de Santa Cuaresma. Sobre la propaganda protestante, gefunden in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, núm. 1538, 1.6.1948, 410-413; Pedro CANTERO CUADRADO, En defensa de la unidad católica en España, Madrid 1953; siehe auch ausführlich Kap. 3.1.2 zu Pedro Segura, Erzbischof von Sevilla, und Zacarías de Vizcarra, Weihbischof von Toledo.

³⁴ CANTERO CUADRADO, En defensa de la unidad católica, 7 und 19-20. Ähnlich formulierte es der Bischof von Jaén wenige Jahre zuvor: «Sind [die Helden und Märtyrer des jüngsten spanischen Kreuzzuges] in den Folterkammern und auf den Schlachtfeldern gestorben, damit schon nach wenigen Jahren die religiöse Spaltung, die noch schrecklicher als die politische und soziale Spaltung ist, mit ihren blutigen und säkularen Folgen auf unserem Boden auf ihre heilige Asche gesät wird?», GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, Carta Pastoral, 412-413.

³⁵ Vgl. CANTERO CUADRADO, En defensa de la unidad católica, 22-23; vgl. auch: GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, Carta Pastoral, 410.

³⁶ Vgl. MODREGO CASÁS, En defensa de nuestra fe y de nuestra unidad católica, 125.

Erneut erweisen sich die Bischöfe als treue Nachfolger ihrer Vorgänger.³⁷ Die Publikationsdaten zeigen zudem, dass die ‹Bedrohung› durch den Protestantismus nicht punktuell aufgrund eines konkreten Anlasses thematisiert wurde, sondern Ausdruck einer Grundhaltung war.

3.1.1.2 Maßnahmen im Nachgang des Schreibens

Angesichts der laufenden ‹öffentlichen Kampagne protestantischer Proselytenmachelei› und der davon ausgehenden Gefahr für ‹einige Unvorsichtige› – denn die Metropolen sind ‹völlig sicher, dass die Masse des katholischen Volkes Spaniens niemals zu einer der protestantischen Konfessionen übergehen wird, die sie zu Recht als Ketzerei betrachtet› – schlagen sie nur wenige, eher allgemein gehaltene Schutzmaßnahmen vor:³⁸ jeglicher Missbrauch des Art. 6 des *Fuero* soll gemeldet und gleichzeitig dessen ‹strikte Einhaltung› gefordert werden. Jedwede Anwendung von Gewalt untersagen sie dabei explizit.³⁹ Das Schreiben der Metropoliten ist ‹an die Gläubigen› gerichtet, insofern bleiben die darin angeführten Maßnahmen vermutlich auch deshalb so allgemein gehalten, weil die Umsetzung konkreter Schritte im Kompetenzbereich der Diözesanbischöfe lag. Bei der Metropolitenkonferenz im Februar 1948, während der der Beschluss für das Schreiben gefasst worden war, hatten die Metropoliten zugleich eine Art interne ‹Informationspflicht› empfohlen: jeder Pfarrer sollte seinen Bischof über mögliche protestantische Aktivitäten informieren, dieser seinen Metropoliten und jener die *Comisión Permanente de la Conferencia [de los Metropolitanos]*.⁴⁰

Auch in den Folgejahren beschäftigten sich die Metropoliten immer wieder mit der Frage: ‹Was sollte gegen die proselytistische Kampagne der Protestanten unternommen werden?›⁴¹ Im November 1953 erinnern sie an die Notwendigkeit, die Heiligung des Priesters zu intensivieren, ebenso die karitativen Werke, den Katechismus-Unterricht und das Studium der ‹von den Protestanten bekämpften Dogmen› in den Priesterseminaren. Sie drängen dabei erneut auf die Einhaltung von Art. 6 des *Fuero* sowie neu auch auf die des Protokolls des wenige Monate zuvor unterzeichneten Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und Spanien. Dies sei von besonderer Bedeutung wegen ‹dieser Umstände der internationalen Vereinbarungen› – will heißen: wegen des Abkommens

³⁷ Vgl. Kap. 1.2.2.

³⁸ ‹Bien seguros estamos de que nunca la masa del católico pueblo español pasará a cualquiera de las confesiones protestantes, que considera con razón como herejías›. Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante, 248.

³⁹ Vgl. ebd. Meldungen von angeblichem oder tatsächlichem Überschreiten der Vorgaben in Art. 6 müssen in der Praxis wohl geschehen sein. Zumindest beschuldigen verschiedene protestantische Quellen immer wieder katholische Priester, bei den staatlichen Behörden wegen bspw. zu lauten Gottesdiensten Anzeige erstattet zu haben. Vgl. Kap. 3.2.1.1 und 3.2.2.2. Offen bleibt allerdings, ob hier ein direkter Zusammenhang zum Schreiben der Metropoliten besteht oder ob nicht die einzelnen Priester und militanten Katholik:innen ihren eigenen Überzeugungen gefolgt sind.

⁴⁰ Vgl. XXVI Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 8-10 de febrero 1948, ACME, 433-438, 433-434: 732.

⁴¹ ‹Qué debe hacerse ante la campaña proselitista de los protestantes›. XXXIV Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 23-27 de noviembre 1953, ACME, 487-494, 489: 844.

zwischen Spanien und den überwiegend protestantischen USA.⁴² Gleichwohl schien der protestantische «Missionierungseifer» ungebrochen und so beschlossen die Metropoliten im Juni 1956 ein Dreifaches:

(1) In Rücksprache mit dem Heiligen Stuhl sollte ein Schreiben ans Justizministerium gerichtet werden, in welchem sie unter Berufung auf den *Fuero* (Art. 6) folgende Forderungen zum Ausdruck bringen:

«dass Kapellen, die nach außen hin als solche zu erkennen sind, nicht genehmigt werden dürfen, ebenso wenig der Betrieb rechtlich nicht genehmigter protestantischer Kirchen, noch sollten solche genehmigt werden, die nicht durch einen ausreichenden Kern von Protestanten gerechtfertigt sind und die einzig ein Zentrum der Propaganda sind; dass protestantische Kongresse oder öffentliche Versammlungen oder öffentliche Propagandaakte nicht genehmigt werden dürfen; dass protestantische Schulen nicht genehmigt werden sollten, geschweige denn Seminare für Pastoren, die aus den Reihen der Spanier rekrutiert werden; dass der öffentliche Verkauf oder die kostenlose Verteilung von protestantischen Büchern oder Bibeln nicht gestattet werden darf; und schließlich, dass gemäß dem dritten Artikel des Konkordats von 1851, der in das neue Konkordat von 1953 aufgenommen wurde, die Regierung «den Bischöfen ihre mächtige Schirmherrschaft und Unterstützung in den Fällen gewährt, in denen diese darum bitten, vor allem, wenn sie sich der Bösartigkeit von Menschen entgegenstellen müssen, die versuchen, die Gemüter der Gläubigen zu verderben und die Bräuche zu korrumpieren, oder wenn die Veröffentlichung, Einführung oder Verbreitung schlechter und schädlicher Bücher verhindert werden muss.»⁴³

(2) Alle Bischöfe sollen in ihren Diözesen «höchste Vorsicht» walten lassen und, sofern nötig, die Unterstützung der zivilen Autoritäten einfordern – wieder unter Bezug auf den entsprechenden Artikel des Konkordats.

(3) Pfarreien in «bedrohten» Gebieten sollen nur von besonders geeigneten Priestern geleitet werden. Diese sollen dort einerseits die Frömmigkeit der Gläubigen fördern, andererseits sich jedoch auch gut um Bedürftige kümmern, damit diese nicht aus materiellen Gründen zu einer protestantischen Gemeinschaft wechseln. Auf diese Aufgaben hin müsse zudem die Ausbildung in den Priesterseminaren stärker ausgerichtet werden.⁴⁴

Die spanischen Metropoliten setzen voll – und zuerst – auf die Kooperation mit den staatlichen Behörden und auf Verbote, sie zielen aber auch auf eine verbesserte und

⁴² Ebd. Das Protokoll bestätigte u. a. Art. 6 des *Fuero de los Españoles*. Vgl. Kap. 2.2.1.2 und 2.2.2.1. Auf den Einfluss des internationalen Kontexts auf die Haltungen und Regelungen zur Religionsfreiheit wird im letzten Teil dieses Kapitels (3.2.2.2) eingegangen.

⁴³ «[...] que deben [...] no ser permitidas capillas que al exterior tengan forma de iglesias, ni funcionamiento de iglesias protestantes legalmente no autorizadas ni autorizar las que no estén justificadas por un núcleo suficiente de protestantes y que sean sólo un centro de propaganda; que no deben autorizarse congresos o asambleas públicas protestantes o actos públicos de propaganda; que no deben autorizarse escuelas protestantes y mucho menos seminarios para pastores reclutados entre españoles; que no debe permitirse la venta pública o propaganda gratuita de libros o biblias protestantes; y, finalmente, que conforme el artículo tercero del Concordato de 1851, incorporado al reciente Concordato de 1953, el Gobierno «dispensará su poderoso patrocinio y apoyo a los Obispos en los casos que los pidan, principalmente cuando hayan de oponerse a la malignidad de los hombres que intenten pervertir los ánimos de los fieles y corromper las costumbres, o cuando hubiere de impedirse la publicación, introducción o circulación de libros malos y nocivos.» XXXVIII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 27-30 de junio 1956, ACME, 516-522, 519-520: 925.

⁴⁴ Vgl. ebd.

intensivierte Arbeit in den Pfarreien. Ähnlich klingt dies bei einigen ihrer bischöflichen Kollegen: wachsam sein, beten, näher zusammenrücken um den «Vikar Christi» und sich freuen daran, dass «es für die Katholiken einen Leuchtturm und einen sicheren und lichtvollen Weg gibt, und dieser ist: das Problem im Licht des Lehramtes der Kirche und seiner Anwendung auf die konkreten Realitäten in Zeit und Ort zu untersuchen».⁴⁵

Einer wurde hier noch konkreter. Schon 1948 hatte der Bischof von Barcelona, Modrego Casás, zur *Unidad católica y tolerancia de cultos* (Katholische Einheit und Kulturfreiheit) Stellung bezogen.⁴⁶ Er kritisierte in dem Schreiben u. a., dass Protestant:innen in seiner Diözese Flugblätter verteilten, die Maria und den Papst angriffen und die Sakramente nicht anerkennen würden. Er riet seinen Gläubigen:

«Wenn jene ihre Hand ausstrecken, um euch einige dieser scheinbar frommen, aber von Häresien verseuchten Druckerzeugnisse zu geben, stoßt sie zurück, wie ihr die Glut, die auf euch fällt, abschütteln würdet, denn nicht weniger als diese dem Körper schaden die Häresien der Seele.»⁴⁷

Am Schluss stehen drei «praktische Richtlinien», die sich im Wesentlichen decken mit den Empfehlungen der anderen Bischöfe.⁴⁸ Sechs Jahre später erneuert und erweitert er mit einem weiteren Hirtenbrief – *En defensa de nuestra fe y de nuestra unidad católica* (Zur Verteidigung unseres Glaubens und unserer katholischen Einheit) – diese Maßgaben.⁴⁹ Ergänzend schickt er ein Rundschreiben mit, welches die Vorschriften und Beobachtungen aus dem Hirtenbrief für die Praxis konkretisieren soll. Seine genauen Zielvorgaben waren:

«a) die Protestanten innerhalb der Grenzen der Toleranz zu halten, wie im *Fuero de los Españoles* und im neuen Konkordat vorgeschrieben; b) unsere Katholiken von der Gefahr der Irrtümer des Protestantismus zu schützen; c) getragen von Nächstenliebe die Bekehrung der Protestanten zur katholischen Wahrheit zu erreichen.»⁵⁰

Komprimiert zeigen diese Ziele die Eckpfeiler seines Denkhorizonts – und nicht nur des seinen – in Sachen Religionsfreiheit auf: Die gesetzlichen Vorgaben sind als Begrenzung des «kleineren Übels» zu respektieren. Religionsfreiheit ist keine Option und

⁴⁵ Vgl. DOMENECH Y VALLS, *Sobre propaganda protestante*, 2; Rafael GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, Bischof von Jaén, in: *Ecclesia* 352 (1948) 6 (Auszug aus einem seiner Hirtenbriefe) und CANTERO CUADRADO, *En defensa de la unidad católica*, 8-9, Zitat von dort: «para los católicos existe un faro y un camino seguro y luminoso, y es éste: examinar el problema a la luz del magisterio de la Iglesia, y de sus aplicaciones a las realidades concretas del tiempo y del espacio».

⁴⁶ Vgl. MODREGO CASÁS, *Unidad católica y tolerancia de cultos*, 177-205.

⁴⁷ «Cuando ellos alarguen la mano para entregaros algunos de esos impresos, aparentemente piadosos, pero inficionados de herejía, rechazadlos como os sacudiríais las brasas que cayeran sobre vosotros, pues no menos que éstas al cuerpo dañan las herejías al alma.» Ebd., 192.

⁴⁸ Konkret schreibt er, dass man den Glauben lebendig halten solle, besonders durch die Auseinandersetzung mit diesem, durch Katechese und mehr Engagement und Leidenschaft der Priester bei Predigt und Unterricht. Man solle sich zudem stets daran erinnern, dass die katholische Kirche die einzig wahre sei, Beichte, Buße und Werke der Nächstenliebe tun. Häresie und Schisma seien zu verachten, für die Häretiker:innen und Schismatiker:innen aber müssten Katholik:innen Mitleid empfinden. Alle gemeinsam sollten helfen, die «katholische Einheit» Spaniens zu erhalten – dies aber niemals unter Anwendung von Gewalt. Vgl. ebd., 203-204.

⁴⁹ Vgl. MODREGO CASÁS, *En defensa de nuestra fe y de nuestra unidad católica*, 121-131.

⁵⁰ «a) Contener a los protestantes dentro de los límites de la tolerancia, tal como se describe en el *Fuero de los Españoles* y el reciente Concordato; b) Alejar de nuestros católicos el peligro de los errores del protestantismo; c) Lograr en caridad la conversión de los protestantes a la verdad católica.» MODREGO CASÁS, *Prescribiendo normas para la represión*, 131.

wird daher auch gar nicht erst explizit genannt.⁵¹ Stattdessen braucht es präventive Maßnahmen zum Schutz der katholischen Seelen; die Einheit der Christ:innen nach dem ›Rückkehrmodell‹ ist die einzige Option eines erstrebenswerten Kontaktes zwischen Katholik:innen und Protestant:innen. Entsprechend erließ der Bischof von Barcelona Maßnahmen für alle Gläubigen seiner Diözese: nämlich zu beten für die Bewahrung des katholischen Glaubens in Spanien und die Rückkehr der protestantischen Gläubigen zur katholischen Kirche; den Katechismus besser zu verinnerlichen und sich mit den protestantischen Irrlehren auseinanderzusetzen sowie Verteidigungsstrategien zu entwickeln; und schließlich auch hier, alle protestantischen Aktivitäten, gegen die man selbst nicht vorgehen könne, zu melden.⁵² Angesichts der «systematischen Propaganda und anhaltenden nicht-katholischen oder antikatholischen Proselytenmacherei in dieser Stadt und Diözese» errichtet er zusätzlich ein *Secretariado diocesano para la preservación de la Fe* (Diözesanes Sekretariat zur Bewahrung des Glaubens), dessen Aufgabe die Sicherstellung besagter Zielsetzungen ist. Dazu sollte aus jeder Pfarrei ein Delegierter bestimmt werden, mit Meldepflicht.⁵³ Der Stellenwert, den Bischof Modrego Casás dem Unterfangen insgesamt zumisst, wird sichtbar an seinen eingangs zitierten Worten:

«Es ist ein echter Kreuzzug, den wir führen müssen. Die zu verwirklichenden Ziele sind es mehr als wert. Wir selbst, die wir in unserem bischöflichen Wappen den großen Wunsch des Herzens Jesu, *ut unum sint*, aufgenommen haben, müssen an vorderster Front an diesem Kreuzzug für die katholische Einheit teilnehmen.»⁵⁴

Dieser Gesamteindruck wird durchbrochen oder zumindest modifiziert von einer Notiz im Archiv des Weltrats der Kirchen in Genf, die den Stand der Dinge zu den laufenden Vorbereitungen für eine zwei- bis dreitägige «conference of Roman Catholics and Evangelicals at the Monastery in Mont Serrat», geplant für Ende Mai 1959, zusammenfasst. Darin heißt es nicht nur, dass es sich um die zweite dieser Art handle (die erste hatten Studierende der Universität Barcelona im März 1958 organisiert); man betont auch, dass diese Konferenz «not a sudden and temporary experience but [the result of a] development of four years or so of contacts» sei. Man endet mit dem Vermerk – und hier schließt bzw. öffnet sich der Kreis: «The final decision to permit the conference rests with the Bishop of Barcelona who will probably give it.»⁵⁵ Sein ›Kreuzzug‹ schloss offenbar den Dialog und die Auseinandersetzung mit dem Gegenüber nicht aus.⁵⁶

⁵¹ Dazu passt auch der Titel seines Hirtenbriefs vom März 1948: *Unidad católica y tolerancia de cultos*.

⁵² Vgl. MODREGO CASÁS, *Prescribiendo normas para la represión*, 131-133.

⁵³ Vgl. ebd.; Decreto, in: Boletín oficial del Obispado de Barcelona, Núm. 4, 2.4.1954, Sección oficial, 173-174, dort Zitat.

⁵⁴ «Es una verdadera cruzada la que hemos de llevar a cabo. Los objetivos a lograr, bien lo valen. Nós mismo que recogimos en nuestro escudo episcopal el gran anhelo del Corazón de Jesús, *ut unum sint*, hemos de ir a la cabeza de esa Cruzada por la unidad católica.» MODREGO CASÁS, *Prescribiendo normas para la represión*, 133.

⁵⁵ Notes concerning the proposed conference of Roman Catholics and Evangelicals at the Monastery in Mont Serrat, Spain, 1959. Information given by Dr. Gutierrez Marin at the International Committee April 1959, o. S., in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 4. Aid committees abroad.

⁵⁶ Allerdings gilt auch zu bedenken, dass das Spektrum der verschiedenen im weitesten Sinne ›protestantischen‹ Gruppierungen sehr groß und heterogen war und sich die ›traditionellen‹ evangelischen Kirchen

3.1.2 Zwei «Extremisten»: Kardinal Segura und Bischof de Vizcarra

Die Stellungnahmen zur Verteidigung der «katholischen Einheit» zweier Vertreter des spanischen Episkopats – Kardinalerzbischof von Sevilla, Pedro Segura, und Zacarías de Vizcarra, Weihbischof von Toledo – stechen sowohl inhaltlich als auch nach Frequenz und Dauer besonders hervor. Sie erweitern und ergänzen das bisherige Diskursfeld, besonders was die Schärfe ihrer Aussagen gegenüber dem Protestantismus angeht. Insofern ist es bezeichnend, dass die *Oficina de Información Diplomática* in ihrer Studie *La situación del protestantismo en España* von 1950 nicht Bezug auf das gemeinsame Schreiben der spanischen Metropoliten von 1948 nimmt, sondern stattdessen schreibt: «Den authentischen Ausdruck der Meinung des spanischen katholischen Episkopats stellen der Hirtenbrief von Kardinal Segura vom 10. September 1947 und die Erklärung von Bischof Z. de Vizcarra vom 15. Oktober desselben Jahres dar.»⁵⁷

3.1.2.1 Pedro Segura: «Gebt Acht, Katholiken! Ansteckungsgefahr für die Seele»⁵⁸

Nach seinem erzwungenen Rücktritt als Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien 1931 wurde Pedro Segura (1880-1957) Kurienkardinal in Rom.⁵⁹ Sechs Jahre später – und dies blieb er bis zu seinem Tod – ernannte ihn Pius XI. zum Erzbischof von Sevilla. Allerdings stellte man ihm 1954 mit José María Bueno Monreal (1904-1987), bisher Bischof von Vitoria, einen Koadjutorerzbischof mit Recht auf Nachfolge zur Seite und entmachtete ihn dadurch im Prinzip. Seine Aversion gegen jede Form des Totalitarismus, ganz besonders, wenn er dadurch die Unabhängigkeit der Kirche in Gefahr sah,⁶⁰ aber auch sein wohl eigenwilliger, zur Kompromisslosigkeit neigender Charakter, führten zu konstanten Spannungen sowohl mit dem Regime, als auch hin und wieder mit dem Vatikan.⁶¹ Nicht zuletzt wegen seiner äußerst harten Haltung gegenüber dem Protestantismus bzw. der «protestantischen Propaganda», die er nicht zögerte, immer wieder

selbst von mancher dieser Strömungen aufgrund deren Glaubensinhalten und Vorgehensweisen bei der Mission distanzierten. Vgl. dazu die einleitenden Seiten in Kap. 3.2.

⁵⁷ «La expresión auténtica de la opinión del Episcopado católico español está representada por la Carta Pastoral del Cardenal Segura de 10 de septiembre de 1947 y por la declaración del Obispo Z. de Vizcarra del 15 de octubre del mismo año.» OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA (Hg.), *La situación del protestantismo en España* (Seis estudios sobre una campaña de difamación contra España), Madrid 1950, 51.

⁵⁸ «¡Alerta Católicos! Peligro de contagio en el alma». Carta Pastoral de su Emcia. Reverendísima, ¡Alerta Católicos! Peligro de contagio en el alma, in: *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla*, Núm. 1548, 15.12.1948, 760-768.

⁵⁹ In dieser Zeit machte er viele Besuche bei den einfachen Menschen in seiner römischen Diözese, brachte inkognito Almosen und predigte dort (ebenfalls inkognito); er hatte auch viele Privataudienzen beim Papst, wohl weil er seine Meinung stets offen mitteilte. Vgl. Ramón GARRIGA ALEMANY, *El Cardenal Segura y el Nacional-Catolicismo*, Barcelona 1977, 182 und 206-209. Zur konfliktreichen Beziehung Kardinal Seguras zur Zweiten Spanischen Republik vgl. Kap. 2.1.1.2.

⁶⁰ Garriga Alemany zeichnet ein klares Bild eines Seguras, der gegen jeden «francofalangismo» war, weswegen es immer wieder zu Konflikten kam, bis hin zum beinahe zweiten Landesverweis (der erste war während der Zweiten Spanischen Republik ausgesprochen worden). Vgl. generell GARRIGA ALEMANY, *El Cardenal Segura y el Nacional-Catolicismo* (Terminus «francofalangismo» auf S. 13).

⁶¹ Vgl. z. B. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 707-725*. Auf diesen Seiten führt der Autor anhand diverser Korrespondenz aus, wie das Verhalten und die Schreiben Seguras – hier konkret hinsichtlich seiner Feindschaft gegenüber dem Protestantismus – in Rom immer wieder großes Unbehagen auslösten. Vgl. ebd., 707.

und laut kund zu tun, war er auch jenseits der Grenzen Spaniens bekannt.⁶² Mitte der 1950er Jahre bezeichnete ihn John D. Hughey (1914-1984), selbst Baptist, daher als «the great arch-enemy of Protestantism and of religious liberty».⁶³

Bereits 1925 hatte Segura gegen «diese Feinde [...] jene falschen Hirten» gewettert.⁶⁴ Und an dieser Einschätzung würde sich auch in den folgenden Jahrzehnten nichts ändern; die Prinzipientreue des Kardinals erstreckte sich – in ganz besonderer Weise – auch auf seine Beurteilung protestantischer Kirchen. Aufgrund dieser «alten Sorge, [...] die mit der Zeit zu einer Obsession werden würde»,⁶⁵ ergreift Segura in den 1940er Jahren immer wieder das Wort, warnt vor «neuen Versuchen protestantischer Propaganda»⁶⁶ in Sevilla oder erklärt, dass «der» Protestantismus die Schuld trage für alle «modernen Irrtümer»:

«Es ist angebracht, die Gläubigen vor den großen modernen Irrtümern zu warnen, die sich gegenwärtig in der Diözese ausbreiten [...] Die achtzig Fehler, die in den achtzig Propositionen, aus denen der «Syllabus» besteht, verurteilt werden, sind fast in ihrer Gesamtheit Ableitungen des Liberalismus, eine Fortsetzung des Protestantismus, der in unserem Vaterland so viel Verwüstung angerichtet hat.»⁶⁷

Am 19. August 1947 äußerte Franco in einem Interview mit einem nordamerikanischen Journalisten, dass «in Spanien die Konfessionen, die nicht die katholische sind, Freiheit genießen und sie durch Art. [6] des *Fuero de los Españoles* garantiert werden, der die Gewissensfreiheit respektiere.» Eine solche Behauptung – unabhängig davon, ob sie der Realität entsprach – schien für den Kardinal von Sevilla inakzeptabel und bot ihm Anlass für einen weiteren Hirtenbrief:⁶⁸ *Sobre las palabras del Apóstol «Guarda el depósito de la Fe» (I Tim. VI-20)*. Darin beschwört er die katholische Einheit Spaniens – für ihn entstanden beim III. Konzil von Toledo – und lamentiert, dass «man in unserer Zeit den Vormarsch der Ketzerei leider nicht mit dem Schrecken betrachtet, wie dies unsere Vorfahren taten».⁶⁹ Um dies und die protestantischen Bestrebungen, «den heili-

⁶² Vgl. Rafael María SANZ DE DIEGO, Diez pastorales polémicas del Cardenal Segura (1952), in: Paulino CASTAÑEDA / Manuel J. COCINA Y ABELLA (Hg.), Iglesia y poder público. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Sevilla 13.5.1996, Córdoba 1997, 201-220, 201-204 und 214.

⁶³ HUGHEY, Religious Freedom, 149.

⁶⁴ Zitiert nach: MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Los papeles perdidos, 133.

⁶⁵ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Los papeles perdidos, 568.

⁶⁶ Ebd., 607. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass in Sevilla schon in den 1930er Jahren nur 20 % der Frauen und 6 % der Männer zur Kirche gingen. In den 1960ern – und dies trotz «Rechristianisierungskampagnen» sowie sozialem und politischem Druck – auch nur ein Viertel der Wohnbevölkerung Sevillas. Von «katholischer Einheit» lässt sich folglich nur schwer reden. Vgl. LANNON, Privilege, Persecution, and Prophecy, 15-16.

⁶⁷ «Es adecuado el precaver a los fieles de los errores modernos principales que se esparcen en la diócesis en la actualidad [...] Los ochenta errores condenados en las ochenta proposiciones que componen el «Syllabus» son, en casi su totalidad, derivaciones del liberalismo, secuela del protestantismo, que tantos estragos ha causado en nuestra Patria.» Carta pastoral del Cardenal Segura sobre los principales errores modernos, in: Ecclesia 136 (1944) 7 und 20 [gleicher Text, der auf S. 20 fortgesetzt wird]. Im selben Schreiben findet sich auch eine deutliche Verurteilung des Rassismus sowie des Totalitarismus. Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Los papeles perdidos, 643-644; die Aussage Francos zitiert nach ebd., 643: «en España disfrutaban de libertad las otras confesiones que no son la católica, y están garantizadas por el artículo [6^o] del Fuero de los Españoles, que respeta la libertad de conciencia.»

⁶⁹ «[...] desgraciadamente, en nuestros tiempos, no se mira con el horror que miraban nuestros padres el avance de la herejía». Instrucción Pastoral de su Emcia. Rvdma., Sobre las palabras del Apóstol «Guarda el depósito de la Fe» (I Tim. VI-20), in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1521, 10.9.1947, 577-588, 579 (das Schreiben selbst ist vom 8.9.1947). Nachlässig sei man ebenso hinsichtlich «der Gottlosigkeit und des Sittenverfalls» (ebd.). Auch in diesem Zusammenhang kritisiert er die

gen Schatz des Glaubens» zu verringern, zu belegen, zitiert er aus zwei Briefen, die man ihm zugespielt hatte. Beide legen verschiedene protestantische Bauvorhaben in Sevilla offen, da – wie ein protestantischer Pastor gesagt haben soll – die Zeiten «günstig» seien. Für Segura sind dies Sätze von «außergewöhnlicher Schwere»; ein rasches Handeln, vor allem seitens der Regierung, sei unumgänglich. Schuld daran trage Art. 6 des *Fuero* generell und die zu laxen Auslegung dieses Artikels durch den Staat im Besonderen, indem bspw. Genehmigungen für die (Wieder)Eröffnung protestantischer Gotteshäuser ausgesprochen würden. Daher fordert er unter Berufung auf «das Zeugnis jener Abertausenden von Märtyrern, die ihr Blut gerade zur Verteidigung ihres Glaubens gegeben haben», «dass sie [= die zivilen Behörden] diese Zentren falscher Religionen in Spanien nicht genehmigen».⁷⁰

Die Zensur untersagte die Verbreitung dieses Hirtenbriefes in der spanischen Presse, auch *Ecclesia* druckte ihn nicht ab. Anders als bei seinen späteren Schreiben fand dieses folglich weniger Beachtung, da die entsprechenden Kommunikationskanäle fehlten. Allerdings fand es wegen Seguras enger Verbindung zu den Karlisten Verbreitung in deren Kreisen.⁷¹ Und so kann Martínez Sánchez aufgrund des ihm vorliegenden Quellenmaterials einen direkten Zusammenhang zwischen den An- und Übergriffen auf baptistische und methodistische Gotteshäuser Ende September und Mitte Oktober 1947 in Barcelona durch katalanische Karlisten und dem Schreiben Seguras vom 8. September herstellen.⁷² Der bereits zitierte Jesuit Cavalli und die *Oficina de Información Diplomática* hingegen wiesen eine Schuld ihres Zeitgenossen Segura – und Bischofs Zacarías de Vizcarra – an den Angriffen auf die protestantischen Gotteshäuser grundsätzlich zurück.⁷³ In jedem Fall schürten diese Vorfälle die Kritik im Ausland an der Haltung von Staat und Kirche in Fragen Religionsfreiheit.⁷⁴

Die Thematik der «protestantischen Propaganda» beschäftigte den Erzbischof von Sevilla auch in den folgenden Jahren: So ließ er im Frühjahr 1948 im Amtsblatt seiner Erzdiözese Auszüge aus Schreiben seiner Kollegen in Barcelona und Jaén abdrucken, die dasselbe Thema behandelten und «die unserer Meinung nach für unsere Leser von echtem Interesse sind».⁷⁵ Umso auffälliger ist daher, dass er das gemeinsame Schreiben der spanischen Metropoliten – zu denen er schließlich selbst zählte – zwar zugeschickt bekam,⁷⁶ jedoch offenbar nicht abdrucken ließ. Zwei Aspekte können hierbei eine Rolle

Regierung und staatlichen Behörden harsch: Diese seien, gerade in einem katholischen Staat, verantwortlich, Kino- und Theaterprogramm an die Lehre und die Moralvorstellungen der katholischen Kirche anzupassen, die Verantwortlichen kämen dem aber nicht nach. Daher rief Segura die Gläubigen seiner Diözese zu Vorsicht auf: «Seid wachsam, Katholiken von Sevilla ...!» Carta Pastoral de su Emcia. Reverendísima, ¡Alerta Católicos! Peligro de contagio en el alma, 761-764, Zitat 761.

⁷⁰ Vgl. Instrucción Pastoral de su Emcia. Rvdma., Sobre las palabras del Apóstol «Guarda el depósito de la Fe» (I Tim. VI-20), 583-585, Zitate: 583 und 585. Zum Inhalt der beiden Briefe und wann und wie Segura sie erhalten hat vgl. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Los papeles perdidos, 628-629.

⁷¹ Einer der beiden Briefe war ihm von Manuel Fal Conde (1894-1975), seit 1934 Generalsekretär der Karlisten, geschickt worden. Vgl. ebd., 628-629 und 810.

⁷² Vgl. ebd., 646.

⁷³ Vgl. CAVALLI, La condición de los protestantes en España, 9; OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, La situación del protestantismo en España, 51.

⁷⁴ Vgl. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Los papeles perdidos, 646.

⁷⁵ Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1536, 1.7.1948, 328.

⁷⁶ Vgl. Índice de los recibidos, durante el primer semestre del presente año 1948, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1540, 10.7.1948, 488-496. Darin wird u. a. der Erhalt von

gespielt haben. Beide finden sich in einer schriftlichen Eingabe, die Segura im Vorfeld der Metropolitankonferenz im Frühjahr 1948 machte:

«Ich halte es nicht für notwendig, andere Verfahren [wie eine gemeinsame Stellungnahme, MK] zu beschließen, sondern jeder Bischof soll in seiner Diözese Wache halten und bei der Erfüllung seiner Pflicht das ihm anvertraute Gut bewahren. Die protestantische Propaganda erfolgt *mit der ausdrücklichen Zustimmung des Staates, und durch sein Dekret* werden neue Grundlagen nach Art des Artikels VI des *Fuero de los Españoles* geschaffen.»⁷⁷

So soll nämlich erstens jeder Bischof in seiner Diözese frei und autonom, nur dem Papst und Gott Rechenschaft schuldig, sein Amt ausüben – ohne Einmischung durch andere (Bischöfe). Insofern wird auch verständlich, warum er nie an den Sitzungen der Metropolen teilnahm: «Segura war sowohl gegen die Konferenz selbst als auch vor allem gegen die bischöflichen Kommissionen, weil sie seiner Meinung nach die Ausübung des Bischofsamts in den jeweiligen Diözesen behinderten.»⁷⁸ Zweitens wird hier offensichtlich, dass in den Augen Seguras die Regierung sowie Art. 6 des *Fuero* erhebliche Verantwortung für die gegenwärtige Situation in Spanien trugen. Diese Kritik stand im direkten Gegensatz zu den Aussagen des gemeinsamen Schreibens der spanischen Metropolen vom 28. Mai 1948; ein weiterer Grund also, dieses nicht zu veröffentlichen. Eine Erklärung dafür liefert er im August 1952 in einem Hirtenbrief:⁷⁹ Neben der prinzipiellen Ablehnung der religiösen Toleranz, «die der erste und gefährlichste Feind der Einheit ist»,⁸⁰ bezieht der Kardinal im letzten Abschnitt auch Stellung zur «gegenwärtigen Toleranz anderer Kulte in Spanien».⁸¹ Seine grundsätzlichen Ausführungen zur Kultusfreiheit und ihrem Verhältnis zur «katholischen Einheit», besonders in Spanien, belaufen sich auf das traditionelle Spektrum von päpstlicher Lehre und theologischen Autoritäten. Interessant wird es, wenn er am Ende des Schreibens genauer auf die (staatskirchen)rechtliche Situation in Spanien eingeht:⁸² Er erinnert nämlich daran,

Hirtenbriefen über «katholische Einheit» und «protestantische Propaganda» aus den (Erz)Bistümern Zaragoza, Barcelona und Jaén bestätigt; ebenso für den Juni das Schreiben der Metropolitankonferenz.

⁷⁷ «No juzgo necesario adoptar otros procedimientos, sino que cada prelado vigile en su diócesis y, cumpliendo con su deber, guarde el depósito que le ha sido confiado. La propaganda protestante se hace con la expresa anuencia a aprobación del Estado, y mediante Decreto suyo se hacen las nuevas fundaciones, al tenor del artículo VI del *Fuero de los Españoles*.» Observaciones del Cardenal Segura, Arzobispo de Sevilla, a los temas propuestos para la conferencia de metropolitanos del mes de febrero de 1948, diciembre 1947, in: ACME, Apéndice VII, 699-700, 700: 1381 [HiO]. Mit «*mediante decreto suyo*» (durch sein Dekret) meint der Kardinal vermutlich das Ministerialdekret vom 12.11.1945, welches «die Wiedereröffnung von protestantischen Kirchen» unter Berufung auf Art. 6 des *Fuero* erlaubte. Vgl. Richard PATTEE, Die religiöse Frage in Spanien. Protestanten-Verfolgung in Spanien, Zürich 1950, 25-27, der den Text des Dekrets vollständig wiedergibt. Ähnlich äußert sich der Kardinal in: Carta Pastoral de su Emcia. Reverendísima, ¡Alerta Católicos! Peligro de contagio en el alma, 765: «Jeder Bischof regiert in seiner Diözese gemäß den Normen des Kirchenrechts und gemäß den besonderen Anweisungen, die er vom Heiligen Stuhl erhalten hat. Es ist weder möglich noch wünschenswert noch legal, eine unflexible mechanische Einstimmigkeit in allen Handlungen der Bischöfe vorzugeben, wie viele fälschlicherweise behaupten.»

⁷⁸ «Segura era contrario tanto a la conferencia en sí como, sobre todo, a las comisiones episcopales porque, a su juicio, entorpecían el ministerio de los obispos en sus respectivas diócesis.» CÁRCEL ORTÍ, Organización y magisterio, 110.

⁷⁹ Vgl. Instrucción pastoral de Su Emcia. Rvda., Sobre la tolerancia de cultos en España, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1625, 10.8.1952, 446-459.

⁸⁰ Ebd., 451.

⁸¹ Ebd., 455.

⁸² So sieht dies auch MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Los papeles perdidos, 717-719.

dass das Abkommen von 1941 weiterhin in Kraft sei und damit auch die ersten vier Artikel des Konkordats von 1851.⁸³ Der erste dieser vier Artikel «lehnt die Toleranz anderer Kulte grundsätzlich ab». Folglich sei Art. 6 des *Fuero* für Katholik:innen rechtlich nicht bindend:

«Nun stellt sich die Frage: Welche Rechtsverbindlichkeit hat diese Bestimmung der Staatsgewalt für Katholiken? Und man kann antworten: Wenn diese Bestimmung die ausdrückliche und öffentliche Genehmigung des Heiligen Stuhls erhalten hat, ist sie gültig und muss von den spanischen Katholiken befolgt werden; aber es gibt mehr als genug Gründe, diese ausdrückliche und öffentliche Genehmigung anzuzweifeln.»⁸⁴

Zu diesem Zeitpunkt ist der *Fuero de los Españoles* seit sieben Jahren in Kraft und sowohl die Metropolitankonferenz als auch einzelne Bischöfe hatten sich bereits mehrfach für die Einhaltung – gerade unter Berufung auf die Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl⁸⁵ – des besagten Art. 6 stark gemacht. Mögliche Einwände vorwegnehmend fährt er daher fort:

«Es wird zwar behauptet – allerdings inoffiziell, ohne dass eine Mitteilung an den spanischen Episkopat gemacht wurde, von der wir wüssten –, dass der Heilige Stuhl seine Zustimmung zu Artikel 6 des *Fuero de los Españoles* gegeben hat. Eine solche Mitteilung ist, zumindest bei Uns, nicht eingegangen. Da es sich hier jedoch um eine äußerst schwerwiegende Angelegenheit handelt, die mit dem katholischen Glauben zusammenhängt, ist bis zum Beweis des Gegenteils nicht zu vermuten, dass der Heilige Stuhl seine Zustimmung gegeben hat, wie dies so oft in Wort und Schrift wiederholt wird».⁸⁶

Daher sei eine öffentliche Stellungnahme des Heiligen Stuhls in dieser Angelegenheit zur Beruhigung der katholischen Gewissen mehr als wünschenswert. Bedenkt man, dass die spannungsreichen Konkordatsverhandlungen zu diesem Zeitpunkt noch am Laufen waren, ist naheliegend, dass diese Behauptungen auf keiner der beiden Verhandlungsseiten Freude hervorriefen. Eine öffentliche Stellungnahme aus dem Vatikan blieb aus.

Dieser Hirtenbrief zur Kultusfreiheit steht nicht allein, sondern reiht sich ein in einen mehrteiligen <Zyklus> von Schreiben aus der Feder Seguras mit antiprottestantischer

⁸³ Vgl. Art. 9 der Vereinbarung von 1941 (Acuerdo sobre el modo de ejercicio del privilegio de presentación entre el Gobierno español y la Santa Sede, de 7 de junio de 1941, in: BOE, núm. 323, 19.11.1953, 6851).

⁸⁴ Beide Zitate: Instrucción pastoral de Su Emcia. Rvda., Sobre la tolerancia de cultos en España, 458: «Ahora bien, cabe preguntar: ¿Qué fuerza legal tiene para los católicos esta disposición de la autoridad civil? Y, se puede responder: Si esta disposición ha obtenido la autorización expresa y pública de la Santa Sede, será válida y deberá acatarse por los católicos españoles; pero hay motivos, más que suficientes, para dudar de esta aprobación expresa y pública.»

⁸⁵ Vgl. z. B. XXVI Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 8-10 de febrero 1948, ACME, 433-438, 433-434: 732; Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante, 246.

⁸⁶ «Es cierto que se afirma – pero privadamente sin notificación alguna que Nos conste haya sido hecha al Episcopado español – que la Santa Sede dio su beneplácito al Artículo 6.º del *Fuero de los Españoles*. Tal notificación, al menos Nos, no la hemos recibido. Mas tratándose de un asunto de gravedad máxima, relacionado con la Fe católica, no es de presumir, si no se demuestra lo contrario, el hecho de la aprobación de la Santa Sede, que de palabra y por escrito se repite con tanta frecuencia». Instrucción pastoral de Su Emcia. Rvda., Sobre la tolerancia de cultos en España, 458-459. Beispielsweise *Ecclesia* hatte im Mai 1948, noch vor der Veröffentlichung des gemeinsamen Schreibens der Metropolitane, auf die vorherige Konsultation und Approbation des Art. 6 des *Fuero* durch den Vatikan verwiesen. Vgl. ¿Protestantes españoles?, in: *Ecclesia* 355 (1948) 3. Spätestens das Schlussprotokoll des 1953 unterzeichneten Konkordats zwischen Spanien und dem Heiligen Stuhl wird offiziell die Gültigkeit von Art. 6 anerkennen.

Stoßrichtung, welche alle aus dem Jahr 1952 stammen.⁸⁷ Sie zusammen bilden eine Art Höhepunkt seiner Interventionen gegen den Protestantismus in Spanien. Inhaltlich ändert sich im Vergleich zu den Schreiben aus den 1940er Jahren aber kaum etwas.⁸⁸ Allerdings ging die Strahlkraft dieser Schreiben zum damaligen Zeitpunkt weit über die Bistumsgrenzen hinaus, wie weit, wird sich noch in der Auseinandersetzung mit der jesuitischen Zeitschrift *America* mit Sitz in New York zeigen.⁸⁹

3.1.2.2 Zacarías de Vizcarra: «Die Ansteckung mit der Ketzerei verhindern»⁹⁰

Ein weiterer Bischof, der sich besonders hervortat in der Verteidigung der «katholischen Einheit» und «wiederholt seine Rute in die Hand genommen hat»,⁹¹ war Zacarías de Vizcarra (1879-1963), seit 1947 Weihbischof von Toledo. Nach über 20 Jahren in Argentinien kehrte er Ende der 1930er Jahre auf Einladung Kardinal Gomás nach Spanien zurück und half dort beim Wiederaufbau der *Acción Católica Española* (ACE). Als 1941 die Zeitschrift *Ecclesia* – offizielles Organ der ACE – gegründet wurde, wurde er für kurze Zeit ihr erster Direktor.⁹² Der ACE selbst blieb er zeitlebens verbunden: Ab 1944 war er ihr geistlicher Beirat und blieb dies bis zu seinem Tod im Jahr 1963. Dies erklärt vermutlich auch die Häufigkeit, mit der *Ecclesia* Artikel und Beiträge Vizcarras publizierte.

Im Oktober 1947, nur wenige Monate nach seiner Bischofsweihe und noch vor dem gemeinsamen Schreiben der spanischen Metropoliten über die «protestantische Propa-

⁸⁷ Sanz de Diego unterscheidet vier Kategorien, denen er diese Hirtenbriefe zuteilt: «anlass-bedingte», bei denen Segura ein konkretes Ereignis als Aufhänger nutzte; «polemische» wie die Repliken gegen die jesuitische Zeitschrift *America*; «doktrinelle», dazu rechnet er die drei, die über die katholische Einheit, die Toleranz und die Religionsfreiheit handeln. Und schließlich noch jene, die beim Staat und bei den Gläubigen eine konkrete Reaktion erwirken wollten. Vgl. SANZ DE DIEGO, *Diez pastorales polémicas*, 213-214.

⁸⁸ Vgl. Carta pastoral de su Emcia. Reverendísima para la Santa Cuaresma. Sobre el testimonio del Apóstol San Pedro (I Petr. 5,9): «Al cual resistidle firmes en la fe», in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1617, 15.3.1952, 174-182; Admonición pastoral de su Emcia. Reverendísima. Sobre un grave abuso del poder público, en orden a los hechos de la Iglesia, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1620, 1.5.1952, 268-277; Instrucción pastoral de su Emcia. Rvdma. Sobre la Unidad Católica en España, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1624, 10.7.1952, 398-410; Instrucción pastoral de Su Emcia. Rvda., Sobre la tolerancia de cultos en España, 446-459; Instrucción pastoral de su Emcia. Reverendísima. Sobre la libertad de cultos, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1626, 10.9.1952, 510-520; Instrucción pastoral de su Emcia. Rvdma. Desvaneciendo funestos errores de la Revista norteamericana «America» sobre la propaganda protestante en España, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1627, 1.10.1952, 556-573.

⁸⁹ Vgl. Editoriales «Otra vez el escándalo», in: *Ecclesia* 557 (1952) 3-4; La unidad católica de España, in: *Ecclesia* 565 (1952) 3-5, vgl. Kap. 3.2.2.2.

⁹⁰ «[...] a impedir el contagio herético». Zacarías DE VIZCARRA, El problema de la propaganda disidente, in: *Ecclesia* 342 (1948) 7-8, 8.

⁹¹ Krise des spanischen Protestantismus und oekumenische Hilfe (1956), 24 [28 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 2. Financial Problems.

⁹² Vgl. Hirotaka TATEISHI, Zacarías de Vizcarra y *La Vocación de América*: Apuntes sobre la Hispanidad y el nacional-catolicismo, in: *Mediterranean world* 17 (2004) 41-53, 43-44. Vgl. auch die Erinnerungen von IRIBRARREN, Papeles y memorias, 67-71. Dieser übernahm wenig später die Verantwortung für *Ecclesia*. Vgl. ebd.

ganda», hielt Vizcarra eine Rede anlässlich des Kursbeginns am *Instituto Central de Cultura Religiosa Superior*. Darin warnt er:

«In Spanien taucht ein neuer, immer aggressiverer Feind auf, der seine dekatolisierende und entnationalisierende Tätigkeit zu den vielen Gegnern hinzufügt, die wir in der linken Intelligenz schon vorher hatten [...] Der neue Feind, von dem ich spreche, ist der Protestantismus.»⁹³

Für Vizcarra hat das Vorgehen dieses «Feindes» also eine zweifach zersetzende Wirkung, da er gemäß der Vorstellung der Wesenseinheit (*consustancialidad*) Katholizismus und spanische Nation als Eines denkt. So wird der Protestantismus in seinen Augen zur existentiellen Bedrohung für die spanische Nation. Diese grundlegende Überzeugung vertritt der Bischof auch noch neun Jahre später: «In Spanien ist der Verlust der religiösen Einheit auf kurze Sicht der Verlust der nationalen Einheit.»⁹⁴ Er stößt hier keine neuen Töne an; er stimmt vielmehr ein in den Chor seiner Vorgänger im 19. Jahrhundert und Kardinal Seguras in Sevilla. Im Gegensatz zu seinem, auch in kircheninternen Kreisen, umstrittenen Amtskollegen aus Sevilla genoss Vizcarra nicht nur Bekanntheit, sondern auch eine gewisse Popularität, was den Wirkradius seiner Aussagen vergrößern konnte: Bereits vor seiner Rückkehr nach Spanien hatte er sich wegen seines Einflusses auf das von Ramiro de Maetzu (1875-1936) bekannt gemachte Konzept der *Hispanidad* einen Namen gemacht.⁹⁵ Zudem befand sich die ACE, deren geistlicher Beirat er ja war, im vollen Aufschwung und *Ecclesia* nahm in verschiedenen Editorials immer wieder Bezug auf seine Schreiben. So zum Beispiel auf seine «wichtige Rede» am *Instituto Central de Cultura Religiosa Superior* im Editorial des darauffolgenden Heftes, in welchem die Herausgeber außerdem auf die Publikation eines Hirtenbriefs der polnischen Bischöfe hinweisen, die darin von einer ähnlichen Gefahr sprechen. Zum Glück für Europa sei es

«wie in einer schützenden Umarmung von zwei katholischen Armen – einer im Osten und einer im Westen. Wem auch immer es gelänge, diese Arme – den polnischen und den spanischen – unbrauchbar zu machen oder auch nur zu lockern, dem wäre es gelungen, das Herz des Kontinents für den Moment freizulegen, in dem seiner tausendjährigen Zivilisation der entscheidende Schlag versetzt wird. [...] Lasst uns die Hand

⁹³ «[A]parece en España, cada vez más agresivo un nuevo enemigo, que suma su acción descatolizadora y desnacionalizadora a los muchos adversarios que desde antes tenemos en la intelectualidad izquierdista [...] El nuevo enemigo a que me refiero es el protestantismo.» Discurso de Monseñor Vizcarra en la apertura de curso del Instituto Central de Cultura Religiosa Superior (15.10.1947), in: *Ecclesia* 327 (1947) 9-10, 9. Anzeichen dieser zunehmenden Gefahr sah er u. a. in der Wieder- und Neueröffnung von protestantischen Gotteshäusern. Vgl. ebd.

⁹⁴ «En España, la pérdida de la unidad religiosa es a breve plazo la pérdida de la unidad nacional.» Zacarías DE VIZCARRA, *Ofensiva protestante contra la unidad católica de España*, in: *Ecclesia* 774 (1956) 7-9, 7.

⁹⁵ Vgl. TATEISHI, *Zacarías de Vizcarra y La Vocación de América*, 41-42 und 45-47. Für Vizcarra war das Konzept der *Hispanidad* – «generischer Charakter aller Völker der spanischen Sprache und Kultur» (46) – «eng verbunden mit dem historischen Gedächtnis des 12. Oktobers» (42), der Tag, an dem die Völker Amerikas zum christlichen Glauben berufen worden seien. Die *Hispanidad* impliziere demnach zugleich eine «geistlich-spirituelle Gemeinschaft der hispanischen Völker, wobei die katholische Religion die eigentliche Grundlage der hispanischen Gemeinschaft ist» (47). Vgl. ebd., Seitenzahlen der Zitate jeweils in Klammern. Vgl. auch «Monseñor Vizcarra, organizador, escritor y defensor de la Hispanidad», in: *Ecclesia* 310 (1947) 9.

[= die protestantischen Sekten] anprangern, die danach trachtet unter Verletzung der Gesetze einer katholischen Nation.»⁹⁶

Die katholische Einheit und die Abwehr des Protestantismus dienen nicht nur dem Wohle der spanischen Nation, sondern der Rettung Europas. Daher gelte es, wachsam zu sein und Verstöße gegen Artikel 6 des *Fuero* zu melden. Dass dieser Aufruf Wirkung zeigte, belegt das Editorial des übernächsten Heftes: «Beschwerden und Berichte über die proselytistischen Aktivitäten bestimmter Sekten» erreichten weiterhin die Redaktion von *Ecclesia*. Zum wirksamen Schutz wird den Leser:innen die eigene religiöse Weiterbildung, z. B. in Lernkreisen, empfohlen, um sich selbst und die christliche Wahrheit verteidigen zu können.⁹⁷ «Das Recht auf Verteidigung» ergebe sich aus dem katholischen Wahrheitsanspruch, werde aber auch von den in Spanien geltenden Gesetzen gestützt, die jegliche Form der Proselytenmacherei untersagen.⁹⁸ Man gibt auch Warnhinweise an die Leserschaft, dass Bibeln im Umlauf seien, die bewusst «katholisch» gestaltet, aber gespickt seien mit einer «Unmenge an ketzerischen Lehren».⁹⁹ Die Wachsamkeit der frommen Katholik:innen sollte so aktiviert und geschärft werden.

Wachsamkeit und Vorsicht schienen auch Vizcarra angebracht, um sich vor möglicher «Ansteckungsgefahr» zu schützen: «Für eine katholische Nation wie Spanien, wie für jede christliche Seele, ist Ketzerei ein weitaus größeres Übel als Lepra, und alle vernünftigen Mittel sind gerechtfertigt, um die Ansteckung mit ihr zu vermeiden.» Religionsfreiheit ist das Gegenteil solcher «vernünftigen Mittel», sei «Freiheit zur Ansteckung» (*libertad de contagio*).¹⁰⁰ Hier hallt wieder, wovor der damalige Erzbischof von Toledo schon 1876 gewarnt hatte, nämlich «die Türen des Heimatlandes für Aussätzige aller Länder weit zu öffnen, d. h. für diejenigen, die zu uns kommen wollen, um Sekten des Irrtums zu gründen».¹⁰¹ Die Krankheitsmetapher nutzt Vizcarra nicht nur hier, auch andernorts verweist er auf das Recht spirituell «gesunder» Nationen wie Spanien, «die Ansteckung mit der Ketzerei zu verhindern».¹⁰²

⁹⁶ «[...] como al cobijo de dos brazos católicos – uno al Oriente y otro al Occidente –. Quien consiguiera inutilizar o siquiera aflojar tales brazos – polonés y español – habría logrado dejar al descubierto el corazón del Continente para el momento de asestar el golpe decisivo a su milenaria civilización. [...] Denunciemos la mano que la [espada = sectas protestantes] empuña, contraviniendo las leyes de una nación católica.» Editoriales «Ofensiva protestante», in: *Ecclesia* 328 (1947) 3.

⁹⁷ Vgl. Editoriales «Más sobre la ofensiva protestante», in: *Ecclesia* 330 (1947) 4.

⁹⁸ Vgl. ebd. sowie Editoriales «El derecho a defenderse», in: *Ecclesia* 335 (1947) 3.

⁹⁹ Editoriales «Biblias protestantes con notas», in: *Ecclesia* 332 (1947) 4.

¹⁰⁰ «Para una nación católica como España, lo mismo que para toda alma cristiana, la herejía es un mal mucho mayor que la lepra, y están justificados todos los medios prudentes, para evitar su contagio.» Zacarías DE VIZCARRA, Defensores insospechados de nuestros protestantes, in: *Ecclesia* 345 (1948) 11-13, 12.

¹⁰¹ Toledo al Rey, LUC, XLV, ganze «Parabel» XLIV-XLV. Bereits im 15. Jahrhundert hatte «Lepra» als Metapher für fehlenden (christlichen) Glauben, damals bei den spanischen Jüdinnen und Juden, gedient; auch hier verbunden mit der Gefahr der Ansteckung. Vgl. HERING TORRES, *La limpieza de sangre*, 38.

¹⁰² Zacarías DE VIZCARRA, El problema de la propaganda disidente, in: *Ecclesia* 342 (1948) 7-8, 8. Ein besonders anschauliches Beispiel liefert Vizcarras «Drogen-Parabel»: In einer reichen Nation seien Morphium, Kokain, Opium und Haschisch etc., «die für sofortige Befriedigung und angenehme Träume sorgen», verbreitet gewesen. Bald gab es in der Bevölkerung viele «Morphinisten», «Kokser» usw., je nachdem, welche Droge ihnen am Besten erschienen war. Diese Drogen seien jedoch schlecht für die Gesundheit. Die Regierung begann sich Sorgen zu machen, doch es war bereits zu spät: ein Aufstand beseitigte sie und man erklärte den freien Drogenkonsum für erlaubt. Dies geschah auch in anderen Ländern. Aber manche Nationen, darunter Spanien, wollten die öffentliche Gesundheit der Nation verteidigen und verboten den Verkauf dieser Drogen. Dies irritierte die liberalen Drogennationen, und sie bildeten eine Liga

Die Ambivalenz zwischen dieser potenziell existentiellen Bedrohung einerseits und der zahlenmäßigen Irrelevanz der Protestant:innen andererseits bleibt – wie bei den anderen bischöflichen Stellungnahmen – auch in den Ausführungen Vizcarras bestehen. Er betont deren «zahlenmäßige Bedeutungslosigkeit»,¹⁰³ obgleich sie dennoch versuchten, die «katholische Einheit» im Land, die «katholische These», zur Hypothese aufzuweichen.¹⁰⁴ Für die spanische Nation seien allerdings Angriffe auf ihre religiöse Einheit bereits Tradition, man sei kampfeserprobt, denn seit jeher habe man in Spanien «glorreiche Schlachten für die katholische Einheit schlagen» müssen¹⁰⁵ – gegen die Arianer (Westgoten), die Mauren, die Reformation oder die Zweite Spanische Republik. «Aber die spanischen Katholiken», «aber das wahre spanische Volk» war stets gewappnet, die «katholische Einheit» und den katholischen Glauben zu verteidigen: in Covadonga, in der «Neuen Welt», in Europa, «um vor dem Protestantismus [...] so viele katholische Regionen wie möglich zu retten. [...] Dies erklärt den unauslöschlichen Hass der Protestanten auf Spanien.»¹⁰⁶ Spürbar werde dieser im «antikatholischen Proselytismus» (proselitismo anticatólico) – obwohl durch Art. 6 des *Fuero de los Españoles* verboten.¹⁰⁷ Wie schon seine Amtskollegen beruft sich Vizcarra hier zur Untermauerung seiner Argumentation auf den *Fuero*. Er tut dies allerdings weniger vehement als diese. Der Verweis auf – nur wenige Jahre alte – staatliche Gesetzestexte scheint für ihn berechtigt zu sein, wenn es um deren konkrete Überschreitung geht, aber nicht nötig für die Grundsatzdiskussion an sich. Die *consustancialidad* und die Feindschaft mit dem Protestantismus sind schließlich viel älter als der *Fuero*. Dieser ist in Vizcarras Augen letztlich nur eine staatliche Maßnahme zum Schutze der katholischen Nation und Religion Spaniens. Gleichzeitig geht seine Argumentation wenig in die Tiefe oder tatsächlich auf den «Gegner» ein. Er kritisiert den Umgang der Protestant:innen aller Nationen mit der Bibel grundsätzlich, nämlich dass jede:r meine, sie auslegen zu können.¹⁰⁸ Außerdem seien ihre Bibelausgaben «schwer verstümmelt» (gravemente mutiladas), weil ihr Kanon unvollständig und dann auch noch «vergiftet mit den eigenen Irrtümern ihrer Sekten» (inficionado de los errores propios de sus sectas) sei, und es fehle ihnen generell die Autorität der Kirche.¹⁰⁹ Dass es nicht «den» Protestantismus gibt oder «die» Pro-

namens «Confederación Liberista», die freien Drogenverkauf und -konsum auf der ganzen Welt und den Boykott aller Nationen, die nicht mitmachen, propagierte. Aber: «Dem Druck und Boykott der «Confederación Liberista» nachzugeben, entspricht nicht dem traditionellen Edelmut Spaniens. [...] Denn Spanien hat Prinzipien, und wenn diese bei ihm sind, wird es nie allein sein.» Vgl. DE VIZCARRA, *Ofensiva protestante*, 9, Zitate ebd.

¹⁰³ Zacarías DE VIZCARRA, *Disidentes agresivos*, in: *Ecclesia* 403 (1949) 11-12, 11.

¹⁰⁴ Vgl. DE VIZCARRA, *Defensores insospechados*, 11; ähnlich: DERS., *El problema de la propaganda disidente*, 7-8. Patriotismus bedeutet für Vizcarra auch, für den Erhalt der «katholischen Einheit» zu sein. Patriotismus und Protestantismus schließen sich daher aus. Wie unpatriotisch die protestantischen Gläubigen seien, zeige zudem die Tatsache, dass sie sich ans Britische Oberhaus gewandt hätten, um Einfluss zu nehmen – als ob Politik und Geschick Spaniens vom Ausland gelenkt werden sollten oder könnten. Vgl. Zacarías DE VIZCARRA, *Derroche de metralla contra la unidad católica de España*, in: *Ecclesia* 777 (1956) 25-27.

¹⁰⁵ DE VIZCARRA, *Ofensiva protestante*, 7.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., Zitat ebd.: «para salvar del protestantismo [...] a la mayor porción posible de regiones católicas. [...] Esto explica el odio inextingible de los protestantes contra España.»

¹⁰⁷ Zacarías DE VIZCARRA, *Las versiones protestantes de la Biblia*, in: *Ecclesia* 781 (1956) 8-10, 8.

¹⁰⁸ Vgl. Zacarías DE VIZCARRA, *Error fundamental de todas las sectas protestantes*, in: *Ecclesia* 779 (1956) 13-15, 13.

¹⁰⁹ DE VIZCARRA, *Las versiones protestantes de la Biblia*, 10.

testant:innen, scheint dabei weniger relevant. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit den protestantischen Gemeinschaften fand kaum statt. Stattdessen gab er dem ›Feind‹ einen allgemein gültigen Namen und schürte mit den möglichen Konsequenzen Ängste und Ressentiments.¹¹⁰ Durch diese Unbestimmtheit konnte ›der‹ Protestantismus als allgemeines Feindbild, als Projektionsfläche dienen. So ist in Vizcarras Ausführungen weniger eine ernsthafte Analyse der sozio-religiösen Situation in Spanien zu sehen. Sie sind vielmehr Ausdruck (s)einer inneren Überzeugung, die sich einer Absage an die ›katholische Einheit‹ und einer Öffnung gegenüber den möglichen Rechten Andersgläubiger gänzlich verwehrt.

3.2 Auf der anderen Seite: evangelische Stimmen

«Ist es wahr, daß es keine Protestanten in Spanien gibt? Und wenn es sie nicht gibt, warum muss man sie dann so sehr fürchten? Und wenn sie dagegen vorhanden sind, wie kann man ihre Existenz bezweifeln?»¹¹¹ Mit diesen Fragen leitet der französische Pfarrer Jacques Delpech (1887-1965) seine kleine Schrift *Die evangelischen Christen Spaniens. Dokumente zu ihrer Lage* (1955) ein. Sie verweisen – ebenso wie die Identität des Autors selbst – auf zentrale Aspekte im Kontext der ›protestantischen Frage‹ in Spanien:

(1) auf die Ambivalenz im offiziellen und bischöflichen Diskurs, die oszilliert zwischen Existenzleugnung des und existentieller Bedrohung durch den spanischen Protestantismus;

(2) auf die relative Unbekanntheit des spanischen Protestantismus, denn andernfalls müssten diese Fragen weder gestellt noch beantwortet werden;

(3) sowie auf das unlängst entflammte Interesse am spanischen Protestantismus im europäischen und außereuropäischen Ausland, denn besagte Schrift erschien auf Deutsch beim Evangelischen Verlag in Zollikon (Schweiz) und Delpech selbst war u. a. Präsident des *International Committee for Evangelisation in Spain*.¹¹²

Der Widerspruch in der gängigen katholischen Argumentation wurde im ersten Teil dieses Kapitels immer wieder deutlich. Auf den folgenden Seiten richtet sich das Augenmerk daher auf die anderen beiden Aspekte sowie auf die alltäglichen Herausforderungen infolge der Leerstelle ›Religionsfreiheit‹ und die verschiedenen Versuche und Maßnahmen der spanischen Protestant:innen selbst gleichwie des internationalen Auslands, jene zu mindern.

¹¹⁰ Immerhin weist er in einem Artikel auf die Existenz verschiedener protestantischer Gemeinschaften und Kirchen hin. Er fasst darunter allerdings auch die Zeugen Jehovas oder die Mormon:innen. Vgl. DE VIZCARRA, *Error fundamental de todas las sectas protestantes*, 13-15.

¹¹¹ Jacques DELPECH, *Die evangelischen Christen Spaniens. Dokumente zu ihrer Lage*, Zollikon [1955], 5 (Jahreszahl so angegeben zu Beginn des ersten Kapitels; ebd., 9).

¹¹² Dieses wurde 1921 in London gegründet. Die Arbeit des Komitees wurde während des Bürgerkriegs ausgesetzt und 1946 wieder aufgenommen – primärer Zweck: «The International Committee shall be a non-political organisation to coordinate and assist the work of Evangelisation in Spain.» Das Komitee soll aber auch die Arbeit des Theologischen Seminars in Madrid überwachen (vgl. zum Seminar Kap. 3.2.1.3). Vgl. *International Committee for Evangelisation in Spain, Constitution*, 11.5.1949, in: WCC Archives, 26.4.035: *International Missionary Council Archives*.

Erst im 19. Jahrhundert war es den verschiedenen protestantischen Strömungen gelungen, dauerhaft in Spanien Fuß zu fassen. So war in der Mitte des 20. Jahrhunderts der Protestantismus «noch nicht 100 Jahre alt»,¹¹³ «in diesem Land [, in dem] die Reformation totgeboren wurde»,¹¹⁴ und zählte «insgesamt einschliesslich der Sympathisierenden und Kinder 30.000 oder 40.000 Protestanten [...], von denen 10-11.000 abendmahlsberechtigt sind».¹¹⁵ Laut einem Schreiben spanischer Protestant:innen an Franco von 1950 sei in offiziellen Berichten jedoch nur von 2.000 Mitgliedern die Rede, was «far inferior to the reality» sei – allein im Raum Barcelona gebe es mehr.¹¹⁶ Dem entgegen heißt es in einem dieser offiziellen Berichte der *Oficina de Información Diplomática, La situación del protestantismo en España (Seis estudios sobre una campaña de difamación contra España)*:

«20.000 Protestanten, von denen 10.000 spanische Staatsbürger sind. [...] Absolute Bevölkerung Spaniens; wir werden die Zahl von 28 Millionen übernehmen [...]. Gesamtanteil der Protestanten: 0,072 %; Anteil der tatsächlichen spanischen Protestanten: 0,036 %.»¹¹⁷

Diese Zahlenspielerien, wie viele protestantische Gläubige in Spanien tatsächlich Spanier:innen waren, untermauern einmal mehr die offizielle Argumentation, nach der die spanische Nation katholisch war, und verdeutlichen zugleich, dass das Recht auf freie Religionsausübung in Spanien auch eine Frage der Quantität war: die Minderheit hatte sich den Bedürfnissen und dem Willen der Mehrheit unterzuordnen.¹¹⁸ Diese Haltung teilten die spanischen Protestant:innen nicht, wie sie Franco ohne Umschweife mitteilten: «Anyhow, our evangelical idea of liberty of conscience does not by any means admit that the granting of such liberties be dependent upon the greater or lesser number of worshippers to be benefitted by them.»¹¹⁹

Die schwankenden Angaben verunmöglichten, die genaue Anzahl von Protestant:innen zu beziffern. Vilar spricht für 1950 von etwa 20.000.¹²⁰ Diese überschaubare

¹¹³ Krise des spanischen Protestantismus, 4. Der Verfasser spricht damals schon von der sogenannten «zweiten Reformation in Spanien», ebd., 15. Ebenfalls von dieser sowie von der «Jugendlichkeit» des Protestantismus in Spanien schreibt auch VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 335. Vgl. von diesem auch ausführlich zu den Ursprüngen des Protestantismus in Spanien: VILAR, *Intolerancia y libertad*.

¹¹⁴ Krise des spanischen Protestantismus, 3.

¹¹⁵ Ebd., 10. Ein Überblick über die zahlenmäßige Entwicklung des Protestantismus findet sich in Anhang II dieser Arbeit.

¹¹⁶ Vgl. Statement by Spanish Protestants to General Franco, 15.2.1950, 1 [4 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 1. Organizational Problems; befindet sich auch in: ebd., – I. Legal Situation. 4. Contacts with Civil Authorities, dort in französischer Übersetzung.

¹¹⁷ «20.000 protestantes; de ellos 10.000 españoles en posesión de su nacionalidad. [...] Población absoluta de España; adoptaremos la cifra de 28 millones [...]. Proporción total de protestantes: 0,072 %; proporción de protestantes efectivamente españoles: 0,036 %.» OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, *La situación del protestantismo en España*, 17.

¹¹⁸ Vgl. hierzu auch folgende Feststellung im gemeinsamen Schreiben der spanischen Metropolen von 1948 *Sobre la propaganda protestante*: «Spanier, die sich nicht zum katholischen Glauben bekennen, und vor allem diejenigen, die offiziell einer anderen als der katholischen Konfession angehören, sind in so unbedeutender Zahl vorhanden, dass sie für ein Gesetz, das sich an die soziale Gemeinschaft wendet, nicht berücksichtigt werden können.» *Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante*, 246.

¹¹⁹ Statement by Spanish Protestants to General Franco, 15.2.1950, 1.

¹²⁰ Vgl. VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 336. Für Anfang der 1980er geht er von 100.000 Protestant:innen aus. Trotz der Zunahme handle es sich weiterhin um eine Minderheit. Vgl. ebd.

Zahl an Mitgliedern verteilte sich zudem auf verschiedene Kirchen und Gemeinschaften:

«La partie principale du protestantisme espagnol (ou plus exactement du protestantisme d'Espagne) est constituée par l'Eglise Evangélique Espagnole, diverses Eglises nationales (anglaise, allemande, suisse, etc.) et les Baptistes [...]. Toutes ces communautés ont adhéré au Conseil Oecuménique. Mais en dehors de ces communautés, il y a en Espagne des sectes qui n'adhèrent pas au Conseil Oecuménique, que ne se considèrent pas comme «protestants» et que les premières refusent de considérer comme telles. La principale de ces sectes est celle des Adventistes du Septième jour. Il faut mentionner aussi les Darbistes [Brüdergemeinden], quelques Pentecôtistes, etc.»¹²¹

Zu ergänzen ist diese Aufzählung um die ««Iglesia Reformada Episcopal» anglikanischer Richtung».¹²² Laut den protestantischen Informationsquellen Edmond Chavaz', Verfasser dieser Zeilen, in Spanien, konkret in Barcelona und Madrid, sei mit den Mitgliedern dieser Sekten «schwieriger zu reden als mit den Katholiken»; die Inhalte ihrer Flugblätter seien zudem «sehr aggressiv».¹²³ Die Kritik der Bischöfe an den Inhalten mancher Flugblätter entbehrte wohl also nicht jeglicher Grundlage. Was allerdings den nötigen Differenzierungsbedarf hinsichtlich «des» Protestantismus angeht, war bei der Analyse des bischöflichen Diskurses kaum etwas zu spüren. Diese Wahrnehmung wird indirekt von Chavaz bestätigt, der kritisch, obgleich ebenfalls verallgemeinernd, anmerkt: «Mais les catholiques refusent d'entrer dans ces distinctions [...] ce qui ne contribue pas à éclaircir le problème et pacifier les esprits.»¹²⁴

Anders verhielt sich dies auf protestantischer Seite, wo man sich deutlich von diesen Gruppierungen distanzierte: Die Zeugen Jehovas, Adventisten, Pfingstgemeinden usw. würden von Amerika aus unterstützt und hätten nichts mit dem «spanischen Protestan-

¹²¹ Rapport [Edmond] Chavaz, März-April 1948, 9 [22 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – 1. Legal situation. 3. Catholic Reports. Ähnlich in: Report Prepared for Department of Inter-Church Aid, World Council of Churches: Evangelical Groups in Spain, Confidential, 24.2.1950, o. S., in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 1. Organizational Problems. Dort werden zudem die «very fraternal relations» zwischen der «Spanish Evangelical Church» und der «Iglesia Reformada» betont und auf die «considerable tension in certain localities between the Baptist groups and these first-mentioned churches, in spite of the good will of the American Southern Baptist mission superintendent, the Rev. John D. Hughey» hingewiesen (ebd.). Spannungen, die im Laufe der Jahre aufgrund der gemeinsamen Leidensgeschichte zum Teil überwunden werden. Dies zeigte sich z. B. darin, dass nach der Schließung des Theologischen Seminars der ersten beiden Kirchen in Madrid im Januar 1956 einige der Seminaristen die Ausbildungsstätte der Baptisten in Barcelona besuchen durften. Vgl. Rapport de l'Eglise Evangélique Espagnole au Comité International pour l'Evangelisation en Espagne, 25.-26.4.1957, Genève, présenté par H[umberto] Capo, 2 [4 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 2. Protestant Reports. Siehe dazu auch Kap. 3.2.1.3.

¹²² Vgl. DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 13. Möglicherweise fasst Edmond Chavaz, aus dessen Bericht die obere Aufzählung stammt, die *Iglesia Reformada Episcopal* unter die «anglaise».

¹²³ Rapport Chavaz, 9; Edmond Chavaz war ein Genfer Priester, insofern besteht die Möglichkeit, dass seine Informationsquellen ihm «katholisch-freundliche» Antworten gaben. Seine Ergebnisse decken sich allerdings mit «innerprotestantischen» Berichten, vgl. z. B. Krise des spanischen Protestantismus. Bei der Lektüre fällt die ausgewogene Darstellung auf. Zudem gibt Chavaz an, wann er eine Gegebenheit selbst vor Ort hatte überprüfen können oder die Informationen nur von anderen mitgeteilt bekommen hat.

¹²⁴ Rapport Chavaz, 10. Fehlende Unterscheidung zwischen den verschiedenen protestantischen Denominationen attestiert den spanischen Bischöfen auch Mary Vincent. Vgl. VINCENT, Ungodly Subjects, 8.

tismus» zu tun,¹²⁵ zumal sie «hauptsächliche an die Herzen der Leute appellieren und sich wenig um höhere theologische Kultur und um Pfarrer, die Kenntnisse im Hebraeischen oder Griechischen haben, kümmern», weswegen man deren höheren Zulauf an Mitgliedern beklagt.¹²⁶ Diese Art der Klagen ist allerdings eher selten; viel zahlreicher sind die Proteste gegen mannigfaltige Formen der Diskriminierung im Alltag aufgrund ihrer Konfessionszugehörigkeit.

3.2.1 Hürden des Alltags

«Die letzten zwanzig Jahre sind die schwierigsten Jahre gewesen, seitdem diese Kirche gegründet wurde.»¹²⁷ Diese Aussage stammt aus dem Jahr 1956, als der Bürgerkrieg und die unmittelbare Nachkriegszeit bereits einige Jahre zurücklagen. Die Folgen des Bürgerkriegs auch für religiöse Minderheiten wurden in Kapitel 2 thematisiert. Für die Jahre danach ist der Tenor in den Berichten über die Lage der Protestant:innen in Spanien, die beim Weltrat der Kirchen eingingen, weitgehend der gleiche: strukturelle Benachteiligung durch das System des Nationalkatholizismus mit Auswirkungen auf sämtliche Lebensbereiche, besonders einschneidend spürbar bei den *rites de passage*.¹²⁸

Bereits wenige Monate nach Ende des Bürgerkriegs verfasste die Spanische Evangelische Allianz eine Botschaft an das spanische Staatsoberhaupt,¹²⁹ welche neben Glückwünschen zum Sieg auch Bitten zu den Bereichen Eheschließung, Unterricht, öffentliche Ämter, Militärdienst, Gottesdienste, Beerdigungen, Seminare und Publikationen umfasste. Mehr als zehn Jahre später konstatierte Humberto Capo, Sekretär des Jugend-Departements der *Iglesia Evangélica Española*,

«eine neue und seltsame Offensive gegen uns, die von katholischer Seite kommt. Unregelmäßigkeiten bei der Post, [...] Rücksendungen von Büchersendungen, besonders von Bibeln, die aus dem Ausland kommen [...]; antiprotestantische Pamphlete, die in die Häuser verteilt werden, und eine intensive Kampagne in den Schulen, Kasernen etc., um «die Leute zu warnen vor der protestantischen Gefahr». Bis jetzt sind die Din-

¹²⁵ Rapport du Conseil de l'Église évangélique espagnole: Le Protestantisme espagnol d'aujourd'hui [ohne Datum, aber aufgrund des Inhalts nach Frühjahr 1952], 4 [6 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 2. Protestant Reports.

¹²⁶ Krise des spanischen Protestantismus, 11-12. Vgl. zu den verschiedenen Kirchen und ihrer Abgrenzung zu den «traditionellen» nach der Reformation entstandenen Kirchen in Europa, v. a. in England, Deutschland und Skandinavien auch VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 336-339.

¹²⁷ Krise des spanischen Protestantismus, 7. Gemeint ist der Zusammenschluss mehrerer «Missionsstationen» zur heutigen *Iglesia Evangélica Española*. Vgl. ebd. sowie die Internetseite der IEE (<http://iee-protestante.org/breve-aproximacion-historica-a-la-iglesia-evangelica-espanola/>, 13.1.2021).

¹²⁸ Vgl. z. B. die verschiedenen Berichte zur Lage der Protestant:innen in Spanien, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – Espagne, Doubles, sowie besonders die zahlreichen Berichte Theodor Fliedners aus den Jahren 1939-1947; vgl. zudem die Autobiographie: MONROY, *Un protestante en la España de Franco*.

¹²⁹ Vgl. Botschaft der Spanischen Evangelischen Allianz an das Oberhaupt des Spanischen Staates, Generalissimo D. Francisco Franco Bahamonde, 28.9.1939, Nachdruck streng verboten, 1-4 [4 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – Espagne, Doubles. Befindet sich auch in: ebd., I. Legal situation. 4. Contacts with Civil Authorities. Siehe dazu ausführlicher Kap. 3.2.2.1.

ge nichts weiter als ‹friedliche› Bewegungen, aber wirklich ärgerlich und beunruhigend.»¹³⁰

Zudem seien die Protestant:innen bei der Ausstellung von Pässen und bei den Sozialleistungen Willkür und Benachteiligungen ausgesetzt gewesen.¹³¹ All dies fasst Manuel Gutiérrez Marín (1906-1988), zum damaligen Zeitpunkt Präsident der *Iglesia Evangélica Española*, mit folgenden Worten zusammen: Protestantische Gläubige in Spanien seien «second class citizens».¹³²

Bevor nun die einzelnen Bereiche, in denen Diskriminierung erfolgte, sind zwei Bemerkungen genereller Art zu machen. Zum einen finden sich an verschiedenen Stellen Hinweise, dass die Situation der Protestant:innen stark divergierte zwischen ländlichen und städtischen Regionen. In letzteren sei die Lage deutlich besser gewesen, da dort protestantische Aktivitäten weniger stark auffielen, die internationale Aufmerksamkeit hingegen umso höher war (in Madrid nach Wiedereröffnung der Botschaften ab 1950 ganz besonders).¹³³ Zum anderen besteht eine gewisse Ambivalenz, vielleicht vergleichbar mit der Gleichzeitigkeit von katholischer Prägung der Gesellschaft und ausgeprägtem Antiklerikalismus, dass neben den Diskriminierungen und Erschwernissen zugleich eine wachsende Zahl an Gläubigen ausgemacht wird: «Ainsi l'impression générale que se dégage des rapports des différentes régions est que le protestantisme en Espagne n'est nullement en train de mourir, mais qu'au contraire la vie spirituelle y a trouvé une nouvelle intensité.»¹³⁴ Eine mögliche Erklärung liefert Vilar, der von einem

¹³⁰ Zitiert aus: Memorandum von Bengt-Thure Molander an Dr. Visser 't Hooft, Dr. Mackie, Miss Fraser, M. Sautter, Mr. Booth, 18.5.1951, o. S., in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 3. Youth.

¹³¹ Vgl. VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 352-354.

¹³² WCC Assembly in Evanston 1954: The Situation of the Protestants in Spain, by Professor [Manuel] Gutiérrez Marín, 20.8.1954 (Nr. 8 of 36 [speeches reports, main theme and message]), 3 [4 S.], in: WCC Archives, 32.17: World Council of Churches. WCC Assembly, Evanston 1954. Gutiérrez Marín weist jedoch auch darauf hin, dass Generalisierungen wie «alle Katholiken in Spanien sind gegen Religionsfreiheit» unzutreffend seien. Manuel Gutiérrez Marín war Mitglied der *Iglesia Evangélica Española* und Mitte der 1950er Jahre ihr Präsident. Vgl. World Council of Churches Executive Committee protests against closing of Protestant Seminary in Spain, Released to the Press, from Geneva, February 7, 1956, 2 [2 S.], in: WCC Archives, 26.4.035: International Missionary Council Archives.

¹³³ Vgl. Legation de Suisse en Espagne à Gustave Hentsch, *Confidentielle*, 20.1.1942, 2-3 [3 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 1. Spanish Law About Protestants. Die Schweizer Protestant:innen in Spanien, meist wohnhaft in Madrid oder anderen großen Städten, waren daher nicht mit Problemen konfrontiert. Vgl. ebd. In ländlichen Gegenden bestand gemäß dem spanischen Außenminister Fernando María Castiella zudem ein «sehr starker sozialer antiprotestantischer Druck», der sich auch in «lokalem Widerstand» gegen Entscheide höherer Behörden oder der Regierung äußerte: «The small civil servant, mayors, municipal judges would even prefer to disobey directives from Head Officers rather than act against the sentiments of those around them or against the opinion of the village curé.» *Religious Liberty in Spain*. Confidential report of Dr. Carrillo's visit to Madrid, September – October 1962, 4-5 [7 S.], in: WCC Archives, 4226.069: Secretariat on religious liberty. Printed and stencilled documentation arranged by country S-Z.

¹³⁴ Verfasser dieser Zeilen ist Willem A. Visser 't Hooft, später erster Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, als er Anfang Juni 1942 drei Tage in Madrid war und dort Theodor Fliedner, Fernando Cabrera, Carlos Araujo – alle drei zentrale Führungspersönlichkeiten protestantischer Kirchen in Spanien und Kontaktpersonen des Weltrats der Kirchen – und weitere getroffen hat: W. A. Visser 't Hooft, *La situation des églises évangéliques en Espagne*, *Confidentiel*, Juin 1942, 3 [5 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 2. Protestant Reports. Vgl. z. B. auch WCC Assembly in Evanston 1954: The Situation of the Protestants in Spain, 3; Theodor Fliedner, *Die evangelische Kirche in Spanien*, Oktober 1946, 8-9 [9 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 2. Protestant Reports; Theodor Fliedner, *Vom Wachstum des Wortes in Spanien*, November 1947, 7 [12 S.], in: ebd. «Die Mehrzahl

«Katakomben-Ambiente» (ambiente de catacumbas) spricht, das eben auch den Glauben der Protestant:innen stärkte und aufgrund deren authentischen Glaubenszeugnisses entsprechende Strahlkraft auf ihr Umfeld hatte.¹³⁵

3.2.1.1 Gotteshäuser und Gottesdienste

Unmittelbar nach Ende des Bürgerkriegs waren beinahe alle protestantischen Kirchen – außer in Madrid wegen der Botschaften und Konsulate – geschlossen.¹³⁶ Bei manchen Gebäuden materialisierten Papier- und Holzstreifen, welche die Türen versiegelten, den amtlichen Beschluss.¹³⁷ Aufgrund der Verbote, sich in ihren Gotteshäusern zu versammeln und dort Gottesdienste zu feiern,¹³⁸ fanden <Untergrund>-Gottesdienste in Privathäusern statt. In deren Folge kam es immer wieder zu Verhaftungen, Geldstrafen und z. T. auch zu Gewaltanwendung.¹³⁹ Auf dem Land war das in dieser Form nicht möglich, man feierte «dans des lieux cachés dans les forêts ou dans la montagne. Des laïques ont pris la direction des paroisses, parmi eux des femmes qui ont fait preuve d'autant de courage que de foi.»¹⁴⁰ Theodor Fliedner¹⁴¹ beschreibt die Feier eines solchen Gottesdienstes sehr anschaulich in einem seiner Reiseberichte aus dem Jahr 1942:

«Auch hier kommt immer wieder die Frage durch: <Wann, Don Teodoro, wann werden wir wieder Gottesdienste feiern dürfen?> Die Sehnsucht nach Gottes Wort und Gemeinschaft in seinem Geiste ist auch hier in Badajoz so gross, dass keiner der Evangelischen es scheut, abends um 9 zum Hausgottesdienst zu kommen. Wir versammeln uns in dem kleinen Häusschen von Dona Narcisa, einer Witwe [...]. Ganz weit draussen vor der Stadt an einer einsamen Landstrasse wohnt sie, völlig allein, es ist dunkle Nacht, und ein wolkenbruchartiger Regen wird uns vom Wind entgegengepeitscht. Bei diesem Wetter, denken wir, wird kaum jemand kommen. Und doch, als uns die Pforte geöffnet wird, [...] sehen wir [...] die ganze treue Schar sitzen. Welche

dieser [protestantischen] Kultstätten sind neu, – also äussere Wahrzeichen, welche das Wachstum der evangelischen Kirchen bestätigen.» Schweizerischer evangelischer Pressedienst, 11.[4.]1959: Brief aus Spanien, o. S., in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 3. Catholic Reports.

¹³⁵ Vgl. VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 354.

¹³⁶ Vgl. ebd., 348-352. Vilar bezieht sich hier auf den Zeitraum zwischen Kriegsende 1939 und Inkrafttreten des *Fuero de los Españoles* 1945. Vgl. auch DERS., *Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad*, 268-271. Zu den «gottesdienstlichen Stätten» vgl. auch DELPECH, *Die evangelischen Christen Spaniens*, 36-43.

¹³⁷ Vgl. Theodor Fliedner, *Ein Besuch bei den evangelischen Brüdern in der Zerstreuung*, 9.12.1939 [Reise im November 1939 in die Extremadura], 6 [10 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 1. Organizational Problems. Vgl. auch das Foto der Tür der evangelischen Kapelle in Badajoz, in: DELPECH, *Die evangelischen Christen Spaniens*, 17.

¹³⁸ Vgl. *Zweite Denkschrift der Spanischen Evangelischen Allianz an das Staatsoberhaupt*, 30.9.1940, 2 [2 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 4. Contacts with Civil Authorities.

¹³⁹ Vgl. VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 348-352.

¹⁴⁰ *Rapport du Conseil de l'Eglise évangélique espagnole: Le Protestantisme espagnol d'aujourd'hui*, 2.

¹⁴¹ Theodor Fliedner stammte aus der seit 1868/1870 in Spanien wirkenden Familie Fliedner. Er war «Madrid-born principal of the Elementary School and Administrator of the German Evangelical Mission in Spain, proprietor of the building <El Provenir>», Confidential Memorandum: New Development regarding Madrid Seminary, from Dr. Howard Schomer to Dr. W. A. Visser 't Hooft, 4.5.1945, 2 [3 S.], in: WCC Archives, 42.3.060 WCC General Secretariat, Country Files and Correspondence [1938] 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970.

Freude strahlt aus ihren Augen, es ist dies ja ihr erster Gottesdienst seit dem Jahre 1936! [...] Ob wir es heute wagen, hier in dieser Einsamkeit zu singen? Ach ja, alle stimmen freudig zu, und ohne Gesangbücher, auswendig schallen unsere Lieder zu des Herrn Ehre empor, aus dankbar frohen Herzen. Es ist eine der schönsten Feierstunden, die wir je erlebt.»¹⁴²

Mit der Verabschiedung des *Fuero de los Españoles* schien sich zumindest die rechtliche Grundlage für die Protestant:innen zu klären.¹⁴³ Der gleiche Fliedner zitiert aus «einer Kundgebung führender Männer der evangelischen Kirche in Spanien an ihre Glaubensgenossen im Ausland» vom 4. September 1946:

«Endlich wurden die Sorgen ein wenig gemildert durch die Verkündigung des *Fuero de los Españoles* am 18. Juli 1945, dessen Artikel 6 zum mindesten unser Recht auf Ausübung des *privaten* Gottesdienstes anerkannte. Aber dieses Wort ist wie ein Damoklesschwert, das stets über unseren Köpfen hängt. Heute haben wir an vielen Orten etwas mehr als privaten Gottesdienst im strengen Sinn des Wortes, aber es handelt sich um eine reine Gnade oder, wenn man will, Unachtsamkeit der Behörden, welche morgen wieder auf dem Wort *privat* bestehen können.»¹⁴⁴

Auch der *Fuero* hatte also nicht die erhoffte Freiheit gebracht. Gleichwohl finden sich im *Vademecum Evangélico*, einem kleinen Faltblatt mit Jahreskalender von 1947, knapp 150 Gottesdienstorte nach Provinzen inklusive Adressen aufgelistet.¹⁴⁵ Dass dies öffentlich möglich war, deutet auf eine Verbesserung der *«Großwetterlage»* in Spanien hin. Ein mögliches Indiz dafür liefert auch eine andere Liste vom Anfang der 1950er Jahre, auf der nur noch 20 Städte aufgeführt werden, in denen die Gotteshäuser weiterhin oder wieder geschlossen sind.¹⁴⁶ Bemerkenswert ist, dass im *Vademecum Evangélico* unter *«Madrid»* bei einer Gemeinde *«Alemanes»* (Deutsche) vermerkt ist, bei einer anderen *«Ingleses»* (Engländer), unter *«Barcelona»* ebenso, dort zudem noch *«Sui-zos»* (Schweizer). Das lässt darauf schließen, dass die anderen Gemeinden, entgegen dem häufig zu lesenden Vorwurf, nicht primär ausländische, sondern spanische Gläubige als Mitglieder hatten.¹⁴⁷

Im Nachgang des Inkrafttretens des *Fuero* forderten protestantische Gemeinden an diversen Orten von staatlicher oder kirchlicher Seite Inventar zurück, welches im Laufe des Bürgerkriegs oder während der Nachkriegszeit aus protestantischen Gotteshäusern entfernt worden war. Wie aus einem Brief des Präsidenten der *Unión Evangélica Bau-*

¹⁴² Theodor Fliedner, Extremadura [Bericht]. Confidential, 23.5.1942, 4 [5 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 1. Organizational Problems. Genaugenommen hat den Bericht Fliedners Frau geschrieben, die ihn bei dieser Reise begleitet hatte, vgl. ebd., 4-5.

¹⁴³ Vgl. Kap. 2.2.2.1.

¹⁴⁴ Fliedner, Die evangelische Kirche in Spanien, 1 [HiO].

¹⁴⁵ Vgl. *Vademecum Evangélico*, 1947, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 1. Organizational Problems. Aus der Broschüre geht nicht hervor, wer sie wo hat drucken lassen.

¹⁴⁶ Dies allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Vgl. Lista de los lugares donde se prohíbe el culto evangélico [Anfang 1950er Jahre], o. S., in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 4. Contacts with Civil Authorities. Genaues Datum und eine Quellenangabe fehlen.

¹⁴⁷ Vgl. *Vademecum Evangélico*, 1947. Gleichzeitig bedeutet dies nicht, dass die Trägerschaft der *«spanischen»* protestantischen Gemeinden nicht (ursprünglich) in *«ausländischer»* Hand lag. Die Mitglieder selbst jedoch scheinen Spanier:innen gewesen zu sein oder haben zumindest in spanischer Sprache Gottesdienste gefeiert.

tista Española an den Bischof von Orihuela, José García y Goldaraz (1893-1973; ab 1953 Erzbischof von Valladolid), vom 3. Mai 1946 hervorgeht, verlief die Rückgabe beispielsweise in Albacete oder in Barcelona reibungslos, nicht so jedoch in Alicante: Bereits anderthalb Monate zuvor habe man das Schreiben im Anhang des Briefes eingereicht, da keine Reaktion erfolgt sei, frage man sich, ob es nicht angekommen sei. Daher wiederhole man die Bitte, die in der beigegeführten Liste genannten Gegenstände, welche während des Kriegs von einer protestantischen Kirche in eine katholische transportiert worden waren, zurückzugeben. Anlass sei die Erlaubnis, in privatem Rahmen Gottesdienste zu feiern, wofür man besagtes Inventar benötige. Bei ausbleibender Reaktion sei man gewillt, den Weg diplomatischer Intervention zu wählen:

«WIR BEANTRAGEN: Bitte ordnen Sie die Rückgabe des genannten Mobiliars an, das rechtlich uns gehört [...] sodass wir dem Southern Baptist Convention Foreign Mission Board der Vereinigten Staaten, zu dem diese Kirche gehört, nicht erlauben müssen, es auf diplomatischem Wege zurückzufordern, was für uns sehr unangenehm wäre und zweifellos dem guten Ruf der katholischen Kirche in der Stadt Alicante und im Ausland schaden würde.»¹⁴⁸

Die beigegeführte Liste lässt sich nur schlecht entziffern, eindeutig finden sich unter den rückgeforderten Gegenständen neben einem Harmonium, Vorhängen, Lampen, Bildern mit biblischen Inhalt und Abendmahlsgeschirr auch zwei Dutzend Hocker für die Katechese und 25 Sitzbänke à fünf Sitzplätzen, was auf eine größere Gemeinde schließen lässt.¹⁴⁹

Geschlossene Kirchen, Versammlungsverbote, beschlagnahmtes Inventar, Verhöre, Geldbußen und Verhaftungen – nichts davon hielt viele der Protestant:innen vom Feiern ihrer Gottesdienste, vom gemeinsamen Bezeugen ihres Glaubens ab, auch nicht eine Reihe von Angriffen auf Gemeinden und Gotteshäuser im Herbst 1947. Innerhalb weniger Wochen kam es in «Infesta, Granollers, Barcelona und Madrid» zu gewaltsamen Ausschreitungen gegen protestantische Gemeinden. Theodor Fliedner berichtet von Schlägen, Tritten und geworfenen Steinen gegen Menschen und Einrichtung. Das Innere der Gotteshäuser wurde zum Teil völlig zerstört, auch vor Bibeln machten die Aggressoren nicht Halt.¹⁵⁰

Verantwortlich zeichneten Mitglieder der karlistischen *Requetés* oder katholischer Studentenvereinigungen, die sich neben ihrer Katholizität auch durch politisch rechte Gesinnung auszeichneten. Die Täter blieben unbestraft, weil unidentifiziert.¹⁵¹ Da die

¹⁴⁸ «SUPLICAMOS: Se digno ordenar la restitución de dicho mobiliario que en derecho nos pertenece [...] sin tener que permitir que el Southern Baptist Convention Foreign Mission Board de los Estados Unidos, del cual es filial esta iglesia haya de reclamarlo por vía diplomática, lo cual sería para nosotros muy desagradable perjudicando indudablemente el buen nombre de la Iglesia Católica en la ciudad de Alicante y en el extranjero.» Presidente de la Unión Evangélica Bautista Española al obispo de Orihuela (copie), 3.5.1946, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 5. Contacts with Church Authorities [HiO]. In diesem Ordner findet sich leider keine Korrespondenz zum Ausgang dieser Angelegenheit.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ Vgl. Fliedner, Vom Wachstum des Wortes in Spanien, 3-6. Vgl. zu den Vorfällen auch PATTEE, Die religiöse Frage in Spanien, 52-56. Mary Vincent sieht einen Zusammenhang zwischen der intensiv gelebten Marienfrömmigkeit dieser Zeit (z. B. Massen-Prozessionen mit dem Bildnis der Jungfrau von Fátima) und den Angriffen auf protestantische Gotteshäuser, da die Differenzen zwischen den beiden Konfessionen an diesem Punkt besonders deutlich wurden. Vgl. VINCENT, Ungodly Subjects, 26-28.

¹⁵¹ Vgl. VILAR, Minorías protestantes bajo el franquismo, 367-369; Rapport Chavaz, 16-19.

betroffenen Gotteshäuser britischen Missionsgesellschaften bzw. US-amerikanischen Baptisten gehörten, war die Regierung bestrebt, «sich von diesen Gewaltakten zu distanzieren und [...] gewisse Vorsichtsmaßnahmen» zu treffen. Seitdem würden «hier in Madrid saemtliche evangelische Kirchen und Kapellen Tag und Nacht von einem Doppelposten bewaffneter Polizei bewacht». Ähnliches geschehe in Barcelona und anderswo, so Fliedner.¹⁵² Für ihn tragen die katholische Kirche und ihre Vertreter mehrfache Schuld, nämlich durch Stützen der «Politik einer starren Unduldsamkeit gegen alle diejenigen [...], die nicht gewillt sind, sich dem Joch der Staatsreligion zu beugen», durch Aufwiegelung junger Katholiken zur Täterschaft (namentlich Kardinal Segura und Bischof de Vizcarra) sowie durch angeordnetes Unterdrücken von Mitgefühl und Empörung in der spanischen Gesellschaft: «die Entrüstung ueber die Gewalttat war allgemein, sie verstummte aber sofort, als ein Priester sich einmengte und Schweigen gebot.»¹⁵³ Auch Chavaz berichtet von Anteilnahme der Bevölkerung, dies allerdings ohne entsprechendes priesterliches Eingreifen.¹⁵⁴ Der eine Protestant, der andere katholisch, der eine mit Priester in negativer Rolle, der andere nicht. Die Quellen lassen offen, ob dies Zufall oder bewusste Textgestaltung war. Bei beiden, und nicht nur beim Protestanten Fliedner, finden sich jedoch Verweise auf Flugschriften, die aus den Hirtenbriefen Seguras und de Vizcarras zitieren. Ob so intendiert oder nicht, lieferten deren bischöfliche Schreiben den Tätern eine ideologische Argumentationsgrundlage.

Dass es auch Mitte der 1950er Jahre noch zu Angriffen auf protestantische Einrichtungen kam, belegt ein Gerichtsurteil des *Tribunal Supremo* vom 25.11.1955.¹⁵⁵ Mit einem Benzinkanister seien die Verurteilten in die Kapelle San Basilio der *Iglesia Española Reformada Episcopal* in Sevilla eingedrungen und hätten Feuer gelegt, das jedoch durch die Anwesenden gelöscht werden konnte. Die Täter griffen zudem den Pfarrer und drei der Anwesenden physisch an. Neben Brandstiftung waren sie daher in erster Instanz auch wegen Körperverletzung verurteilt worden, der Oberste Gerichtshof gab ihrem Rekurs nun zum Teil statt: die Körperverletzung entfiel, es blieb die Strafe für Brandstiftung, allerdings «mit der sehr qualifizierten Milderung, aus moralischen Motiven gehandelt zu haben», denn: «die Angeklagten, von aufrichtiger katholischer Überzeugung, [hatten dies] aus Protest gegen die intensive und öffentliche Propaganda protestantischer Ideen [getan], die vom Pfarrer und von Mitgliedern einer protestantischen Sekte betrieben wurde».¹⁵⁶ Arrest und Entschädigungszahlungen wurden erlassen,

¹⁵² Fliedner, Vom Wachstum des Wortes in Spanien, 5-6. Gleichwohl: «[D]ie Regierung laesst nicht nur die systematische Hetze der kirchlichen Fuehrer gegen den Protestantismus voellig gewahren, sondern beguenstigt durch ihre eigenen Gesetze die gewaltsame Rekatholisierung der Ketzler, die als solche auch vom Staat, wenn nicht als offene Feinde, doch als aeusserst verdaechtige und unliebsame Elemente im Rahmen des Katholischen Einheitsstaates betrachtet werden. Ebd., 6.

¹⁵³ Vgl. ebd., 3-6, Zitate auf den Seiten 6, 4 und 3.

¹⁵⁴ Vgl. Rapport Chavaz, 18.

¹⁵⁵ Vgl. Sentencia del Tribunal Supremo de 25.11.1955: Criminal. Delitos de incendios. Motivos morales, in: WCC Archives, 4226.069, Secretariat on religious liberty. Printed and stencilled documentation arranged by country S-Z, Spain. Der Vorgang selbst ereignete sich 1952. Vgl. dazu und zu zwei weiteren Fällen auch Juan Antonio MONROY, Defensa de los protestantes españoles, o. O. 1959, 19 [auf der Website des Autors zur Verfügung gestellt: <http://juanantoniomonroy.cicpos.com/bibliografia-2/>; Seitenzahl von dort].

¹⁵⁶ «[...] con la atenuante muy calificada de obrar por motivos morales [...] los procesados, de acendradas ideas católicas, [lo habían hecho] como protesta de la propaganda intensa y pública que de las ideas pro-

es blieb eine Geldstrafe zu begleichen. Im Unterschied zu den früheren Angriffen wurden die Verantwortlichen also verurteilt, das Urteil und seine Begründung sprechen aber für eine weiterhin fehlende Akzeptanz nicht-katholischer Konfessionen bei manchen Teilen der Bevölkerung sowie deren Bestätigung durch die spanische Rechtsprechung. Eine – von den Tätern vermutlich unbedachte – Folge dieser Angriffe war die Stärkung der protestantischen Gemeinschaften sowie außerdem wachsende Solidarität und Unterstützung aus dem Ausland.¹⁵⁷

3.2.1.2 *«Sakramentenzwang»*

Beim Empfang von Sakramenten und bei Feiern an den Knotenpunkten des Lebens war, wie eingangs gesagt, der Druck bis hin zum Zwang besonders hoch, diese in katholischer Tradition und Gestalt zu empfangen und zu zelebrieren. Dies galt insbesondere für Taufe, Eheschließung und Beerdigungen. Aber auch an Orten, an denen der allgemeine Freiheitsradius der Menschen aus strukturellen Gründen eingeschränkt war, z. B. in Krankenhäusern oder Gefängnissen, konnte das Fernbleiben vom Gottesdienst Repressalien wie die Reduktion der Essensration nach sich ziehen.¹⁵⁸ Auch für Militärdienstleistende bestand Gottesdienstpflicht, die – sofern man vom Vorgesetzten nicht freigestellt wurde – zur Wahl zwischen Gehorsam oder Gefängnis werden konnte.¹⁵⁹

Wie in anderen Bereichen war die Situation für Protestant:innen in ländlichen Gebieten auch bei der Taufe deutlich schwieriger. Immer wieder wurde «versucht, mit Geldstrafen, Verhören, Hausdurchsuchungen, Arbeitsentziehungen usf. die Evangelischen zum Uebertritt zu bewegen, die Kinder an den römischen Taufstein und die Ehepaare an den Altar zu bringen.»¹⁶⁰ Es soll sogar vorgekommen sein, dass Kinder – gegen den Willen ihrer Eltern – ein zweites Mal getauft wurden.¹⁶¹ Künftige Spanier:innen sollten katholisch sein, was sich auch im Bereich der Bildung zeigen wird. Diese Haltung von Staat und Kirche konnte bisweilen auch zu erzwungenen Trennungen von Familien führen: Noch im November 1959 wurde ein 13-jähriges Waisenmädchen auf einen Entscheid des *Tribunal Tutelar de Menores* in Madrid in ein katholisches Heim geschickt, da ihre Großeltern einer protestantischen Gemeinde angehörten. Andernfalls «würde sie in der Gesellschaft ihrer Großeltern unter den schlechten Beispielen leiden, die das Zu-

testantes se venía efectuando por el Pastor y afiliados a una secta protestante». Sentencia del Tribunal Supremo de 25.11.1955.

¹⁵⁷ Vgl. VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 369. Vgl. zur internationalen Aufmerksamkeit und Hilfe auch Kap. 3.2.2.2.

¹⁵⁸ Vgl. Rapport Chavaz, 22. Edmond Chavaz kritisiert solche Maßnahmen zwar in seinem Bericht, verbucht sie jedoch unter Ausnahmen, die nicht die Regel bildeten. Seine protestantischen Quellen, die von ständigem Zwang sprachen, weist er als übertrieben und zum Teil auch als inkorrekt zurück, unterstreicht aber zugleich den mutmaßenden Charakter seiner eigenen Aussagen. Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Vgl. dazu ausführlich MONROY, *Un Protestante en la España de Franco*, 45-83, der hier von seinen eigenen, aber auch von den Erfahrungen anderer erzählt. 45-83, sowie DERS., *Defensa de los protestantes españoles*, 24-25.

¹⁶⁰ Flidner, *Ein Besuch bei den evangelischen Brüdern in der Zerstreuung*, 7; ähnlich, ebd., 5. Dies sei mal mehr, mal weniger erfolgreich gewesen.

¹⁶¹ Vgl. Rapport du Conseil de l'Église évangélique espagnole: *Le Protestantisme espagnol d'aujourd'hui*, 2.

sammenleben mit Menschen, die den oben erwähnten nicht-katholischen Ritus praktizieren, mit sich bringt.»¹⁶²

Die katholische Taufe schrieb der Bevölkerung auch eine katholische Trauung vor, die zivilrechtlich wirksam war.

«Alle innerhalb der katholischen Kirche Getauften, auch wenn sie sich später von der Kirche entfernt haben, sind verpflichtet, die kanonische Form der Ehe einzuhalten, d. h. sie vor dem Pfarrer oder Ordinarius des Ortes oder einem von ihnen delegierten Priester und mit mindestens zwei Zeugen einzugehen»,¹⁶³

erklärte *Ecclesia* 1948 ihren Leser:innen. Für ihre genuin katholische Leserschaft dürfte dies im Alltag wenig Relevanz gehabt haben. Die persönlichen Katastrophen für protestantische Heiratswillige, die häufig in ihrer Kindheit katholisch getauft worden waren, lesen sich nur zwischen den Zeilen mit. Ob eine zivile Trauung durch die staatlichen Behörden gewährt wurde, hing vom Ermessen des jeweiligen Beamten ab. Manchmal reichten «amtliche Zeugnisse ihrer Zugehörigkeit [= der Heiratswilligen] zu einer evangelischen Gemeinde oder auch nur eine eidesstattliche Erklärung ihrer Loslösung von der römischen Kirche», andere Male wurden die Anträge auf zivile Trauung unter Berufung auf den *character indelebilis* der Taufe abgelehnt.¹⁶⁴ Ab Mitte der 1950er Jahre wechselte der Fokus von der Taufe auf das Bekenntnis zu einer Konfession oder einer Religion. Die zivile Eheschließung war grundsätzlich subsidiär zur kanonischen und nur möglich, wenn die Heiratswilligen zuvor bewiesen hatten, dass sie nicht katholisch waren (negative Beweispflicht).¹⁶⁵ Im Archiv des Weltrats der Kirchen findet sich ein Zertifikat vom 6. März 1956, ausgestellt durch den damaligen Bischof von Málaga, Ángel Herrera y Oria (1886-1968, ab 1965 Kardinal). Aufgrund der Aussagen der beiden Personen, einer Frau und eines Mannes, gegenüber dem Bischof sowie des Schreibens ihres Pfarrers von der *Iglesia Evangélica Española* in Málaga, bestätigt er: «Es wird festgestellt, dass die oben genannten Personen gegenwärtig nicht katholisch sind.»¹⁶⁶ Dieses Schreiben ist bleibendes Zeichen für den großen, sich zum Teil jahrelang hinziehenden bürokratischen Aufwand, den viele evangelische Heiratswillige,

¹⁶² «[...] sufriría en compañía de sus abuelos los malos ejemplos que suponen la convivencia con personas que practican el rito acatólico antes indicado.» Acuerdo del Tribunal Tutelar de Menores [Copie], Madrid, 9.11.1959, in: General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 1. Spanish Law About Protestants. Die Kopie wurde dem ÖRK geschickt von Bischof Santos Molina von der *Iglesia Espanola Reformada Episcopal*, mit der Bitte, selbst über eine eventuelle Veröffentlichung zu entscheiden. Das Urteil beweist in seinen Augen erneut die «hier herrschende religiöse Intoleranz». Vgl. ebd.

¹⁶³ «Todos los bautizados dentro de la Iglesia católica, aunque después se hayan apartado de ella, están obligados a guardar la forma canónica del matrimonio, es decir, a contraerlo ante el párroco u ordinario del lugar o un sacerdote delegado por cualquiera de ellos, y al menos con dos testigos». *Ecclesia* 378 (1948) 3.

¹⁶⁴ Vgl. Fliedner, *Die evangelische Kirche in Spanien*, 4-5, Zitat 4; ähnlich MONROY, *Defensa de los protestantes españoles*, 21-22 und 26-28.

¹⁶⁵ Vgl. A. F. Carrillo de Albornoz an W. A. Visser 't Hooft, Memo: *Le mariage des protestants en Espagne*, 9.3.1961, 4 [6 S.], in: WCC Archives, 4226.100: A. F. Carrillo de Albornoz. Correspondance, 1951-1962. Eine zivile Eheschließung war allerdings weiterhin nicht möglich, wenn eine der heiratswilligen Personen katholisch war oder erst kurz vor Antrag auf zivile Trauung der katholischen Religion abgeschworen hatte. Zudem reichte ein formeller und feierlicher Abschwur nicht als Apostasie-Beweis aus, ebenso wenig die Zugehörigkeit zu einer nicht-katholischen Religion. Vgl. ebd., 5-6.

¹⁶⁶ «[C]onsta que los citados señores no son católicos actualmente». Das Zertifikat ist zu finden in: WCC Archives, 42.3.060: WCC General Secretariat, Country Files and Correspondence (1938) 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970.

die zivil – also staatlich anerkannt – heiraten wollten, betreiben mussten. Für viele gestaltete sich dieser Weg sehr schwierig oder gar unmöglich.¹⁶⁷

Die fehlende staatliche Anerkennung der Beziehung brachte nicht nur Schwierigkeiten mit sich, was das Zusammenleben anging, sondern auch was die Sorge füreinander im Krankheitsfall, die Gründung einer Familie oder die soziale Absicherung, vor allem der Frau, nach dem Tod des Partners betraf. In einer Anklageschrift der *Comisión Depuradora del Magisterio de Barcelona* von 1940 gegen einen Lehrer wird eben ein solches Zusammenleben ohne vorherige kanonische Eheschließung neben der Zugehörigkeit zu einer protestantischen Gemeinde zum Anklagepunkt gemacht – eine Anklage, die den Betroffenen den Job kostete.¹⁶⁸ Wie Kap. 3.2.1.3 zeigen wird, konnte Protestant:innen auch in anderen Berufszweigen aufgrund ihrer Konfessionszugehörigkeit Benachteiligung widerfahren.

Die mit der zweiten Republik ausgebauten zivilen Friedhöfe waren vielerorts weiterhin «nur ein verwahrlostes Eckchen innerhalb des katholischen Friedhofs»,¹⁶⁹ oft mit Mauern abgetrennt; auf dem Land existierten häufig gar keine; entsprechende Bestattungen fanden auf dem Feld statt.¹⁷⁰ Immer wieder musste dabei auf eine Beerdigungsfeier verzichtet werden, da diese als «öffentlich» – unter Berufung auf den zweiten Absatz des Art. 6 des *Fuero* – verboten wurden.¹⁷¹ Auf den ersten Absatz des gleichen Artikels beriefen sich hingegen die Besitzer:innen des wegen seiner Adressliste evangelischer Gemeinden schon erwähnten *Vademecum Evangélico*: «Niemand darf wegen seiner religiösen Überzeugungen oder der privaten Ausübung seines Gottesdienstes belästigt werden.» Darüber fanden sich zwei Linien für Name und Adresse sowie folgende Erklärung:

«Ich, der Unterzeichnende, erkläre, dass ich der Evangelisch-Christlichen Religion (umgangssprachlich einer protestantischen) angehöre und dass ich gemäß meinem Glauben und den oben genannten Geboten meines Gewissens wünsche, dass mein Leib, im Leben und im Tod, den religiösen Praktiken der Gemeinschaft entspricht, zu der mein Geist gehört.»¹⁷²

¹⁶⁷ Vgl. A. F. Carrillo de Albornoz an W. A. Visser 't Hooft, Memo: Le mariage des protestants en Espagne, 6. Vgl. DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 46-52, für diverse Beispiele zum Themenkomplex der Eheschließung.

¹⁶⁸ Vgl. Comisión Depuradora del Magisterio, Barcelona, Pliego de Cargos [Copie], 28.6.1940, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 1. Spanish Law About Protestants. Nach dem Krieg gab es viele solcher Kommissionen. Sie hatten die Aufgabe sicherzustellen, dass alle Lehrpersonen ideologisch «sauber» waren. Vgl. hierzu Carlos DE PABLO LOBO, La depuración de la educación española durante el franquismo (1936-1975), in: Foro de Educación 9 (2007) 203-228.

¹⁶⁹ Flidner, Ein Besuch bei den evangelischen Brüdern in der Zerstreung, 2.

¹⁷⁰ Vgl. DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 52-53.

¹⁷¹ Vgl. WCC Assembly in Evanston 1954: The Situation of the Protestants in Spain, 3. Vgl. auch DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 53.

¹⁷² «Yo, el infrascrito, declaro pertenecer a la Religión Cristiana Evangélica (vulgo protestante) y que, con arreglo a mis creencias y a los citados inapelables de mi conciencia, deseo que mi cuerpo, en vida y muerte, se acomode a las prácticas religiosas de la comunión a que mi espíritu pertenece.» *Vademecum Evangélico*, 1947.

Ihren Sitz im Leben hat diese Erklärung im immer wieder eintretenden Fall, dass Menschen gegen ihren eigenen Willen oder gegen den ihrer Familie nach römisch-katholischem Ritus bestattet wurden.¹⁷³

3.2.1.3 Religiöse Erziehung, Ausbildung und Beruf

Herausforderungen ausgesetzt sahen sich die evangelischen Spanier:innen auch im Bereich der religiösen Bildung und Ausbildung, sowohl was Institutionen und Einrichtungen betrifft als auch hinsichtlich des dafür notwendigen Materials. Schwierigkeiten bestanden beim Druck, Zugänglichmachen und Importieren von evangelischer Literatur, bspw. Zeitschriften, und besonders bei protestantischen Bibelausgaben. Die Publikation gedruckten Wortes war aufgrund der Zensur zur damaligen Zeit grundsätzlich schwierig – gleichwohl die katholische Kirche hier Sonderrechte hatte – und Komplikationen müssen insofern ein Stück weit auf die allgemeinen Gegebenheiten im Land zurückgeführt werden. Bibeln ohne das erforderliche Imprimatur galten im System des Nationalkatholizismus generell als verdächtig, als potenzielle Bedrohung für die religiöse und soziale und damit auch für die politische Einheit des Landes. Immer wieder kam es deswegen zu Beschlagnahmungen von protestantischen Bibelausgaben, so zum Beispiel im August 1940, als bei der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft in Madrid 110.000 Exemplare eingezogen wurden.¹⁷⁴ Darauf nimmt auch die zweite Denkschrift der Spanischen Evangelischen Allianz an Franco (1940) Bezug und schildert zudem noch gravierendere Vorkommnisse:

«Beamte der Obrigkeit sind in die friedlichen Heime evangelischer Spanier eingedrungen und haben ihnen die Exemplare der Heiligen Schrift entrissen, die sie für ihren privaten Gebrauch besaßen und von welchen einige mit besonderer Liebe bewahrt wurden, weil sie das Erbe von Vätern und Vorfahren waren, welche schon im Frieden des Herrn ausruhen.»¹⁷⁵

Im ganzen Land wurden evangelische Grundschulen und Schulen geschlossen und nur zum Teil wiedereröffnet.¹⁷⁶ Es blieb die Wahl zwischen potenzieller «Katholisierung» der Kinder bei öffentlichem Schulbesuch oder ihrer Benachteiligung aufgrund schlechter Ausbildung. Oft wurden deswegen die eigenen Schulen heimlich weitergeführt.¹⁷⁷ Umgekehrt sah man diesbezüglich katholischerseits – konkret bei *Ecclesia* – kein Problem:

¹⁷³ Vgl. DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 54; ausführlich hierzu JIMÉNEZ LOZANO, Los cementerios civiles.

¹⁷⁴ Vgl. Bericht über die Beschlagnahme des Lagers der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft in Madrid, erstattet durch den Vertreter der Gesellschaft in Spanien, Sr. [Adolfo] Araujo, 12.8.1940, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 1. Spanish Law About Protestants. Zur Aufhebung der *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera* im Jahr darauf, vgl. VILAR, Minorías protestantes bajo el franquismo, 355-358, sowie DERS., Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad, 273-275.

¹⁷⁵ Zweite Denkschrift der Spanischen Evangelischen Allianz an das Staatsoberhaupt, 2.

¹⁷⁶ Vgl. Zweite Denkschrift der Spanischen Evangelischen Allianz an das Staatsoberhaupt, 2; Flidner, Extremadura, 5; DERS., Ein Besuch bei den evangelischen Brüdern in der Zerstreuung, 6.

¹⁷⁷ Vgl. VILAR, Minorías protestantes bajo el franquismo, 352-354; DERS., Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad, 271-272.

«Jeder Spanier ist verpflichtet, die katholische Doktrin zu kennen, um die spanische Geschichte, die spanische Literatur, die spanische Kunst, die spanische Tradition, die spanische Gesetzgebung und die Seele des spanischen Volkes zumindest halbwegs zu verstehen.»¹⁷⁸

Ausländische Kinder dürften also ausländische Schulen mit entsprechendem Religionsunterricht besuchen, nicht aber nicht-katholische spanische Kinder, da die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus zu ihrer «spanischen Pflicht» gehöre.

Dass der protestantische Bevölkerungsanteil neben der heimlichen Weiterführung von Schulen trotzdem Wege, wenn auch unsicher bezüglich ihrer Dauerhaftigkeit, fand, evangelischen Kindern Bildung zu vermitteln, vermerkt Fliedner in einem seiner Berichte: Die ein Jahr zuvor eröffnete Schule habe man wieder geschlossen, der Pfarrer, zugleich auch der Lehrer, unterrichte seitdem zusammen mit seiner Frau im eigenen Haus. Vom Schulgeld könnten sie leben und die Behörden schätzten sie, «aber es bedarf nur einer neuen Denunziation von seiten des Priesters oder des Ortslehrers, um auch dieses Beginnen wieder zu vernichten.»¹⁷⁹

Trotz absolvierter Ausbildung wirkte sich ihre Konfessionszugehörigkeit für manche Protestant:innen negativ auf ihre berufliche Situation aus, wie das bereits angeführte Beispiel eines Lehrers gezeigt hat. Auch in anderen Berufsgruppen kam dies vor, wenn bspw. Vorgesetzte mit dem Verlust des Arbeitsplatzes drohten, falls man weiter zu protestantischen Gottesdiensten ginge, wenn die Kundschaft bei protestantischen Geschäftstreibenden ausblieb, weil sie «katholische» Drohbriefe erhielt usw.¹⁸⁰ Seinen Job verlieren konnte auch, wer nicht niederkniete, wenn eine Prozession mit dem Allerheiligsten vorbeikam.¹⁸¹ Fliedner berichtet vom Fall eines Protestanten, der in Badajoz als Pförtner beim Theater arbeitete, nicht niederkniete, als eine solche Prozession vorbeizog, dabei entdeckt, geschlagen und zur Polizei gebracht und dort «erneut misshandelt» wurde. Danach verlor er seine Stelle und wurde zudem mit einer Strafe von 5.000,- Peseten (bei einem Tageslohn von vier) belegt, wohl mit dem Ziel, dass er wegen Zahlungsunfähigkeit ins Gefängnis muss. Fliedner intervenierte zusammen mit anderen; das Urteil wurde zwar nicht aufgehoben, die Strafe musste aber nicht gezahlt oder im Gefängnis abgesessen werden.¹⁸² Beispiele dieser Art tauchen in verschiedenen Berichten immer wieder auf, stets mit Namen, Orten, Höhe der Geldstrafen etc. Die *Oficina de Información Diplomática* geht nicht auf solche Vorfälle ein, sondern weist die Behauptung zurück, Protestant:innen seien prinzipiell von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen:

«In beruflicher Hinsicht gibt es absolut keine rechtliche Diskriminierung. Und wir widersetzen uns jedem, der uns einen einzigen Fall vorlegen will, in dem die ausschließliche Tatsache, Protestant zu sein, einer Person mit den notwendigen rechtlichen Qua-

¹⁷⁸ «Todo español tiene necesidad de conocer la doctrina católica, para poder entender, por lo menos medianamente, la historia española, la literatura española, el arte español, la tradición española, la legislación española y el alma del pueblo español.» *Ecclesia* 345 (1948) 11-13, 12.

¹⁷⁹ Fliedner, Ein Besuch bei den evangelischen Brüdern in der Zerstreuung, 1.

¹⁸⁰ Vgl. DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 58-60. Delpech bemerkt aber auch, dass nicht alle katholischen Vorgesetzten, Kund:innen usw. sich an dieser Diskriminierung beteiligten. Viele seien mit dieser nicht einverstanden gewesen. Vgl. dazu auch: VINCENT, *Ungodly Subjects*, 22-23.

¹⁸¹ Vgl. *Protestants in Spain today. A summary of the situation of a religious minority*, issued by the World Council of Churches, Geneva, Switzerland, 15.5.1950, 6 [9 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 2. Protestant Reports.

¹⁸² Vgl. Fliedner, Die evangelische Kirche in Spanien, 6.

lifikationen die Möglichkeit genommen hat, sich für einen Beruf oder eine offizielle gesetzliche Aufgabe zu entscheiden. Aufgrund des sozialen und intellektuellen ‹Standards› der großen Mehrheit der tatsächlich spanischen Protestanten können nur sehr wenige Menschen dieser Religion an öffentlichen Wettbewerben oder Eignungstests teilnehmen.»¹⁸³

Für besonders viele und heftige Proteste, auch auf internationalem Parkett, sorgte die Schließung des Theologischen Seminars in Madrid am 23. Januar 1956. Anlass dazu gab laut Polizeibericht «die fehlende Genehmigung».¹⁸⁴ In der Tat war die Arbeit des Seminars seit seiner Gründung 1883 «niemals staatlich autorisiert worden»;¹⁸⁵ die bisherigen Unterbrechungen seiner Arbeit waren aber Umzügen (1919 von Cádiz nach Madrid) oder dem Bürgerkrieg geschuldet gewesen, nicht der fehlenden Genehmigung. 1947 hatte es nach langer Pause infolge des Kriegs und der ersten Jahre der Diktatur seine Pforten wieder geöffnet, zwar mit regelmäßigen Polizeibesuchen, die jedoch ohne Probleme verliefen. Auch Rationierungskarten für die Versorgung mit Lebensmitteln seien ihnen zugeteilt worden, was man am Seminar als stillschweigende Genehmigung verstand.¹⁸⁶ Insofern kamen der Entscheid des Innenministers Blas Pérez González (1898-1978) im November und der Auftrag zur Umsetzung im Januar für die Betroffenen unerwartet und plötzlich. Joaquín Ruiz-Giménez (1913-2009),¹⁸⁷ bis Februar desselben Jahres Bildungsminister unter Franco, schrieb hierzu Anfang März an seinen «très cher ami», Ángel Carrillo de Albornoz,¹⁸⁸ dass diese Anordnung weder mit ihm abgesprochen worden war noch Thema im Ministerrat gewesen sei. Erst «après le bruit fait par la presse étrangère et l'intervention de certaines diplomates étrangers» habe man dort die Seminarschließung auf die Traktandenliste gesetzt und den Bildungsminister – zu dem Zeitpunkt noch Ruiz-Giménez selbst – mit dem Monitoring des Ablaufs zur

¹⁸³ «Profesionalmente no existe absolutamente ninguna discriminación legal. Y desafiamos a quienquiera que sea que nos presente un solo caso en que el hecho exclusivo de ser protestante haya privado a una persona provista de las necesarias calidades legales a optar a cualquier profesión o destino oficial reglamentario. Lo que sucede es que a consecuencia del ‹standard› social e intelectual de la inmensa mayoría de los protestantes efectivamente españoles, son muy raras las personas de esta religión que pueden presentarse a los concursos o pruebas públicas de aptitud.» OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, La situación del protestantismo en España, 44. Die wenigen Ausnahmen seien dann zumeist Pfarrer. Vgl. ebd.

¹⁸⁴ Vgl. World Council of Churches Executive Committee protests against closing of Protestant Seminary in Spain, 1-2. Vgl. zur Seminarschließung und als ein Beispiel für die Aufmerksamkeit, die man dem Ereignis im Ausland schenkte, auch die Berichte in der *Gazette de Lausanne* (23.1.1956, 7; 8.2.1956, 6; 11.2.1956, 1; 24.5.1956, 8) sowie im *Journal de Genève* (24.1.1956, 10; 8.2.1956, 10; 11.2.1956, 1; 20.2.1956, 2; 8.3.1956, 3; 5.5.1956, 8; 24.5.1956, 3; 2.6.1956, 8).

¹⁸⁵ Krise des spanischen Protestantismus, 22.

¹⁸⁶ Vgl. World Council of Churches Executive Committee protests against closing of Protestant Seminary in Spain, 1-2.

¹⁸⁷ Zu Ruiz-Giménez vgl. auch Anm. 57 in der Einleitung sowie Kap. 4.2.2, Anm. 222.

¹⁸⁸ Ángel F. Carrillo de Albornoz y Lacasa, 1905 in Spanien geboren, promoviert in Jura, Philologie, Philosophie und Theologie, letzteres in Innsbruck, wo er auch zum Priester geweiht wurde; 1938-1939 Armeeseelsorger während des Bürgerkriegs (vmtl. auf der ‹nationalen› Seite), 1939-1947, Direktor der Marianischen Kongregationen in Spanien; 1947-1950, Direktor ebendieser weltweit, mit Sitz in Rom; 1951 Austritt aus der katholischen Kirche und dem Jesuitenorden; ab 1952 zunächst als Research Scholar beim Weltrat der Kirchen, später Sekretär des Sekretariats für Religionsfreiheit ebendort. Immer wieder betont er selbst, aber unterstreichen auch andere, dass er keine Ressentiments gegen die katholische Kirche hege und sich den Katholik:innen weiterhin im Glauben verbunden fühle. Vgl. zu alledem: WCC Archives, 4226.100: A. F. Carrillo de Albornoz, Correspondance, 1951-1962.

Wiedereröffnung beauftragt.¹⁸⁹ Andere Dokumente im Archiv des Weltrats der Kirchen in Genf belegen allerdings, dass das Dossier letztlich vom Außenminister Alberto Martín Artajo (1905-1979) übernommen wurde, wohl weil sich die Seminarschließung zu einer internationalen Angelegenheit ausgeweitet hatte.¹⁹⁰ Protestantische Stimmen argumentierten, dass die in Art. 6 des *Fuero* gewährte Toleranz die Existenz von evangelischen Pfarrern impliziere, entsprechend sei es nur logisch, dass es auch einen Ort gebe, an dem diese ausgebildet werden.¹⁹¹ Außerdem sei «a School (or Seminary) in which all those enrolled are Protestants for whom such exemption has been duly requested, not incompatible with the spirit of the Concordat.»¹⁹² Die Kirchenrechtler, welche mit der Prüfung beauftragt waren, ob eine Wiedereröffnung des Seminars mit dem geltenden kanonischen Recht vereinbar sei, waren diesbezüglich anderer Auffassung und verwiesen auf einen Widerspruch zu Art. 27 Absatz 1 des Konkordats von 1953.¹⁹³ Deswegen sei der Nuntius, Ildebrando Antoniutti (1898-1974; Nuntius in Spanien 1953-1963), um «an authoritative interpretation» dieses Artikels gebeten worden, «upon which hangs the future of the Seminary, the School, and indeed all potential Protestant educational work in Spain.»¹⁹⁴ Da laut eigener Geschichtsdarstellung des *Seminario Evangélico Unido de Teología* eine Rückkehr nach Madrid erst 1965 möglich war,¹⁹⁵ hat der Nuntius der protestantischen Interpretation offenbar nicht zugestimmt.¹⁹⁶

Eine vom Innenminister sicher nicht bedachte Nebenwirkung der Seminarschließung in Madrid war das Zusammenrücken und Intensivieren der Zusammenarbeit zwischen der *Iglesia Evangélica Española* sowie ihrer Schwesterkirche *Iglesia Española Reformada Episcopal* mit den Baptisten. Letztere hatten in Barcelona ein Seminar, wohin einige der Studenten aus Madrid wechseln konnten. Inhaltliche Differenzen zwischen den verschiedenen protestantischen Strömungen traten angesichts der erneuten Diskriminierung in den Hintergrund.¹⁹⁷ Eine weitere Folge aus den Ereignissen um das Theo-

¹⁸⁹ Kopie eines Briefes von Joaquín Ruiz-Giménez vom 8.3.1956, in: WCC Archives, 42.3.060 WCC General Secretariat, Country Files and Correspondence (1938) 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970. Zur Seminarschließung findet sich einiges in dieser Box.

¹⁹⁰ Vgl. Confidential Memorandum: New Development regarding Madrid Seminary, 1.

¹⁹¹ Vgl. World Council of Churches Executive Committee protests against closing of Protestant Seminary in Spain, 1-2. Vgl. auch Carta dirigida al Jefe del Estado, Generalísimo Franco por el pueblo evangélico español, 8.6.1956, abgedruckt in: ALBERT DOMÍNGUEZ, Defensa del Protestantismo, Apéndice 2, 35-48, 42.

¹⁹² Confidential Memorandum: New Development regarding Madrid Seminary, 2.

¹⁹³ Artikel 27, Absatz 1 besagt: «Der spanische Staat garantiert den Unterricht der katholischen Religion als ordentliches und obligatorisches Unterrichtsfach in allen staatlichen und nichtstaatlichen Bildungszentren jedes Bildungsniveaus und jeder Klasse. Die Kinder von Nicht-Katholiken werden von diesem Unterricht befreit, wenn ihre Eltern oder diejenigen, die sich Gehör verschaffen, dies verlangen.» Concordato entre España y la Santa Sede, 6232-6233.

¹⁹⁴ Confidential Memorandum: New Development regarding Madrid Seminary, 2.

¹⁹⁵ In Madrid befindet sich das *Seminario Evangélico Unido de Teología* (SEUT) – mit einigen Unterbrechungen – bis heute. Vgl. Website des SEUT (<https://www.facultadseut.org/es/trayectoria-seut>; 11.1.2020). Mit «1958» ist das Jahr der Schließung dort allerdings falsch angegeben.

¹⁹⁶ Diese Annahme deckt sich mit der Einschätzung Vilars, dass die Nuntiatur in Spanien einer der entscheidenden hemmenden Faktoren für eine weitergehende religiöse Toleranz war, auch wenn Vilar sich dabei auf den Zeitraum bezieht, in dem Gaetano Cicognani in dieser Funktion amtierte (1938-1953). Vgl. VILAR, Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad durante el primer franquismo, 289-290.

¹⁹⁷ Vgl. Rapport de l'Eglise Evangélique Espagnole au Comité International pour l'Evangélisation en Espagne, 2. In Barcelona wurde die Arbeit des Seminars dann auch fortgeführt, bis es dann 1965 wieder

logische Seminar in Madrid, mit Ruiz-Giménez' «bruit fait par la presse étrangère et l'intervention de certaines diplomates étrangers» bereits angeklungen, waren der zunehmende Protest und das Einfordern von Grundrechten durch Protestant:innen in Spanien, aber auch durch Christ:innen verschiedener Konfessionen aus zahlreichen Ländern. Noch deutlicher – und explizit als Menschenrechtsverletzung bezeichnet – kam dies im Protestschreiben des Weltrats der Kirchen zum Ausdruck:

«the Executive Committee of the World Council protests against this most serious infringement of religious liberty which at the very time of Spain's entrance into the United Nations contradicts the Universal Declaration of Human Rights and the principle of respect for the rights of religious minorities.»¹⁹⁸

3.2.2 Einfordern von Grundrechten

Die unterschiedlichen Herausforderungen bis hin zu Schikanen des protestantischen Alltags lassen sich heute in Teilen rekonstruieren, weil es damals Stimmen gab, die darüber informierten, sich darüber austauschten, empörten, widersprachen. Sie finden sich konserviert in Briefen, Berichten oder Notizen. Manche dieser Stimmen waren eher vereinzelt, betrafen konkrete Vorfälle und Ereignisse. Andere dieser Stimmen stammen aus Protestschreiben, die grundsätzliche Kritik übten. Sie forderten eine Änderung, eine Korrektur des politischen Systems, in dem neben katholischen auch evangelische Spanier:innen einen vollberechtigten Platz haben sollten. Die ausbleibende Reaktion seitens des Staates führte 1956 schließlich zu einer organisierteren Form der <Verteidigung>: der Gründung der *Comisión de Defensa Evangélica Española* (Komitee der spanisch-evangelischen Verteidigung).

Begleitet wurden die protestantischen Stimmen aus Spanien durch einen mehrsprachigen <Chor>, der gebildet wurde durch verschiedene Hilfskomitees, Unternehmungen des Weltrats der Kirchen, Einflussnahme auf politischem und diplomatischem Weg sowie die internationale Presse. Auf beiden Ebenen forderte man mehr religiöse Freiheit in Spanien. Polemiken und einseitige Darstellungen fehlten – wie bei den Bischöfen – allerdings auch hier nicht.

3.2.2.1 Initiativen von Evangelischen in Spanien

«Der Kampf der spanischen Protestanten um das Heimatrecht in ihrem eigenen Lande»¹⁹⁹ fand, wie die vorherigen Seiten gezeigt haben, häufig in an der Oberfläche der Gesellschaft kaum sichtbaren <Einzelkämpfen> statt. Daneben gab es kollektive protestantische Initiativen, die auf ihre Situation als spanische Protestant:innen aufmerksam machten und auf eine Verbesserung dieser abzielten. So verfasste die *Alianza Evangélica*

nach Madrid umgesiedelt wurde. Vgl. Website des SEUT (<https://www.facultadseut.org/es/trayectoria-seut>; 11.1.2020).

¹⁹⁸ World Council of Churches Executive Committee protests against closing of Protestant Seminary in Spain, 1.

¹⁹⁹ Krise des spanischen Protestantismus, 19. Ähnlich ebd., 26 [HiO]: «Aber als *spanische* Protestanten verlangen sie mit Entschiedenheit das Heimatrecht in ihrem eigenen Lande.»

*ca Española*²⁰⁰ mehrere Denkschriften an Franco, die erste bereits ein knappes halbes Jahr nach dem Ende des Bürgerkriegs und noch in hoffnungsvollen Tönen: Ihre Mitglieder übermitteln darin «dem Führer Spaniens [...], dem die Göttliche Vorsehung mit dem Sieg der Waffen die einzigartige Gelegenheit gewährte, die Schicksale unseres geliebten Volkes zu lenken»,²⁰¹ ihre Glückwünsche und bezeugen ihren Patriotismus:

«Wir Evangelischen Christen fühlen die Bedeutung der geistigen Einheit der Nation und wünschen zu ihr, nach Massgabe unserer bescheidenen Kräfte beizutragen. [Aber:] «Geistige Einheit» der Nation ist nicht gleichbedeutend mit konfessioneller Einheit. [Deswegen] fordern wir die Gewissensfreiheit für den einzelnen und die Gewährleistung der Ausübung evangelischen Gottesdienst [sic] für die Gesamtheit. Mag die Gesinnung der höheren staatlichen Stellen noch so wohlwollend und gerecht sein, so verwandelt sich doch jegliche Massnahmen [sic], die von der geringschätzigen Einstellung der «Toleranz» diktiert wird, in tatsächliche Intoleranz, sobald sie von untergeordneten Stellen angewendet wird. [...] Es wird sich dann auch zeigen, dass es nicht notwendig ist bis zum Laizismus des Staates zu gelangen, – einer Lösung, deren Nachteile offensichtlich sind –, um alle Bürger Spaniens, was die Rechte ihres Gewissens angeht, auf gleichen Fuss zu stellen. Wenn es gilt, unsere Pflichten zu erfüllen, so pflegen wir uns völlig einwandfrei zu verhalten [...] Es scheint gerechtfertigt, dass auch wenn es sich um die Rechte handelt, wir nicht geringer seien als unsere römisch-katholischen Mitbürger.»²⁰²

Auf dieser Grundlage fordern sie entsprechende korrigierende Massnahmen in den bereits bekannten Bereichen: Eheschließung, Unterricht, öffentliche Ämter, Militärdienst, Gottesdienste, Beerdigungen, Seminare und Publikationen.²⁰³ Ein Jahr später ist die Liste der Forderungen unverändert. Antwort erhielten sie keine, stattdessen haben sich

«Dinge ereignet, die uns befürchten lassen, dass die evangelischen Spanier die Hoffnungen, unter der Staatsform des Neuen Spaniens mit gleicher Befriedigung zu leben, wie ihre römisch-katholischen Mitbürger, nicht erfüllt sehen werden. Sie hegten diese Hoffnung und wollen sie auch nicht aufgeben, weil sie immer mit nicht geringerer Treue und Aufopferung als jene für die Grösse ihres Vaterlandes arbeiten und solches auch in Zukunft tun werden.»²⁰⁴

«Wir möchten glauben, dass ein Teil dieser Massnahmen der Unkenntnis entspringt, die in gewissen Kreisen unseres geliebten Volkes über die wirklichen Absichten der evangelischen Christen herrscht; wir möchten glauben, dass es sich bei gewissen Dingen um Übereifer der untergeordneten Behörden handelt. [...] Die evangelischen Spanier wollen nichts anderes sein als treue Söhne und selbstlose Diener ihres Volkes. Sie

²⁰⁰ Dabei handelt es sich um den spanischen Ableger der Weltweiten Evangelischen Allianz, der 1877 gegründet wurde. Vgl. Website der AEE: <https://alianzaevangelica.es/quienes-somos/> (23.1.2021). Unterschrieben haben das Protestschreiben Fernando Cabrera, Schriftführer der Evangelisch-Spanischen Allianz, sowie Julián Saco. Auch andere protestantische Organisationen und Zusammenschlüsse richteten entsprechende Schreiben an Franco, so z. B. die Baptisten im Juni 1948. Vgl. ALBERT DOMÍNGUEZ, *Defensa del Protestantismo*, 13, FN 15; sowie LÓPEZ RODRÍGUEZ, *La España protestante*, 43-45.

²⁰¹ Botschaft der Spanischen Evangelischen Allianz an das Oberhaupt des Spanischen Staates, 28.9.1939, Nachdruck streng verboten, 1.

²⁰² Ebd., 1-2.

²⁰³ Vgl. ebd., 3.

²⁰⁴ Zweite Denkschrift der Spanischen Evangelischen Allianz an das Staatsoberhaupt, 1.

werden es auch sein, mag die Haltung, die die bestehenden Gewalten ihnen gegenüber einnehmen, sich gestalten, wie sie wolle.»²⁰⁵

«Mit dem gleichen Respekt» wie in den bisherigen Denkschriften wandte man sich 1950 erneut an Franco, obwohl «all unsere Anstrengungen seit 1939» vergebens gewesen sind.²⁰⁶ Während die geforderten Maßnahmen ein ähnliches Spektrum wie in den vorherigen Schreiben abdeckten,²⁰⁷ fiel das Gesamturteil der Unterzeichnenden – auch gegenüber der Kirche bzw. den spanischen Metropolitane – deutlich kritischer aus. Auslegung und Anwendung des *Fuero* belegten seine Ungeeignetheit «to protect the rights and duties of our Christian conscience.»²⁰⁸ Dabei dürfe weder die Zahl der betroffenen Gewissen von Bedeutung sein, noch so getan werden, als gelte die Toleranz in besagtem Artikel lediglich für Ausländer:innen, wie dies im Rundschreiben der spanischen Metropolitane vom Mai 1948 behauptet werde, was zu einer Verschlechterung der Situation der protestantischen Gemeinden in Spanien geführt habe:²⁰⁹

«For our Christian conception of our responsibility as Spanish citizens, it is not only painful and difficult, but quite unbearable, to have to comply with the duties imposed on us by our conscience in an atmosphere of clandestine action and even open opposition to the authorities of the State.»²¹⁰

Im Gegensatz zu den vorherigen Schreiben erhielten sie eine Antwort, die allerdings «recht enttäuschend [war], da sie auf alle in dem Schreiben so gemäßigt vorgetragenen Bitten nicht einging, und zeigte nur, daß die amtlichen, den *Fuero* auslegenden Bestimmungen viel enger geworden waren.»²¹¹

Zusammenfassen lassen sich die verschiedenen Schreiben spanischer Protestant:innen mit folgenden Worten des Rats der *Iglesia Evangélica Española*: «Mais les Espagnols évangéliques ne se laissèrent pas rebuter. Toujours ils s'adressèrent aux autorités civiles pour avoir la liberté de conscience et de culte (des autorités ecclésiastiques catholiques il n'y avait rien à attendre).»²¹² Diese Gerechtigkeit fordernde Haltung macht auch Juan B. Vilar bei den spanischen Protestant:innen aus, ebenso ihren unzerstörbaren Patriotismus, der sie die eigenen Interessen hintenan stehen ließ, bspw. wenn sie die Regierung verteidigten, die Verantwortung für ihre Situation wenigen Extremisten (im kirchlichen Kontext) zuwiesen oder ihre tatsächliche Situation verschwiegen, sei es, wenn sie evangelische Kongresse im Ausland besuchten oder eine ausländische Delegation zu Besuch kam. Der Vorwurf des Antipatriotismus wegen des durch den Protestantismus verursachten Imageschadens Spaniens im Ausland sei daher nicht berechtigt gewesen.²¹³ Diese Beobachtungen Vilars decken sich mit der in den Denk-

²⁰⁵ Ebd., 2.

²⁰⁶ Statement by Spanish Protestants to General Franco, 15.2.1950, 1.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 3.

²⁰⁸ Ebd., 2.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 1-2.

²¹⁰ Ebd., 3.

²¹¹ DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 67. Vgl. auch Gazette de Lausanne, 5.7.1950, 3.

²¹² Rapport du Conseil de l'Eglise évangélique espagnole: Le Protestantisme espagnol d'aujourd'hui, 2.

²¹³ Vgl. VILAR, Minorías protestantes bajo el franquismo, 379-381; DERS., Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad, 266-267 und 292-294. Vgl. hierzu auch LÓPEZ RODRÍGUEZ, La España protestante, 47-48, der vom «stillen Patriotismus der spanischen Protestanten» spricht. Ebd., 48. Ein solcher Vorwurf mangelnder Vaterlandsliebe findet sich bspw. bei Jesús IRIBARREN, El Protestantismo español, problema artificial. I. La campaña de falsedades voluntarias, in: Ecclesia 408 (1949) 11-13 und 23-24, 24:

schriften stets beschworenen Vaterlandsliebe und dem darin zum Ausdruck gebrachten Wunsch, an der «Grösse ihres Vaterlands» mitzuwirken.

An dieser Stelle sei ein weiterer Vorwurf, dem sich die spanischen Protestant:innen regelmäßig ausgesetzt sahen, kurz erwähnt, nämlich ihre angebliche Nähe zum Kommunismus.²¹⁴ Zwar lässt sich auf der Grundlage des für diese Arbeit untersuchten Quellenmaterials keine systematische Verknüpfung von «protestantisch» und «kommunistisch» feststellen. Eine solche wäre jedoch anschlussfähig an die «nationale» Rhetorik während des Bürgerkriegs und eine Verknüpfung der katholischen Feindbilder «Kommunismus» und – in Spanien eben auch – «Protestantismus» durchaus plausibel.

Die zuvor nachgezeichneten Bemühungen seitens der protestantischen Kirchen in Spanien blieben jedenfalls ohne dauerhaften Erfolg, auch die Verabschiedung des *Fuero* brachte nicht die erhofften Besserungen, stattdessen ereigneten sich die Seminarschließung «und eine endlose Anzahl von Missbräuchen, Diskriminierungen, wenn nicht offene Verfolgungen, [die] zur Gründung der C.D.E. [= Comisión de Defensa Evangélica] führten».²¹⁵ Bereits 1955 hatte in Barcelona ein Planungstreffen mehrerer Pfarrer und Führungsfiguren des spanischen Protestantismus stattgefunden. Dies mit dem Ziel, ein interdenominationales Organ zur Verteidigung der Rechte der Protestant:innen vor dem Staat zu gründen. José Cardona Gregori (1918-2007), der erste geschäftsführende Sekretär der *Comisión de Defensa*, erklärte 1971 Funktion und Aufgabe dieser folgendermaßen: «Die Kommission zur Verteidigung des Evangeliums ist das legale Organ der nichtkatholischen Konfessionen zur Erlangung und Aufrechterhaltung der Religionsfreiheit und der Bürgerrechte der protestantischen Kirchen in Spanien.»²¹⁶ Auch die *Iglesia Evangélica Española* bezeichnete die Gründung der Kommission als «un pas important», denn: «sur un niveau juridique ce Comité aborde une après l'autre les questions qui compromettent les droits des protestants en tant que citoyens espagnols et les conflits que présente pour eux la législation actuelle.»²¹⁷

Im Mai 1956, also wenige Monate nach der Schließung des Theologischen Seminars, fand ein zweites Treffen statt, dieses Mal in Madrid.²¹⁸ Bei dieser Sitzung setzten die Gründungsmitglieder – *Iglesia Española Reformada Episcopal*, *Iglesia Bautista*, *Iglesia Evangélica Española* und *Alianza Evangélica* – die Statuten des neu geschaffenen Or-

«Wo ist ihr Patriotismus und ihre Wahrheitsliebe [...]? Denn wir glauben, dass der Protestantismus mit der Wahrheit nichts verlieren würde, und dass unsere Protestanten auch nicht weniger protestantisch wären, wenn sie sich mehr spanisch zeigen würden.» Ähnlich in der Fortsetzung des Artikels: DERS., *El Protestantismo español, problema artificial. II. Hipocresía de la campaña antiespañola*, in: *Ecclesia* 409 (1949) 11-13; oder auch bei DE VIZCARRA, *Derroche de metralla contra la unidad católica de España*.

²¹⁴ Dies beschreibt bspw. Juan A. Monroy im Kapitel «Protestantismo y Comunismo», in: MONROY, *Defensa de los protestantes españoles*, 4-10. Auch Theodor Fliedner äußert sich in dieser Weise: «Man möchte am liebsten den Protestantismus, den man auf die gleiche Stufe mit Marxismus, Freimaurerei und Judentum stellt, mit Stumpf und Stiel ausrotten, er wird jedenfalls durchaus als staatsfeindlich und staatsgefährlich angesehen.» Fliedner, *Extremadura*, 5.

²¹⁵ ALBERT DOMÍNGUEZ, *Defensa del Protestantismo*, 11. Nachdem sich die Situation der Protestant:innen in Spanien mit den Jahren verbessert hatte, passte der Name irgendwann nicht mehr und wurde 1986 in *Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España* (FEREDE) geändert (vgl. ebd., 25). Die FEREDE existiert bis heute und hat ihren Sitz im Nordosten Madriids.

²¹⁶ Die Protestanten in Spanien. Interview mit José Cardona von Lino Mondragon [Interview von 1971], in: *Freiheit und Gewissen* Nr. 3 (1974) 64-69, 64.

²¹⁷ Rapport de l'Eglise Evangélique Espagnole au Comité International pour l'Evangélisation en Espagne, 4.

²¹⁸ Vgl. ebd., 12.

gans fest²¹⁹ und beschlossen, ein weiteres Schreiben an Franco zu richten, dieses Mal nicht «nur» im Namen der *Alianza Evangélica Española*, sondern aller vier Gründungsmitglieder der Kommission, die sich als Repräsentanten des «evangelischen spanischen Volkes»²²⁰ verstanden. Bemerkenswert ist, dass sie mit Blick auf ihre «Brüder in Christus und im Vaterland» von Privilegien sprechen, die sie für sich selbst nicht einfordern, wohl aber die in Art. 6 des *Fuero* gewährte Toleranz, welche ihnen als Bürger:innen des spanischen Staates voll zustehe:

«Und indem wir uns auf diese Einheit [unter den Spaniern] berufen, sagen wir Euch, Herr [= Franco]: Art. 6 des *Fuero de los Españoles* setzt für die Katholiken, unsere Brüder in Christus und im Vaterland, das «Privileg» als bewegliches Eigentum des spanischen Staates, dessen offizielle Religion die römisch-katholische ist, fest. Für Nicht-römisch-Katholische führt besagter Artikel die «Toleranz» ein. Wir respektieren jenes Privileg, und dahinter müssen wir stehen und tun dies auch. Wir können keine Gleichheit ersuchen. Aber, Herr, wir fordern die Fülle der Toleranz: eine echte, effiziente, wirksame Toleranz, sanktioniert durch die Anwendung, die unsere Behörden daraus machen müssen».²²¹

Entsprechend stellen sie ihren 16 konkreten Bitten, in denen sich die in Kapitel 3.2.1 beschriebenen «Hürden des Alltags» spiegeln,²²² folgendes Grundanliegen voran: «Wir können sie in einem zusammenfassen: dass Eure Gesetze, wirksam und umgesetzt und befolgt, uns die Würde und soziale Sicherheit von Spaniern in ihrem Heimatland geben.»²²³ Auch dieser Brief blieb unbeantwortet.²²⁴

Die spanischen Protestant:innen scheinen die Kommission als ihre Repräsentantin breitflächig akzeptiert zu haben, daher konnte diese nicht nur rechtliche Einzel- und Grundsatzfragen innerhalb Spaniens in Angriff nehmen, sondern auch «die europäische Presse und die europäischen Institutionen über die Situation, in der sich die Evangelische Kirche in Spanien befand», informieren.²²⁵ Wegen der zahlreichen Aufgaben und vielen Anfragen von verschiedenen Gemeinden wirkte ab April 1959 José Cardona als

²¹⁹ Vgl. Estatutos de la comisión de defensa evangélica [14.5.1956], in: WCC Archives, 4226.069: Secretariat on religious liberty. Printed and stencilled documentation arranged by country S-Z, Spain. Art. 1 und 2 betreffen die Zusammensetzung und Arbeitsweise der Kommission. Art. 3-6 umschreiben Zweck, Aufgaben und Kompetenzen der Kommission, darunter «alle Fragen der Gerechtigkeit, des Rechts und des Gesetzes», die Art. 6 des *Fuero* tangieren, sowie der Kontakt zum Staat und zur katholischen Kirche auf den verschiedenen Ebenen. Finanzierung – neben Spenden und Geldern aus den Mitgliedskirchen auch Gelder des *National Councils of the Churches of the Christ* in den USA – und entsprechende Rechenschaftspflicht regeln Art. 7 und 8. Art. 9 schließlich definiert, dass die Kommission «einzig die Aufgabe habe, die Rechte der religiösen Toleranz im Rahmen der Rechtsstaatlichkeit der spanischen Nation zu definieren, zu etablieren und zu verteidigen», und sie entsprechend auf jegliche politische Aktivitäten verzichtet.

²²⁰ Carta dirigida al Jefe del Estado, Generalísimo Franco por el pueblo evangélico español, 35.

²²¹ «Y es, invocando esta Unidad [entre los españoles] que os decimos, Señor: el Art. 6º del El *Fuero de los Españoles* instituye, para nuestros hermanos en Cristo y en Patria, los católicos, el «privilegio» como propiedad fluyente del Estado Español cuya Religión Oficial es la Católica-Romana. Para los no católicos-romanos, instituye dicho artículo «la tolerancia». Respetamos ese privilegio y tras él nos hemos de colocar y nos colocamos. No podemos recabar la igualdad. Pero nosotros, Señor, reivindicamos la plenitud de la tolerancia: una tolerancia real, eficaz, efectiva, sancionada por la aplicación que de ella deben hacer nuestras Autoridades.» Ebd., 36.

²²² Vgl. ebd., 46-48.

²²³ «Podemos resumirlas en una sola: que Vuestras Leyes, efectivas y practicadas y cumplidas, nos den la dignidad y la seguridad sociales de españoles en su Patria.» Ebd., 45.

²²⁴ Vgl. ALBERT DOMÍNGUEZ, *Defensa del Protestantismo*, 13.

²²⁵ Vgl. ebd., 14-16, Zitat 16.

geschäftsführender Sekretär, der die Arbeit der Kommission erheblich vorantrieb. Unter anderem erwirkte er eine Zusammenarbeit mit Fernando María Castiella (1907-1976), zu der Zeit Außenminister Spaniens. Wie in Kapitel 4 zu sehen sein wird, «ermöglichte [Castiella] eine Veränderung des Problems der Religionsfreiheit in Spanien, in der Überzeugung, dass dies eine Verbesserung der Außenbeziehungen mit anderen Ländern bedeuten würde.» Schritt für Schritt genossen die evangelischen Gemeinden mehr religiöse Toleranz und Handlungsfreiheit.²²⁶

3.2.2.2 *Unternehmungen von Institutionen und Organisationen aus dem Ausland*

Am Rande ist es bereits mehrfach angeklungen: die Situation der evangelischen Minderheit in Spanien erregte in der internationalen Öffentlichkeit immer wieder Aufsehen und die Gemüter.²²⁷ Die vermutlich bekannteste Persönlichkeit, die sich zu diesem Thema äußerte, war Harry S. Truman (1884-1972), 1945-1953 Präsident der USA. Seine Äußerungen sind im Zusammenhang mit der Isolierung Spaniens auf dem internationalen politischen Parkett zu sehen. Der Empfehlung der Vereinten Nationen von 1946 an ihre Mitglieder, keine diplomatischen Beziehungen zu Spanien zu unterhalten,²²⁸ war der Ausschluss aus dem Marshall-Plan gefolgt. Als US-Kongress und -Senat ab 1949 begannen, dennoch Finanzspritzen für den wirtschaftlichen Aufbau Spaniens zu sprechen, legte Truman sein Veto ein, «für den die fehlende Religionsfreiheit ein wesentlicher Faktor dafür war, dass Spanien geächtet blieb.»²²⁹ In einem Interview in der *New York Times* am 9. Februar 1952 begründete Stanton Griffis (1887-1974), bis Januar desselben Jahres Botschafter der USA in Spanien, den Ausschluss Spaniens aus der NATO und dem Marshall-Plan mit «den endlosen Verzögerungen der spanischen Regierung bei der Gewährung der Religionsfreiheit», weswegen Truman keine großen Sympathien für Spanien hege. Und er ergänzte: «Trumans gesamte Außenpolitik gegenüber Spanien dreht sich ausschließlich um das protestantische Problem»²³⁰ – Äußerungen, die in Spanien wenig Begeisterung hervor- und die Verteidiger der «katholischen Einheit» Spani-

²²⁶ Vgl. ebd., 17-20, Zitat 19: Castiella «posibilitó un cambio ante el problema de la libertad religiosa en España, convencido de que esto significaría una mejora en las relaciones exteriores con otros países.»

²²⁷ Vgl. dazu z. B. auch das Memorandum der spanischen Regierung von 1961, Memorandum del Gobierno español sobre las confesiones no católicas en España, Ende 1961, in: ACME, Apéndice XII, 715-759, bes. 726-750.

²²⁸ Die Initiative dazu war von Mexiko gekommen. Dort befand sich die republikanische Exilregierung sowie viele, die vor Krieg und Franco-Regime geflüchtet waren. Vgl. SCHMIDT, Diktatur und Demokratie, 453-454.

²²⁹ TUSELL, La España de Franco, 121. Zur Haltung Trumans und möglichen Beweggründen für diese Haltung, z. B. dass er selbst Baptist war und diese die zweitgrößte Gruppe an Protestant:innen in Spanien stellten vgl. auch VILAR, Minorías protestantes bajo el franquismo, 378-379; LÓPEZ RODRÍGUEZ, La España protestante, 46-49. 1950 wurde die Isolierung Spaniens aufgehoben. «1953 folgte ein Abkommen über militärische Zusammenarbeit mit den USA, das die so dringend benötigten Devisen brachte» (im gleichen Jahr wurde bekanntlich auch das Konkordat unterzeichnet). Im Dezember 1955 erfolgte dann die Aufnahme in die UNO. Vgl. SCHMIDT, Diktatur und Demokratie, 457, Zitat ebd. Bei all diesen Ereignissen und Vorgängen darf der Faktor «Kalter Krieg» nicht vergessen werden.

²³⁰ «[T]oda la política exterior de Truman hacia España gira exclusivamente en torno al problema protestante», zitiert nach: MARTÍNEZ DE CODES, Libertad religiosa y Castiella, 425; vgl. außerdem: Ecclesia 553 (1952) 12.

ens auf den Plan riefen: «Die spanische Regierung, bereit, die katholische Einheit des Landes gegen ausländischen Druck zu verteidigen».²³¹

Umgekehrt wandten sich im November 1952 ca. 400 protestantische US-amerikanische Bürger:innen, darunter viele Pfarrpersonen, an ihren Präsidenten und forderten den Stopp der inzwischen sanktionierten Geldflüsse. Sie baten ihn um seine Hilfe «in ending the persecution of Protestants in Spain», denn «[f]ortunately, you are in a position to stop it.» Weiter schreiben sie:

«You will shortly surrender your responsibilities as Chief Executive. We suggest that you can leave to your successor and to the nation no healthier legacy than a foreign policy cleansed of the bitter contradiction of American money used to keep in power a foreign government which encourages the persecution of men, women and children because they confess the same Protestant Faith as do the majority of Americans from whom the money comes. For American Protestants not to protest this sinful anomaly would make us parties to the persecution.»²³²

Auch anderorts, z. B. in England, wandten sich Bürger:innen an ihre Regierungen, damit diese sich für die «verfolgten Protestanten» einsetzen.²³³ In der Schweiz engagierten sich der Genfer Bankier Gustave Hentsch (1880-1962) ab Anfang der 1940er Jahre im Auftrag der *Entente Internationale Anticomuniste*²³⁴ und der *Comités International et Suisse-romand pour les Eglises évangéliques en Espagne* für eine Verbesserung der Situation der Protestant:innen in Spanien.²³⁵ Konkreten Anlass hatte die Unterzeichnung der Vereinbarung zwischen Madrid und dem Vatikan im Juni 1941 geliefert. Die Idee war, Fortschritte hinsichtlich ihrer Forderungen – darunter Freiheit bei der Feier ihrer Gottesdienste, Anerkennung der in protestantischen Zeremonien geschlossenen Ehen, evangelischer Religionsunterricht und angemessene Bestattungsmöglichkeiten – in erster Linie über den Vatikan zu erreichen.²³⁶ Hentsch unterhielt aber auch zahlreiche Korrespondenz mit dem Bundesrat der Schweiz.²³⁷ Eine Schlüsselrolle in den Unternehmungen Hentschs nahm allerdings der Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg ein:

²³¹ Ecclesia 553 (1952) 12.

²³² Statement left at the White House on Friday, November 21 [1952], by a delegation of clergyman on behalf of 400 signers of a letter to the President asking for the discontinuance of aid to Spain, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 4. Contacts with Civil Authorities.

²³³ Vgl. MARTÍNEZ DE CODES, *Libertad religiosa y Castiella*, 423; VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 378.

²³⁴ Die *Entente Internationale Anticomuniste* mit Sitz in Genf war 1924 in Paris gegründet worden. Vgl. GROBMANN, *Die Internationale der Konservativen*, 3. Vgl. zur *Entente* auch: CALLAIT, *L'Entente internationale anticommuniste*, 147-163, sowie Kap. 2.1.2.1.

²³⁵ Vgl. Gustave Hentsch an Kardinalstaatssekretär Luigi Maglione, 10.12.1942, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – Espagne, Doubles.

²³⁶ Vgl. Gustave Hentsch, *Journal: Convention Vatican – Espagne*, 25.7.1941 [Bericht nach I. Romreise], 1-6 [6 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 5. Contacts with Church Authorities. Bis 1943 war Hentsch bereits fünfmal in Rom und hatte dort u. a. Kardinalstaatssekretär Luigi Maglione, Domenico Tardini und den späteren Papst Paul VI., Giovanni Montini, beide enge Mitarbeiter Pius' XII., getroffen. Vgl. hierzu WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 5. Contacts with Church Authorities; sowie ebd., – Espagne, Doubles.

²³⁷ Konkret: Marcel Pilet-Golaz sowie dessen Nachfolger Max Petitpierre im Politischen Departement (heute: Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten). Vgl. WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 4. Contacts with Civil Authorities.

zunächst Marius Besson (1876-1945), nach dessen Tod im Jahr 1945 François Charrière (1893-1976).²³⁸ Besson, sensibilisiert für die Thematik vielleicht auch wegen seines reformierten Vaters, resümierte seinen Antrieb folgendermaßen: «J'espère que nous pourrions continuer à travailler ensemble pour une compréhension meilleure entre chrétiens.»²³⁹ 1948, Hentsch war inzwischen in Kontakt mit Charrière, informierte ihn dieser, dass er einen Priester aus Genf, Edmond Chavaz (1905-2000), nach Spanien geschickt habe, um sich vor Ort ein genaues Bild zu machen. Produkt dieser Reise ist der *Rapport Chavaz*, auf den in diesem Kapitel bereits mehrfach rekurriert wurde.²⁴⁰ Dieser Vorgang zeigt ein Zweifaches: Einerseits engagierte sich Charrière (wie auch sein Vorgänger Besson) aufrichtig in dieser Angelegenheit, vermittelte Kontakte, wo möglich, und versuchte sich so gut wie möglich zu informieren. Andererseits war seine Wahrnehmung stark geprägt von der damaligen katholischen Weltsicht und Lehre, gleichwohl er einer der frühen Befürworter der Religionsfreiheit war.²⁴¹ Als katholisches «Kind seiner Zeit» war er daher nicht immer gleicher Auffassung wie Hentsch – der die Gegebenheiten in Spanien wiederum aus seiner protestantischen Perspektive wahrnahm. Auch wegen dieser unterschiedlichen Wahrnehmungen ließ Charrière die Situation in Spanien durch einen eigenen Gesandten überprüfen. Während der *Rapport Chavaz* eine indirekte, aber konkrete Frucht der verschiedentlichen Bemühungen Hentschs darstellt, lassen die Quellen trotz seiner vielen Kontakte und Bemühungen über Jahre hinweg ansonsten nicht auf greifbare Resultate schließen.

In einem ähnlichen Sinn äußert sich auch Vilar: Zwar sei eindeutig, dass «die Existenz einer unterdrückten Minderheit eine Haltung der Ablehnung bei weiten Teilen der internationalen Öffentlichkeit hervorruft».²⁴² Inwiefern aber die verschiedenen Gruppierungen wirksamen Druck auf ihre Regierungen ausübten, sei noch offen und erfordere

²³⁸ Siehe hierzu: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 5. Contacts with Church Authorities; sowie ebd., – Espagne, Doubles. Eine Recherche im Archiv der Diözese Lausanne, Genf, Freiburg würde vermutlich weitere interessante Einsichten zu diesem Thema bringen. Gleiches gilt für das Archiv der *Entente internationale anticommuniste*, angesiedelt an der Bibliothek von Genf. Vgl. Michel CAILLAT, Les archives de l'Entente internationale anticommuniste de Genève, in: DERS. / CERUTTI / FAYET / ROULIN (Hg.), Histoire(s) de l'anticommunisme en Suisse, 351-359.

²³⁹ Marius Besson an Gustave Hentsch, 24.12.1942, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 5. Contacts with Church Authorities. Zu Bessons Abstammung aus einer sogenannten «Mischehe» vgl. Victor CONZEMIUS, Marius Besson, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 9.12.2013. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009728/2013-12-09/> (23.1.2020).

²⁴⁰ Vgl. François Charrière an Gustave Hentsch, 8.4.1948, sowie Résumé: Visite à Mgr. Tardini, Sous-Secrétaire d'Etat du Saint-Siège, 15.8.1948, in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 5. Contacts with Church Authorities. Eigentlich hatte Charrière den Besuch eines Freundes aus Spanien erwartet, der ihm entsprechende Informationen liefern sollte. Nachdem dieser verhindert wurde, schickte er den Priester Edmond Chavaz. Besagter Freund Charrières, Domherr in Barcelona, habe ihm allerdings bestätigt, «que l'ignorance dans laquelle se trouvent les catholiques espagnols sur la nature et le caractère du protestantisme est une des grandes raisons de l'hostilité qu'existe entre catholiques et protestants». Visite de M. Gustave Hentsch à Mgr. Charrière, à Fribourg, en date du 17 mai 1946, 3 [6 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – Espagne, Doubles.

²⁴¹ Vgl. Victor CONZEMIUS, François Charrière, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 5.11.2003. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/023288/2003-11-05/> (13.11.2020).

²⁴² «[...] la existencia de una minoría oprimida genera una actitud de rechazo por parte de amplios sectores de la opinión internacional». Vgl. VILAR, Minorías protestantes bajo el franquismo, 373-374, Zitat 373; DERS., Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad, 287-294.

ein intensives Studium diplomatischer Quellen.²⁴³ Er unterstreicht stattdessen die Bedeutung anderer Faktoren mit Blick auf die Lage der protestantischen Bevölkerung in Spanien, nämlich die Haltung des Episkopats, das Verhalten des Vatikans, von nordamerikanischen Katholik:innen sowie die «Haltung der evangelischen Spanier selbst».²⁴⁴ Gerade beim Heiligen Stuhl – sowie bei dessen diplomatischer Vertretung in Spanien, der Nuntiatur – will Vilar «zu jeder Zeit unflexiblere Einstellungen» als bei den spanischen Bischöfen hinsichtlich einer möglichen Änderung der Regelung der religiösen Situation in Spanien erkennen.²⁴⁵ Das spricht ebenfalls für eine relative Ergebnislosigkeit der Bestrebungen Hentschs. Auf die Haltung der Bischöfe geht Vilar allerdings kaum ein und argumentiert lediglich mit einem Verweis auf das Rundschreiben der spanischen Metropolen von 1948. Wie aber Kapitel 3.1 gezeigt hat, lässt der Diskurs der spanischen Bischöfe in der Tat auf keinerlei Offenheit gegenüber einer möglichen Liberalisierung (in religiösen Dingen) schließen. Was den Vatikan betrifft, greift Vilar auf Dokumente aus dem spanischen Außenministerium zurück, die seine Argumentation untermauern. Zusammengefasst bedeutet dies: von offizieller katholischer Seite in Spanien wie aus Rom kam stets Druck zum Erhalt des Status quo, der angenommenen und verkündeten «katholischen Einheit».

Wegen ihres Umgangs mit der evangelischen Minderheit in ihrem Land sah sich die spanische Regierung unter Druck gesetzt, ja sogar vor «einen internationalen Skandal von beispiellosem Ausmaß»²⁴⁶ gestellt. Gleichwohl richteten sich die Vorwürfe häufig nicht (nur) gegen die staatlichen Behörden, sondern gegen die katholische Kirche, bspw. wenn es heißt: «Tout cela [= Repression und Verfolgung der Protestant:innen] ne s'explique que par la *pression* de l'Eglise catholique que n'a rien appris de la guerre civile.»²⁴⁷ Regelmäßig im Fokus der internationalen Öffentlichkeit stand Kardinal Segura aus Sevilla. Die große Resonanz auf seine Hirtenbriefe war keineswegs zustimmender Natur, vielmehr nutzten die europäische und amerikanische Presse sie als Beleg für die spanische Intoleranz oder als Vorlage für Kritik am franquistischen Regime.²⁴⁸ U. a. lieferte sich Segura ein schriftliches «Gefecht» mit der jesuitischen Zeitschrift *America* sowie der ebenfalls katholischen *Indiana Catholic and Record*. Beide Zeitschriften hatten seinen Hirtenbrief vom 20. Februar 1952 scharf kritisiert, ihm theologische Kurzsichtigkeit und Spanien erhebliche Rückständigkeit vorgeworfen und Religionsfreiheit

²⁴³ Vgl. ebd., 287-288.

²⁴⁴ Vgl. VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 374-381, Zitat 374. Zur Haltung der spanischen Protestant:innen vgl. auch Kap. 3.2.2.1. Zu den nordamerikanischen Katholik:innen vgl. auch DERS., *Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad*, 290-291. In diesem Kontext ist vermutlich auch die Broschüre Richard Pattees, Mitglied der *National Catholic Welfare Conference*, von 1950 zu sehen, deren Adressat:innen in ihrer Haltung zu Spanien und seiner internationalen Isolation beeinflusst werden sollten. Vgl. PATTEE, *Die religiöse Frage in Spanien*.

²⁴⁵ VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 375.

²⁴⁶ MARTÍNEZ DE CODES, *Libertad religiosa y Castiella*, 423.

²⁴⁷ *Rapport du Conseil de l'Eglise évangélique espagnole: Le Protestantisme espagnol d'aujourd'hui*, 6 [HiO]. Auch fünf Jahre später klingt dies kaum anders: «C'est une attitude d'une surveillance toujours plus pénétrante, que se traduit en d'innombrables petits et grands inconvénients. Sans aucun doute cette attitude est inspirée et encouragée par les milieux catholiques-romains, qui ont un soin spécial de diriger une persécution rusée contre nous.» *Rapport de l'Eglise Évangélique Espagnole au Comité International pour l'Évangélisation en Espagne*, 3. Vgl. auch ähnlich, aber deutlich früher: Fliedner, *Ein Besuch bei den evangelischen Brüdern in der Zerstreuung*, 1.

²⁴⁸ Vgl. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Los papeles perdidos*, 812; GARRIGA ALEMANY, *El Cardenal Segura y el Nacional-Catolicismo*, 13. So z. B. in: *Statement left at the White House*.

in Spanien gefordert²⁴⁹ – Positionen, gegen die Segura sich selbst, die katholische Kirche in Spanien und sein Land zu verteidigen suchte.²⁵⁰ Rückenstärkung erhielt der Kardinal von *Ecclesia*, die dem Thema eines der längsten Editorials überhaupt widmete. Darin kritisiert die Redaktion, dass diese beiden Zeitschriften «die schwarze Legende gegen unser Spanien» erneut ausgegraben hätten, sich besser über die tatsächlichen Gegebenheiten informieren und vor allem die Haltung der katholischen Hierarchie des jeweiligen Landes akzeptieren sollten.²⁵¹ Sie schließen «dieses Editorial, indem sie zum Ausdruck bringen, wie wenig angenehm es uns ist, mit anderen katholischen Zeitschriften zu diskutieren; ziehen wir es auf jeden Fall vor, mit den Feinden der Kirche zu streiten.»²⁵² So zeigt der Disput mit *America* und *Indiana Catholic and Record* auch, dass nicht alle, die Kritik übten, Protestant:innen waren. Dies wurde von evangelischer Seite wertschätzend wahrgenommen: «Diese schwierige Lage der spanischen Protestanten hat eine große Zahl nichtspanischer Katholiken bewegt, und sie haben jenen ihre Sympathie in gemäßigten oder lebhaften Tönen bezeugt.»²⁵³ Gerade die Katholik:innen unter den Kritisierenden jedenfalls konnten mit keinerlei Verständnis seitens der katholischen Repräsentanten rechnen.²⁵⁴ Ende der 1940er bis Mitte der 1950er Jahre fand sich auf den Seiten von *Ecclesia* immer wieder harte Kritik an diesen, so z. B. das missbilligende Urteil Vizcarras über die katholischen Schweizer:innen, die er aufgrund ihrer eigenen Situation für übersensibel hielt.²⁵⁵ Dies war nicht das einzige Mal, dass er katholische Stellungnahmen aus dem Ausland kritisierte.²⁵⁶

²⁴⁹ Vgl. *America* (5.4.1952); *America* (24.5.1952); SANZ DE DIEGO, Diez pastorales polémicas del Cardenal Segura, 209-210 und 212-213.

²⁵⁰ Vgl. ebd. sowie Pedro SEGURA, Instrucción pastoral de su Emcia. Rvdma. Desvaneciendo funestos errores de la Revista norteamericana «America» sobre la propaganda protestante en España, in: Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1627, 1.10.1952, 556-573.

²⁵¹ Vgl. *Ecclesia* 565 (1952) 3-5, 4-5, Zitat 4. Von «leyenda negra» spricht aber auch: OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, La situación del protestantismo en España, 7.

²⁵² *Ecclesia* 565 (1952) 3-5, 5. Um die in ihren Augen korrekte Haltung zum Thema zu unterstreichen, druckten sie daher nochmals das gemeinsame Schreiben der spanischen Metropolen *Sobre la propaganda protestante* von 1948 ab, «welches keinen Deut an Aktualität verloren hat». Ebd., 3.

²⁵³ DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 68; dort auch diverse Zitate und Verweise auf solche «Äußerungen nichtspanischer Katholiken», darunter *America* und der Bericht von Edmond Chavaz, vgl. ebd., 68-81. Vgl. hierzu auch *Gazette de Lausanne*, 7.2.1948, 11; sowie LÓPEZ RODRÍGUEZ, La España protestante, 39-42, dort findet sich eine lange Liste der Zeitungen und Zeitschriften, die sich am Protest beteiligten.

²⁵⁴ Vgl. z. B. *Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante*, 247-249. Gleichwohl es natürlich auch katholische Stimmen gab, welche – in unterschiedlichem Maß – die Katholik:innen in Spanien und deren Haltung verteidigten: «L'Espagne ne constitue pas une exception. La vie est toujours très dure pour les minorités qui ne se contentent pas de demeurer repliées sur elles-mêmes mais prétendent déployer une activité» (Rapport Chavaz, 16) oder «Es ist ganz unwahrscheinlich, daß eine Kirche, die in ihrem großen Erbarmen all denen verziehen hat, welche Tausende von Priestern und Gläubigen dahinnordeten, heute nach den Köpfen einiger weniger evangelischen Pastoren jagt» (PATTEE, Die religiöse Frage in Spanien, 39). Es gab auch protestantische Stimmen, die hier differenzierten: «All Catholic bishops of Spain do not offhand give permission for printing such pamphlets [against Protestantism]. Among Catholics there are also those who have strong misgivings in regard to the existing relations between state and church. Among laymen there are intellectuals anxious to understand Protestantism who recognise its right to exist as a form of religious and ethical life», WCC Assembly in Evanston 1954: The Situation of the Protestants in Spain, 2.

²⁵⁵ Vgl. Zacarías DE VIZCARRA, ¿Debe defenderse la unidad católica en las naciones que todavía la conservan?, in: *Ecclesia* 773 (1956) 12-14. Vizcarras bezog sich dabei auf Art. 51 der Bundesverfassung, welcher besagt: «1. Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt. 2. Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluss auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt

Von staatlicher Seite wies man derartige Vorwürfe gegen Spanien ebenfalls zurück; die bereits zitierte Studie der *Oficina de Información Diplomática* liefert ein beredtes Beispiel dafür: Schon der volle Titel spricht von einer «verleumderischen Kampagne»²⁵⁷ und in den Schlussfolgerungen konstatiert man:

«Die ‹Verfolgung› von Protestanten in Spanien aufgrund der religiösen Intoleranz ist ein Mythos. [...] Von *Verfolgung* zu sprechen, mit allem, was dieses Wort an Offiziellem und an Systematik impliziert, scheint uns eine bewusste Verleumdung zu sein. [...] die letzte *wahre Verfolgung* [...] erlitt der spanische Katholizismus, er besiegelte sie mit seinem Blut.»²⁵⁸

Selbst ein hartnäckiger Verteidiger der Protestant:innen in Spanien wie Delpech räumte ein, dass zum Teil «leider sehr phantasievolle Berichte [...] in mehreren ausländischen Zeitungen erschienen waren»,²⁵⁹ und aus, dass die Protestant:innen in Spanien «dem Henker ausgeliefert [würden], um verbrannt zu werden.»²⁶⁰ Trotz mancher Übertreibungen und Polemiken hinsichtlich der ‹Protestant:innen-Verfolgung› in der Presse außerhalb Spaniens gilt festzuhalten, dass Diskriminierungen unterschiedlicher Intensität existierten.²⁶¹ Die mediale Aufmerksamkeit, die der Lage der Protestant:innen in Spanien geschenkt wurde, entbehrte also keineswegs jeglicher Grundlage. Ergänzt durch weitere Informationsveranstaltungen mit Vorträgen – bspw. von Delpech – oder Filmvorführungen²⁶² sollten Christ:innen nicht nur informiert, sondern auch motiviert werden, durch Spenden finanzielle Unterstützung für die evangelischen Spanier:innen zu leisten. Diesem Ziel widmete sich zum Beispiel die französisch-schweizerische Organisation *Pro Hispania*, welche 1945 aus der Fusion des *Comité romand pour*

werden, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört.» Der Artikel wurde durch die Volksabstimmung vom 20.5.1973 aufgehoben. Vgl. Bundesblatt 124/I (1972) 105-160; Bundesblatt 125/I (1973) 1660-1662.

²⁵⁶ Vgl. auch DE VIZCARRA, Defensores insospechados, 11-13 – hier gegen die französische Zeitschrift *Témoignage chrétien*; DERS., Indignos ataques a la Iglesia Española. La supuesta mutilación de la Biblia, in: *Ecclesia* 353 (1948) 9-11 – hier u. a. gegen das *Svenska Morgonbladet*. Auch Yves Congar wird für einen Artikel in der *Revue Nouvelle* kritisiert, er sei schlecht informiert, stütze sich zu viel auf protestantische Quellen und zu wenig auf katholische, insbesondere das Lehramt. Vgl. Jesús IRIBARREN, ‹La Revue Nouvelle› y los protestantes españoles, in: *Ecclesia* 363 (1948) 5-8.

²⁵⁷ Vgl. OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, La situación del protestantismo en España. Der Untertitel lautet: *Seis estudios sobre una campaña de difamación contra España* (Sechs Studien über eine verleumderische Kampagne gegen Spanien). Der Begriff «campaña de difamación» wird wiederholt zu Beginn der Publikation, vgl. ebd., 7.

²⁵⁸ «La ‹persecución› a los protestantes en España por motivo de la intolerancia religiosa, es un mito. [...] Hablar de *persecución*, con todo lo que esta palabra encierra implícitamente de oficial y sistemático, nos parece calumnioso a sabiendas. [...] la última y verdadera *persecución* [...] sufrió el catolicismo español, las [sic] selló con su sangre.» Ebd., 55-56 [HiO]. «Spanien wird als eine verfolgende und unmenschliche Nation dargestellt» (IRIBARREN, Introducción, 45) oder «das mediale Geschrei war ohrenbetäubend, von Schweden bis Australien». IRIBARREN, Papeles y memorias, 111. Bei IRIBARREN, Papeles y memorias, 111-112, findet sich auch eine kurze Presserundschau. Vgl. hierzu auch DERS., El Protestantismo español, problema artificial. I. La campaña de falsedades voluntarias, in: *Ecclesia* 408 (1949) 11-13 und 23-24.

²⁵⁹ DELPECH, Die evangelischen Christen Spaniens, 24. So auch MONROY, Defensa de los protestantes españoles, 18: «Letztere [= die Protestant:innen] – das geben wir ehrlich zu – übertreiben oft die Intoleranz gegenüber den Protestanten in Spanien, indem sie die Evangelischen als wehrlose Märtyrer darstellen, als Opfer eines inquisitorischen und unnachgiebigen Regimes.»

²⁶⁰ Ebd., 61.

²⁶¹ Vgl. TUSELL, Franco y los católicos, 133. Auch die für die vorliegende Arbeit untersuchten Quellen sprechen hier für sich.

²⁶² Vgl. *Journal de Genève*: 26.2.1946, 3; 24.4.1947, 6; 5.3.1948, 7; 28.3.1949, 3; 22.2.1950, 4; 26.5.1953, 4; 20.2.1954, 7.

l'Espagne évangélique und der *Mission française du Haut-Aragon* hervorgegangen war. Deren zweites Anliegen bestand darin, die Spanier:innen, welche in den Süden Frankreichs geflohen waren, zu evangelisieren, sodass sie gut ausgebildet in der evangelischen Lehre nach Spanien zurückkehren könnten.²⁶³ Gut zehn Jahre nach der Gründung von *Pro Hispania* geht es auch im deutschsprachigen Raum weiterhin um Hilfe für Spanien, wie aus einem vertraulichen Vortrag vor Vertretern der evangelischen Kirche in Deutschland hervorgeht:²⁶⁴ Mit Freude könne man zwar feststellen, dass inzwischen der Anteil an Geldzahlungen, der aus Spanien selbst kommt, jährlich steige, nichtsdestotrotz sei die evangelische Kirche in Spanien weiterhin auf finanzielle Unterstützung aus dem Ausland angewiesen:

«In der Abteilung des Oekumenischen Rates fuer zwischenkirchliche Hilfe ist es unsere Pflicht und unser Vorrecht, jedes Jahr die Gliedkirchen des Oekumenischen Rates zu bitten, besondere Beitraege zu leisten [...] Fuer das Jahr 1957 werden [für Spanien] nicht weniger als 200.000,- DM benoetigt.²⁶⁵ [Eine beträchtliche Summe, gleichwohl betont man:] Das Geld ist nicht das einzige oder wichtigste Element dieser Zusammenarbeit. Es werden auch Maenner gebraucht, und konstruktive Plaene sind noetig.²⁶⁶ [Kurzum:] Durch Studium, Gebet und durch ihre Spenden koennen die grossen deutschen Kirchen in oekumenischer Weise die Hilfeleistungen fuer die spanischen Protestanten kraftvoll unterstuetzen.»²⁶⁷

Konstruktive Pläne und Gebete brauchte es wohl auch, weil die «Krise des spanischen Protestantismus» nicht nur finanzieller Art war oder einzig durch die system- und ideologiebedingte Diskriminierung hervorgerufen wurde:

«Gut informierte Freunde des spanischen Protestantismus haben das Gefuehl, dass die ernsteste Krise, in der sich die spanischen Gemeinden befinden, nicht diejenige ist, die immer wieder von den Zeitungen veroeffentlicht wird, d. h. nicht das nicht enden wollende und muehsame Ringen mit einer unfreundlichen sozialen Umgebung. Die interne Krise [...] ist viel wichtiger, [also der Umgang mit Autorität, die Umsetzung von gemeinsamen Beschlüssen, bestehende Rivalitäten zwischen den verschiedenen Kirchen. Die eigentliche Krise hat demnach] weniger mit dem Verhaeltnis von Kirche und Staat als mit dem Verhaeltnis von Kirche zu Kirche zu tun und der Verantwortung der Gemeinden fuereinander.»²⁶⁸

Unabhängig von diesen Überlegungen zeigten sich die evangelischen Christ:innen in Spanien sehr dankbar «for the material help and moral sympathy of our brethren in the faith in other countries», die sie als «solidarity of the stronger member with the weaker in the body of Christ» wahrnahmen.²⁶⁹

²⁶³ Vgl. die Jahresberichte dieser Organisationen sowie die Statuten der neu gegründeten *Missions unies pour l'évangélisation de l'Espagne: Pro Hispania*. Diese neue Vereinigung wurde Mitglied des *International Committee for the Evangelization of Spain*. Vgl. WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 4. Aid committees abroad. Siehe dazu auch: Gazette de Lausanne, 6.4.1946, 8.

²⁶⁴ Vgl. Krise des spanischen Protestantismus.

²⁶⁵ Ebd., 17-18.

²⁶⁶ Ebd., 18.

²⁶⁷ Ebd., 27.

²⁶⁸ Ebd., 8-9.

²⁶⁹ Statement by Spanish Protestants to General Franco, 15.2.1950, 2. Auch für den Genfer Priester Edmond Chavaz war es völlig nachvollziehbar, dass die protestantischen Gemeinden in Spanien Geld aus dem Ausland benötigten, da es sich zahlenmäßig um so eine kleine Minderheit handelte und an offizielle

3.3 Zusammenfassung

Viel ist geredet, geschrieben, diskutiert worden über die Situation der Protestant:innen in Spanien, über die ‹katholische Einheit› in Spanien, über die dort herrschende religiöse Intoleranz und über ‹aggressive Proselytenmacherei›. Es entstand eine Art Spirale, in die sich beide ‹Seiten› immer weiter hineintrieben. Zu einem Austausch im eigentlichen Sinne kam es dabei aber kaum;²⁷⁰ abgesehen von den gewaltsamen Angriffen bestanden kaum Berührungspunkte oder Kontakte. Man sprach übereinander, nicht miteinander.

Die lange katholische Tradition des Landes und damit verbunden die Vorstellung der ‹katholischen Einheit›, welche nach dem Bürgerkrieg als identitätsstiftende Merkmale der Nation besonders betont wurden, schlossen die Existenz von spanischen Protestant:innen, zumindest theoretisch, aus. Insofern stellten jene nicht nur eine Bedrohung für ‹einige Unvorsichtige›²⁷¹ – so die Metropolen in ihrem Rundschreiben von 1948 – dar, sondern auch für das Konstrukt des ‹neuen› katholischen Staates. Der spätere Kardinal Enrique y Tarancón räumte drei Jahrzehnte später rückblickend ein, dass dieser ‹geerbte› katholische ‹Instinkt› nicht unbedingt zu einem ‹evangelischen›, respektvollen Verhalten gegenüber nicht-katholischen Menschen geführt hatte:

«Unsere katholische Tradition, die eines der Elemente – vielleicht der wichtigsten – war, die unsere nationale Identität selbst geprägt haben, hat viele unserer Christen zu Christen durch Erbe oder soziologischen Zwang gemacht. [...] Mehr als eine persönliche Verpflichtung, war der Glaube – oder zumindest der Anschein eines christlichen Lebens – wie ein Instinkt, etwas, das in den wichtigsten Momenten des Lebens auftauchte. Wegen dieser Identität von Glauben und Patriotismus war unser Verhalten gegenüber nicht-katholischen Christen oder Nichtgläubigen eher leidenschaftlich als evangelisch, mit wenig Respekt vor dem individuellen oder Gruppengewissen aller anderen.»²⁷²

Die Behauptung, dass die ‹katholische Einheit› in Spanien (weiterhin) bestehe, stellte eine Provokation für die evangelischen Spanier:innen dar, da diese sowohl ihre Existenz als auch ihr Spanisch-Sein leugnete. Hinzu kam, dass viele katholisch getaufte Spanier:innen keine praktizierenden Christ:innen (mehr) waren²⁷³ und damit das Konstrukt der ‹katholischen Einheit› mit Lügen strafte. Gerade jene religiös indifferent gewordenen Teile der Bevölkerung sollten durch die protestantische Missionierungsarbeit wie-

finanzielle Unterstützung nicht zu denken war. Problematischer war für ihn, dass sie diese Gelder auch für ‹illegale Propaganda› genutzt hätten; zumal dabei die in Spanien aufgrund von Misswirtschaft im vorherigen und laufenden Jahrhundert und wegen des Kriegs herrschende große Armut ausgenutzt und man die Menschen mit Dosenmilch, Kleidung und Geld locken würde. Vgl. Rapport Chavaz, 8.

²⁷⁰ Eine Ausnahme bildeten vielleicht Treffen wie die im Kloster Montserrat. Vgl. Kap. 3.1.1.2.

²⁷¹ *Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante*, 248.

²⁷² «Nuestra tradición católica, que ha sido uno de los elementos, quizás principales, que han caracterizado nuestra misma identidad nacional, hacía que muchos de nuestros cristianos fuesen cristianos por herencia y por coacción sociológica. [...] Más que un compromiso personal, era la fe – o al menos, las apariencias de vida cristiana – como un instinto, algo que afloraba en los momentos más importantes de la vida. Por esa identidad de fe y patriotismo, nuestra conducta ante los cristianos no católicos o ante los no creyentes, era más pasional que evangélica, con poco respeto a la conciencia-individual o de grupo de todos los demás.» Vicente ENRIQUE TARANCÓN, *El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy*, Salamanca 1985, 160.

²⁷³ Vgl. z. B. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 240-257 und 462-489.

der zum Christentum bekehrt werden. Eine Vorstellung, die wiederum von katholischer Seite abgelehnt und als illegaler Proselytismus zurückgewiesen wurde.

Die verbale Hetze, die behördliche Willkür und die gewalttätigen Ausschreitungen legen gleichzeitig nahe, dass ‹der› Protestantismus von verschiedenen Teilen der Bevölkerung keine Akzeptanz erfuhr, nicht nur von den katholischen Bischöfen. Zwar sehen sich Minderheiten an vielen Orten bis heute häufig vor Herausforderungen gestellt und für den untersuchten Zeitraum ist in Spanien zudem das allgemeine Ambiente des Misstrauens als möglicher Wirkfaktor zu bedenken. Zu einer Deeskalation der Situation oder zum Dialog zwischen den Konfessionen haben die zahlreichen öffentlichen Stellungnahmen der Bischöfe aber jedenfalls nicht beigetragen.

Dieser ‹nationalkatholische› Umgang mit nicht-katholischen Christ:innen in Spanien sorgte, wie gezeigt wurde, für Entrüstung und Protest im Ausland und in der Folge auch für eine Erhöhung der finanziellen Unterstützung der evangelischen Kirchen sowie des politischen Drucks auf die Regierung in Spanien. Dies wiederum ließ die Empörung auf nationalkatholischer Seite über die ausländische Einmischung in spanische Belange und das Gefühl, die katholische Einheit und Identität des Landes verteidigen zu müssen, wachsen. Ebenso betonte man deswegen vermehrt den unspanischen, ja antispanischen und antikatholischen Charakter des Protestantismus – allen voran Kardinal Segura und Bischof de Vizcarra.

In Reaktion auf die Schikanen und nicht nur verbalen Angriffe rückten die verschiedenen evangelischen Gruppierungen enger zusammen und versuchten u. a. mit der Gründung der *Comisión de Defensa Evangélica Española* gemeinsam ihre Rechte zu verteidigen und durchzusetzen. Möglich ist auch, dass die Diskriminierungen im Alltag und die katholische Diffamierung zu einer Haltung beitrugen, die mehr von Gegnerschaft denn Geschwisterlichkeit geprägt war und Ressentiments entstehen ließ, die zum Teil noch bis heute nachwirken.²⁷⁴

Während die internationale Komponente für protestantische Gemeinden in Spanien existenzsichernde Bedeutung hatte, wirkte sie sich – obgleich von den Bischöfen mitverursacht – auf die Haltung der Würdenträger zur Religionsfreiheit negativ aus: War deren Offenheit in dieser Frage bereits zuvor minim gewesen, hatten die Abwehrhaltung der Bischöfe und ihre Fixierung auf die Bewahrung der ‹katholischen Einheit› im Zuge der Diskussionen um die Protestant:innen in Spanien deutlich zugenommen. Mit dieser Grundhaltung machten sie sich im Herbst 1962 auf den Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

²⁷⁴ Dieser Eindruck entstand zumindest bei der Verfasserin während Gesprächen bei einem Besuch am Sitz der FEREDe in Madrid im Februar 2016.

4 Widerständig am Konzil: «katholische Einheit» statt Religionsfreiheit

«Faxit Deus quod haec aula penitus corruat, antequam adeo immane scelus in ipsa perpetretur. – Gott lasse diese ganze Aula einstürzen, bevor in ihr ein so ungeheuerlicher Frevel begangen wird.»¹ Bei diesem «Frevel» handelte es sich für Antonio Pildain y Zapiain (1890-1973), seit 1936 Bischof der Kanarischen Inseln und früherer Abgeordneter der baskisch-navarrischen Minderheit im Parlament der Zweiten Spanischen Republik,² um die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht durch das Zweite Vatikanische Konzil. Diese Formulierung ist von großer Schärfe, allerdings waren die Diskussionen in dieser Sache insgesamt von Polemik geprägt.³ «Von den zwei möglichen Wegen, die sich in der Konzilsdebatte abzeichneten, nämlich die Religionsfreiheit «feierlich» zu verkünden oder aber keine Aussage diesbezüglich zu treffen, wurde der erste gewählt»:⁴ Am 7. Dezember 1965, einen Tag vor Ende des Konzils, wurde *Dignitatis humanae* (DH), die Erklärung über die Religionsfreiheit, mit 2.308 Stimmen angenommen, bei 70 Gegenstimmen und acht ungültigen Voten.⁵ In Artikel 2 der Erklärung, ihrem Kernstück, heißt es:

«Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang von Seiten sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlichen Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Überdies erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist in

¹ Pildain y Zapiain, ASSC III, 3, 732-737, 737.

² Vgl. Francisco RODRÍGUEZ DE CORO, Pildáin Zapiáin, Antonio, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>. Während der Debatte um die Verfassung von 1931 tat sich Pildain als «Antagonist» zur Mehrheit der Abgeordneten hervor, der die Anerkennung der katholischen Kirche als *societas perfecta* durch die Verfassung forderte. Vgl. ebd.

³ Vgl. Pietro PAVAN, Declaratio de libertate religiosa, in: LThK² (Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare), Teil II, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1967, 704-748, 708.

⁴ David NEUHOLD, Konzilsväter und Religionsfreiheit. Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege, in: SZRKG 99 (2005) 105-125, 106. Vgl. auch PAVAN, Declaratio de libertate religiosa, 704-748; Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 125-218. Vgl. zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch das 2. Vaticanum auch GABRIEL / SPIEB / WINKLER (Hg.), Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?; DIES. (Hg.), Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

⁵ Vgl. Hilari RAGUER, Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España, Barcelona 2006, 376. Bei der sondierenden Abstimmung am 21.9.1965 waren es noch 222 Gegenstimmen gewesen. Vgl. ebd., 350.

der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen, dass es zum bürgerlichen Recht wird.»⁶

Die Religionsfreiheit ist also kein positiv gesetztes Recht, das letztlich auch nur eine weitgefaste Version der Toleranz sein könnte, sondern in der Würde des Menschen begründet, kommt dem Menschen qua Menschsein zu. Es entbinde, so das Konzil weiter, ihn jedoch nicht von der moralischen Pflicht gegenüber Gott, die Wahrheit zu suchen (DH 3).

Für Spanien wird immer wieder postuliert, dass es so stark wie kaum ein anderes Land von den Ergebnissen des 2. Vaticanum «betroffen» war und dass das Konzil dort nicht nur einen kirchlichen, sondern auch einen politischen Veränderungsprozess auslöste oder zumindest beschleunigte.⁷ Zusammen mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wird *Dignitatis humanae* in diesem Zusammenhang am häufigsten genannt: Erstere war zentral für die Anerkennung menschlicher Grundrechte,⁸ letztere anerkannte, wie eben gesehen, das Recht der einzelnen Person sowie von Gemeinschaften auf Freiheit in religiösen Dingen. Beide Dokumente bildeten eine enorme Herausforderung sowohl für die (offizielle) Kirche in Spanien als auch die franquistische Regierung, stellten sie doch gleich mehrere Grundsäulen der Franco-Diktatur und des offiziellen spanischen Katholizismus in Frage: darunter die Konfessionalität des Staates und ihre «vorbildhafte» Ausgestaltung in Spanien sowie die lange Tradition der religiösen Intoleranz – zum Schutze der «katholischen Einheit» und zur Abwehr der (protestantischen) «Proselytenmacherei» –, aber auch die Einschränkung der Bürger- und Menschenrechte durch den Staat.

Schon diese kurze Auflistung zeigt die den beiden Konzilstexten immanente Bedrohung für einen Staat auf, der sich in seinen «Grundprinzipien» darauf berief, seine Gesetzgebung auf Basis der Lehre der katholischen Kirche auszugestalten, der aber gleichzeitig die Grundrechte seiner Bevölkerung systematisch beschnitt.⁹ In Erklärungsnot brachten die Konzilsbeschlüsse jedoch auch die «offizielle» Kirche in Spanien, die dieses Regime unterstützte und stets die Vorbildlichkeit und Einzigartigkeit des spanischen Katholizismus betont hatte – zumal die konkreten Beschlüsse jenen Recht gaben, die eine kritische(re) Haltung der Kirche gegenüber dem Staat, eine Trennung der Kirche vom Staat und eine für Freiheit eintretende Kirche gefordert hatten und welche die tri-

⁶ DH 2. Zitiert wird nach folgender Ausgabe: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg i. Br. 2004, 436-458.

⁷ Vgl. z. B. RAGUER, *Requiem por la cristiandad*; CALLAHAN, *The Spanish Church*, 185: «few anticipated the dramatic impact of the work of the Second Vatican Council on the Spanish Church»; MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, 99: «Diese «revolutionären» Inhalte für die gesamte Kirche waren es besonders für den spanischen Katholizismus»; Rosa María MARTÍNEZ DE CODES, *Spaniens Antwort auf religiöse Intoleranz*, in: *Gewissen und Freiheit* 35/63 (2007) 61-76, 70, die *Dignitatis humanae* als «ein Ereignis, das für sich genommen schon weitreichende Folgen hatte, insbesondere für Länder wie Spanien», bezeichnet.

⁸ Für Herbert Vorgrimler bestand das primäre – und erreichte – Ziel von *Gaudium et spes* aus drei Komponenten: «die ehrliche Erklärung der Solidarität von Kirche und Menschheit; die Einschärfung der Menschenwürde und Brüderlichkeit, die Bekundung der Bescheidenheit der Kirche in ihrem Dienst». Herbert VORGRIMLER, Einleitung, in: Karl RAHNER / DERS., *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 423-447, 447. Für den Text der Konstitution, vgl. RAHNER / VORGIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, 449-552.

⁹ Vgl. hierzu Kap. 2.2.

umphalistische *cruzada*-Kirche klein gehalten hatte. Oder mit den Worten spanischer Bischöfe:

«[Wenn sie (= die Erklärung *Dignitatis humanae*) in dem Sinne gedeiht, wie sie bisher orientiert war], werden wir, die spanischen Bischöfe, nach Beendigung der konziliaren Aufgaben als vom Konzil desavouiert und mit verminderter Autorität gegenüber den Gläubigen zu unseren Bischofssitzen zurückkehren. Das Ergebnis unserer Treue zu den Vorgaben des Heiligen Apostolischen Stuhls wird unsere Geringschätzung durch das Konzil gewesen sein; die Folgen unseres festen Einstehens für den Stuhl der Wahrheit, eine Art totalen Gesichtsverlusts (*capitidisminución*).»¹⁰

Dieser persönliche Brief *einiger* spanischer Bischöfe an Papst Paul VI. (*1897, 1963-1978) kurz vor Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigt vielleicht wie kein anderes Dokument, wie sehr seine Unterzeichner getrieben und gewillt waren, die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil zu verhindern; ein Versuch, der bekanntermaßen ins Leere laufen sollte.

Hatten diese Bischöfe gar keinen Öffnungs- oder Wandlungsprozess durchlaufen? Hatte sich der im ersten Teil von Kapitel 3 nachgezeichnete Diskurs im Spannungsfeld von ‹katholischer Einheit›, Religionsfreiheit und Antiprotestantismus während der vier Konzilsperioden beständig fortgesetzt? Und in welchem Maße hatten ‹nationale› Aspekte bzw. der ‹nationalkatholische› Background der spanischen Bischöfe eine Rolle bei ihrer Positionierung bzw. in ihrer Argumentation gespielt? Zur Beantwortung dieser Fragen wurden die *Vota* der spanischen Bischöfe aus der Konzilsvorbereitungsphase sowie ihre mündlichen und schriftlichen Stellungnahmen während des Konzils einer Analyse unterzogen.¹¹ Hinzugezogen wurden zudem pastorale Schreiben und Vorträge, die die spanischen Bischöfe während der Konzilszeit verfassten – adressiert an ‹ihr› Publikum in Spanien. Diese zeigen eine besonders deutliche Verknüpfung des ‹Problems› der Religionsfreiheit mit der Situation in Spanien bzw. seine möglichen Auswirkungen auf diese.

Die politische Lage bzw. der ‹spanische Blick› erwiesen sich als überaus gewichtig; die gesamte Argumentation des spanischen Episkopats allerdings als dadurch begründet und motiviert darzustellen, würde ihnen – als Bischöfen und Theologen – nicht gerecht werden. Sie waren beides, Bischöfe (4.2) *und* Spanier (4.3). Je nach Argument und Stoßrichtung scheint aber zuweilen mehr das eine als das andere ins Gewicht gefallen zu sein. Dies gilt ganz besonders im Zusammenhang mit den Plänen des damaligen spanischen Außenministers, Fernando María Castiella, zu einem *Statut für die Nicht-Katholiken* (Estatuto para los no católicos). Für eine präzisere Kontextualisierung und Einordnung der Äußerungen der spanischen Bischöfe während der Konzilszeit wird im

¹⁰ «[Si éste (= *Dignitatis humanae*) prospera en el sentido en que ha sido hasta ahora orientado], al terminar las tareas conciliares los obispos españoles volveremos a nuestras sedes como desautorizados por el Concilio y con la autoridad mermada ante los fieles. El resultado de la fidelidad a las normas de la Santa Sede Apostólica habrá sido nuestro desaire por el Concilio; las consecuencias de nuestra firme adhesión a la cátedra de la verdad, una especie de *capitidisminución*.» Obispos españoles a Pablo VI, 17.10.1965, zitiert nach IRIBARREN, Papeles y Memorias, 262. Vgl. zu diesem Schreiben auch Kap. 4.2.1.2. Die Ergänzung in eckigen Klammern folgt IRIBARREN, Episcopado y Conferencia Episcopal, 224-225; die Zeile fehlt in dem Text des Schreibens, der in den Erinnerungen Iribarrens abgedruckt ist.

¹¹ Eine Auflistung der spanischen Bischöfe, die am Konzil teilnahmen, mit Lebensdaten, Diözesen und Angaben zur Teilnahme an den Konzilssessionen findet sich in Anhang III dieser Arbeit.

Folgenden (4.1) zunächst der Fokus auf ihre «Ausgangsvoraussetzungen», auf ihr «Mindset», sowie auf ihre Organisationsstrukturen und ihre Verortung im Konzilsgefüge gerichtet.

4.1 Ausgangsvoraussetzungen und Rahmenbedingungen

«Fassungslosigkeit, aber auch Hoffnung»,¹² mit diesen Worten schilderte der spätere Erzbischof von Madrid-Alcalá und Vorsitzende der spanischen Bischofskonferenz Vicente Enrique y Tarancón, damals Bischof von Solsona, seine erste Reaktion auf die Ankündigung eines Ökumenischen Konzils im Januar 1959 durch Johannes XXIII.¹³ «Orientierungslos», «überfordert», «perplex» mit diesen Begriffen beschreiben auch andere, Zeitgenossen Tarancóns und Kirchenhistoriker, die Reaktionen in Spanien auf diese Nachricht.¹⁴ Während manche diese Überforderung gepaart sahen mit Neugierde (Iribarren) und regem Interesse (Laboa), überwogen in der Wahrnehmung anderer Gleichgültigkeit und Desinteresse (Martín Descalzo).¹⁵ Die spanischen Bischöfe mögen durch die Ankündigung des Konzils überrascht worden sein, ihre Auseinandersetzung mit dem (bevorstehenden) Konzil hingegen steht schon von Amts wegen außer Frage. Die Herausforderung würde dabei eine zweifache sein, nämlich zu realisieren, dass sie die Trag- und Reichweite des Konzils und seiner Folgen unterschätzt hatten, sowie parallel dazu (oder danach) festzustellen, dass einige ihrer Prinzipien durch das Konzil in Frage gestellt wurden:

«Was es für die Zukunft der Kirche und insbesondere für die Gegenwart und Zukunft der Kirche in Spanien bedeuten würde, wurde uns erst sehr spät während des Konzils

¹² «De desconcierto, pero también de esperanza». José Luis MARTÍN DESCALZO, Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones que revelan toda la vida de la Iglesia española en los últimos decenios, Barcelona 1982, 105.

¹³ Die Einberufung des Konzils für 1962 erfolgte durch die Apostolische Konstitution *Humanae Salutis* am 25.12.1961. Vgl. Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER, Allgemeine Einleitung und Zeittafel, in: DIES., Kleines Konzilskompendium, 13-36, 34.

¹⁴ Vgl. z. B. Luis Joaquín REBOLO GONZÁLEZ, Biografía teológica de la transición política española. 1965-1982, Madrid 2018, 27.

¹⁵ Vgl. IRIBARREN, Papeles y memorias, 223; Juan María LABOA, El Concilio Vaticano II y su impacto en España, in: IHE, 1149-1159, 1150; José Luis MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 1a etapa, 9; DERS., Un periodista en el Concilio. 2a etapa, 412-415; DERS., Un periodista en el Concilio. 3a etapa, 10. Zu den Reaktionen in der politischen Sphäre Spaniens auf die Konzilsankündigung vgl. auch RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 46-51. Ein Blick in die Zeitschrift *Ecclesia* zeigt, dass seit der Ankündigung des Konzils im Januar 1959 jenes regelmäßig thematisiert wurde; mit Beginn des Jahres 1962 wurde das Konzil dann zum inhaltlichen Dauerbrenner: Neben einer bereits dann einsetzenden Sonderberichterstattung aus Rom zählen dazu Aufrufe zu Gebetskampagnen für ein gelingendes Konzil, Informationen zu (katechetischen) Kursen über das Konzil sowie zahlreiche Artikel. Während der Zeit der Sitzungsperioden wurde dies ergänzt um Zusammenfassungen zu jeder Generalkongregation. Das sagt nichts über die tatsächliche Rezeption aus, wohl aber über die Möglichkeit zu einer solchen Rezeption überhaupt. Vgl. dazu auch Santiago CASAS REBASA / Yago MARTÍNEZ BERMEJO, La preparación del Concilio Vaticano II en la revista *Ecclesia*, in: Diálogo ecuménico 42/132 (2007) 69-168; Santiago CASAS REBASA, La preparación del Concilio Vaticano II en España (1959-1962). Un estudio desde revistas teológicas y sacerdotales, in: AHlg 16 (2007) 430-435. *Ecclesia* war dabei bei Weitem nicht die einzige Publikation in Spanien, die das Konzil aufgriff. Manche entstanden sogar neu mit dem expliziten Ziel, über das Konzil zu informieren, so z. B. *Concilio* oder *Concili Avui*. Vgl. Juan María LABOA, Los obispos españoles en el Concilio, in: AHlg 14 (2005) 29-50, 30.

bewusst; vielleicht in der Mitte der dritten Konzilsperiode, in der die Fragen der Kirche in der Welt und der Religionsfreiheit entschieden diskutiert wurden. [...] die neue Ausrichtung des Konzils – würde uns, ganz offensichtlich, zu einer tiefgreifenden Erneuerung unserer katholischen Mentalität und Praxis verpflichten».¹⁶

Diese erforderlich gewordene «tiefgreifende Erneuerung» (*renovación profunda*) betraf auch, vielleicht sogar zuallererst, die Haltung der Bischöfe zur Religionsfreiheit. Ihre Haltung(en), aber auch ihr Verhalten untereinander, ihre Organisation sind Untersuchungsgegenstand der folgenden Seiten.

4.1.1 Vorgeprägt: «Mindset» der spanischen Bischöfe

Eine Annäherung an das «Mindset» der spanischen Bischöfe wird hier in zwei Schritten angestrebt: zunächst über verschiedene Aspekte, welche die Bischöfe in ihrer Wahrnehmung und Grundhaltung vorformten und beeinflussten, dann über im Vorfeld des Konzils entstandene Texte, die Aufschluss über ihre Wünsche und Erwartungen an das Konzil geben.

Zu Beginn des Konzils belief sich die Zahl der spanischen Bischöfe auf 76. Sie verteilten sich auf 64 Diözesen, die in elf Kirchenprovinzen gruppiert waren. Etwa ein Duzend von ihnen konnte aufgrund des Alters oder von Krankheit nicht am Konzil teilnehmen.¹⁷ Das Alter war auch bei jenen, die nach Rom zum Konzil reisen konnten, ein prägender Faktor: Zum Ende des Konzils hatte knapp ein Drittel die 75 überschritten, etwa zwei Drittel die 60. Ein hohes Alter macht nicht per se konservativ oder integralistisch, kann aber die Offenheit für Veränderungen vermindern und schafft nicht immer die besten Voraussetzungen, die Zeichen der Zeit zu erkennen.¹⁸ Bemerkenswert ist insofern der Vorschlag eines Bischofs, der auf den folgenden Seiten über die Einträge in

¹⁶ «No nos dábamos cuenta de lo que él había de significar para el futuro de la Iglesia y, concretamente, para el presente y futuro de la Iglesia en España, hasta muy avanzada su celebración; mediada, quizá, la tercera etapa del mismo, en la que se plantearon claramente los temas de la Iglesia en el mundo y de la libertad religiosa. [...] la nueva orientación del Concilio – nos obligaría, evidentemente, a una renovación profunda de nuestra mentalidad y de nuestra práctica católica». ENRIQUE Y TARANCÓN, *Confesiones*, 216-217. Auffällig ist, dass Tarancón in seinen *Confesiones* dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein eigenständiges Kapitel widmet. Er betont zwar, dass es «ein Ereignis von geradezu universeller Bedeutung» (ebd., 219) sei, geht aber nur wenig darauf ein, und wenn, dann eher im Sinne einer Rezeption bzw. hinsichtlich der Herausforderungen, vor welche die Konzilsbeschlüsse die Kirche in Spanien stellten. Die Diskussionen während des Konzils kommentiert er nicht, ebenso wenig die Haltung sowie das Verhalten der spanischen Bischöfe während der vier Konzilsperioden. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass er in diesem Buch sonst immer wieder auf die – kaum vorhandenen – Beziehungen der Bischöfe untereinander Bezug nimmt. Eine ähnliche Feststellung wie Tarancón macht auch Juan María Laboa: Nicht wenige spanische Bischöfe und Theologen seien «in der Überzeugung nach Rom gekommen, dass die spanische Situation fast vorbildlich sei, und die unangenehm überrascht wurden, dass die meisten in den Konzilssessionen anders dachten». LABOA, *El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, 1150.

¹⁷ Vgl. Hilari RAGUER, *El Concilio Vaticano II y la España de Franco*, in: *Historia y vida* 362 (1998) 34-49, 35-36. Leicht divergierende Zahlen finden sich bei Laboa. Dieser spricht von 86 Bischöfen und zwei Kurienkardinälen. Vgl. Juan María LABOA, *La Iglesia en España, 1492-2000*, Madrid 2000, 198; DERS., *Los obispos españoles ante el Vaticano II*, in: *Miscelánea Comillas. Revista de Teología y Ciencias Humanas* 44 (1986) 45-68, 45.

¹⁸ Vgl. MARTÍN DE SANTA OLALLA, *De la victoria al Concordato*, 134-135; Javier TUSELL, *El impacto del Concilio Vaticano en la política y en la sociedad española*, in: Juan María LABOA (Hg.), *El Postconcilio en España*, Madrid 1988, 379-390, 385; Jesús IRIBARREN, *Episcopado y Conferencia Episcopal*, in: ebd., 221-248, 224.

seinem *Diario del Concilio* immer wieder zu Wort kommen wird: Jacinto Argaya Goicoechea (1903-1993), Bischof des galicischen Bistums Mondoñedo-Ferrol.¹⁹ Er stellt fest, dass man so betagte hohe Verantwortungsträger wie in der Kirche in Politik und Wirtschaft kaum akzeptieren würde und fährt fort:

«Es ist unstrittig, dass die Leitung großer Diözesen und der römischen Kongregationen verjüngt und energischer gestaltet werden muss. Die nachkonziliare Kirche darf nicht von einer «Gerontokratie» regiert werden. Ich habe diesen Vorschlag der Vorbereitungskommission des Konzils unterbreitet.»²⁰

Ein Vorschlag, der später von den Konzilsvätern diskutiert und angenommen wurde. Bei den spanischen Bischöfen bedeutete das fortgeschrittene Alter zudem, dass sie die Zweite Spanische Republik und den Bürgerkrieg als Priester erlebt und den Geist der *Cruzada* geatmet (und verinnerlicht) hatten.

Hinzu kam das nationalkatholische System der Nachkriegsjahre, welches sich in mehrfacher Hinsicht auswirkte, nämlich erstens in der Tatsache, dass Franco auf die Ernennung beinahe aller spanischen Konzilsbischöfe über sein Präsentationsrecht hatte Einfluss nehmen können.²¹ Gekoppelt mit den Anti-Erfahrungen während der Zweiten Republik – gerade auch im Bezug auf deren Verständnis von Religionsfreiheit – und des Bürgerkriegs sowie den erheblichen Privilegien für die katholische Kirche nach dem Sieg der «Nationalen», führte dies zweitens dazu, dass die politische Situation Spaniens nach Einschätzung Enrique y Tarancóns ausschlaggebend (decisivo) war für etwa Dreiviertel der spanischen Bischöfe.²² Und drittens: das Konkordat von 1953 – seinerzeit als Vorzeigemodell bejubelt²³ – stärkte nicht nur das Selbstverständnis im Sinne eines «Spaniens als katholisches Ideal und Vorbild», es sanktionierte einmal mehr das «spanische» Toleranzmodell, unter Berufung auf die «katholische Einheit» und unter kategorischem Ausschluss der Religionsfreiheit. Mit anderen Worten: «Die spanischen Bischöfe gingen zum [Konzil] im Glauben, dass Rom – d. h. für sie der Papst – gegen-

¹⁹ Jacinto Argaya hat an allen Generalkongregationen des Konzils teilgenommen und seine Beobachtungen täglich notiert. Sein Tagebuch weist daher eine große Kontinuität auf. Er war von 1968 bis zu seinem altersbedingten Rücktritt 1979 Bischof von San Sebastián. In diese Zeit fielen auch die *Procesos de Burgos* (Prozesse von Burgos) im Jahr 1970, während denen mehrere Mitglieder der baskischen Untergrundorganisation ETA, darunter zwei Priester, vor Gericht standen. Argaya und der Apostolische Administrator des Bistums Bilbao, José María Cirarda Lachiondo, setzten sich – mit Erfolg – für eine Begnadigung der zum Tode Verurteilten ein. Vgl. Pedro M. LAMET, Cirarda Latxiondo, José María, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), *Diccionario Biográfico electrónico*: <http://dbe.rah.es/>.

²⁰ «Es evidente que hay que rejuvenecer y hacer más vigorosa la dirección de grandes diócesis y congregaciones romanas. No debe estar la Iglesia post-conciliar regida por una «gerontocracia». Esta propuesta la hice a la comisión preparatoria del Concilio.» ARGAYA, *Diario del Concilio*, 10.11.1964, 342. Vgl. Argaya Goicoechea, AD I, Vol. II, Pars II, Vatikan 1960, 231-239, 236.

²¹ Vgl. RAGUER, *El Concilio Vaticano II y la España de Franco*, 35; TUSELL, *El impacto del Concilio Vaticano*, 385; LABOA, *Los obispos españoles ante el Vaticano II*, 45-46.

²² MARTÍN DESCALZO, *Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones*, 108: «Wog die politische Situation in Spanien so schwer? – Ja, ich glaube, sie war damals für fünfundsechzig Prozent der spanischen Bischöfe ausschlaggebend.» Hierbei handelte sich allerdings um keine spanische Besonderheit. Während der gesamten Debatte um die Religionsfreiheit kam klar zum Ausdruck, dass «die unterschiedlichen Kontexte und die Verschiedenheit der Ausgangslagen die jeweiligen Positionen erheblich beeinflussten.» Gilles ROUTHIER, *Das begonnene Werk zu Ende führen: Die Mühen der vierten Sitzungsperiode*, in: Giuseppe ALBERIGO (Hg.) (dt. Ausgabe hg. von Günther WASSILOWSKY), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*. Bd. 5: Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965, Ostfildern / Leuven 2008, 57-213, 90.

²³ Vgl. Kap. 2.2.1.2 und 2.2.2.1.

über den Spaniern seine Vorstellungen in der Frage [der religiösen Toleranz] bekräftigt hatte.»²⁴

Nimmt man diese verschiedenen Aspekte zusammen, ist keine andere Haltung als eine *gegen* die Religionsfreiheit zu erwarten. Speziell bei diesem Thema macht Iribarren eine fundamentale Differenz zwischen den spanischen Bischöfen und den meisten ihrer Kollegen aus anderen Ländern aus: «sie leben auf einer ganz anderen Wellenlänge» – eine Differenz, die um so tiefgreifender erscheint, wenn man berücksichtigt, dass Iribarren eigentlich der Auffassung ist, dass die spanischen Bischöfe im Verlauf des Konzils gezeigt hätten, dass sie theologisch durchaus mit den übrigen Bischöfen mithalten könnten und sie damit gegenüber dem Vorwurf schlechter theologischer Bildung verteidigt.²⁵ Anders Raguier, er beurteilt diese als «völlig inadecuado» (del todo inadecuada).²⁶ Ähnlich kritisch ist er zudem, was die *Vota* angeht, die er als «erbärmlichst» (pobrísimas) bewertet.²⁷ Allerdings beurteilt er auch die Antworten aus der ganzen Welt als «schlecht» (pobres),²⁸ was sein Urteil über erstere zumindest relativiert. Ähnlich hält es

²⁴ «[L]os obispos españoles iban a él [= el Concilio] con la conciencia de que Roma – es decir, para ellos, el Papa – había reiterado a los españoles su criterio en la materia [de la tolerancia religiosa].» IRIBARREN, *Episcopado y Conferencia Episcopal*, 223.

²⁵ «[V]iven una longitud de onda totalmente diferente». Vgl. IRIBARREN, *Papeles y memorias*, 235; DERS., *Episcopado y Conferencia Episcopal*, 224 [Zitat dort, HiO]. Im damaligen Spanien war es durchaus möglich, sich mit neueren theologischen Strömungen auseinanderzusetzen. Man bedenke, dass die seit Anfang der 1950er Jahre existierende sog. «autocrítica» (Selbstkritik) stark vom europäischen Katholizismus beeinflusst wurde. Vgl. dazu Kap. 2.2.1.3. Callahan hebt u. a. die Bedeutung der Zeitschrift *Incunable*, herausgegeben von Priesteramtskandidaten der Päpstlichen Universität Salamanca, hervor, welche neue theologische Ansätze aus Deutschland und Frankreich unter den jungen Priestern und Seminaristen verbreitete. Er stellt außerdem für den Zeitraum von 1950 bis 1955 eine Zunahme an Übersetzungen theologischer Fachliteratur, vor allem aus dem französisch- und dem deutschsprachigen Raum, ins Spanische fest sowie eine wachsende Zahl von spanischen Theologiestudierenden an europäischen Universitäten. Vgl. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 492-494. Aus Callahans Beschreibung geht aber eindeutig hervor, dass diese Entwicklungen vor allem den jüngeren Klerus betrafen.

²⁶ RAGUER, *Réquiem por la cristiandad*, 61. Auch der häufige Bezug der Bischöfe auf Texte wie den *Syllabus* lässt auf ihren theologischen Denkhorizont schließen. Vgl. z. B. AD I, Vol. II, Pars II: Tabera Araoz, 113-129, 114; Moro Briz, 134-141, 135; Barbado y Viejo, 262-263, 263. Siehe dazu auch LABOA, *Los obispos españoles en el Concilio*, 33. Eine geringe theologische Bildung würde auch dem in Kap. 1.2.2.6 thematisierten niedrigen Ausbildungsniveau in den Priesterseminaren Spaniens entsprechen. Zu den Beiträgen der spanischen Theologen auf dem Konzil vgl. den (apologetischen) Artikel von Álvaro HUERGA, *Los teólogos españoles en el Concilio*, in: AHig 14 (2005) 51-68; Huerga war selbst einer dieser Theologen. Laboa meint diesbezüglich: «der Grad ihrer Öffnung oder ihres Konservativismus stand im Einklang mit den jeweiligen Bischöfen», Juan María LABOA, *Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II* (2.^a sesión), in: *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 57-80, 79. Auch Argaya verweist in seinem Tagebuch immer wieder darauf, dass er sich mit dem einen oder anderen Theologen besprochen habe. Vgl. ARGAYA, *Diario del Concilio*. Zum Stand der Theologie in Spanien vor dem Konzil vgl. Mariano DELGADO, *Theologie und Kirche in Spanien und Portugal am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils*, im Erscheinen.

²⁷ RAGUER, *Réquiem por la cristiandad*, 61. Im Juni 1959 hatte Kardinal Tardini, in seiner Funktion als Präsident der vor-vorbereitenden Kommission des Konzils, alle Konzilsväter in einem Schreiben gebeten, ihre Anliegen und Ratschläge für das Konzil mitzuteilen. Vgl. AD I, Appendix Vol. II, Pars I, Rom 1961, V-VII. Von den spanischen Bischöfen antworteten insgesamt 93,2 %. Im Vergleich dazu lag die Antwortrate in Europa bei 79,9 %. Vgl. AD I, Indices, Vatikan 1961, 262-265 (für Europa: o. S.). Für die aus Spanien eingegangenen Antworten siehe: AD I, Vol. II, Pars II, 113-479. Eine Analyse ihrer Inhalte findet sich bei RAGUER, *Réquiem por la cristiandad*, 61-69; LABOA, *Los obispos españoles ante el Vaticano II*, 51-61; DERS., *Los obispos españoles en el Concilio*, 31-34; Evangelista VILANOVA, *Los «Vota» de los obispos españoles después del anuncio del Concilio Vaticano II* (1959), in: *RCatT XV/2* (1990) 387-404. Für die vorliegende Arbeit wurden die *Vota* der spanischen Bischöfe erneut ausgewertet, wobei der Fokus auf der Religionsfreiheit lag. Vgl. Kap. 4.1.1.1.

²⁸ RAGUER, *Réquiem por la cristiandad*, 54.

Laboa in seiner Analyse der *Vota* u. a. fest: kein «kreativer Geist», keine «Antworten auf die Erwartungen der modernen Gesellschaft», stattdessen der Wunsch nach Lösung von Problemen, die auch auf diözesaner oder nationaler Ebene hätten geregelt werden können,²⁹ und Vilanova sieht eine «Tendenz, Definitionen und Verurteilungen zu erbiten».³⁰

4.1.1.1 Die *Vota* der spanischen Bischöfe

Explizit erwähnt oder gar gefordert wird die Religionsfreiheit in den *Vota* der Bischöfe Spaniens nicht, implizit klingt sie aber an mehreren Stellen an. Eines der Anliegen, das sich so häufig wie kaum ein anderes in den *Vota* findet, lässt sich verbinden mit der hier untersuchten Thematik: eine offizielle Würdigung Marias, sei es in Form einer dogmatischen Definition ihrer Gnadenmittlerinschaft, ihrer Rolle als Miterlöserin oder ihrer spirituellen Mutterschaft. Dass ein weiteres Mariendogma «getrennte» Christ:innen (erneut) verärgern und eine zusätzliche Hürde auf dem Weg zur Einheit der Christenheit bilden könnte, stand für die Bischöfe im Hintergrund oder war ihnen nicht bewusst.³¹ Es sei allen ein Anliegen, dass das Problem der gespaltenen Christenheit gelöst werde, so Alfonso Ródenas García (1895-1965), seit 1947 Bischof von Almería; er unterstreicht aber zugleich den Wunsch nach einem Mariendogma.³² Ähnliches trifft auf andere seiner Kollegen zu.³³ Anders klingt dies bei Félix Romero Menjíbar (1901-1974), Bischof von Jaén:

«Forsan non esset conveniens nova nunc dogmata definire. Ratio desumitur ex fine praecipuo Concilii convocandi, cuius in votis est redintegratio ad sinum Matris Ecclesiae eorum qui separati exstant. Iis facilis via non aperiretur cum definitione novorum dogmatum.»³⁴

Gerade eine nach dem «Rückkehrmodell» angestrebte Einheit der Christ:innen erforderte es aus seiner Sicht, keine weiteren «Steine» auf den Weg der «Getrennten» zu legen. Und ein neues Mariendogma wäre ein solcher «Stein» gewesen. Eine freundliche

²⁹ LABOA, Los obispos españoles ante el Vaticano II, 53. Laboa bezeichnet auch die Hirtenbriefe der spanischen Bischöfe zum Thema aus dieser Zeit als zahlenmäßig eher überschaubar und vom Ton her als sehr fromm (un tono piadoso). Vgl. ebd., 46-51, bes. 48-49.

³⁰ VILANOVA, Los «Vota» de los obispos españoles, 389.

³¹ Vgl. ebd., 390-391. Vilanova macht diesbezüglich in den *Vota* der spanischen Bischöfe einen «gewissen Enthusiasmus» (cierto entusiasmo) aus (ebd., 390). Beim wem genau, sagt er allerdings nicht. Hierfür vgl. daher AD I, Vol. II, Pars II: Tabera Araoz, 113-129, 115; Ródenas García, 129-130, 130; Moro Briz, 134-141, 135; Alcaráz y Alenda, 142, 142; García de Sierra y Méndez, 142-145, 142; Modrego y Casáus, 146-155, 151; Del Campo y de la Bárcena, 162-165, 163; Bascuñana López, 166-167, 166; Llopis Ivorra, 167-171, 168; García y García de Castro, 175-178, 176; Cardona Riera, 190; Balanzá y Navarro, 211-213, 212; Eijo y Garay, 213-219, 218; Temiño Saiz, 239-242, 240; Barrachina Estevan, 243-248, 243; Lauzurica y Torralba, 252-255, 252; Barbado y Viejo, 262-263, 263; Font y Andreu, 265-290, 265; Hurtado y García, 339-341, 339; Iglesias Navarrí, 362-363, 362; Masnou Boixeda, 372-375, 373; Beitia Aldazábal, 429-430, 429; Gómez de Santiago, 439-446, 440; Riesco Carbajo, 450-452, 451; Añoberos Ataún, 468-473, 448. Auf protestantischer Seite stieß man sich nicht nur am Inhalt des Dogmas von 1950, der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, sondern auch an der Weise, wie es verkündet wurde. Vgl. Jörg ERNESTI, Kleine Geschichte der Ökumene, Freiburg i. Br. 2007, 75.

³² Vgl. Ródenas García, AD I, Vol. II, Pars II, 129-130.

³³ Vgl. u. a. AD I, Vol. II, Pars II: Tabera Araoz, 113-129; García de Sierra y Méndez, 142-145; Modrego y Casáus, 146-155.

³⁴ Romero Menjíbar, AD I, Vol. II, Pars II, 195-200, 195.

Einladung zur Rückkehr ist die vorherrschende Idee unter den spanischen Bischöfen, um die «verlorene» Einheit der Christenheit wiederherzustellen.³⁵ Hinzu kommen ergänzende, konkretisierende Ideen, wie der – gängige – Aufruf zum Gebet für die «getrennten Brüder», die Gründung eines Instituts, das sich mit Ökumene auseinandersetzt und autorisiert ist für Gespräche und Kontakte mit nicht-katholischen Christ:innen oder ein Ökumene-Institut an katholischen Universitäten zum vergleichenden Studium der Konfessionen, um so die Probleme auf dem Weg zur Einheit besser zu verstehen.³⁶ Andere unterstreichen die Notwendigkeit, dabei Verbindendes zu betonen und «illius loquendi rationis seu humanorum elementorum quae Christianas Ecclesias inter se disiunctas efficere valeant», zu korrigieren,³⁷ die katholische Wahrheit und Moral in diesem Prozess nicht hintanzustellen³⁸ oder gar in Kauf zu nehmen, dass man aus einem Übermaß an Nächstenliebe zu den «dissidentes» zulasse, dass gewisse Fehler in der Geschichte der katholischen Kirche zugeschrieben würden.³⁹ Letzteres ist ein Rat Jesús Enciso Vianas (1906-1964), Bischof von Mallorca, einer «gänzlich katholischen Region» (regio ne plene catholica); die übrigen Argumente, wie man in der Praxis die Einheit der Christ:innen anstreben könne, überlässt er Bischöfen aus Regionen, «in denen Protestanten oder Schismatiker häufiger vorkommen».⁴⁰ Ähnlich formuliert es der Bischof von Salamanca, Francisco Barbado Viejo OP (1891-1964), und ergänzt: «In Hispania et Amercia latina maxime interest protestantium adversum Ecclesiam Catholicam propagationem constringere.»⁴¹ Dieser Satz ist in mehrfacher Hinsicht aussagekräftig: (1) Oberste Priorität hat die Einschränkung der Ausbreitung der protestantischen Lehre. Religionsfreiheit kann daher keine Option sein. (2) Diese «protestantische» Ausbreitung richtet sich gegen die katholische Kirche (adversum Ecclesiam Catholicam). Eine solche Sichtweise verschließt sich beinahe per se ökumenischen Bestrebungen. (3) Vorschläge, wie man die Einheit der Kirchen erreichen könnte, sollen jene Konzilsväter erarbeiten, die aus religiös pluralen Gesellschaften kommen, «in Hispania et America latina» liege das Hauptinteresse woanders. Hier deutet sich die Forderung nach einer Sonderstellung und damit auch nach einer Sonderlösung an. Ein weltkirchliches Interesse wird hinter das Partikularinteresse besonders «katholischer» Länder gestellt.

³⁵ Vgl. AD I, Vol. II, Pars II: Tabera Araoz, 113-129, 118-119; García de Sierra y Méndez, 142-145, 143; Gutiérrez Díez, 161-162; Rodrigo Ruesca, 189 («Cooptatio Ecclesiarum Christianarum non Catholicarum in Ecclesiam Romanam»); Argaya Goicoechea, 231-239, 238; identischer Text (diesbezüglich) wie Argaya: Eguino Trecu, 290-319, 297-298; Bueno y Monreal, 325-329, 326; De Arriba y Castro, 342-352, 343; Modrego y Casás, 146-155, 154.

³⁶ Vgl. Tabera Araoz, AD I, Vol. II, Pars II, 113-129, 118-119; zum Institut ähnlich: Morcillo González, ebd., 381-384, 384.

³⁷ Almarcha Hernández, AD I, Vol. II, Pars II, 200-206, 201.

³⁸ Vgl. Modrego y Casás, AD I, Vol. II, Pars II, 146-155, 154.

³⁹ Vgl. Enciso Viana, AD I, Vol. II, Pars II, 227-229, 227.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Barbado y Viejo, AD I, Vol. II, Pars II, 262-263, 263. Im *Diccionario Biográfico electrónico* der Real Academia de la Historia wird Bischof Barbado ein besonderer Einsatz gegen Priestermangel in Mittel- und Südamerika zugeschrieben. Ausreichend und gut ausgebildete Priester können als naheliegende Maßnahme gegen seine Sorge wegen der «protestantischen Propaganda» verstanden werden. Damit etwas in Konflikt steht das ihm im *Diccionario Biográfico* attestierte «ökumenische Gespür, welches in einem Sekretariat für Ökumene und einer feierlichen Gebetswoche zur Einheit der Christen [...] und Vorträgen über die «verschiedenen Kirchen» fruchtete». Marciano SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Barbado Viejo, Francisco, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), *Diccionario Biográfico electrónico*: <http://dbe.rah.es/>. Konkretisierende Jahreszahlen fehlen dort; so bleibt offen, inwiefern die Beschlüsse des Konzils dabei eine Rolle gespielt haben könnten.

Bischof Modrego Casás (Barcelona), der sich bereits in den 1950er Jahren deutlich gegen religiöse Freiheit ausgesprochen und zu einem «Kreuzzug für die katholische Einheit» aufgerufen hatte,⁴² warnt auch in seinem Antwortschreiben an Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini (1888-1961) davor, die «Hypothese» offiziell zur «These» zu erklären, und wünscht sich, dass diesbezüglich keine neue Lehre verkündet werde. Dies sei besonders wichtig, «weil nicht nur jene, die außerhalb der Kirche sind, sondern auch viele Katholiken, ja sogar Priester» diesbezüglich Standpunkte vertreten, die nicht mit der katholischen Lehrtradition vereinbar seien.⁴³ Ebenso kritisiert der Militärerzbischof von Spanien, Luis Alonso Muñozerro (1888-1968), dass der *Syllabus* und ähnlich bedeutende päpstliche Dokumente bei einigen auf katholischer Seite in Vergessenheit geraten seien, während man sich an ihrer statt von Werken des Liberalismus beeinflussen lasse, «qui conceptum libertatis adeo exagerat quasi quid absolutum, ut ius inhaerens naturaliter personae humanae».⁴⁴ Auch andere Bischöfe beharren auf einer Fort- und Festschreibung der «katholischen Variante» von religiöser Toleranz als unter bestimmten Gegebenheiten zu akzeptierendes «kleineres Übel» und des konfessionellen Staates, der die Rechte der Wahrheit und die, wenn gegeben, «katholische Einheit» aktiv schützt und fördert.⁴⁵

Keiner der spanischen Bischöfe fordert eine Anpassung oder Aktualisierung der katholischen Toleranzlehre oder zeigt sich offen für eine Diskussion über die Freiheit in religiösen Dingen. Diejenigen, die sich zum Themenkomplex Einheit der Christenheit, Ökumene und religiöse Toleranz äußern, tun dies in klar an der päpstlichen Lehrtradition orientierter Weise. Die Forderung des Weihbischofs von Tarragona, Laureano Castán Lacoma (1912-2000, ab 1964 Bischof von Sigüenza-Guadalajara), bestimmte «Sekten», die aus dem Protestantismus hervorgegangen seien, darunter die Zeugen Jehovas und die Adventisten, mit dem Anathema zu belegen, bleibt die Ausnahme,⁴⁶ gleichwohl sind Vorbehalte und Misstrauen gegenüber den protestantischen Kirchen weiterhin zu spüren. Auffällig ist zudem, dass die Schreiben bis auf wenige Einzelfälle offenbar ohne jeglichen Austausch untereinander verfasst wurden. Einmal mehr zeigt sich ein gewisser Hang zum Individualismus bei den Mitgliedern des spanischen Episkopats.

4.1.1.2 Die spanischen Metropoliten: Über das bevorstehende Zweite Vatikanische Konzil

Auf die Ankündigung eines Ökumenischen Konzils im Januar 1959 gab es keine unmittelbare gemeinsame Reaktion aller spanischen Bischöfe oder der Metropoliten. Erst im Februar 1961, also zwei Jahre nach Ankündigung des Konzils, veröffentlichten die spanischen Metropoliten ein Rundschreiben mit dem Titel *Sobre el próximo Concilio Vati-*

⁴² Vgl. den einleitenden Teil von Kap. 3 sowie 3.1.1.

⁴³ Vgl. Modrego y Casás, AD I, Vol. II, Pars II, 146-155, 150.

⁴⁴ Alonso Muñozerro, AD I, Vol. II, Pars II, 461-467, 462. Als Beispiel bringt Muñozerro die *Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián*. Vgl. zu diesen Kap. 4.2.2.2, Anm. 293.

⁴⁵ Vgl. z. B. AD I, Vol. II, Pars II: Plá y Deniel, 355-358, 358; Eijo y Garay, 213-219, 215; Enciso Viana, 227-229, 227.

⁴⁶ Vgl. Castán Lacoma, AD I, Vol. II, Pars II, 419-429, 420-421. Seine Eingaben während des Konzils weisen ihn als deutlichen Gegner der Religionsfreiheit aus.

cano II (Über das bevorstehende Zweite Vatikanische Konzil).⁴⁷ Darin schreiben sie «darüber, was ein Konzil ist, was das bevorstehende Zweite Vatikanische Konzil beabsichtigt und mit welchen spirituellen Vorkehrungen wir uns auf seine Feier vorbereiten sollten.»⁴⁸ Im Abschnitt zum bevorstehenden Konzil stellen sie fest: «Wir leben in einer besonders schweren Stunde der Menschheitsgeschichte»,⁴⁹ nämlich einerseits «philosophische und politische, wirtschaftliche und soziale Doktrinen und Systeme, die darauf abzielen, allen Menschen jeder Rasse Lebensweisen zu diktieren, die im Widerspruch zu den Lehren des Evangeliums stehen», darunter «der atheistische Kommunismus»,⁵⁰ aber auch der technische Fortschritt haben die Welt und die Situation für die Menschheit grundlegend verändert. Dies wirke sich erheblich auf die Kirche und ihren Auftrag aus. Bezüglich der Einheit der Christ:innen verweisen sie auf den Heiligen Geist, der «eine besondere Sehnsucht nach der Vereinigung aller Christgläubigen durch die Rückkehr zur Einheit der Kirche derer, die sich einst von der Kirche entfernt haben, [...] die Rückkehr der Dissidenten in das Haus des Vaters, das sich in Rom befindet»,⁵¹ bewirke. Die Richtung, in welche eine Bewegung stattzufinden hatte, war damit für sie vorgegeben.

Damit sind die beiden Hauptziele des Konzils bereits angesprochen worden, nämlich «die Erneuerung unseres christlichen Lebens» sowie «die christliche Einheit».⁵² Konkreter werden sie dabei nicht, ebenso wenig stellen sie irgendeinen spezifischen Bezug zur Bedeutung des Konzils für die Katholik:innen in Spanien oder den damaligen theologischen Veränderungen und Forderungen besonders im Rest Europas her.⁵³ Stattdessen verweisen sie auf drei Wege der Vorbereitung des Konzils durch die Gläubigen: erstens, «ein den Möglichkeiten eines jeden angepasstes Studium all jener verschiedenen lehrmäßigen und historischen Aspekte, die mit der großen Konzilsversammlung zusammenhängen» (vor allem über das Angebot verschiedener Laienapostolat-

⁴⁷ Vgl. Metropolitanos a fieles, Sobre el próximo Concilio Vaticano II, febrero 1961, in: DC, 339-349. Die *Actas de las Conferencias de los Metropolitanos Españoles* zeigen deutlich, dass das Konzil ein Thema unter vielen war, dem eher weniger Beachtung geschenkt wurde. Die Arbeitsgruppe, die eine Ehrung anlässlich des 80. Geburtstags von Johannes XXIII. organisieren sollte, wurde en passant auch damit beauftragt, «eine entsprechende Stimmung in den Gewissen der Gläubigen bezüglich des bevorstehenden Konzils und den übrigen Absichten des Papstes zu schaffen.» Acta de la Conferencia de Metropolitanos Españoles celebrada los días 21-25 de noviembre de 1960, in: ACME, XLVI, 592-599, 595: 1181. Stattdessen beschäftigte man sich u. a. mit einer «Studie zu den geeignetsten Mitteln, um die Seligsprechungsprozesse unserer Märtyrer zu beschleunigen», ACME, XLV, Acta de la Conferencia de Metropolitanos Españoles celebrada los días 23-28 de Noviembre de 1959, 1148: 585-586: von «Kreuzzug» ist darin zwar nicht mehr die Rede, sondern von «der spanischen Revolution». Insgesamt wird jedoch deutlich, wie präsent der Bürgerkrieg weiterhin ist.

⁴⁸ «[...] sobre lo que es un concilio, lo que pretende el ya próximo Vaticano II y las condiciones espirituales con que debemos prepararnos a su celebración.» Metropolitanos a fieles, Sobre el próximo Concilio Vaticano II, 340.

⁴⁹ «Estamos viviendo una hora especialmente grave de la historia de la humanidad». Ebd., 343.

⁵⁰ «[...] doctrinas y sistemas filosóficos y políticos, económicos y sociales, que pretenden dictar a todos los hombres de cualquier raza unos modos de vida que se contraponen a las enseñanzas del Evangelio [...] el comunismo ateo». Ebd., 344.

⁵¹ «[...] especiales ansias de unión entre todos los creyentes en Cristo, mediante el retorno a la unidad de la Iglesia de quienes un día se apartaron de ella [...] el retorno de los disidentes a la casa del Padre, que está en Roma». Ebd., 345.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. REBOLO GONZÁLEZ, Biografía teológica de la transición política española, 27.

Organisationen);⁵⁴ zweitens «unablässiges Beten» für ein gelingendes Konzil und schließlich drittens, eine besondere Einheit mit und Folgsamkeit gegenüber den Bischöfen als erstes Zeichen der inneren Einheit der Kirche («Wenn die Hierarchie spricht, hat jede Privatmeinung zu weichen»);⁵⁵

Zeitpunkt und Inhalt des Schreibens unterstreichen das eingangs angeführte Zitat Enrique y Tarancóns, der den Bischöfen rückblickend – sich eingeschlossen – mangelndes Gespür für die fundamentale Bedeutung des bevorstehenden Konzils bescheinigte.⁵⁶

4.1.2 Organisation des Episkopats und Verortung im Konzilsgefüge

Die Vota der spanischen Bischöfe und das Schreiben der Metropoliten geben Einblick in ihre «Voreinstellungen» und zeichnen so Rahmenbedingungen nach, die vor allem inhaltlicher Art waren. Daneben spielte auch das organisationelle Setting eine Rolle: einerseits das Beziehungsgeflecht der Bischöfe untereinander, andererseits ihre Verortung im Konzilsgefüge. Vor allem was Ersteres angeht, sind Abweichungen zur verbreiteten Außenwahrnehmung auszumachen. Wie schon in den vorherigen Kapiteln immer wieder angesprochen, formten die spanischen Bischöfe keinen festen Block. Es bestand kein einheitliches Auftreten, keine koordinierte Meinung «des» spanischen Episkopats. Demnach ist auch hier Vorsicht walten zu lassen gegenüber eindeutigen Positionszuschreibungen als in toto gültig für alle Mitglieder des spanischen Episkopats. Hinsichtlich ihrer Einordnung ins Gesamt der Konzilsväter bestätigt sich die Zuweisung zur konservativen Konzilsminorität. Allerdings verlaufen diesbezüglich die Trennlinien immer wieder unscharf.

4.1.2.1 Unstrukturiert: der spanische Episkopat als Organismus

Am 19. Oktober 1962, gut eine Woche nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, notiert Jacinto Argaya, Bischof von Mondoñedo-Ferrol, in seinem Konzilstagebuch, dass er diverse Buchhandlungen in Rom besucht habe, um sich einige Bücher zu besorgen, «denn ich bin ohne Bibliothek nach Rom gekommen. [...] Wir Spanier sind diesbezüglich «unbewaffnet»».⁵⁷ Er schließt sich also selbst in seine Kritik ein, wenn er meint, dass die spanischen Bischöfe schlecht vorbereitet zum Konzil gekommen seien. Immer wieder bemängelt Argaya die schlechte Organisation und Zusammenarbeit innerhalb des spanischen Episkopats. Dieses Urteil zieht sich durch von der ersten bis zur letzten Sitzungsperiode, die Zeit der Sitzungsunterbrechungen eingeschlossen. Fest macht Argaya dies besonders an folgenden Punkten:

⁵⁴ «[...] un estudio, acomodado a la capacidad de cada uno, de todos aquellos diversos aspectos doctrinales e históricos que se relacionan con la magna asamblea conciliar». Metropolitanos a fieles, Sobre el próximo Concilio Vaticano II, 346.

⁵⁵ Vgl. ebd., 347-349, Zitate 347 und 348: «plegarias incesantes»; «Cuando la jerarquía habla, todo criterio propio tiene que ceder».

⁵⁶ Vgl. Anm. 16 in diesem Kapitel.

⁵⁷ «[...] pues he venido a Roma sin biblioteca. [...] Nosotros los españoles, en esto, estamos «desarmados»» ARGAYA, Diario del Concilio, 19.10.1962, 39. Ähnlich ebd., 8.12.1962, 98.

(a) *«Distanziertes» Verhältnis untereinander*: Nur gut die Hälfte der spanischen Bischöfe war im noch nicht ganz fertiggestellten *Colegio Español* in der Via di Torre Rossa 2 – fußläufig eine gute Dreiviertelstunde vom Petersdom entfernt – untergebracht; die übrigen verteilten sich auf andere Unterkünfte in der Stadt.⁵⁸ Auch deswegen war der Kontakt der Bischöfe untereinander überschaubar, innerhalb des spanischen Episkopats, aber auch zu den Bischöfen anderer Länder; letzteres wohl auch wegen der geringen Fremdsprachenkenntnisse der Spanier.⁵⁹

(b) *Geringe Entscheidungsfreude*: Während der Sitzungsperioden und in der Zeit ihrer Unterbrechung fanden zwar Versammlungen der Bischöfe statt, dies aber ohne greifbare Ergebnisse oder Entscheidungen: «Wir diskutieren, aber ohne etwas Konkretes zu vereinbaren.»⁶⁰

(c) *Fehlende Führung*: Mangels einer klaren Führungspersönlichkeit, u. a. aufgrund des fortgeschrittenen Alters des Kardinalprimas Plá y Deniel, gelang es nicht nur schwerlich, gemeinsame Beschlüsse zu fassen, in den Augen Argayas litt auch die kollektive Vorbereitung darunter: «Der Sommer steht vor der Tür. Wir nähern uns der dritten Konzilsperiode. Der spanische Episkopat als Kollektiv bewegt sich weder noch bereitet er sich vor. Es fehlt ihm an Führung, er ist praktisch führungslos wegen des extrem hohen Alters des Primas.»⁶¹ Dieser Auffassung waren offenbar auch andere spanische Bischöfe, darunter Luis Almarcha Hernández (1887-1974, ab 1944-1970 Bischof von León), Manuel Fernández-Conde (1909-1970, ab 1959 Bischof von Córdoba), Eugenio Beitia Aldazábal (1902-1985, geweiht 1954, 1962-1965 Bischof von Santander).⁶² Das hohe Alter Plá y Deniels war für Argaya auch ein möglicher Grund dafür, dass zu Beginn des Konzils von den Spaniern keine Liste mit Namensvorschlägen für die Besetzung der Kommissionen eingereicht wurde. Eine solche Liste hätten sie zwar angefertigt, aber «entweder durch die Nachlässigkeit des Sekretärs des Episkopats oder durch die Unachtsamkeit des vorsitzenden Kardinalprimas wurde unsere Kandidatenlis-

⁵⁸ Vgl. ebd., 10.10.1962, 30. Die spanischen Bischöfe sprachen immer wieder Einladungen ins *Colegio Español* aus, u. a. an die Mönche aus Taizé, Roger Schutz und Max Thurian (vgl. ARGAYA, *Diario del Concilio*, 1.12.1962, 84), oder den reformierten Theologen Lukas Vischer (vgl. Kap. 4.2.2.1). Am 30.11.1962 waren Kardinal Franz König, Bischof Josef Schoiswohl (Graz-Seckau) und Bischof Frank Žak (St. Pölten) dort eingeladen. Letzterer kommentiert in seinen *Konzils-Notizen*: «Der Empfang war im neuen Spanischen Kolleg [...] Der Tisch war ausgezeichnet gedeckt; obwohl Freitag gab es Fleisch, aber ohne Verwunderung, da Spanien kraft besonderer alter Privilegien vom Freitagsfasten dispensiert ist. Ich wusste dies schon von spanischen Studienkollegen.» «Konzils-Notizen». Tagebuchaufzeichnungen von Bischof Dr. Frank Žak während des Zweiten Vatikanischen Konzils (10. Oktober 1962 bis 8. Dezember 1965), hg. v. Heinrich FASCHING, St. Pölten 2005, 20. Dass Bischof Žak von dieser spanischen Sondererlaubnis bereits wusste, deutet einmal mehr auf den Stolz hin, den die spanischen Seminaristen (und Bischöfe) aufgrund der «katholischen» Verdienste ihrer Heimat empfanden und gegenüber anderen auch zeigten.

⁵⁹ Vgl. ebd., 1.11.1962 (*Mis impresiones*), 52; ebd., s. d. (*Episcopado español en el Concilio*) [Rekapitulation nach 3. Sitzungsperiode], 395-396.

⁶⁰ «Discutimos, pero sin acordar nada en concreto.» Ebd., 14.11.1962, 65. Ähnlich ebd., s. d., *Preliminares* [zur dritten Sitzungsperiode], 191-193.

⁶¹ «El verano va adelante. Nos vamos acercando a la III Etapa. El Episcopado Español, colectivamente, no se mueve ni se prepara. Falta dirección, está prácticamente acéfalo por la extrema ancianidad del Primado.» Ebd., s. d., *Preliminares* [zur dritten Sitzungsperiode], 192. Es ist zu bemerken, dass Argaya bereits in der Vorbereitungsphase des Konzils eine Altersgrenze für Bischöfe vorgeschlagen hatte, vgl. Kap. 4.1.1, Anm. 20.

⁶² ARGAYA, *Diario del Concilio*, s. d. (*Cuarta sesión del Concilio Vaticano II*) [vor Beginn der vierten Sitzungsperiode], 404.

te dem Generalsekretariat des Konzils nicht vorgelegt.»⁶³ Man kann allerdings gegen die Kritik Argayas und seiner Kollegen einwenden, dass das hohe Alter des Kardinalprimas auch ein positives Moment beinhaltete. Seine Entscheidung, den Bischöfen freizustellen, bei den Abstimmungen den eigenen Überzeugungen zu folgen, trug wesentlich dazu bei, dass die konservative Mehrheit innerhalb der spanischen Bischöfe ihre Ansichten den übrigen Bischöfen nicht aufzwingen konnte. Wäre er noch dazu in der Lage gewesen, hätte er die Zügel vielleicht auch in dieser Hinsicht straffer in der Hand gehalten.⁶⁴

(d) *Mangelnder Teamgeist*: Statt gegenseitigem Austausch von Meinungen und Ratschlägen und pragmatischer Arbeitsteilung gingen die Bischöfe Spaniens eher individualistisch vor:

«Ich muss gestehen, dass wir Spanier kein Team bilden; jeder von uns präsentiert sein Votum, wie Gott es ihm eingibt, ohne sich mit irgendjemandem zu besprechen, wobei wir nicht nur auf das Wohl der Kirche schauen, sondern auch auf die psychologische Wirkung in der eigenen Diözese. [...] Wir planen die Aufgaben nicht, verteilen die Themen nicht untereinander.»⁶⁵

Kurz: «es scheint mir, dass ein «gemeinsamer, zusammenhaltender Episkopat» fehlt.»⁶⁶ Ähnlich klingt es im Rückblick bei Kardinal Tarancón: «In Spanien gab es keinen Episkopat, es gab lauter einzelne Bischöfe.»⁶⁷ Dies wird sich auch bei den Herausforderungen und Schwierigkeiten während der Ausarbeitung der Statuten der künftigen Spanischen Bischofskonferenz (Conferencia Episcopal Española) zeigen.⁶⁸

Ungeachtet dieser «Defizite» gilt festzuhalten, dass die spanischen Bischöfe sich regelmäßig trafen, in Kleingruppen und im Plenum. Auch Vorträge, von einem von ihnen selbst oder von eingeladenen spanischen und nicht-spanischen Theologen, vermerkt Argaya mit hoher Frequenz in seinem Tagebuch.⁶⁹ Zwar hält seine Kritik an der unzureichenden Kommunikation und Koordination untereinander bis zum Ende des Konzils an, Verbesserungen finden gleichwohl statt: Zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode z. B. wird Argaya zusammen mit Erzbischof Marcelino Olaechea Loizaga SDB (1889-

⁶³ «Y fuera por descuido del secretario del episcopado, o por inadvertencia del presidente cardenal primado, no fue presentada nuestra lista de candidatos a la secretaría general del Concilio.» Ebd., 24.10.1962, 45. Vgl. ähnlich ebd., 8.12.1962, 96. Anders als Laboa vermerkt, erstellten die spanischen Bischöfe also schon eine Liste, die allerdings ihr Ziel nie erreichte. Vgl. LABOA, Los obispos españoles en el Concilio, 34.

⁶⁴ Vgl. IRIBARREN, Papeles y memorias, 240.

⁶⁵ «He de confesar que los españoles no formamos equipo; cada cual presenta el voto que Dios le inspira, sin tratarlo con nadie, mirando no sólo al bien de la Iglesia, sino también al efecto psicológico en la propia diócesis. [...] No planificamos las tareas, no hacemos la distribución de temas.» ARGAYA, Diario del Concilio, 1.11.1962 (Mis impresiones), 52. Dies deckt sich mit der Feststellung Laboas: «Sein Mangel an Koordination war überraschend. Im Gegensatz zu anderen Episkopaten, für die ein Sprecher in der Konzilsaula sprach, sprachen die spanischen Bischöfe fast immer einzeln, im eigenen Namen.» Juan María LABOA, Marco histórico y recepción del Concilio, in: DERS., El Postconcilio en España, 13-59, 14.

⁶⁶ «[...] me parece que falta un «episcopado conjunto.» ARGAYA, Diario del Concilio, 30.11.1962, 81. Diesen Aspekt erachtet er auch während der zweiten Sitzungsperiode als unzureichend: vgl. ebd., 8.10.1963, 120.

⁶⁷ «no había Episcopado en España, había obispos sueltos.» MARTÍN DESCALZO, Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones, 90-91, Zitat 91. Vgl. dazu auch die Einleitung in Kap. 3.1.

⁶⁸ Vgl. hierzu Kap. 5.1.

⁶⁹ Vgl. ARGAYA, Diario del Concilio. An den Vorträgen nahmen immer wieder auch Bischöfe aus Süd- und Mittelamerika teil. Vgl. z. B. ebd., 5.11.1962, 54.

1972, seit 1946 in Valencia) gewählt, den spanischen Episkopat gegenüber dem französischen zu repräsentieren und die Beziehungen zu diesem zu pflegen.⁷⁰

Zudem ist Argaya ab Mitte Oktober 1963 Mitglied einer internen Kommission, die «unsere Konzilsaktivitäten» koordinieren soll.⁷¹ Von dieser Kommission wird er auch beauftragt, mit Yves Congar OP (1904-1995) Kontakt aufzunehmen, «damit er zu uns über die Religionsfreiheit spricht.»⁷² Dies ist durchaus bemerkenswert. Denn als Vertreter der *Nouvelle Théologie* ist Congar theologisch anders zu verorten als die spanischen Bischöfe. Und so legt die Personen- und Themenwahl eine gewisse Offenheit und Bereitschaft, sich mit der Religionsfreiheit über die eigene Perspektive hinaus argumentativ auseinanderzusetzen, nahe. Ähnlich lässt sich auch die Einladung verstehen, die Erzbischof Casimiro Morcillo González (1904-1971, seit 1955 in Zaragoza, ab 1964 in Madrid-Alcalá) – als Untersekretär des Konzils insgesamt einer der einflussreichsten Spanier mit einer gewissen Scharnierfunktion⁷³ – an den reformierten Theologen Lukas Vischer zum gleichen Thema gerichtet hat.⁷⁴

4.1.2.2 Auf der «konservativen» Seite: Einordnung ins Konzilgefüge

Gerade unter diesen Voraussetzungen ist es besonders auffällig, dass die spanischen Bischöfe von außen zumeist als uniformer Block, situiert auf Seiten der konservativen Konzilsminorität, wahrgenommen wurden.⁷⁵ Zwar unterscheidet Callahan drei Gruppen innerhalb des spanischen Episkopats: eine kleine Minorität von maximal 20 eher 10 %, die sich von Beginn an der konziliaren Reform verpflichtet sah; eine Mehrheit von ultrakonservativen, überwiegend älteren Bischöfen, und schließlich jene Bischöfe,

⁷⁰ Vgl. ebd., 5.-6.10.1963, 116. Ein erster Besuch erfolgte direkt (vgl. ebd.) und ab diesem Zeitpunkt finden sich immer wieder entsprechende Bemerkungen in Argayas Tagebuch, z. B. 21.10.1963, 143; s. d. (Impresión de la II etapa del Concilio Vaticano II, 184).

⁷¹ Ebd., 15.10.1963, 130. Die übrigen Mitglieder sind die Bischöfe Añoveros Atáun (Cádiz), Flores Martín (Barbastro), Del Campo y de la Bárcena (Calahorra) und Pont i Gol (Segorbe). Den Vorsitz hatte Kardinal Bueno Monreal. Vgl. ebd. Ihre Arbeit nahmen sie gleich am nächsten Tag auf. Vgl. ebd., 16.10.1963, 131.

⁷² Ebd., 24.10.1963, 138: «para que nos hable de la *Libertad Religiosa*.» Hier schreibt er Religionsfreiheit noch mit Großbuchstaben; mit der Zeit hört er damit auf.

⁷³ Vgl. Monseñor Morcillo, Subsecretario del Concilio, in: *Ecclesia* 1110 (20.10.1962) 7.

⁷⁴ Vgl. Kap. 4.2.2.1.

⁷⁵ Auch in der Fachliteratur werden die spanischen Bischöfe der konservativen Konzilsminorität zugeordnet und neben den italienischen Bischöfen als heftigste Gegner der Erklärung über die Religionsfreiheit bezeichnet. Vgl. z. B. Stanley G. PAYNE, *El catolicismo español*, Barcelona 1984, 245: «Der spanische Episkopat vertrat im Allgemeinen die extreme Rechte (la extrema derecha) der auf dem Konzil versammelten Bischöfe.» Vgl. auch Audrey BRASSLOFF, *Religion and Politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96*, London/New York 1998, 15; Manuel Antonio PACHECO BARRIO, *La evolución de la jerarquía de la Iglesia Católica en el tardofranquismo*, in: Leandro MARTÍNEZ PEÑAS / Manuela FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (Hg.), *Reflexiones sobre poder, guerra y religión en la Historia de España*, Madrid 2011, 319-359, 332; Thomas A. WEITZ, *Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien 1997, 104-105. Santiago Casas Rebasa meint hingegen, dass es sich hierbei um einen Grenzfall handelt, der schwer auf die Wahrnehmung des spanischen Episkopats drücke und durch weiteres und tiefergehendes Quellenstudium erst belegt werden müsse. Vgl. Santiago CASAS [REBASA], *La actuación del episcopado español en el Concilio Vaticano II en los recuerdos de Jacinto Argaya, obispo de Mondoñedo-Ferrol*, in: *Storia del Cristianesimo* 28/3 (2007) 635-662, 635, FN 1. Zur Einteilung in «konservative Konzilsminorität» und «progressive Konzilsmehrheit» vgl. Klaus SCHATZ, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997, 288-292.

die sich weder dem einen noch dem anderen Pol zuordnen ließen.⁷⁶ Doch schien nach außen hin besonders jene konservative Mehrheit das Bild des spanischen Episkopats zu prägen. Tarancón spricht von «jener so verschlossenen Haltung, wie man sie uns zuschrieb», was allerdings auf etwa die Hälfte von ihnen gar nicht zutreffen habe.⁷⁷ Er räumt jedoch ein: «Im spanischen Episkopat jener Zeit gab es eine Gruppe, die eindeutig erkonservativ war. [...] Jene waren gegen alles, was nach Neuheit roch.»⁷⁸ Auch Argaya unterscheidet «Progressisten» (*progresistas*) und «Traditionalisten» (*tradicionalistas*) und zählt die Spanier zu letzteren. «Zweifellos bewegt jeden von ihnen die pastorale Sorge um die Kirche und um die Seelen. Die Unterschiede in fortschrittlicher oder bewahrender Haltung sind den verschiedenen Umständen geschuldet, in denen die einen und die anderen sich wiederfinden.»⁷⁹ Unterschiede in den Positionen scheinen für ihn weniger auf ein (Nicht)Erkennen von Wahrheit zurückzuführen zu sein als auf die konkreten Umstände, mit denen sich die Einzelnen jeweils konfrontiert sahen. Am Ende der ersten Konzilsperiode hält er nochmals fest, dass die Spanier «Traditionalisten» seien, allerdings mit einer Einschränkung: «nicht alle». Und er ergänzt: Brillante Vertreter der Konzilsmehrheit wie «die Kardinäle Suenens, Alfrink, Döpfner, Gracias, Léger, Frings, Bea und Bischof de Smedt» hätten auch einige spanische Bischöfe überzeugen können.⁸⁰ Das heikle Thema der Religionsfreiheit war bis zu diesem Zeitpunkt allerdings noch nicht diskutiert worden.

Da eine Mehrzahl der spanischen Konzilsväter offenbar einer klar traditionell-konservativen Linie folgte, stellt sich die Frage, in welcher Beziehung sie zur konservativen Gruppe *par excellence* standen, dem *Coetus Internationalis Patrum*.⁸¹ Martín

⁷⁶ Vgl. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 509, Anm. 32. Wie bei allen Einteilungen gilt auch für diese, dass sie nicht definitiv ist und die Trennlinien nicht scharf verliefen.

⁷⁷ «[...] esa postura tan cerrada como nos han presentado». MARTÍN DESCALZO, *Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones*, 108. Das unterstreicht auch Iribarren: «Aber ich muss darauf bestehen, dass es von Anfang an eine spanische Gruppe gab, die mit Hellsichtigkeit und Modernität arbeitete und zwischen historischen Vorurteilen und wahrer Theologie unterschied». IRIBARREN, *Papeles y memorias*, 257. Vgl. dazu auch RAGUER, *Réquiem por la Cristiandad*, 119.

⁷⁸ «En el Episcopado español de aquel tiempo había un grupo que era claramente carca. [...] Esos estaban en contra de todo lo que oliese a novedad.» MARTÍN DESCALZO, *Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones*, 108.

⁷⁹ «A todos, indudablemente, les mueve el interés pastoral por la Iglesia y las almas. Las diferencias de avance o de conservación son debidas a las diversas circunstancias en las que unos y otros se encuentran». ARGAYA, *Diario del Concilio*, 16.11.1962, 66-67. Ein paar Tage später notiert er, dass nach der ersten Abstimmung (Kontext: Quellen der Offenbarung) klar sei, dass die «Progressisten» die Mehrheit haben – eine herausfordernde Situation für einige seiner Kollegen: «Nicht wenige spanische Bischöfe fühlen sich besiegt; ich nicht. Ich bleibe optimistisch. Das, wozu der Heilige Geist inspiriert, wird triumphieren.» Ebd., 20.11.1962, 70.

⁸⁰ Vgl. ebd., 8.12.1962, 97. Auch Martín Descalzo beschreibt Ähnliches: «Man darf auch nicht glauben, dass sie alle monolithisch und unfähig zur Entwicklung sind. Siehe zum Beispiel diese Antwort eines spanischen Bischofs: «Als ich sah, dass ich mit der Minderheit abstimmte, begann ich, meine Position zu überdenken. [...] Ich hatte sogar einige Artikel zur Verteidigung von Positionen geschrieben, die ich heute aufgegeben habe. Dies war hauptsächlich das Ergebnis meiner Arbeit in den Kommissionen. Dort lernte ich zuzuhören, und ich verstand, dass ich die Ansichten meiner Diözese, sowohl auf pastoraler als auch auf theoretischer Ebene, nicht verallgemeinernd auf die ganze Welt anwenden konnte.» MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio. 4a etapa*, Madrid 1966, 139-140.

⁸¹ Offiziell entstand der *Coetus Internationalis Patrum* während der zweiten Sitzungsunterbrechung. Lose hatte sich die Gruppe bereits zu Beginn des Konzils geformt, als deutlich wurde, dass die Mehrheit der Konzilsväter die von den vorbereitenden Kommissionen vorgelegten Texte nicht einfach übernehmen würde, und man Lehre und Tradition der Kirche in Gefahr sah. Vgl. Philippe Roy LYSENCOURT, *Histoire du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II*, in: *Laval Théologique et Philosophique* 69

Descalzo sieht hier zwar inhaltliche Überschneidungen, geht aber für die erste Phase des Konzils von einer gewissen Zurückhaltung seitens der Spanier gegenüber dem *Coetus* aus. Mit fortschreitendem Verlauf des Konzils sei diese allerdings zurückgegangen und die Debatte um die Religionsfreiheit lasse auf eine «entschlossene Eingliederung nun vieler Spanier» schließen.⁸² Auch Joseph Famerée zählt unter den offiziell eingeschriebenen Mitgliedern des *Coetus* keinen Spanier auf, betont allerdings sowohl die Offenheit der Gruppe für weitere Sympathisanten, gerade auch aus den Reihen der Religionsfreiheitsgegner, als auch eine erhebliche Beeinflussung der spanischen Bischöfe durch den *Coetus*.⁸³

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten: In seiner Außenwirkung erschien der spanische Episkopat wie ein uniformer konservativer Block. Tatsächlich überwogen die «Traditionalisten», was aber nicht bedeutet, dass alle spanischen Bischöfe sich grundsätzlich gegenüber jeglicher Reform sperrten.⁸⁴ Das Fehlen eines «gemeinsamen, zusammenhaltenden Episkopats» und einer starken Führungspersönlichkeit ermöglichte gleichzeitig gerade den reformwilligen Bischöfen, sich dem Druck der Mehrheit leichter zu entziehen. Dies würde sich beispielsweise beim Thema der Kollegialität der Bischöfe zeigen.⁸⁵ Nicht zuletzt erwiesen sich einige von ihnen offen dafür, neue Perspektiven einzunehmen und sich auf die Argumente anderer einzulassen. Andere wiederum sahen in der Bewahrung des Status quo und der traditionellen Lehre der Kirche und der Päpste den einzigen Weg, die Rechte Gottes und der Wahrheit zu verteidigen.

(2013/2) 261-279, 267-270. Abgesehen von Kurienkardinal Arcadio María Larraona Saralegui (1877-1971) nennt Lysencourt keine Spanier; er geht allerdings auch nur wenig auf die einzelnen Mitglieder des *Coetus* ein. Vgl. ebd.

⁸² Vgl. zur Entstehung des *Coetus* und der Rolle der Spanier dabei: MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 4a etapa, 134-141, Zitat 137. Zu den verschiedenen Gruppen am Konzil allgemein vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 150-185.

⁸³ Vgl. Joseph FAMERÉE, Bischöfe und Bistümer (5.-15. November 1963), in: Guisepppe ALBERIGO (Hg.) (dt. Ausgabe hg. von Klaus WITTSTADT), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Bd. 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio. September 1963 – September 1964, Mainz/Leuven 2002, 139-222, 200-203 sowie Anm. 172 und 183.

⁸⁴ So vertrat z. B. Bischof Pildain y Zapiain sozial fortschrittliche Positionen und Kardinal Bueno Monreal unterstrich die Bedeutung der katholischen Lai:innen, die für ihn in aktiver Weise Kirche waren, und forderte eine positive Definition des Begriffs anstelle einer negativ formulierten Abgrenzung vom Klerus. Vgl. MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 2a etapa, 207-208. Für Themen jenseits der Religionsfreiheit vgl. z. B. die verschiedenen Beiträge von Juan María Laboa – der in seinen Aufsatztiteln übrigens nicht vom Episkopat spricht, sondern von «los obispos españoles»: Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (1.ª sesión), in: Miscelánea Comillas 51 (1993) 69-87; Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (2.ª sesión); Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (3.ª sesión), in: Miscelánea Comillas 54 (1996) 63-92; Los obispos españoles en el Vaticano II (4.ª Sesión), in: Xavier QUINZÁ LLEÓ / José J. ALEMANY (Hg.), Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, Madrid 1999, 515-538. Zusammengefasst in: DERS., Los obispos españoles en el Concilio.

⁸⁵ Piñol hält dazu fest: «Der Erneuerungsflügel des Konzils stellte zu seiner Überraschung fest, dass einige spanische und italienische Stimmen das monolithische Bild des spanischen und italienischen Episkopats in Frage stellten, als Jubany im Namen einer Gruppe von spanischen Bischöfen – den «zwölf Aposteln» – intervenierte.» PIÑOL, La transición democrática, 197.

4.2 Als Bischöfe am Konzil: Recht der Wahrheit und der katholischen Kirche

Die Religionsfreiheit beschäftigte, ja ängstigte die spanischen Bischöfe während des Konzils wie kein anderes Thema. Fast alle von ihnen, die dazu das Wort ergriffen, sprachen sich gegen das Schema aus:⁸⁶ Kardinal Benjamín de Arriba y Castro (1886-1973, seit 1949 Erzbischof von Tarragona) gefällt das Ökumene-Schema, dessen 5. Kapitel ursprünglich die Religionsfreiheit behandeln sollte, insgesamt nicht, es schade dem Seelenheil.⁸⁷ Und jene Freiheit zum «Proselytismus» sei ein großer Fehler (*magnum puto errorem*).⁸⁸ Bischof Arturo Tabera Araoz CMF (1903-1975, seit 1950 Bischof der neu errichteten Diözese Albacete)⁸⁹ gefällt es ebenso wenig (*non placet*) und fordert: «*textus ex integro esse reficiendus et ab imis emendandus et castigandus*»,⁹⁰ zumal es sich um eine «*gravissima ac periculosissima quaestio*» handle.⁹¹ Und Bischof José López Ortiz OSA (1898-1992, seit 1944 Bischof von Tuy) stellt enttäuscht fest: «*nullo modo esse quod a tam venerabili Synodo expectatur*». ⁹² Demgegenüber stehen andere Stimmen, die im Vergleich zu den kritischen Voten zumeist weniger Beachtung fanden, so das «*placet iuxta modum*» Kardinalerzbischofs von Sevilla, José María Bueno Monreal (1904-1987),⁹³ oder das «*valde placet*» des Bischofs von Segorbe-Castellón de la Plana, Josep Pont i Gol (1907-1995).⁹⁴

Dieser Teil des Kapitels fokussiert auf jene Argumente, bei denen die Mitglieder des Episkopats die Religionsfreiheit aus dem Blickwinkel eines Bischofs betrachteten und die Anliegen und Rechte der Kirche verteidigten. Dies geschah nie gänzlich losgelöst von der Situation in Spanien, entscheidend ist, dass diese Argumente (größtenteils) auch ohne einen expliziten Spanienbezug funktionieren. Während die einen ihren Dienst und ihre Pflicht gegenüber ihrer Kirche in der Abwehr von Neuerungen und der Verteidigung des Status quo sahen, gingen andere «Wege der Öffnung», um die Essenz der christlichen Botschaft und den Auftrag der Kirche zu bewahren.

⁸⁶ Vgl. LABOA, Marco histórico y recepción del Concilio, 14. Fast identisch: DERS., La Iglesia en España, 1492-2000, 199.

⁸⁷ Vgl. de Arriba y Castro, ASSC II, 5, 530-531.

⁸⁸ De Arriba y Castro, ASSC IV, 1, 209-210, 210.

⁸⁹ Ab 1973 bis zu seinem Tod 1975 wurde Tabera Araoz, inzwischen Erzbischof von Pamplona und Kardinal, Präfekt der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute (seit 1988 Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens). Vgl. Jesús TORRES LLORENTE, Tabera Araoz, Arturo, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

⁹⁰ Tabera Araoz, ASSC III, 3, 749-753, 749.

⁹¹ Ebd., 750.

⁹² López Ortiz, ASSC III, 3, 698-700, 698.

⁹³ Vgl. Bueno y Monreal, ASSC II, 5, 532-536, 532. Kardinal Bueno Monreal war während der herausfordernden Jahre der (politischen) *transición* (1970er Jahre) Vizepräsident der 1966 gegründeten Spanischen Bischofskonferenz. Gemeinsam mit Kardinal Tarancón wirkte er maßgeblich mit am Wandlungsprozess der Kirche und der Konzilsrezeption in Spanien. Vgl. Vicente CÁRCEL ORTÍ, Bueno Monreal, José María, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

⁹⁴ Pont i Gol, ASSC II, 5, 746-749, 746. Gleichwohl merkt Pont i Gol an, dass sich an Kap. 5 die Geister in der Konzilsaula scheiden; die veranschlagte Diskussionszeit werde daher nicht reichen, weswegen er um zusätzliche bittet (durch Verschieben auf Beginn der dritten Konzilsperiode, vgl. ebd., 746-747). Er konnte nicht ahnen, dass die Polemik um die Religionsfreiheit so groß sein würde, dass auch dies nicht reichte. Vgl. dazu Kap. 4.2.1.2.

4.2.1 Bewahren statt erneuern: Wege der Verteidigung

Die Interventionen der spanischen Bischöfe während der Debatten um die Religionsfreiheit zeigen deutlich, dass diese – überwiegend – nicht mit dem Geist des Konzils im Einklang standen.⁹⁵ Den Bischöfen selbst dürften die Unterschiede zwischen ihren Positionen und denen der großen Mehrheit der Konzilsväter bewusst gewesen sein. Die Frage ist allerdings, wie sie diese einstufen. Einer von ihnen, der zu den größten Gegnern der Erklärung gehörte, Juan Hervás y Benet (1905-1982, seit 1955 Prior der Militärorden Spaniens), meinte dazu: «Non sumus contradictores, sed colaboradores, colaboradores fraterni».⁹⁶ Das so verstandene «kritische» Mitwirken setzte an verschiedenen Punkten an. Manche hielten, ganz grundsätzlich, das Konzil, aber auch die Kirche selbst, nicht für kompetent, eine Freiheit zu erlauben, die gegen die Wahrheit sei: «superat facultates Concilii et Ecclesiae et nostram».⁹⁷ Andere waren unzufrieden mit der Arbeit des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen; dieses sei parteiisch und subjektiv.⁹⁸ Deswegen werde auch eine generelle Kritik am Schema fruchtlos bleiben, so der Bischof von Calahorra y La Calzada, Abilio del Campo y de la Bárcena (1908-1980).⁹⁹ Kritik gab es dennoch reichlich, auch von seiner Seite, dies aber nicht ohne eine spitze Anspielung auf den Text der Erklärung: «Attamen ad quietam conscientiae, quae etiam Patribus conciliaribus graves imponere potest obligationes».¹⁰⁰ Er mahnt zudem, dass nicht der Eindruck entstehen dürfe, die Kirche habe sich nur wegen des äußeren Drucks zu dieser Erklärung durchgerungen und handle aus reinem Opportunismus.¹⁰¹ So sei es weder die Aufgabe des Konzils, dem «Begehren des Menschen» (appetitiones hominum) Folge zu leisten,¹⁰² um diesem «in Dingen zu gefallen, die Gott nicht gefallen können» (in his quae Deo placere non possunt).¹⁰³ Noch sei es angemess-

⁹⁵ Vgl. DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España, 45.

⁹⁶ Hervás y Benet, ASSC II, 5, 671-674, 671-672.

⁹⁷ Castán Lacoma, ASSC IV, 2, 110-115, 115. Rafael García y García de Castro stellt fest, dass bei einer Annahme des Schemas die Konkordate überarbeitet werden müssten. Diese liegen im Kompetenzbereich des Heiligen Stuhls und er sieht das Konzil nicht befugt, in diesen indirekt einzugreifen. Vgl. García y García de Castro, ASSC IV, 2, 162-163, 163.

⁹⁸ Vgl. Añoberos Ataún, ASSC IV, 1, 414-416, 415; García y García de Castro, ASSC IV, 1, 750-751, 750. Hervás y Benet fordert eine Überarbeitung des gesamten Kapitels V durch eine «commissione mixta». Das Sekretariat für die Einheit der Christen achte zu sehr auf die Erwartungen der «getrennten Christen». Hervás y Benet, ASSC III, 3, 685-697, 695; sowie ders., ASSC III, 2, 695-710, 709. Inhaltlich sei es sowieso sinnvoller, wenn die theologische Kommission sich mit diesem Thema befasse. Vgl. ebd., 710.

⁹⁹ Abilio del Campo y de la Bárcena wurde 1952 zum Weihbischof von Calahorra und La Calzada geweiht. Nach dem Rücktritt von Bischof Fidel García (vgl. Kap. 4.2.2.2) übernahm er 1953 dessen Amt als Ortsbischof. Vgl. María Antonia SAN FELIPE ADÁN, Campo y de la Bárcena, Abilio del, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

¹⁰⁰ Del Campo y de la Bárcena, ASSC IV, 1, 314-318, 317. Diese Kritik brachte er auch an anderer Stelle vor: ASSC III, 2, 658-666, und ASSC, Appendix, 573-584, dort besonders scharf und zudem an die gesamte Konzilsversammlung gerichtet: Die Art, wie das Thema in der Konzilsaula behandelt werde, «fuit non praecise sub aspectu et colore *libertatis*, sed sub pressione verae et propriae impositionis maioritariae [...] Damnatus utique fuit *triumphalismus ecclesialis*; at conclamata simul et inthronizata nova *triumphalismi species, triumphalismus, nemppe libertatis*». Das sei «psychische Gewalt» (psychologicam violentiam). Ebd., 573-574 [HiO].

¹⁰¹ Vgl. del Campo y de la Bárcena, ASSC III, 2, 658-666, 659.

¹⁰² Del Campo y de la Bárcena, ASSC IV, 1, 314-318, 316; vgl. auch ders., ASSC, Appendix, 573-584, 583; Pildain y Zapiain, ASSC IV, 2, 238-243.

¹⁰³ García de Sierra y Méndez, ASSC IV, 1, 328-331, 330.

sen, die Mentalität und Spiritualität protestantischer Gegenden jenen katholischer Gebiete voranzustellen. Ökumene sei ein erstrebenswertes Ziel, aber nicht zum Schaden und Nachteil der katholischen Gläubigen anzupeilen.¹⁰⁴ Auch am Titel der Erklärung störten sich einige und forderten eine Anpassung. Anstelle von «de libertate religiosa» sollte es heißen «de libertate civili in re religiosa»; sonst verstünden viele Menschen etwas anderes – weiter gefassteres –, als vom Konzil intendiert.¹⁰⁵

Und schließlich zeigen sich viele unzufrieden mit der Qualität der Paragraphen zum biblischen Beleg.¹⁰⁶ Die Art, wie Altes und Neues Testament zitiert würden, sei «omnino inepta, puerilia, absolute impropria declarationi conciliari» und beweiße nichts von dem, was man beweisen wolle; die entsprechenden Stellen seien daher zu streichen und das «Problem» auf andere Weise zu lösen.¹⁰⁷ Etwas nüchterner, aber nicht weniger kritisch, liest man bei Argaya: «[Erzbischof Olaechea, Valencia,] ist mit mir der Meinung, dass das Schema der Religionsfreiheit durchgehen kann, wenn das biblische Fundament weggelassen wird, welches banal ist, weil andere Texte im gegenteiligen Sinn angeführt werden können.»¹⁰⁸ Sowohl der Titel als auch das biblische Fundament erfuhren vor der Verabschiedung noch entsprechende Änderungen; diesbezügliche Rückmeldungen waren nicht nur von den spanischen Bischöfen gekommen.¹⁰⁹

Singulär bleibt die Kritik des Bischofs der Kanarischen Inseln. Neben vielen anderen Mängeln sei das Kapitel «enttäuschend und schmerzlich für die Armen»:

«Non enim libertatem religiosam expectant et expostulant a Concilio ingentes illae multitudines pauperum de quibus adeo sollicitos nos Patres conciliares profitebamur,

¹⁰⁴ Vgl. Quiroga Palacios, ASSC III, 2, 357-359, 357-358; Moro Briz, ASSC III, 3, 727-729, 727; Gúrpide Beope, ASSC III, 3, 675-685, 675. Ähnlich Iglesias y Navarrí, ASSC IV, 1, 777-778, 777. Dieser legt seiner Kritik allerdings nicht die Unterscheidung «protestantisch» – «katholisch» zu Grunde, sondern sieht die Erklärung «exclusive» verfasst für Nationen, in denen religiöser Pluralismus eine Tatsache ist.

¹⁰⁵ Vgl. Guerra Campos, ASSC IV, 2, 168; vgl. auch Añoveros Ataún, ASSC IV, 1, 414-416, 415. Jubany findet, im Unterschied zu manchen seiner Landsleute, dass der Titel so bleiben kann, wie er ist; änderte man in zu «De liberate civili in re religiosa», dann entstehe der Eindruck, es gehe vor allem um ein Recht gegenüber der Zivilgesellschaft, aber die Fundamente zur Begründung dieses Rechts überschritten rein zivilrechtliche Überlegungen. Vgl. Jubany i Arnau, ASSC IV, 2, 192-198, 192. Vgl. zur Wahl des Untertitels auch WEITZ, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 82-83.

¹⁰⁶ Vgl. Hervás y Benet, ASSC IV, 2, 178-186, 184-185; Gúrpide Beope, ASSC IV, 1, 757-764, 759 – unterschrieben auch von Melendro; Añoveros Ataún, ASSC IV, 1, 414-416, 415; Modrego Casás, ASSC IV, 1, 254-258, 255. Vgl. auch: Modrego Casás, ASSC IV, 1, 807-810, 810; García de Sierra y Méndez, ASSC IV, 1, 752-754, 753; Castán Lacoma, ASSC IV, 2, 110-115, 113-114.

¹⁰⁷ Flores Martín, ASSC IV, 2, 153-157, 157.

¹⁰⁸ «Piensa [Erzbischof Olaechea, Valencia] conmigo que el esquema de la *Libertad religiosa* puede pasar, si se le quita la fundamentación bíblica que es banal, pues pueden aducirse otros textos en sentido contrario.» ARGAYA, Diario del Concilio, 16.9.1965, 414.

¹⁰⁹ Der Untertitel (De iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa) in der Endfassung spezifiziert die Freiheit genauer, nämlich als «socialis» und als «civilis». Denn, so Pavan, es geht um die Beziehung von Person und menschlicher und politischer Gesellschaft, nicht um die zwischen dem einzelnen Menschen und Gott oder der Wahrheit; auch nicht um die Freiheit zwischen den Gliedern der Kirche. Vgl. PAVAN, Declaratio de libertate religiosa, 708. Zum biblischen Fundament, vgl. ebd., 709: «Der zweite Teil des Hauptstücks umfaßt die Artikel 9-14. Darin wird die religiöse Freiheit im Licht der Offenbarung dargestellt [...] Einige biblische Belege wurden durch andere ersetzt, die besser geeignet schienen für den Nachweis, wie im Handeln des Herrn und der Apostel ein Anhaltspunkt zugunsten der religiösen Freiheit gefunden werden kann.» Zur «Begründung der Religionsfreiheit aus der Offenbarung» vgl. auch WEITZ, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 158-168.

ut sollemni illo nuntio quod misimus ad mundum, sed libertatem ab inopia, miseria et fame». ¹¹⁰

Diese Wortmeldung dürfte von Antonio Pildain y Zapiain äußert ernst gemeint gewesen sein. Dieser Bischof, der den Einsturz der Kuppel des Petersdoms der Anerkennung der Religionsfreiheit vorziehen würde, galt theologisch gesehen als Integralist, in sozialen und pastoralen Belangen hingegen als fortschrittlich. ¹¹¹ Dies zeigt erneut, dass die üblichen Trennlinien sich nicht immer gerade ziehen lassen.

4.2.1.1 Richtig verstanden: wer (das) Recht hat und wer nicht

Vielleicht glaubte manch einer der spanischen Bischöfe, nicht richtig verstanden zu haben, als er die Redebeiträge der Verfechter der Religionsfreiheit während der Konzilsdebatte zu hören bekam: «War alles, was ich gelernt, studiert und gelebt habe, nutzlos? Ist es jetzt nicht mehr zu gebrauchen? Wo sind dann die Wahrheit und die Gewissheit?», ¹¹² und so häuften sich in den Stellungnahmen der spanischen Bischöfe die Stimmen, die sich sorgen und mahnen, die Rechte Gottes zu wahren, der päpstlichen Lehre ihre Gültigkeit nicht abzuspochen und die katholische Kirche vor «horrendissimae consequentiae» ¹¹³ zu bewahren.

Viele von ihnen kritisierten, dass im Text ein falsches Konzept von Freiheit vertreten werde, ¹¹⁴ nämlich eines, das bislang von der Kirche verurteilt worden war; ¹¹⁵ das zu sehr den Eindruck erwecke, der Mensch sei auch moralisch frei, Gott zu verehren oder nicht; ¹¹⁶ das nicht zwischen rechtem und irrendem Gewissen unterscheide; ¹¹⁷ und das außerdem einen unzulässigen Wechsel von der inneren, subjektiven Ordnung zur äußere-

¹¹⁰ Pildain y Zapiain, ASSC III, 3, 732-736, 734-736, Zitat 736. Dies fordert er auch in einem Hirtenbrief, den er im Zusammenhang mit dem geplanten *Estatuto para los no católicos* im April 1964 veröffentlichte: «Wir verkünden noch ein weiteres überaus wichtiges Recht [...] es ist nicht die Religionsfreiheit, sondern die Freiheit von der schrecklichen Sklaverei der Armut und des Hungers». Antonio PILDAIN Y ZAPIAIN, Carta Pastoral sobre el Reglamento para acatólicos preparado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, in: Boletín Oficial del Obispado de Canarias, Abril 1964, 6-8 – gefunden in: WCC Archives, 4226.069: Secretariat on religious liberty. Printed and stencilled documentation arranged by country S-Z. Vgl. Kap. 4.3.2.2.

¹¹¹ Vgl. ÁLVAREZ BOLADO, Los ecos de «Dignitatis humanae» en la Iglesia y la sociedad españolas, 158.

¹¹² «Todo lo que yo he aprendido y he estudiado y he vivido, ¿ha sido inútil?, ¿es que no sirve ya?, ¿dónde está entonces la verdad y la certidumbre?» [Interview mit] José María Bueno Monreal, cardenal-arzobispo de Sevilla, in: María MÉRIDA, Entrevista con la Iglesia. La jerarquía eclesiástica española en su verdad humana y pastoral, Barcelona 1982, 45-61, 48. Die neuen Sichtweisen, die das Konzil präsentierte, lösten diese Fragen zunächst in ihm aus.

¹¹³ Pildain y Zapiain, ASSC III, 3, 732-736, 734; siehe auch ders., ASSC IV, 2, 238-243, 238: «hac turbulentiſsima quaestione de libertate religiosa».

¹¹⁴ Vgl. Tabera Araoz, ASSC III, 3, 749-753, 749.

¹¹⁵ Vgl. Quiroga Palacios, ASSC III, 2, 357-359, 358.

¹¹⁶ Vgl. Gúrpide Beope, ASSC III, 2, 826-831, 826; Argaya Goicoechea, ASSC IV, 1, 660-665, 661. Vgl. auch Granados García, ASSC, Appendix, 589-593, 591. Umkehrt werde zu wenig gesprochen von den Pflichten des Menschen gegenüber Gott: vgl. Melendro, ASSC III, 2, 522-530, 523 (wegen der kommunistischen Machtergreifung war Erzbischof Melendro seit Ende 1949 wieder in Spanien, vgl. A. SANTOS, Art. Federico Melendro Gutiérrez, in: Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático, Bd. 3, hg. v. Charles E. O'NEILL / Joaquín María DOMÍNGUEZ, 2614); Granados García, ASSC III, 3, 663-674, 673; Enrique y Tarancón, ASSC IV, 2, 143-146, 143-144.

¹¹⁷ Vgl. Moro Briz, ASSC III, 3, 727-729, 728.

ren, sozialen und objektiven vornehme.¹¹⁸ Diese «Überbewertung» des subjektiven Gewissensurteils zeuge auch davon, dass dieses Verständnis von Freiheit zu sehr vom Menschen ausgehe:¹¹⁹ «Quaerere tamen liceat: quid dicendum de «iuribus Dei»?»¹²⁰ Die ständige Rede von den Rechten des Menschen dränge die Rechte Gottes in den Hintergrund und führe so zu einer falschen Hierarchisierung der verschiedenen Rechte.¹²¹ Bischof Enrique y Tarancón vertritt in Kapitel VII «La libertad religiosa» seines Hirtenbriefs *El misterio de la Iglesia* (1963) zwar die Auffassung, dass die Menschenrechte im religiösen Bereich berücksichtigt werden müssten, schränkt dies jedoch sofort mit einem «aber» ein, indem er ihnen «die Rechte Gottes und die Forderungen der Wahrheit» überordnet.¹²² Er, der später eine so entscheidende und tragende Rolle während der «transición eclesial» (kirchliche Transition), aber auch der «transición política» (politische Transition) spielen sollte, vertrat in diesem Schreiben wie auch in seinen Eingaben während der Konzilssessionen im Falle der Religionsfreiheit eine kritische bis ablehnende Position.

Eine Ursache für jenes Missverhältnis könne man in der Fokussierung auf die Menschenwürde als Fundament des Rechts auf Religionsfreiheit ausmachen.¹²³ Diese sei durchaus zu «respektieren und wertzuschätzen», «aber es ist ein unverzeihlicher Fehler, sie zu vergöttlichen und sie an die Spitze der gesamten politischen und rechtlichen Welt zu stellen, als ob sie Gott wäre»,¹²⁴ wie das hier geschehe. Tatsächlich haben einige der spanischen Bischöfe mit der Verankerung der Religionsfreiheit einzig in der Würde des Menschen ihre Mühe: Diese Lehre scheint ihnen nicht ausgereift,¹²⁵ oder zumindest lückenhaft, stellt man ihr nicht jene Fundamente zur Seite, auf die sich die Kirche berufen könne: der Besitz der Wahrheit und der göttliche Verkündigungsauftrag Christi.¹²⁶

¹¹⁸ Vgl. Quiroga Palacios, ASSC III, 2, 357-359, 358; Gúrpide Beope, ASSC III, 3, 675-685, 676; García y García de Castro, ASSC III, 2, 687-688, 687; Alonso Muñozerro, ASSC III, 3, 629-632, 631; Añoveros Ataún, ASSC III, 2, 617-619.

¹¹⁹ Vgl. Flores Martín, ASSC IV, 2, 153-157, 153.

¹²⁰ Del Campo y de la Bárcena, ASSC, Appendix, 573-584, 578. Gegenüber Gott habe der Mensch keine Rechte, sondern Pflichten. Er müsse akzeptieren, wozu er beauftragt werde, nicht reklamieren. Das dürfe die Erklärung nicht unterschlagen (non licet omitttere). Vgl. ebd.

¹²¹ Vgl. del Campo y de la Bárcena, ASSC IV, 1, 314-318, 315; ähnlich: Gúrpide Beope, ASSC III, 2, 826-831, 831. Auch Ángel Temiño Sáiz, Bischof von Orense, verweist in einem Artikel in der *Revista española de teología* auf die Gefahr, dass die Rechte Gottes gegenüber jenen der Menschen vernachlässigt würden. Dabei sei Gott doch der in erster Linie Betroffene. Vgl. Ángel TEMIÑO SAIZ, Sobre la libertad religiosa en España, in: *Revista Española de Teología XXIII* (1963) 277-308, 277-278.

¹²² Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN, El misterio de la Iglesia, in: *Bolétin Oficial Eclesiástico del Obispado de Solsona*, 20.4.1963, número extraordinario, 123-297 (Kapitel VII: 267-292), 272-273.

¹²³ Vgl. Castán Lacoma, ASSC IV, 1, 693-696, 693. Vgl. ders., ASSC IV, 2, 110-115, 110-111.

¹²⁴ «[...] mas, es una equivocación imperdonable endiosarla y colocarla en la cúspide de todo el mundo político y jurídico, como si fuera Dios». Pablo GÚRPIDE BEOPE, Carta pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa, Bilbao 1964, 47-48. Ähnlich äußert sich TEMIÑO SAIZ, Sobre la libertad religiosa en España, 305: «Wir glauben, dass die Menschenrechte im Bereich des Religiösen zum Nachteil der Rechte Gottes überbewertet werden. Der subjektiven Überzeugung der menschlichen Person wird zu viel Bedeutung beigemessen.»

¹²⁵ Vgl. Añoveros Ataún, ASSC IV, 1, 414-416, 415.

¹²⁶ Vgl. Castán Lacoma, ASSC IV, 2, 110-115, 111. Einzig die katholische Kirche habe das Recht, öffentlich zu predigen. Vgl. de Arriba y Castro, ASSC III, 2, 613, natürlich eng verbunden mit seiner Sorge wegen des Proselytismus; vgl. auch ders., ASSC IV, 1, 209-210, 209. Ähnlich: Bueno y Monreal, ASSC III, 2, 363-365, 363; García y García de Castro, ASSC III, 2, 687-688, 688; del Campo y de la Bárcena, ASSC IV, 1, 314-318, 315. Genaugenommen sei sie nicht frei in der Ausübung dieses Rechtes, sondern verpflichtet (gravissimam obligationem), das Evangelium zu verkünden. Vgl. Melendro, ASSC III, 2, 522-530, 523. Vgl. auch Pildain y Zapiain, ASSC III, 2, 728-729.

Die Menschenwürde erfordere, grundsätzlich jeden Menschen respektvoll und gut zu behandeln, und in religiösen Dingen, dass jeder Mensch frei sei vom Zwang, eine bestimmte Religion anzunehmen, und dass er nicht gehindert werde in seinem persönlichen (privaten) Glaubensbekenntnis. Hingegen lasse sich aus der Menschenwürde nicht das Recht ableiten, jegliche religiöse Lehre öffentlich zu verbreiten oder andere in den eigenen religiösen Irrtum hineinzuführen. Verkündigungsrecht hätten nur jene, die die religiöse Wahrheit erkannt haben, sowie diese außerdem das «*ius habent verum se et suos custodiendi ab errore, et Dei honorem servandi.*»¹²⁷

Bischof Modrego Casás, der sich bereits in früheren Jahren mit scharfen Äußerungen gegenüber den protestantischen Gemeinden in Spanien, besonders in seinem Bistum Barcelona, hervorgetan hatte,¹²⁸ geht noch weiter und schließt die Menschenwürde als Argument für ein solches Recht grundsätzlich aus. Zwar sei es oft gerecht und sogar nötig (*seape iustum immo et necessarium*), dass die Immunität gegen Zwang und die zivile Gleichheit an Rechten in religiösen Belangen anerkannt werde, aber nicht wegen der Menschenwürde (*non quia dignitas personae humanae [...] exigit*), sondern weil es ggf. die Umstände vor Ort und das Gemeinwohl erforderten.¹²⁹ Dessen ist er sich auch deswegen sicher, weil die Päpste – Johannes XXIII. eingeschlossen – oft das Gegenteil von dem gelehrt hätten, was in der Erklärung steht: «Dies hätten sie [= die Päpste] nicht getan, wenn aufgrund der Menschenwürde ein entsprechendes unverletzliches Recht für alle, immer und überall, bestehen würde.»¹³⁰

Segundo García de Sierra y Méndez (1908-1998, zunächst Koadjutor von Oviedo, ab 1964 Erzbischof von Burgos) hingegen meint, dass gar nicht die Menschenwürde aufgrund der Gottesebenbildlichkeit Anstoß gebe zu dieser Erklärung, sondern die «heutigen Freiheitsgelüste», diese seien aber nicht immer legitim.¹³¹ Und Abilio del Campo y de la Bárcena (Calahorra y La Calzada) wirft den Redaktoren vor, das Faktum des vielenorts gegebenen (und zu betrauernden) religiösen Pluralismus und der daraus bereits erfolgten Anerkennung der Religionsfreiheit in manchen Verfassungen als Argument zu missbrauchen, diese auf Prinzipienebene zu kanonisieren. Dieser Schritt erscheint ihm nicht rechtens, zumal Verfassungen nicht aufgezählt würden «*inter loca theologica et fontes e quibus Ecclesia catholica doctrinam suam haurire debeat.*»¹³²

Die Zurückweisung der Menschenwürde als Fundament des Rechts auf Religionsfreiheit, das folglich auch dem irrenden Gewissen zukommen würde, war gekoppelt mit der Grundannahme,

«dass nämlich nur die Wahrheit (das Recht auf) Freiheit für sich beanspruchen könne [...], also] nur die katholische Variante des Christentums [...] Dieses deduktive Grundkonzept, von der Wahrheit ausgehend, die in der römisch-katholischen Kirche ver-

¹²⁷ Temiño Sáiz, ASSC IV, 2, 265-271, 266-267, Zitat 267. Vgl. zur Freiheit bei der Annahme des Glaubens: Hans MAIER, *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, München 2008, 55-69.

¹²⁸ Vgl. Kap. 3.1.

¹²⁹ Vgl. Modrego Casás, ASSC IV, 1, 254-258, 255-266, Zitat 255.

¹³⁰ Vgl. ebd., Zitat 256: «*Quod non fecissent, si ratione dignitatis personae humanae tale ius civile exigeretur inviolabiliter pro omnibus, ubique et semper.*»

¹³¹ «[...] *hodiernae appetitiones libertatis*». García de Sierra y Méndez, ASSC IV, 1, 328-331, 329.

¹³² Del Campo y de la Bárcena, ASSC IV, 1, 314-318, 315-316, Zitat 316.

wirklicht erachtet wurde, wurde vor allem vom spanisch- und italienischstämmigen Episkopat bzw. von Vertretern der Kurie herangezogen und in die Diskussion eingebracht.»¹³³

Hierfür finden sich in den Konzilsakten zahlreiche Belege. Manche fielen eher kurz und knapp aus: «*Iura igitur veritatis, non erroris.*»¹³⁴ oder «*Ius pro veritate; pro errore tolerantia, si quando id exigat bonum commune.*»¹³⁵ An anderen Stellen wird ausführlich vor den Gefahren gewarnt, gegen die Rechte der Wahrheit und derer, die sie predigen, zu verstoßen.¹³⁶ Religionsfreiheit könne und müsse daher sogar anerkannt werden, «*si de libertate pro vera religione intelligitur.*»¹³⁷

Jahre später resümiert Enrique y Tarancón rückblickend, dass es sich dabei um die Grundeinstellung, um feste Überzeugungen innerhalb des spanischen Episkopats, aber auch vieler Priester und Gläubigen der damaligen Zeit gehandelt hatte: «Der Irrtum hat keine Rechte, pflegten wir mit Nachdruck zu sagen; die Wahrheit hat sie alle. Und wir glaubten, dass wir im vollen Besitz der Wahrheit Gottes waren.»¹³⁸ Mit dieser Grundeinstellung befanden sie sich ganz auf Linie der bis zum Konzil gültigen kirchlichen Lehre. Insofern ist es auch wenig verwunderlich, dass sich im Streit, ob die in der Erklärung über die Religionsfreiheit dargestellte Lehre einen Bruch mit der bisherigen bedeutete oder in Kontinuität zu eben dieser stand, viele spanische Stimmen für Ersteres plädierten.¹³⁹ Bischof Juan Hervás y Benet, Prior der Militärorden Spaniens, forderte daher zum einen, dass die päpstliche Lehrtradition in der Erklärung vollständig dargestellt werden müsse, da die Katholik:innen diese erschreckenderweise zum Teil nicht kennen würden oder bewusst ignorierten, und zum anderen, dass die Erklärung nichts Neues einführen dürfe, was im Widerspruch zur päpstlichen Lehre stehe.¹⁴⁰ Besonders wichtig sei es daher, gleich zu Beginn des Textes zu sagen, dass darin keine neuen Prinzipien

¹³³ NEUHOLD, Konzilsväter und Religionsfreiheit, 109.

¹³⁴ García y García de Castro, ASSC III, 2, 824-825, 825.

¹³⁵ Granados García, ASSC III, 2, 508-510, 508; vgl. auch ders., ASSC III, 3, 663-674, 668 und 674. Ähnlich auch Añoveros Ataún, ASSC III, 2, 617-619.

¹³⁶ Vgl. García y Goldaraz, ASSC III, 2, 688-689, 689 – unterschrieben auch von Bascuñana López oder auch Castán Lacoma, ASSC IV, 2, 110-115, 115.

¹³⁷ Granados García, ASSC III, 2, 508-510, 509.

¹³⁸ «El error no tiene ningún derecho, decíamos con énfasis; la verdad los tiene todos. Y nosotros nos creíamos plenamente en posesión de la verdad de Dios.» ENRIQUE TARANCÓN, El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy, 162.

¹³⁹ Vgl. de Arriba y Castro, ASSC II, 5, 530-531, 531; García y García de Castro, ASSC III, 2, 687-688; ASSC III, 2, 824-825; ASSC IV, 1, 750-751; Castán Lacoma, ASSC IV, 1, 693-696; del Campo y de la Bárcena, ASSC III, 2, 658-666, 659; Moro Briz, ASSC IV, 2, 221-224, 221; Tabera Araoz, ASSC III, 3, 749-753, 750. Zur «Frage der Kontinuität in der Lehrentwicklung» vgl. auch WEITZ, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 133-145. Mit der Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität beschäftigt sich auch: Walter KASPER, Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des II. Vatikanischen Konzils. Vorgetragen am 28. November 1987, Heidelberg 1988. Er kommt zum Schluss, «daß die Erklärung der Sache keineswegs im Widerspruch zur Tradition steht.» Diese erkenne «man freilich nur dann, wenn man kein starres objektivistisches Traditions- und Kontinuitätsverständnis voraussetzt, [...] sondern ein hermeneutisch reflektiertes Traditionsverständnis.» Ebd., 37. Vgl. zur Frage, ob die Erklärung *Dignitatis humanae* einen Bruch mit der kirchlichen Lehre darstellt oder in Kontinuität mit dieser steht, auch DELGADO, Vierzig Jahre «*Dignitatis humanae*», dort weitere Literatur.

¹⁴⁰ Vgl. Hervás y Benet, ASSC III, 2, 695-710, 696. Ähnlich formuliert es der Bischof von Bilbao: Das Schema stelle die Lehre der Kirche zur Religionsfreiheit nur unvollständig dar, sei partiell und parteiisch und es bestehe die Gefahr, dass der Teil für das Ganze genommen werde. Vgl. Gúrpide Beope, ASSC III, 2, 826-831, 828-829; siehe auch Castán Lacoma, ASSC IV, 1, 693-696, 693.

festgelegt würden, sondern bereits bestehende «noviter accomodata» würden.¹⁴¹ Er fürchte nicht Evolution und Fortschritt der katholischen Lehre, so betonte derselbe ein Jahr später, sofern «haec evolutio vere homogenea sit» und die Konzilsväter gewiss sein könnten, dass keinerlei Widerspruch zur traditionellen Lehre der Kirche bestehe.¹⁴² Aber genau hierin bestand das Problem: Statt einer wohlüberlegten und ausgereiften Entwicklung der Lehre sahen die spanischen Bischöfe eine Lehr-Revolution – ein für sie durch und durch negativ konnotiertes Wort.¹⁴³ Das Konzil verneine, was bisher dauerhaft von den Päpsten gelehrt worden war, und schreibe den Enzykliken und anderen päpstlichen Verlautbarungen einen «valorem mere occasionalem» zu, was «periculosissimum» sei¹⁴⁴ und die Gläubigen vor ein Dilemma stelle: «Wem sollen die Katholiken folgen, den Päpsten oder dem Zweiten Vaticanum?»¹⁴⁵ Auch für den bereits bekannten Bischof der Kanarischen Inseln schien der Widerspruch so groß, dass er sich fragte, ob die Redaktoren des Schemas die Lehraussagen der Päpste noch für gültig und lebendig hielten (existiment adhuc vigentes et viventes).¹⁴⁶ Und das Argument, dass nicht Wahrheit oder Irrtum Träger von Rechten seien, sondern Personen, halten er und Rafael García y García de Castro (1895-1974, seit 1953 Erzbischof von Granada) für eine verbale Haarspalterei: «Sed ne ludamus verbis. Cum Pius XII affirmabat errorem obiectiva nulla habere iura, non cogitabat de abstractione quadam, sed de personis in errore degentibus.»¹⁴⁷

Wenn es im letzten Abschnitt von DH 1 heißt, dass das Konzil auch beabsichtige, «die Lehre der *jüngeren* Päpste [...] weiterzuentwickeln»,¹⁴⁸ so geschah dies, gemäß Pavan, aus folgendem Grund:

«weil einige Väter immer wieder behaupteten, die Lehraussage des Dokuments stehe im Widerspruch zur Lehre der Päpste in Sachen religiöse Freiheit. Mit dieser Hinzufügung wollte man diesen Vätern nahelegen, nicht nur die Lehre Leos XIII. und seiner näheren Vorgänger über diese Fragen zu achten, sondern auch auf die seiner Nachfolger [...] [sowie] natürlich eine Lehrentwicklung stattgefunden hat, daß aber die letzte Phase dieser Entwicklung zu dem tendierte, was in dem Dokument ausgesagt wurde, wenn sie nicht schon mit ihm übereinstimmte.»¹⁴⁹

¹⁴¹ Vgl. Hervás y Benet, ASSC III, 3, 685-697, 686. Darauf insistiert er wenige Zeilen später erneut: «Non nova, sed noviter. Ecclesia a traditione non deflectit, sed doctrinam receptam perficit, dum eam adaptat necessitatibus fidelium et cuiuscumque aetatis.» Ebd.

¹⁴² Vgl. Hervás y Benet, ASSC IV, 2, 178-186, 179.

¹⁴³ Vgl. Gúrpide Beope, ASSC III, 3, 675-685, 675. Vgl. auch Quiroga Palacios, ASSC III, 2, 357-359, 358; Moro Briz, ASSC III, 3, 727-729, 727. Castán Lacoma fragt rhetorisch, ob die Lehre im Text Frucht einer homogenen Evolution der Lehre der Päpste (fructus evolutionis homogeneae doctrinae Romanorum Pontificum) oder einer Lehr-Revolution (revolutionis doctrinalis) sei (Castán Lacoma, ASSC IV, 2, 110-115, 114).

¹⁴⁴ Vgl. Moll i Salord, ASSC IV, 1, 810-816, 812.

¹⁴⁵ Castán Lacoma, ASSC IV, 2, 110-115, 114: «Quem sequi debebunt catholici, Romanum Pontificum aut Vaticanum II?»

¹⁴⁶ Pildain y Zapiain, ASSC IV, 2, 238-243, 238.

¹⁴⁷ García y García de Castro, ASSC IV, 2, 162-163, 163; vgl. auch Pildain y Zapiain, ASSC IV, 2, 238-243, 240.

¹⁴⁸ DH 1 [HMK].

¹⁴⁹ PAVAN, Declaratio de libertate religiosa, 710. Neben der Relatio von De Smedt gab es noch eine weitere des Einheitssekretariats, welche verschiedene Zweifel und Kritiken aufgriff, darunter: «... es sei ein Widerspruch gegen die kirchlichen Lehraussagen zu diesem Thema.» Vgl. ebd., 706.

Hier gilt also erneut festzuhalten, dass die spanischen Bischöfe nicht die einzigen waren, die in dieser Weise argumentierten und das Schema heftig kritisierten. Für einige von ihnen dürfte der Einschub «neuere» vor «Päpste» wenig geändert haben. Sie waren überzeugt, dass auch Pius XII. und Johannes XXIII. etwas anderes gelehrt hatten, als in der künftigen Erklärung über die Religionsfreiheit zu finden war, gleichwohl ihr Fokus auf den Päpsten des 19. Jahrhunderts lag.¹⁵⁰ Zur Behebung dieses Missstandes unterbreiteten sie der Konzilsversammlung bzw. dem Konzilssekretariat diverse Lösungsvorschläge. Diese reichten von der Bitte, zumindest einzelne Passagen, die eine falsche Lehre enthielten, zu streichen,¹⁵¹ über den Vorschlag, das Thema grundlegend überarbeitet ins Schema XVII (später XIII und schließlich *Gaudium et spes*) zu verschieben, bis hin zum Wunsch, das gesamte Kapitel wegzulassen.¹⁵² Andere setzten stärker auf korrigierende Ergänzungen, etwa Pablo Gúrpide Beope (1898-1968, seit 1955 in Bilbao), der vorschlägt, am Ende des gesamten Textes Folgendes zu ergänzen:

«Cum hoc decreto Sacrum Concilium non intendit ullo modo derogare traditionalem Ecclesiae doctrinam, illam particularem populo christiano a praeclaro Pontifice Leone XIII propositam in suis Encyclicis *Libertatis et Immortale Dei*.»¹⁵³

In *Frente al ateísmo y otros errores la religión católica (dentro del Concilio Vaticano II) – Gegenüber dem Atheismus und anderen Irrtümern steht die katholische Religion (im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils)* aus dem Jahr 1963 formuliert er sehr deutlich, was er damit meint:

«Ohne zu vergessen, dass die Kultusfreiheit an sich ein ernstes Übel ist und immer sein wird [...], kann es jedoch Fälle geben und gibt sie auch, in denen dieses Übel toleriert werden muss, um andere größere Übel zu vermeiden. Dies geschieht in Ländern, die von Ketzerei, Schisma oder Heidentum beherrscht werden, wie Deutschland, Griechenland, Japan usw. [...] Kein Katholik darf die Kultusfreiheit verteidigen. [...] Die modernen Freiheiten sind für sich genommen schon schlecht und in ihren Auswirkungen katastrophal. Sie sind ein Angriff auf das Recht der Wahrheit und des Guten, ein Gift für die Intelligenz und den Willen, eine Gefahr für die Existenz der Gesellschaft an sich.»¹⁵⁴

Bezeichnend sind Titel und Wortwahl: die «katholische Religion» wird in eine Gegenposition gebracht und statt von Religionsfreiheit wird von «Kultusfreiheit» (*libertad*)

¹⁵⁰ Vgl. z. B. Modrego Casás, ASSC IV, 1, 254-258, 255-256. Der Inhalt des Schemas stehe auch im direkten Widerspruch zur Lehre Pius XII., nicht nur Leos XIII. Vgl. Granados García, ASSC III, 2, 508-510, 508-509; Pildain y Zapiain, ASSC III, 2, 728-729; ASSC IV, 2, 238-243, 241.

¹⁵¹ Vgl. Modrego Casás, ASSC IV, 1, 254-258, 257.

¹⁵² Vgl. Pildain y Zapiain, ASSC III, 3, 732-736, 736. Er begründet dies u. a. so: «prouti enim nunc iacet, *anachronicum* prorsus apparet, et potius quam a Patribus et Peritis huius nostri vicesimi saeculi, videtur a F. de Lamennais, saeculo transacto, 130 abhinc annis, exaratum.»

¹⁵³ Gúrpide Beope, ASSC III, 2, 693 [HiO]. Ähnliche Vorschläge finden sich z. B. bei: del Campo y de la Bárcena, ASSC IV, 1, 314-318, 317; Temiño Sáiz, ASSC IV, 1, 857-858, 857.

¹⁵⁴ «Sin olvidar que la libertad de cultos es y será siempre en sí misma un mal grave [...], sin embargo pueden darse, y se dan casos, en que este mal tenga que tolerarse en evitación de otros mayores males. Tal sucede en países dominados por la herejía, cisma o paganismo, como Alemania, Grecia, Japón, etc. [...] Ningún católico puede defender la libertad de cultos. [...] Las libertades modernas son malas en sí mismas y funestas en sus resultados. Son un atentado contra el derecho de la verdad y del bien, un veneno para la inteligencia y la voluntad, un peligro para la existencia misma de la sociedad.» Pablo GÚRPIDE BEOPE, *Frente al ateísmo y otros errores la religión católica (dentro del Concilio Vaticano II)*, Bilbao 1963, 155-156. Vgl. auch ders., ASSC III, 3, 675-685, 675: «Liberalismum tot olim vicibus damnatum ab Ecclesia, nunc solemniter approbatum dixeris.»

de cultos) gesprochen. Beides verweist auf eine für das 19. Jahrhundert typische, antiliberale Haltung, wofür auch die vielen Zitate aus dem *Syllabus errorum* (1864) und den Enzykliken *Immortale Dei* (1885) und *Libertas praestantissimum* (1888) sprechen, weniger auf Überlegungen, ob Religionsfreiheit ein Menschenrecht sei.¹⁵⁵

Da die «Kultusfreiheit» in ihren Augen ein solches Übel ist, fordern die spanischen Bischöfe konsequenter Weise die Beibehaltung der Toleranzlehre der katholische Kirche von These und Hypothese.¹⁵⁶ Während im *forum internum* Religionsfreiheit akzeptabel, ja sogar notwendig sei, seien äußere Manifestationen aller nicht-katholischen Religionen durch einzelne oder durch Gemeinschaften höchstens aufgrund der externen Umstände und zur Vermeidung von größerem Übel tolerierbar,¹⁵⁷ denn, so Kardinal Fernando Quiroga Palacios (1900-1970, seit 1949 Erzbischof von Santiago de Compostela), «nemo enim verum ius habet ad spargendos errores et falsitates.» Entsprechend schlägt er konkrete Änderungen im Text vor, statt «competit ius» «non impedian- tur», statt «ius etiam habent» «nec impediuntur».¹⁵⁸

Andere Bischöfe wünschen immer wieder Ergänzungen, die Begrenzungen zum Ziel haben: «intra debitos limites», «debent immunes esse ab iniusta coercitione», «servato ordine publico», «morali ordine communique omnium utilitate servatis» etc.¹⁵⁹ Sie erinnern daran, nicht nur von den Rechten der Menschen zu sprechen, sondern auch von ihren Pflichten und den Grenzen dieser Rechte.¹⁶⁰ Als soziales Wesen habe der Mensch eben nicht nur das Recht, seine Meinung in der Gesellschaft zu äußern und seine Religion öffentlich zu praktizieren, sondern auch die Pflicht, dass seine Handlungen gut für das Gemeinwohl sind und die Gesetze zu befolgen.¹⁶¹ Die Verbreitung des Irrtums schade aber dem Gemeinwohl, insofern sei auf diese zu verzichten.¹⁶² Komme der Mensch nicht von selbst dieser Pflicht nach, könne, wenn das friedliche Zusammenleben dies erfordere, der «gemeinschaftliche Ausdruck» (manifestatio socialis) einer Religion unterbunden werden.¹⁶³ Zur Wahrung der öffentlichen Ordnung und des friedlichen Zusammenlebens seien schließlich alle Freiheiten, nicht nur die religiöse, im öffentlichen Raum Grenzen unterworfen.¹⁶⁴ In diesem Zusammenhang ist auch zu verstehen, warum zahlreiche der spanischen Bischöfe darauf beharren, dass die Verbindung

¹⁵⁵ Siehe zu diesen päpstlichen Texten auch Kap. 1.2.2.1, u. a. Anm. 87.

¹⁵⁶ Vgl. z. B. Moro Briz, ASSC IV, 2, 221-224, 222; García de Sierra y Méndez, ASSC III, 2, 683-686, 686.

¹⁵⁷ Vgl. Pildain y Zapiain, ASSC III, 2, 834-835; ASSC IV, 2, 238-243, 242; del Campo y de la Bárcena, ASSC, Appendix, 573-584, 579; Añoberos Ataún, ASSC III, 2, 617-619; de Arriba y Castro, ASSC IV, 1, 209-210, 210.

¹⁵⁸ Quiroga Palacios, ASSC IV, 1, 637-642, 639 und 641; ähnlich: García y García de Castro, ASSC III, 2, 687-688, 688; Modrego Casás, ASSC IV, 1, 254-258.

¹⁵⁹ Vgl. z. B. Hervás y Benet, ASSC IV, 2, 178-186, 180; Gúrpide Beope, ASSC IV, 1, 757-764, 758 – unterschrieben auch von Melendro; Moro Briz, ASSC IV, 1, 816-821, 820; Olaechea Loizaga, ASSC IV, 1, 822-824; Modrego Casás, ASSC IV, 1, 807-810, 808-809; Jubany i Arnau, ASSC IV, 2, 192-198, 197; Hidalgo Ibáñez, ASSC IV, 1, 774-776, 775.

¹⁶⁰ Vgl. Hervás y Benet, ASSC III, 2, 695-710, 696; ASSC III, 2, 831-832, 831; Castán Lacoma, ASSC IV, 1, 693-696, 694; Alonso Muñozerro, ASSC III, 3, 629-632, 630-632.

¹⁶¹ Vgl. Jubany i Arnau, ASSC IV, 1, 787-789, 788. Vgl. auch Modrego Casás, ASSC IV, 1, 807-810, 809; Cirarda Lachiondo, ASSC IV, 1, 699-705, 702.

¹⁶² Vgl. Castán Lacoma, ASSC IV, 1, 693-696, 693; Jubany i Arnau, ASSC IV, 1, 787-789, 788.

¹⁶³ Vgl. Bueno y Monreal, ASSC IV, 1, 607-608, 608.

¹⁶⁴ Vgl. Bueno y Monreal, ASSC III, 2, 363-365, 364-365.

zwischen innerer und äußerer Handlung des Menschen zu absolut formuliert werde.¹⁶⁵ Denn dann könnten (durch den Staat) der Freiheit keine Grenzen mehr gesetzt werden. Es könne aber Gründe geben, die eine Trennung von innerem und äußerem Akt notwendig machen, nämlich die Rechte anderer, das Gemeinwohl usw., und entsprechend eine Begrenzung der Freiheitsrechte erfordern, wie sie ja auch die Erklärung selbst vorsehe.¹⁶⁶ Zudem müsse nicht jeder interne Glaubensakt zwangsläufig externalisiert werden; man könne ihn auch im Herzen bewegen.¹⁶⁷

Betont wird im Blick auf eine mögliche Güterabwägung bei der Einschränkung von Rechten immer wieder der Vorrang der Rechte der katholischen Gläubigen. Die allfälligen Grenzen seien entsprechend zu setzen:

«ut quantum fieri possit statuatur limites et extensio libertatis religiosae, ita ut iura catholicorum sufficienter attendantur, tam eorum qui minorato numero in societate degunt, quam qui copiosa numerositate imminet.»¹⁶⁸

Ähnlich klingt es bei Ángel Temiño Sáiz (1910-1991, seit 1952 Bischof von Orense), der den nicht-katholischen Religionen zwar einen Anteil an der Wahrheit zuspricht (vgl. NA 2) und daher auch ein «objektives Recht» (*derecho objetivo*); Katholik:innen allerdings hätten demgegenüber ein «Recht, das diesem vorgeordnet ist, [...] das stärker ist, weil es auf der vollen religiösen Wahrheit begründet ist.»¹⁶⁹

Der Wunsch nach Einschränkungen und Begrenzungen der religiösen Freiheit bzw. aus ihrer Sicht der religiösen Toleranz taucht bei den spanischen Bischöfen von Beginn an auf. In der vierten Sitzungsperiode häuft er sich aber besonders. Vermutlich dürfte den meisten von ihnen klar gewesen sein, dass sich die Verabschiedung der Erklärung nicht würde verhindern lassen. Durch solche Einschübe würden aber Interpretation und Umsetzung einfacher an die spanischen «Bedürfnisse» anzupassen sein: Schutz der «katholischen Einheit», konfessioneller Staat und eingeschränkte Rechte für die Protestant:innen.

Sie fürchteten aber nicht nur für die Kirche – und die Nation – Spaniens «Gefahr von Skandal und Verwirrung» (*periculum scandali et perturbationis*),¹⁷⁰ sondern für die katholische Kirche bzw. ihre Gläubigen insgesamt, u. a., da die Katholik:innen in Folge

¹⁶⁵ Vgl. DH 3.

¹⁶⁶ Vgl. Modrego Casás, ASSC IV, 1, 807-810, 808; López Ortiz, ASSC IV, 1, 794-795, 794; Moro Briz, ASSC IV, 1, 816-821, 818-819; Moll i Salord, ASSC IV, 1, 810-816, 813; Cirarda Lachiondo, ASSC IV, 1, 699-705, 701-702; Hidalgo Ibáñez, ASSC IV, 1, 774-776, 774-775; Olaechea Loizaga, ASSC IV, 1, 822-824, 822-823.

¹⁶⁷ Vgl. Bueno y Monreal, ASSC IV, 1, 607-608, 608.

¹⁶⁸ Añoveros Ataún, ASSC IV, 1, 414-416, 415. Vgl. zudem Bueno y Monreal, ASSC III, 2, 363-365, 364-365 oder Moll i Salord, ASSC IV, 1, 810-816, 811 [Klammern im Original]: «Si hoc ius, vel fortasse iura, sunt ordinis superioris, vel iura illorum hominum qui veritatem possident, necesse est ut haec praevalent, dum alia limitari in suo exercitio debeant, ne iurium collisio provocetur. (Sic res se haberent, exempli gratia, in aliqua natione confessionaliter catholica, ubi mones catholici sint, omnino paucis exceptis).»

¹⁶⁹ «[...] derecho preferente [...] que es más fuerte por hallarse basado en la verdad plena religiosa.» Ángel TEMIÑO SÁIZ, *La conciencia y la libertad religiosa*. Separata de «Burgense» 7, Burgos 1965, 40-41.

¹⁷⁰ Quiroga Palacios, ASSC IV, 1, 637-642, 638; vgl. auch: Granados García, ASSC III, 3, 663-674. Die Erklärung über die Religionsfreiheit berge «hostilitatis et reprehensionis» (Hervás y Benet, ASSC III, 3, 685-697, 695) und «gravissima [...] pericula» (Gúrpile Beope, ASSC III, 3, 675-685, 675) für die katholischen Gläubigen.

dieser Erklärung an der Wahrheit ihrer Religion zweifeln könnten.¹⁷¹ Einige befürchteten zudem negative Konsequenzen für die Missionstätigkeit der katholischen Kirche,¹⁷² andere die «ruinam concordatorum»¹⁷³ und wieder andere die ««unio» in communi ruina.»¹⁷⁴ Daher ihr Aufruf: «Caveamus ne Ecclesia catholica, ex doctrina ab ipsa proposita in hoc Decreto peiores conditiones sibi paret.»¹⁷⁵ Denn im Gegensatz zu überwiegend nicht-katholischen Ländern und Gesellschaften müssten sich katholische Gesetzgeber und Regierungen an diese Erklärung halten und damit der «Propaganda» anderer religiöser Gemeinschaften den Weg bereiten.¹⁷⁶ Auch würden religiöse Diskriminierungen, «quae plus minusve dantur in nationibus quae liberae dicuntur, ut Anglia, Hollandia, Helvetia, etc.», nicht verschwinden.¹⁷⁷ Abilio del Campo y de la Bárcena, Bischof von Calahorra y La Calzada, erhob bereits während der dritten Sitzungsperiode mahndend seine Stimme und erinnerte daran, was aus seiner Perspektive die Grundausrichtung des Konzils sein sollte:

«Unitas confessionalis hodie, proh dolor!, fere nullibi est possibilis. Caveamus verone, ubi datur et utinam, Deo dante, in futurum servetur, a nobis nunc in declaratione antecedenter forte excludatur. Concilium debet esse *pastorale* et pastorale ministerium omnium nostrum. At pastoralitas non est tantum pro «fratribus» sed primo et per se pro «filiis.»¹⁷⁸

Bei allen diesen Überlegungen schwang die von den spanischen Bischöfen als gegeben angenommene Situation der religiösen Einheit Spaniens und deren Bedrohung durch die protestantische Verkündigungsarbeit mit. Argumente, die vor allem aus dieser spanischen Perspektive heraus zu verstehen sind, werden in Kapitel 4.3 näher untersucht und in einen Zusammenhang gebracht mit den Plänen des spanischen Außenministers zu einem *Statut für die Nicht-Katholiken*, die das Thema Religionsfreiheit auf und neben dem Konzil zusätzlich an Brisanz gewinnen ließen.

¹⁷¹ Vgl. Melendro, ASSC III, 2, 522-530, 523; ähnlich: Quiroga Palacios, ASSC IV, 1, 637-642, 638; Pildain y Zapiain, ASSC III, 2, 728-729.

¹⁷² Vgl. Melendro, ASSC III, 2, 522-530, 523; del Campo y de la Bárcena, ASSC IV, 1, 314-318, 315; Enrique y Tarancón, ASSC IV, 2, 143-146, 144. Vgl. zur Diskussion um die Auswirkungen einer Anerkennung der Religionsfreiheit auf die Mission der Kirche WEITZ, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 169-176.

¹⁷³ Alonso Muñozerro, ASSC III, 2, 614-615, 614. Vgl. auch: Quiroga Palacios, ASSC IV, 1, 637-642, 638.

¹⁷⁴ García y García de Castro, ASSC III, 2, 824-825, 824.

¹⁷⁵ Modrego Casás, ASSC IV, 1, 807-810, 809. Denn es sei naiv zu glauben, dass die Kirche und ihre Gläubigen in anderen Ländern dann mehr Respekt und Freiheit erfahren werden. Vgl. GÚRPIDE BEOPE, Carta pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa, 45.

¹⁷⁶ Vgl. ebd.

¹⁷⁷ García y Goldaraz, ASSC III, 2, 688-689, 689 – unterschrieben auch von Bascañana López. Vgl. auch Alonso Muñozerro, ASSC III, 3, 629-632, 632, der zudem betont, dass es kein Organ gebe, das in der Lage sei, die Religionsfreiheit dann auf der Welt durchzusetzen; die UNO könne dies nicht.

¹⁷⁸ Del Campo y de la Bárcena, ASSC III, 2, 658-666, 660.

4.2.1.2 Notbremse: der Papst als letzte Rettung

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass aus Sicht vieler spanischer Bischöfe zahlreiche Gründe dafür sprachen, ganz auf eine solche Erklärung zu verzichten.¹⁷⁹ Ihre zum Teil unverhohlene Gegnerschaft zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil führte auch dazu, dass man ihnen Mitverantwortung für die sogenannte «November-Krise» zuschrieb. Dabei ging es um drei autoritäre Einflussnahmen durch Papst Paul VI., welcher dazu von konservativer Seite gedrängt worden war. Eine dieser Maßnahmen sah die Verschiebung der Abstimmung über die Religionsfreiheitserklärung auf den Beginn der vierten Sitzungsperiode vor.¹⁸⁰ «Hintergrund war [...], daß etwa 10 % der Väter, meist Italiener und Spanier, um mehr Zeit zum Studium des Textes gebeten hatten.» Die bestürzte Befürworterseite versuchte dies noch mit einer Gegenpetition zu verhindern, allerdings trotz ca. 1000 gesammelter Unterschriften erfolglos.¹⁸¹ Nicht nur Klaus Schatz und Otto Herrmann Pesch, auch die Zeitgenossen der Konzilsväter sahen den spanischen Episkopat diesbezüglich am Wirken. So notiert José Luis Martín Descalzo am 20. November 1964 folgenden Gesprächsauszug zwischen ihm und einem spanischen Bischof:

«– Haben Sie gesehen, dass die Weltpresse die Sache heute dem spanischen Episkopat zuschreibt? – Ja, aber das ist nicht ganz exakt. Ich kann versichern, dass von den 200, die die Verschiebung beantragten, nicht mehr als 25 Spanier waren. – Also...? – Die große Mehrheit waren Italiener. Und dann gab es einige Gruppen von Brasilianern, Kolumbianern und Spaniern.»¹⁸²

Eine ähnliche Zahl nennt auch Joaquín Ruiz-Giménez in seinem Konzilstagebuch. Er vermerkt dort zudem eine Unterhaltung mit dem Erzbischof von Zaragoza, Pedro Cantero Cuadrado (1902-1978, seit Ende 1963 Mitglied im Sekretariat für die Einheit der Christen), der gegen eine solche Verschiebung war und ihm mitteilte, dass zwar spanische Bischöfe an der Verschiebung beteiligt gewesen seien, «aber zum deutlichen Missfallen anderer» spanischer Bischöfe. Das Verhalten der ersteren sieht Ruiz-Giménez in klarem Zusammenhang zum geplanten *Estatuto para los no católicos* (Statut für Nicht-Katholiken).¹⁸³ Er betont aber zugleich, und dies scheint ihm besonders wichtig zu sein, dass einige spanische Bischöfe gegen die Vertagung auf die vierte Konzils-session pro-

¹⁷⁹ Vgl. ganz konkret z. B. Pildain y Zapiain, ASSC III, 3, 732-737, 736, der dies explizit fordert: «censemus hoc caput omnino delendum».

¹⁸⁰ Die anderen beiden betrafen eine *Nota explicativa praevia*, die dem 3. Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* vorangestellt wurde und welche den Primat des Papstes betonte, sowie abschwächende Änderungen in *Unitatis redintegratio* – alles ohne vorherige Diskussion und Abstimmung durch das Konzil. Vgl. Otto Hermann PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, Mainz 72012, 97-102; Klaus SCHATZ, Kirchengeschichte der Neuzeit. Zweiter Teil, Düsseldorf 32008 (1989), 184-185.

¹⁸¹ SCHATZ, Kirchengeschichte der Neuzeit, 184.

¹⁸² «– ¿Han visto que hoy la Prensa mundial atribuye la cosa al Episcopado español? – Sí, pero no es exacto. Yo puedo certificarte que de los 200 que pidieron el aplazamiento no eran españoles más de 25. – ¿Entonces ...? – La gran mayoría eran italianos. Y luego habría unos grupos de brasileños, colombianos y españoles.» MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 3a etapa, 445.

¹⁸³ Vgl. Diario en el Concilio, 18.11.1964 (von dort Zitat) und 20.11.1964, in: ESP.JRGC, Carp. 062, Sig. 387-04: Concilio Vaticano II. «Diario en el Concilio», conferencias. Er selbst empfindet die Verschiebung und die dazugehörigen Ereignisse als dramatisch: «ein Tag, ein einziger Tag nur, einer der härtesten und schmerzhaftesten» seines Lebens. (19.11.1964). Vgl. zum *Statut für Nicht-Katholiken* Kap. 4.3.2.2.

testiert und die Gegenpetition unterschrieben hätten.¹⁸⁴ Noch am 17. November hatte Argaya notiert, dass «viele Spanier – aber nicht alle – und andere Episkopate» eine Verschiebung der Abstimmung wünschten. Auch ihm selbst schien der Inhalt der Erklärung noch nicht ausgereift genug.¹⁸⁵ Am 19. November allerdings ist er wegen der Ereignisse «besorgt und betrübt. Wahrscheinlich wird die Mehrheit des weltweiten Episkopats unsere *hispanische Intoleranz*, wie sie es nennen, für diese Entscheidung verantwortlich machen».¹⁸⁶ Gleichwohl er mit den Umständen nicht einverstanden ist (keine Konsultation und Abstimmung des Konzils), hält er die Verschiebung auf die nächste Sitzungsperiode für angebracht (*conveniente*), damit das Dokument nicht «schwach und polemisch» (*débil y polémico*) werde.¹⁸⁷ Dies versuchte er, neben tröstenden Worten, auch Emil-Jozef De Smedt (1909-1995), Bischof von Brügge und «Vorkämpfer der Religionsfreiheit» (*campeón de la Libertad religiosa*), zu vermitteln: «Ich spreche ihm Worte der Ermutigung und Freundschaft zu und sage ihm, dass dieser Urlaub für ein paar Monate dazu dienen wird, dass das Schema abgerundet herauskommt und einstimmig verabschiedet werden wird.»¹⁸⁸

Möglicherweise hatten die spanischen Bischöfe unter den Unterzeichnenden in besonders tiefem Vertrauen zu Papst Paul VI. gehandelt, motiviert durch einen Ausspruch eben dessen gegenüber Kardinal Quiroga, den sie anders interpretiert hatten, als vielleicht vom Papst intendiert. Gut einen Monat zuvor nämlich hatte Paul VI. die spanischen Bischöfe um ihr Vertrauen gebeten:

«Fürchtet Euch nicht vor der Religionsfreiheit. Ich weiß sehr gut, dass die Umstände in Spanien ganz besondere sind. Ich werde immer mit Spanien sein. Aber die Spanier sollen auch mit dem Papst sein. Fürchtet Euch nicht vor der Religionsfreiheit.»¹⁸⁹

Jesús Iribarren, der diese Worte in einem seiner Artikel in der spanischen Zeitung *Ya* veröffentlichte, kommentiert in seinen Erinnerungen, dass viele spanische Bischöfe «unverständlich interpretierten, dass der Papst mit seinen Worten garantierte, dass das Dekret über die Religionsfreiheit nicht zu einem Abschluss kommen werde.»¹⁹⁰ Argaya zählte nicht zu diesen; der Wunsch des Papstes, dass die Religionsfreiheit anerkannt werde, auch in Spanien, war für ihn offensichtlich:

«Hatte Kardinal Quiroga die Worte des Papstes richtig verstanden, die bei den spanischen Bischöfen, welche wegen der Risiken besorgt waren, die sie in der unterschiedslosen Durchsetzung der Religionsfreiheit in ihrer Heimat sahen, eine solch Ruhe und Vertrauen hervorriefen? Oder könnte es sein, dass der Journalist [...] Don Jesus Iribarrén das päpstliche Wort nicht richtig gedeutet hat? [...] Meine persönliche Über-

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 19.11.1964. Am 20.11.1964 greift Ruiz-Giménez das nochmal auf.

¹⁸⁵ Vgl. ARGAYA, *Diario del Concilio*, 17.11.1964, 370; 18.11.1964, 373-375.

¹⁸⁶ «[...] preocupado y entristecido. Probablemente, el episcopado mundial, en su mayoría, cargará a nuestra *hispanica intolerancia*, así la llaman, esta decisión». Ebd., 19.11.1964, 375 [HiO].

¹⁸⁷ Ebd., 376.

¹⁸⁸ «Le doy palabras de ánimo y de amistad, y le digo que esta vacación por unos meses servirá para que el esquema salga más perfilado y aprobado por unanimidad.» Ebd., 20.11.1964, 377.

¹⁸⁹ «No tengan miedo a la libertad religiosa. Sé muy bien que las circunstancias de España son muy especiales. Estaré siempre con España. Pero los españoles estén con el Papa. No tengan miedo a la libertad religiosa». IRIBARREN, *Papeles y memorias*, 259. Argaya notiert dazu: «Papst Paul VI. hat zum Kardinal von Santiago gesagt, dass wir Spanier Vertrauen in ihn haben sollen, was die Religionsfreiheit in Spanien betrifft.» ARGAYA, *Diario del Concilio*, 10.10.1964, 256.

¹⁹⁰ «[...] incomprensiblemente interpretaron que el Papa garantizaba en sus palabras que el decreto de libertad religiosa no llegaría a término.» IRIBARREN, *Papeles y memorias*, 259.

zeugung ist, dass der Papst heute und jetzt diese Freiheit in Spanien zum Gesamtwohl der Kirche wünscht.»¹⁹¹

Diese «Ruhe und Vertrauen» schienen einige der spanischen Bischöfe auch weiterhin zu begleiten: Im Herbst 1965 vermerkt Argaya immer wieder Taktierereien mancher seiner Bischofskollegen gegen die Erklärung über die Religionsfreiheit in seinem Tagebuch. Ähnliches berichtet auch Martín Descalzo. Beide bleiben aber vage, was den genauen Inhalt sowie die konkreten Akteure betrifft.¹⁹²

Inhaltlich sehr konkret und ausschließlich von Spaniern geschrieben, war der eingangs bereits zitierte Brief einiger spanischer Bischöfe an Paul VI. Datiert ist er auf den 17. Oktober 1965.¹⁹³ Die Debatten um die Religionsfreiheit in der Konzilsaula waren demnach also bereits abgeschlossen und die orientierende Abstimmung mit 2000 *placet* vom 22. September 1965 hatte keinen Zweifel am Ausgang der definitiven Abstimmung gelassen.¹⁹⁴ Iribarren, der den Brief in seinen Erinnerungen wiedergibt, kann keine Aussage dazu machen, welche und wie viele Mitglieder des spanischen Episkopats den Brief unterzeichneten.¹⁹⁵ Möglicherweise bezieht sich Argaya in seinem Tagebucheintrag vom 13. November 1965 auf dieses Schreiben. Dann hätten sich wohl immerhin etwa 40 Bischöfe an den Papst gewandt, und zwar:

«gegen eine Promulgation des Schemas *De Libertate religiosa*. Ich habe den Eindruck, dass einige spanische Kollegen «sich selbst retten» wollen, aber ich glaube, dass Solidarität und das Gesamtwohl der Universalkirche angebracht sind.»¹⁹⁶

Die zeitliche Nähe sowie der Vorwurf mangelnder Solidarität und Rücksicht auf das Gemeinwohl der Gesamtkirche schließen zumindest nicht aus, dass Iribarren und Argaya sich auf das gleiche Schreiben beziehen.

Dessen Autoren folgen einem «inneren Bedürfnis», dem Papst ihre «tiefe Beunruhigung, in welche sie sich wegen des Konzilsschemas über die Erklärung zur Religions-

¹⁹¹ «¿Habría comprendido bien el Cardenal Quiroga las palabras del Papa, que tanta tranquilidad y *fiducia* produjeron a los obispos españoles, preocupados por los riesgos que ven en la implantación indiscriminada de la libertad religiosa en la patria? ¿O será que el periodista, [...] don Jesus Iribarrén, no ha interpretado bien la palabra pontificia? [...] Mi personal convicción es que el Papa, hoy y ahora, desea esta libertad en España con vistas al bien común de la Iglesia.» ARGAYA, Diario del Concilio, 17.10.1964, 274 [HiO]. Interessant ist auch seine Bemerkung, dass der Papst alle Eingaben der spanischen Bischöfe zum Thema Religionsfreiheit vom Sekretariat erbeten hatte. Vgl. ebd.

¹⁹² Vgl. ebd., 21.10.1965, 494; 23.10.1965, 499; 25.10.1965, 502; MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 4a etapa, 107. Vgl. dazu auch Routhier, der für den Herbst von mehreren Petitionen der Gegner der Religionsfreiheit spricht, konkret vom 18.9.1965, vom 21.9.1965 und vom 11.11.1965. Namentlich nennt er bei der ersten der drei Petitionen Kardinal Arriba y Castro und Bischof García de Sierra y Méndez als Unterzeichner, bei der zweiten Bischof Temiño und bei der letzten Erzbischof Morcillo. Vgl. ROUTHIER, Das begonnene Werk zu Ende führen, 111, Anm. 172; 128, Anm. 235; 140.

¹⁹³ Vgl. IRIBARREN, Papeles y memorias, 259.

¹⁹⁴ Vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 350.

¹⁹⁵ Iribarren wurde das Schreiben damals am Telefon vorgelesen. Als er sein Buch verfasste, besaß er das Magnetband mit der Tonaufnahme noch, die er vollständig transkribiert. Als Verantwortlicher der *Oficina de Prensa* und späterer Herausgeber der *Documentos Colectivos* der spanischen Metropoliten bzw. der Spanischen Bischofskonferenz hatte er keinen Grund, den Bischöfen ein Schreiben von solchem Inhalt «unterzuschieben». Das Schreiben wird wie folgt zitiert: Obispos españoles a Pablo VI, 17.10.1965, zitiert nach IRIBARREN, Papeles y Memorias, 260-264.

¹⁹⁶ «[...] en contra de la promulgación del esquema *De Libertate religiosa*. Me da la impresión de que algunos colegas españoles quieren «salvarse solos», pero creo que se impone la solidaridad y el bien común de la Iglesia universal.» ARGAYA, Diario del Concilio, 13.11.1965, 538. Aufgrund des Datums und der Aussage, dass einige der spanischen Bischöfe sich «allein retten» wollten, ist davon auszugehen, dass es sich um das Schreiben handelt, das Iribarren zitiert.

freiheit gestürzt sehen», mitzuteilen.¹⁹⁷ Zunächst verweisen sie auf den Bruch mit der Lehrtradition und das fehlende biblische Fundament; Argumente also, wie sie von nicht wenigen während der Konzilsdebatten vertreten worden waren.¹⁹⁸ Gravierende – und mit der Beibehaltung der Toleranzlehre vermeidbare – Konsequenzen befürchteten sie aber auch für andere Bereiche, dass nämlich in einem Folgeschritt auch die päpstliche Lehre z. B. hinsichtlich der Ehe, des Erziehungswesens usw. in Frage gestellt oder ignoriert würde:

«Worauf wird der praktische Wert ihrer Lehre in Zukunft reduziert werden? [...] Werden [die großen Sammlungen von Enzykliken] zu etwas Anderem dienen, als mit Ehre in die Archive verbannt zu werden? [...] Ob es uns gefällt oder nicht, das Zweite Vatikanische Konzil richtet über das päpstliche Lehramt in dem Schema, um das es geht, und es scheint, als sitze dieses auf der Anklagebank. Trauriges Paradox, dass, während in der vatikanischen Basilika die ehrwürdigen Überreste der Päpste mit religiösem Respekt aufbewahrt werden, in der Konzilsaula ihre Doktrin liquidiert wird!»¹⁹⁹

Während ihre Ausführungen bislang die gesamte Kirche betrafen, betonen sie nun auch den Sonderstatus, den Spanien aus ihrer Sicht in dieser Situation einnimmt:

«Alles bisher Gesagte hat eine besondere Bedeutung für die spanische Kirche. Die Bischöfe unseres Landes hatten besondere Gründe, die Thesen der Päpste in diesem Punkt hartnäckig zu verteidigen.»²⁰⁰

Der Heilige Stuhl selbst sei es gewesen, der in ihrer Heimat einen konfessionellen Staat gefordert habe, als es um die Sanktionierung der *Leyes Fundamentales del Estado* ging, ebenso beim Konkordat. Unter diesen Voraussetzungen hätten sie, «die spanischen Bischöfe» auf dem Konzil gar keine andere Haltung vertreten können als die, «die fast alle von ihnen eingenommen haben, auch wenn dafür sie Angriffe und Unverständnis erleiden mussten».²⁰¹ Sollte die Erklärung über die Religionsfreiheit tatsächlich in geplanter Weise verabschiedet werden, drohe den spanischen Bischöfen in ihrer Heimat nicht nur ein Gesichts- sondern auch ein erheblicher Autoritätsverlust.²⁰²

¹⁹⁷ «[...] interior necesidad [...] profundas inquietudes en que nos vemos sumidos con motivo del esquema conciliar sobre la declaración acerca de la libertad religiosa». Obispos españoles a Pablo VI, 17.10.1965, zitiert nach IRIBARREN, Papeles y Memorias, 260-264, 261.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 260.

¹⁹⁹ «¿[A] qué quedará reducido en los sucesivos [sic] el valor práctico del magisterio de los mismos? [...] ¿servirán [las grandes colecciones de encíclicas] para algo más para ser relegadas con honor a los archivos? [...] Quiérase o no, el Concilio Vaticano II está juzgando en el esquema que nos ocupa al magisterio pontificio, y éste aparece como en el banquillo de los reos. ¡Triste paradoja que mientras en la basílica vaticana se conservan con religioso respeto los restos venerables de los Papas, en el aula conciliar se proceda a la liquidación de su doctrina!» Ebd., 260-261. Und sie fahren fort, dass auf diese Weise sich «unter dem Vorwand der Kollegialität» gewisse Tendenzen in der Kirche weiter verbreiten wollten, die der Papst mit seiner *nota explicativa* bereits einmal in ihre Schranken gewiesen hatte. Vgl. ebd., 261. Aufgrund dieser Aussage lässt sich vermuten, dass die Bischöfe, die sich für die Kollegialität ausgesprochen hatten, dieses Schreiben nicht unterzeichnet haben.

²⁰⁰ «Todo lo que antecede tiene un valor especial aplicado a la Iglesia española. Los obispos de nuestro país teníamos razones peculiares para defender con tenacidad las tesis de los Papas en este punto.» Ebd., 261.

²⁰¹ «[...] que casi en su totalidad han adoptado, aun teniendo que sufrir ataques e incomprendiones». Ebd., 262 [HiO]. Dass es hierbei nicht nur um ihre Haltung, sondern die beinahe aller spanischen Bischöfe gehe, betonen sie auch an anderer Stelle nochmal: «nicht nur die Bischöfe, die wir unterschrieben haben» (ebd.).

²⁰² Vgl. ebd.

Sie selbst würden den Entscheidungen des Papstes, auch mit Blick auf mögliche Konzilsbeschlüsse, ohne zu zögern folgen, allerdings – und hier schwingt latent eine Drohung mit – könnten sie dies nicht für «alle spanischen Katholiken, insbesondere einige derjenigen, die sich nach besten Kräften für die öffentlichen Angelegenheiten eingesetzt haben», garantieren.²⁰³ Hinzukämen «schweren Schäden» für die katholische Einheit des Landes, denn die ökumenischen Bestrebungen der katholischen Kirche hätten «den proselytistischen Willen gewisser protestantischer Kreise» kaum geschmälert:

«Können wir die Last der schrecklichen Verantwortung, diesen Invasionen das Tor geöffnet zu haben, auf unser Gewissen laden? [...] Gibt es ausreichend viele Güter, um das Übel zu kompensieren, das wir mit diesem Dekret verursachen werden?»²⁰⁴

Zumal, und hier wechseln die unterzeichnenden Bischöfe wieder auf die weltkirchliche Ebene, wenn auch mit indirektem Bezug zur spanischen Geschichte, sich die Gefahr eines sich weiter ausbreitenden Kommunismus nicht durch eine solche Erklärung bannen ließe. Eine Verbesserung der Situation in den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang sei nicht garantiert, die dramatischen Folgen für katholische Nationen wie die spanische hingegen unausweichlich.²⁰⁵ Sie kritisieren in diesem Zusammenhang auch den Weltrat der Kirchen in Genf, der involviert sei in die Ausarbeitung eines größeren Aktionsplans zur Verbreitung des Protestantismus in Spanien. Diese Haltung gegenüber dem ÖRK deutet auf eine – zumindest teilweise gegebene – Wirkungslosigkeit des vorausgegangenen Austausches zwischen diesem und dem spanischen Episkopat hin.²⁰⁶

Das Argumentarium des Schreibens zeigt deutlich, wo seine Unterzeichner auch kurz vor Verabschiedung der Erklärung über die Religionsfreiheit inhaltlich standen. Auffällig ist dabei, dass etwa die Hälfte des Briefes weltkirchlichen Anliegen und Sorgen gewidmet ist, die andere Hälfte hingegen klar spanischen Belangen, die neben der religiösen ebenso deutlich politischer Natur sind. Diese Doppelperspektive findet sich auch in zahlreichen Stellungnahmen der spanischen Bischöfe und spiegelt sich in der Struktur dieses Kapitels. Ein «Lernprozess» im Sinne einer Öffnung gegenüber der Position der Konzilsmehrheit lässt sich bei diesen Vertretern des spanischen Episkopats nicht ausmachen. Einzig ihre immer wieder betonte Treue zum Heiligen Stuhl könnte manche von ihnen dennoch dazu bewogen haben, mit *placet* zu stimmen, besonders da Paul VI. so viel an einvernehmlichen Abstimmungsergebnissen gelegen war.²⁰⁷

²⁰³ «[...] todos los católicos españoles, sobre todo de algunos de los que han dedicado sus mejores esfuerzos a los asuntos públicos». Ebd., 262-263. Im Schreiben heißt es weiter: «Sie wissen genau, dass die Ausrichtung des Staates in den jetzt zur Diskussion stehenden Angelegenheiten eine Forderung des Heiligen Stuhls war; sie wissen auch, dass die Treue zu diesen Richtlinien Spanien internationales Unverständnis und Feindseligkeit und spürbaren Schaden sogar in materieller Hinsicht gekostet hat. Die Tatsache, dass ihm viel Wirtschaftshilfe aus dem Ausland verweigert wurde [z. B. Ausschluss aus dem Marshall-Plan], gerade zu einer Zeit, als seine vom Krieg zerrüttete Wirtschaft sie dringend brauchte, hatte diese Treue als eine der entscheidendsten Ursachen». Ebd., 263.

²⁰⁴ «¿[P]odremos echar sobre nuestras conciencias el peso de la terrible responsabilidad de haberles abierto la puerta a estas invasiones? [...] ¿Existen bienes suficientes para compensar el mal que vamos a ocasionar con este decreto?» Ebd., 263.

²⁰⁵ Vgl. ebd., 264.

²⁰⁶ Vgl. zu diesem Austausch Kap. 4.2.2.1. Der Brief an Paul VI. ist allerdings nicht von *allen* spanischen Bischöfen unterzeichnet worden.

²⁰⁷ Vgl. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, 101-102 und 152; ROUTHIER, Das begonnene Werk zu Ende führen, 142. Leider ist nicht bekannt, ob und inwiefern sie eine Antwort des Papstes auf dieses Schreiben erhalten haben.

4.2.2 Bewahren durch erneuern: Wege der Öffnung

Die Analyse der Konzilsakten zeigt deutlich, dass sich unter den spanischen Bischöfen keine offensiven Verfechter oder gar Vorreiter in Sachen Religionsfreiheit zu Wort meldeten. Die klare Opposition einiger, die nicht zögerten, diese auch kundzutun, prägte zwar erheblich den «spanischen» Gesamteindruck nach außen, entsprach jedoch nicht unbedingt der Haltung aller spanischen Bischöfe.²⁰⁸ Mehrfach wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Meinungen unter den spanischen Bischöfen durchaus auseinander gingen, auch beim Thema der Religionsfreiheit.²⁰⁹ In diesem Zusammenhang kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen und Reibereien, darunter fällt zum Beispiel der heftige Widerspruch zweier Bischöfe – Antonio Pildain y Zapiain und Aurelio del Pino Gómez (1888-1971, seit 1947 Bischof von Lleida) – auf einen Vortrag zur Religionsfreiheit von Bischof Fidel García Martínez (1880-1973), welcher sich, wie noch zu zeigen sein wird, für die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil aussprach.²¹⁰ Beide waren bekennende Gegner der Erklärung. Interessant ist dabei, dass Argaya lediglich diese beiden Namen nennt.²¹¹ Das legt nahe, dass die übrigen Anwesenden diese beiden offenbar nicht mit weiteren Wortmeldungen unterstützt haben. Dies verweist auf die Problematik der «schweigenden Mehrheit», die Kardinal Bueno y Monreal in einem Interview folgendermaßen zu erklären versuchte:

«Gestern fragte jemand den Kardinal von Sevilla: – Aber Eminenz, gibt es nicht einen einzigen spanischen Bischof, der für das Schema ist? Und der Kardinal lächelte: – Nun... Diejenigen, die sprechen, sind diejenigen, die etwas gegen das Schema haben. [...] Diejenigen, die damit einverstanden sind, was sollen wir denn sagen?»²¹²

Der Kardinal von Sevilla übergeht dabei das kritische Moment, das besonders dem Schweigen von Personen, die Teil einer bestimmten Gruppe sind, in diesem Fall des spanischen Episkopats, innewohnt: Beziehen nämlich einige Mitglieder dieser Gruppe klar Position, wird das Schweigen der weiteren Gruppenmitglieder von Außenstehenden schnell als stillschweigendes Einverständnis verstanden. Das Argument des Kardinals ist auch insofern schwach, als dass Bischöfe aus anderen Ländern, allen voran die nordamerikanischen Bischöfe, durchaus in der Lage waren, sich für das Schema und die

²⁰⁸ Vgl. LABOA, Los obispos españoles en el Concilio, 47. Bislang gibt es keine Untersuchungen, warum jene, die anderer Auffassung waren, nicht das Wort ergriffen.

²⁰⁹ Vgl. hierzu Kap. 4.1.2.2 sowie z. B. den Tagebucheintrag Argayas vom 19.9.1965: «die Meinung der spanischen Bischöfe ist in manchen Fragen oft nicht einhellig; nicht einmal in Bezug auf das Problem der Religionsfreiheit, zu dem es verschiedene Ansichten gibt» (ARGAYA, Diario del Concilio, 19.9.1965, 419). Ein Thema, bei dem die Meinungen – zur Überraschung einiger – ebenfalls auseinander gingen, war das der Kollegialität der Bischöfe. Vgl. dazu MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 2a etapa, 175-182 und 190-192.

²¹⁰ Zu Bischof Fidel García Martínez siehe Kap. 4.2.2.2.

²¹¹ Vgl. ARGAYA, Diario del Concilio, 26.11.1963, 172. Argaya berichtet noch von einem weiteren Beispiel dieser Art: «Bei dem Treffen gab es einen Vorfall von einiger Rauheit. Ein Bischof griff einen anderen an, weil er es versäumt habe, das Schema der Religionsfreiheit innerhalb der Konzilskommission wirksam zu bekämpfen». Ebd., 17.11.1964, 370.

²¹² «Ayer preguntaba alguien al cardenal de Sevilla: – Pero Eminencia, ¿es que no hay un solo obispo español a favor del esquema? Y el cardenal sonreía: – Bueno... Los que hablan son los que tienen algo contra el esquema [...] Los que estamos de acuerdo, ¿qué vamos a decir?» MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 4a etapa, 103.

Religionsfreiheit einzusetzen und ihre Zustimmung nicht durch Schweigen ausdrückten.²¹³

Nicht alle aber, die sich äußerten, taten dies zur Zurückweisung der Erklärung über die Religionsfreiheit. Die Abstufungen zwischen Widerstand und Öffnung waren unterschiedlich.²¹⁴ In manchen Aspekten überlappte sich die Position der Öffnungswilligen mit jener der Gegner des Schemas, so z. B. bei der Begrenzung der Religionsfreiheit durch das ihr übergeordnete Gemeinwohl.²¹⁵ Es gab außerdem Unternehmungen, die zwar wenig über eine tatsächliche Positionsveränderung aussagen, aber doch für eine grundsätzliche Bereitschaft und Offenheit sprechen, sich mit anderen Positionen als der eigenen ernsthaft auseinanderzusetzen. Dazu gehört gewiss die Einladung an den reformierten Theologen Lukas Vischer, der für den ÖRK als Beobachter am Konzil teilnahm, zu den spanischen Bischöfen über die Sicht des ÖRK auf die Religionsfreiheit allgemein und in Spanien konkret zu sprechen.

An dieser Stelle soll noch kurz erwähnt werden, dass unter den zum Konzil eingeladenen Laienbeobachter:innen auch eine Spanierin und zwei Spanier waren.²¹⁶ Bemerkenswert ist dies in zweifacher Hinsicht: Erstens war, wie Mariano Delgado betont, die «Rolle der spanischen Bischöfe auf dem Konzil [insgesamt] eher bescheiden. Wichtigere Impulse kamen stattdessen aus den Reihen des Laienapostolats», besonders bei der Erarbeitung der späteren Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.²¹⁷ Zweitens, waren mindestens zwei von ihnen klare Befürworter der Anerkennung der Religionsfreiheit.²¹⁸ Ramón Sugranyes de Franch (1911-2011),²¹⁹ damals Präsident von *Pax Romana* (internationale Bewegung katholischer Intellektueller),²²⁰ forderte mit deutlichen Worten:

«[Das Konzil] muss zur Bestätigung der wahren Religionsfreiheit schreiten. Diese Freiheit besteht in negativer Hinsicht in der Befreiung der menschlichen Person von jeglichem äußeren Zwang in Bezug auf ihre Beziehung zu Gott und in positiver Hin-

²¹³ Vgl. z. B. ROUTHIER, Das begonnene Werk zu Ende führen, 77-78, der die US-amerikanischen Bischöfe an erster Stelle der Befürworter der Erklärung über die Religionsfreiheit nennt. Es folgen der kanadische Episkopat sowie eine «eine bedeutene Gruppe des französischen Episkopats». Vgl. ebd.

²¹⁴ Laut Miret Magdalena gab es «einige wenige» Bischöfe, die versuchten, «in gemäßigter Weise für die Religionsfreiheit» Stellung zu nehmen, aber nicht das Wort erhielten. Auch er verweist auf die Problematik, dass, wer schweigt, zu den Sprechenden gezählt wird. Vgl. MIRET MAGDALENA, Religión e irreligión hispanas, 81-82, Zitat 81. Leider führt er keine inhaltlichen Details oder einen Beleg an.

²¹⁵ Stärker als im vorherigen Teil des Kapitels wird hier auf die Positionen einzelner Bischöfe fokussiert, da die Argumente, die in Richtung Religionsfreiheit tendieren, deutlich weniger breit gestreut sind und lediglich von einzelnen Personen vertreten werden. Im Unterschied dazu werden auf der Gegenseite viele Argumente – mit leichten Nuancen – regelmäßig wiederholt, so dass dort eine thematische Analyse näherlag als eine personenbezogene.

²¹⁶ Nämlich: Ramón Sugranyes de Franch, Pilar Bellosillo und Joaquín Ruiz-Giménez. Vgl. DELGADO, Spanien (2005), 122.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Von Pilar Bellosillo wurde keine Aussage über die Religionsfreiheit gefunden, weder dafür noch dagegen. Einen knappen Rückblick auf das Konzil aus ihrer Perspektive (ohne die Religionsfreiheit zu thematisieren) gibt Pilar Bellosillo in: Pilar BELLOSILLO, El Concilio, in: Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ (Hg.), Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982, Barcelona 1984, 230-242.

²¹⁹ Ramón Sugranyes de Franch verbrachte viele Jahre seines Lebens in der Schweiz: «Ab 1942 war [er] Lehrbeauftragter, ab 1955 ao. und 1961-82 o. Prof. für über. Sprachen und Literaturen» an der Universität Fribourg. Marie-Claire GÉRARD-ZAI, Sugranyes de Franch, Ramón, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 12.2.2014, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/041129/2014-02-12/>.

²²⁰ Zur Entstehung von Pax Romana als internationaler katholischer Studentenorganisation vgl. auch Séverine DÉCAILLET, Pax Romana 1921–1939: Entstehung und Konsolidierung einer internationalen katholischen Studentenorganisation, in: SZRKG 112 (2018) 253-265.

sicht in der freien Ausübung ihrer eigenen Religion innerhalb der Zivilgesellschaft.»²²¹

Joaquín Ruiz-Giménez, früherer Bildungsminister unter Franco und stark von Johannes XXIII. beeinflusst und inspiriert, besonders von dessen Enzyklika *Pacem in terris* von 1963, kommt in seinem *Diario en el Concilio* regelmäßig auf das Thema Religionsfreiheit zu sprechen und ruft sich selbst diesbezüglich – aber auch bei anderen Themen – beinahe mantraartig immer wieder zu «esperanza y paciencia – Hoffnung und Geduld» auf.²²²

4.2.2.1 Lernbereit? – die Einladung an Lukas Vischer

Auf dem Konzil taten sich die spanischen Bischöfe nicht als Impulsgeber hervor, gleichwohl waren einige von ihnen empfänglich für die verschiedenen Akzente, die von den Begegnungen und dem Austausch mit Vertretern anderer Formen des Katholizismus oder der protestantischen Schwesterkirchen ausgingen.²²³ Argaya schreibt beispielsweise nach einem gemeinsamen Mittagessen im *Colegio Español* mit Roger Schutz (1915-2005), Gründer und erster Prior der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé, und Max Thurian (1921-1996), ebenfalls eine der zentralen Figuren dieser Gemeinschaft, begeistert: «Wie die Zeiten sich ändern! Hoffnungsvolle Brücken werden vom Konzil gebaut.»²²⁴

Unter diesen Begegnungen gab es eine, die im Blick auf das Thema dieser Arbeit von besonderem Interesse ist, nämlich die Einladung an den Schweizer reformierten Theologen und Konzilsbeobachter Lukas Vischer (1926-2008) im Herbst 1963.²²⁵ Sie

²²¹ «[El Concilio] debe proceder a la afirmación de la verdadera libertad religiosa. Libertad que consiste, negativamente, en la liberación de la persona humana de toda coacción exterior en lo que se refiere a sus relaciones con Dios, y positivamente, en el libre ejercicio de su propia religión en el interior de la sociedad civil.» Ramón SUGRANYES DE FRANCH, *El Concilio visto por un auditor laico*, in: *El Concilio visto por los obispos españoles*, Madrid 1964, 95-124, 120-121. Zu den Lai:innen am Konzil vgl. ebd., 107-112. Diese Meinung von Sugranyes de Franch «durfte» in diesem Band neben der – gänzlich anderen – von Bischof Temiño Saiz abgedruckt werden.

²²² Vgl. *Diario en el Concilio*, in: ESP.JRGC, Carp. 062, Sig. 387-04: Concilio Vaticano II. «Diario en el Concilio», conferencias. Entsprechend kritisch sieht er auch die Ereignisse im November 1964, vgl. Kap. 4.2.1.2, Anm. 183. Vgl. zu seinem Konzilstagebuch sowie dessen plötzlichem Unterbruch (aufgrund einer Depression) MAYER-TARHAN, *Zwischen Diktatur und Europa*, 34-36. Ruiz-Giménez ist für Montero das Paradebeispiel eines Wechsels von der «Kollaboration zur Dissidenz». Vgl. MONTERO, *La Iglesia: De la colaboración a la disidencia*, 176-188. Ähnlich wie bei der Institution Kirche zeigt sich in seinem Fall eine interessante Koppelung von Wirkungsmöglichkeiten: gerade weil er zunächst, und dies auf höchster Ebene, integriert in das franquistische System war, konnte er in seinem Loslösungsprozess von diesem besonders wirksam arbeiten, z. B. indem er die Genehmigung für die Publikation der von ihm mitgegründeten – regimekritischen – Zeitschrift *Cuadernos para el diálogo* von seinem Freund und früheren Ministerkollegen Manuel Fraga Iribarne erhielt. Wie sehr Ruiz-Giménez die Menschenrechte insgesamt ein Anliegen waren, zeigt auch: Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ, *El Concilio Vaticano II y los derechos del hombre*, Madrid 1968.

²²³ Vgl. Mariano DELGADO, *Spanien* (2005), 122.

²²⁴ «¡Cómo van cambiando los tiempos! Esperanzadores puentes está tendiendo el Concilio.» ARGAYA, *Diario del Concilio*, 1.12.1962, 84. Die Einladung war – wie die an Lukas Vischer – von Erzbischof Casimiro Morcillo ausgegangen.

²²⁵ Lukas Vischer, reformierter Pfarrer aus Basel, nahm im Auftrag des Weltrats der Kirchen in seiner Funktion als Sekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als nicht-katholischer Beobachter am Konzil teil. Vgl. Michael QUINSINSKY, Lukas Vischer als «nichtkatholischer Beobachter» von Konzilsereignis, Konzilsrezeption und Konzilshistoriographie, in: *MThZ* 63 (2012) 308-326, 308-309.

zeigt nämlich nicht nur, auf welche Weise der spanische Episkopat bereit war, sich mit dem Thema Religionsfreiheit aus einer neuen, in diesem Fall reformierten und ökumenischen Perspektive auseinanderzusetzen. Hier finden sich zudem auch deutliche Bezüge zur Situation von Protestantismus und katholischer Kirche in Spanien und den in Kapitel 3 nachgezeichneten unterschiedlichen Sichtweisen auf diese. Vorausgegangen war ein Besuch Vischers zusammen mit einigen französischsprachigen Beobachtern beim spanischen Episkopat im Jahr zuvor:

«They gave us a wonderful reception and we had a good conversation on Religious liberty and similar problems. Two Cardinals (Quiroga, de Arriba) participated in the discussion. I heard yesterday that they were so pleased with this visit that they want to invite now another group.»²²⁶

Im Herbst 1963 erhielt Vischer erneut eine Einladung zum Mittagessen im Spanischen Kollegium. Wichtiger noch aber ist das gleichzeitig kommunizierte Vorhaben Morcillos, eine Diskussionsrunde mit Vertretern des Weltkirchenrats zum Thema Religionsfreiheit in Spanien zu organisieren.²²⁷ Als Diskussionsgrundlage sollte ein Memorandum dienen, das auf folgende sechs Fragen eine Antwort gab:

- «1. Was erwartet der Weltrat der Kirchen vom spanischen Episkopat hinsichtlich der Religionsfreiheit? Welche Bedeutung hat die Tatsache, dass Spanien ein römisch-katholisches Land ist?
2. Was ist der Unterschied zwischen «Christlichem Zeugnis» und «Proselytismus»? , welcher häufig in Stellungnahmen des Weltrats der Kirchen verwendet wird?
3. Was ist mit «öffentlichem Zeugnis» gemeint? Was schließt dieses ein? Welche Art von Aktivitäten sind davon ausgeschlossen?
4. Welche ist die Haltung des Weltrats der Kirchen bezüglich protestantischer Schulen in Spanien?
5. Was denkt der Weltrat über die Ausbildung von Theologiestudenten in Spanien? Sind Theologische Seminare eine Notwendigkeit?
6. Welche Unterscheidungen trifft der Weltrat zwischen Kirchen und Sekten?»²²⁸

Vischer selbst weist auf die sehr hohe Bedeutung dieser Stellungnahme hin, da er davon ausgeht, dass dieses Memorandum nicht nur für diese Diskussionsrunde, sondern auch darüber hinaus Verwendung finden wird. Eine äußerst sorgfältige Vorbereitung sei also von Nöten; entsprechend bittet er um den Rat von Ángel Francisco Carrillo de Albornoz (Sekretär des Sekretariats für die Religionsfreiheit des Weltrats der Kirchen),²²⁹ da dieser «so viel mehr Erfahrung in diesem Gebiet hat».²³⁰

Später war Vischer außerordentlicher Professor für ökumenische Theologie an der Universität Bern. Er war Initiator und Mitverfasser der ersten ökumenischen Kirchengeschichte der Schweiz. Vgl. Thomas K. KUHN, Vischer, Lukas, in: Historisches Lexikon der Schweiz, Version vom 31.07.2013. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010895/2013-07-31/>.

²²⁶ Lukas Vischer an Willem Visser 't Hooft, Rom, 19.11.1962, in: WCC Archives, 994.3.50.21: Vischer, Lukas. Letters and other papers concerning the Second Vatican Council.

²²⁷ Vgl. Lukas Vischer an Willem Visser 't Hooft vom 22.10.1963, in: WCC Archives, 994.3.50.21: Vischer, Lukas. Letters and other papers concerning the Second Vatican Council.

²²⁸ Ebd. Die Fragen sind, wie der gesamte Brief, in englischer Sprache verfasst. Die deutsche Übersetzung stammt aus dem Antwortschreiben Vischers: Bemerkungen zur Frage der religiösen Freiheit, [7 S.] [HiO], in: WCC Archives, 994.3.50.21: Vischer, Lukas. Letters and other papers concerning the Second Vatican Council.

²²⁹ Zur Person von Ángel Francisco Carrillo de Albornoz siehe Anm. 188 in Kap. 3.2.1.3.

Die von Morcillo unter Punkt 1 aufgeführten beiden Fragen werden von Vischer als letztes beantwortet; die Wichtigkeit, die Morcillo ihnen offenbar beimaß, spiegelt sich in der Einstufung als besonders heikel durch Vischer, dessen Antwort hoffnungsvoll-optimistisch ausfällt:

«Es ist unsere Hoffnung, dass den protestantischen Gemeinschaften in Spanien die volle religiöse Freiheit bereits in naher Zukunft gesetzlich gewährleistet werden wird. Wir sind uns bewusst, dass die Stellungnahme des spanischen Episkopates in dieser Frage von entscheidendem Gewicht sein wird, und wir sind überzeugt, dass die spanischen Bischöfe für eine gesetzliche Lösung eintreten werden, die es den protestantischen Gemeinschaften erlaubt, ihren Glauben in Freiheit zu bekennen und zu leben. Die zahlreichen intensiven Kontakte, die die Beobachter während des Konzils mit spanischen Bischöfen haben konnten, haben uns in dieser Hoffnung bestärkt. Wir sind dankbar für die guten Gespräche in dieser Frage.»²³¹

Weniger diplomatisch und deutlich kritischer war der Antwortvorschlag von Carrillo de Albornoz ausgefallen, den Vischer vielleicht auch deswegen in seinem Memorandum nicht berücksichtigte:

«que, dans le Concile, ils ne fassent obstruction au désir de la plus grande majorité des évêques catholiques ... Or, c'est de cette question, de la décision de savoir si on va traiter les Protestants comme des ennemis qu'ils faut combattre [sic], ou comme des frères qu'il faut respecter et aimer.»²³²

Vischer lässt außerdem weg, was Carrillo in diesem Zusammenhang ergänzend einbrachte: «je voudrais qu'on parle de l'absurde que l'Evêque catholique aie quelque chose à dire sur le mariage de deux personnes que clairement ne sont pas catholiques», nur weil sie in ihrer Kindheit katholisch getauft worden seien.²³³ Carrillo de Albornoz verwies mit dieser Bitte auf die Probleme, vor denen ein heiratswilliges Paar mit Wunsch nach ziviler, also nicht-katholischer Trauung in Spanien stehen konnte.²³⁴ Im Unterschied zum Basler Theologen war er durch seine Funktion als Sekretär des Sekretariats für Religionsfreiheit des Weltrats der Kirchen und als Spanier sowie ehemaliger Katholik mit dieser Thematik sehr vertraut, entsprechend sensibilisiert und sah hier eine Gelegenheit, sie dem spanischen Episkopat gezielt näher zu bringen.

Aus der Perspektive des Weltrats der Kirchen stellt die Katholizität eines Landes kein Hindernis für die Anerkennung der Religionsfreiheit dar, im Gegenteil:

«Wenn es zutrifft, dass die Gewährung religiöser Freiheit sich aus dem Wesen des Evangeliums selbst ergibt, muss ein mehrheitlich christliches Land es noch mehr als irgendein anderes Land als seine Pflicht betrachten, die Regeln religiöser Freiheit streng einzuhalten. Denn würde es sonst nicht den Anspruch in Frage stellen, eine christliche Nation in Wirklichkeit zu sein?»²³⁵

²³⁰ Lukas Vischer an Willem Visser 't Hooft vom 22.10.1963. Ebenso schlägt er vor, mit Johannes Willebrands, Sekretär des Einheitssekretariats, den Text im Vorfeld zu besprechen: «Er könnte Vorschläge haben, wie man die Dinge am besten formulieren sollte.»

²³¹ Bemerkungen zur Frage der religiösen Freiheit, 5-6.

²³² A. F. Carrillo de Albornoz an Lukas Vischer, Paris, 25.10.1963, 6 [7 S.], in: WCC Archives, 4201.3.14: World Council of Churches. Relations with the Roman Catholic Church.

²³³ Ebd., 7.

²³⁴ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

²³⁵ Bemerkungen zur Frage der religiösen Freiheit, 6.

Die von den Bischöfen immer wieder angeführte und gepriesene «katholische Einheit» lässt Vischer dabei nicht als Argument gelten. Zwar sei diese ein nicht zu unterschätzender Wert, allerdings nicht Teil des Gemeinwohls einer Nation. Die möglicherweise gerechtfertigte besondere Wertschätzung der Kirche durch den Staat dürfe zu keiner «Diskriminierung anderer Bekenntnisse führen».²³⁶ In diesem Zusammenhang darf man wohl auch die Antworten auf die Fragen 4 und 5 verstehen. Religiöse Bildung der (jungen) Gläubigen und theologische Ausbildung der Pfarrer sind unverzichtbar: «Eine Kirche braucht Diener, und die Diener müssen ausgebildet werden.»²³⁷ Auch hier weicht Vischer von den Vorschlägen Carrillos ab. Die Frage nach der Notwendigkeit theologischer Seminare zur Ausbildung protestantischer Pfarrer – man erinnere sich an die umstrittene Schließung des Theologischen Seminars in Madrid 1956²³⁸ – hatte bei diesem heftige Emotionen ausgelöst:

«cette question m'a rempli de surprise, de déception, et pourquoi pas le dire?, d'indignation. Que penserait Mgr. Morcillo si l'Eglise d'Angleterre posait la question suivante?: «Que pense l'Eglise catholique romaine de la formation théologique de prêtres catholiques en Angleterre?» [...] Où donc resterait même un minimum vital de liberté religieuse si on ne pouvait pas former les ministres du culte?!?!»²³⁹

Besonders gravierend scheint ihm in diesem Zusammenhang, dass dem Protestantismus in Spanien regelmäßig der Vorwurf gemacht werde, «ausländisch» zu sein. Zwar seien inzwischen etwa 80 % der Protestant:innen Einheimische, wenn aber die theologische Ausbildung von Pfarrern im Land selbst nicht möglich sei, dann müssten diese ja «importiert» werden. Was zur Folge haben würde, dass man dem Protestantismus erneut seinen ausländischen, nicht-spanischen Charakter vorwerfe.²⁴⁰

Am 13. November 1963 schreibt Vischer an Willem A. Visser't Hooft (1900-1985), erster Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, dass er noch «diese Woche [...] unsere Antworten auf die sechs Fragen abliefern [will], die uns Erzbischof Morcillo von Zaragoza [sic] gestellt hat.»²⁴¹ Leider ist nicht bekannt, wen diese Antworten alles erreicht haben und wie dann mit ihnen umgegangen wurde. Argaya macht in dieser Hinsicht in seinem Tagebuch keine Bemerkung. Bischof Fidel García hingegen zitiert einige Monate später in einem Artikel in der Zeitschrift *Razón y Fe*, in welchem er sich für die Religionsfreiheit ausspricht (vgl. Kap. 4.2.2.2), die gesamten Antworten Vischers in einer sehr langen Fußnote.²⁴² Morcillo selbst, auf den die Einladung an Vischer zurückging, kritisierte das Schema am 16. September 1965 scharf: «greift das Schema heftig an», so Argaya.²⁴³ Der Erklärung liege ein «fundamentaler Irrtum» zu

²³⁶ Vgl. ebd., 6-7.

²³⁷ Ebd., 5. Ähnlich seine Antwort zur 4. Frage bezüglich protestantischer Schulen in Spanien. Vgl. ebd.

²³⁸ Vgl. Kap. 3.2.1.3.

²³⁹ A. F. Carrillo de Albornoz an Lukas Vischer, Paris, 25.10.1963, 4.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 4-5. Bei den Fragen zur inhaltlichen Füllung von Begriffen folgte Vischer überwiegend den Vorschlägen von Carrillo de Albornoz; vgl. die Antworten zu den Fragen 2, 3 und 6.

²⁴¹ Lukas Vischer an Willem Visser 't Hooft, 13.11.1963, in: WCC Archives, 994.3.50.21: Vischer, Lukas. Letters and other papers concerning the Second Vatican Council. Auf dem Memorandum ist handschriftlich vermerkt, dass dieses ins Spanische übersetzt und Morcillo übergeben worden ist.

²⁴² Vgl. Fidel GARCÍA MARTÍNEZ, Libertad religiosa o libertad de las conciencias, in: *Razón y fe* (1964/mayo) 535-574. Die französische Version dieses Artikels lag dem Konzilssekretariat als schriftliche Eingabe von García Martínez vor. Vgl. García Martínez, ASSC III, 2, 686.

²⁴³ ARGAYA, Diario del Concilio, 16.9.1965.

Grunde (fundamentalis error schemati subiacet), weil sie mit veränderbaren Umständen unveränderbare philosophische und biblische Argumente begründen wolle, die weit von der Wahrheit abweichen (quae longe a veritate dissonant); zudem widerspreche sie dem päpstlichen Lehramt (pontificium magisterium ignorare et, quod peius est, contravenire intendat).²⁴⁴ Er schlussfolgert daraus: «Consequenter, postulo ut declaratio de libertate religiosa fiat, quia necessaria est in nostro tempore», dies aus ökumenischen Gründen, wegen der Beziehungen zwischen den Nationen der Welt, wegen der Rechte der menschlichen Person, nach ihrem Gewissen zu handeln, sowie wegen des weitläufig verbreiteten religiösen Pluralismus.²⁴⁵ Wichtiger aber noch sei, aus dem Schema jene philosophischen und biblischen Argumente zu entfernen, die mangelhaft und unpassend seien, und es schwächten statt zu stärken: Gefährlich ist eine schwache Philosophie, noch gefährlicher sei das Lehramt zu ignorieren. Am gefährlichsten jedoch sei, wenn man mit Gewalt dafür Sorge (vim Sacrae Scripturae facere), dass die Bibel das sagt, was die Menschen – das Sekretariat für die Einheit der Christen – sagen wollen.²⁴⁶ Diese Argumentation spricht für Zurückhaltung, was einen Umdenkprozess bei Morcillo durch das Memorandum und den Austausch mit Vischer betrifft. Enrique Tarancón meint bei Morcillo – wie auch bei anderen Bischöfen – durchaus einen Veränderungsprozess wahrgenommen zu haben, allerdings in eine andere Richtung, als das Konzil einschlug:

«Morcillo war damals noch offen, wie zu Beginn des Konzils. Ich glaube, dass er, wie viele andere spanische Bischöfe, in der dritten Session des Konzils, während der Debatten über Religionsfreiheit, seine Haltung geändert hat.»²⁴⁷

4.2.2.2 *Dazugelernt: Religionsfreiheit als «Zeichen der Zeit»*²⁴⁸

Der Brief an Paul VI. belegt, dass bis kurz vor der Abstimmung über die Erklärung zur Religionsfreiheit einige oder gar viele der spanischen Bischöfe weiterhin gegen deren Annahme waren. Es hat sich aber auch gezeigt, dass es innerhalb des spanischen Episkopats unterschiedliche Positionen gab, die immer wieder zu Spannungen führten. Obgleich – teilweise vielleicht aufgrund der gegenwärtigen Quellenlage – sich dies nur für wenige der spanischen Bischöfe sagen lässt, so waren doch einige von ihnen nicht nur

²⁴⁴ Morcillo González, ASSC IV, 1, 245-249, 246. Das belegt er mit vier Argumenten. Vgl. Johann Christoph HAMPE (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. III, München 1967, 195-197.

²⁴⁵ Vgl. Morcillo González, ASSC IV, 1, 247 (dort Zitat) sowie 248, dort die Anm. 19 zur schriftlichen Eingabe der Wortmeldung.

²⁴⁶ Ebd., 248. Schon zuvor hatte er sich in einem sehr ausführlichen Text mit dem Thema auseinandergesetzt. Dieser bestand aus einem Teil mit allgemeinen Überlegungen zur Freiheit des Menschen in religiösen Dingen, einem Teil mit Lob und Kritik zum Schema als Ganzen und schließlich mit einer Anwendung des Gesagten auf einzelne Abschnitte des Schemas. Die Eingabe wurde von mehreren Bischöfen mitunterschieden, nämlich: Barbado (Salamanca), Hervás y Benet (Prior der Militärorden Spaniens [Ciudad Real]) und Flores Martín (Barbastro). Vgl. Morcillo González, ASSC III, 3, 704-727 – pars I auf Spanisch, pars II auf Latein.

²⁴⁷ «Morcillo estaba entonces abierto, como lo estuvo al principio del Concilio. Yo creo que él cambió, como muchos otros obispos españoles, en la tercera sesión del Concilio, durante los debates sobre la libertad religiosa.» MARTÍN DESCALZO, Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones, 106. Vgl. auch ebd., 108.

²⁴⁸ «La libertad religiosa [...] es «signo de los tiempos.» ARGAYA, Diario del Concilio, 18.11.1965, 550.

nicht gegen die Erklärung über die Religionsfreiheit, sondern dafür. Ein interner Bericht an die Regierung Spaniens stuft beispielsweise Kardinal Bueno Monreal von Sevilla als einen der Befürworter der Religionsfreiheit unter den spanischen Bischöfen ein, der seine Ansichten aber nur diskret äußere.²⁴⁹ Das deckt sich inhaltlich mit dem schon zitierten Interview. Bereits 1964 soll er gegenüber der Presse gesagt haben, dass er die Religionsfreiheit auch für jene, die nicht katholisch seien, «billige», das Recht, in Spanien «ihre Lehren zu verbreiten» inbegriffen, womit er Diskussionen innerhalb des spanischen Episkopats auslöste.²⁵⁰ Ein anderer, Ángel Herrera Oria (1886-1968), Bischof von Málaga und ab 1965 ebenfalls Kardinal, soll in seiner Kathedrale pro Religionsfreiheit gepredigt haben, «eine Sache, die sich in jenen Jahren kein anderer Bischof zu tun traute.»²⁵¹

Neben diesen Signalen nach «außen» findet sich in den Konzilsakten – nicht nur den Redebeiträgen während der Generalkongregationen, sondern auch in den schriftlichen Eingaben – das eine oder andere *placet iuxta modum* oder sogar *placet*. Das bedeutet nicht, dass diese Bischöfe keine Kritik am Schema einbrachten; für sie überwogen aber offenbar die positiven Aspekte der Erklärung. Ángel Hidalgo Ibáñez (1902-1984), Bischof von Jaca, beispielsweise gibt sein *placet* für das, was über die rechtliche Ordnung (ordinationes) der Religionsfreiheit gesagt werde, sowie ein *placet iuxta modum* für die Darstellung der katholischen Lehrtradition.²⁵² Wie andere auch, besteht er aber auf eine Möglichkeit zur Einschränkung des Rechts auf Religionsfreiheit.²⁵³ Schwerwiegender ist vielleicht noch, dass er nicht nachvollziehen kann, wie man ein Recht auf dem Irrtum begründen könne.²⁵⁴ Sein Kollege aus Coria-Cáceres, Manuel Llopis Ivorra (1902-1981), ist in dieser Hinsicht deutlich optimistischer: «Nos gaudio magno textum reemendatum legimus et studuimus.»²⁵⁵ Er hat nur kleinere Änderungswünsche, darunter eine sprachliche Anpassung, die die Freiheit des Menschen bei der Annahme des Glaubens besser zur Geltung kommen lassen soll.²⁵⁶ Narcís Jubany i Arnau (1913-1996), Bischof von Girona und späterer Kardinalerzbischof von Barcelona,²⁵⁷ hält die neue Redaktion des Textes «eines Konzils nicht für unwürdig» (indigna non videatur).²⁵⁸ Zwar betont auch er die Pflicht des Menschen als soziales Wesen, die eigenen Handlungen am Gemeinwohl auszurichten und die Gesetze der Gesellschaft zu befol-

²⁴⁹ Vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 293.

²⁵⁰ Manche Bischöfe waren mit dem Inhalt dieser Aussage nicht einverstanden. Verstimmungen gab es aber auch, weil Aspekte, die ganz Spanien bzw. die Kirche in Spanien im Gesamten betreffen, nicht nach eigenem Gutdünken von einzelnen Personen besprochen werden sollten, so eine Vereinbarung des spanischen Episkopats. Vgl. ARGAYA, Diario del Concilio, 13.11.1964, 357.

²⁵¹ MIRET MAGDALENA, Religión e irreligión hispanas, 82.

²⁵² Vgl. Hidalgo Ibáñez, ASSC IV, 1, 774-776, 774.

²⁵³ Vgl. ebd., 774-775.

²⁵⁴ Vgl. ebd.

²⁵⁵ Llopis Ivorra, ASSC IV, 2, 206-209, 208.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 206-209, bes. 206-207.

²⁵⁷ Narcís Jubany i Arnau war zunächst Seminarist im Priesterseminar in Barcelona, von wo er während des Kriegs fliehen musste. Im Sommer 1939, also kurz nach Ende des Bürgerkriegs, wurde er von Bischof Fidel García Martínez zum Priester geweiht. Nach dem Konzil setzte er sich, gemeinsam mit den Kardinälen Enrique y Tarancón und Bueno Monreal, für eine vom Staat unabhängige und freie Kirche ein, ebenso wie für einen friedlichen politischen Transitionsprozess. Vgl. Vicente CÀRCEL ORTÍ, Jubany Arnau, Narciso, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

²⁵⁸ Jubany i Arnau, ASSC IV, 1, 787-789, 787.

gen, was besonders eine Begrenzung der Rechte religiöser Gemeinschaften nach außen erforderlich machen könne.²⁵⁹ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Jubany während des Sommers 1965 protestantischen Gemeinden erlaubt haben soll, in katholischen Kirchen seines Bistums ihre Gottesdienste zu feiern, wofür ihm diese im Herbst öffentlich dankten.²⁶⁰

Josep Pont i Gol, Bischof von Segorbe-Castellón de la Plana, gefällt das Schema sogar sehr (*valde placet*)²⁶¹ und er zeigt sich mit sprachlichem Feingefühl, denn er bittet um sprachliche Differenzierung bei der Verwendung von «*omnes christifideles*», um nicht Katholik:innen ungewollt zu den einzigen Christ:innen zu machen.²⁶² Laut dem Bericht des spanischen Botschafters beim Heiligen Stuhl, Antonio Elías Martinena, an den spanischen Außenminister Fernando María Castiella vom 25. November 1964 zählte auch Pont i Gol zu den «Befürwortern der Religionsfreiheit» unter den spanischen Bischöfen.²⁶³ Dies wird indirekt bestätigt durch Argaya, der im Oktober 1965 notiert, dass die Bischöfe Josep Pont i Gol und José María Cirarda Lachiondo (1917-2008, seit 1960 Weihbischof von Sevilla) mit *placet* stimmen wollen.²⁶⁴ Letzterer konstatierte am 7. Dezember 1965, also am Tag der Abstimmung:

«Wenn die Religionsfreiheit, so wie das Konzil sie will, eingeführt wird, wird sie uns, wenn die erste Aufregung einmal überwunden ist, viel Gutes tun, indem sie unseren Glauben wachrüttelt. Andererseits kann sie ein stimulierender Faktor für die Dynamik unserer katholischen Einheit sein, die nicht auf Gesetze oder Traditionen reduziert werden darf, sondern eine dynamische Realität sein muss.»²⁶⁵

Zuvor hatte er an die Pflicht des Menschen, die soziale Ordnung einzuhalten (*ordinem socialem servans*), erinnert und die Notwendigkeit von Grenzen der (Religions)Freiheit betont, ebenso wie die Vereinbarkeit eines konfessionellen Staates mit der Anerkennung der Religionsfreiheit.²⁶⁶ Er forderte aber auch, dass sich jede Person der nötigen Bedingungen erfreuen müsse, damit Immunität von Zwang oder Religionsfreiheit überhaupt möglich seien. Die reine Feststellung oder Anerkennung reiche nicht aus:

«*libertas religiosa (immunitas) nihil esset, si insimul ordinatio iuridica societatis, quatenus ex se est, non tribuit condiciones sociales-iuridicas ut positive cives possit vitam religiosam exercere.*»²⁶⁷

²⁵⁹ Vgl. ebd., 788 sowie Jubany i Arnau, ASSC IV, 2, 192-198, 197.

²⁶⁰ Vgl. ARGAYA, Diario del Concilio, 29.9.1965, 439. Argaya spricht von «Gerüchten» und dass protestantische Gemeinschaften Jubany in der französischen Presse ihren Dank ausgedrückt hätten.

²⁶¹ Vgl. Pont i Gol, ASSC III, 2, 731-733, 731-733. Die Erklärung solle zu Beginn ein paar wesentliche katholische Prinzipien wiederholen und festhalten, um dadurch die Grundperspektive auf das Schema «richtig» einzustellen.

²⁶² Vgl. Pont i Gol, ASSC II, 5, 746-749, 749.

²⁶³ Es wird aber nicht gesagt, auf welcher Grundlage der Botschafter diese Schlüsse zog. Vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 292-294.

²⁶⁴ Vgl. ARGAYA, Diario del Concilio, 26.10.1965, 508.

²⁶⁵ «Si la libertad religiosa se establece tal como el Concilio la quiere, superada una primera turbación, nos hará mucho bien alertando nuestra fe. Por otra parte, puede ser un factor estimulante para ese dinamismo de nuestra unidad católica, que no debe reducirse a unas leyes o unas tradiciones, sino que ha de ser una realidad dinámica.» So Cirardas Aussage in der Zeitung *Pueblo*, Madrid, 7.12.1965, zitiert nach MONROY, Libertad religiosa y ecumenismo, 13.

²⁶⁶ Vgl. Cirarda Lachiondo, ASSC IV, 1, 699-705, 701-704.

²⁶⁷ Vgl. ebd., 699-700, Zitat 700.

Und, wohlgemerkt, Cirarda spricht hier von «Bürgern», nicht von «Katholiken». Er zählte zu jenen jüngeren Bischöfen, von denen Argaya meinte, sie wünschten mit Blick auf die Religionsfreiheit «größere Toleranz»:

«Die spanischen Bischöfe sind zurückhaltend in der Äußerung ihrer Meinung. Die «Älteren» wollen Einheit; die «Jüngeren» hingegen wollen ein Regime größerer Toleranz. Ich persönlich habe keine Angst vor dieser Öffnung. Die katholische Religion in Spanien hat, neben der Wahrheit und dem Gewicht der Geschichte, ausgewählte Minderheiten und große Massen überzeugter Katholiken. Ich glaube, dass wir auf lange Sicht in einer Situation des Dialogs und des Wettbewerbs nichts verlieren würden.»²⁶⁸

Für Argaya war klar, dass die Mehrheit der Bischöfe beim Konzil eine umfassende Religionsfreiheit wünscht. Er ist sich dabei der möglichen Auswirkungen einer Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil für Spanien bewusst: «Diese Entschlossenheit des Konzils könnte unangenehme Auswirkungen auf die Kirche in Spanien haben. Aber Gott schreibt gerade mit Linien, die uns schief erscheinen.»²⁶⁹ Diese Aussage ist in zweifacher Hinsicht typisch für ihn. Zum einen aufgrund der spanischen Perspektive, aus der er das Thema Religionsfreiheit (auch) betrachtet, zum anderen wegen seines darin zum Ausdruck gebrachten Vertrauens auf Gott und das Wirken des Heiligen Geistes.²⁷⁰ Während er oft eher berichtend von einzelnen Ereignissen schreibt, ohne verschiedene Argumente auszuführen oder zu gewichten, wird Argaya im Herbst 1965 beim Thema der Religionsfreiheit ausführlicher. Zunächst stellt er fest, dass viele Redner die Deklaration offenbar nicht sehr aufmerksam gelesen hätten:

«Sie schreiben ihr zu, was sie nicht sagt, und die doktrinellen Schwierigkeiten, denen sie sich widersetzen (Bruch mit dem Lehramt, subjektive und objektive Wahrheit, Gefahr eines juristischen Positivismus usw.), sind bereits in der Erklärung vorausgesehen und gelöst.»²⁷¹

War er selbst noch am Ende der dritten Sitzungsperiode für eine Verschiebung der Abstimmung auf die vierte gewesen (allerdings nicht auf dem Weg, der dann für diese Verschiebung gewählt wurde), da er das Dokument nicht für ausgreift hielt, sieht er nun die «doktrinellen Schwierigkeiten» als «gelöst» an. Und einen Monat später, mehr oder weniger zeitgleich zum Brief anderer spanischer Bischöfe an den Papst, berichtet er in ungewöhnlicher Ausführlichkeit von einem «interessanten Gespräch» mit dem Erzbischof von Valencia, Marcelino Olaechea Loizaga, dessen Weihbischof er bis 1957 ge-

²⁶⁸ «Los obispos españoles se muestran cautelosos en expresar su opinión. Los «mayores» desean la unidad; los «más jóvenes», en cambio, quieren un régimen de mayor tolerancia. A mí, personalmente, no me asusta esta apertura. La religión católica en España, además de la verdad y del peso de la historia, tiene selectas minorías y grandes masas de católicos convencidos. Creo que, a la larga, nada perderíamos en una situación de diálogo y de concurrencia.» ARGAYA, Diario del Concilio, 4.10.1964, 241-242.

²⁶⁹ «Esta determinación conciliar podrá traer repercusiones incómodas a la Iglesia en España. Pero Dios escribe recto con líneas que nos parecen torcidas.» Ebd., 28.9.1964, 229. Für Argaya ist auch offensichtlich, welche Position der Papst in dieser Sache vertritt: «denn es ist deutlich zu sehen, was der Papst dazu denkt.» Ebd., 4.10.1965, 452.

²⁷⁰ Vgl. z. B. ebd., 29.9.1964, 231.

²⁷¹ «[L]e atribuyen lo que no dice y las dificultades doctrinales que oponen (ruptura con el magisterio, verdad subjetiva y objetiva, peligro de positivismo jurídico, etc.) están ya previstas y resueltas en la Declaración.» Ebd., 17.9.1965, 416. Zu einem Treffen mit Erzbischof Olaechea am Vortag schreibt er: «[Erzbischof Olaechea, Valencia,] ist mit mir der Meinung, dass das Schema der Religionsfreiheit durchgehen kann, wenn das biblische Fundament weggelassen wird, welches banal ist, weil andere Texte im gegenteiligen Sinn angeführt werden können.» Ebd., 16.9.1965, 414.

wesen war. Anlass und Thema war das Schema *Über die Religionsfreiheit*, für das am nächsten Tag der Abstimmungsbeginn gesetzt war. Beide Bischöfe seien der Auffassung, «dass man mit *placet* stimmen kann», da es wichtige «katholische» Prinzipien respektiere (einzig wahre Religion; alleiniger Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums; Pflicht des Menschen, die Wahrheit zu suchen und anzunehmen), den konfessionellen Staat als unter gewissen Umständen mögliche Option anerkenne sowie die notwendigen Grenzen der Religionsfreiheit vorsehe: «Unter Wahrung dieser Prinzipien, die das Schema respektiert, scheint es, dass das Recht auf Religionsfreiheit nicht verweigert werden kann.»²⁷² Am 18. November 1965 arbeitete er die letzte Version nochmal durch und kommt zu folgendem Ergebnis:

«Unter Berücksichtigung aller Aspekte werde ich bei der morgigen Abstimmung mit *placet* stimmen. Die Religionsfreiheit [...] ist ein «Zeichen der Zeit». Zum anderen finde ich die Regelung gut durchdacht. Einige Spanier – Bischöfe, Priester und Laien – haben zweifellos Angst vor der Religionsfreiheit. Sie befürchten, dass die Nicht-Katholiken ihren Proselytismus verstärken, dass die religiöse Einheit zerbrochen wird und dass sich der Indifferentismus ausbreiten wird. Diese Gefahr besteht sicherlich. Aber ich denke, dass die Religionsfreiheit [...] als Ansporn dienen wird, mehr und besser zu arbeiten und uns Katholiken enger zusammenzuführen.»²⁷³

Am nächsten Tag notiert er: «Ich habe bei den fünf vorgeschlagenen Fragen mit *placet* gestimmt [...]. Es ist sicherlich nicht gut, in Eile oder zu weit zu gehen, aber es ist nicht weniger gefährlich, zurückzubleiben.»²⁷⁴

Während der letzten Konzilssession stand er vermehrt im Austausch mit Pedro Cantero Cuadrado, Erzbischof von Zaragoza, vor allem zu den Themen Religionsfreiheit und Kirche in der Welt von heute.²⁷⁵ Cantero Cuadrado hatte insofern eine besondere Rolle inne, da er ab Ende 1963 Mitglied im Sekretariat für die Einheit der Christen war, eine Funktion, die nicht zu unterschätzen ist.²⁷⁶ Cantero Cuadrado erklärte in einem Interview im Oktober 1964, dass die Erklärung über die Religionsfreiheit des Konzils notwendig (*necesario*) sei; dies wegen der Situation in den kommunistischen Ländern, weil viele Zeitgenossen meinen würden, die Kirche sei eine Gegnerin der Religionsfrei-

²⁷² «Cree – creemos – que puede votarse *placet*, [...] Salvados estos principios, que el esquema respeta, parece que no puede negarse el derecho a la libertad religiosa.» Ebd., 25.10.1965, 507. Am 22.10.1965 erhält er die neue Redaktion des Textes, die er «mit Interesse» liest: «Ich bin geneigt, mit *placet* zu stimmen.» Ebd., 22.10.1965, 496. Argaya stimmt in den Teilabstimmungen: 1 und 2 *placet*, 3 und 4 *non placet* und in den restlichen *placet iuxta modum*. Vgl. ebd., 26.10.1965, 509.

²⁷³ «Teniendo todo presente, en la votación de mañana, daré el *placet*. La libertad religiosa [...] es «signo de los tiempos». Por otra parte, encuentro bien razonado el esquema. A algunos españoles – obispos, sacerdotes y seglares –, asusta ciertamente la libertad religiosa. Temen que los acatólicos intensificaran su proselitismo, que llegará a romperse la unidad religiosa y que cundirá el indiferentismo. Existe ciertamente este peligro. Pero comprendo que la libertad religiosa servirá [...] de acicate para trabajar más y mejor y para que los católicos nos unamos más estrechamente.» Ebd., 18.11.1965, 550.

²⁷⁴ «Yo he votado *placet* a las cinco preguntas propuestas [...]. No es bueno, ciertamente, ir de prisa o demasiado lejos, pero no es menos peligroso quedarse atrás.» Ebd., 19.11.1965, 551.

²⁷⁵ Vgl. CASAS [REBASA], La actuación del episcopado español en el Concilio Vaticano II en los recuerdos de Jacinto Argaya, 643. Vgl. z. B. ARGAYA, Diario del Concilio, 4.10.1965, 452.

²⁷⁶ Vgl. DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España, 16; RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 244. Bischof Cantero Cuadrado war auch Mitglied einer Unterkommission des Einheitssekretariats, die in der vierten Konzilssession die Rückmeldungen zum Schema über die Religionsfreiheit einarbeitete. Er war zudem Teil einer nochmals kleineren Arbeitsgruppe, die im November 1965 das Schema fortlaufend aktualisierte, während die Debatten noch liefen. Vgl. ROUTHIER, Das begonnene Werk zu Ende führen, 130-131, Anm. 244 und 245.

heit, weil die Öffentlichkeit dies vom Konzil erwarte und «weil die Religionsfreiheit als Knackpunkt nicht nur für den ökumenischen Dialog, sondern auch für den Dialog der Kirche mit der modernen Welt angesehen wird.»²⁷⁷ Auch konzilsintern äußert sich dieser spanische Bischof überraschend «weitsichtig»: Da die Religionsfreiheit alle Menschen betreffe, müsse die Argumentation für diese auch nachvollziehbar sein, auch für Nicht-Katholik:innen; die gesamte Frage sei auch deswegen auf rechtlich-praktischer Ebene anzusiedeln. Es geht um die religiöse Freiheit im gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Leben.²⁷⁸ Diese Feststellungen verbindet er mit der traditionellen Idee von These und Hypothese bzw. löst sich von dieser:

«Subnotare autem vellem quod, proposita quaestione in campo iuridico, non requiritur suscitare nec proponere problema de libertate religiosa sub forma dialectica veteris distinctionis traditionalis – *hodie, psychologicae saltem, tam inadequatae* – «thesim inter et hypothesim», quia, meo humili iudicio, in plano iuridico *tum nationali tum internationali* potest hodie sustineri, tamquam thesis i.e. tamquam principium *legale* ordinationis iuridicae, principium iuridicum libertatis religiosae *personarum et coetuum in vita sociali.*»²⁷⁹

Im Vergleich zu den bisherigen spanischen Stimmen ist diese Aussage beinahe schon revolutionär. Kein Wunder also, wenn Cantero Cuadrado im internen Bericht an das spanische Außenministerium ebenfalls zu den Befürwortern der Religionsfreiheit gezählt wird.²⁸⁰ Auch Nuria García Balart folgerte daraus: «Erzbischof Pedro Cantero von Saragossa akzeptierte vorbehaltlos den Ansatz des Konzils zur Religionsfreiheit.»²⁸¹ Ein Jahr später bekräftigt er seine Position und unterstreicht dabei auch die seines Erachtens gegebene Lehrkontinuität:

«salva semper doctrina catholica de unica vera religione et de unica Ecclesia Christi, humiliter puto quod non in plano simplicis tolerantiae sed in plano iuridico civili, agnitio et affirmatio positiva veri et obiectivi iuris civilis personae et communitatum ad exercitium limitatum praedicta libertatis religiosae, potest defendi ut propositio vera et consona non solum cum exigentiis practicis spiritus missionarii Ecclesiae Christi et conviventiae pacificae omnium hominum et populorum in mundo nostri temporis, [...] sed etiam – meo quidem iudicio – cum principiis fundamentalibus Magisterii ecclesiastici, quae principia in sua orientatione et evolutione doctrinali sunt plene cohaerentia ab Encyclica *Mirari vos* usque ad *Pacem in terris et Ecclesiam suam.*»²⁸²

Gleichwohl gilt hier festzuhalten, dass Cantero Cuadrado zwar von einem «wahren und objektiven bürgerlichen Recht der Personen und der Gemeinschaften» spricht, aber

²⁷⁷ «[...] porque la libertad religiosa es considerada como el punto clave no sólo para el diálogo ecuménico, sino para el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno.» Voz de nuestros prelados, in: *Ecclesia* 1214 (17.10.1964) 9-10, 9.

²⁷⁸ Vgl. Cantero Cuadrado, ASSC III, 2, 474-477, 475.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 293.

²⁸¹ «Mons. Pedro Cantero, Arzobispo de Zaragoza, aceptaba sin reservas el planteamiento conciliar sobre la libertad religiosa.» GARCÍA BALART, Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa, 104. Allerdings verwendet sie ausschließlich die in *Ecclesia* abgedruckten Auszüge der Stellungnahmen der spanischen Bischöfe auf dem Konzil. Während der Zeit der Konzilssessionen führte *Ecclesia* eine Sektion mit dem Titel *Diario del Concilio. Comunicados escritos de la Oficina de Prensa del Concilio*. In dieser Sektion wurde eine Zusammenfassung der während der Generalkongregationen diskutierten Themen und der wichtigsten Ereignisse im Zusammenhang mit dem Konzil abgedruckt. Dabei gilt zu bedenken, dass die *Oficina de Prensa del Concilio* vom spanischen Staat finanziert wurde.

²⁸² Cantero Cuadrado, ASSC IV, 1, 302-305, 303.

auch von einer «beschränkten Ausübung» dieser Religionsfreiheit. Zudem trat auch er für einen konfessionellen Staat ein.²⁸³ Völlig eindeutig kann der Erzbischof von Zaragoza dementsprechend nicht zu den Befürwortern der Religionsfreiheit gerechnet werden. Zweifel rühren nicht nur aus seiner Verteidigung der Begrenzung der Religionsfreiheit sowie deren Vereinbarkeit mit einem konfessionellen Staat, sondern auch aus Canteros politischer Haltung einer «offenen und bedingungslosen Unterstützung des franquistischen Regimes», von der er bis zu seinem Tod 1978 nicht abwich.²⁸⁴ In der Zeit nach dem Konzil, geprägt von Spannungen und Konflikten innerhalb der Kirche, positionierte er sich auf Seiten der «traditionalistischen» Priester in Spanien, welche gegenüber den konziliaren Neuerungen, zu denen die Religionsfreiheit klar zählte, eine ablehnende Haltung einnahmen.²⁸⁵ Auf der anderen Seite ist zu fragen, inwiefern es zulässig ist, ihn auf dieser Grundlage zu einem Gegner der Religionsfreiheit zu erklären. Auch zeichnen seine Äußerungen während des Konzils ein anderes Bild, als er es in den Jahrzehnten davor in *La hora católica en España* (1942) und *En defensa de la unidad católica en España* (1953) entworfen hatte, in denen er Religionsfreiheit zum Schutze der «katholischen Einheit» noch gänzlich ausschloss.²⁸⁶ Eine Modifizierung seiner Position ist daher nicht auszuschließen. Das Beispiel Canteros verdeutlicht, wie wichtig die noch ausstehende Öffnung der Archive ist.

Ebenfalls eine besondere Rolle, wenn auch aus anderen Gründen, kam Bischof Fidel García Martínez, dem emeritierten Bischof von Calahorra y La Calzada, seit 1953 Titularbischof von Susuli zu, «der seine letzten Kräfte der Mitgestaltung der Entstehung einer neuen Kirche widmete.»²⁸⁷ Schon in der Vergangenheit war dieser Bischof aufgefallen: Entgegen dem Verbot Francos hatte er die Enzyklika Pius' XI. *Mit brennender Sorge* in seinem Diözesanblatt veröffentlichen lassen. 1942 hatte er zudem einen Hirtenbrief *Sobre algunos errores modernos* (Über einige moderne Irrtümer) verfasst, darin den Nationalsozialismus kritisiert und sich erneut auf die Enzyklika bezogen.²⁸⁸ Die in den Jahren danach durch die Regierung geführte Diffamierungskampagne und die dabei

²⁸³ Vgl. Pedro CANTERO CUADRADO, Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico actual de España. Conferencia pronunciada en Madrid por el Excmo. y Reverendísimo Sr. Dr. D. Pedro Cantero Cuadrado, Obispo de Huelva, en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el 16 de mayo de 1963. Ilustración del clero. Revista sacerdotal, 21-24. Zum konfessionellen Staat und seiner von den spanischen Bischöfen – Bischof Cantero Cuadrado eingeschlossen – postulierten Vereinbarkeit mit Religionsfreiheit vgl. Kap. 4.3.1.2.

²⁸⁴ Vgl. Vicente CÁRCCEL ORTÍ, Cantero Cuadrado, Pedro, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>; Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pedro Cantero y la Iglesia del Posconcilio, in: Miscelánea Comillas 70 (2012) 613-629, 615-616. Noch nach dem Konzil nahm er mehrere hohe politische Ämter an: er war Mitglied der spanischen Cortes, im Consejo del Reino sowie dem Consejo de Regencia und blieb dies auch, als die übrigen spanischen Bischöfe, die solche politischen Ämter innegehabt hatten, 1969 von diesen zurücktraten. Vgl. CÁRCCEL ORTÍ, Cantero Cuadrado; BLÁZQUEZ, La traición de los clérigos, 191-192; MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pedro Cantero y la Iglesia del Posconcilio, 617-618 und 626.

²⁸⁵ Vgl. CÁRCCEL ORTÍ, Cantero Cuadrado; BLÁZQUEZ, La traición de los clérigos, 201-203.

²⁸⁶ Vgl. CANTERO [CUADRADO], La hora católica en España; DERS., En defensa de la unidad católica.

²⁸⁷ «[...] quien dedicó sus últimas fuerzas a colaborar en el nacimiento de una nueva Iglesia.» BLÁZQUEZ, La traición de los clérigos, 162.

²⁸⁸ Vgl. ARBELOA, Aquella España católica, 257. Das Transkript eines Hirtenbriefs (Instrucción pastoral) des Bischofs von Calahorra «über einige moderne Irrtümer», inkl. *Mit brennender Sorge* im Anhang findet sich im Archiv des Weltrats der Kirchen: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 1. Spanish Law about Protestants. Das Datum ist handschriftlich vermerkt: 28.2.42.

ausbleibende Unterstützung durch die übrigen Bischöfe ließen ihn von seinem Bischofssitz im nordspanischen Calahorra zurücktreten.²⁸⁹

Bischof García Martínez nahm an allen vier Sitzungsperioden des Konzils teil. Dabei vertrat er wohl Standpunkte und Ansichten, mit denen nicht alle seiner Bischofskollegen einverstanden waren. Sein Vortrag über Religionsfreiheit vor dem Plenum des Episkopats traf jedenfalls auf heftigen Widerstand der Bischöfe der Kanarischen Inseln und Lleidas.²⁹⁰ Selbst war er offenbar auch nicht zufrieden mit der Haltung mancher spanischer Bischöfe und beschwerte sich gegenüber Argaya – von diesem übrigens als «guter Theologe» bezeichnet – «dass einige Spanier so verschlossen sind gegenüber den ernsthaften Fortschritten, die in Liturgie, Theologie und Pastoral glücklicherweise gemacht wurden.»²⁹¹

Vor diesem Hintergrund deutet sich bereits der freie Geist García Martínez' an. Durch seinen Rücktritt vom Bischofssitz in Calahorra hatte dieser Bischof möglicherweise zusätzlich an Ungebundenheit und Freiheit gewonnen. Bezüglich seiner Haltung zur Religionsfreiheit lässt sich innerhalb von zehn Jahren ein deutlicher Wandel bei ihm ausmachen. 1952 hatte er noch geschrieben: «Die Gleichsetzung vom Recht des richtigen oder wahren Gewissens mit dem des irrenden Gewissens, selbst wenn es aufrichtig ist, kann logischerweise nur durch einen dogmatischen und philosophischen Relativismus behauptet werden, der völlig inakzeptabel ist», zumal der Proposition 15 des *Syllabus* widersprechend.²⁹² Dem irrenden Gewissen komme lediglich «Recht auf Toleranz» zu.²⁹³ Dem gegenüber stehe «das grundsätzlichste Recht, die wahre Religion zu bekennen.»²⁹⁴ Gänzlich anders klingt es in einem Artikel, den er im Mai 1964 in der Zeitschrift *Razón y Fe* veröffentlichte und während der dritten Konzilsperiode als schriftli-

²⁸⁹ Vgl. Juan G. BEDOYA, Obispos perplejos, el concilio curioso y Franco irritado, in: El País (20.10.2012), https://elpais.com/sociedad/2012/10/20/actualidad/1350760143_187122.html; Juan G. BEDOYA, «Canallada» a un obispo, in: El País, 25.10.2008, https://elpais.com/sociedad/2008/10/25/actualidad/1224885602_85-0215.html. Die Kampagne gegen ihn scheint eine Intrige gewesen zu sein. Eine Doktorarbeit aus dem Jahr 2011 hat das Thema aufgearbeitet. Vgl. <https://www.unirioja.es/ap-noticias/servlet/Noticias?codnot=21-03&accion=detnot>. FRAGA IRIBARNE, Memoria breve, 99, spielt darauf an: «ein kleiner «Schürzenskandal» (escándalo de faldas), in einem Hotel in Barcelona».

²⁹⁰ Vgl. ARGAYA, Diario del Concilio, 26.11.1963, 172.

²⁹¹ «[...] de que algunos españoles seamos tan cerrados de criterio, en relación con los serios avances que han tenido felizmente en liturgia, teología y pastoral.» Ebd., 20.10.1965, 493.

²⁹² «[L]a equiparación ante el derecho de la conciencia recta o verdadera con la conciencia errónea, siquiera sea ésta sincera, sólo puede ser sostenida lógicamente por un relativismo dogmático y filosófico totalmente inadmisibles». Fidel GARCÍA [MARTÍNEZ], Mirada retrospectiva, in: Documentos 10 (1952) 33-38, 36. Besagte Proposition 15 des *Syllabus* lautet: «Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.» PIUS IX., *Syllabus*, in: AAS 3 (1867) 168-176, 169.

²⁹³ GARCÍA [MARTÍNEZ], Mirada retrospectiva, 36. Der im Aufsatztitel angesprochene Rückblick bezieht sich auf die *Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* der letzten fünf Jahre, besonders die von 1949 zum Thema Menschenrechte, vgl. ebd., bes. 35-38. Die *Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* waren ein zwar vom Regime genehmigtes, aber nicht regimehöriges Reflexions- und Austauschforum. Besonders die Teilnahme von katholischen Intellektuellen aus dem Ausland war für das damalige Spanien sehr ungewöhnlich. Vgl. MONTERO, Autocríticas del nacionalcatolicismo, 144-147; DERS., Los intelectuales católicos, 51-57; sowie ausführlich die Dissertation von Pablo LÓPEZ CHAVES, *Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (1947-1959). Un estudio sobre la evolución de los conceptos de Iglesia, Estado y libertad religiosa en los intelectuales católicos europeos*, Universidad de Granada 2016, abrufbar unter: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/40112>.

²⁹⁴ GARCÍA [MARTÍNEZ], Mirada retrospectiva, 37.

che Eingabe einreichte.²⁹⁵ Unter Berufung auf *Pacem in terris* postuliert er das Recht des Menschen, dem eigenen Gewissen folgend sich zu einer Religion zu bekennen und Gott zu verehren, und dies sowohl im *forum internum* wie auch *externum*: «Dieses Recht auf das *forum internum* oder einfach auf die Privatsphäre zu beschränken, wäre unnatürlich und gewalttätig.»²⁹⁶ Die dadurch möglicherweise entstehende Störung oder gar Beleidigung anderer Mitglieder einer Gesellschaft weist er als «einen pharisäischen Skandal oder [als] Zeichen für die Unsicherheit ihres Glaubens» zurück:

«Und welche Bezeichnung sollte man einem solchen Gewächshaus-Glauben geben, der nicht einmal einer leichten Brise auf der Straße standhalten kann? Ist es nicht vielmehr jener Anblick eines gesunden Vorbilds, das diejenigen beschämt, die sich zur wahren Religion bekennen und ihre Pflichten nicht erfüllen?»²⁹⁷

Auch bezüglich des stets heftig diskutierten Proselytismus konstatiert er, dass es eine jeder tiefen religiösen Überzeugung inhärente Komponente sei, «die übrigen am Gut, das man besitzt, teilhaben zu lassen».²⁹⁸ Gleichwohl weist er auf das zu respektierende Gemeinwohl und die Einhaltung bestimmter Grenzen hin, wobei er letztere besonders in jeglichem Verzicht auf Zwang und eine Grundhaltung des Respekts gegenüber den Gegebenheiten vor Ort sieht. Erlaubt hingegen seien das eigene Glaubens- und Lebenszeugnis sowie Überzeugungsversuche, die vom Gegenüber zuvor zugestanden wurden. Interessant ist, dass er in diesem Zusammenhang meint, dass die Widerstände, die manche Vertreter des Protestantismus erfahren hätten, vielleicht auf ihr eigenes Verhalten zurückzuführen seien. Wenn die Mönche von Taizé in Spanien eine Einrichtung eröffnen wollen würden, würden sie sicher auf keinerlei Probleme stoßen, da ihr Vorgehen von geschwisterlicher Rücksichtnahme und religiöser Toleranz geprägt wäre.²⁹⁹

In seinem Artikel, der von protestantischer Seite im Übrigen als «das einzige, was mir im Moment als rein positives Dokument in den Sinn kommt»,³⁰⁰ bezeichnet wurde, geht Fidel García auch auf die Option eines konfessionellen Staates ein. Er unterscheidet dabei verschiedene Formen der Konfessionalität und ordnet Spanien – neben Kolumbien – jener Variante zu, die bislang keine Religionsfreiheit kenne, sodass die Gefahr des (moralischen) Zwangs durchaus gegeben sei. Die «katholische Einheit» einer

²⁹⁵ Vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, *Libertad religiosa o libertad de las conciencias*, 535-574; García Martínez, ASSC III, 2, 686.

²⁹⁶ «[L]imitar este derecho al fuero interno, o simplemente al privado, sería algo antinatural y violento.» GARCÍA MARTÍNEZ, *Libertad religiosa o libertad de las conciencias*, 462. Dafür brauche es auch die entsprechenden Gotteshäuser, Schulen und Lehrer. Vgl. ebd.

²⁹⁷ «¿Y qué calificativo habría de darse a esta fe de invernadero, que ni siquiera puede resistir la brisa de la calle? No será, más bien, esa vista de una ejemplaridad saludable, que avergüence a quienes, profesando la religión verdadera, no cumplen con sus deberes?» Ebd., 463.

²⁹⁸ Ebd., 465-466. Das Memorandum von Lukas Vischer zitiert er in Anm. 8 seines Beitrags, es fällt in das Kapitel zum «Proselytismus».

²⁹⁹ Vgl. ebd., 468-469.

³⁰⁰ «[...] lo único que por el momento se me ocurre como documento netamente positivo». Juan Estruch an Carrillo de Albornoz, 24.2.1965, in: WCC Archives, 4226.096: Secretariat on Religious Liberty, Miscellaneous Correspondence, 1965-1967. Juan Estruch war Mitglied des *Centro Ecueménico de Barcelona* (heute: *Centre Ecuemènic de Catalunya*) und zeitgleich Mitarbeiter des Jugendsekretariats der *Iglesia Española Reformada Episcopal*. Vgl. ebd. Dass Jesús María Zaratiegui besagten Text Fidel Garcías als erstes Beispiel heranzieht, um die Fixierung der spanischen Bischöfe auf die «katholische Einheit» sowie deren Lobbying zur Abschwächung des geplanten Statuts zu belegen, ist nicht nachzuvollziehen. Vgl. Jesús María ZARATIEGUI, *Recepción en España de la declaración Dignitatis Humanae* (del Concilio Vaticano II), in: *Diacronie* 26/2 (2016) 2-24, 9; DERS., *Recepción en España de las delimitaciones sobre la declaración de libertad religiosa, Dignitatis Humanae*, in: *AHIg* 25 (2016) 209-237, 216.

Nation könne zwar ein Gut für diese sein, sofern sie in der Realität tatsächlich gegeben sei, wofür er in Spanien aufgrund der zum Teil geringen Glaubenspraxis kaum Indizien sieht.³⁰¹ So kommt er zu dem Schluss:

«Was wir in jedem Fall nicht für angemessen halten, ist, sich auf jene religiöse Einheit als Gemeingut der Nation zu berufen, um irgendeinem Menschen sein Recht auf Gewissensfreiheit zu verweigern. Dabei geht vergessen, dass das wichtigste Gemeingut, zu dessen Schutz der Staat verpflichtet ist, die Grundrechte der menschlichen Person, zu denen die Gewissensfreiheit zählt, sind.»³⁰²

Für die Kirche bedeute dies, dass sie ihre Privilegien aufgeben und zur «Streiterin im Kampf für die Freiheit» (*campeón de la lucha por la libertad*) werden solle. Fidel García erwartet dabei keine umgehenden praktischen Veränderungen, wohl aber eine «moralische Wirkung». Für die katholischen Länder, in denen die Anerkennung der Religionsfreiheit ein Novum wäre, rechnet er nicht mit negativen Folgen – und selbst wenn, würden diese durch «das Ansehen, das Vertrauen und die Wirksamkeit, die das Handeln der Universalkirche erlangen könnte», ausreichend kompensiert werden.³⁰³

Die letzten Beispiele zeigen deutlich, dass eine generelle Kategorisierung der spanischen Bischöfe als Gegner der Erklärung über die Religionsfreiheit fehlgeht. Manche von ihnen haben in der Auseinandersetzung mit der Thematik einen Perspektivenwechsel vollzogen und «dazugelernt». Gleichwohl lässt die gegenwärtige Quellenlage wenig Schlüsse über das Gros der schweigenden Masse zu und so bleiben die «Lernenden» – mindestens für den Moment – in klarer Minderheit: die überwiegende Mehrheit der spanischen Bischöfe war zutiefst überzeugt, dass die Rechte Gottes, der Wahrheit und der Kirche die religiöse Freiheit des (nicht-katholischen) Menschen ausschlossen.

4.3 Als Spanier am Konzil: Schutz der «*insula catholica*»

Die spanischen Bischöfe setzten sich auf dem Konzil nicht nur für die Rechte der Wahrheit und der katholischen Kirche ein, sondern auch für den Schutz ihrer «*insula catholica*»:

«*Faxit Deus ut ita eveniat, in bonum totius Ecclesiae, quin pereat illa «insula catholica» [...] quae aliquibus videtur displicere. Insula haec parva est, sed Europam docuit per*

³⁰¹ Vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, *Libertad religiosa o libertad de las conciencias*, 470-471. Vgl. dazu auch die Beobachtungen von Javier Rupérez: «Natürlich haben die Aussagen über die religiöse Einheit Spaniens oder über die vorherrschende christliche Lebensweise im Land mit einer gewissen Kühnheit der Stereotypen begonnen, die einer soziologischen Analyse kaum standhalten. [...] In Spanien gibt es eine katholische Mehrheit. Und religiöse Minderheiten, die sich zu anderen Religionen bekennen. Es gibt also keine religiöse Einheitlichkeit; wahrscheinlich hat es sie nie gegeben. Man kann kaum behaupten, dass die katholische Mehrheit eine lebendige christliche Haltung pflegt: Es gibt nicht unbeträchtliche Gruppen von Atheisten und Agnostikern, die religiöse Praxis ist sehr gering». RUPÉREZ, *Estado confesional y libertad religiosa*, 60-61.

³⁰² «Lo que, en todo caso, no creemos ser procedente es invocar, como un bien común de la nación, esa unidad religiosa, para negar a persona alguna su derecho a la libertad de conciencia. Se ha olvidado, que el principal bien común, que el Estado viene obligado a proteger, son los derechos fundamentales de la persona humana, entre los que se cuenta el de la libertad de conciencia.» GARCÍA MARTÍNEZ, *Libertad religiosa o libertad de las conciencias*, 471.

³⁰³ «[...] el prestigio, la confianza y la eficacia que pudiera adquirir la acción de la Iglesia Universal». Ebd., 474.

S. Isidorum, mundum christianum a mahumetanis liberavit, cum sua unitate catholica Evangelium tulit in 22 Respublicas Americae et in Insulas Philippinas; cui etiam debetur quod religionis catholicae remanet in regionibus protestanticis, etc.»³⁰⁴

Bischof Muñozerro verfasste diese Zeilen, Teil einer schriftlichen Eingabe zum Schema über die Religionsfreiheit, während der Zeit der Sitzungsunterbrechung zwischen der dritten und der vierten Konzilssession. Er greift dabei das «klassische» Bild des katholischen Spaniens auf, das dem katholischen Glauben große Dienste geleistet hat, nicht nur im Kampf gegen den Islam und durch die Missionierung vieler Länder. Spanien sei es auch zu verdanken, dass der Katholizismus in manchen protestantischen Gegenden Europas erhalten geblieben sei. Die katholische Tradition des «Lichts von Trient»³⁰⁵ wird hervorgehoben, aber auch eine fortbestehende ablehnende Haltung gegenüber dem Protestantismus offengelegt. Diese Tradition greift auch ein bekannter Verfechter der «katholischen Einheit», Bischof Zacarías de Vizcarra, in einem Beitrag in *Ecclesia* im Mai 1963 auf.³⁰⁶ Darin schlägt er erneut den Bogen bis zu König Rekared und dessen «triumphaler Proklamation der *katholischen Einheit* beim Dritten Konzil von Toldeo» und warnt vor den Gefahren beim Verlust der eben solchen:

«Der Bruch der religiösen und moralischen Einheit der Nation birgt in Spanien größte Gefahren. [...] In Spanien führt die religiöse Spaltung [...] zur Spaltung der Familien, Zwietracht in den kommunalen Gemeinden, mangelnder Solidarität in den öffentlichen Institutionen und der ernsthaften Gefahr nationaler Subversion und bürgerlicher Unruhen, die sowohl internen als auch externen Feinden zugute kommen.»³⁰⁷

Beide Bischöfe fordern Verteidigung und Schutz dieses traditionellen Erbes Spaniens und seiner vielzitierten «katholischen Einheit». Rückblickend erklärt Enrique y Tarancón dies Anfang der 1980er Jahre damit, dass dieses Konzept «für uns wie die Grundlage der Wirklichkeit Spaniens» gewesen war, ja sogar «quasi ein katholisch-patriotisches Dogma» (*dogma católico-patriótico*).³⁰⁸ Knapp 20 Jahre zuvor, im Herbst 1964, hatte er selbst noch die Gläubigen seines Bistums auf das – «Gott sei Dank» – in Spanien erhaltene «unschätzbare Gut der katholischen Einheit» und die «großen

³⁰⁴ Alonso Muñozerro, ASSC IV, 1, 655-658, 658.

³⁰⁵ Er bezieht sich hier auf die berühmte Passage aus der *Historia de los heterodoxos Españoles* von Marcelino Menéndez Pelayo: «Spanien, Evangelisator der halben Welt; Spanien, Ketzler-Hammer, Licht von Trient, Schwert von Rom, Wiege des heiligen Ignatius...; das ist unsere Größe und unsere Einheit; wir haben keine andere.» Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos Españoles*, 2 Bde., Madrid 1986-1987 [1929], Bd. 2, 1038. Vgl. dazu: Mariano DELGADO, ¿Ha dejado España de ser católica? Laicidad y pluralismo religioso en España, in: *Iberoamericana* 10/38 (2010) 123-133. Vgl. zu diesem idealisierten Spanien-Bild im Prinzip alle bisherigen Kapitel.

³⁰⁶ Bischof Vizcarra starb wenige Monate später im September 1963. Das Thema hatte ihn bis zu seinem Tod nicht mehr losgelassen. Für seine früheren Äußerungen zum Schutz der «katholischen Einheit» und gegen den Protestantismus siehe Kap. 3.1.2.2.

³⁰⁷ «[...] triunfal proclamación de la *unidad católica* en el Tercer Concilio de Toledo [...] El quebranto de la unidad religiosa y moral de la nación tiene en España mayor peligrosidad [...] en España la división religiosa [...] engendra la división en la familia, la discordia en el municipio, la insolidaridad en las instituciones públicas y grave peligro de subversión nacional y lucha civil, en beneficio de sus enemigos internos y externos.» Zacarías DE VIZCARRA, Ejemplos de prudencia y energía de los padres de la Iglesia española y de los Concilios Toledanos en la defensa de la unidad católica nacional, in: *Ecclesia* 1141 (25.5.1963) 16-17, 16 [HiO].

³⁰⁸ MARTÍN DESCALZO, Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones, 109. Vgl. auch: «Es stimmt auch, dass die katholische Einheit Spaniens mehr als ein religiöses Dogma, ein patriotisches Dogma war». [Interview mit] Vicente Enrique y Tarancón, cardenal-arzobispo de Madrid-Alcalá, in: MÉRIDA, Entrevista con la Iglesia, 63-95, 78.

Schwierigkeiten», die sich aus einer «schlechten Interpretation jenes Prinzips der Religionsfreiheit» ergeben könnten, verwiesen.³⁰⁹

Religionsfreiheit schloss auch der Bischof von Bilbao, Gúrpide Beope, aus verschiedenen Gründen grundsätzlich aus,³¹⁰ im Falle Spaniens schien ihm nicht einmal eine aus pragmatischen Gründen gewährte «Kultusfreiheit» angebracht, dies gelte lediglich im Bezug auf Länder mit mehrheitlich nicht-katholischer Bevölkerung:

«Aber wohlgemerkt: Dies gilt nur für die Nationen, in denen Katholiken eine Minderheit bilden, weil sie von Häresie, Schisma oder Heidentum bestimmt werden. Nun stellt sich die Frage: Ist dies in Spanien der Fall? Ganz und gar nicht. In Spanien gibt es keine Notwendigkeit für die Kultusfreiheit, weil es – Gott sei Dank – seit vielen Jahrhunderten eine religiöse Einheit genießt, die seine größte Ruhmestat ist. Wie viele Protestanten gibt es in Spanien, wie viele Schismatiker, wie viele Atheisten, wie viele Heiden? Sehr wenige.»³¹¹

Er und seine Kollegen fokussierten auf die geringe Zahl der protestantischen Gläubigen in Spanien und die «katholische Einheit» des Landes: beide bedingten sich gegenseitig, waren Wirkung und Ursache zugleich: weil es kaum Protestant:innen gab, war Spanien ganzheitlich katholisch; gleichzeitig negierte die «katholische Einheit» bereits die Möglichkeit der Existenz eines spanischen Protestantismus. Unter diesen Grundannahmen schien Religionsfreiheit (weiterhin) nicht notwendig. Auch das Gefühl, von außen angegriffen zu werden, unverstanden zu bleiben (*cierta incomprensión injusta*) und internationalem Druck ausgesetzt zu sein, war nicht neu.³¹² Als Bedrohung der «katholischen Einheit» nahmen die Bischöfe aber auch andere Entwicklungen wahr, nämlich einerseits den sich immer deutlicher abzeichnenden, bejahenden Entschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der Religionsfreiheit, und andererseits die immer konkreter werdenden Pläne des spanischen Außenministers, Fernando María Castiella, zu einem *Statut für die Nicht-Katholiken*.

Die Bekräftigung der Religionsfreiheit als Menschenrecht durch das Konzil könnte erstens die Idee des konfessionellen Staates delegitimieren, mit entsprechenden Konsequenzen für das «nationalkatholische» System in Spanien, welches auch so bereits zahlreiche Risse zeigte. Zweitens würde sich das Recht auf öffentliche Verkündigung und Verbreitung nicht-katholischer Glaubensinhalte (propaganda) gravierend auf die «katholische Einheit» Spaniens auswirken und diese letztlich zerstören – eine Sorge, die im

³⁰⁹ [Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN,] Nuestro Arzobispo escribe desde Roma. Ha empezado la etapa decisiva del Concilio, in: Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo 10 (Octubre 1964) 473-479, 477-478.

³¹⁰ Vgl. Kap. 4.2.1.

³¹¹ «Pero entiéndase bien: esto solamente tiene aplicación en aquellas naciones en las cuales los católicos están en minoría por hallarse dominados por la herejía, el cisma o el paganismo. Ocurre ahora preguntar: ¿Es éste el caso de España? De ninguna manera. En España no hace falta la libertad de cultos porque, gracias a Dios, España desde hace muchos siglos goza de una unidad religiosa, que es su mejor timbre de gloria. ¿Cuántos protestantes tiene España, cuántos cismáticos, cuántos ateos, cuántos paganos? Muy pocos.» GÚRPIDE BEOPE, Frente al ateísmo y otros errores la religión católica, 155-156.

³¹² «Es ist auch notwendig, in nicht wenigen Menschen und sogar Nationen ein gewisses ungerechtes Unverständnis, um nicht zu sagen Ignoranz, gegenüber dem spanischen Volk, eine Geringschätzung seiner Geschichte und seiner Werke, eine erniedrigende Wertschätzung seiner religiösen Tugenden hervorzuheben. [...] In Spanien ist ein Angriff auf die religiöse Einheit ein Angriff auf das tiefste Sein und Wesen des nationalen Lebens, und das ist die Erklärung für die brutalen Schläge, die wir erleiden». GÚRPIDE BEOPE, Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa, 40. Vgl. für diese Art der Argumentation Kap. 3.1.

Grunde alle spanischen Bischöfe teilten.³¹³ Die Pläne Castiellas stellten für sich genommen schon eine ‹Bedrohung› für die ‹katholische Einheit› dar, in Verbindung mit den Entwicklungen auf dem Konzil aber umso mehr. Denn die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche würde auf Grundlage des ‹zweiten Prinzips› des *Movimiento Nacional* (Lehre der katholischen Kirche als maßgebende Basis für die spanische Gesetzgebung)³¹⁴ auch den spanischen Staat stärker in die Verantwortung nehmen bzw. dessen Handlungsspielraum bei der Erarbeitung eines solchen Statuts oder Gesetzes erheblich vergrößern.

Bereits während des Konzils war demnach klar, dass sich dessen Beschlüsse in sehr konkreter Weise auf Spanien auswirken würden.³¹⁵ Den spanischen Bischöfen war dies bewusst und so ist es wenig verwunderlich, dass ihre Interventionen immer wieder auch ihre ‹spanischen Sorgen› widerspiegelten, wie es zum Beispiel in der politischen Dimension des Briefs einiger Bischöfe an Paul VI. oder im obigen Zitat zur ‹insula catholica› ersichtlich wird.³¹⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass dieses Zitat von Bischof Luis Alonso Muñozerro stammt, denn dieser war in mehreren Gremien und Kommissionen vertreten, die sich von kirchlicher Seite mit dem geplanten ‹Protestanten-Statut› beschäftigten. Das von ihm in diesem Zusammenhang verfasste Schreiben würde, wie noch zu zeigen sein wird, die Haltung des Episkopats bzw. der Metropolitenkonferenz erheblich beeinflussen. Hier ging es den Bischöfen Spaniens also nicht mehr ‹nur› um die Rechte der Wahrheit und der (Welt)Kirche, sondern auch und vor allem um innerspanische Anliegen. Aus dieser Perspektive betrachtet, waren sie als Spanier am Konzil.

4.3.1 Konfessioneller Staat und ‹katholische› Politik

Bischof Muñozerro und seine Kollegen waren nicht nur als Spanier am Konzil, sie wurden auch als solche wahrgenommen, z. B. als man ihnen – wohl zu Unrecht – eine Schlüsselrolle bei der Verschiebung der Abstimmung über die Erklärung zur Religionsfreiheit im November 1964 zuschrieb.³¹⁷ Als gut eine Woche später zwei Bomben im *Colegio Español* in Rom explodierten, fragte sich Bischof Argaya, zu diesem Zeitpunkt bereits wieder zurück in Spanien:

«Welche Bedeutung hat dieses Attentat wohl? Gewaltsamer Protest gegen den spanischen Episkopat wegen seiner angeblichen Opposition gegen die konziliare Erklärung zur *Religionsfreiheit*? Aggression, Protest und Sabotage gegen das Regime des Caudillo Franco, das gegenwärtig in Spanien herrscht?»³¹⁸

³¹³ Vgl. DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España, 3.

³¹⁴ Vgl. Kap. 2.2.2.1.

³¹⁵ Vgl. RAGUER, El Concilio Vaticano II y la España de Franco, 39: ‹In bestimmten Fragen mit direkten politischen Auswirkungen in Spanien (Ökumene, Religionsfreiheit, Menschenrechte) war ihre Position entsetzlich hart.›

³¹⁶ Vgl. zum Brief an Paul VI. Kap. 4.2.1.2.

³¹⁷ Vgl. auch hierzu Kap. 4.2.1.2.

³¹⁸ ‹Qué significación tendrá este atentado? ¿De protesta violenta contra el Episcopado español por su supuesta oposición a la declaración conciliar sobre *Libertad religiosa*? ¿De agresión, protesta y sabotaje contra el régimen del caudillo Franco, que hoy en España impera?› ARGAYA, Diario del Concilio, s. d. (Regreso a España), 383 [HiO]. Menschen kamen dabei, laut Argaya, nicht zu Schaden.

Die enge Verbindung von Religion und Politik tritt in diesen Fragen offen zutage; gerade die letzte Frage war nur deswegen überhaupt stellbar, weil die Kirche weiterhin eine wesentliche Stütze des Franco-Regimes darstellte und ihre Vertreter entsprechend in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurden.³¹⁹ Auch für die Bischöfe selbst waren das Religiöse und das Politische untrennbar ineinander verschlungen, sodass neben die Sorge um die Rechte der Wahrheit und um die «katholische Einheit» Spaniens auch jene um einen möglichen Legitimitäts- und Autoritätsverlust der Regierung trat.³²⁰ Entscheidend im Blick auf die kirchliche Lehre vom Staat und dessen Verhältnis zur Kirche war der Fortbestand des Status quo und eine Absage an all jene Strukturen, die in irgendeiner Form die Trennung von Kirche und Staat beinhalteten. Die Konfessionalität des Staates war für die spanischen Bischöfe unumstößliches Fundament – letztlich «existenzsichernd» für die Kirche in Spanien – und bis zum Konzilsende hielten sie es für unvorstellbar, dass diese durch das Konzil grundlegend in Frage gestellt werden würde:

«Wir werden noch einige Tage warten müssen, um etwas Konkreteres zu diesem Thema [= der Erklärung über die Religionsfreiheit] sagen zu können, obwohl wir sicher sein können, dass das Konzil keine unterschiedslose Freiheit festlegen wird, die mit der Konfessionalität des Staates unvereinbar wäre. Unsere katholische Einheit wird daher nicht gefährdet.»³²¹

In gewisser Weise sollte Enrique y Tarancón, der diese «beruhigenden» Worte im Herbst 1965 an die Gläubigen seiner Diözese richtete, Recht behalten. Im letzten Moment wurde die Erklärung *Dignitatis humanae* um einen Einschub (Art. 6) ergänzt, um «die fortbestehenden Zweifel einiger Väter zu beheben, die sich auf den neutralistischen Charakter des Staates bezogen, der nach ihrer Meinung implizit im Dokument behauptet war.»³²²

Doch nicht nur den spanischen Bischöfen bereiteten die Entwicklungen auf dem Konzil Sorgen. Auch die Regierung in Spanien war beunruhigt und versuchte, ihre Interessen durch entsprechende Einflussnahmen zu erreichen bzw. zu sichern.³²³ Das Konzil wurde in Spanien demnach von Politik, Kirche und Teilen der Gesellschaft nicht nur als kirchliches, sondern auch als politisches Ereignis wahrgenommen.³²⁴

³¹⁹ Vgl. Kap. 2.2.

³²⁰ Vgl. A. F. Carrillo de Albornoz, Report on religious liberty in Spain, September 1966. Highly confidential Memo, 1 [5 S.], in: WCC Archives, 42.3.060: WCC General Secretariat, Country Files and Correspondence (1938) 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970; LABOA, La Iglesia en España, 1492-2000, 199; vgl. DERS., Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (3.^a sesión), 92. Dies nicht nur aufgrund *Dignitatis humanae*, sondern, wie bereits eingangs erwähnt, auch wegen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.

³²¹ «Habremos de esperar unos días para poder precisar algo más concreto sobre este tema [= la declaración sobre la libertad religiosa], aunque podemos estar seguros de que no determinará el Concilio una libertad indiscriminada que fuera incompatible con la confesionalidad del Estado. No se pondrá, pues, en peligro nuestra unidad católica.» [Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN,] El Sr. Arzobispo escribe desde Roma. Trabajo conciliar (17.9.1965), in: Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo 11 (Noviembre 1965) 644-652, 645.

³²² PAVAN, Declaratio de libertate religiosa, 710.

³²³ Der Historiker Hilari Ragner meint dazu: «Im Falle Spaniens müssen ernsthafte Vorbehalte gegenüber der oft wiederholten Behauptung geäußert werden, dass dieses Konzil das erste war, das frei von staatlicher Einnischung war.» RAGUER, El Concilio Vaticano II y la España de Franco, 35.

³²⁴ Diese Wirkung hatten sich, sofern politisch motiviert, auch die Bombenleger im *Colegio Español* zu Nutze gemacht.

4.3.1.1 Das Konzil als politisches Ereignis

Die spanische Regierung verfolgte das Konzil aus einer politischen Perspektive und unterzog die Diskussionen und Abstimmungsergebnisse, die aus der Konzilsaula nach außen drangen, einer «politischen Lektüre» (*lectura política*).³²⁵ Dies hatte zur Folge, dass manche Themen besonders kritisch beäugt wurden, darunter die Kollegialität der Bischöfe oder die Bischofsernennungen, bei denen die Kirche Unabhängigkeit und Freiheit vom Staat forderte.³²⁶ Dies würde in der nachkonziliaren Zeit zum jahrelangen Streitthema zwischen dem spanischem Staat und dem Heiligen Stuhl werden und den Abschluss eines neuen Konkordats (in Form mehrerer Verträge) erst nach dem Tode Francos ermöglichen.³²⁷

Auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* weckte bereits während ihrer Erarbeitung großen Argwohn bei verschiedenen Mitgliedern der Regierung.³²⁸ Die Sorgen (*inquietud y temor*) waren derart, dass Franco einen Brief an Paul VI. schrieb, um ihn auf die «heteodoxen Verirrungen des Textes» (*desviaciones heterodoxas*) aufmerksam zu machen.³²⁹ Der Grund dafür lag im offensichtlichen Gegensatz der in *Gaudium et spes* geforderten Grundrechte, darunter die freie Meinungsäußerung, die Versammlungsfreiheit oder das Streikrecht, gegenüber der Haltung und Praxis des Regimes.³³⁰ Argaya kommentiert dazu, dass Teile der Konstitution für Spanien «Schwierigkeiten bringen könnten». Er selbst hat dennoch bei jeder Teilabstimmung mit *placet* gestimmt, denn er war überzeugt, dass «alles zur friedlichen Entwicklung des gegenwärtigen Regimes beitragen wird.»³³¹

Mit Blick auf die Religionsfreiheit sprach sich Franco in seiner Neujahrsansprache Ende 1964 für eine «gerechte und wohlverstandene Religionsfreiheit» aus. Er umging dabei die kritischen Anfragen zur Situation der Protestant:innen in Spanien. Statt den Fokus auf die «katholische Einheit» des Landes zu legen, griff er ein anderes Narrativ aus der spanischen Geschichte auf:

«Unsere Tradition, die so oft absichtlich verzerrt wird, ist die eines toleranten Volkes, das die Rechte der menschlichen Person achtet. In unserem Heimatland hat die Geschichte Menschen verschiedener Rassen und Glaubensrichtungen über mehrere Jahrhunderte hinweg zusammenleben lassen, und in unseren Denkmälern, unserer Literatur und unserer Geschichte sind die Beiträge von ihnen allen präsent, mit Respekt aufgenommen und in unsere nationale Persönlichkeit integriert.»³³²

³²⁵ MONTERO, *La Iglesia: De la colaboración a la disidencia*, 103.

³²⁶ Vgl. zu den Bischofsernennungen: RAGUER, *Réquiem por la cristiandad*, 381-382; zur Kollegialität vgl. DERS., *El Concilio Vaticano II y la España de Franco*, 44.

³²⁷ Vgl. hierzu ausführlich DE CARLI, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, bes. ab S. 63.

³²⁸ Vgl. ENRIQUE TARANCÓN, *El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy*, 189; Juan María LABOA, *Claroscuros de la Iglesia española postconciliar*, in: Isaac GONZÁLEZ MARCOS (Hg.), *Concilio Vaticano II. 40 años después*, Madrid 2006, 329-352, 333; PIÑOL, *La transición democrática*, 205.

³²⁹ PIÑOL, *La transición democrática*, 202.

³³⁰ Vgl. u. a. GS 59 und 68; ENRIQUE TARANCÓN, *El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy*, 189.

³³¹ «[...] todo ayudará a la evolución pacífica del régimen actual.» ARGAYA, *Diario del Concilio*, 17.11.1965, 547.

³³² «Nuestra tradición, tantas veces intencionadamente desvirtuada, es la de un pueblo tolerante y respetuoso con los derechos de la persona humana. En nuestra Patria, la historia ha hecho convivir durante varios siglos a hombres de diferentes razas y de diferentes credos, y en nuestros monumentos, nuestra literatura

Offenbar hatte der äußere Druck auf Franco und seine Regierung bereits soweit zugenommen, dass er sich genötigt sah, die Bereitschaft Spaniens, etwaige Konzilsbeschlüsse umzusetzen, zumindest vorsichtig zu signalisieren.³³³ Schon in den Vorjahren hatte Franco gegenüber Johannes XXIII. bzw. Paul VI. seine Treue sowie die der spanischen Nation gegenüber dem Heiligen Stuhl bestätigt;³³⁴ dies, obwohl das Verhältnis zwischen Franco und dem Montini-Papst keinesfalls spannungsfrei war und die Wahl des früheren Erzbischofs von Mailand ersteren wie «einen Krug kaltes Wasser» erwischt hatte. Hintergrund bildete ein Vorfall von 1962: Der damalige Erzbischof Montini hatte bei Franco Missfallen ausgelöst, als er um Begnadigung für zwei Anarchisten bat, die zum Tode verurteilt worden waren.³³⁵

Tatsächlich war man aber seitens der Regierung keineswegs gewillt, tatenlos zuzusehen, wie das Konzil Beschlüsse fasste, die das Regime schwächen könnten. Erste Schritte wurden bereits im Vorfeld eingeleitet, denn die *Oficina española para la información del Concilio* wurde – nach vorheriger Zustimmung des Kardinalprimas – durch Regierungsgelder finanziert.³³⁶ Jesús Iribarren, mit der Leitung der *Oficina* betraut, besteht in seinen Erinnerungen zwar auf die Unabhängigkeit ihrer Berichterstattung; dass die Regierung mit der Finanzierung dieses Pressebüros aber eigene Ziele verfolgt haben dürfte, steht außer Frage. Die mediale Aufmerksamkeit, die dem Konzil geschenkt wurde, machten sich aber auch Regimegegner:innen zu Nutze und schufen ein besonders kritisches Moment für den spanischen Staat, als sie während der ersten Konzilsperiode ein Flugblatt in der Konzilsaula verteilten. In diesem kritisierten sie u. a. die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen der franquistischen Diktatur und riefen die Kirche dazu auf, ein solches Regime nicht (mehr) zu unterstützen.³³⁷ Umgehend erfolgte die Aufforderung an die Verantwortlichen der *Oficina española para la información del Concilio*, dies zu widerlegen. Als sie dies in Rücksprache mit dem Kardinalprimas nicht taten, auch um den Eindruck einer offensichtlichen Instrumentalisierung der Bischöfe durch das Regime zu vermeiden, erregte dies großes Missfallen beim verantwortlichen Minister für Information und Tourismus, Manuel Fraga Iribarne (1922–2012), «der dieses Centro Español de Información del Concilio gerade in dem Glauben

y nuestra historia están presentes las aportaciones de todos ellos, acogidas con respeto e incorporadas a nuestra personalidad nacional.» *Ecclesia* 1226 (9.1.1965) 31.

³³³ Vgl. MAYER-TARHAN, *Zwischen Diktatur und Europa*, 196.

³³⁴ Vgl. GARCÍA BALART, *Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa*, 97.

³³⁵ «El propio Franco, comenta, con larga cara: «Un jarro de agua fría.»» FRAGA IRIBARNE, *Memoria breve*, 77. Das Telegramm Montinis an Franco hatte auch manche der spanischen Bischöfe gestört, so Argaya, der allerdings findet, dass man um das Telegramm zu viel Wirbel mache. Vgl. ARGAYA, *Diario del Concilio*, 11.10.1962, 32. Im Herbst 1963 greift er das Thema erneut auf, nachdem er sich auf der Durchreise nach Rom in Madrid mit dem Justizminister getroffen hatte, der schwer verärgert war (*disgustadísimo*). Vgl. ebd., *Diario del Concilio*, 29.9.1963, 108 und 110. Vgl. auch BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos*, 151–152. Zu Franco und Paul VI. vgl. VICENTE CÁRCCEL ORTÍ, *La Iglesia y la transición española*, Valencia 2003, 153–207, sowie DERS., *Pablo VI y España: fidelidad, renovación y crisis (1963–1978)*, Madrid 1997.

³³⁶ Vgl. hierzu IRIBARREN, *Papeles y memorias*, 224–229. Iribarren wurde mit der Leitung dieser *Oficina española para la información del concilio* beauftragt. Vgl. außerdem MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, 103–104. Zur Presse und zum Informationsfluss nach außen allgemein vgl. RAGUER, *Réquiem por la cristiandad*, 186–195.

³³⁷ Vgl. ARGAYA, *Diario del Concilio*, 4.12.1962, 87. Siehe dazu außerdem: IRIBARREN, 248–251; RAGUER, *Réquiem por la cristiandad*, 149–150 sowie zu einem weiteren Schreiben von 339 baskischen Priestern: DERS., *El Concilio Vaticano II y la España de Franco*, 48–49.

eingerrichtet und gesponsert hatte, dass er auf diese Weise die öffentliche Meinung in Spanien über die Konzilsdebatten kontrollieren könnte.»³³⁸ Die Versuche der politischen Einflussnahme durch den Staat gingen aber noch weiter: mehr als ein Mal und auf den unterschiedlichsten Wegen versuchte die Regierung, die Bischöfe für ihre Zwecke zu instrumentalisieren.³³⁹ Besonders schwerwiegend war eine Intervention kurz vor Ende des Konzils, als die Promulgation von *Dignitatis humanae* und *Gaudium et spes* nicht mehr zu verhindern war:

«Bischof Cantero (Zaragoza) informiert mich [= Argaya] über ein Gerücht, das wahr zu sein scheint. Der Unterstaatssekretär für Justiz der derzeitigen spanischen Regierung, ehemaliger Präsident der Katholischen Aktion, war in Rom. Er übermittelte dem Papst eine vertrauliche Mitteilung der spanischen Regierung, in der einige Änderungen an den Schemata zur Religionsfreiheit und zur Kirche in der Welt von heute gefordert werden. Es scheint, dass der Papst die Mitteilung an die entsprechenden Kommissionen weitergegeben hat. Cantero sagt mir, dass diese Einmischung eines Staates in die Angelegenheiten der Kirche Unbehagen und Protest ausgelöst hat.»³⁴⁰

Von Erfolg wurde auch dieser Versuch nicht gekrönt.³⁴¹ Er ist aber ein Indiz für den enormen Druck, unter den sich das Regime gesetzt sah. Denn einerseits bestand das Risiko, dass die Konflikte mit den Vertretern der Kirche in Spanien weiter zunehmen könnten. Ein Sich-Abwenden der Kirche würde automatisch auch das Fehlen einer wichtigen Stütze des Regimes bedeuten. Eine Kirche aber, die sich in Folge des Konzils zu einer Verfechterin von Freiheitsrechten (und nicht nur der *libertas ecclesiae*) wandelt, würde nicht nur den Verlust ihrer systemerhaltenden Funktion bedeuten, eine solche Kirche könnte sogar systemzersetzend wirken. Und dafür gab es bereits deutliche Anzeichen. In einem interessanten Bericht zu seiner Spanienreise im Herbst 1963 zeichnet Ángel F. Carrillo, Sekretär beim Sekretariat für Religionsfreiheit des Weltrats der Kirchen, zwei zentrale Herausforderungen nach, vor denen die Regierung in Spanien in der letzten Zeit gestanden sei und weiterhin stehe: nämlich einerseits eine weitergehende Integration in die westliche Welt, und hier besonders das angespannte Verhält-

³³⁸ Vgl. IRIBARREN, Papeles y memorias, 248-254; RAGUER, El Concilio Vaticano II y la España de Franco, 47-48 (dort Zitat): «que precisamente había montado y patrocinado aquel Centro Español de Información del Concilio creyendo que así controlaría la opinión pública española acerca de los debates conciliares.»

³³⁹ Vgl. IRIBARREN, Papeles y memorias, 223-277.

³⁴⁰ «Mons. Cantero (Zaragoza) me [= Argaya] informa de un rumor que parece verídico. El sub-secretario de Justicia del actual Gobierno de España, antiguo presidente de la A[cción] C[atólica], ha estado en Roma. Ha hecho llegar al Sumo Pontífice una nota confidencial del gobierno español, pidiendo unas modificaciones en los esquemas de *Libertad religiosa* y el de la Iglesia en el mundo de hoy. Parece que el Papa ha dado la nota a las comisiones correspondientes. Me dice que ha producido malestar y protesta esta intervención de un Estado en las cosas de la Iglesia.» ARGAYA, Diario del Concilio, 3.12.1965, 576-577.

³⁴¹ In einer Fußnote zitieren die Herausgeber des Tagebuchs Argayas aus einem Artikel von Bischof González Moralejo über die Entstehung von *Gaudium et spes*; dieser berichtet ebenfalls von diesem Schreiben, sowie dass darin u. a. darum gebeten wurde, in Schema XIII den Teil zu den Rechten der Arbeiter:innen zur freien Gewerkschaftsgründung zu streichen, weil das zeigen würde, welche Missstände in Spanien herrschten. Als Mitglied der zuständigen Kommission habe er sich dagegen ausgesprochen und zudem erklärt, «dass der spanische Episkopat den darin zum Ausdruck gebrachten Standpunkt nicht teile». Rafael GONZÁLEZ MORALEJO, El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et spes», Madrid 2000, 162-163, zitiert in der Anm. 536 der Herausgeber in ARGAYA, Diario del Concilio, 576-577. Möglich ist, dass es sich hierbei um den oben erwähnten Brief Francos an Paul VI. handelt, von dem Piñol spricht.

nis zu den USA, sowie andererseits wachsende Dissonanzen und Konflikte im Verhältnis zur katholischen Kirche.³⁴² Letztere hatte sich während der sozialen Spannungen und Streiks in den vergangenen Monaten «openly against the government» gestellt. Nicht nur waren die *Hermandades Católicas Obreras* in die Organisation der Streiks involviert gewesen, es hatten auch mehrere Bischöfe das Wort zur Unterstützung der Anliegen der Streikenden ergriffen und es gab Kollekten zu deren finanziellen Unterstützung. Und schließlich: «sermons were preached quoting the Encyclical «Mater et Magistra», with the remark that the principles of this Encyclical are not observed in Spain (this has, by the way, also been publicly recognized by the Foreign Minister).»³⁴³

Sekundärer Effekt dieser Spannungen zwischen Kirche und Regierung war eine erneute Verschlechterung der Situation der Protestant:innen in Spanien. Die beiden Minister Fraga Iribarne und Castiella, beide gute Freunde Carrillos, informierten diesen – wohl wenig begeistert –, dass Franco die Haltung der Bischöfe als «regimefeindlich» (hostile to the régime) empfand und daher ganz bewusst die Rechte der protestantischen Gläubigen so weit wie möglich einschränken ließ. Auf diese Weise wollte er zeigen, dass die staatliche Seite sich an das Konkordat halte, und so jedweden möglichen Vorwurf einer Nicht-Einhaltung des Konkordats unterbinden.³⁴⁴ Die Lage der Protestant:innen hatte sich bis dahin eigentlich gebessert gehabt, einerseits wegen der bereits genannten politischen Gründe, andererseits auch aus wirtschaftlichem Kalkül heraus: man wollte die zahlreichen ausländischen Tourist:innen nicht abschrecken.³⁴⁵

Der spanische Episkopat sah nicht nur die möglichen Auswirkungen des Konzils auf Spanien bzw. den spanischen Staat, wie die folgenden Seiten unter verschiedenen Aspekten zeigen werden. Die Bischöfe nutzten die gemeinsame Zeit vor Ort auch, um sich zu ihren Sorgen über die (politische) Zukunft Spaniens auszutauschen. Das untersuchte Quellenmaterial liefert zu wenig Belege, um die zuweilen vorgebrachte These, dass Öffnung und *transición* der Kirche rein opportunistisch motiviert gewesen seien, beurteilen zu können. Es zeigt aber deutlich, dass das Thema bereits Anfang der 1960er Jahre, also gut zehn Jahre vor dem Tod Francos, nicht wenige der spanischen Bischöfe beschäftigte: «Eine schwierige Angelegenheit [= die Nachfolge Francos], die eines Tages gelöst werden muss. Diese Idee beunruhigt und verfolgt nicht wenige spanische Bischö-

³⁴² Vgl. A. F. Carrillo de Albornoz, Visit to Spain, September 1963, Very confidential, 1-3 [4 S.], in: WCC Archives, 42.3.060: WCC General Secretariat, Country Files and Correspondence (1938) 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970. Carrillo hat sich für diesen Bericht mit José Cardona, geschäftsführendem Sekretär der *Comisión de Defensa*, den Ministern Castiella und Fraga sowie Antonio Garrigues, damaliger Spanischer Botschafter in den USA, getroffen. Vgl. ebd., 1.

³⁴³ Ebd., 2. Vgl. zu den Streiks z. B. BERNECKER, Spanische Geschichte, 108-111. Zu den *Hermandades Católicas Obreras* vgl. auch Kap. 2.2.1.3.

³⁴⁴ Vgl. A. F. Carrillo de Albornoz, Visit to Spain, September 1963, Very confidential, 4. Das Konkordat und die Haltung der Bischöfe werden von der Regierung auch als Erklärung vorgeschoben, warum nicht-katholische Gläubige anders behandelt werden müssten als Katholik:innen. Vgl. Religious Liberty in Spain. Confidential report of Dr. Carrillo's visit to Madrid, September – October 1962, 3 [7 S.], in: WCC Archives, 4226.069: Secretariat on religious liberty. Printed and stencilled documentation arranged by country S-Z.

³⁴⁵ Vgl. A. F. Carrillo de Albornoz, Visit to Spain, September 1963, Very confidential, 2-3; ROZENBERG, Minorías religiosas y construcción democrática en España, 251.

fe.»³⁴⁶ Gerade eine solch ungewisse Zukunft erforderte umso mehr, dass die ‹Rahmenbedingungen› stabil und kirchenfreundlich blieben.

4.3.1.2 Religionsfreiheitskompatibel: der konfessionelle Staat

Wie bereits in Kapitel 4.2 gesehen, vertrat ein Großteil der spanischen Bischöfe eisern das ‹These-Hypothese-Modell›. Diesem entsprechend sahen sie auch die Aufgaben und Kompetenzen des Staates hinsichtlich religiöser Toleranz und Religionsfreiheit. Pablo Gúrpide Beope, Bischof von Bilbao, schrieb dazu in einer *Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa* im September 1964:

«Pflichten der Regierenden:

- 1) In einem ausschließlich katholischen Land muss die Regierung die Religion schützen und die Einheit des Glaubens unter ihren Untertanen aufrechterhalten, die die Grundlage der sozialen Einheit bildet. Sie muss daher gegen Unruhestifter vorgehen, die versuchen, Schisma oder Häresie einzuführen.
- 2) In einem Land, in dem der Katholizismus mit abtrünnigen Sekten zusammenleben muss, muss die Regierung die katholische Religion bevorzugt behandeln; sie kann jedoch im Hinblick auf ein größeres Gut oder zur Vermeidung eines größeren Übels die Existenz falscher Kulte tolerieren, vorausgesetzt, sie sind harmlos. Das nennt man bürgerliche Toleranz.
- 3) Weder in ungläubigen und noch viel weniger in häretischen Ländern hat die zivile Autorität das Recht, die Verbreitung der katholischen Religion durch Überzeugungsarbeit zu verhindern.»³⁴⁷

Aufschlussreich ist bereits seine Wortwahl: Schisma, Häresie, abtrünnige Sekten, Abtrünnige, falsche Kulte usw. – besonders, wenn man diese in Bezug zum Titel seines Schreibens, *Ökumene und Religionsfreiheit*, setzt. Inwiefern unter diesen ‹wörtlichen› Vorzeichen Ökumene im Sinne eines gemeinsamen, von Respekt getragenen Miteinanders auf dem Weg zu größerer Einheit unter den Christ:innen möglich sein sollte, ist fraglich. Mit Blick auf die Aufgaben des Staates vertritt Gúrpide Beope hier die ‹klassi-

³⁴⁶ «Difícil asunto [= Nachfolge Francos] que un día habrá resolverse. Esta idea preocupa y obsesiona a no pocos obispos españoles.» ARGAYA, Diario del Concilio, 15.10.1965, 483. Ähnlich: «El porvenir político de España preocupa y se ve muy oscuro.» Ebd., 23.9.1964, 223. Das Thema taucht mit hoher Frequenz im Tagebuch Argayas auf, vgl.: 9.10.1964, 254-255; 10.10.1964, 257; 22.10.1964, 288; 23.10.1964, 292; 25.10.1964, 295; 13.9.1965, 405; 21.9.1965, 424; 24.9.1965, 431-432; 6.10.1965, 459. Siehe dazu auch: CASAS [REBASA], La actuación del episcopado español en el Concilio Vaticano II en los recuerdos de Jacinto Argaya, 643.

³⁴⁷ «Deberes de los gobernantes: 1) En un país exclusivamente católico, el Gobierno debe proteger la religión y mantener entre sus súbditos la unidad de fe, que es el fundamento de la unidad social. Debe, pues, proceder contra los perturbadores, que intentan introducir el cisma o la herejía. 2) En un país donde el catolicismo tiene que convivir con sectas disidentes, el Gobierno debe favorecer la religión católica; pero, puede, en vista de un mayor bien, o para evitar un mayor mal, tolerar la existencia de los falsos cultos, con tal que éstos sean inofensivos. Es lo que se llama tolerancia civil. 3) Ni en los países infieles, ni menos en los países herejes, la autoridad civil tiene el derecho de impedir que la religión católica se propague por medio de la persuasión.» GÚRPIDE BEOPE, Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa, 31. Ähnlich: Moll i Salord, ASSC IV, 1, 810-816, 811: Das sei nicht ‹opportunistisch›, sondern ‹realistisch›.

sche» Toleranzlehre. Zudem sei der Staat verpflichtet, Gott öffentlich seinen Dienst zu erweisen.³⁴⁸

Neben dieser Pflicht gegenüber Gott hat der Staat auch Pflichten und Aufgaben gegenüber der Gesellschaft bzw. seinen Bürger:innen, und daher entsprechende Kompetenzen, sowie Aufgaben und Pflichten gegenüber der Kirche. Mit Blick auf letztere unterstreichen die Bischöfe, dass der Staat keine direkte (Lehr)Kompetenz in religiösen Dingen habe – «Unica magistra est Ecclesia.»³⁴⁹ –, wohl aber das Lehramt der Kirche zu hören und anzunehmen vermöge und folglich die katholische Religion zur Grundlage seiner Gesetzgebung machen könne.³⁵⁰ Der solchen Feststellungen zugrundeliegende Blick aus bzw. auf Spanien ist offensichtlich.

In Bezug auf die Gesellschaft und die Bürger:innen sowie deren Rechte ist der Staat die verantwortliche regulierende Instanz: er muss die notwendigen Grenzen bei der Ausübung von Rechten ziehen und für deren Einhaltung sorgen. Dies gilt auch im Blick auf religiöse Handlungen, da diese im sozialen Gefüge einer Gesellschaft stattfinden und entsprechend die soziale bzw. öffentliche Ordnung berühren und sich auf diese auswirken können.³⁵¹ Diese regulierende Rolle ist aber zugleich eine schützende: keine Religion, so auch Kardinal Arriba y Castro von Tarragona, deutlicher Gegner der Religionsfreiheit,³⁵² dürfe irgendwem aufgezwungen werden, auch nicht durch den Staat, und die religiöse Praxis müsse gewährleistet werden – wenngleich aus Sicht der spanischen Bischöfe nur im Privaten, sofern es sich nicht um den katholischen Glauben handelt.³⁵³ Gegenstück hierzu bildet die Verpflichtung (*obligación*) des Staates «rechtzeitig das Recht aller zu verteidigen, nicht zum Irrtum verleitet zu werden, insbesondere derjenigen, die nicht in der Lage sind, sich selbst zu verteidigen»,³⁵⁴ wie dies vom Bischof von Bilbao im oben zitierten Pastoral Schreiben gefordert wird. Insgesamt habe der Staat die Aufgabe, die nötigen Bedingungen zu schaffen, um eine *vita religiosa* seiner Bürger:innen zu fördern. Eine Erlaubnis der «Propaganda des Irrtums» (*absoluta libertas ad propagandum errorem*) in katholischen Regionen beispielsweise sei diesbezüglich kontraproduktiv und ließe im Ergebnis eher religiösen Indifferentismus denn wachsende

³⁴⁸ Vgl. GÚRPIDE BEOPE, *Frente al ateísmo y otros errores la religión católica*, 152. Ähnlich: Melendro, ASSC III, 2, 522-530, 523.

³⁴⁹ López Ortiz, ASSC III, 2, 483-485, 484. Aber: «Etiam nunc respublica capax est ad iudicia prudentialia ferenda circa res religiosas, praesertim quando eius cives unanimi fere consensu veram religionem profitentur. Quod hodie etiam evenit, Deo favente, in nonnullis nationibus, quae non ob hanc causam despiciendae sunt, ac si pluralismus religiosus unica possibilitas foret ab Ecclesia accipienda.» Ebd., 484-485.

³⁵⁰ Vgl. Morcillo González, ASSC IV, 1, 245-249, 247.

³⁵¹ Vgl. García de Sierra y Méndez, ASSC IV, 1, 328-331, 330. Vgl. auch Cirarda Lachiondo, ASSC IV, 1, 699-705, 703.

³⁵² Vgl. die Konzilsakten sowie Kurt REMELE, *Der mühsame Weg der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit und ihre andauernde fundamentalistische Bestreitung*, in: Anneliese FELBER / Basilius J. GROEN / Michaela SOHN-KRONTHALER (Hg.), *Toleranz und Religionsfreiheit: 311-2011. Internationales Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, 14.-15.4.2011*, Hildesheim 2012, 135-147, 144.

³⁵³ Vgl. de Arriba y Castro, ASSC IV, 1, 209-210, 210.

³⁵⁴ «[...] de defender oportunamente el derecho de todos a no ser inducidos a error, especialmente de aquellos que no están capacitados para defenderse por sí mismos». GÚRPIDE BEOPE, *Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, 23. Aber in nicht-katholischen Ländern dürfe die Ausübung und Verbreitung der wahren Religion nicht verboten werden, «nicht einmal unter dem Deckmantel der Rettung der religiösen Einheit, die in jener Nation vorherrscht. Dieses Verbot würde gegen den Willen Gottes verstoßen». Ebd.

Religiosität erwarten, so Enrique y Tarancón, damals noch Erzbischof von Oviedo.³⁵⁵ In der Wahrnehmung der spanischen Bischöfe darf also nicht jeder Staat bei der Umsetzung seiner Aufgaben in identischer Weise handeln; vielmehr hat er dabei die jeweiligen Gegebenheiten vor Ort zu bedenken und sein Handeln an den Bedürfnissen und am Wohl seiner Bürger:innen und am Gemeinwohl auszurichten.

Dieses Gemeinwohl war einer der «Knackpunkte» in der Argumentation der spanischen Bischöfe. Für sie ist klar: zum Gemeinwohl, das vom Staat geschützt und gefördert werden muss, gehört auch das geistliche Gut.³⁵⁶ Dessen Idealform, die «katholische Einheit», müsse der Staat, wo gegeben, als «integralem Bestandteil der Gesamtheit des Gemeinwohls» besonderen Schutz zukommen lassen:

«Denn zu diesem Gemeinwohl gehört als vorrangiges Element die katholische Einheit, und diese Einheit muss um jeden Preis, selbstverständlich mit legalen Mitteln, verteidigt werden; und sie würde nicht wirksam verteidigt werden, wenn nach außen sichtbare Handlungen zugelassen würden: öffentlicher Gottesdienst und öffentliche Missionierung durch die Abtrünnigen, seien es Einheimische – die angeblich in geringer Zahl vorhanden sind, handelt es sich ja um ein Land mit katholischer Einheit – oder Ausländer.»³⁵⁷

Lukas Vischer hält eine solche Position in seinem *Memorandum* für «fragwürdig»; nicht, weil er den grundsätzlichen Wert einer solchen «konfessionellen Einheitlichkeit eines Landes» nicht anerkennen würde. Sogar eine daraus resultierende gewisse Privilegierung erscheint ihm möglich und nachvollziehbar. Seine Kritik setzt vielmehr bei der an den Schutz und der Privilegierung der katholischen Kirche gekoppelten «Diskriminierung anderer Bekenntnisse» an.³⁵⁸ Während Vischer also eine unterschiedliche Gewichtung der Rechte mancher Personen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft kritisiert, stören sich spanische Bischöfe genau daran, dass der Entwurf der späteren Erklärung über die Religionsfreiheit eine Gleichbehandlung der Bür-

³⁵⁵ Vgl. Enrique y Tarancón, ASSC IV, 2, 143-146, 145. Vgl. auch Cirarda Lachiondo, ASSC IV, 1, 699-705, 704.

³⁵⁶ Vgl. Enrique y Tarancón, ASSC IV, 2, 143-146. Ähnlich: Hervás y Benet, ASSC III, 2, 695-710, 696; Modrego Casás, ASSC IV, 1, 254-258, 255.

³⁵⁷ «Porque ese bien común incluye, como elemento primordial, la unidad católica, y esa unidad ha de defenderse a toda costa naturalmente por medios lícitos; y no se defendería eficazmente, si se autorizara la acción externa: cultos públicos y proselitismo público de los disidentes, ya indígenas – que se suponen en exiguo número por tratarse de país con unidad católica – ya extranjeros.» GÚRPIDE BEOPE, Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa, 24 und 27. Vgl. sehr ähnlich auch: TEMIÑO SÁIZ, Sobre la libertad religiosa en España, 296.

³⁵⁸ Bemerkungen zur Frage der religiösen Freiheit, 6-7 (vgl. zu diesem Memorandum Kap. 4.2.2.1). Vgl. dazu auch sein internes Schreiben an den Generalsekretär des Weltrats der Kirchen: «It is an excellent text [= das Schema von Kap. V] and I think we can fully agree to it. It is even better than the draft which was given to me last spring. I had only one little remark to make. The text says that liberty has its limits when the «common good» is in danger (salvo bono communi). I suggested that it should be made clear that the religious unity of a nation cannot be regarded as a common good.» Lukas Vischer an Willem Visser 't Hooft, Rom, 2.11.1963, in: WCC Archives, 994.3.50.21: Vischer, Lukas. Letters and other papers concerning the Second Vatican Council. Mit dieser Auffassung war Lukas Vischer nicht allein, die «Befürworter der Erklärung stellten nicht infrage, daß die Glaubenseinheit ein hohes Gut wäre; sie versuchten jedoch, eine relative Sichtweise zur Geltung zu bringen. Mit großer Klarheit hob Erzbischof Alter, Cincinnati, hervor, daß nationale Einheit und traditionelle Kultur dem größeren, geistlichen Gut der Universalkirche nach dem Subsidiaritätsprinzip unterworfen und dem Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft als ganze untergeordnet werden müssten.» WEITZ, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 106. Allgemein zur Bedeutung von *Dignitatis humanae* für das Verhältnis von Kirche und Staat vgl. ebd., 104-132.

ger:innen durch den Staat, auch in religiösen Belangen, vorsehe. Santos Moro Briz (1888-1980), Bischof von Ávila, meint hierzu, dass in einem katholischen Land z. B. nicht alle Bürger Lehrer werden könnten.³⁵⁹ Ebenso hält dies Gúrpide Beope, welcher zudem ergänzt, dass auch das Amt des Staatsoberhauptes nicht von Angehörigen einer nicht-katholischen Religion oder Konfession ausgefüllt werden könne.³⁶⁰ In diesem Zusammenhang sei erinnert an die Probleme und Diskriminierungen protestantischer Christ:innen in Spanien bei der Wahl und Ausübung mancher Berufe.³⁶¹

Die Bischöfe stören sich auch an der ihrer Auffassung nach im Entwurf der Erklärung gelobten Trennung von Kirche und Staat sowie der Darstellung des «Status laicus» als «exemplar et optatum archetypum societatis humanae».³⁶² Dies stünde offensichtlich im Widerspruch zum Lehramt der Kirche. Um die päpstliche Lehre und den jahrhundertalten «usus» des Heiligen Stuhls zu bewahren, wünschen sie daher eine explizite Verteidigung des konfessionellen Staates im Dokument.³⁶³ Ergänzend kam hinzu, dass ihrer Ansicht nach ein religiös neutraler Staat keineswegs eine Bedingung sine qua non sei, um Religionsfreiheit – wollte man diese denn anerkennen – zu gewährleisten, und pochten auf die Vereinbarkeit von konfessionellem Staat und Religionsfreiheit, dies u. a. erneut unter Berufung auf die «katholische Einheit» und deren Bedeutung als wesentlicher Komponente des Gemeinwohls. Immer wieder beharren die spanischen Bischöfe auf die «historischen Umstände der Völker»,³⁶⁴ die zu einer besonderen Anerkennung einer bestimmten – der katholischen – Religion durch den Staat führen können, ja müssen (*uni communitati religiosae specialis agnitio attribui debeat*), ohne dass dadurch das Recht auf Religionsfreiheit anderer Gemeinschaften gemindert werde.³⁶⁵

Cantero Cuadrado, einer der spanischen Befürworter der späteren Erklärung *Dignitatis humanae*, verfasste 1963 ausführliche *Reflexiones acerca de la libertad religiosa en*

³⁵⁹ Vgl. Moro Briz, ASSC IV, 2, 221-224, 224. Sein Kollege aus dem Bistum Orense, Bischof Temiño Sáiz, erachtete einerseits eine solche Gleichbehandlung als nicht mit der päpstlichen Lehre vereinbar (vgl. Temiño Sáiz, ASSC IV, 2, 265-271, 267), andererseits hält er das Insistieren auf die Ungleichbehandlung von Angehörigen verschiedener Konfessionen für übertrieben: «Auch die unterschiedliche Behandlung von Nicht-Katholiken, zum Beispiel in Spanien, ist so übertrieben, zum Teil bis zum Undenkbaren. Abgesehen von einigen einflussreichen oder erzieherischen Positionen werden sie in allen anderen Bereichen genau wie Katholiken behandelt.» Ángel TEMIÑO SÁIZ, *Ecumenismo: La libertad religiosa*, in: *El Concilio visto por los obispos españoles*, Madrid 1964, 73-93, 91-92.

³⁶⁰ Vgl. Gúrpide Beope, ASSC IV, 1, 757-764, 762 – unterschrieben auch von Melendro. Umgekehrt fordert er von den katholischen Bürgern: «Wenn sie das Glück haben, in einem Land zu leben, in dem die katholische Religion die Staatsreligion ist und falsche Kulte ausschließt, müssen sie diese Situation als die beste von allen aufrechterhalten; sie dürfen nur katholische Gesetze akzeptieren.» DERS., *Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, 31.

³⁶¹ Vgl. Kap. 3.2.1.3.

³⁶² Hervás y Benet, ASSC IV, 2, 178-186, 179. Vgl. auch García de Sierra y Méndez, ASSC IV, 1, 328-331, 330; Quiroga Palacios, ASSC IV, 1, 637-642, 637. Zum «fortbestehenden Zweifel einiger Väter [...; also nicht nur der Spanier], die sich auf den neutralistischen Charakter des Staates bezogen, der nach ihrer Meinung implizit im Dokument behauptet war» sowie «dem Widerspruch gegen die kirchlichen Lehraussagen zu diesem Thema», vgl. auch PAVAN, *Declaratio de libertate religiosa*, 706 und 710.

³⁶³ Vgl. Argaya Goicoechea, ASSC IV, 1, 660-665, 664. Ähnlich: Moro Briz, ASSC IV, 2, 221-224, 223; García y García de Castro, ASSC III, 2, 687-688, 687. Zum Konflikt oder Bruch mit der Lehre vgl. auch Kap. 4.2.1.1.

³⁶⁴ Vgl. Hervás y Benet, ASSC IV, 2, 178-186, 182; López Ortiz, ASSC IV, 2, 210; Fernández-Conde García del Rebollar, ASSC IV, 2, 150-151, 151 sowie GÚRPIDE BEOPE, *Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, 5.

³⁶⁵ Vgl. Fernández-Conde García del Rebollar, ASSC IV, 2, 150-151, 151. Vgl. auch: López Ortiz, ASSC IV, 2, 210, 210.

*el ordenamiento jurídico actual de España.*³⁶⁶ Darin erläutert er die Bedeutung der «katholischen Einheit» für Spanien sowie die Korrelation zwischen dieser und der Konfessionalität des Staates.

«[Es gibt] einen Faktor, der den Geist und die Geschichte Spaniens als Nation und als Volk charakterisiert [...]: die Einheit seines katholischen, apostolischen und römischen Glaubens, der erkennbar ist in unserem nationalen Gewissen, unserer kollektiven Mentalität und Psychologie, [...] unseren sozio-religiösen Reaktionen und Gewohnheiten, unseren Institutionen, unserer Kunst, unseren Traditionen, Bräuchen, unserer Folklore, unserem Lebensstil, in allen lebendigen und vitalen Kräften des Geistes eines Volkes und diese prägt. Dies ist – ob es einem gefällt oder nicht – das Gesicht und die Seele Spaniens, das *in religiöser Hinsicht vielleicht das homogenste Volk der Welt ist.*»³⁶⁷

Der «katholischen Einheit» auf sozialer Ebene entspreche auf institutioneller, politisch-rechtlicher Ebene die Konfessionalität des spanischen Staates.³⁶⁸ Im Februar 1963 zeigte er, wie er die Kompatibilität von katholischem Staat und Wahrung der Rechte religiöser Minderheiten in der Praxis umzusetzen gedachte. In einer Pfarrei seiner Diözese nahm ein evangelisches Kind nicht am Unterricht zur Vorbereitung auf die Erstkommunion teil, eine Handhabe, die Cantero Cuadrado öffentlich befürwortete: «Die katholische Kirche respektiert die Religionsfreiheit und deshalb erfüllt die Pfarrei ihre Pflicht, indem sie das Gewissen dieses Kindes respektiert», und die von den Priestern des Bistums Huelva sehr positiv aufgenommen worden war.³⁶⁹ Für viele Katholik:innen auch der damaligen Zeit mag diese Gegebenheit irritierend gewirkt haben – warum sollte ein evangelisches Kind sich auf die im Katholizismus gefeierte Erstkommunion vorbereiten? –, im spanischen Kontext aber, in dem die katholische Erziehung ein Obligatorium war, konnte eine solche bischöfliche Stellungnahme die (Religions)Freiheit der Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder durchaus stärken. Für Cantero Cuadrado waren die «katholische Einheit Spaniens und die Konfessionalität des spanischen Staates problemlos vereinbar» mit der Ausübung der (religiösen) Rechte der Nicht-Katholik:innen, obgleich er bereits damals – erst kurz nach Ende der zweiten Sitzungsperiode des Konzils, also bevor die Religionsfreiheit als Teil des Ökumene-Schemas überhaupt von den Konzilsvätern diskutiert worden war – festhielt, dass angesichts der «pastoralen und ökumenischen Leitlinien» des Konzils in der spanischen Gesetzgebung entsprechende Anpassungen notwendig würden.³⁷⁰

³⁶⁶ Vgl. CANTERO CUADRADO, Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico actual de España.

³⁶⁷ «[Hay] un factor que caracteriza el espíritu y la historia de España como nación y como pueblo [...]: la unidad de su fe católica, apostólica y romana, que se transparenta e informa nuestra conciencia nacional, nuestra mentalidad y sicología colectivas, [...] nuestras reacciones y hábitos socio-religiosos, nuestras intituiones [sic!], nuestro arte, tradiciones, costumbres, folklore, estilo de vida, todas las fuerzas vivas y vitales del espíritu de un pueblo. Así es – guste o no guste – el rostro y el alma de España, *el pueblo más homogéneo, tal vez, del mundo en el plano religioso.*» Ebd., 20 [HMK].

³⁶⁸ Vgl. ebd., 21.

³⁶⁹ «La Iglesia católica respeta la libertad religiosa y, por consiguiente, la parroquia cumple con su deber al respetar la conciencia de este niño». La Iglesia católica respeta la libertad religiosa, dice el obispo de Huelva; Pedro Cantero, in: *Ecclesia* 1126 (9.2.1963) 26.

³⁷⁰ Vgl. ebd. Monroy kritisiert an Canteros Haltung allerdings, dass er die Notwendigkeit der rechtlichen Garantie der Religionsfreiheit in Spanien auch mit den Bedürfnissen der vielen Tourist:innen begründe: «Aus rein menschlicher Sicht stellt es einen Angriff auf die Würde der 30.000 spanischen Evangelischen

Hoffnungsschimmer, dass die Vereinbarkeit von konfessionellem Staat und Religionsfreiheit auch durch das Konzil anerkannt werden würde, zogen die spanischen Bischöfe aus einer Aussage in der Relatio zum *Textus emendatus* von Bischof De Smedt am 19. November 1964.³⁷¹ Gemäß dieser werde nämlich durch die Anerkennung der Religionsfreiheit die besondere Anerkennung einer Religion durch den Staat nicht ausgeschlossen, sofern die Rechte Andersgläubiger und ihrer Religionsgemeinschaften garantiert und erhalten blieben. In ihren schriftlichen Rückmeldungen zum Schema in der Zeit der Sitzungsunterbrechung griffen mehrere Bischöfe diese Aussage, meist wörtlich, auf und forderten eine entsprechende Aufnahme dieser in den Text, der davon bisher schweige (*Sed haec in relatione inveniuntur, non in textu schematis*).³⁷² Allerdings lassen sich in den Vorschlägen der Bischöfe Abstufungen finden: Während für die Mehrheit diese Privilegierung nur dort in Frage kommt, «ubi Catholici numero praevalent» und sie den zweiten Teil der Ausführungen De Smedts unterschlagen, spricht Bischof Cirarda von «alicui religioni officialis agnitio».³⁷³ Neben der – auch von ihm favorisierten – Sonderstellung der katholischen Kirche wird dadurch diese Option auch anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften offengehalten.

Aufgrund der Widerstände, auch von spanischer Seite, enthielt der *Textus reemendatus* vom Mai 1965, wie er dann an die Konzilsväter zur Vorbereitung und Diskussion in der letzten Konzilssession geschickt wurde, in Nr. 6 einen entsprechenden Passus.³⁷⁴ Nicht alle spanischen Bischöfe, so Laurentino Novoa, verstanden dessen Stoßrichtung oder wollten sie nicht verstehen, auch nicht nach Ende des Konzils:

«Das Konzil legt offensichtlich den Akzent auf die Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit für Personen und religiöse Gruppen. Im Gegensatz dazu legen die spanischen Bischöfe die Betonung auf die «Nicht-Widersprüchlichkeit» zwischen Konfessionalität des Staates und Religionsfreiheit. [...] [Kritisch ist, dass sie] das Recht auf Religionsfreiheit nicht in vollem Umfang fordern, sondern der Konfessionalität des Staates unterordnen. Das Abhängigkeitsverhältnis ist nach Aussage des Konzils aber

dar: Wenn die Bischöfe Spaniens von dem Statut sprechen, denken sie in erster Linie an die Bedürfnisse der Millionen nicht-katholischer Touristen, die unser Land jedes Jahr besuchen. Den nationalen Evangelischen wird nur zweitrangig und manchmal überhaupt keine Aufmerksamkeit geschenkt.» MONROY, Libertad religiosa y ecumenismo, 47.

³⁷¹ Emil-Jozef De Smedt (Brügge), Relatio, ASSC III, 8, 449-465, 454: «Libertas religiosa non impedit quominus in determinata civitate ubi Catholici numero praevalent, Ecclesiae Catholicae quaedam privilegia aut etiam officialis agnitio tribuatur. Talis privilegiata conditio si aliquando divina Providentia et hominum bona voluntate suppeditatur, de se non excludit, quod etiam aliae communitates religiosas vera religiosa libertate gaudere possint. Verae libertati religiosae non opponitur, dummodo cautum sit quod non-Catholici non sint obiectum coercionis. Contrarium ceteroquin verum est: Ecclesia, ubi in minoritate est, non arbitratur sua iura laese esse si non omnia privilegia amplioris communitatis religiosae participat, dummodo ipsa liberam queat ducere vitam.»

³⁷² Vgl. Quiroga Palacios, ASSC IV, 1, 637-642, 637 (von dort Zitat); Modrego Casás, ASSC IV, 1, 807-810, 810; Gúrpide Beope, ASSC IV, 1, 757-764 – unterschrieben auch von Melendro, 759; Moro Briz, ASSC IV, 1, 816-821, 817; Tabera Araoz, ASSC IV, 1, 848-854, 852-853; Beitia Aldazábal, ASSC IV, 1, 669-670, 669.

³⁷³ Cirarda Lachiondo, ASSC IV, 1, 699-705, 703-704.

³⁷⁴ «Hoc vero libertatis religiosae non impedit, quominus, attentis populorum circumstantiis historicis, uni communitati religiosae specialis agnitio in iuridica civitatis ordinatione tribuatur, eo tamen pacto, ut simul omnibus civibus et communitatibus religiosis ius ad libertatem in re religiosa agnoscatur et observetur.» Schema declarationis de libertate religiosa: Textus reemendatus, Nr. 6, in: ASSC IV, 1, 146-167, 152. Vgl. auch Relatio de reemendatione schematis emendati. Pars prima: De animadversionibus Patrum post sessionem tertiam scripto datis, ASSC IV, 1, 168-182, 181, sowie PAVAN, Declaratio de libertate religiosa, 707; WEITZ, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 108-113.

genau umgekehrt: das Grundrecht auf Religionsfreiheit muß gegeben sein; unter dieser und anderen Bedingungen ist gegebenenfalls auch die Konfessionalität des Staates denkbar.»³⁷⁵

Eine solche Lektüre von *Dignitatis humanae* sollte auch das Konkordat zwischen Spanien und dem Vatikan retten, zu dessen Verteidigung sich der spanische Episkopat berufen sah und welches andernfalls seine Gültigkeit verlieren würde.³⁷⁶ Nur durch eine solche Unterordnung des Rechts auf Religionsfreiheit unter die Rahmenbedingungen eines konfessionellen Staates mit privilegierter Situation der katholischen Kirche ließe sich die durch das Konkordat sanktionierte religiöse (In)Toleranz in Art. 6 des *Fuero de los Españoles* weiterhin aufrechterhalten.

Manche der spanischen Bischöfe versuchten allerdings über einen anderen Weg, eine national «angepasste», an den «historisch gewachsenen Umständen» des jeweiligen Landes orientierte Lösung zu erreichen. Die Kompetenz, ob und inwieweit die Religionsfreiheit in einem Land gewährt werden würde, sollte den Bischofskonferenzen der einzelnen Länder zugesprochen werden, in Rücksprache mit dem Heiligen Stuhl.³⁷⁷ Der Ansatz ist taktisch geschickt gewählt: eine solche Lösung würde den Gegnern der Religionsfreiheit die Möglichkeit geben, für die Erklärung zu stimmen, im Nachgang in der konkreten Anwendung aber örtlich bedingte Einschränkungen vorzunehmen, die letztlich die Religionsfreiheit als Grund- und Menschenrecht aushebeln würden – und dies zugleich noch in einer Form, welche die (spanischen) Bischöfe gegenüber der Regierung stärken würde. Kardinal Benjamín Arriba y Castro ging noch einen Schritt weiter: er trat nicht nur dafür ein, dass die länderspezifischen Lösungen von den einzelnen Bischofskonferenzen gesucht werden sollten, sondern auch dafür, dass sich das Konzil gar nicht zum Thema Religionsfreiheit äußern sollte (*absque ulla disceptatione in Concilio*).³⁷⁸ Am interessantesten ist diesbezüglich allerdings der Vorschlag des Bischofs von Lugo, Antonio Ona de Echave (1905-1987): damit die Erklärung zum «wirksamen Instrument» (*efficacem instrumentum*) werde und nicht bloßer Buchstabe bleibe, und zwar «*ad consequendum unum ex maioribus fructibus huius Sacri Concilii Oecumenici Vaticani II [...] debet implantari in humanitate valde diversis circumstantiis immersa*».³⁷⁹ Dafür gebe es eine «perfekte Lösung» (*perfecta solutio*), die ins Schema aufgenommen werden solle, nämlich die Schaffung eines «Organismus Ecclesiasticum Internationale». Diesem käme eine Kontroll- und Supervisionsfunktion bei der Implantation der Erklärung über die Religionsfreiheit in die realen Bedingungen vor Ort zu, gleichwohl «unter Berücksichtigung der besonderen Erfordernisse und Umstände jeder einzelnen Region oder Nation» und in Zusammenarbeit mit den jeweiligen Bischofskonferenzen.³⁸⁰

³⁷⁵ NOVOA, Religionsfreiheit in Spanien, 140-141.

³⁷⁶ Vgl. Quiroga Palacios, ASSC IV, 1, 637-642, 638; García y García de Castro, ASSC IV, 2, 162-163, 163. Wie bereits in Kap. 4.2.1.1 angerissen, verteidigten Spanier – und Italiener – während des Konzils auch ihr Konkordat. Vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 278.

³⁷⁷ Vgl. García y Goldaraz, ASSC III, 2, 688-689, 689 – unterschrieben auch von Bascuñana López.

³⁷⁸ Vgl. de Arriba y Castro, ASSC III, 2, 613 (dort Zitat) sowie ASSC IV, 1, 209-210, 210, da hat er dann allerdings bereits resigniert, was das erhoffte Schweigen des Konzils zur Religionsfreiheit-Thematik betrifft.

³⁷⁹ Ona de Echave, ASSC III, 2, 724-726, 724-725, Zitate 725.

³⁸⁰ Vgl. ebd., 725-726, Zitat 725: «*attentis peculiaribus exigentiis et circumstantiis uniuscuiusque regionis vel nationis*».

Der spanische Episkopat trat geschlossen für (s)einen konfessionellen Staat ein. Dies schloss für einen Teil der spanischen Bischöfe aber nicht aus, sich für eine freie, vom Staat unabhängige Kirche, zumindest in den Bereichen, in denen sie selbst es wünschte, einzutreten. So sprachen sie sich explizit für Bischofsernennungen ohne jegliche staatliche Intervention aus, zum Beispiel Kardinal José María Bueno Monreal: «Im Schema über die Bischöfe führte sein Einsatz zum Einschub zweier Abschnitte, die der Unabhängigkeit der Bischöfe gegenüber der staatlichen Autorität sowie dem allein der Kirche zukommenden Recht der Bischofsernennung galten.»³⁸¹ Dies ist, bedenkt man die Situation in Spanien, äußerst bemerkenswert und dürfte die dortige Regierung wenig erfreut haben.³⁸² Ein solcher Passus stand klar im Gegensatz zur Vereinbarung von 1941.³⁸³ Erneut zeigt dies, dass die spanischen Bischöfe bei ihren Interventionen auf dem Konzil ganz bewusst die Situation, sowohl der Gesellschaft als auch der Kirche, in Spanien im Blick hatten. Während diese Tatsache bei der Religionsfreiheit dazu führte, dass sie sich größtenteils gegen eine solche aussprachen, scheinen die Erfahrungen aus den Bischofsernennungsverfahren dafür gesorgt zu haben, dass manche von ihnen sich für eine größere Freiheit der Kirche und ihrer Vertreter einsetzten. Augenscheinlich ist den Bischöfen trotz aller Vorteile, die sie aus dem «nationalkatholischen» System ziehen konnten, bewusst gewesen, dass die Situation der Kirche in Spanien nicht ideal war. Zwar wünschten sie einen Staat, der ihre Interessen schützt, aber gleichzeitig sollte er ihre Kompetenzen respektieren und sich nicht in ihre Belange einmischen. Ein Eintrag Argayas in sein Konzilstagebuch gibt nicht nur Einblick in seine persönliche Meinung in dieser Frage; denn das Abstimmungsergebnis ist sowohl Zeichen der Einigkeit der Konzilsväter als auch ein deutliches Zeichen an den spanischen Staat:

«In der heutigen Kongregation gab es zahlreiche Abstimmungen. Hervorheben möchte ich diejenige über die «Ernennung» der Bischöfe, die, aus Sicht der Kirche, erfolgreich muss. Anwesend sind 2.063; 2.055 stimmen mit *placet*; 8 mit *non placet*. Ich hebe diese Abstimmung hervor, weil ich vorausahnte, dass die Anwendung dieser konziliaren Norm der spanischen Kirche Schwierigkeiten, aber auf lange Sicht Vorteile bringen wird.»³⁸⁴

So bleibt die Haltung der spanischen Bischöfe zu Politik und Staat entscheidend für ihr Agieren während des Konzils und doch zugleich ambivalent. Sie oszilliert zwischen einem mehr oder weniger expliziten Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit der Kir-

³⁸¹ Philippe J. ROY, Bueno y Monreal, in: Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Michael QUINSKY / Peter WALTER, unter Mitarbeit von Clemens CARL, Freiburg i. Br. 2012, 64-65, 64; weitere Bischöfe, die sich entsprechend äußerten, waren u. a. der Weihbischof von Valencia, González Moralejo (vgl. MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 2a etapa, 299-300), sowie der Bischof der Kanarischen Inseln, Pildain Zapiain (vgl. ARGAYA, Diario del Concilio, 18.9.1964, 209; MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 3a etapa, 126-127).

³⁸² Vgl. IRIBARREN, Papeles y memorias, 258

³⁸³ Vgl. Kap. 2.2.1.2.

³⁸⁴ «En la Congregación de hoy ha habido numerosas votaciones. Quiero destacar la referente al «nombramiento» de los obispos que, para la Iglesia, ha de ser libre. Los presentes somos 2.063; votan *placet*, 2.055; *non placet*, 8. Destaco esta votación, porque auguro que la aplicación de esta norma conciliar acarreará dificultades, a la larga ventajas, a la Iglesia española.» ARGAYA, Diario del Concilio, 5.11.1964, 328. Damit sollte er Recht behalten: der weitere Verlauf der Geschichte wird zeigen, dass die Bitte von Papst Paul VI. an General Franco, auf das Präsentationsrecht zu verzichten, zum Streitpunkt und letztlich erst nach dessen Tod gelöst werden sollte, als der dann als König eingesetzte Juan Carlos I. offiziell darauf verzichtete. Vgl. DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España, sowie Kap. 5.1.

che (in Spanien) und der stark subjektiven Wahrnehmung, dass bestimmte Entscheidungsoptionen des Konzils als Angriff auf das (katholische) Franco-Regime intendiert seien.³⁸⁵ Zwar haben sie dabei auch die päpstliche Lehrtradition zum Verhältnis von Staat und Kirche und den drohenden Bruch mit dieser im Blick, was einer Schwächung, ja Entmachtung der Päpste gleichkommen würde. Vor allem aber scheinen sie an die Folgen für Spanien zu denken, sollte der konfessionelle Staat nicht mehr als Ideal oder gar als im Widerspruch zur Religionsfreiheit stehend angesehen werden. Der Wegfall des «Schutzes» der Weltkirche, als welcher sich die bisherige Haltung dieser zur Religionsfreiheit für die Kirche in Spanien erwiesen hatte, und des staatlichen Patronats würde schließlich auch den Protestant:innen und ihrer «Propaganda» und «Proselytenmacherei» den Weg ebnen. Und dort lauerte in den Augen der spanischen Bischöfe eine weitere große Gefahr.

4.3.2 Die Gefahr kennen: Risikofaktor Protestantismus

Für die spanischen Bischöfe waren die Protestant:innen in Spanien vor allem eines: eine Gefahr für die «katholische Einheit» und das Seelenheil der spanischen Nation. Ihr Fokus lag auf deren «Proselytenmacherei», weniger auf der Tatsache, dass jene ebenfalls Christ:innen oder Teil der spanischen Nation waren. Die Verteidigung der «katholischen Einheit» gegen diese «protestantische Bedrohung» machte die Mehrheit von ihnen wenig empfänglich für ökumenische Anliegen; dies besonders, da ihr Verständnis von Ökumene stark von der Idee der Rückkehr geprägt war. Sie verbanden die (angestrebte) Einheit der Christenheit mit der (schon gegebenen) Einheit der Katholik:innen in Spanien und sahen in letzterer Modell und Vorbild für die besagte Einheit aller Christ:innen. Ein solcher Ansatz, zumal vor der Hintergrundfolie ihres antiprotestantischen Diskurses in den Vorjahren, bildete keine geeignete Grundlage für eine gelebte Ökumene in Spanien.³⁸⁶ Wegen der «katholischen Einheit» Spaniens sahen die Bischöfe dafür in ihrem Land jedoch auch keine Notwendigkeit.³⁸⁷

Auf dem Konzil lag ihr Hauptinteresse am Ökumene-Schema auf dessen Kapitel zur Religionsfreiheit und dem in letzterer enthaltenen Recht auf freie Glaubensverkündigung:

³⁸⁵ «Einige Spanier betrachteten die Position des Konzils, insbesondere im Hinblick auf die «Religionsfreiheit» und die Beziehungen der Kirche zur Welt, als einen Angriff auf das konfessionell-katholische Regime, das wir in Spanien bewahrt hatten.» [Interview mit] Vicente Enrique y Tarancón, cardenal-arzobispo de Madrid-Alcalá, in: MÉRIDA, Entrevista con la Iglesia, 66. Ähnlich ebd., 68, sowie ENRIQUE TARANCÓN, El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy, 189. Gleichzeitig nahmen die Bischöfe solche «Angriffe» auf das Regime auch als Angriff auf Spanien wahr: «Die Wahrheit ist, dass zu dieser Zeit viele der spanischen Bischöfe das Regime mit Spanien verwechselten, und es schien ihnen, dass das Regime zu verteidigen bedeutete, Spanien zu verteidigen, und es zu kritisieren bedeutete, Spanien zu kritisieren. Ich denke, dies hat die Arbeit des spanischen Episkopats während des Zweiten Vatikanischen Konzils stark beeinflusst. Es schien ihnen, dass einige Vorschläge unsere Geschichte, unsere Werte angriffen.» MARTÍN DESCALZO, Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones, 109.

³⁸⁶ Die Situation der Protestant:innen in Spanien lieferte ebenfalls keine gute Basis für eine «spanische» Ökumene. Vgl. Kap. 3.2.

³⁸⁷ Vgl. dazu auch die Analyse ihrer «Vota» in Kap. 4.1.1.1.

«In Wirklichkeit war die Ökumene an sich kein Problem, das die spanischen Bischöfe zu jener Zeit besonders beunruhigte, sondern es war in ihrem Hintergrund die Frage der Religionsfreiheit, die von Anfang an Misstrauen und Ablehnung hervorrief.»³⁸⁸

Ausnahmen gab es auch hier. Bischof Pont i Gol beispielsweise erachtete die Religionsfreiheit und ihre Verortung im Schema als Bedingung für gelingende Ökumene.³⁸⁹ Die Mehrheit des spanischen Episkopats war jedoch, wie gesehen, aus verschiedenen Gründen gegen die Religionsfreiheit. Die Erlaubnis für andere Glaubensgemeinschaften, ihre Lehre auch in katholischen Ländern wie Spanien verbreiten zu dürfen, war einer dieser Gründe.

Zeitgleich zum Verlauf des Konzils nahmen die seit Ende der 1950er Jahre bestehenden Bestrebungen des spanischen Außenministers, Fernando María Castiella, für ein *Statut für Nicht-Katholiken* immer konkretere Formen an. Für die spanischen Bischöfe standen diese Entwicklungen auf dem Konzil und in der Politik in enger Verbindung zueinander. Beide wirkten sich auf ihre Perspektive und ihre Argumentation aus und auf beides versuchten sie, in ihrem Sinne Einfluss zu nehmen.

4.3.2.1 Ökumene versus Proselytismus

Nicht ohne Stolz schrieb Erzbischof Enrique y Tarancón 1964 an die Gläubigen seines Bistums, dass der Text des Ökumene-Schemas aufgrund «spanischer» Inputs entsprechende Änderungen erfahren habe. Und er erklärt:

«Der bestehenden Bewegung eine katholische ökumenische Bewegung gegenüberzustellen, bedeutet praktisch einen Verzicht auf den Dialog, sagten [einige spanische Bischöfe]. Es ist gerechter und logischer, dass die Kirche angesichts der bereits mehrere Jahre bestehenden Realität klare Positionen einnimmt. [...] Wir sprechen nicht mehr von einer katholischen Ökumene, sondern von katholischen Prinzipien, die die Haltung der Kirche zum ökumenischen Dialog leiten sollten.»³⁹⁰

So sollte der Eindruck vermieden werden, dass die katholische Kirche ihre eigene Ökumene jenseits der bestehenden ökumenischen Bewegung begründete. Casimiro Morcillo, Erzbischof von Madrid, war ebenfalls einer von jenen, die das Thema in entsprechender Weise eingebracht hatten.³⁹¹ Er begrüßte zudem grundsätzlich die Behandlung der Ökumene durch das Konzil, ebenso den Tonfall, in welchem das Schema ver-

³⁸⁸ «En realidad, [el] ecumenismo en sí mismo no era un problema que en ese momento preocupara vitalmente a los obispos españoles, sino que, en su trasfondo, era el tema de la libertad religiosa el que produjo desde el primer momento suspicacias y rechazo.» LABOA, Los obispos españoles en el Concilio, 41. Vgl. auch DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España, 45.

³⁸⁹ Vgl. MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 2a etapa, 380.

³⁹⁰ «Prestar un movimiento ecumenista católico enfrente del movimiento existente es renunciar prácticamente al diálogo, dijeron [algunos obispos españoles]. Es más justo y más lógico que la Iglesia tome posiciones claras ante la realidad que ya tiene varios años de vida. [...] Ya no se habla de un ecumenismo católico, sino de los principios católicos que han de orientar la actitud de la Iglesia en el diálogo ecuménico.» [Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN,] El Sr. Arzobispo escribe desde Roma. El espíritu ecuménico (7.10.1964), in: Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo 11 (Noviembre 1964) 513-514, 513. Vgl. auch: MARTÍN DESCALZO, Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones, 108.

³⁹¹ Vgl. Morcillo González, ASSC II, 5, 606-608; MARTÍN DESCALZO, Un periodista en el Concilio. 2a etapa, 372. Anders Kardinal Bueno Monreal, der kritisierte, dass der Begriff «Ökumene» nicht im Titel des Schemas verwendet werden solle, da es sich hierbei nicht um einen katholisch geprägten Begriff handle. Vgl. ebd., 371-372.

fasst war, sowie die Tatsache, dass es keine Verurteilungen enthielt.³⁹² Die Einheit der Christ:innen war erklärtes Ziel des Konzils und auch in den Augen der spanischen Bischöfe erstrebenswert. In welcher Weise diese Einheit ihrer Ansicht nach allerdings erreicht werden sollte, formulierte Ramón Masnou Boixeda (1907-2004), Bischof von Vic, kurz vor Beginn des Konzils: «Das Konzil will die jubelnde Rückkehr der Menschheit zu Christus und setzt sich mit großem Engagement dafür ein, die abtrünnigen Brüder in den Schoß der gemeinsamen Mutter zu führen, um der Welt ein beispielloses Vorbild an Einheit und Nächstenliebe zu geben.»³⁹³ Die Idee der Rückkehr der «verlorenen» Kinder in den Schoß der Mutter Kirche war nicht nur unter den spanischen Bischöfen weit verbreitet,³⁹⁴ sondern entsprach bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil der offiziellen Haltung der katholischen Kirche. Erst das Konzil hielt fest, dass kirchliche Wirklichkeit auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche existiert.³⁹⁵ Jene Katholik:innen, die sich in der ökumenischen Bewegung bereits vor dem Konzil für einen gemeinsamen Weg der Christ:innen zu einer größeren Einheit untereinander einsetzten, waren daher immer wieder auf Widerstände gestoßen oder ohne die nötige Unterstützung von offizieller Seite geblieben.³⁹⁶

Die spanischen Bischöfe koppelten die Idee der Einheit der Christenheit innerhalb der katholischen Kirche – «*Voluntas Christi et opus Ecclesiae huc intendit: ut omnes catholici fiant.*»³⁹⁷ – an das Konzept der «katholischen Einheit». Wenn die ersehnte und angestrebte Einheit der Christ:innen letztlich eine katholische ist, so sind gerade jene Regionen und Länder, in denen die «katholische Einheit» bereits erreicht wurde – und durch welche Opfer! –, besonders zu schützen und als Vorbild zu nehmen. Statt Hindernisse auf dem Weg zur vollen Einheit aus dem Weg zu räumen, kanonisiere das Schema jedoch die freie Verbreitung jedweden Glaubens.³⁹⁸ Aber: «Nichts scheint dem Ziel, die christliche Einheit zu erreichen, so sehr zu widersprechen, wie dort, wo sie bereits besteht, mit der Religionsfreiheit die Saat der Zwietracht zu säen.»³⁹⁹

³⁹² Vgl. Morcillo González, ASSC II, 5, 606-608, 606. Ähnlich: Flores Martín, ASSC II, 5, 661-664, 661.

³⁹³ «El Concilio quiere el retorno jubiloso de la Humanidad a Cristo y tiene sumo empeño en atraer a los hermanos disidentes al seno de la Madre común para dar al mundo un ejemplo de unidad y de caridad sin precedentes.» Ramón Masnou Boixeda, Bischof von Vich, in: *Ecclesia* 1105 (15.9.1962) 17.

³⁹⁴ Vgl. z. B. «Dies wird die Rückkehr der getrennten Brüder zur Einheit und Einigkeit vereinfachen.» GÚRPIDE BEOPE, Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa, 8, oder: «Die Einheit der Ideen und Gefühle unter den Menschen und den menschlichen Rassen können einzig die heilige Kirche und ihre Lehre erreichen.» Ramón Sanahuja Marcé, Bischof von Cartagena, in: *Ecclesia* 1121 (5.1.1963) 12. Vgl. auch Kap. 4.1.1.1, Anm. 35, sowie das Schreiben der spanischen Metropoliten *Sobre el próximo Concilio Vaticano II* in Kap. 4.1.1.2.

³⁹⁵ *Unitatis redintegratio* ist allerdings eingebettet in den Rahmen, den die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* vorgibt, bes. LG 8: die Kirche Christi ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche – aber nicht (mehr) identisch mit dieser. Vgl. Medard KEHL SJ, Die Kirche und die Kirchen, in: Wolfgang THÖNISSEN (Hg.), «Unitatis redintegratio». 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Paderborn 2005, 117-129, 122-127; Wolfgang THÖNISSEN, Einleitung, in: ebd., 9-18; ERNESTI, Kleine Geschichte der Ökumene, 82-87, bes. 84-85.

³⁹⁶ Das bedeutet aber auch, dass es ein «Vorher» gab, auf das das Konzil zurückgreifen konnte. Vgl. dazu ERNESTI, Kleine Geschichte der Ökumene, 40-46; THÖNISSEN, Einleitung.

³⁹⁷ García de Sierra y Méndez, ASSC IV, 1, 328-331, 330.

³⁹⁸ Vgl. Granados García, ASSC, Appendix, 589-593, 589-590.

³⁹⁹ «Nada parece tan opuesto al propósito de procurar la unidad cristiana como sembrar, donde ya existe, la semilla de la discordia con la libertad religiosa.» TEMIÑO SÁIZ, Sobre la libertad religiosa en España, 297, vgl. auch ebd., 302: «Die christliche Einheit muss unter Achtung des Katholizismus angestrebt werden, nicht durch die Zerstörung des Katholizismus, wo es ihn gibt». Auch ein Jahr später vertrat er noch diese Position. Vgl. DERS., *Ecumenismo: La libertad religiosa*, 91-92.

Ausführlich erklärt Tarancón den Gläubigen seiner Diözese die «antipastorale und antiökumenische» Komponente der Religionsfreiheit, sollte sie im falschen Maße auf die «katholische Einheit» Spaniens Anwendung finden:

«Alle sind sich jedoch einig, dass die Religionsfreiheit nicht überall in der gleichen Weise und mit den gleichen Ausprägungen angewendet werden kann. In Spanien zum Beispiel dürfen wir nicht zulassen, dass der Schatz der katholischen Einheit verloren geht. Wenn uns der ökumenische Geist dazu drängt, für die Einheit aller Christen zu beten, dann dürfen wir die Einheit nicht brechen, wo sie bereits besteht. Es wäre antipastoral und antiökumenisch, in einem Land mit katholischer Einstimmigkeit, wie dem unseren, absolute Freiheit zu gewähren.»⁴⁰⁰

Die Darstellung der «katholischen Einheit» eines Landes als bereits erreichte Teileinheit der Christenheit zeigt erneut die enge Verbindung von Religionsfreiheit, Ökumene und (spanischem) Katholizismus. In einem Hirtenbrief erläuterte Kardinal Bueno y Monreal im Frühjahr 1964, wie Ökumene in Spanien aussehen könnte: nämlich das «Drama der Spaltung unter den Christen» nachzufühlen, für die Einheit der Christenheit zu beten und sich in den Begegnungen mit den «getrennten Brüdern» mitfühlend zu verhalten. Die ökumenische Zusammenarbeit auf «gesellschaftlicher, sozialer, kultureller und karitativer Ebene» sei theoretisch ebenfalls eine Option, aber de facto nicht nötig: «angesichts der sehr geringen Zahl und der geringen Verbreitung von Orthodoxen und Protestanten in unserem Land werde ich mit Euch nicht über dieses Mittel der ökumenischen Aktion sprechen.»⁴⁰¹ Gleichwohl räumt der Kardinal ein, dass diese geringe Zahl an Nicht-Katholik:innen sowie die jahrhunderte alte katholische Tradition und Einheit des Landes den katholischen Teil der spanischen Bevölkerung gegenüber den ökumenischen Herausforderungen «wenig sensibel» (*poco sensible*) gemacht habe.⁴⁰² Dieses mangelnde Gespür für den religiös Anderen sei verstärkt worden durch die religiösen Kämpfe, welche die Geschichte Spaniens geprägt haben, zunächst gegen den Islam, dann gegen den Protestantismus: «Diese oft jahrhundertealte Tatsache hat unsere Art zu sein und sogar unseren religiösen Stil geprägt, der schnell kämpferisch ist und Trennlinien mehr liebt als den Dialog.»⁴⁰³

Der ökumenische Dialog werde aber auch erschwert durch den offensiven Proselytismus mancher «protestantischer Sekten» (z. B. Zeugen Jehovas, Adventisten des Sieb-

⁴⁰⁰ «Todos están de acuerdo, sin embargo, en que la libertad religiosa no puede aplicarse en todas partes de la misma manera y con idénticas características. En España, por ejemplo, no podemos consentir que se pierda el tesoro de la unidad católica. Si el espíritu ecuménico nos impulsa para orar por la unidad de todos los cristianos, no podemos romper la unidad donde ya existe. Sería antipastoral y antiecuménico dar libertad absoluta en un país como el nuestro de unanimidad católica.» [Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN,] Nuestro Arzobispo escribe desde Roma. Ha empezado la etapa decisiva del Concilio (27.9.1964), in: Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo 10 (Octubre 1964) 473-479, 478. Vgl. auch García de Sierra y Méndez, ASSC III, 2, 683-686, 683-684; Modrego Casás, ASSC II, 5, 807-808.

⁴⁰¹ «[N]o voy a hablaros de este medio de acción ecuménica, dado el escasísimo número y la dispersión de los ortodoxos y los protestantes en nuestra Patria.» José María BUENO Y MONREAL, El Movimiento por la unidad de todos los cristianos en la Iglesia de Cristo. Instrucción pastoral (Separata del Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, 1.3.1964), Sevilla 1964, 19. Darauf beharrt er auch weiter: «In riesigen Regionen kennt man sie [= protestantische und orthodoxe Gläubige] nur vom Hörensagen.» Diese könnten daher gar nicht das gleiche Interesse am religiös Anderen haben wie Menschen in religiös pluralen Ländern. Vgl. ebd., 26.

⁴⁰² Vgl. ebd., 19-20, Zitat 20.

⁴⁰³ «Ese hecho, muchas veces, secular, ha dejado rastro en nuestro modo de ser y hasta en nuestro estilo religioso, fácilmente combativo y amante de líneas divisorias más que de diálogos.» Vgl. ebd., 26.

ten Tages). Denn viele Spanier:innen könnten diese nicht von den Anglikaner:innen oder von den von den Reformatoren geprägten Kirchen unterscheiden. Alle seien für sie Protestant:innen und so werde das unlautere Verhalten mancher dem Protestantismus insgesamt zugeschrieben. Dabei komme auf katholischer Seite oft der Respekt zu kurz, der jenen, die «guten Glaubens» ihrem Gewissen folgen, geschuldet sei.⁴⁰⁴ Bueno y Monreal fordert aber auch von evangelischer Seite Respekt gegenüber den katholischen Gläubigen und dieser werde nicht gezollt, wenn «Proselytenmacherei» betrieben werde: «Es gibt kaum etwas, was dem Fortschritt der ökumenischen Bewegung mehr schadet als dieser hinterhältige und ungerechte Proselytismus, wie er in einigen Sekten üblich ist.»⁴⁰⁵ Dem ist entgegenzuhalten, dass gerade eine von katholischer Seite offiziell unterstützte ökumenische Aktion die offenbar fehlende Differenzierung hätte ermöglichen können. Zumal eine gewisse Widersprüchlichkeit besteht zwischen der Feststellung einerseits, dass es zu wenige protestantische Gläubige für eine ökumenische Zusammenarbeit in Spanien gebe, und der Forderung andererseits, nicht alle Protestant:innen über den gleichen Kamm zu scheren. Dieser Widerspruch erstreckt sich auch auf den Vorschlag Bueno y Monreals, wie die Kirche in Spanien ihre Gläubigen für die Begegnungen mit Nicht-Katholik:innen wappnen könne. Da der Kontakt mit Menschen anderer Konfessionen und Religionen aufgrund des Tourismus und der wachsenden Mobilität zusätzlich zunehme, müsse sich die Kirche verstärkt für eine gute religiöse Bildung ihrer Gläubigen einsetzen: «Solche Beziehungen können einem Katholiken, der in seinem Glauben schlecht ausgebildet ist, großen Schaden zufügen. Sie können ihn dazu verleiten, in Gleichgültigkeit zu verfallen, weil er denkt, dass es dasselbe ist, katholisch oder protestantisch zu sein.»⁴⁰⁶

Der Kardinal sieht in den möglichen Kontakten mit Nicht-Katholik:innen aber nicht nur Gefahren, sondern auch die Chance, den eigenen Glauben zu stärken und in der Begegnung mit dem religiös Anderen zu wachsen, sofern die eigene religiöse Bildung

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., 27. Vgl. ähnlich den Abschnitt zu Tarancón: *Diario del Concilio. Comunicados escritos de la Oficina de Prensa del Concilio (LXXVI Congregación General, 27.11.)*, in: *Ecclesia 1169-1170* (7. und 14.12.1963) 54-57, 55. In diesem Zusammenhang erinnert Temiño Sáiz daran, dass es «angebracht [ist], unseren Gläubigen zu erklären, dass Protestanten, die in gutem Glauben und gut sind, gerettet und schlechte Katholiken verurteilt werden. Und dass es viele Protestanten gibt, die in gutem Glauben und gut sind.» TEMIÑO SÁIZ, *Sobre la libertad religiosa en España*, 308.

⁴⁰⁵ «[P]ocas cosas dañan más al progreso del movimiento ecuménico, que ese proselitismo artero e injusto, habitual en algunas sectas.» Dieser äußere sich «mit wahrhaft blasphemischen Äußerungen gegen die Eucharistie und die Heilige Jungfrau und mit manchmal übler Verhöhnung des Papstes». BUENO Y MONREAL, *El Movimiento por la unidad de todos los cristianos en la Iglesia de Cristo*, 27-28, Zitat 28. Auch während des Konzils wurde Bueno y Monreal in dieser Hinsicht sehr deutlich: «Wenn die Spaltung ein Skandal ist, dann ist auch der Proselytismus ein Skandal, der das Evangelium dort verkündigen will, wo es bereits existiert, mit großer Gefahr für die Jugend und für die einfachen Leute, die dadurch gleichgültig werden [...] Proselytismus steht im Gegensatz zur Ökumene. Wir fürchten nicht die Religionsfreiheit in Bezug auf nicht-christliche Religionen, aber wir fürchten sie in Bezug auf nicht-katholische christliche Religionen.» *Diario del Concilio. Comunicados escritos de la Oficina de Prensa del Concilio (LXXIV Congregación General, 25.11.)*, in: *Ecclesia 1168* (30.11.1963) 33-37, 35.

⁴⁰⁶ «Dichas relaciones pueden hacer grande daño a un católico mal formado en su fe. Le pueden traer una tentación de indiferentismo, pensando que es lo mismo ser católico o protestante.» BUENO Y MONREAL, *El Movimiento por la unidad de todos los cristianos en la Iglesia de Cristo*, 28-30, Zitat 29. Sehr ähnlich auch: TEMIÑO SÁIZ, *Sobre la libertad religiosa en España*, 307. Die Gefahr des Indifferentismus sehen auch andere, z. B. GÚRPIDE BEOPE, *Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, 9; Melendro, *ASSC III*, 2, 522-530, 523; de Arriba y Castro, *ASSC IV*, 1, 209-210. Sie liegen damit auf der Linie der Enzyklika *Mortalium animos* von Pius XI., welcher darin auf die der Ökumene immanente Gefahr des religiösen Indifferentismus verwies. Vgl. ERNESTI, *Kleine Geschichte der Ökumene*, 42-43.

dafür ausreicht. Denn die «Kontakte, die er [= der Katholik] möglicherweise mit anderen nicht-katholischen Brüdern hat, unterminieren seinen Glauben nicht. Sie stärken ihn.»⁴⁰⁷ Tatsächlich gab es in Spanien erste Anzeichen einer sich verändernden Haltung zur Ökumene. Auf Ebene der Bischöfe freute sich, wie bereits gesehen, beispielsweise Argaya über die Einladung Morcillos an die beiden Mönche aus Taizé Roger Schutz und Max Thurian zum Essen ins *Colegio Español*: «Wie die Zeiten sich ändern! Hoffnungsvolle Brücken werden vom Konzil gebaut.»⁴⁰⁸ Und mit Blick auf die spanische Gesellschaft stellen sowohl *Ecclesia* als auch der katholische Journalist José Luis Martín Descalzo fest, dass «das ökumenische Bewusstsein unter unseren Gläubigen [wächst], ein Bewusstsein, das noch unreif ist, das aber bereits den Zustand der totalen Schlaftrunkenheit verlassen hat, in dem es seit Jahrhunderten lag.»⁴⁰⁹ Resümierend – und vorausblickend – lässt sich folgendes Zitat des Bischofs José Pont i Gol, ein Befürworter der Religionsfreiheit, als Beispiel für die veränderte bzw. sich verändernde Haltung mancher anführen. Er fasst das Aktionsfeld dabei weiter als Kardinal Bueno y Monreal:

«Es ist daher notwendig, die christliche Würde unserer getrennten Brüder anzuerkennen. [...] In Anbetracht all dieser Tatsachen drängt sich eine Revision der Kriterien auf, um auch wertzuschätzen, wie viel uns eint, neben dem, was uns trennt. Aus diesem Grund war und ist eine gegenseitige Annäherung notwendig, um einander kennen und lieben zu lernen: theologische Zusammenarbeit, interkonfessioneller Dialog, gemeinsame Anstrengungen im Bereich der Nächstenliebe, soziale Förderung usw.»⁴¹⁰

Doch während des Konzils bleiben Stimmen wie diese die Ausnahme. Viele der Bischöfe sahen einzig die Gefahr, die vom Protestantismus an sich und einer möglichen Zunahme interkonfessioneller Kontakte für die «katholische Einheit» Spaniens ausging. Einige dürften dabei auch an die geringe religiöse Bildung und Glaubensfestigkeit weiter Teile der spanischen Bevölkerung, allem katholischen Augenschein zum Trotz, gedacht haben.⁴¹¹ Ebenso dürfte aber auch das sich hartnäckig haltende Feindbild «Protestantismus», der «Feind der Seelen» (*enemigo de las almas*) mit seinen «Predigern des

⁴⁰⁷ «[...] contactos que pueda tener con otros hermanos no católicos no minan su fe. La fortalecen.» BUENO Y MONREAL, *El Movimiento por la unidad de todos los cristianos en la Iglesia de Cristo*, 28-30, Zitat 29.

⁴⁰⁸ «¡Cómo van cambiando los tiempos! Esperanzadores puentes está tendiendo el Concilio.» ARGAYA, *Diario del Concilio*, 1.12.1962, 84.

⁴⁰⁹ Vgl. Editoriales: *Ecumenismo en España*, in: *Ecclesia* 1180 (22.2.1964) 4; Zitat MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio. 4a etapa*, 44-48, Zitat 46: «la conciencia ecuménica entre nuestros fieles [crece], conciencia aún inmadura, pero que ya ha abandonado el estado de total sopor en que venía yaciendo desde hace siglos». Er schränkt dies allerdings umgehend ein: diese Entwicklung passiere nur sehr langsam.

⁴¹⁰ «Es necesario, pues, reconocer la dignidad cristiana de nuestros hermanos separados. [...] Ante todos estos hechos se ha ido imponiendo una revisión de criterios, para apreciar también lo mucho que nos une, además de lo que nos separa. Para ello ha sido y sigue siendo necesario un mutuo acercamiento para conocernos y para amarnos: colaboración teológica, diálogo interconfesional, esfuerzos comunes en el campo de la caridad, promoción social, etc.» JOSÉ PONT Y GOL, *Ecumenismo: Relaciones con los hermanos separados*, 69.

⁴¹¹ Vgl. DE CARLI, *El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España*, 45. In dieser Hinsicht ist ein Tagebucheintrag Argayas aussagekräftig: «Am Nachmittag sprach ich ausführlich mit den Bischöfen von Astorga (González Martín), Vich (Masnou) und Plasencia (Zarranz). Wir sprachen über das Thema Religionsfreiheit. Wir waren der Meinung, dass in Gebieten unseres Spaniens die niedrige Rate der religiösen Pflichterfüllung nicht, wie wir es gerne hätten, die Katholizität unseres Landes widerspiegelt.» ARGAYA, *Diario del Concilio*, 18.9.1964, 210.

Irrtums» (*predicadores del error*),⁴¹² eine Rolle gespielt haben. Rückblickend räumt Kardinal Tarancón ein:

«Das Konzil hat von «getrennten Brüdern» gesprochen und sich dabei auf nicht-katholische Christen bezogen, während wir sie als Feinde betrachteten. Es begrüßte die ökumenische Bewegung und sanktionierte sie offiziell, während wir den Dialog mit den Menschen außerhalb unseres «Pferchs» für gefährlich hielten.»⁴¹³

Dieser «Feind» war in der Wahrnehmung der spanischen Bischöfe besonders gefährlich wegen seiner religiösen «Propaganda» und proselytistischen Bestrebungen. Ihre große Sorge bestand daher darin, dass sich das Kapitel über die Religionsfreiheit des Ökumene-Schemas bzw. die daraus entstandene Erklärung in negativer Weise auf Spanien auswirken würde. Galt ihnen die missionarische Arbeit der verschiedenen protestantischen Bewegungen bereits unter den gegebenen Bedingungen der eingeschränkten religiösen Toleranz als Problem, sahen sie die Anerkennung der Religionsfreiheit als Einfallstor für die «Feinde» des katholischen Spaniens. Eines der zentralen Anliegen des spanischen Episkopats war es folglich, einen solchen Freibrief zur Verkündigung und Missionierung, wie es die Religionsfreiheit in seinen Augen darstellte, zu verhindern.⁴¹⁴ Die Verkündigung und Verbreitung religiöser Irrtümer war für ihn nicht zulässig, auch nicht unter Berufung auf das Gewissen.⁴¹⁵ Irrtümer seien immer ein Übel, in religiösen Angelegenheiten ganz besonders. Dürften sie verkündet werden, drohe eine Ausbreitung, aber: «Mala vero sunt vitanda sicut pestis, si possibile est.»⁴¹⁶ Die spanische Hintergrundfolie der Überlegungen der Bischöfe kommt explizit vom Vorschein, wenn Santos Moro Briz, Bischof von Ávila, stellvertretend für einheitlich katholische Länder fragt:

«Estne conforme doctrinae schematis circa libertatem religiosam quod – in beneficium paucorum civium dissidentium (v. g. 20.000, pro 30 millionibus catholicorum) statua-

⁴¹² So Fernando Quiroga Palacios, Kardinal Erzbischof von Santiago, in: *Ecclesia* 1124 (26.1.1963) 14. Er bezieht sich hier auf missionarische Bestrebungen von protestantischen (Frei)Kirchen in Mittel- und Südamerika.

⁴¹³ «El concilio ha hablado de «hermanos separados» refiriéndose a los cristianos no católicos, cuando nosotros los considerábamos como enemigos. Ha acogido el movimiento ecumenista y lo ha sancionado oficialmente, cuando nosotros considerábamos como peligroso el diálogo con los que estaban fuera del redil.» ENRIQUE TARANCÓN, *El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy*, 148. Als Beispiel sei hier eine Äußerung von Bischof Eijo y Garay vom Februar 1961 angeführt: «Es ist höchst gerecht, dass man gegenüber einem Christen, der sich mehr als Feind denn als Bruder präsentiert und der unsere Schafe aus dem Schafstall und der Einheit reißen will, keine andere Haltung als die des Widerstands ohne menschliche Rücksicht einnehmen kann.» Leopoldo EIJO Y GARAY, *Patriarca Obispo de Madrid-Alcalá, Delicadas precisiones de lenguaje al referirnos a los problemas de los hermanos separados*, in: *Ecclesia* 1024 (25.2.1961) 13.

⁴¹⁴ Indem (1.) das Konzil die Religionsfreiheit nicht anerkennt, indem ihr (2.) enge Grenzen gesetzt werden und sie so letztlich zur religiösen Toleranz herabgestuft wird, oder indem (3.) Sonderlösungen entsprechend der jeweiligen Umstände vor Ort gewährt werden. Vgl. z. B. zu (2.): Der «Proselytismus der falschen Religionen» (*proselytismus religionis falsae*) kann der öffentlichen Ordnung Schaden zufügen und muss daher leichter eingeschränkt werden können (vgl. *Iglesias y Navarrí*, ASSC IV, 1, 777-778, 778), sowie Kap. 4.2.1.1. Vgl. zu (3.): Kap. 4.3.1.2.

⁴¹⁵ Vgl. TEMIÑO SÁIZ, *Ecumenismo: La libertad religiosa*, 74. Vgl. zum Verbot der Verbreitung religiöser «Unwahrheiten» auch: Granados García, ASSC III, 2, 508-510, 508-509, sowie Gúrpide Beope, ASSC IV, 1, 757-764, 763 – unterschrieben auch von Melendro.

⁴¹⁶ Alonso Muñozerro, ASSC IV, 1, 655-658, 656. Das verunmögliche allerdings nicht den Dialog; Katholik:innen dürften an einem solchen teilnehmen, aber nicht unüberlegt an Orte gehen, an denen der Irrtum gelehrt werde. Vgl. ebd.

tur «libertas» religiosa, i. e. facultas diffundendi errores et avertendi fideles a vera via salutis?»⁴¹⁷

Der letzte Teil der Frage – «et avertendi fideles a vera via salutis» – spielt auf mögliche Folgen der Verkündigung von Irrlehren an. Eng verknüpft mit der Verbreitung religiöser Überzeugungen, im Fall aller Nicht-Katholik:innen im Widerspruch zur Wahrheit stehend, und zugleich gravierender als diese ist für den spanischen Episkopat die «Proselytenmacherei», also (unlautere) Versuche der Mitgliedergewinnung bzw. der Mitgliederabwerbung. Für Bischof Alonso Muñozerro, entscheidende Figur in der Diskussion um das *Statut über die Nicht-Katholiken* in Spanien, fällt in einem katholischen Land bereits ein öffentlicher Gottesdienst unter die Kategorie des «Proselytismus»: «Et cultus publicus, quid est nisi forma proselytismi?»⁴¹⁸ Bischof Ángel Temiño Sáiz, wie Muñozerro entschieden gegen die Erklärung über die Religionsfreiheit, ist diesbezüglich differenzierter. Er unterscheidet vier Arten von Proselytismus: (1) finanzielle Unterstützung anbieten, um Mitglieder zu rekrutieren; (2) «religiöse Tatsachen zu entstellen, die Mängel kirchlicher Akteure zu übertreiben oder sie zu verleumden, um die Gläubigen dazu zu bringen, die Kirche und ihre Amtsträger zu verachten», (3) «das Apostolat des guten Beispiels» und (4) «die Praxis der Nächstenliebe». Die letzten beiden hält er, im Gegensatz zu den ersten beiden, für grundsätzlich unproblematisch und legitim.⁴¹⁹ Desweiteren differenziert er zwischen drei verschiedenen Gesellschaftsmodellen: die religiös plurale Gesellschaft, die überwiegend protestantisch geprägte Gesellschaft und die überwiegend katholische Gesellschaft. Temiño Sáiz nimmt hier eine rein christliche, europäisch-amerikanische Perspektive ein. Überlegungen zu Gesellschaftsmodellen, die über dieses Dreierschema hinausgehen, bleiben aus. Der Vergleich zwischen Protestantismus und Katholizismus zeigt erneut, wer als «Gegenspieler» wahrgenommen wird.

Je nach Ausprägung und Durchmischung der jeweiligen Gesellschaft sieht Temiño Sáiz eine unterschiedliche Handhabe der Religionsfreiheit vor. Zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Friedens und «zur harmonischen Verteidigung der Rechte des Einzelnen» brauche es in religionspluralen Gesellschaften die Anerkennung der Religionsfreiheit. Dies gelte ebenfalls, zumindest für das gesamte Spektrum der christlichen Konfessionen, in mehrheitlich protestantischen Ländern, nicht aber in Staaten mit katholischer Mehrheit. Temiño Sáiz begründet diesen Unterschied nicht mit der Berufung auf die Wahrheit, sondern mit der Treue zu den eigenen Prinzipien der jeweiligen Kir-

⁴¹⁷ Moro Briz, ASSC IV, 2, 221-224, 222. Die Anführungszeichen bei «libertas» sind von Moro Briz. Ein expliziter Spanienbezug in diesem Zusammenhang findet sich auch bei Bischof Muñozerro: «Non sufficit quod aliquis dicat: «Ego sum protestans». Illi qui natus est in familia vel populo protestanticis, credendum est; datur enim praesumptio. Sed, de illo qui hodie catholicus est, et crastino asserit protestantem esse, Status suspicari potest ne alia motiva non digna sint ad talem mutationem. Hi casus dantur in Hispania: Concedendum est illis liberum exercitium cultus publici?» Alonso Muñozerro, ASSC IV, 1, 655-658, 657.

⁴¹⁸ Alonso Muñozerro, ASSC III, 3, 629-632, 631.

⁴¹⁹ «[...] deformar los hechos religiosos, exagerar los defectos de las personas eclesiásticas, o calumniarlas, para conseguir que los fieles desprecien la Iglesia y sus ministros [...] el Apostolado del buen ejemplo [...] la práctica de la caridad». TEMIÑO SÁIZ, *Sobre la libertad religiosa en España*, 287. Vgl. ähnlich, aber ein Jahr später: DERS., *Ecumenismo: La libertad religiosa*, 86-87. Bei Ersterem handelt es sich um eine theologische Fachzeitschrift, der zweite Text war Teil eines öffentlichen Vortragszyklus, der aufgrund der regen Teilnahme im Anschluss veröffentlicht wurde. Das Publikum dürfte hierbei ein deutlich breiteres gewesen sein.

chen. Während das «Grundprinzip der freien Bibelauslegung» der protestantischen Kirchen konsequenterweise auch für die katholischen Christ:innen zu gelten habe, sei «die katholische Haltung, durch den Imperativ der gleichen Lehrprinzipien», ebenso zwangsläufig eine andere. Die protestantischen Gläubigen müssten also den Katholik:innen ihre «katholische» Interpretation des Christentums privat und öffentlich erlauben, wollen sie nicht ihre eigenen Prinzipien brechen.⁴²⁰

«Demgegenüber können Katholiken, wenn sie die gesamte Bevölkerung bilden, unter Achtung der individuellen Freiheit, sich zu jeder beliebigen Religion zu bekennen, was unerlässlich ist, [...] von den Behörden verlangen, dass sie ihre Rechte verteidigen und ihnen die Erfüllung ihrer Pflichten erleichtern, um sich und ihre Kinder vor der Gefahr zu bewahren, in die ihr Seelenheil gerät, wenn sie sich von der katholischen Religion lossagen, indem die Behörden die Ausbreitung des Protestantismus verhindern. [...] Das Ergebnis in Spanien wäre nicht, dass viele Spanier aufrichtige und fromme Protestanten würden, was nicht so schlimm ist, sondern dass sie gleichgültig und ungläubig würden. Dies sollte von Protestanten guten Glaubens und von Katholiken, die uns zu Unrecht bekämpfen, in äußerst ernsthafter Weise bedacht werden.»⁴²¹

Gemäß Temiño Sáiz sollte diese Argumentation auch von Protestant:innen nachvollzogen werden können, daher formuliert er an sie zwei Bitten: «Die erste und grundlegende [Bitte] wäre, dass sie ihre Überzeugungen leben, solange sie von deren Wahrheitsgehalt überzeugt sind, und die spanischen Katholiken in Frieden lassen.»⁴²² Ähnlich forderte es Kardinal Benjamín de Arriba y Castro, einer der «führenden Opponenten des Schemas»,⁴²³ auf dem Konzil: «Postulo ergo in omni caritate [...] sed pro veritate: 1. Ut in schemate addatur hortatio ad fratres seiunctos ut ab omni proselytismo inter catholicos sese abstineant».⁴²⁴

⁴²⁰ TEMIÑO SÁIZ, *Sobre la libertad religiosa en España*, 289-290. Vgl. auch: DERS., *Ecumenismo: La libertad religiosa*, 87-90, Zitat 87: «Entgegen jeder Logik betreibt der Protestantismus Proselytismus unter Christen. Er muss den Bruder friedlich in den Genuss der Auslegung der Bibel kommen lassen, die jener besitzt. Das protestantische Bemühen, die katholischen Völker zu entkatholisieren, scheint nicht legitim.»

⁴²¹ «Por el contrario, los católicos cuando ellos constituyan moralmente toda la población, respetando la libertad individual de profesar cada uno la religión que le plazca, que es esencial [...], pueden después exigir, que la autoridad defienda sus derechos y les facilite el cumplimiento de sus deberes de preservarse a sí mismos y preservar a sus hijos del peligro, que corre su salvación, si se separan de la religión católica, impidiendo para ello la expansión del Protestantismo. [...] El resultado en España sería, no que muchos españoles se hicieran Protestantes sinceros y piadosos, que no es tan grave, sino que se volvieran indiferentes y descreídos. Esto debieran tomar muy en consideración los Protestantes de buena fe y los católicos que equivocadamente nos combaten.» TEMIÑO SÁIZ, *Sobre la libertad religiosa en España*, 290.

⁴²² «El primero y fundamental [ruego] sería que vivan ellos sus creencias, mientras estén persuadidos de su autenticidad, y dejen a los católicos españoles en paz.» Ebd., 308. Vgl. hierzu auch die Position der Bischöfe Moro Briz und Hervás y Benet, dass die Religionsfreiheit auch das Recht beinhalte, dass eine Person (oder Gesellschaft) nicht in ihrem religiösen Frieden gestört werde, also das Recht, den angenommenen Glauben «ohne Zwang» zu behalten. Vgl. Moro Briz, ASSC IV, 2, 221-224, 222-223; Hervás y Benet, ASSC IV, 2, 178-186, 183-184.

⁴²³ Kurt REMELE, *Der mühsame Weg der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit*, 144.

⁴²⁴ De Arriba y Castro, ASSC II, 5, 530-531, 531. Er fordert zweitens einen «ökumenischen» Katechismus, in dem die katholischen Wahrheiten beleuchtet werden, die von den Protestant:innen angefragt oder gelehnt würden. Drittens soll durch das Studium dieses Katechismus die «diffusio et defensio veritatum catholicarum» vorangetrieben werden. Vgl. ebd. Seine Position bezüglich des «Proselytismus» wird er bis zum Ende des Konzils vertreten: «Proselytismus erit verum flagellum pro Ecclesia Christi» (ASSC III, 2, 613); «Principium fundamentale ideoque fortiter in hac re tenendum hoc est: Sola Ecclesia catholica ius habet et officium praedicandi Evangelium. Ideo proselytismus acatholicorum inter catholicos illicitus est ..., illicitus est et, quantum bonum commune exigit, impediri debet non tantum ab Ecclesia sed etiam a Statu civili» (ASSC IV, 1, 209-210, 209).

Die Frage der Einheit der Christenheit, die Frage der Religionsfreiheit, die Frage nach dem Recht auf öffentliche Glaubenspraxis und -verkündigung, die Frage der Ökumene – bei allen diese Fragen hofften die spanischen Bischöfe auf Antworten, die mit ihrer Vorstellung eines katholischen Spaniens zu vereinbaren waren.⁴²⁵ Die Absicht des Konzils, den nicht-katholischen Gemeinschaften auf rechtlicher Ebene die gleichen Rechte wie der katholischen Kirche zuzuerkennen, war dies nicht. Besondere Brisanz bekam diese Antwortoption im Hinblick auf die seit Ende der 1950er Jahre bestehenden Bemühungen des spanischen Außenministers, Fernando María Castiella, ein *Estatuto para los no católicos* zu verabschieden. Die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil könnte, so die Sorge, auf diese Bestrebungen wie ein Katalysator wirken.

4.3.2.2 Ein «Statut für die Nicht-Katholiken»

Seit Beginn seiner Amtszeit im spanischen Außenministerium 1957 war es erklärtes Ziel Castiellas, rechtliche Regelungen zu fixieren, welche die religiöse Toleranz in Art. 6 des *Fuero de los Españoles* konkretisieren und explizieren.⁴²⁶ Seine Beweggründe waren vielseitig: vornehmlich diplomatischer und wirtschaftlicher Art, jedoch auch persönliche Überzeugung.⁴²⁷ Bei seinem Spanien-Besuch im Februar 1964 hob Eugen Gerstenmaier (1906-1986), CDU-Politiker, Präsident des Deutschen Bundestags (1954-1969) und evangelischer Pfarrer, die Garantie der Religionsfreiheit als Bedingung für Verhandlungen über eine mögliche Aufnahme Spaniens in die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft hervor. Analog zum Ausschluss Spaniens aus dem Marshall-Plan wird die fehlende Religionsfreiheit und die Situation der Protestant:innen in Spanien erneut zum Druckmittel auf das franquistische Regime.⁴²⁸ Bereits im November 1961 übergab Castiella Papst Johannes XXIII. das *Memorandum del Gobierno español sobre*

⁴²⁵ Vgl. dazu auch die aufschlussreiche Aussage der Minister Fraga und Castiella, wiedergegeben durch Carrillo de Albornoz: «the Spanish bishops hope now that the project of the statement on religious liberty, even if it is approved by the Council, will be approved in such a form that will allow countries with so-called religious unity, as Spain, to continue their policy of very restricted tolerance.» A. F. Carrillo de Albornoz, 10.2.1964, Trip to Spain. January-February 1964. Very Confidential, an Willem Visser 't Hooft, Alford Carleton, Lukas Vischer, 1 [2 S.], in: WCC Archives, 4201.3.14: World Council of Churches. Relations with the Roman Catholic Church.

⁴²⁶ Vgl. Mónica MORENO SECO, El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la Ley de 28 de junio de 1967, in: *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001) 351-363, 354. Zu den Bestrebungen des spanischen Außenministeriums und den verschiedenen Textentwürfen vgl. BLANCO, La primera ley española de libertad religiosa, Kap. II: Los trabajos del Ministerio de Asuntos Exteriores, 41-79; DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España, 7-15.

⁴²⁷ Vgl. MONROY, Libertad religiosa y ecumenismo, 44. Zeitgenossen und Historikerinnen bewerten Castiellas Leistung sehr positiv und unterstreichen seine Pionierarbeit, so der scheidende Generalsekretär des Weltkirchenrats, Willem Visser 't Hooft, vgl. Ángel F. Carrillo de Albornoz an Fernando M.^a Castiella, 25.11.1966, in: WCC Archives, 4226.094: Secretariat on Religious Liberty. Miscellaneous Correspondence, 1965-1967; aber auch: MONROY, Un protestante en la España de Franco, 214-215; MARTÍNEZ DE CODES, Capítulo 12. La libertad religiosa en la época de Castiella, 415; DIES., Spaniens Antwort auf religiöse Intoleranz, 67.

⁴²⁸ Gerstenmaier trifft sich in Madrid auch mit Vertretern der *Comisión de Defensa*. Vgl. LÓPEZ RODRÍGUEZ, La España protestante, 99-101. Vgl. dazu auch ZARATIEGUI, Recepción en España de la declaración Dignitatis Humanae, 8.

*las confesiones no católicas en España.*⁴²⁹ Dabei soll der Minister dem Papst erklärt haben, «daß Millionen von Touristen Spanien besuchten. Der Minister stellte damals die Frage, ob es besser sei, daß diese Leute ihren Sonntag am Strand verbrächten, anstatt Gott auf ihre Art zu ehren. Der Papst antwortete ‹Sie haben Recht, mein Sohn. Unterbreiten Sie mir einen Vorschlag.›»⁴³⁰

In diesem Memorandum wurde zunächst die Notwendigkeit angeführt, eine bestehende rechtliche Lücke zu schließen.⁴³¹ In diesem Zusammenhang sei nochmals daran erinnert, dass Art. 6 Bestandteil einer ‹Grundrechtecharta› war, die einen verfassungsähnlichen Charakter hatte. Wie bei Verfassungen (im eigentlichen Sinne) sonst auch erforderte das in Art. 6 garantierte Recht der religiösen Toleranz ein entsprechendes Gegenstück auf Gesetzesebene. Dieses war bislang nicht geschaffen worden. Das dadurch entstandene rechtliche Vakuum schuf Raum für zahlreiche Willkürentscheidungen.⁴³² Vor allem aber ging es dem Außenministerium darum, die erwähnten außenpolitischen Herausforderungen anzugehen.⁴³³

Feliciano Montero unterstreicht, dass der Geist – und entsprechend der Inhalt – des Projektes nicht dem modernen Konzept von Religionsfreiheit entsprach. Dies hätte einen Widerspruch zu den *Leyes fundamentales* und dem Konkordat dargestellt. Gleichwohl sah es eine deutlich umfassendere religiöse Toleranz vor.⁴³⁴ So definiert das Memorandum «die Verteidigung der spirituellen Einheit Spaniens und der Lehrinhalte des kirchlichen Lehramts» als die Grenzen der anvisierten Regelung.⁴³⁵ Wie der spanische Episkopat fokussierte auch die staatliche Seite auf die ‹katholische Einheit› und die Konfessionalität des Staates, diente doch beides dem Erhalt des Regimes. Zusätzlich wollte man einen weiteren Nutzen aus dem Projekt ziehen und den Kontrollradius der Regierung, essenziell für eine Diktatur, erhöhen: «untergeordnet versucht man auch, eine viel effektivere Kontrolle über die Organisationen des spanischen Protestantismus

⁴²⁹ Vgl. Memorandum del Gobierno español sobre las confesiones no católicas en España, Ende 1961, in: ACME, Apéndice XII, 715-759: 1386-1438. Siehe dazu auch: LÓPEZ RODRÍGUEZ, La España protestante, 110; MONROY, Libertad religiosa y ecumenismo, 44.

⁴³⁰ Marcelino OREJA AGUIRRE, Die Religionsfreiheit in Spanien, in: Gewissen und Freiheit 3 (1974) 55-63, 57. Oreja Aguirre war unter der Regierung von Adolfo Suárez von Juli 1976 bis September 1980 Außenminister.

⁴³¹ «Was die Toleranz betrifft, [gibt es] eine große und ernsthafte Lücke im spanischen Rechtssystem. Bis heute ist der *Fuero de los Españoles* in Bezug auf Gesetze oder Verordnungen nicht richtig ausgearbeitet worden. Gerade wegen der heiklen Materie und des engen Spielraums, den die kirchliche Hierarchie dem Staat in ihren Vorgaben lässt, ist dies nicht geschehen.» Memorandum del Gobierno, 748: 1432.

⁴³² Vgl. Kap. 3.2.

⁴³³ Protestant:innen würden in Spanien aber nicht diskriminiert werden, daher sei es unverständlich, warum diesbezüglich, auch auf diplomatischem Parkett, weiterhin so ein Aufsehen gemacht werde. Das Memorandum spricht von «Fünfundzwanzig Jahren des protestantischen Problems». Memorandum del Gobierno, 726: 1402; zum ‹Inhalt› dieser 25 Jahre vgl. ebd., 727-750. Von einer solchen Nicht-Diskriminierung sprechen auch Erzbischof Morcillo und Bischof Temiño Sáiz. Vgl. Voz de nuestros preladados, in: Ecclesia 1214 (17.10.1964) 9-10, 9; TEMIÑO SÁIZ, Sobre la libertad religiosa en España, 281-282.

⁴³⁴ Vgl. MONTERO, La iglesia: de la colaboración a la disidencia, 108-111. Siehe dazu auch: ZARATIEGUI, Recepción en España de las deliberaciones sobre la declaración de libertad religiosa, 209-237, bes. 220-224.

⁴³⁵ «[...] la defensa de la unidad espiritual de España y las enseñanzas del Magisterio eclesiástico». Memorandum del Gobierno, 749: 1433. Vgl. zur Bedeutung der ‹unidad católica› im Entwurf des Statuts BLANCO, La primera ley española de libertad religiosa, 50-52.

zu erreichen und ihre «Nationalisierung» voranzutreiben.»⁴³⁶ Zwar spricht der Titel des Memorandums von «Nicht-Katholiken», de facto geht es aber beinahe ausschließlich um Protestant:innen. Dabei betont das Memorandum: «Paradoxaerweise sind [...] diejenigen, die uns in Glauben und Bräuchen am nächsten stehen, d. h. die abtrünnigen Christen und insbesondere die Anhänger der protestantischen Häresie [...], diejenigen, die heute ein reelles Problem für Spanien darstellen.»⁴³⁷

Angedacht war die Möglichkeit für nicht-katholische Vereinigungen, sich offiziell anerkennen zu lassen und dadurch als juristische Personen behandelt zu werden. Sie könnten dann Kirchen und Bildungseinrichtungen eröffnen, ihre Pfarrer vom Militärdienst befreien lassen, über eigene Friedhöfe verfügen und spirituelle Publikationen veröffentlichen.⁴³⁸ Das hier angeführte Spektrum entspricht in etwa dem der Missstände, wie sie in Kapitel 3.2 aufgezeigt wurden. Die inhaltliche Verbindung zwischen diesen Plänen und den Debatten über die Religionsfreiheit auf dem Konzil ist offensichtlich. Ohne Zweifel bestand für die spanischen Bischöfe ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem, was in der Konzilsaula über die Religionsfreiheit diskutiert wurde, und dem Vorstoß des spanischen Außenministers. Darauf deuten nicht nur die zahlreichen Spanienbezüge in den Stellungnahmen der Bischöfe hin,⁴³⁹ in einem Interview in Rom im Herbst 1964 konstatierte Casimiro Morcillo, Erzbischof von Madrid, dies ohne Umschweife:

«– Welche Beziehung hat oder kann die konziliare Erklärung zur Religionsfreiheit mit der Frage der Anerkennung nicht-katholischer Konfessionen in Spanien haben?

– Es besteht ein direkter Zusammenhang. Ich werde Ihnen sagen, dass ich nicht umhin konnte, das, was in der Konzilsaula gesagt wurde, mit den Artikeln des Gesetzesentwurfs über den Rechtsstatus von Vereinigungen von Nicht-Katholiken und ihren Mitgliedern in Spanien zu vergleichen.»⁴⁴⁰

⁴³⁶ «[...] subordinadamente se intenta conseguir también un control mucho más efectivo de las organizaciones del protestantismo español y promover su «nacionalización.» Memorandum del Gobierno, 750: 1433. Dieses Motiv funktioniert auch als gutes Argument gegenüber der Kirche.

⁴³⁷ «Paradójicamente, por tanto, quienes están más próximos a nosotros en la fe y en las costumbres, es decir, los cristianos disidentes y en concreto los seguidores de la herejía protestante [...], son los que suponen hoy en día un efectivo problema para España» (ebd., 720: 1393). Zu den anderen religiösen Minderheiten heißt es: «Die Juden stellen kein Problem dar» (vgl. ebd., 718-720: 1391); auch die muslimischen Gläubigen werden nur am Rande erwähnt (vgl. ebd., 720: 1392) und bei den Orthodoxen wird darauf verwiesen, dass ihre Zahl gegen Null gehe (vgl. ebd., 718: 1390).

⁴³⁸ Vgl. CÁRCEL ORTÍ, Introducción, ACME, 136-137. Als Arbeitsgrundlage sollte eine Reihe von Texten dienen. Diese finden sich hier: Memorandum del Gobierno, 750-759.

⁴³⁹ Vgl. z. B. Gúrpide Beope, ASSC IV, 1, 757-764, 764 – unterschrieben auch von Melendro; Fernández-Conde García del Rebollar, ASSC IV, 2, 150-151, 151.

⁴⁴⁰ «– ¿Qué relación tiene o puede tener la declaración conciliar sobre libertad religiosa con la cuestión del reconocimiento de las confesiones no católicas en España? – Tiene una relación directa. Le diré que yo no he podido menos de ir comparando cuanto en el aula conciliar se decía con el articulado del proyecto de ley sobre la condición jurídica de las asociaciones de acatólicos y sobre sus miembros en España.» Voz de nuestros preladados, in: *Ecclesia* 1214 (17.10.1964) 9-10, 9. In den Jahren, die vom ersten Entwurf Castiellas bis zum ersten Gesetz über Religionsfreiheit in Spanien vergehen mussten, haben sich viele aus den Bereichen Politik, Kirche und Presse zu dem Thema zu Wort gemeldet, dies in befürwortender oder ablehnender Weise. Bei López Rodríguez findet sich dazu «ein kurzer Versuch einer chronologischen Anthologie der ursprünglichen Druckfarbenflut». Vgl. LÓPEZ RODRÍGUEZ, *La España protestante*, 110-111, Zitat 111. Die «Anthologie» erstreckt sich über die Seiten 111-137 und gibt einen interessanten Einblick in die Bandbreite der Argumentation. Aufgrund der Fragmentarität der gewählten Passagen wurde auf eine Analyse dieser Zitate im Rahmen dieser Arbeit verzichtet.

Was er im Interview nicht sagte, aber bei einem Gespräch gegenüber Bischof Argaya äußerte, war seine große Sorge (*muy preocupado*), in welcher Weise sich das Dekret über die Religionsfreiheit und das geplante Statut auf Spanien auswirken würden, dies in religiöser, aber auch in politischer Hinsicht.⁴⁴¹ Auch Argaya zeigt sich in seinen Tagebucheinträgen besorgt, allerdings vor allem wegen des potenziellen Widerstands weiterer Teile der katholischen Bevölkerung.⁴⁴²

Wie die Erklärung über die Religionsfreiheit stießen die Pläne zu einem *Statut für die Nicht-Katholiken* seitens der Mehrheit der spanischen Bischöfe auf heftigen Widerstand. Auch in diesem Fall sahen sie die «katholische Einheit» ihres Landes in Gefahr.⁴⁴³ Ausnahmen gab es hier ebenfalls, wenig verwunderlich mit Überlappungen bei jenen, die für Religionsfreiheit waren. So bezeichnete Argaya z. B. Cantero Cuadrado als «Verfechter dieser Sache» (*paladín de esta causa*), wobei «diese Sache» das Statut meint.⁴⁴⁴ Selbst Juan Antonio Monroy, protestantischer Journalist und engagiert für die Rechte der Protestant:innen sowie stets kritisch mit dem spanischen Episkopat, räumte ein, dass manche der Bischöfe die Maßnahme begrüßten. Er betonte allerdings auch, dass «einige wenige, aber sehr einflussreiche» sich «mit persönlichem Eifer» dem Projekt widersetzen.⁴⁴⁵

«Der offenste und hartnäckigste Widerstand gegen das Statut» kam von Antonio Pildain y Zapiain, bekannt für seine Gegnerschaft zur Religionsfreiheitserklärung.⁴⁴⁶ Im April 1964 veröffentlichte er eine *Carta Pastoral sobre el Reglamento para acatólicos preparado por el Ministerio de Asuntos Exteriores* (Pastoralschreiben über das Reglement für Nicht-Katholiken, vorgelegt vom Ministerium für auswärtige Angelegenheiten). Der Bischof der Kanarischen Inseln sieht in der geplanten rechtlichen Regelung eine derartige Bedrohung «für das Volk, das Gott uns anvertraut hat», dass er nicht um-

⁴⁴¹ Vgl. ARGAYA, *Diario del Concilio*, 5.10.1964, 245.

⁴⁴² Vgl. ebd., *Reflexiones* [vor der dritten Sitzungsperiode], ohne Datum, 194; 4.10.1964, 241. Temiño Saíz behauptet beispielsweise, dass eine Implantation der Religionsfreiheit in Spanien gegen den Willen der Bevölkerung erfolgen müsse: «Was ist das für ein Bestreben, gegen den Willen des Volkes andere Denkweisen einzuführen? Freiheit für einige wenige, sehr wenige, und fremder Druck auf die Massen? Ist das Freiheit?» TEMIÑO SÁIZ, *Sobre la libertad religiosa en España*, 305. Diverse Proteste von katholischen Lai:innen gegen das Statuto-Projekt gab es (vgl. dazu MONROY, *Libertad religiosa y ecumenismo*, 49-52); fraglich bleibt allerdings, ob diese repräsentativ für «das Volk» insgesamt waren.

⁴⁴³ Vgl. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, 104. In dieser Weise äußerte sich beispielsweise Zacarías de Vizcarra noch wenige Monate vor seinem Tod: «Seien wir sicher, dass es dem spanischen Episkopat in den schwierigen Fragen, die sich jetzt in unserem Land stellen, nicht an der Besonnenheit und Energie seiner Vorgänger in den vergangenen Jahrhunderten fehlen wird.» ZACARÍAS DE VIZCARRA, *Ejemplos de prudencia y energía de los padres de la Iglesia española y de los Concilios Toledanos en la defensa de la unidad católica nacional*, in: *Ecclesia* 1141 (25.5.1963) 16-17, 17. An Vizcarra und seine Meinung, dass dem Verlust der «katholischen Einheit» der Verlust der nationalen Einheit folgen werde, erinnert Gúrpide Beope. Zu diesem Zeitpunkt ist Vizcarra bereits verstorben. Vgl. GÚRPIDE BEOPE, *Carta Pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, 41.

⁴⁴⁴ ARGAYA, *Diario del Concilio*, 23.10.1964, 291-292.

⁴⁴⁵ «[...] algunos pocos, pero muy influyentes [...] con furia personal». MONROY, *Un protestante en la España de Franco*, 215. Zwischen diesen beiden Polen existierte auch bei diesem Thema eine gleichgültige Mitte: «andere ließ es gleichgültig». Ebd. Zum Estatuto-Versuch Castiellas und der Opposition der spanischen Bischöfe vgl. auch DERS., *Libertad religiosa y ecumenismo*, 44-49 und 98 (dort Zitat): «Wenn wir derzeit in Spanien keine vollständige Religionsfreiheit haben, ist das sicherlich nicht die Schuld unserer Regierung. [...] Herr Castiella arbeitet seit mindestens 1958 an diesem Projekt, und wenn es noch nicht promulgiert wurde, müssen die Ursachen dafür innerhalb der katholischen Kirchenhierarchie in Spanien gesucht werden.»

⁴⁴⁶ MONROY, *Libertad religiosa y ecumenismo*, 49.

hinkönne, die Gläubigen aufzurufen, «damit sie mithelfen zu verhindern, dass ein solch enormes Unheil über unsere Diözese, aber auch über die Bistümer des restlichen Spaniens hereinbricht.»⁴⁴⁷ Zu oft habe er schon

«den Untergang der katholischen Seelen und sogar ganzer Familien im schwarzen Abgrund der Ketzerei und des Schismas, wenn nicht gar der totalen Apostasie, [mitansehen müssen]. Und dies ist das Ergebnis der schändlichen Arbeit einiger dieser Vereinigungen, die bisher nur im Dunkel der Außergesetzlichkeit gehandelt haben, und denen man nun versucht, eine vollständige Einbürgerung und Rechtspersönlichkeit mit vollständiger Wirksamkeit zu geben.»⁴⁴⁸

Besonders gefährlich sei, dass nach der Promulgation des Statuts mit einer wachsenden Zahl von protestantischen Gotteshäusern zu rechnen sei.⁴⁴⁹ Diese Orte sind für Pildain «größte Zentren des Proselytismus» und «die wichtigsten und wirksamsten Infektionsherde antikatholischer Propaganda».⁴⁵⁰ Kurz: dieses Reglement sei im Ausland geschmiedet worden,⁴⁵¹ werde in Spanien «einen schrecklichen kulturellen Bürgerkrieg»⁴⁵² provozieren und ist «das Werkzeug, das für die endgültige Beendigung der religiösen Einheit Spaniens vorgesehen ist».⁴⁵³ Um dies zu verhindern, weist er an, täglich in allen Pfarrkirchen seiner Diözese nach dem Rosenkranzgebet ein Vaterunser zu beten.⁴⁵⁴

Im gleichen Schreiben bekräftigt Pildain zu Beginn die Menschenrechte, wie sie in *Pacem in terris* verteidigt werden, darunter auch das «Versammlungs- und Vereinigungsrecht» – inexistent im franquistischen Spanien – sowie das Recht auf einen ein menschenwürdiges Leben ermöglichenden Lohn. Auch das Recht des Menschen, Gott gemäß der «rechten Norm seines Gewissens» zu verehren, erkennt er an. Wobei er unter «rechter» «wahre» versteht und dieses Recht daher einzig auf die Wahrheit bezogen

⁴⁴⁷ «[...] para el pueblo que Dios nos ha confiado [...] para que cooperen a impedir que caiga sobre nuestra diócesis, así como sobre las del resto de España, una desgracia tan enorme.» Pildain y Zapiain, Carta Pastoral sobre el Reglamento para acatólicos, 2.

⁴⁴⁸ «[...] el hundimiento de almas, y hasta de familias enteras, católicas, en el negro abismo de la herejía y del cisma, cuando no en el de una total apostasía. Y ello, a consecuencia de la nefasta labor realizada por ciertas Asociaciones de éstas, que, hasta ahora, sólo actuaban en la penumbra de la extra-legalidad, y a las cuales se intenta darles ahora plena carta de naturaleza y personalidad jurídica a todos los efectos.» Ebd., 9.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., 21.

⁴⁵⁰ «[...] centros máximos de proselitismo [...] los principales y más eficaces focos de propaganda anticatólica». Ebd., 12-13. Als Beleg zitiert er die Transkripte zweier Vorträge, welche in einer der «häretischen Kultstätten» (capillas heréticas) seiner Diözese gehalten wurden und in denen die katholische Kirche als Antichrist bezeichnet wurde. Vgl. ebd., 14-20.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 22. Dabei handelt es sich um ein klassisches Narrativ. Vgl. die Kap. 1.2.2.4; 3.2.2, sowie in diesem Teilkapitel die Haltung des Ministers Carrero Blanco.

⁴⁵² «[...] una espantosa guerra civil espiritual». Ebd., 29. Bischof Pildain bewegt sich auf der gleichen Bild- und Gedankenebene wie die spanischen Bischöfe in ihrem gemeinsamen Schreiben im Juli 1937 (vgl. Kap. 2.1.2.2). Vgl. auch ARGAYA, Diario del Concilio, s. d., (Reflexiones) [vor Beginn der dritten Konzilsperiode], 194; 23.9.1964, 222, der hier wohl auf Pildain anspielt: «In Spanien ist das Problem der Religionsfreiheit, das in der nächsten Session behandelt werden soll, von besonderer Virulenz. Viele Menschen bekämpfen sie erbittert und kommen zu der Überzeugung, dass die angekündigte Freiheit, wenn sie umgesetzt werden sollte, sogar zu einem neuen Bürgerkrieg führen kann.» Argaya nimmt in diesem Zusammenhang auch Bezug auf das geplante Statut.

⁴⁵³ «[...] el instrumento encargado de acabar definitivamente con la unidad religiosa de España». Pildain y Zapiain, Carta Pastoral sobre el Reglamento para acatólicos, 33.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 35.

existiere.⁴⁵⁵ Daneben fordert er aber, wie auch auf dem Konzil, ein weiteres Grundrecht ein und spielt dieses zugleich gegen die Religionsfreiheit aus: was die hungernden Menschen dieser Welt bräuchten, «ist nicht Religionsfreiheit, sondern Freiheit von der schrecklichen Sklaverei des Elends und Hungers».⁴⁵⁶ Ähnlich geht er mit Blick auf die konkrete Situation in Spanien vor: Es gebe mehrere dem Menschen aufgrund seiner Würde zukommenden Rechte, wie sie auch in *Pacem in terris* genannt werden,

«deren praktische Umsetzung in Spanien unvergleichlich notwendiger, dringender und von der überwiegenden Mehrheit der spanischen Bürger sehnlicher gewünscht und mit mehr Recht gefordert wird, als die Kultusfreiheit, um die es in der geplanten Verordnung geht.»⁴⁵⁷

Pildain hatte schon früher indirekt Kritik am Regime geübt, indem er sich z. B. um die Begnadigung für zum Tode verurteilte Menschen in seinem Bistum bemühte (mit Erfolg) oder den Priestern seiner Diözese verbot, Mitmenschen zu denunzieren.⁴⁵⁸ Diese öffentliche und für die Regierung in Spanien unbequeme Intervention des Bischofs der Kanarischen Inseln durch den Hirtenbrief war aber nicht die einzige Art der kirchlichen Einflussnahme auf das Projekt. Im Gegensatz zu den «betroffenen» protestantischen Gemeinschaften konnte die katholische Kirche ihre privilegierte Situation gezielt nutzen und bei regelmäßigen Treffen mit Vertretern des Staates ihre Haltung und ihre Anliegen kundtun.⁴⁵⁹ Ergänzend kam hinzu, dass der Heilige Stuhl bereits im Mai 1962 entschieden hatte, die Angelegenheit vom gesamten Episkopat behandeln zu lassen. Dies geschah zum einen über die *Comisión episcopal de Ortodoxia y Moralidad* (Bischöfliche Kommission für Rechtgläubigkeit und Moral), deren Vorsitzender Bischof Alonso Muñozerro war, zum anderen über die Rückmeldungen in dieser Sache aus den Regionalkonferenzen der Kirchenprovinzen.⁴⁶⁰ Im Schreiben der «Rechtgläubigkeitskommission» findet sich zunächst eine allgemeine Kritik, der sich eine konkrete zu einzelnen Punkten des Projektes anschloss. Zentrales Ziel war der Schutz der «katholischen Einheit» sowie die Ablehnung jeglichen Proselytismus.⁴⁶¹ Das Schreiben betont: «Es ist die Pflicht der Regierung und der kirchlichen Hierarchie mit ihrem Lehramt, dass dieser Zweck [d. h. «die Gleichstellung der Sekten mit der katholischen Kirche»] niemals

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 4-6.

⁴⁵⁶ «[...] no es la libertad religiosa, sino la libertad de la esclavitud horrenda de la miseria y del hambre». Ebd., 6-8. Jene, die sich als so «fortschrittlich» («nuestros «progresistas»») bezeichneten, sollten sich seiner Ansicht nach besser hierfür einsetzen als für Religionsfreiheit.

⁴⁵⁷ «[...] cuya implantación práctica en España, es incomparablemente más necesaria, más urgente, y más ardientemente anhelada y más justísimamente exigida por la inmensa mayoría de los ciudadanos españoles, que la libertad de cultos de que el proyectado Reglamento trata.» Ebd., 8.

⁴⁵⁸ Kontext solcher Denunziationen bildeten die *Tribunales de Responsabilidades Políticas*, denen die Umsetzung des gleichnamigen Gesetzes zukam. Zu diesem Gesetz vgl. Kap. 2.1.2.1., Anm. 99. Zu den Aussagen über Pildain vgl. Agustín CHIL ESTEVEZ, Pildain. Un obispo para una época, Las Palmas de Gran Canaria 1988, 173-179, Verbot an Priester 178 und 195. Zum Verhältnis Pildains zu Franco vgl. ebd., 198-208.

⁴⁵⁹ Vgl. MORENO SECO, El miedo a la libertad religiosa, 354; BLANCO, La primera ley española de libertad religiosa, 43-45; La liberté religieuse en Espagne, in: Informations catholiques internationales 284 (15.3.1967), 17-24, 17 oder FRAGA IRIBARNE, Memoria breve, 128.

⁴⁶⁰ Die Kommission arbeitete in Rücksprache mit dem Kardinalprimas. Vgl. CÁRCEL ORTÍ, Introducción, ACME, 134-135.

⁴⁶¹ Vgl. MONTERO, La iglesia: de la colaboración a la disidencia, 108-111, sowie ZARATIEGUI, Recepción en España de las deliberaciones sobre la declaración de libertad religiosa, 209-237, bes. 220-224.

Wirklichkeit werden darf.»⁴⁶² Zugeständnisse an die protestantischen Gemeinschaften sollten, sofern sie nicht vermeidbar waren, so gering wie möglich gehalten werden. Wie auch bei den Diskussionen um die spätere Erklärung *Dignitatis humanae* während der Konzilssessionen forderten die Mitglieder der Kommission einen Perspektivenwechsel in den Formulierungen: anstelle von der Gewährung von Rechten und Möglichkeiten sollte von einer Vermeidung von Hindernissen gesprochen werden.⁴⁶³ Viele der Regionalkonferenzen schlossen sich diesem Schreiben ausdrücklich an.⁴⁶⁴ Vier Aspekte sind besonders hervorzuheben:

(1) die Forderung an die Regierung, dass die Bischöfe eingebunden werden in den weiteren Prozess bzw. dass das *placet* aller Bischöfe eingeholt wird vor einer Verabschiedung des Reglements;⁴⁶⁵

(2) der Wunsch, dass um das Statut möglichst kein Aufsehen gemacht werden möge und stattdessen allfällig nötig werdende Regelungen über interne Schreiben an die verantwortlichen regionalen Stellen zu kommunizieren: Dieser Vorschlag aus Granada ist insofern bemerkenswert, als dass dies offenbar bislang der Praxis der Regierung entsprochen hatte, wenn es um eine weite Auslegung von Art. 6 des *Fuero* ging, um so die Opposition der Bischöfe zu umgehen.⁴⁶⁶

(3) der Vorschlag einer restriktiven Handhabe im Bereich der Signalistik, nämlich Informationen zu Gottesdiensten nur im Gebäudeinneren und in Form eines Postversandes direkt an die Mitglieder zu erlauben.⁴⁶⁷ Eine Ausnahme bildete hier die Rückmeldung aus Oviedo: «Es scheint übertrieben, Gotteshäuser zu verbieten, die nach außen hin die Form von Kirchen haben und die Schilder aufweisen, die auf ihren religiösen Status verweisen. Wir glauben, dass dies erlaubt werden kann, ohne dass es zu einer Waffe des Proselytismus wird.»⁴⁶⁸ Durchsetzen würde sich ein Kompromiss: Neben den Informationen in der Kirche und über Briefe dürften auch kleine und unauffällige an den Außen-

⁴⁶² «Deber es del Gobierno, y de la jerarquía eclesiástica con su magisterio, que ese propósito [i. e. «igualdad con la Iglesia católica de las sectas»] no llegue nunca a ser realidad.» COMISIÓN EPISCOPAL DE ORTODOXIA Y MORALIDAD, Aportación a un proyecto de reglamento para las confesiones acatólicas en España, 23.2.1963, in: ACME, Apéndice XII, 760-769: 1439-1442, 761: 1439.

⁴⁶³ Vgl. ebd., 764: 1441.

⁴⁶⁴ So Toledo, Pamplona, Santiago, Valladolid, Burgos. Die Rückmeldung aus Oviedo wich teilweise davon ab: «Wir würden es vorziehen, den Wortlaut beizubehalten, der im Projekt des Ministeriums erscheint.» Vgl. Acuerdos de las diversas conferencias provinciales, in: LI Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 9-11 de septiembre de 1963, ACME, 625-636, 630-636: 1300, Zitat 636.

⁴⁶⁵ Z. B. Valencia, Tarragona, Granada, Oviedo. Vgl. ebd.

⁴⁶⁶ Denn, so heißt es in einem Bericht Carrillos, ein für die protestantischen Gemeinschaften in Spanien problematischer Umstand sei, dass viele der Entscheide und Dekrete der Regierung, welche die Situation der Protestant:innen betreffen, nur intern und vertraulich, aber nicht öffentlich kommuniziert würden: «which makes it all the easier for local authorities to ignore them and makes it impossible for non-Catholics to invoke them for their protection.» Religious Liberty in Spain. Confidential report of Dr. Carrillo's visit to Madrid, September – October 1962, 1-7, 5.

⁴⁶⁷ So z. B. Granada, Sevilla. Vgl. Acuerdos de las diversas conferencias provinciales, 633-634. Die «Rechtgläubigkeitskommission» hatte dafür plädiert, dass keinerlei Informationen oder Plakate nach außen hin sichtbar sein dürften. Die Gebäude sollten nicht als Kirchen erkennbar sein. Vgl. COMISIÓN EPISCOPAL DE ORTODOXIA Y MORALIDAD, Aportación a un proyecto de reglamento, 763 und 766-767.

⁴⁶⁸ «Parece excesiva la prohibición de que las capillas tengan al exterior forma de iglesias y ostentan signos indicadores de su condición religiosa. Creemos que puede permitirse esto, sin que se convierta en arma de proselitismo.» Acuerdos de las diversas conferencias provinciales, 635-636.

türen angebracht werden, allerdings keine Plakate. Andere Formen der Kommunikation von Information sollten jedoch untersagt bleiben.⁴⁶⁹

(4) die Mahnung, beim Thema der Eheschließungen Vorsicht walten zu lassen, damit das Statut von katholisch Getauften, die inzwischen einer protestantischen Gemeinschaft angehörten, nicht für eine in den Augen der Bischöfe unzulässige zivile Ehe missbraucht werde.⁴⁷⁰

Auf Basis des Berichts der «Rechtgläubigkeitskommission» und dieser Rückmeldungen kam die Metropolitankonferenz im September 1963 zu folgenden Entschluss:

«Die *Conferencia de Rvdmos. Metropolitanos Españoles* ist der Ansicht, dass die derzeitige spanische Gesetzgebung und das Konkordat genügend für die rechtliche Situation von Nicht-Katholiken bieten, so dass eine neue Regelung nicht notwendig erscheint.»⁴⁷¹

Wegen «der schwerwiegenden Bedeutung der Angelegenheit und der Schwierigkeit, sie bei diesem Treffen eingehend zu prüfen», setzten die Metropoliten zudem eine zusätzliche Kommission ein, die sich des Themas annehmen und alle Rückmeldungen zusammenführen sollte, erneut mit der Zielsetzung, die «katholische Einheit» Spaniens zu bewahren und jeglichen «Proselytismus» zu verhindern.⁴⁷² Im Februar 1964 ging schließlich die definitive Antwort der Metropoliten an das spanische Außenministerium.⁴⁷³ Darin halten die Metropoliten an ihrer Aussage vom Herbst 1963 fest, ebenso an ihrer «Pflicht, stets die religiöse Einheit des spanischen Volkes zu wahren und sich um das Gemeinwohl unserer Gesellschaft zu kümmern, in der diese religiöse Einheit einer der wichtigsten Faktoren ist».⁴⁷⁴ Sie wollen außerdem von der geplanten *Comisión interministerial* konsultiert werden, u. a. bezüglich «Lage von Gottesdienststätten, Friedhöfen, Schulen, Ausbildungszentren für nicht-katholische Amtsträger, Qualifizierung von Proselytismus oder Propaganda usw.».⁴⁷⁵ Für protestantische Gemeinschaften würde das bedeuten, dass beinahe alle ihre Schritte zuvor eine Bewilligung von katholischer

⁴⁶⁹ Vgl. Observaciones del Episcopado español al proyecto de reglamentación de las confesiones religiosas no católicas en España, in: LII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 10-12 de febrero de 1964, ACME, 637-643, 640-643: 1316, 642.

⁴⁷⁰ Siehe dazu die Rückmeldungen aus Sevilla, Zaragoza, Santiago, Granada und Valladolid. Vgl. Acuerdos de las diversas conferencias provinciales, 630-636: 1300.

⁴⁷¹ «La Conferencia de Rvdmos. Metropolitanos Españoles estima que la actual legislación española y el Concordato proveen suficientemente a la situación jurídica de los no católicos, por lo que no parece necesaria una nueva reglamentación.» LI Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 9-11 de septiembre de 1963, ACME, 625-636, 625-626: 1289. Vgl. auch MONTERO, La iglesia: de la colaboración a la disidencia, 112.

⁴⁷² «[...] la gravedad del asunto y la dificultad de estudiarlo en esta sesión debidamente». Mitglieder der Kommission waren der Kardinal von Sevilla, der Erzbischof von Granada und der Militärerzbischof von Spanien. Vgl. LI Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles, 625-626: 1289.

⁴⁷³ Vgl. LII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 10-12 de febrero de 1964, ACME, 637-643, 638: 1305.

⁴⁷⁴ «[...] deber de salvaguardar siempre la unidad religiosa del pueblo español y de mirar por el bien común de nuestra sociedad, en el que se integra dicha unidad religiosa como uno de los factores más importantes». Observaciones del Episcopado español al proyecto de reglamentación de las confesiones religiosas no católicas en España, 640.

⁴⁷⁵ «[...] emplazamiento de lugares de culto, cementerios, centros de enseñanza, centros de formación de los ministros acatólicos, calificación de proselitismo o propaganda, etc.» Vgl. ebd., 641. Sie wünschten außerdem Kriterien, um die anderen christlichen Konfessionen von jenen zu unterscheiden, die auch von den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen waren, nicht als protestantisch oder reformiert anerkannt werden, z. B. Zeugen Jehovas, Adventisten des Siebten Tages, Pfingstkirchen usw. Vgl. ebd., 641-642.

Seite benötigen würden. Die inhaltliche Stoßrichtung gleicht der des Schreibens der «Rechtgläubigkeitskommission». Im Gegensatz zu diesem ist es aber in einem nüchterneren Stil verfasst und verzichtet auf dessen überzogene «nationalkatholische» Wortwahl (z. B. «unser Kreuzzug der Befreiung» – «nuestra Cruzada de Liberación»⁴⁷⁶).

Dennoch blockierten die Metropoliten mit diesem Schreiben den weiteren politischen Prozess; ohne das Einverständnis der Kirche waren dem Außenminister die Hände gebunden.⁴⁷⁷ Die Metropoliten wollten zunächst ihre Kontakte mit dem Außenministerium intensivieren, um «über das Reglement zu den abtrünnigen Bekenntnissen zu verhandeln und zu entscheiden».⁴⁷⁸ Umso überraschender ist daher die Tatsache, dass die mit diesen Verhandlungen beauftragte Kommission am 7. September 1964, also noch vor Beginn der dritten Sitzungsperiode, Außenminister Castiella Folgendes mitteilte: «In der Überzeugung, Spanien und der Kirche einen Dienst zu erweisen, bringen wir Eurer Exzellenz daher unsere Zustimmung zum Text des oben genannten Gesetzesvorschlags zum Ausdruck».⁴⁷⁹ Wider Erwarten war der Weg für das Statut plötzlich frei, zumindest scheinbar. Denn nur wenige Tage später beschloss der Ministerrat, das Statut nicht zur Approbation in die *Cortes* zu geben, sondern zunächst die Beschlüsse des Konzils in Sachen Religionsfreiheit abzuwarten. Die Verantwortung für eine Ausweitung der religiösen Toleranz in Spanien wurde damit der katholischen Kirche zugeschoben. Geschuldet war dieser Entscheid dem heftigen Widerstand der konservativsten Minister unter Franco, besonders des *Ministro Subsecretario de la Presidencia*, Luis Carrero Blanco (1904-1973).⁴⁸⁰ Informationsminister Fraga, Unterstützer des Projekts von Castiella, hingegen kritisierte dies als «eine leider verpasste Gelegenheit».⁴⁸¹ Carrero Blanco, späterer Regierungschef und wenige Monate nach seiner Ernennung durch ein ETA-Attentat getötet, schrieb im Anschluss an dieses Treffen des Ministerrats einen

⁴⁷⁶ Vgl. COMISIÓN EPISCOPAL DE ORTODOXIA Y MORALIDAD, Aportación a un proyecto de reglamento, 760: 1439. Vgl. auch ebd., 760-761: 1439: «die Proklamation der katholischen Einheit, zur Zeit von Re-kared.» Vgl. auch MONTERO, La iglesia: de la colaboración a la disidencia, 112-113, Zitat 113.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., 113.

⁴⁷⁸ LIII Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada los días 2-3 de julio de 1964, ACME, 644-647, 645: 1322. Dazu bildeten sie erneut eine Kommission, der die Erzbischöfe Plá y Deniel, Morcillo und Muñoyerro angehörten. Vgl. ebd.

⁴⁷⁹ «En consecuencia, creyendo prestar un servicio a España y a la Iglesia, expresamos a V. Excelencia nuestra conformidad con el texto del mencionado proyecto de ley». Benjamín Kardinal Plá y Deniel, Arzobispo de Toledo, Luis [Alonso Muñoyerro], Arzobispo de Sion, Casimiro [Morcillo González], Arzobispo de Madrid-Alcalá an Fernando María Castiella, Ministro de Asuntos Exteriores, Madrid 7.9.1964, in: ESP.JRGC, Carp. 047, Sig. 320-01: Documentos relacionados con el Proyecto de Ley sobre la Condición Jurídica de los Acatólicos y de las Confesiones no católicas en España. Vgl. auch CÁRCEL ORTÍ, Introducción, ACME, 137. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass die Metropolitenkonferenz schon zu Beginn des Jahres 1963 entschieden hatte, sich nicht dagegenzustellen, dass der *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera* erlaubt wird, die nötigen Schritte zu unternehmen, um offiziell anerkannt zu werden. Allerdings müsse dabei darauf geachtet werden, dass sie bei ihrer Arbeit unter keinen Umständen «den katholischen Glauben des spanischen Volkes angreift». L Acta de la Conferencia de Metropolitanos españoles celebrada el día 17 de enero de 1963, ACME, 622-624, 623: 1279.

⁴⁸⁰ Vgl. MORENO SECO, El miedo a la libertad religiosa, 355.

⁴⁸¹ FRAGA IRIBARNE, Memoria breve, 115. Vgl. ausführlich dazu ebd., 115-117. Argaya kommentiert die Ereignisse erst knapp einen Monat später: «Die Spanier kauen nach wie vor am Problem der Religionsfreiheit in Spanien. Es scheint, dass das Staatsoberhaupt eine gewieftete Entscheidung getroffen hat [...], nämlich die Verkündung des Statuts der Nicht-Katholiken nicht zu ratifizieren, bis der Beschluss des Konzils bekannt ist. Und wenn das Konzil das derzeitige Schema zur Religionsfreiheit billigt, das Konkordat anzupassen.» ARGAYA, Diario del Concilio, 7.10.1964, 250.

zwölfseitigen Bericht.⁴⁸² Es lohnt sich, diesen Text genauer zu untersuchen, da er argumentativ große Parallelen zur Position vieler der spanischen Bischöfe aufweist.

Der Minister steht in absoluter Opposition zum Projektentwurf, welcher lediglich eine Reaktion auf die Angriffe aus dem Ausland sei.⁴⁸³ Wichtiger sei aber die «katholische Einheit», entstanden im jahrhundertelangen Kampf des Landes gegen den Islam, gegen die Häresie und zuletzt gegen den Kommunismus.⁴⁸⁴ Wie im Schreiben der «Rechtgläubigkeitskommission» rekurriert er auf die Motive der «Cruzada» und der Märtyrer; er spricht sogar, wie die Bischöfe in ihrem Rundbrief während des Bürgerkriegs 1937, von der «großen gesunden Masse des Volkes» (*gran masa sana del pueblo*).⁴⁸⁵ Ebenso wie die Mehrheit der Bischöfe sperrt er sich gegen ein «Propagandarecht» für den Irrtum und gegen jedwede Form des Proselytismus. Gerade zu letzterem gibt er besonders detaillierte Rückmeldung, z. B. bezüglich der Informationen zu den Gottesdiensten: «Werbung ist Proselytismus. Die einzige diskrete Ankündigung ist der persönliche Brief nach Hause.»⁴⁸⁶ Er vertritt hier also erneut eine vergleichbare Position wie die Bischöfe. Auch in politischer Hinsicht erachtet Carrero Blanco das Statut als inakzeptabel und gefährlich: es stehe im Widerspruch zum zweiten Grundprinzip des *Movimiento Nacional* und das Recht auf Versammlungsfreiheit im religiösen Kontext, also für Gottesdienste, berge das Risiko, mit politischen Zielsetzungen unterlaufen zu werden.⁴⁸⁷ Eine letzte Parallele findet sich in der Verknüpfung von «katholischer» und politischer Einheit:

«Es wäre ein schlechter Dienst an Gott [...] auch ein schlechter Dienst an Spanien. Unsere politische Einheit beruht im Wesentlichen auf unserer religiösen Einheit, und alles, was die letztere bedroht, bedroht naturgemäß auch erstere.»⁴⁸⁸

Die Parallelen in der Argumentation sind frappierend und werfen einige Fragen auf, besonders die nach ihrem Ursprung. Die Quellenlage lässt keine eindeutigen Schlüsse zu. Es lassen sich nur Vermutungen aufstellen: Carrero Blanco könnte sich eigenständig

⁴⁸² Dieser gliedert sich in drei Teile: (1) allgemeine Rückmeldungen, (2) konkretere zu einzelnen Artikeln, (3) zum Vorgehen bei Entwurfserstellung. Vgl. *Observaciones que el Ministro Subsecretario de la Presidencia hace al anteproyecto de la ley sobre la condición jurídica de las confesiones acatólicas en España* presentado por el Ministro de Asuntos Exteriores al Consejo de Ministros en su reunión del día 10 de septiembre de 1.964, in: ESP.JRGC, Carp. 047, Sig. 320-01: Documentos relacionados con el Proyecto de Ley sobre la Condición Jurídica de los Acatólicos y de las Confesiones no católicas en España. Auf den Bericht Carrero Blancos geht auch Feliciano Montero ein und fasst ihn zusammen: MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, 114-119.

⁴⁸³ Vgl. *Observaciones que el Ministro Subsecretario de la Presidencia hace al anteproyecto*, 3. Ein paar Abschnitte weiter unten greift er das nochmal auf und erinnert an die «Diffamierungskampagne» in den 1940er Jahren: «Es könnte kaum eine heftigere Offensive, geführt von der ganzen Welt, geben als die, die Spanien in den 1940er Jahren erlitt», ebd., 7. Vgl. Kap. 3.1 sowie 3.2.2.2.

⁴⁸⁴ Vgl. ebd., 4.

⁴⁸⁵ Vgl. ebd., 4 und 6.

⁴⁸⁶ Vgl. ebd. 4 und 8-11, Zitat 10: «El anuncio es proselitismo. El único anuncio discreto es la carta personal a domicilio.» Auch die Ausbildung von Pfarrern oder der Bau von Schulen für die Kinder von Nicht-Katholik:innen fällt für Carrero Blanco in die Kategorie «Proselytismus».

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., 5-6.

⁴⁸⁸ «[S]ería un mal servicio a Dios [...] además, un mal servicio a España. Nuestra unidad política se asienta fundamentalmente sobre nuestra unidad religiosa y todo aquello que atente ésta atenta evidentemente a la primera.» Ebd., 5. An dieser Stelle notierte Joaquín Ruiz-Giménez ein deutliches: «¡Ah!»; im Übrigen hatte er sich vor allem Aussagen angestrichen, die gegen die Christdemokratie gingen, z. B. «Unser Katholizismus, unsere Unabhängigkeit und unsere politische Konzeption müssen den internationalen Totalitarismus zum Feind haben, sei es der Kommunismus, der marxistische Sozialismus oder der freimaurerische Liberalismus, und wir könnten sogar die Christdemokratie hinzufügen.» Ebd., 7.

Teile des Berichts der «Rechtgläubigkeitskommission» zu eigen gemacht haben, da er die darin vertretende Auffassung teilte, ebenso deren «nationalkatholischen» Ton. Carrero Blanco könnte aber auch in Kontakt gestanden sein mit jenen Vertretern des spanischen Episkopats, die wie er nicht einverstanden gewesen waren mit der Zustimmung zum Statut der bischöflichen Kommission wenige Tage vor dem Ministerrat.⁴⁸⁹ Oder, und hier ist nochmal der hypothetische Charakter dieser Überlegungen zu unterstreichen, das Spiel war von vorneherein abgekartet und die Kommission hat in Rücksprache mit Carrero Blanco ihre Zustimmung zum Projekt gegeben. Denn nur aufgrund dieser war die Behandlung des Projekts im Ministerrat und das Nein jener Minister, die dagegen waren, möglich geworden. Dies könnte eine Antwort geben auf das Fragezeichen hinter dem plötzlichen Sinneswandel der Metropolitankonferenz bzw. der von ihr beauftragten Kommission. Nicht zuletzt gehörte der massive Gegner der Religionsfreiheit, Bischof Alonso Muñozerro, diesem Gremium an.⁴⁹⁰ Antrieb in allen Fällen könnte das ihnen gemeinsame Bild von Spanien und seiner Beziehung zum Katholizismus gewesen sein.

Wichtig zu bedenken ist auch der Zeitpunkt des Geschehens, nämlich kurz vor Beginn der dritten Konzilsperiode. Was konnten Gegner der Religionsfreiheit bzw. des Statuts mit der Kopplung des letzteren an den noch ausstehenden Beschluss des Konzils gewinnen? Mehrere Szenarien waren möglich. Denkbar ungünstig waren die ersten beiden: Das Statut wird verabschiedet, aber das Konzil erkennt die Religionsfreiheit nicht an bzw. das Konzil spricht sich zwar für die Religionsfreiheit aus, geht dabei aber weniger weit als das Statut. In dem Fall, dass das Konzil eine weitergehende Religionsfreiheit anerkennen würde, müsste das Statut nachträglich angepasst werden, ebenso das Konkordat. Gewonnen wäre also auch so nichts. Durch die Verknüpfung von Statut und Konzilsbeschluss hingegen schufen die Gegner einer Liberalisierung der religiösen Toleranz in Spanien ein größeres Zeitfenster und zusätzlichen Handlungsspielraum. Im Falle eines Neins des Konzils zur Religionsfreiheit wäre man aus dem Schneider. Im Falle eines Jas bliebe gegebenenfalls noch die Möglichkeit, an der Auslegung des Textes zu schrauben. Und bis zu einer Entscheidung konnte man zudem noch in die Richtung arbeiten, dass ein Text verabschiedet wird, der Raum für länderspezifische Sonderlösungen lässt.⁴⁹¹

Klar ist hingegen, dass das geplante *Statut für die Nicht-Katholiken in Spanien* und die Religionsfreiheit für die Bischöfe und die Mitglieder der Regierung zusammenhingen. Ab dem Moment der Koppelung des ersten an die Beschlüsse des Konzils galt dies umso mehr. Das Konzil und seine Entscheide gewannen zusätzlich an Bedeutung für die Religionsfreiheit in Spanien, aber auch für die Zukunft des Landes überhaupt. Informationsminister Fraga Iribarne notierte entsprechend am 7. Dezember 1965:

⁴⁸⁹ Carrero Blanco konstatiert in seiner Kritik bezüglich des Vorgehens Castiellas: «Ich bin sicher, es gibt viele Bischöfe, ich wage zu behaupten, die meisten von ihnen, die auch es auch nicht sind», nämlich «einverstanden». Ebd., 12.

⁴⁹⁰ Muñozerro hat allen Gremien des spanischen Episkopats, die sich mit dem Thema befassten, angehört. Bezüglich der plötzlichen Meinungsänderung vermutet Montero, dass das Konzil oder die Ratschläge von Paul VI. an die spanischen Bischöfe gewirkt haben könnten. Vgl. MONTERO, *La iglesia: de la colaboración a la disidencia*, 113. Allerdings fand zwischen Februar (erste Stellungnahme) bis September (zweite Stellungnahme) ja keine Konzilssession statt.

⁴⁹¹ Vgl. DE CARLI, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, 19-21.

«Dienstag, 7.: Abschluss des Konzils; ich bereite einen Bericht über die wichtigen Konsequenzen vor, die sich daraus ergeben, und darüber, inwieweit seine Ergebnisse dazu raten, vorwärtszumachen. Unser Regime, eine Ausnahme in Westeuropa, hat eine ganze Reihe seiner Argumente verloren, indem es seine Legitimität auf die Treue zum Lehramt und die traditionelle Soziallehre der katholischen Kirche stützte.»⁴⁹²

Denn die Lehre der katholischen Kirche hatte sich mit dem Ende des Konzils in einigen Punkten grundlegend geändert.

4.4 Zusammenfassung

«Faxit Deus quod haec aula penitus corruat, antequam adeo immane scelus in ipsa perpetratur. – Gott lasse diese ganze Aula einstürzen, bevor in ihr ein so ungeheuerlicher Frevel begangen wird.»⁴⁹³ Diese Hoffnung Bischof Pildains ging nicht in Erfüllung. Die Kuppel des Petersdoms stürzte weder vor noch nach der Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil ein. Sein Satz fand allerdings Eingang in eine Anekdote, an die sich Bischof Cirarda folgendermaßen erinnert:

«Am 7.XII.65 fuhren jene von uns spanischen Bischöfen, die kein Auto hatten [...], mit dem Bus. In der letzten Sitzung vor der feierlichen Schlussfeier, die am folgenden Tag stattfand, sollte über vier oder fünf Dokumente abgestimmt werden. Ich stieg in den Bus und sah den damaligen Bischof von Las Palmas de Gran Canaria, D. Antonio Pildain, einen außergewöhnlichen Menschen, einen Mann Gottes, intelligent, in sozialer Hinsicht äußerst fortschrittlich; in kirchlicher konservativ; bereits betagt. Ich half ihm einzusteigen, wir setzten uns gemeinsam und er sagte zu mir: «Don José María, Sie werden wohl nicht schockiert sein, wenn ich Ihnen etwas sage. Ich bin überzeugt, dass die Erklärung der Religionsfreiheit ein großer Fehler ist». «Warum?», fragte ich ihn. «Weil die Kirche immer das Gegenteil gelehrt hat. Und auch ich habe in Las Palmas ein Dokument gegen die Religionsfreiheit veröffentlicht». Er bezog sich auf die Religionsfreiheit, die Minister Castiella in Spanien, im damaligen Spanien, mit vielen Einschränkungen, durchzusetzen versucht hatte. Bischof Pildain hatte angeordnet, dass am Ende des Rosenkranzes immer ein Ave Maria [im Hirtenschreiben Pildains steht «Vaterunser»] gebetet werden sollte, damit die Pläne von Minister Castiella nicht Realität würden... Und Bischof Pildain fuhr fort: «Don José María, ich habe beim Konzil einen Vorschlag eingereicht, der mit folgenden Worten beginnt ‚utinam ruat cupula sancti Petri super nos‘, möge die Kuppel des Petersdoms über uns einstürzen, bevor wir dies genehmigen!». Der Bus fuhr weiter und so auch der Bischof: «Hören Sie, wenn das Konzil dem aber zustimmt, fahre ich nach Las Palmas, setze die Mitra auf und nehme meinen Bischofsstab in die Hand [...] und sage: Gläubige Christen, ich habe mich geirrt, ich habe euch das Gegenteil von dem gelehrt, was das Konzil lehrt. Das Konzil hat Recht.» Ich antwortete ihm: «Don Antonio, das werden Sie nicht tun.

⁴⁹² «Martes, 7: clausura del Concilio; preparo un informe sobre sus importantes consecuencias, y lo mucho que sus resultados aconsejan, para tirar hacia delante. Nuestro régimen, una excepción en la Europa Occidental, perdía bastantes de sus argumentos, al basar su legitimidad en la ortodoxia y en la doctrina social tradicional de la Iglesia católica.» FRAGA IRIBARNE, Memoria breve, 152. Fraga setzt das Ende des Konzils auf den 7.12.1965. Das Konzil endete am 8.12.1965, aber über die letzten Dokumente, darunter *Dignitatis humanae* und *Gaudium et spes*, wurde am 7.12.1965 abgestimmt.

⁴⁹³ Pildain y Zapiain, ASSC III, 3, 732-737, 737.

Sie werden gehen, denn wir werden die Erklärung annehmen, und Sie werden sagen: Ich habe Euch die Lehre über die Religionsfreiheit erläutert, indem ich sie aus der Perspektive der objektiven Werte der Wahrheit betrachtet habe, und die Kirche hat nun begonnen, das Thema aus der Perspektive der Werte der menschlichen Person und der Beziehungen der Person zur Wahrheit und der Beziehungen der Menschen untereinander usw. zu betrachten». Er fiel mir entschlossen ins Wort: «Nein, denn ich habe das Gegenteil gelehrt». Und ich sage dies ihm zu Ehren, denn er reiste nach Las Palmas de Gran Canaria und als er von allen Menschen in einer Prozession zur Kathedrale empfangen wurde, mit all seinen bischöflichen Insignien, erfüllte er, was er mir versprochen hatte: «Ich hatte Unrecht und das Konzil hat Recht.»⁴⁹⁴

Anhand dieser Anekdote sowie ihrer Rezeption lassen sich mehrere Beobachtungen machen, die die einzelnen Teile dieses Kapitels zusammenführen:

(1) *Anhaltende Gegnerschaft zur Religionsfreiheit*: Bis zum Ende des Konzils hielt Pildain an seiner Überzeugung fest, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil ein Fehler sei und einen Bruch mit der Lehre der Kirche darstelle. Paradigmatisch steht er für jenen Teil der spanischen Bischöfe, der eisern an der bisherigen Toleranzlehre der Kirche festhielt und sich gegenüber den Öffnungsbestrebungen des Konzils verschloss, wie dies auch im Brief an Paul VI. im Oktober 1965 zum Ausdruck kam. Die von Tarancón angesprochene «tiefgreifende Erneuerung» blieb in ihrem Fall aus. Zum Teil scheint sogar das Gegenteil der Fall gewesen zu sein. Der gleiche Tarancón bemerkt, dass einige seiner Bischofskollegen, darunter der Erzbischof von Madrid, Casimiro Morcillo González, während und wegen des Konzils und seiner Auseinandersetzung mit der Religionsfreiheit konservativere Positionen entwickelt hätten.⁴⁹⁵ Vielleicht war die Diskrepanz zwischen ihren «Ausgangsvoraussetzungen» – *Cruzada*-Geist und *Syllabus*-Mentalität – und dem Konzilsergebnis zu groß, um von ihnen überwunden zu werden. Für diese spanischen Bischöfe bestanden klare «Besitzverhältnisse»

⁴⁹⁴ «[E]l día 7.XII.65 los obispos españoles que no teníamos coche [...], íbamos en autobús. La última sesión antes de la clausura solemne, que fue al día siguiente, se iban a votar cuatro o cinco documentos. Subí al autobús y vi que se acercaba el entonces obispo de Las Palmas de Gran Canaria, D. Antonio Pildain, persona extraordinaria, hombre de Dios, inteligente, socialmente avanzadísimo; eclesialmente, conservador; ya anciano. Le acompañé a subir al coche, nos sentamos juntos y me dijo: «Don José María, Vd. no se escandalizará si le digo una cosa. Yo estoy convencido que la Declaración de la libertad religiosa es un enorme error». «¿Por qué?», le dije. «Porque la Iglesia ha enseñado siempre lo contrario. Y yo también he dado un documento en Las Palmas contra la libertad religiosa». Se refería a la libertad religiosa que había tratado de imponer en España, en la España de entonces, con muchas limitaciones, el Ministro Castiella. Mons. Pildain había ordenado que se rezara siempre al final del rosario un Ave María para que no se cumplieran los proyectos del Ministro Castiella... y me siguió diciendo el Obispo Pildain: «D. José María, yo he enviado una propuesta al Concilio que empieza diciendo ,utinam ruat cupula sancti Petri super nos', ¡ojalá se derrumbe la cúpula de S. Pedro sobre nosotros antes de que aprobemos esto!». El coche avanzaba, y continuó: «Oiga, pero si el Concilio lo aprueba, yo iré a Las Palmas, y me pondré mitra y báculo [...] y diré: fieles cristianos, yo estaba equivocado, yo os enseñé lo contrario de lo que enseña el Concilio. El Concilio tiene razón». Le repliqué: «D. Antonio, no hará Vd. eso. Vd. irá – porque la Declaración la vamos a aprobar –, y dirá: yo os expuse la doctrina sobre la libertad religiosa considerándola desde los valores objetivos de la verdad y la Iglesia ahora se ha puesto a considerar el tema desde los valores de la persona humana y las relaciones de la persona con la verdad y las relaciones de algunas personas con otras, etc.». Me cortó con palabra firme: «No, porque yo enseñé lo contrario». Y esto lo digo en su honor, porque fue a Las Palmas de Gran Canaria y cuando fue recibido por todo el pueblo en procesión hasta la catedral, con todo su juego episcopal de mitra y báculo, cumplió lo que me había prometido: «Yo estaba equivocado, el Concilio tiene razón.» José MARÍA CIRARDA, Recuerdos de un Padre conciliar, in: Scripta theologica, 17/3 (1985) 816-823, 821-822.

⁴⁹⁵ Vgl. Kap. 4.2.2.1, Anm. 247.

bezüglich der Rechte der Wahrheit und der katholischen Kirche, die einhergingen mit einem exklusiven Monopol auf die Verkündigung des Evangeliums, dessen Nicht-Einhaltung einer Pflichtverletzung gleichkam. Durch die Erklärung über die Religionsfreiheit sahen sie die Lehre und die Autorität der Päpste ebenso in Gefahr wie die ‹katholische Einheit› Spaniens. Die ‹Wege der Verteidigung›, die sie zu deren Schutze beschritten, lassen sich in verschiedenen Schritten zusammenfassen: Zum einen bestand der Versuch, die spätere Erklärung *Dignitatis humanae* gänzlich zu verhindern. Als sich abzeichnete, dass dies nicht würde möglich sein, versuchten sie zum anderen eine ‹Spezialfallregelung› in das Schema zu integrieren, z. B. durch die Kompetenzverlagerung an die jeweiligen Bischofskonferenzen oder durch die Beschränkung mancher Aspekte der Religionsfreiheit.⁴⁹⁶ In diesem Zusammenhang stellt die vom spanischen Episkopat postulierte Vereinbarkeit von konfessionellem Staat und Religionsfreiheit einen zentralen Punkt dar. Selbst unter den spanischen Verfechtern der Religionsfreiheit wich einzig Bischof Fidel García von dieser Linie ab und unterstrich den Vorrang der Menschenrechte vor der Konfessionalität des Staates. Und schließlich vertrat die Mehrheit der spanischen Bischöfe nach dem Konzil eine Interpretation von *Dignitatis humanae*, welche die Einschränkung der Rechte der protestantischen Gläubigen als mit der Erklärung kompatibel behauptete.⁴⁹⁷

(2) *Lehrkontinuität und Befürwortung der Religionsfreiheit*: Mit seinem Vorschlag an Pildain, den Gläubigen in Spanien die ‹neue› Lehre mit einem Perspektivenwechsel von den Rechten der Wahrheit zu den Rechten der menschlichen Person zu erklären, betonte Cirarda die Kontinuität der Lehre der Kirche.⁴⁹⁸ Diese Fokusverschiebung ermöglichte es einigen spanischen Bischöfen, sich für die Religionsfreiheit auszusprechen. Als Teil der Konzilsmehrheit blieben sie diesbezüglich innerhalb des spanischen Episkopats in der Minderheit. Diese, wenn auch wenige, Bischöfe zeigen die Brüchigkeit der Vorstellung des spanischen Episkopats als geeintem Gegner der Religionsfreiheit auf dem Konzil. Nach außen als uniform wahrgenommen bestanden in seinem Inneren Differenzen und Meinungsverschiedenheiten. Diese existierten bereits vor dem Konzil und nahmen durch dieses sowie die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Spanien in den Jahren nach dem Konzil sogar zu.

(3) *Kopplung von Konzil und spanischer Politik*: Bischof Pildain hatte die Gläubigen seines Bistums in einem Hirtenschreiben explizit vor dem geplanten *Statut für Nicht-Katholiken* aus dem Außenministerium gewarnt. Ebenso wie die Konzilserklärung stellte es in seinen Augen einen Bruch mit der päpstlichen Lehre sowie eine Bedrohung für die ‹katholische Einheit› Spaniens dar. Wie für die übrigen Mitglieder des spanischen Episkopats waren die Entwicklungen auf dem Konzil für ihn eng verknüpft mit der politischen und religiösen Situation in seiner Heimat. Cirardas Kommentar für seine Le-

⁴⁹⁶ Vgl. DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España, 44-45. Kap. 4.2.2.2 hat gezeigt, dass manche der spanischen Bischöfe Schritte in Richtung einer Öffnung taten, was de Carli ‹unterschlägt›. Abgesehen davon sind ihre Analysen sehr scharf.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd. sowie Kap. 5.1.

⁴⁹⁸ Eine ähnliche Position nahm Argaya ein, der zu Beginn der vierten Sitzungsperiode über die Erklärung und deren Gegner schrieb: ‹Sie schreiben ihm zu, was es nicht sagt, und die doktrinen Schwierigkeiten, denen sie sich widersetzen (Bruch mit dem Lehramt, subjektive und objektive Wahrheit, Gefahr eines juristischen Positivismus usw.), sind bereits in der Erklärung vorausgesehen und gelöst.› ARGAYA, Diario del Concilio, 17.9.1965, 416.

ser:innen – inzwischen waren 20 Jahre seit dem Konzil vergangen und bereits das zweite Gesetz über Religionsfreiheit in Spanien in Kraft – betont die Neuheit des Vorhabens Castiellas für das «Spanien von damals» und verweist damit auf den großen Veränderungs- und «Transitions»-Prozess, den Gesellschaft, Staat und Kirche in jenen Jahren durchlaufen hatten. Für die Zeit des Konzils gilt, dass die Pläne Castiellas die «spanische» Perspektive der Bischöfe intensivierten, deutete sich doch in diesen bereits an, was nach dem Konzil möglich sein könnte (und wurde). Anders als auf dem Konzil konnte der spanische Episkopat, vertreten durch eine bischöfliche Kommission, in dieser Angelegenheit «wirksamer» intervenieren, da man im direkten Kontakt und Austausch mit dem Außenministerium stand – eine Tatsache, die allen Beteiligten völlig selbstverständlich erschien und die die Bedeutung des «nationalkatholischen» Systems einmal mehr unterstreicht. Es bleibt offen, wodurch der Gesinnungswandel dieser Kommission im Herbst 1964 hin zu einer «Genehmigung» der Pläne Castiellas motiviert war. Unabhängig von jeglichen Hypothesen zu konspirativen Absprachen zwischen Kommissionsmitgliedern und Minister Carrero Blanco verweist der ihnen gemeinsame Rückgriff auf bestimmte Motive und Narrative aus der «spanisch-katholischen» Tradition auf ein ihnen ebenso gemeinsames Spanienbild, welches sich grundlegend auf ihre Wirklichkeitswahrnehmung auswirkte und ihr Selbstverständnis als zur gleichen *imagined community* zugehörig offenlegt.

(4) *Akzeptanz des Konzilsbeschlusses*: Trotz seiner inhaltlichen Zurückweisung der Religionsfreiheit signalisierte Pildain im Gespräch mit Cirarda bereits vor der Abstimmung seine Bereitschaft, den Beschluss des Konzils anzuerkennen und seiner Diözese mitzuteilen. In ähnlicher Weise formulierte dies Bischof Temiño Saíz, ebenfalls einer der schärfsten Kritiker der Erklärung.⁴⁹⁹ Solche Äußerungen decken sich mit der Feststellung verschiedener Kirchenhistoriker, dass die Bischöfe die Entscheidung des Konzils aufrichtig annahmen.⁵⁰⁰ Ihre von Respekt und Verehrung geprägte Beziehung zum Papstamt dürfte dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben, ebenso auch die Autorität des Konzils.⁵⁰¹ Gleichwohl bedeutet den Konzilsentscheid zu akzeptieren nicht, da-

⁴⁹⁹ «Wenn die Kirche jedoch der Ansicht sein sollte, dass eine weitgehende Freiheit notwendig ist, um ein Klima des universellen Verständnisses zu schaffen, werden wir ihr Urteil unterwürfig akzeptieren.» TEMIÑO SÁIZ, *Ecumenismo: La libertad religiosa*, 92; vgl. auch ebd., 73-74. Tarancón schrieb bereits im November 1964, dass es auf dem Konzil keine Verlierer gebe: «Sie [= «die sensationalistische Presse»] erkennen nicht, dass es auf dem Konzil niemals Gewinner und Verlierer gibt. Alle sind Gewinner, auch diejenigen, die gegen das, was angenommen wird, gestimmt haben. Denn wenn sie so abstimmen, weil sie aus Gewissensgründen glauben, dass sie es müssen, dann wissen sie auch, dass das, worauf sich das Konzil am Ende einigt, das Beste ist, und sie akzeptieren es bereitwillig.» [Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN,] *El Sr. Arzobispo escribe desde Roma. ¿Un momento de crisis? (17.10.1964)*, in: *Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo* 11 (Noviembre 1964) 517-518, 518.

⁵⁰⁰ Z. B. CÁRCEL ORTÍ, *Introducción*, ACME, 139: «Doch nachdem das Konzil die Erklärung *Dignitatis humanae* (7. Dezember 1965) angenommen und Paul VI. sie promulgiert hatte, verwandelte sich die bis dahin legitime Opposition in aufrichtiges Befolgen.» Vgl. sehr ähnlich DERS., *La Iglesia y la transición española*, 262. Dort schreibt er vom «vollen Zuspruch» (*adhesión total*) der spanischen Bischöfe. Vgl. ähnlich, aber etwas zurückhaltender, LABOA, *Claroscuros de la Iglesia española postconciliar*, 332, der von der «vorbehaltlosen Akzeptanz einer bisher nicht geteilten Linie und Gedanken» spricht. Jedoch fügt er an: «Die Realität sieht so aus, dass es sich um eine willentliche Entscheidung handelte, die nicht oft zu einer Umwandlung von Ideen und Gefühlen führte, so dass in vielen Diözesen der Widerstand gegen Veränderungen dauerhaft war.» Ebd.

⁵⁰¹ Vgl. DELGADO, *Religion und Öffentlichkeit in Spanien*, 124.

von überzeugt zu sein oder ihn wirklich verstanden zu haben.⁵⁰² Zudem hielt der kurz vor Konzilsende eingefügte Passus zur unter bestimmten Umständen möglichen Vereinbarkeit von Religionsfreiheit und konfessionellem Staat ein ‹Schlupfloch› offen, um die ‹katholische Einheit› Spaniens weiterhin zu schützen und den Aktionsradius der protestantischen Gemeinschaften weiterhin einzuschränken. So zumindest interpretierten die spanischen Bischöfe diesen.

(5) *Undifferenzierte Außenwahrnehmung des spanischen Episkopats*: Die Unterhaltung zwischen den beiden Bischöfen wird bisweilen als paradigmatisch für den Widerstand der spanischen Bischöfe gegen die Religionsfreiheit angeführt.⁵⁰³ Dabei wird allerdings nur der erste Teil des Gesprächs wiedergegeben, der sich auf die Kuppel bezieht. So wird zum einen die von Pildains Haltung abweichende Position Cirardas und zum anderen Pildains Akzeptanz-Bereitschaft ausgeblendet. Letztlich wird auf diese Weise ein Beitrag dazu geleistet, ein ganz bestimmtes Bild des spanischen Episkopats festzuschreiben.

Dass die Religionsfreiheit *das* Thema der spanischen Bischöfe am Konzil war, lag nicht nur an ihrem ‹Mindset›, es lag auch am spanischen Kontext.⁵⁰⁴ Insofern ist es bemerkenswert, dass Erzbischof Morcillo während der ersten Sitzungsperiode betonte:

«Ich muss in aller Ehrlichkeit sagen, dass es mich am meisten beeindruckt, immer mehr zu sehen, dass keiner der Bischöfe kommt, um ‹sein› Konzil abzuhalten, dass niemand kommt, um ein ‹französisches Konzil› oder ein ‹spanisches Konzil› abzuhalten, dass jeder kommt, um ein katholisches Konzil abzuhalten. [...] Und es kann keine größere Freude geben.»⁵⁰⁵

Im Blick auf das Themenfeld ‹Religionsfreiheit und religiöse Toleranz› trifft diese Aussage für die spanischen Bischöfe gerade nicht zu. Ausschlaggebend waren dabei nicht nur das ‹nationalkatholische› System sowie die Erfahrungen während der Zweiten Spanischen Republik und des Bürgerkriegs, sondern mindestens ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, das ‹große Erbe› der ‹katholischen Einheit›: tief hineingewoben ins ‹nationale› Narrativ Spaniens und somit politisch-patriotisch, aber doch zugleich eine Art ‹dogmatische› Grundaussage über die religiöse Wirklichkeit Spaniens. Dieses Narrativ zieht sich durch sämtliche Stellungnahmen der spanischen Bischöfe, mit Bischof García erneut als einziger Ausnahme. Die ‹katholische Einheit› Spaniens wird von ihnen angeführt als Vorzeigemodell für die Einheit der Christenheit, als integrativer

⁵⁰² Vgl. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, 100; DERS., *Laicidad, laicismo y catolicismo en la España del siglo XX*, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), *Aconfesionalidad del Estado, laicidad e identidad cristiana. Actas del segundo Encuentro Interdisciplinar, Profesores, Investigadores y Profesionales Católicos*. Salamanca, 22.-24.6.2005, Salamanca 2006, 81-104, 98.

⁵⁰³ Vgl. Alejandro TORRES GUTIÉRREZ, *Desde la Dignitatis Humanae hasta hoy en España: la transformación de un Estado confesional en otro laico*, in: *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* 26/2 (2016) 1-17, 3-4: http://www.studistorici.com/2016/06/29/torres-gutierrez_numero_26/; ÁLVAREZ BOLADO, *Los ecos de «Dignitatis humanae» en la Iglesia y la sociedad españolas*, 158-159.

⁵⁰⁴ Dieser Kontext hatte ihre Haltungen und Überzeugungen natürlich geprägt und ist daher letztlich nicht von diesen zu trennen.

⁵⁰⁵ «Debo decir con toda sinceridad que lo que más me está impresionando es comprobar cada vez más que ninguno de los obispos viene a hacer ‹su› Concilio, que nadie viene a hacer un ‹Concilio francés› o un ‹Concilio español›, que todos vienen a hacer un Concilio católico. [...] Y no puede haber alegría mejor.» So Morcillo bei einer Pressekonferenz in der *Oficina de Prensa española* am 19.10.1962 anlässlich seiner Ernennung zum Untersekretär des Konzils, zitiert nach: MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio. 1a etapa*, 116-117.

Bestandteil des Gemeinwohls und zugleich als Garant für das Wohlergehen der spanischen Nation. Sie erklärt die Abwehrhaltung der spanischen Bischöfe gegen den Protestantismus, gegen den Atheismus und neu auch gegen die «Angriffe» des Konzils. Das Handeln der Bischöfe dient dem Schutz der «*insula catholica*». Entsprechend liegt ihr Fokus auf der Begrenzung der Ausbreitung des Irrtums durch religiöse «Propaganda» nicht-katholischer Gemeinschaften im Sinne einer Schadensbegrenzung. Andere Komponenten des Rechts auf Religionsfreiheit spielen für sie eine nebensächliche Rolle bzw. bleiben irrelevant. Dies ist auch möglich, weil sie *die* Bedrohung in *dem* Protestantismus sehen, der als abstraktes Feindbild fungiert. Dadurch treten die konkreten Menschen, die Rechte haben (könnten), in den Hintergrund und daher wird auch weiterhin kaum Augenmerk gelegt auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen evangelischen Kirchen und Gemeinschaften sowie jenen, die auch von diesen nicht als «evangelisch» anerkannt wurden. Ebenso bleibt in den bischöflichen Aussagen die Widersprüchlichkeit zwischen der zahlenmäßigen Beinahe-Inexistenz der spanischen Protestant:innen und der von ihnen ausgehenden symbolischen Bedrohung bestehen. Die Mehrheit der spanischen Bischöfe führte also in den Jahren während des Konzils ihren antiprotestantischen Diskurs in ähnlicher oder gleichbleibender Weise wie in den Jahr(zehnt)en vor dem Konzil fort.

Religiöse Öffnung?

Ausblick

Noch am 8. Dezember 1965, am Tag der Abschlussfeierlichkeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils, richteten die spanischen Bischöfe ein Schreiben an die Gläubigen Spaniens: der Moment des Handelns sei gekommen, die Lehre und die Entscheidungen des Konzils müssten nun verinnerlicht und umgesetzt werden.¹ Das galt in ihren Augen auch für die Religionsfreiheit.² Allerdings findet sich in den Ausführungen der Bischöfe nur ein Abschnitt, was in ihren Augen unter Religionsfreiheit überhaupt zu verstehen ist. Vielmehr liegt ihr Fokus beim Thema Religionsfreiheit darauf, den spanischen Katholik:innen zu vermitteln, dass die Lehre der Kirche weiterhin intakt sei, dass der Staat Sorge tragen müsse, dass kein Missbrauch stattfinde (Thema «Einschränkungen»), sowie dass Religionsfreiheit und «Konfessionalität des Staates und religiöse Einheit einer Nation» sich nicht ausschließen würden.³ Die spanischen Bischöfe akzeptierten in Treue zu Rom die Konzilsbeschlüsse, tiefe Überzeugung spricht aber nicht aus ihrem Schreiben.⁴ Auch Bischof Argaya schrieb noch kurz vor Abschluss des Konzils über den Entwurf dieses Dokuments, dass jener zwar «gut», aber «wenig mutig» zu sein scheine (*le falta valentía*). Zudem kritisiert er im Blick auf die Religionsfreiheit, dass diese «unterschlagen» werde, und prophezeit, dass das Schreiben so viele enttäuschen werde.⁵

Auch nach dem Konzil zeichnet sich ab, dass der «spanische» Fokus auf einer Interpretation von DH liegt, welche die Vereinbarkeit von Konfessionalität und Religionsfreiheit postuliert. Dies ist bspw. der Fall bei den Äußerungen des Erzbischofs von Zaragoza, Cantero Cuadrado, im Januar 1966, der von der «Beibehaltung und Stärkung der katholischen Einheit Spaniens» spricht, deren Ausdruck besagte Konfessionalität des Staates sei, allerdings bei gleichzeitigem Schutz der Religionsfreiheit aller, wie dies Konzil und Menschenwürde forderten.⁶

¹ Episcopado español, Sobre la acción en la etapa posconciliar, 8.12.1965, in: DC, 359-370, 360.

² «Lo que importa ahora es atenerse lealmente a la doctrina proclamada.» Episcopado español, Sobre la acción en la etapa posconciliar, 365.

³ «[...] la libertad [religiosa] no se opone ni a la confesionalidad del Estado ni a la unidad religiosa de una nación». Episcopado español, Sobre la acción en la etapa posconciliar, 366.

⁴ So sehen das bspw. auch: LABOA, Claroscuros de la Iglesia española postconciliar, 332; DERS., Los obispos en el Concilio, 49-50; MONTERO, La Iglesia: de la colaboración a la disidencia, 100. Anders Cárcel Ortí, er spricht von einer «absoluten Zustimmung, welche zeigt, wie aufrichtig der tiefe Sinn der Religionsfreiheit [von den Bischöfen] verinnerlicht worden war.» CÁRCCEL ORTÍ, La Iglesia y la transición española, 262.

⁵ ARGAYA, Diario del Concilio, 27.11.1965, 565-566, 565. Als Verfasser des Schreibens gibt er die Bischöfe García (Burgos), Temiño und Cirarda an. Die beiden ersten waren Opponenten der Religionsfreiheit. Ein paar Wochen zuvor hatte er allerdings Tarancón, Temiño und Cirarda als Urheber genannt. Vgl. ebd., 5.11.1965, 522-523, 523. Argaya notiert in seinem Tagebuch, dass er zu beiden Vorversionen des Dokuments schriftliche Änderungsvorschläge abgegeben habe, führt aber leider nicht auf, welche.

⁶ Voz de nuestros prelados: La aceptación vital de Concilio (Zaragoza), in: Ecclesia 1275 (22.1.1966) 17.

Deutlicher wird ein Text der *Comisión Permanente* der inzwischen gegründeten Bischofskonferenz vom 29. Juni 1966.⁷ DH findet in dem umfangreichen Dokument zwar Erwähnung, jedoch nur wenig und der entscheidende Kern der Erklärung (DH 2) wird weggelassen.⁸ Insgesamt, so Josep Piñol, vermittelt das Schreiben der spanischen Bevölkerung eine «minimalistische Version der Lehre des Konzils». Besonders problematisch war dabei: Die *Comisión Permanente* verkaufte es als ein Schreiben von höchster Dringlichkeit (*Instrucción de urgencia*), um es so ohne vorherige Zustimmung der nur zehn Tage später tagenden Bischofskonferenz veröffentlichen zu können. Dieser Umstand sorgte für viel Unmut und Kritik unter den Bischöfen.⁹

Die Gründung der Spanischen Bischofskonferenz war eine der ersten und sichtbarsten Umsetzungen der Konzilsbeschlüsse.¹⁰ Die Bischofskonferenz konstituierte sich bei der ersten Ordentlichen Versammlung vom 26.2.-4.3.1966. Im Vergleich zur Vorgängerinstitution, der Metropolitankonferenz, war die Besetzung sämtlicher Posten, inklusive des Vorsitzes, durch Wahlen eine wichtige Neuerung.¹¹ Als entscheidend erwies sich zudem, dass emeritierte Bischöfe zwar beratend teilnehmen konnten, jedoch kein Stimmrecht hatten, ab 1971 die Weihbischöfe hingegen schon.¹² Letztere konnte die Kirche ohne staatliche Einwirkung selbst ernennen, weil dies im Konkordat von 1953 nicht geregelt war.¹³ Im Zusammenspiel mit dem «erneuernden Faktor» Tod gab es im Vergleich zur Zeit des Konzilsbeginns 1972 bereits knapp 40 neue Bischöfe mit Stimmrecht.¹⁴ Dies wirkte sich auf die Mehrheitsverhältnisse innerhalb der Bischofskonferenz aus; reformfreudigere Bischöfe mit mehr Distanz zum Regime nahmen an Zahl zu.¹⁵ Dies zeigte sich im gleichen Jahr bei der Wahl Tarancóns, inzwischen Erzbischof von Madrid und «der eindeutigste Vertreter der Gruppierung, die in der Spanischen Bi-

⁷ Vgl. dazu z. B. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 392-394; BLÁZQUEZ, La traición de los clérigos, 205-208.

⁸ Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio, 29.6.1966, in: DC, 370-403,

⁹ PIÑOL, La transición democrática, 272; CALLAHAN, The Catholic Church in Spain, 512-513. Vgl. für Piñols Analyse und Einschätzung zu dem Schreiben PIÑOL, La transición democrática, 271-274. Raguer hält das Schreiben vom Juni 1966, dessen Verfasser Bischof Guerra Campos, Sekretär der Bischofskonferenz, war, für einen bewussten Versuch, die Konzilslehre zu verfälschen. Vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 393. Guerra Campos, «el insolidario», bildete einen Gegenpol zu Kardinal Tarancón und hörte Anfang der 1970er Jahre (nach der Publikation von *La Iglesia y la comunidad política*) auf, an den Versammlungen der Spanischen Bischofskonferenz teilzunehmen.

¹⁰ Argaya hat die Vorarbeiten und die Diskussionen darum immer wieder in seinem Konzilstagebuch erwähnt. Vgl. ARGAYA, Diario del Concilio. Ihm ging es zu langsam voran, gerade auch im Vergleich zu den anderen Ländern. Noch am 6.10.1965 notiert er: «Unter uns gesagt, es ist wirklich dringend, dass sich die Bischofskonferenz konstituiert.» Ebd., 6.10.1965, 456-459, 456. Vgl. zu diesem Thema auch: José GUERRA CAMPOS, Las Conferencias Episcopales, in: *Ecclesia* 1273 (1. und 8.1.1966) 27-29. Zur Spanischen Bischofskonferenz und ihrer Funktionsweise mit *Comisión Permanente* usw. vgl. ebd., 29. Guerra Campos war der erste Sekretär der Spanischen Bischofskonferenz.

¹¹ Vgl. IRIBARREN, Episcopado y Conferencia Episcopal, 226-230.

¹² Vgl. ebd., 230-232.

¹³ Vgl. zum Präsentationsrecht Francos Kap. 2.2.1.2.

¹⁴ Vgl. IRIBARREN, Episcopado y Conferencia Episcopal, 230-232.

¹⁵ Vgl. Carlos COLLADO SEIDEL, Kirche im Wandel, in: Walther L. BERNECKER / DERS., Spanien nach Franco. Der Übergang von der Diktatur zur Demokratie (1975-1982), München/Oldenbourg 1993, 86-103, 91; TUSELL, El impacto del Concilio Vaticano, 385.

schofskonferenz am offensten für kirchliche Erneuerung eintrat»,¹⁶ zum Präsidenten der Spanischen Bischofskonferenz, als sich die «Reformer» durchsetzten.

Insgesamt war die Konzilsrezeption in Spanien von Krisen und Spannungen geprägt. Die Differenzen zwischen dem vom Konzil begeisterten jungen Klerus und Teilen der Gläubigen und der Mehrheit des Episkopats nahmen stetig zu.¹⁷ Weite Teile der Kirche verweigerten offen, weiterhin an der Seite des Regimes zu stehen, und konnten sich dabei auf das Konzil berufen. «Der Faktor Konzil wirkte als Beschleuniger, Impulsgeber, Legitimationsgeber und Verbreiter von Haltungen und Standpunkten», die schon länger in der spanischen Gesellschaft existierten, wenn auch in der Minderheit. Die Konzilslehre, besonders DH und GS, trugen auf diese Weise entscheidend zum Niedergang des Regimes bei.¹⁸ Hier zeigt sich die immer wieder betonte erhebliche Auswirkung des Konzils auf zwei Ebenen, der religiösen und der politischen.¹⁹

Die durch das Konzil ausgelöste oder verstärkte regimekritische Haltung wurde in Predigten und immer wieder auch in öffentlichkeitswirksamen Aktionen von Priestern zum Ausdruck gebracht. Bußgelder und Arreste waren die Folge, ebenso wie eine wachsende Distanz und Diskrepanz zwischen Klerus und Kirchenhierarchie.²⁰ Im Bereich des Lai:innenapostolats führte die sog. Krise der Katholischen Aktion, ausgelöst von der Bischofskonferenz durch die Neuregelung der Statuten, zum Ausstieg wichtiger Führungspersönlichkeiten sowie einem dramatischen Mitgliederverlust in den Folgejahren.²¹ Schlüsselereignis der nachkonziliaren Zeit in Spanien war allerdings die *Asamblea Conjunta* (Gemeinsame Versammlung von Bischöfen und Priestern) von 1971, «zweifellos das entscheidendste kirchliche Ereignis der spanischen Nachkonzils-

¹⁶ «[...] el representante claro del sector más abierto a la renovación eclesial de la Conferencia Episcopal Española.» Vicente CÁRCEL ORTÍ, Enrique y Tarancón, Vicente, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

¹⁷ Vgl. dazu z. B. DELGADO, Spanien, 123-128. Die Konzilsrezeption und -umsetzung war in vielen Bereichen ein wesentlich diözesaner Prozess und entsprechend vom jeweiligen Ortsbischof abhängig. Vgl. MONTERO, La Iglesia: de la colaboración a la disidencia, 101. Zwei Monografien untersuchen diese in konkreten Diözesen: MORENO SECO, La quiebra de la unidad; Laura SERRANO BLANCO, Aportaciones de la Iglesia a la democracia desde la diócesis de Valladolid, 1959-1979, Salamanca 2006. Serrano Blanco geht nur kurz auf die Ablehnung der Religionsfreiheit durch die spanischen Bischöfe während des Konzils ein. Sie betont dabei die Auffälligkeit, dass der damalige Erzbischof von Valladolid, José García Goldáraz, sich nur zweimal zu Wort gemeldet habe: zur Ökumene und zur Religionsfreiheit, beide Male in Verteidigung katholischer Prinzipien. Vgl. ebd., 151-154.

¹⁸ Vgl. MONTERO, De la colaboración a la disidencia, 100 und 105, Zitat 100. Tarancón meint, dass dieser durch das Konzil ausgelöste Schock und die Umwälzungen evtl. hätten vermieden werden können, wenn man die «autocrítica» in den 1950er Jahren ernst(er) genommen hätte. Vgl. ENRIQUE TARANCÓN, El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy, 13. Zur «autocrítica» vgl. Kap. 2.2.1.3.

¹⁹ Unterstrichen haben diese «Doppelwirkung» u. a.: PIÑOL, La transición democrática, 251; MÉRIDA, Entrevista con la Iglesia, 14; RAGUER, Réquiem por la cristiandad, Umschlagtext.

²⁰ Vgl. dazu MONTERO, La Iglesia: de la colaboración a la disidencia, besonders Teil 2 ab S. 223. So z. B. im Mai 1966, als etwa 100 Priester in Barcelona gegen Menschenrechtsverletzungen bei Polizeiverhören protestierten und einen schweigenden Protestmarsch durchführten, um eine Petition an den Polizeipräsidenten abzugeben. Reagiert wurde darauf mit einem großen Polizeieinsatz und mit Gewalt. Vgl. RAGUER, Réquiem por la cristiandad, 386-391. Vgl. dazu sowie zur *Caputxinada* (9.-11.3.1966, Gründungsversammlung eines demokratischen Studierendensyndikats im Kapuzinerkloster von Sarrià, Barcelona, drei Tage von Polizei belagert und schließlich gewaltsam gestürmt; mit entsprechender Pressereichweite): PIÑOL, La transición democrática, 301-308.

²¹ Vgl. ebd., 343-355; Conferencia Episcopal, Actualización del apostolado seglar en España, 4.3.1967, in: DC, 404-411; ENRIQUE Y TARANCÓN, Confesiones, 325-341; REBOLO GONZÁLEZ, Biografía teológica de la transición política española, 39. Zahlen gemäß Brassloff: 1966 ca. 1 Mio. Mitglieder, 1972 noch 100.000. Vgl. BRASSLOFF, Religion and Politics in Spain, 21.

zeit».²² Diese war ein sorgfältig mit Umfragen unter den Priestern aller Diözesen vorbereitetes Austausch- und Diskussionsgefäß zwischen den Bischöfen und dem Klerus, bei dem die Gegenwart der katholischen Kirche in Spanien analysiert und Wege in die Zukunft gesucht wurden.²³ Sie übte u. a. Kritik an der spanischen Gesetzgebung zur Religionsfreiheit und forderte mehr ökumenische Zusammenarbeit.²⁴ Am bekanntesten ist allerdings ihre Bitte um Vergebung, hochexplosiv im damaligen Kontext von Staat und Kirche: «wir erkennen demütig an und bitten um Vergebung, weil wir nicht immer verstanden haben, wahre «Diener der Versöhnung» inmitten unseres Volkes zu sein, das durch einen Krieg zwischen Brüdern gespalten war.»²⁵ Diese Vergebungsbitte erhielt zwar eine absolute Mehrheit, nicht aber die für eine Aufnahme in die Schlussverlautbarung erforderliche Zweidrittelmehrheit.²⁶ Dass die Positionen der *Asamblea Conjunta* nicht von allen in der Kirche mitgetragen wurden, zeigen verschiedene intrigantische Machenschaften zu ihrer Desautorisierung, aber auch die Gegen-Versammlung aus dem Umfeld der im religiösen wie politischen Sinne «konservativen» *Hermandad Sacerdotal*.²⁷ Das alles bildet einen Teil des Hintergrunds zur hier untersuchten Religionsfreiheit. Für die spanischen Bischöfe hingegen standen diese Themen und Konflikte im Vordergrund.²⁸ Der Religionsfreiheit kam in dieser Gemengelage keine prioritäre Position zu, besonders nicht, da die immer wieder befürchtete «Katastrophe» nach Inkrafttreten des ersten Gesetzes über Religionsfreiheit ausblieb.²⁹

Dieses Gesetz wurde im Juni 1967 verabschiedet.³⁰ Zuvor hatte man mit der neuen *Ley Orgánica del Estado* Art. 6 des *Fuero* dahingehend angepasst, dass die katholische

²² CÁRCEL ORTÍ, Enrique y Tarancón, Vicente, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

²³ Vgl. Fernando SEBASTIÁN AGUILAR, La Iglesia en la España democrática, in: IHE, 1137-1148, 1139; LABOA, El Concilio Vaticano II y su impacto en España, 1151-1152; SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO (Hg.), Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Propositiones. Conclusiones. Apéndices, Madrid 1971; ASAMBLEA PLENARIA, Comunicado sobre las conclusiones de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, 11.3.1972, in: DC-CEE, 214-215.

²⁴ Vgl. NOVOA, Religionsfreiheit in Spanien, 169.

²⁵ «[...] reconocemos humildemente y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderos «ministros de reconciliación» en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos.» SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO (Hg.), Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, 171 (Conclusiones de la Ponencia Primera).

²⁶ Vgl. DELGADO, Spanien, 125. 2016, anlässlich des 50jährigen Bestehens der Spanischen Bischofskonferenz, bat diese offiziell um Vergebung, allerdings ohne dabei konkrete Themenfelder oder Ereignisse zu nennen: «aber wir müssen auch gestehen und um Vergebung bitten für die Momente, in denen [...] wir den Ansprüchen des Evangeliums nicht gerecht geworden sind, wie es von uns als Hirten der Kirche erwartet wurde.» Conferencia Episcopal Española, Al servicio de la Iglesia y de nuestro pueblo. Mensaje con motivo del 50 Aniversario de la Conferencia Episcopal Española, 22.4.2016, in: DC-CEE, abrufbar auf der Website der Spanischen Bischofskonferenz: www.conferenciaepiscopal.es.

²⁷ Zur *Asamblea Conjunta*, zur Gegenversammlung aus dem Umfeld der *Hermandad Sacerdotal* sowie zu den unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb des Klerus entsprechend ihrer jeweiligen Position zum Zweiten Vatikanischen Konzil vgl. BLÁZQUEZ, La traición de los clérigos, 199-205; MONTERO, La Iglesia: de la colaboración a la disidencia, 274-285; ENRIQUE Y TARANCÓN, Confesiones, 423-523. Die Ausführlichkeit, mit der Tarancón die *Asamblea Conjunta* behandelt, verweist auf ihre große Bedeutung. Tarancón unterstützte die *Asamblea*, auch gegen besagte Machenschaften zu ihrer Desautorisierung.

²⁸ Für die gesamte Zeit empfehlenswerte Lektüre aus der Perspektive eines der kirchlichen Protagonisten jener Zeit: ENRIQUE Y TARANCÓN, Confesiones.

²⁹ Vgl. MIRET MAGDALENA, Religión e irreligión hispanas, 55.

³⁰ Zur Anpassung von Art. 6 des *Fuero*, zur Debatte über das Religionsfreiheitsgesetz von 1967 sowie die verschiedenen Phasen bei der Verhandlung zu einem neuen Konkordat, sei nochmals verwiesen auf die

Religion zwar weiterhin jene des Staates war und unter besonderem Schutz stand, der Staat aber gleichzeitig Religionsfreiheit garantierte.³¹ Während der Debatten über das geplante Religionsfreiheitsgesetz im Mai und Juni 1967 in den Cortes verteidigte der damalige Justizminister Antonio M. Oriol y Urquijo (1913-1996) den Gesetzesentwurf. Er hob zugleich hervor, dass Religionsfreiheit und ‹katholische Einheit› gänzlich miteinander vereinbar seien und dass das Gesetz keineswegs zum Ziel habe, indirekt die ‹katholische Einheit› Spaniens zu zerstören oder auch nur zu schwächen. Diese Sichtweise entsprach der Haltung fast aller spanischen Bischöfe während des Konzils. Der Justizminister stützte sich in seiner Argumentation auf DH, zitierte mehrfach daraus und verglich einzelne Passagen mit dem Gesetzesentwurf.³² Die Erklärung über die Religionsfreiheit hatte damit die politische Sphäre definitiv erreicht.

Aus den Ausführungen María Blancos in ihrem Buch zur Entstehung dieses Gesetzes geht deutlich hervor, dass man von Seiten der Regierung stets besorgt war, die Bischofskonferenz zu informieren, und in engem Austausch mit dieser stand.³³ Erzbischof Alonso Muñozerro beispielsweise, überzeugter Opponent der Religionsfreiheit und vertreten in sämtlichen bischöflichen Kommissionen zu dieser, schrieb im September 1966 ans Justizministerium: Der Gesetzesentwurf weiche von jenem ab, den man zu einem früheren Zeitpunkt der ‹Rechtgläubigkeitskommission› vorgelegt hatte.³⁴ Deswegen mache er erneut einige wichtige Bemerkungen zu diesem Text, auf die hier kurz eingegangen wird, weil sie seine (unveränderte) Haltung in dieser Sache offenlegen.

Zunächst betont Muñozerro, Kardinal Augustin Bea SJ (1881-1968)³⁵ habe mindestens zweimal ausgeführt, dass in der Umsetzung der Erklärung die konkreten Umstände berücksichtigt werden müssten. Es folgen mehrere Forderungen an die Gesetzgeber: expliziter Verweis auf die ‹katholische Einheit› zu Beginn des Textes; Verbot von Proselytismus; strenge Regelungen bezüglich der Informationsmöglichkeiten an den Gebäuden. Zudem gingen die Regelungen zum ‹culto público› zu weit, was erlaubt werde, sei ein ‹[culto] publicísimo›. Muñozerro befürchtet außerdem, dass das Gesetz zu ‹einer administrativen Gleichbehandlung› von katholischer Kirche und den anderen Konfessionen oder Religionen führe, aus der dann, auch wegen ‹des für die Protestanten erstrebenswerten Ziels der Gleichstellung mit der katholischen Kirche›, weitere Angleichungen resultieren könnten. Er schließt:

«Die Tatsache, dass das Ministerium beabsichtigt, die Religionsfreiheit stärker zu betonen als die Einschränkungen, ermöglicht es, dass sich dort ein Kriterium des Wohlbollens herausbildet, das in anderen Bereichen der Gesellschaft und staatlichen Struk-

grundlegende Arbeit von Romina DE CARLI: El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática, ab S. 29. Zur Entstehung des Gesetzes, aber ohne Berücksichtigung des Konkordats vgl. außerdem: BLANCO, La primera ley española de libertad religiosa, konkret zur Anpassung von Art. 6, 23-40.

³¹ Vgl. BLÁZQUEZ, La traición de los clérigos, 182-183. Vgl. auch Ley Orgánica del Estado, BOE n. 9 (11.1.1967).

³² Vgl. BLANCO, La primera ley española de libertad religiosa, 179-180.

³³ Vgl. ebd., z. B. 130-141 und 181-187.

³⁴ Gemeint sind die Entwürfe zum Statut für Nicht-Katholik:innen. Vgl. dazu Kap. 4.3.2.2.

³⁵ Der deutsche Jesuit Augustin Bea hatte im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Schaffung des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen beigetragen. 1959 von Papst Johannes XXIII. in den Kardinalsstand erhoben, übernahm er die Leitung dieses Sekretariats. Sein Einsatz für und sein Einfluss auf die Konzilsdokumente mit ökumenischen Anliegen war enorm. Dazu gehört auch die Erklärung über die Religionsfreiheit. Vgl. Heinz-Albert RAEM, Art. Bea, Augustin, in: LThK³ [Sonderausgabe 2009], Bd. 2, Sp. 105-106.

turen usw. nachgeahmt werden wird. Wir sind der Auffassung, dass der Unterschied zwischen der katholischen Religion und jeder anderen religiösen Vereinigung, die eine rechtliche Anerkennung verdient, sehr deutlich gemacht werden muss. [...] Vergessen wir nicht, dass die spanischen Protestanten nicht mehr als 15.000 sind.»³⁶

Offensichtlich hatte sich Muñoyerros ‹traditionelle› – vorkonziliare – Haltung bezüglich der Religionsfreiheit bzw. zum Gesetzesentwurf nicht geändert. Fraglich ist, inwiefern dies auch für die übrigen Mitglieder der Spanischen Bischofskonferenz galt.³⁷ Einige Wochen zuvor jedenfalls störte sich Innenminister Fraga gegenüber seinem gutem Freund Carrillo de Albornoz daran, dass die spanischen Bischöfe das ‹einzige Hindernis› für ein zügiges Voranbringen des Religionsfreiheitsgesetzes seien, denn auch die konservativen Minister seien inzwischen dafür: ‹the bishops do not oppose the principle of religious liberty, but endlessly discuss stupid technicalities, thus making impossible the final approval of the bill.›³⁸ Im Dezember 1966 gaben die Bischöfe den Gesetzesentwurf schließlich frei, allerdings mit einigen Änderungswünschen, darunter das Begehren, dass jeglicher Proselytismus kontrolliert werden müsse. Letzteres wurde von staatlicher Seite unter Berufung auf das Konzil abgelehnt.³⁹ In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass, wie schon bei den Plänen zum Statut für Nicht-Katholik:innen, außenpolitische und wirtschaftliche Interessen eine wesentliche Rolle spielten. Für Feliciano Blázquez war das Gesetz über Religionsfreiheit von 1967 daher vor allem ‹ein nach außen hin dekorativer Eingriff›,⁴⁰ für den das Konzil anstoßgebend und nützlich zugleich war.

Inhaltlich besagte die *Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa* (LOLR) Folgendes: keine Diskriminierung aufgrund religiöser Überzeugungen; zivile Ehe für Nicht-Katholik:innen; Befreiung von der Beiwohnungspflicht bei religiösen Feiern während des Militärdiensts; Freiwilligkeit des Religionsunterrichts; Erlaubnis, sich gemeinschaftlich zu organisieren, zu feiern usw. – aber unter der Voraussetzung, dass sich die jeweilige nicht-katholische Gemeinschaft zuvor in ein staatliches Register eintragen lässt.⁴¹ In der Präambel und einzelnen

³⁶ ‹El que el Ministerio se proponga subrayar más la *libertad religiosa* que las *limitaciones* autoriza a que se forme allí un criterio de benevolencia que será imitado en sectores de la Sociedad y estructuras estatales, etc. Creemos que debe dejarse muy manifiesta la diferencia entre la Religión católica y cualquiera otra asociación religiosa merecedora de reconocimiento legal. [...] No nos olvidemos tampoco que los protestantes españoles no pasen de unos 15.000.› Escrito del Arzobispo de Sión donde hace observaciones al 2º anteproyecto de Ley para aplicar en España la Libertad Religiosa, 22.9.1966, in: AGMJ: Leg. 8600-2, Exp. 1. [HiO].

³⁷ Einige der spanischen Konzilsbischöfe erlebten die LOLR67 schon nicht mehr und zwei große Gegner der Religionsfreiheit auf dem Konzil, Alonso Muñoyerro und Gúrpide Beope, starben wenige Monate nach Ratifizierung des Gesetzes (am 23.9. bzw. 18.11.1967).

³⁸ A. F. Carrillo de Albornoz an Dr. Visser 't Hooft, 9.8.1966, Confidential, in: WCC Archives, 42.3.060: WCC General Secretariat, Country Files and Correspondence (1938) 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970. Carrillo meint gegenüber Visser 't Hooft, dass Fraga offenbar aber auch Selbstrechtfertigungsbedarf gehabt hätte. Vgl. ebd.

³⁹ Vgl. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, 121-123; BLANCO, *La primera ley española de libertad religiosa*, 138-139. Auch Rom war konsultiert worden. Im Januar 1967 kam von dort ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Amleto Cicognani: man habe nichts am Gesetzesentwurf auszusetzen. Vgl. PIÑOL, *La transición democrática*, 386, Anm. 31 (es handelt sich um eine Endnote, die sich auf S. 356 bezieht).

⁴⁰ BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos*, 150.

⁴¹ Vgl. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos*, 184-185. Besonders das Register erfuhr von evangelischer Seite viel Widerspruch. Es wurde als Einmischung in die interne Organisation der Kirchen und als Kon-

Abschnitten der LORL wird auf DH verwiesen, wobei die von der Konzilserklärung gesetzte Norm und ggf. erlaubte Abweichungen umgekehrt werden: «Die Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit, das nach der katholischen Lehre konzipiert ist, *muss in jedem Fall* mit dem konfessionellen Charakter des spanischen Staates, wie er in seinen Grundgesetzen verkündet wird, *vereinbar sein.*»⁴² Die Religionsfreiheit wird so der Konfessionalität des Staates untergeordnet. Das Gesetz ging damit einen anderen Weg als das Konzil.

Ebenso fällt auf: Einzelne Punkte im Gesetz beziehen sich fast nur auf Nicht-Katholik:innen sowie ihre Vereinigungen. Sie regeln deren Möglichkeiten, ihr Recht auf Religionsfreiheit auszuüben. In manchen Fällen bedeutet das zwar eine Diskriminierung der katholisch getauften Spanier:innen, für die z. B. eine zivile Eheschließung oder die Befreiung von der Gottesdienstpflicht beim Militär nicht möglich waren. Im Gesamt wird aber immer noch in diskriminierender Weise zwischen offizieller Religion und den übrigen (negativ definiert als nicht-katholisch) unterschieden, statt die religiösen Rechte aller, unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen, anzuerkennen und deren Schutz und Ausübungsmöglichkeiten zu regeln. Auch deswegen wird die LOLR als «ein in jeder Hinsicht unzureichendes Gesetz» eingeschätzt.⁴³ Gleichwohl ist das Gesetz im Kontext dessen zu sehen, wie sich die zivilrechtliche Situation zum damaligen Zeitpunkt in Spanien insgesamt gestaltete. Aus dieser Perspektive ist die LOLR vielleicht sogar weniger restriktiv als andere Gesetze jener Zeit.⁴⁴

Im Unterschied zur katholischen Kirche wurden die protestantischen Kirchen und Gemeinschaften während des Entstehungsprozesses des Gesetzes nicht offiziell konsultiert. Erneut zeigt sich die Ungleichbehandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften.⁴⁵ Diese haben jedoch eigenständig versucht, ihre Position darzulegen und einzubringen.⁴⁶ Nach der Verabschiedung des Gesetzes zeigte sich, dass größere Kirchen nicht bereit waren, den geforderten Antrag auf «Registrierung» zu stellen, so die *Iglesia Española Reformada Episcopal* und die *Iglesia Evangélica Española*. Bei einer außerordentlichen Synode vom 27. und 28. Mai 1968 entschied erstere:

trollversuch durch den Staat verstanden. Vgl. HUGHEY, Church, State, and Religious Liberty in Spain, 490.

⁴² «El ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, *ha de ser compatible en todo caso* con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes Fundamentales.» Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, in: BOE 156 (1.7.1967) 9191-9194 [HMK].

⁴³ BENASULY, Los judíos en la España contemporánea, 117.

⁴⁴ Vgl. ebd., 118.

⁴⁵ Möglicherweise war dies aber auch eine Frage der (fehlenden) Ansprechpartner:innen. Vgl. dazu S. 263 mit Beleg in Anm. 66: Marta Velasco führt dies als Grund für die deutlich späteren Vereinbarungen mit den religiösen Minderheiten an.

⁴⁶ Vgl. Comisión de Defensa Evangélica Española, 29.3.1967, an Antonio M. Oriol y Urquijo, Ministro de Justicia, in: AGMJ: Leg. 8599-2, Exp. 15. Die *Comisión* schreibt ihm, «um der spanischen Regierung unsere Wertschätzung für ihre Bemühungen zum Ausdruck zu bringen, ein angemessenes rechtliches Rahmenwerk zu finden, das sicherstellt, dass alle spanischen Bürger ihre Bürgerrechte in religiösen Angelegenheiten voll ausüben können», aber auch einige «allgemeine Überlegungen» zum Gesetz, darunter Kritik am geplanten Register. In der gleichen Box (AGMJ: Leg. 8599-2) findet sich ein weiteres Schreiben der *Comisión* an den Justizminister, vom 25.6.1967, in dem sie ihre Enttäuschung über die finale Version des Gesetzes äußern. Vgl. dazu auch: José Cardona Gregori an A. F. Carrillo de Albornoz, 26.6.1967, in: WCC Archives, 4226.093: Secretariat on Religious Liberty.

«diese Synode erklärt, dass die *Iglesia Española Reformada Episcopal* nicht zu der im oben genannten Gesetz vorgesehenen Einschreibung schreiten kann, weil sie der Auffassung ist, dass eine solche gegen unsere unveräußerlichen Prinzipien verstößt. Die Synode weist darauf hin, dass diese Haltung nicht als eine rebellische Manifestation gegen die rechtmäßig konstituierten zivilen Autoritäten zu verstehen ist; vielmehr wünscht sie, dass die *Iglesia Española Reformada Episcopal* so anerkannt wird, wie sie ist.»⁴⁷

Die Anwendung des Gesetzes erfolgte aber wohl so, dass kritische Punkte abgeschwächt wurden. «32 Monate» nach Verabschiedung der LOLR, im November 1970, konstatierte die *Comisión de Defensa* gegenüber dem ÖRK: «The general disillusionment which Law # 44 of 28 June 1967 produced, [...] has been mitigated in practice by the Administration».⁴⁸

Die Spanische Bischofskonferenz reagierte nicht unmittelbar auf das Gesetz (vielleicht wegen interner Unstimmigkeiten?). Erst im Januar 1968, wohlgermerkt anlässlich der Gebetswoche zur Einheit der Christen, veröffentlichte sie ein gemeinsames Schreiben *Über Religionsfreiheit* (*Sobre libertad religiosa*),⁴⁹ welche nur innerhalb der angemessenen Grenzen ausgeübt werden könne.⁵⁰ Die Bischöfe betonen darin die «katholische Wirklichkeit Spaniens», seine «katholische Einheit», und fahren fort:⁵¹

«Der historischen und soziologischen Wirklichkeit unseres Volkes entspricht die besondere Anerkennung der katholischen Kirche durch den Staat in der Rechtsordnung der spanischen Nation. Die besondere Anerkennung der katholischen Kirche ist de facto und de jure mit der Anerkennung, der Achtung und dem rechtlichen Schutz der Religionsfreiheit aller Bürger, ob sie katholisch sind oder nicht, vereinbar».⁵²

⁴⁷ «[...] este Sínodo manifiesta que la Iglesia Española Reformada Episcopal no puede proceder a la inscripción prevista en la citada Ley, por entender que vulnera nuestros principios irrenunciables. El Sínodo señala que esta actitud no debe entenderse como una manifestación de rebeldía contra las autoridades civiles legítimamente constituídas [sic]; antes bien, está deseoso de que la Iglesia Española Reformada Episcopal sea reconocida tal y como es.» Declaraciones de la Iglesia Española Reformada Episcopal para deliberar sobre la Ley 44/1967, 12.6.1968, in: AGMJ: Leg. 8602-0, Exp. 53. Ähnlich: Acuerdo de la Asamblea núm. 48 de la Iglesia Evangélica Española acerca de la ley 44/1967 que regula el derecho civil a la libertad en materia religiosa. Sin fecha [nach 19.4.1968], in: AGMJ: Leg. 8602-0, Exp. 54. Zum Register vgl. AGMJ: Legajo 8601-1, div. Exp., die Auskunft geben zu Vereinigungen, die eine Eintragung beantragt haben. Dort finden sich auch mehrere Rundschreiben vom Justizministerium aus dem Jahr 1968 an verantwortliche Personen im öffentlichen Dienst, wie die Umsetzung des Gesetzes gehandhabt werden soll, z. B. keine Schließung der Einrichtungen von den Gemeinschaften, die sich nicht ins Register eintragen lassen. Allerdings dürfen diese von außen nicht als solche erkennbar sein.

⁴⁸ Spanish Evangelical Defence Commission, Executive Secretary: Mr. José Cardona Gregori, Legal Situation of the evangelical denominations in Spain after thirty-two months of administrative legal practice in religious freedom, an Eugene G. Blake, 2.11.1970 [5 S.], in: 42.3.060 WCC General Secretariat. Country Files and Correspondence (1938) 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970, 1. Eugene G. Blake war der damalige Generalsekretär des ÖRK.

⁴⁹ Conferencia Episcopal, Sobre libertad religiosa, 22.1.1968, in: DC, 411-425, 413.

⁵⁰ Vgl. ebd., 414.

⁵¹ Vgl. ebd., 416-417.

⁵² «A la realidad histórica y sociológica de nuestro pueblo corresponde el reconocimiento especial de la Iglesia católica por parte del Estado en el ordenamiento jurídico de la nación española. El reconocimiento especial de la Iglesia católica es compatible, de hecho y de derecho, con el reconocimiento, respeto y tutela jurídica de la libertad religiosa de todos los ciudadanos, sean o no católicos». Ebd., 418. Ähnlich hatte sich Bischof Guerra Campos schon im Vorjahr geäußert. Er betonte sogar, dass der konfessionelle Staat nicht nur mit der Religionsfreiheit vereinbar, sondern je nach Umständen ggf. sogar im Sinne eines Dienstes am gesamten Land gefordert sei. Vgl. José GUERRA CAMPOS, Es función del estado tutelar la libertad civil en materia religiosa, in: *Ecclesia* 1332 (11.3.1967) 23-25.

Nach Ausführungen zu notwendigen Verbesserungen im Bereich der religiösen Erziehung und Bildung schließen sie mit einer Bitte an die Führungspersönlichkeiten unter den «hermanos separados», damit jene mitwirken an der Wiederherstellung der Einheit der Christen.⁵³ Kein Kommentar findet sich hingegen dazu, dass das Religionsfreiheitsgesetz DH nur stark abgeschwächt wiedergibt, oder, dass sich die Grundhaltung der katholischen Gläubigen gegenüber besagten «getrennten» Brüdern und Schwestern im Glauben ändern müsste bzw. sie sich für die Religionsfreiheit aller einsetzen sollen. Beide, Gesetz und das Schreiben der Bischöfe, werten die «katholische Einheit» und die Konfessionalität des Staates höher als das Recht auf Religionsfreiheit. Sie berufen sich dabei in einer Weise auf das Konzil, wie nicht von diesem intendiert.⁵⁴

So zeichnet sich für diesen Zeitraum ab, dass eine Verinnerlichung der Lehre über die Religionsfreiheit, welche über den reinen Akt der Akzeptanzbekundung hinausgeht, wohl von der Mehrheit der spanischen Bischöfe noch nicht vollzogen worden ist. Fast auf den Tag genau fünf Jahre später, nach der bereits erwähnten *Asamblea Conjunta* und der Wahl Tarancóns an die Spitze der Spanischen Bischofskonferenz, veröffentlichte diese mit *Sobre la Iglesia y la Comunidad política* (Über die Kirche und die politische Gemeinschaft) ein Schreiben völlig anderer Ausprägung.⁵⁵ Inhalt und Tonlage unterscheiden sich fundamental von den vorherigen Schreiben (1965 und 1968). Als entscheidende Kriterien für die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat werden nun, unter Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil, «die gegenseitige Unabhängigkeit und eine gesunde Zusammenarbeit im gemeinsamen Dienst an den Menschen» postuliert.⁵⁶ Unter Bezugnahme auf DH fordert die Kirche klar und deutlich Freiheit bei der Ausübung ihrer Mission. Neu ist, dass sie dies explizit «für alle Menschen, damit sie Gott nach dem Urteil ihres eigenen Gewissens anbeten können»,⁵⁷ einfordert. Die Bischöfe wiederholen dies im gleichen Schreiben, wenn sie sich im Zusammenhang mit den laufenden Konkordatsverhandlungen zum konfessionellen Staat äußern und dabei betonen:

«Wir für unseren Teil glauben, dass es wichtig ist, die Religionsfreiheit für alle Bürger in wirksamer Weise zu garantieren, sowohl im persönlichen wie auch im familiären und sozialen Bereich. Und dafür halten wir es für notwendig, die Entwicklung und

⁵³ Conferencia Episcopal, *Sobre libertad religiosa*, 22.1.1968, 424-425.

⁵⁴ Vgl. NOVOA, *Religionsfreiheit in Spanien*, 142-143. Das wird auch vom *Centro Ecueménico* in Barcelona kritisiert. Dessen Vertretende sehen den Grund dafür in «einem angeblichen soziologischen Katholizismus» und «einer Besessenheit von der «katholischen Einheit» Spaniens». Insgesamt werten sie den Zeitpunkt der Veröffentlichung des Schreibens (Gebetswoche zur Einheit der Christen), seine Entstehung (ohne ökumenischen Dialog) und seinen Inhalt als schädlich für die Ökumene, ebenso die LOLR, welches das Ökumenismuskonkordat *Unitatis Redintegratio* außer Acht lasse und «eine Bedrohung für die Ökumene» sei. Vgl. *Declaración del Centro Ecueménico de Barcelona con motivo de la «Exhortación del Episcopado español sobre la libertad religiosa»*, de fecha de 24.1.1968, Mai 1968, in: AGMJ: Leg. 8601-2, Exp. 10.

⁵⁵ Conferencia Episcopal, *Sobre la Iglesia y la comunidad política*, 23.1.1973, in: DC, 520-554. Das Schreiben sei auch Frucht des «brüderlichen Dialogs» (diálogo fraternal) bei der *Asamblea Conjunta* und greife Themen auf, die auch dort diskutiert worden waren. Vgl. ebd., 522.

⁵⁶ «[...] la mutua independencia y la sana colaboración en el común servicio a los hombres». Ebd., 538.

⁵⁷ «[...] para todos los hombres a fin de que puedan dar culto a Dios según el dictamen de su propia conciencia». Ebd., 541.

Anwendung des Gesetzes über die Religionsfreiheit voranzutreiben, damit die Rechte des menschlichen Gewissens ohne jegliche Diskriminierung gesichert werden.»⁵⁸

Indirekt wird hier darauf verwiesen, dass die damalige LOLR diesen Ansprüchen nicht genüge. In den seit dem Konzil vergangenen Jahren hatte die Kirche «somit noch vor dem Beginn der [politischen] *transición* ihren eigenen, für viele Mitglieder des Klerus und vor allem für die Kirchenobrigkeit schmerzhaften Wandlungsprozess hinter sich gebracht.»⁵⁹

Wie eben angeklungen, wurde nach dem Konzil auch eine Modifikation des Konkordats nötig. Diese sollte sich als äußerst schwierig gestalten. Während Papst Paul VI. von Franco einen Verzicht auf das Präsentationsrecht als Voraussetzung für die Konkordatsüberarbeitung wünschte, wollte Franco einen solchen möglichen Verzicht integriert sehen in diese Verhandlungen. Bis zum Tod Francos am 20. November 1975 konnte keine Lösung gefunden werden. Der neue König, Juan Carlos I. (*1938), verzichtete kurz nach Amtsantritt auf das Präsentationsrecht, sodass bereits 1976 eine – die erste von insgesamt fünf – Vereinbarung unterzeichnet werden konnte. Die übrigen vier wurden im Januar 1979 abgeschlossen, nachdem die neue Verfassung in Kraft getreten war. Sie regelten verschiedene Fragen in den Bereichen Recht, Wirtschaft und Finanzen, Bildung und Kultur sowie Militär.⁶⁰ Diese Vereinbarungen situierten die katholische Kirche «in einer sehr vorteilhaften Position in Bezug auf den Rest der religiösen Konfessionen.»⁶¹

Die bis heute geltende Verfassung stammt aus dem Jahr 1978. Ihr Art. 16 garantiert «die weltanschauliche und religiöse Freiheit sowie die Kultusfreiheit des Individuums und der Gemeinschaften» sowie die Freiheit vom Zwang, Auskunft über die eigenen religiösen oder ideologischen Überzeugungen geben zu müssen. Für Diskussionen sorgte und sorgt der dritte Absatz dieses Artikels:

⁵⁸ «Por nuestra parte, creemos que lo importante es garantizar eficazmente a todos los ciudadanos la libertad religiosa, tanto en el orden personal como en el familiar y social. Y para ello consideramos necesario que se persiga el desarrollo y la aplicación de la ley de libertad religiosa, de forma que los derechos de la conciencia humana queden asegurados, sin discriminación alguna.» Ebd., 545.

⁵⁹ Carlos COLLADO SEIDEL, Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel, in: Walther L. BERNECKER (Hg.), Spanien heute. Politik – Wirtschaft – Kultur, Frankfurt a. M. 2008, 301-339, 303. Diese neue Haltung wird besonders deutlich sichtbar in der Homilie Tarancóns anlässlich der Thronbesteigung des neuen Königs. Darin heißt es u. a.: «Um ihre Mission zu erfüllen, Herr, bittet die Kirche um keine Form von Privilegien. Sie bittet darum, dass ihr die Freiheit zuerkannt wird, die sie für alle ausruft; sie bittet um das Recht, das gesamte Evangelium zu verkündigen, auch dann, wenn seine Verkündigung eine Kritik für die konkrete Gesellschaft, in der es verkündigt wird, darstellen kann; sie bittet um eine Freiheit, die kein erkennbares Zugeständnis oder eine verhandelbare Situation ist, sondern die Ausübung eines unverletzlichen Rechts jedes Menschen.» ENRIQUE Y TARANCÓN, Confesiones, 866 (Text der *Homilía pronunciada en la Misa del Espíritu Santo celebrado en la iglesia parroquial de San Jerónimo el Real, en la mañana del 27 de noviembre de 1975, con motivo de la exaltación del Rey don Juan Carlos I al trono de España*: 864-868).

⁶⁰ Vgl. Beatriz CASTILLO ALBARRÁN, El Concilio Vaticano II y las relaciones Iglesia-Estado en España (1965-1972), Varraze 2017, 227-231. Vgl. dieses Werk auch zu den einzelnen Etappen der Konkordatsverhandlungen und den verschiedenen Projektentwürfen. Zu den Inhalten der Vereinbarungen vgl. VELASCO, Los otros mártires, 187-190; Juan FORNÉS, La revisión del Concordato a través de los acuerdos de 1976 y 1979, in: IHE, 1259-1269; José María CONTRERAS MAZARÍO, Las relaciones Iglesia católica – Estado en la España democrática: los acuerdos de 1979, in: IHE, 1271-1283. Vgl. auch DE CARLI, El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España, 46, sowie DIES., El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España. Für eine deutsche Übersetzung der Vereinbarungen vgl. DELGADO, Spanien, 154-175.

⁶¹ VELASCO, Los otros mártires, 190.

«Keine Religion hat staatlichen Charakter. Die öffentlichen Behörden berücksichtigen die religiösen Überzeugungen der spanischen Gesellschaft und pflegen die daraus resultierenden Beziehungen der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche und den übrigen Konfessionen.»⁶²

Umstritten ist die Vereinbarkeit der expliziten Nennung der katholischen Kirche mit den Vorgaben der Nichtdiskriminierung oder Nichtprivilegierung aufgrund religiöser Überzeugungen (Art. 14). Die Bischöfe hatten sich im November 1977 dafür ausgesprochen, dass die Kirche in der Verfassung angemessene Beachtung finden sollte, was in der spanischen Öffentlichkeit viel Aufsehen erregte und den Weg für die abschließenden Parlamentsdebatten bereitete, bei denen man sich für eine explizite Nennung der Kirche entschied, so Barrero Ortega. Gründe sieht er dafür mehrere: Neben der soziologischen Größe, welche die Kirche darstellte, auch Vorsicht aufgrund der Geschichte, da man (1931) nicht wiederholen wollte. Und schließlich war man beim Referendum auch angewiesen auf die (katholischen) Stimmen.⁶³

Entfaltet wurde Art. 16 der Verfassung von 1978 in der *Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa*, das erste Gesetz im demokratischen Spanien, welches ein Grundrecht genauer ausführte.⁶⁴ Da die «vorab»-Verträge mit der katholischen Kirche und ihre explizite Nennung in Art. 16 der Verfassung «den Ärger des laizistischen Lagers sowie der anderen Konfessionen und Religionen [hervorgerufen hatten,] [...] wurde die katholische Kirche im Gesetz über Religionsfreiheit vom 5. Juli 1980 nicht mehr namentlich genannt.»⁶⁵ Nach Inkrafttreten der LOLR von 1980 dauerte es noch mehr als zehn Jahre, bis mit den nicht-katholischen Konfessionen und Religionsgemeinschaften Vereinbarungen unterzeichnet wurden. Hauptursachen für diese lange Dauer waren einerseits Schwierigkeiten bei den religiösen Minderheiten, Ansprechanstalten gegenüber dem Staat zu definieren (diese sind viel heterogener und häufig weniger hierarchisch organisiert als die katholische Kirche). Andererseits fehlte, so Velasco, auch ein starker politischer Wille, da der andauernde Demokratisierungsprozess anderweitige Prioritätensetzungen erforderte.⁶⁶ Inhaltlich und rechtlich sind diese Vereinbarungen nicht vergleichbar mit jenen zwischen dem spanischen Staat und dem Heiligem Stuhl.⁶⁷ Die religiösen Minderheiten kritisieren, dass die Vereinbarungen zum Teil inzwischen obsolet seien, weil darin keine periodische Revision festgesetzt wurde;

⁶² «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.» CoE 1978/Art. 16. Zu Artikel 16 in der Verfassung von 1978 vgl. ausführlich BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España*, bes. 87-351.

⁶³ Vgl. BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa*, 347-349. Zur Haltung der Bischofskonferenz zur geplanten Verfassung vgl. [CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA], *Los valores religiosos y morales en la Constitución*, Madrid 1977.

⁶⁴ Vgl. *Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa*, in: BOE 177 (24.7.1980) 16804-16805; VELASCO, *Los otros mártires*, 190. Das Gesetz sieht auch die Gründung einer in Sachen Religionsfreiheit beratenden Kommission vor. Vgl. dazu die Einleitung dieser Arbeit.

⁶⁵ DELGADO, *Religion und Öffentlichkeit in Spanien*, 125.

⁶⁶ VELASCO, *Los otros mártires*, 192. Zum Entstehungsprozess der einzelnen Vereinbarungen vgl. ebd., 192-202; ROZENBERG, *Minorías religiosas y construcción democrática en España*, 253-257.

⁶⁷ Vgl. DELGADO, *Religion und Öffentlichkeit in Spanien*, 126, dort in Anm. 19 zahlreiche Literaturangaben zu den Vereinbarungen. Die Stimmen nehmen zu, die eine Überarbeitung der Vereinbarungen fordern, da diese im Widerspruch zu Verfassung stünden. Betroffen sind v. a. das Bildungswesen, aber auch Fragen der Finanzierung, sowie grundlegender die fehlende völlige Trennung von Kirche und Staat. Vgl. COLLADO SEIDEL, *Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel*, 329-332.

in mehreren Bereichen bestünden im Vergleich zur katholischen Kirche immer noch diskriminierende Unterschiede, auch aufgrund mangelnder Umsetzung der Gesetze und Bestimmungen in die Praxis.⁶⁸ Dennoch, die Zeit nach der Unterzeichnung dieser Vereinbarungen «ist die der größten Religions- und Kultusfreiheit, die Spanien je gekannt hat.»⁶⁹

Schlussbemerkungen

Eine Religion, eine Kirche für alle – so lautete der Leitsatz der spanischen Bischöfe zur religiösen Freiheit während des 19. und weiter Teile des 20. Jahrhunderts. Dessen Grundaxiom, Ideal und Mythos zugleich, bildete die «katholische Einheit».⁷⁰ Als quasi «dogmatische» Grundaussage über die religiöse Wirklichkeit Spaniens, ja über die gesamte Wirklichkeit Spaniens, war sie letztlich der Zugang der spanischen Bischöfe zu dieser, wirkte identitäts- und sinnstiftend. Haltung und Handlung der spanischen Bischöfe lassen sich nicht verstehen, lässt man die fundamentale Bedeutung, welche dieses Konzept für sie hatte, außer Acht. Gekoppelt mit der christologisch anmutenden Vorstellung der Wesenseinheit (*consustancialidad*) von Spanisch-Sein und Katholisch-Sein wurde es in ein «exklusives» katholisches Nationalnarrativ eingebunden, welches für die Bischöfe im gesamten Untersuchungszeitraum Gültigkeit hatte, für (Teile von) Politik und Gesellschaft nicht immer. Das Bild der sogenannten «zwei Spanien» verweist auf diesen Umstand.

Offensichtlich stellte die «katholische Einheit» für die spanischen Bischöfe ein sehr hohes Gut dar. Entsprechend groß war das etwaige Verlustpotential. In ihrer Rede über die Religionsfreiheit resultiert daher ein Strang als besonders prominent, jener der Gefährdung. Konstant sahen sie sich in der Pflicht, die «katholische Einheit» Spaniens zu schützen. Sie befanden sich im Dauermodus der Verteidigung. Diese ständige Abwehrhaltung ließ ihnen nur wenig Bewegungsfreiheit in Richtung einer auch nur vorsichtigen Annäherung an die modernen (bürgerlichen) Freiheitsrechte: alle «Tore und Türen» mussten geschlossen bleiben, damit die Gefahren nicht in die katholische Nation Spaniens eindringen. Zugleich bedeutet das, dass die Bischöfe im Bereich der in dieser Studie untersuchten Religionsfreiheit überwiegend *reagierten*. Fast alles von außen Kommende wurde als Bedrohung für den (jeweiligen) Status quo wahrgenommen, was zu einer

⁶⁸ Vgl. GRAU BELTRÁN, *El protestantismo en España*, 91-112; VELASCO, *Los otros mártires*, 205-221; BENASULY, *Los judíos en la España contemporánea*, 124-128. Benasuly verweist zudem darauf, dass die Verträge auch deswegen inzwischen weitestgehend obsolet seien, weil danach zahlreiche Regelungen erlassen wurden, ohne vorherige Konsultation der Dachverbände. Vgl. BENASULY, *Los judíos en la España contemporánea*, 125-127. Kritik an den Vereinbarungen kommt auch von muslimischer Seite; vor allem aber wird von dieser die Einzigartigkeit einer solchen Vereinbarung zwischen einem Staat und einem muslimischen Dachverband in Europa betont. Vgl. Mansur ESCUDERO, *El islam, hoy en España*, in: *La nueva realidad religiosa española*, 159-196, 168-172; vgl. ähnlich Riay TATARY BAKRY, *El islam en España*, in: *La nueva realidad religiosa española*, 131-157, 151.

⁶⁹ «[...] es la de mayor libertad religiosa y de culto que ha conocido España.» VELASCO, *Los otros mártires*, 203.

⁷⁰ Mythos, weil in der Tat weit über 90 % der spanischen Bevölkerung katholisch getauft waren, jedoch viele Spanier:innen keine praktizierenden Christ:innen (mehr) waren. Vgl. z. B. CALLAHAN, *The Catholic Church in Spain*, 240-257 und 462-489.

Verhärtung ihrer Haltung, die ja stets eine defensive war, führte. Dies gilt bspw. für die internationale Komponente des Themas «Protestant:innen in Spanien» und bei manchen Bischöfen auch für die durch das Konzil angestrebten Veränderungen. Verschärfend wirkten zudem konkrete Erfahrungen, so z. B. die Art, wie die Zweite Spanische Republik die Religionsfreiheit auslegte.

Die spanischen Bischöfe fürchteten den Verlust der «katholischen Einheit» und den Indifferentismus, welcher in der stark katholisch geprägten spanischen Gesellschaft bereits spürbar war. Letzterer könnte sich, so ihre Sorge, ohne die nötigen Vorsichtsmaßnahmen weiter ausbreiten und der «katholischen Einheit» Spaniens ein Ende bereiten. Viele Mitglieder des spanischen Episkopats fürchteten zudem, dass dem Verlust der «katholischen Einheit» der Verlust der nationalen Einheit folgen würde. Es ging dabei also zugleich um eine existenzielle Bedrohung der spanischen Nation.

Um ein solches Schicksal zu verhindern, rekurrten die Bischöfe auf verschiedene Arten von Argumenten, die sich zum Teil überlappten: Argumente aus Bibel und Lehramt; rechtliche Argumente (u. a. Konkordatsbruch); selektiv ausgewählte «historische» Argumente; patriotische sowie «demokratische» Argumente (Volkswille). Ihre Argumentation weist dabei große Kontinuität auf. Mehrere Generationen von Bischöfen griffen auf sie zurück, um die «katholische Einheit» vor religiöser Toleranz (19. Jh.) bzw. Freiheit (20. Jh.) zu schützen. Es scheint, als hätten sich manche der Topoi in das kollektive «Episkopatsgedächtnis» eingebrannt, als seien sie Teil ihrer Grundhaltung, ihrer Mentalität geworden. Ein Wechsel findet hingegen bei den Adressat:innen statt: während die Bischöfe in den ersten Jahrzehnten des Untersuchungszeitraums ihre Ablehnung der Religionsfreiheit gegenüber Politikern manifestierten, wandten sie sich während des Franco-Regimes zunächst an die Gläubigen, um sie vor dem Protestantismus zu warnen – von der Regierung ging hier nur wenig Risiko aus. Schließlich mussten sie ihre Zurückweisung der Religionsfreiheit während des Konzils gegenüber der Mehrheit der übrigen Konzilsväter verteidigen. Letzteres ist insofern bemerkenswert, als dass der «Angriff» nun aus der Mitte der Kirche kam, was manches Weltbild ins Schwanken brachte. Eines ihrer Argumente zur Bewahrung der «katholischen Einheit» war ja stets die Lehre der Päpste und der institutionellen Kirche in Sachen religiöser Toleranz und Freiheit gewesen, die sich bislang harmonisch mit der Idee der «katholischen Einheit» hatte verbinden lassen. Nach dem Konzil war dies in dieser Form nicht mehr möglich.

Während dieses Argument aus dem allgemeinkirchlichen Bereich stammt, sind andere «spanisch» begründet. Dies legt eine Doppelstruktur offen: Träger und Produzenten des Diskurses sind stets Bischöfe *und* Spanier. Sie sahen sich in einer zweifachen Pflicht. Durch die Erklärung über die Religionsfreiheit wähten sie die Lehre und die Autorität der Päpste ebenso in Gefahr wie die «katholische» und die nationale Einheit Spaniens. *Dignitatis humanae* war daher in doppelter Hinsicht eine Bedrohung.

Stellt die Religionsfreiheit bzw. im 19. Jahrhundert zunächst sogar noch die religiöse Toleranz für den spanischen Episkopat den Türöffner dar, sind die gefährlichsten Multiplikator:innen von «Übeln» für die Seelen die Protestant:innen. Zur Veranschaulichung der Gefahr greifen die spanischen Bischöfe auf das, vielleicht wenig originelle, Bild der Krankheit, ja Seuche zurück und ziehen Vergleiche zu Pest und Lepra. Religionsfreiheit

wird so zur «Freiheit zur Ansteckung» (*libertad de contagio*)⁷¹ und der Protestantismus zur Brücke zum Indifferentismus.⁷² Möglicherweise verstärkte das Wissen der spanischen Bischöfe um die häufig schlechte religiöse Bildung der Bevölkerung – und zum Teil auch der Priester – sowie um deren zunehmende Distanz zur Kirche ihre Angst vor der protestantischen Minderheit. In jedem Fall standen die protestantische Präsenz und die «katholische Einheit» Spaniens in einem unvereinbaren Gegensatz zueinander, während von ersterer zugleich eine existentielle Bedrohung für letztere ausging. Auf die Widersprüchlichkeit in der Argumentation des spanischen Episkopats (existenzielle Bedrohung vs. Wirkungslosigkeit der protestantischen Missionierungsarbeit) wurde in der vorliegenden Untersuchung mehrfach hingewiesen.

Vom 19. Jahrhundert bis zum Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils konstituierte sich der Religionsfreiheitsdiskurs der spanischen Bischöfe innerhalb des Dreiecks von (Verteidigung von) «katholischer Einheit», (Ablehnung der) Religionsfreiheit und (Kritik an/Warnung vor dem) Protestantismus.⁷³ Antiprotestantismus wurde damit zum deutlichen Charakteristikum der Haltung der spanischen Bischöfe zur Religionsfreiheit, erwies sich als Teil ihrer Grundhaltung insgesamt. Auch die «nationale» Komponente spielte hier mit hinein: *consustancialidad* und «katholische Einheit» machten Protestant:innen in den Augen der Bischöfe zu Ausländer:innen, sie waren unspanisch und bisweilen sogar antispanisch. En gros blieben die Bischöfe vage in ihrer Beschreibung *des* Protestantismus. Sie differenzierten kaum zwischen den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften, auch nicht zwischen den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, und jenen Gemeinschaften, die aufgrund ihrer Glaubensinhalte und Vorgehensweise bei der Mission von diesen nicht als evangelisch anerkannt wurden. Letzteres ist ein Indiz dafür, dass manche Kritik der Bischöfe nicht jeglicher Grundlage entbehrte.⁷⁴ Im Blick auf das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus in Spanien lassen sich daher folgende offenen Fragen ausmachen: Wie häufig und welcher Art waren die protestantischen Angriffe auf katholische Glaubensinhalte und mit welchen Methoden versuchte man, die Bevölkerung Spaniens zu missionieren? Wie sprachen die Protestant:innen über die katholische Kirche?⁷⁵ In den Jahren nach dem Konzil nahm

⁷¹ DE VIZCARRA, Defensores insospechados, 12.

⁷² Diese Ansicht bestand auch noch während des Konzils: «Das Ergebnis in Spanien wäre nicht, dass viele Spanier aufrichtige und fromme Protestanten würden, was nicht so schlimm ist, sondern dass sie gleichgültig und ungläubig würden. Dies sollte von Protestanten guten Glaubens und von Katholiken, die uns zu Unrecht bekämpfen, in äußerst ernsthafter Weise bedacht werden.» TEMIÑO SÁIZ, *Sobre la libertad religiosa en España*, 290.

⁷³ In den Augen der spanischen Bischöfe war der Protestantismus nicht die einzige Gefahr für die «katholische Einheit» und die katholische Nation Spaniens. Eine solche stellten u. a. auch der Kommunismus oder der atheistische Sozialismus (vgl. Bürgerkriegserfahrung) dar. Im Unterschied zum Protestantismus ist deren «Einfallstor» aber nicht die Religionsfreiheit bzw. zumindest nicht das primäre.

⁷⁴ Möglicherweise ist die Tatsache, dass das Judentum per se keine missionarische Religion ist, ein Grund dafür, warum es anders als der Protestantismus von den spanischen Bischöfen im Zusammenhang mit der (drohenden) Religionsfreiheit keine Erwähnung findet. Von jüdischer Seite werden Anfang der 2000er Jahre die Beziehungen zur katholischen Kirche in Spanien jedenfalls als «sehr gut» bezeichnet. BENASULY, *Los judíos en la España contemporánea*, 116. Dafür sprechen auch verschiedene Verlautbarungen und Informationen zur christlich-jüdischen Zusammenarbeit, in: DC-CEE (2001-2015), Bd. I und II.

⁷⁵ In den untersuchten Quellen wird manchmal zwar der katholischen Kirche die Verantwortung für die Lage der Protestant:innen zugeschrieben, meist geht es aber um deren eigene Situation. Kritik an der katholischen Kirche barg gerade im spezifischen Kontext der protestantischen Gläubigen auch ein Risiko für diese.

die Säkularisierung der spanischen Gesellschaft weiter zu: Welche Ursachen, welche «Schuldigen» machten die spanischen Bischöfe nun dafür aus?

Der Diskurs der spanischen Bischöfe stand nicht für sich allein, sondern wies Berührungspunkte mit und Abhängigkeiten von anderen Diskursen auf. Die Vorstellung der *consustancialidad* bestand bspw. nicht nur auf Seiten der Bischöfe, sondern bei allen, die sich zu einer spezifisch katholischen spanischen *imagined community* zugehörig fühlten. Die Position der Bischöfe lässt sich eingliedern in essentialistische Theorien über die spanische christliche Identität.⁷⁶ In Anlehnung an José Jiménez Lozano⁷⁷ spricht die Sozial- und Kulturanthropologin Christiane Stallaert von einem «biologischen Christsein»⁷⁸ bzw. von einem «biologischen Determinismus»: das Katholisch-Sein der Spanier:innen wird von Generation zu Generation vererbt.⁷⁹

Vorstellungen dieser Art gab und gibt es auch andernorts, so im Argentinien der 1970er Jahre⁸⁰ oder in der heutigen Türkei.⁸¹ Dies zeigt, dass es sich dabei weder um eine ausschließlich christliche Wahrnehmungsoption handelt noch diese nur in der Vergangenheit zu verorten ist. Auch für den Antiprotestantismus gilt, dass dieses Phänomen nicht nur auf Spanien beschränkt war.⁸² Dort hielt er sich allerdings besonders lange.

Während der Zeit des Nationalkatholizismus kam es zu einer überlappenden Zielsetzung von Staat und Kirche (Vereinheitlichung der Gesellschaft, Rekatholisierung, moralische Kontrolle) und dabei zu einer gegenseitigen Instrumentalisierung. Möglich war dies aufgrund geteilter Werte und der gemeinsam angestrebten Gestaltung einer bestimmten Wirklichkeit. Das Eintreten der spanischen Bischöfe für die «katholische Einheit» Spaniens ging so mit einer systemabsegnenden und -legitimierenden Wirkung einher, deren Nutznießer ein Unrechtsregime war. Im Gegenzug konnten die Bischöfe Einfluss nehmen auf die Gestaltung der moralischen und kulturellen, z. T. auch politischen Rahmenbedingungen der damaligen spanischen Gesellschaft. Im Blick auf die Religionsfreiheit wirkte sich dies in bremsender Weise aus, z. B. beim Statut für Nicht-

⁷⁶ Vgl. Christiane STALLAERT, «Biological» Christianity and Ethnicity: Spain's Construct from Past Centuries, in: Johan LEMAN (Hg.), *The Dynamics of Emerging Ethnicities. Immigrant and Indigenous Ethnogenesis in Confrontation*, Frankfurt a. M. 2000, 113-145, v. a. 113-115. Bei ihr bilden die «moros» und der Islam als Abgrenzungsfolie das bis ins Heute Andere und Fremde. Umso bemerkenswerter ist daher, dass bei den Bischöfen im Kontext von Religionsfreiheit die Protestant:innen so sehr im Fokus standen und als Bedrohung wahrgenommen wurden.

⁷⁷ Vgl. José JIMÉNEZ LOZANO, *Meditación española sobre la libertad religiosa*, Barcelona 1966, 59.

⁷⁸ Vgl. STALLAERT, «Biological» Christianity and Ethnicity, 131.

⁷⁹ Ebd., 122. Vgl. z. B. die Argumente, die Minister Carrero Blanco bei seiner Ablehnung eines Statuts für Nicht-Katholik:innen anführt, in Kap. 4.3.2.2.

⁸⁰ Vgl. RUDERER, «Der Kaplan soll uns sagen, dass unser Kampf ein Kreuzzug ist».

⁸¹ Für die Türkei spricht Wolfgang Häde von der «bis heute sehr einflussreiche[n] Idee einer «Türkisch-Islamischen Synthese» [...] Bis heute ist es für viele Menschen in der Türkei fast undenkbar, dass ein normaler und geistig gesunder Türke etwas Anderes sein könne als Muslim.» Wolfgang HÄDE, *Der Glaube der anderen in den Freitagspredigten in der Türkei. Eine Untersuchung der hutbeler eines Jahres*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 104 (2020) 238-251, 246, Anm. 33. Vgl. dazu ausführlich: Ünal BILIR, *Der Türkische Islam als politisches und religiöses Weltbild in seinem historischen Kern von der II. Meşrûtiyyet-Periode bis zur Gegenwart*, Diss. Doktor der Philosophie, Universität Hamburg 2004, 41-71 (Verweis darauf bei Häde).

⁸² Vgl. z. B. Frankreich, Belgien oder Tirol. Vgl. BLASCHKE, *Antiprotestantismus und Antikatholizismus*, 271 und 279; HUBER, *Konfessionelle Identitätsbildung in Tirol. Auch Pius IX. und X. haben sich nicht unbedingt Protestantismus-freundlich geäußert*. Vgl. PIUS IX., *Syllabus*, in: AAS 3 (1867) 168-176, 170; DELGADO, *Die Borromäus-Enzyklika «Editae saepe» Pius' X.*

Katholik:innen oder der Genese der LOLR67.⁸³ Hinzu kam, dass die offizielle Kirche ihren Teil zur Unterdrückung bzw. zum Ausmerzen von allen und allem, was nicht der «nationalkatholischen» Norm – und die protestantischen Gläubigen gehörten in diese Kategorie – entsprach, beitrug. Gerade die zahlreichen Aufrufe der Bischöfe an die Katholik:innen, jeglichen Missbrauch von Art. 6 des *Fuero* zu melden (ähnlich auch schon während der Diktatur unter Primo de Rivera), wirkten sich im damaligen Kontext von Repression und Misstrauen in besonders bedenklicher Weise aus. Auch ihre zahlreichen öffentlichen Stellungnahmen trugen nicht zu einem friedlichen, diskriminierungsfreien Zusammenleben der Konfessionen bei.

Nochmals sei an dieser Stelle auf die dauerhafte Verteidigungshaltung, welche die spanischen Bischöfe einnahmen, sowie den damit einhergehenden Schutzgedanken verwiesen. Erstere ist insofern bemerkenswert, als die Bischöfe über lange Zeiträume auf Seiten der Mächtigen standen. Das zeigt sich auch daran, dass sie ihren Diskurs anders als die Protestant:innen – zumindest innerhalb Spaniens – breit ausführen konnten. Trotz dieser «Macht» war ihre Wahrnehmung stark von möglichen Gefahren geprägt. Umgekehrt wohnt dem Ganzen auch ein positives Moment inne, Antrieb schien in erster Linie ihre Sorge um die Zukunft und das Wohlergehen Spaniens und seiner Bevölkerung gewesen zu sein, deren Gewährleistung die Bischöfe im Erhalt der «katholischen Einheit» sahen.⁸⁴

Als Bischöfe waren die Mitglieder des spanischen Episkopats zwangsläufig eingebunden in weltkirchliche Strukturen und verbunden mit dem Papst in Rom. Die Lehre der Päpste und der Kirche zur religiösen Toleranz und Freiheit bestimmte maßgeblich ihren Denk- und Handlungshorizont. Zunächst konnten sie im Einklang mit der kirchlichen Lehre die Religionsfreiheit ablehnen und ihr heftigen Widerstand leisten. Mit dem Konzil verschob sich jedoch ihre Argumentationsgrundlage als Ganze. Während es manchen – wenigen – spanischen Bischöfen gelang, in Synchronie mit der Weltkirche diesen Öffnungsprozess zu vollziehen, vermochten andere es nicht, die neuen Antworten der Kirche auf bestimmte Fragen der Zeit sinnstiftend ins eigene Welt-, Kirchen- und Spanienbild zu integrieren. Dies spiegelt sich in der restriktiven Interpretation der Konzilserklärung über Religionsfreiheit in den ersten Jahren nach dem Konzil. Der Gedanke der «katholischen Einheit» erwies sich als so stark und wirklichkeitsbestimmend, dass sie versuchten, die Rezeption von DH an die spanischen Gegebenheiten anzupassen. Es wäre daher spannend zu untersuchen, welchen Veränderungen die Rede der spanischen Bischöfe von der «katholischen Einheit» in den späteren Jahren der Konzilsrezeption und während der Demokratie unterlag. Letztlich erwies sich der weltkirchliche Diskurs (des Konzils) als stärker als der «spanische». Manches war bereits direkt nach dem Konzil nicht mehr sagbar (z. B. protestantische Gläubige mit Leprakranken

⁸³ Gleichzeitig waren es gerade die Strukturen des Nationalkatholizismus, die die LOLR67 ermöglicht haben.

⁸⁴ Vgl. in der Hinsicht die Aussagen Bischof Argayas sowie des Protestanten Monroys: «Ich kann die Katastrophen, die viele vorhersagen, nicht sehen. Wenn ich in einigen Jahren, wenn ich noch lebe, diese Zeilen lese, werde ich vielleicht den Grund für die leidenschaftliche Verteidigung der religiösen Einheit durch ausgezeichnete und kompetente spanische Bischöfe besser verstehen können. Wir wollen alle nichts mehr, als das Richtige zu tun und der Kirche zu dienen.» ARGAYA, *Diario del Concilio*, 18.11.1964, 373-374. «Und obwohl uns diese Haltung schmerzt, müssen wir zugeben, dass viele von denen, die [gegen mehr rel. Freiheit] opponieren, dies mit Überzeugung tun und wirklich glauben, dass sie ein Übel für Spanien vermeiden und ihm Gutes tun.» MONROY, *Libertad religiosa y ecumenismo*, 51.

zu vergleichen). Anderes benötigte mehr Zeit: Wie im Ausblick angedeutet, vollzog sich der Wechsel der spanischen Bischöfe – sicher auch wegen ‹personeller› Veränderungen in der Bischofskonferenz – hin zu einer positiven Einstellung gegenüber der Religionsfreiheit erst Anfang der 1970er Jahre.

Die hartnäckige Ablehnungshaltung der spanischen Bischöfe und ihr gleichzeitig damit artikulierter Antiprotestantismus lässt sie zu Mitverantwortlichen werden für die Ausgrenzung von religiösen Minderheiten, der protestantischen ganz im Besonderen. Indem die Bischöfe ihnen ihr Spanisch-Sein absprachen und sie als Gefahr für die ‹katholische Einheit› und die spanische Nation stigmatisierten, ermöglichten sie die Einschränkungen und Diskriminierung der protestantischen Gläubigen im Alltag mit. Sogar physische Angriffe auf protestantische Personen und Sachbeschädigungen wurden unter Berufung auf bischöfliche Äußerungen durchgeführt. Gleichzeitig sollte bei alledem nicht vergessen werden, dass die ständige Rede der Bischöfe (und des Regimes) von der ‹katholischen Einheit› sowie die von ihnen postulierte *consustancialidad* auch die religiöse Freiheit der katholisch getauften Spanier:innen einschränkte. Auf der anderen Seite führte der Druck auf die protestantischen Gläubigen zum Zusammenrücken der verschiedenen evangelischen Gemeinschaften untereinander (z. B. im Kontext der Schließung des Theologischen Seminars in Madrid) und schließlich zur Gründung der *Comisión de Defensa Evangélica* als interdenominationalem Organ zur Verteidigung der Rechte der Protestant:innen vor dem Staat.

Das Verhalten der spanischen Bischöfe und die Mitverantwortung der katholischen Kirche an der Situation der protestantischen Gläubigen wirkten sich auch auf den Bereich der ökumenischen Begegnung und Beziehung aus. Verletzungen wirken bis heute nach und eine Entschuldigung ist bislang nicht erfolgt. Dabei könnte auch eine Rolle spielen, dass die einseitige Fokussierung auf die Opferrolle der Kirche während des Bürgerkriegs nicht nur eine Aussöhnung mit der Vergangenheit im Blick auf ihre Kirche-Sein und die Gesellschaft insgesamt erschwerte, sondern auch entschuldigende Worte in Richtung der nicht-katholischen Konfessionen und Religionen. So ist aus katholischer Perspektive das Neue der gemeinsamen Aufrufe verschiedener Religionsgemeinschaften in Spanien zu mehr Respekt gegenüber religiösen Überzeugungen nicht der Inhalt dieser Stellungnahmen,⁸⁵ denn die katholische Kirche in Spanien war stets bereit, ihre Rechte (und Privilegien) sowie die ihrer Mitglieder einzufordern. Bemerkenswert ist vielmehr, dass die katholische Kirche dies zusammen mit anderen Konfessionen und Religionen tut. Mag sein, dass dabei auch der zunehmende Macht- und Bedeutungsverlust der Kirche sowie bisweilen vorhandene laizistische Tendenzen von Seiten des Staates eine Rolle spielen.⁸⁶ Bedenkt man Dauer und Intensität der Ablehnung der Religionsfreiheit und nicht-katholischer Glaubensüberzeugungen durch spanische Bischöfe, scheint deren Einstellungswandel entscheidender: noch vor einigen Jahrzehnten wäre eine solche Allianz nicht möglich gewesen, weil sie einen grundlegenden Prinzipienverrat dargestellt hätte. Denn einem solchen Schreiben liegt implizit die Anerkennung der religiösen Rechte aller zugrunde.

⁸⁵ Vgl. dazu die Einleitung dieser Arbeit.

⁸⁶ Vgl. DELGADO, Religion und Öffentlichkeit in Spanien, 127-134.

Anhang I

Übersicht: Spanische Verfassungen¹

1808	Constitución	<p><i>Art. 1: La Religión católica, apostólica y romana en España y en todas las posesiones españolas, será la Religión del Rey y de la Nación; y no se permitirá ninguna otra.</i></p> <p>Art. 1: Die römisch-katholische und apostolische Religion in Spanien und in allen spanischen Besitztümern ist die Religion des Königs und der Nation, und keine andere ist erlaubt.</p>
1812	Constitución Política de la Monarquía Española	<p><i>Art. 12: La Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la Católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.</i></p> <p>Art. 12: Die römisch-katholische, apostolische und einzig wahre Religion ist und wird für immer die Religion der spanischen Nation sein. Die Nation schützt sie durch weise und gerechte Gesetze und verbietet das Ausüben jeglicher anderen.</p>
1837	Constitución de la Monarquía Española	<p><i>Art. 11: La Nación se obliga a mantener el culto y los Ministros de la religión católica que profesan los españoles.</i></p> <p>Art. 11: Die Nation verpflichtet sich, den Gottesdienst und die Amtsträger der katholischen Religion, zu der sich die Spanier bekennen, zu unterhalten.</p>
1845	Constitución de 1845	<p><i>Art. 11: La Religión de la Nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros.</i></p> <p>Art. 11: Die römisch-katholische und apostolische Religion ist die der spanischen Nation. Der Staat verpflichtet sich, die Gottesdienste und die Amtsträger zu unterhalten.</p>
1856	Constitución de la Monarquía Española [nicht promulgierter Entwurf]	<p><i>Art. 14: La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los Ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión.</i></p> <p>Art. 14: Die Nation verpflichtet sich zum Unterhalt und zum Schutz des Gottesdienstes und der Amtsträger der katholischen Religion, zu welcher sich die Spanier bekennen. Aber kein Spanier oder Ausländer darf wegen seiner religiösen Ansichten oder Überzeugungen verfolgt werden, solange er sie nicht durch öffentliche Handlungen bekundet, die der Religion widersprechen.</p>
1869	Constitución de la Nación Española	<p><i>Art. 21: La Nación se obliga a mantener el culto y los Ministros de la Religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.</i></p>

¹ Sofern nicht anders angegeben, werden die einzelnen Verfassungen zitiert nach: Constituciones españolas. 1808-1978, ed. Javier Carlos DÍAZ RICO, Madrid 2016.

		<p>Art. 21: Die Nation ist verpflichtet, den Gottesdienst und die Amtsträger der katholischen Religion zu unterhalten. Die öffentliche oder private Ausübung jeder anderen Religion wird allen in Spanien lebenden Ausländern garantiert, ohne andere Einschränkungen als die universellen Regeln der Moral und des Gesetzes. Sollten sich einige Spanier zu einer anderen Religion als der katholischen bekennen, so finden alle Bestimmungen des vorstehenden Absatzes auf sie Anwendung.</p>
1873	Proyecto de Constitución Federal de la República	<p><i>Art. 34: El ejercicio de todos los cultos es libre en España.</i> <i>Art. 35: Queda separada la Iglesia del Estado.</i> <i>Art. 36: Queda prohibido a la Nación o Estado federal, a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa o indirectamente ningún culto.</i></p> <p>Art. 34: Die Ausübung aller Religionen ist in Spanien frei. Art. 35: Die Kirche ist vom Staat getrennt. Art. 36: Es ist verboten, dass die Nation oder der Bundesstaat, die Regionalstaaten und die Gemeinden direkt oder indirekt eine Religion unterstützen.</p>
1876	Constitución de la Monarquía Española	<p><i>Art. 11: La Religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus Ministros. Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado.</i></p> <p>Art. 11: Die römisch-katholische Religion ist die des Staates. Die Nation verpflichtet sich, den Kult und seine Amtsträger zu unterhalten. Niemand wird auf spanischem Territorium wegen seiner religiösen Überzeugungen oder der Ausübung seiner jeweiligen Religion belästigt werden, solange der Respekt gegenüber der christlichen Moral gewahrt wird. Es sind jedoch keine anderen öffentlichen Zeremonien oder Kundgebungen als die der Staatsreligion erlaubt.</p>
1931	Constitución de la República Española	<p><i>Art. 3: El Estado español no tiene religión oficial.</i> <i>Art. 27: La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública. / Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil: No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos. / Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno. / Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas. / La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento de Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros.</i></p> <p>Art. 3: Der Spanische Staat hat keine offizielle Religion. Art. 27: Die Gewissensfreiheit und das Recht, frei irgend eine Religion zu bekennen und auszuüben, bleiben auf spanischem Gebiete garantiert unter Wahrung der den Forderungen der öffentlichen Moral gebührenden Achtung. / Die Friedhöfe so-</p>

		llen ausschließlich der weltlichen Gerichtsbarkeit unterworfen sein. Es darf auf ihnen keine aus religiösen Gründen abgetrennten Stellen geben. / Alle Konfessionen sollen ihren Kult privatim ausüben dürfen. Die öffentlichen Kundgebungen des Kultes müssen in jedem Falle von der Regierung gestattet sein. / Niemand soll gezwungen werden können, offiziell sein religiöses Glaubensbekenntnis anzugeben. Die Religion darf kein die bürgerliche oder politische Persönlichkeit beeinflussender Umstand sein, abgesehen von der in dieser Verfassung für die Ernennung des Präsidenten der Republik und des Präsidenten des Ministerrats enthaltenen Bestimmung. ²
[1945]	[Fuero de los Españoles] ³	[<i>Art. 6: La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. / Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica.</i> Art. 6: Das Bekenntnis und die Ausübung der katholischen Religion, welche die des spanischen Staates ist, genießen offiziellen Schutz. / Niemand darf wegen seiner religiösen Überzeugungen oder der privaten Ausübung seines Gottesdienstes belästigt werden. Es werden keine anderen Zeremonien oder äußeren Manifestationen als die der katholischen Religion zugelassen.]
[1967]	[Fuero de los Españoles] ⁴	[<i>Art. 6: La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. / El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público.</i> Art. 6: Das Bekenntnis und die Ausübung der katholischen Religion, welche die des spanischen Staates ist, genießen offiziellen Schutz. / Der Staat übernimmt den Schutz der Religionsfreiheit, die durch einen wirksamen Rechtsschutz gewährleistet wird, der zugleich die moralische und öffentliche Ordnung sicherstellt.]
1978	Constitución Española	<i>Art. 16: Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.</i> Art. 16: Keine Religion hat staatlichen Charakter. Die öffentlichen Behörden berücksichtigen die religiösen Überzeugungen der spanischen Gesellschaft und pflegen die daraus resultierenden Beziehungen der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche und den übrigen Konfessionen.

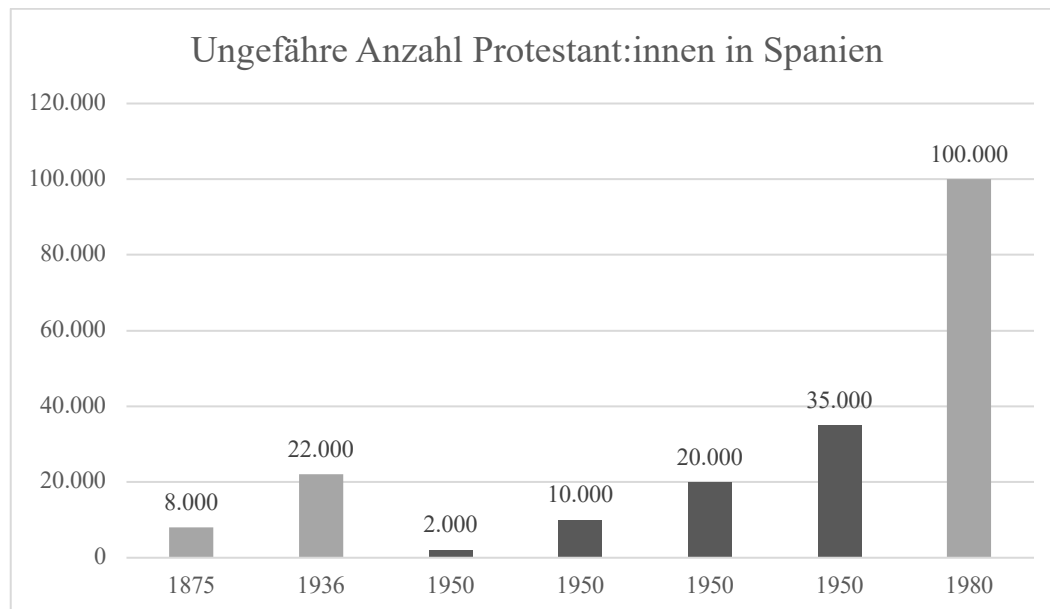
² Zitiert nach: SCHWARZENBERGER, Die Verfassung der spanischen Republik.

³ Fuero de los Españoles, in: BOE, núm. 199, 18.7.1945, 358-360. Der *Fuero de los Españoles* war keine Verfassung im eigentlichen Sinn. Deswegen wird er nicht in der Edition der spanischen Verfassungen von Javier Carlos Díaz Rico aufgeführt. Vgl. CoE, 9 (Noticias de la Edición). Art. 6 des *Fuero* bildete für einen Großteil des Untersuchungszeitraums dieser Arbeit eine der wichtigsten rechtlichen Grundlagen im Zusammenhang mit der Frage nach Religionsfreiheit. Zur besseren Einordnung und Übersicht wurden beide Versionen des *Fuero* daher in eckigen Klammern in diese Übersicht aufgenommen.

⁴ Decreto 779/1967, de 20 de abril, por el que se aprueban los textos refundidos de las Leyes Fundamentales del Reino, in: BOE, núm. 95, 21.4.1967, 5250-5272.

Anhang II

Übersicht: Ungefähre Anzahl Protestant:innen in Spanien¹



Die Zahlen geben eine ungefähre Anzahl der Gläubigen unterschiedlicher Denominationen an, die unter dem Begriff «Protestantismus» zusammengefasst werden.

Für das Jahr 1950 – also fünf Jahre nach Inkrafttreten des *Fuero de los Españoles*, aber noch deutlich vor dem Gesetz über Religionsfreiheit von 1967 – finden sich sehr unterschiedliche Zahlen: protestantische Quellen sprechen von 30.000-40.000 Gläubigen (35.000 im Diagramm) und schreiben Regierungsquellen die Zahl 2.000 zu. Die *Oficina de Información Diplomática* wiederum spricht von 10.000 Protestant:innen mit spanischem Pass. Der Historiker Juan B. Vilar kommt auf eine Gesamtzahl von etwa 20.000 protestantischen Gläubigen. Diese Schwankungen verdeutlichen die Schwierigkeit, eine genaue Anzahl an protestantischen Gläubigen zu bestimmen, und verweisen zugleich auf eine potenzielle Motiviertheit der zeitgenössischen Zahlen.

¹ Die Darstellung basiert auf Zahlen aus folgenden Quellen und Publikationen: ANDRÉS-GALLEGO / M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea*/1, 340; FITSCHEN, *Protestantische Minderheitenkirchen*, 82; VILAR, *La persecución religiosa en la zona nacionalista*, 170 und 177-183; VILAR, *Minorías protestantes bajo el franquismo*, 336; *Krise des spanischen Protestantismus*, 3; *Statement by Spanish Protestants to General Franco*, 15.2.1950, 1 [4 S.], in: WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 1. Organizational Problems; OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, *La situación del protestantismo en España*, 17.

Anhang III

Übersicht: Spanische Bischöfe am Konzil¹

Nachfolgend findet sich eine Liste mit jenen spanischen Bischöfen, deren Äußerungen zu Religionsfreiheit im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt wurden.

Name (Lebensdaten)	Diözese während des Konzils	Teilgenommene Konzils-sessio-nen
Alcaráz y Alenda, José María (1877-1971)	Badajoz (1930)	nur Vota
Almarcha Hernández, Luis (1887-1974)	León (1944)	I-IV
Alonso Muñozerro, Luis (1888-1968)	Militärerzbischof von Spanien (1950)	I-IV
Añoveros Ataún, Antonio (1909-1987)	Cádiz und Ceuta (1954, Koadjutor; 1964, Bischof)	I-IV
Argaya Goicoechea, Jacinto (1903-1993)	Mondoñedo-Ferrol (1957)	I-IV
Balanzá y Navarro, Rafael (1880-1960)	Lugo (1928)	nur Vota
Barbado y Viejo, Francisco (1890-1964)	Salamanca (1942)	I-II
Barrachina Estevan, Pablo (1912-2008)	Orihuela-Alicante (1954)	I-IV
Bascuñana López, José (1905-1979)	Ciudad Rodrigo (1955); Solsona (1964)	I-IV
Beitia Aldazábal, Eugenio (1902-1985)	Badajoz (1954, Koadjutor); Santander (1962)	I-IV
Bueno y Monreal, José María Kardinal (1904-1987)	Sevilla (1957)	I-IV
Cantero Cuadrado, Pedro (1902-1978)	Huelva (1953); Zaragoza (1964)	I-IV
Cardona Riera, Antonio (1883-1961)	Ibiza (1950)	nur Vota
Castán Lacoma, Laureano (1912-2000)	Tarragona (1954, Weihbischof); Sigüenza-Guadalajara (1964)	I; III-IV
Cirarda Lachiondo, José María (1917-2008)	Sevilla (1960, Weihbischof)	I-IV
de Arriba y Castro, Benjamín Kardinal (1886-1973)	Tarragona (1949)	I-IV
del Campo y de la Bárcena, Abilio (1908-1980)	Calahorra y La Calzada (1953)	I-IV
Eguino Trecu, José María (1881-1961)	Santander (1929)	nur Vota
Eijo y Garay, Leopoldo (1878-1963)	Madrid (1922)	I
Enciso Viana, Jesús (1906-1964)	Mallorca (1955)	I-II
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal (1907-1994)	Solsona (1946); Oviedo (1964)	I-IV
Flores Martín, Jaime (1906-1974)	Barbastro (1960)	I-IV
Font y Andreu, Jaime (1894-1963)	San Sebastián (1950)	I
García de Sierra y Méndez, Segundo	Barbastro (1954); Burgos (1964)	I-IV

¹ Die Übersicht wurde anhand der Konzilsakten und des *Diccionario Biográfico electrónico* (<http://dbe.rah.es/>) der *Real Academia de la Historia* sowie unter Zuzug der Informationen auf <https://www.catholic-hierarchy.org> erstellt.

(1908-1998)		
García Martínez, Fidel (1880-1973)	Calahorra y La Calzada (1927; 1953 em.)	I-IV
García y García de Castro, Rafael (1895-1974)	Granada (1953)	I-IV
García y Goldaraz, José (1893-1973)	Valladolid (1953)	I-IV
Gómez de Santiago, Francisco (1887-1962)	Apostolischer Vikar von Hải Phòng/Vietnam (1933; 1952 em.; seitdem in Spanien)	nur Vota
Granados García, Anastasio (1909-1978)	Toledo (1960, Weihbischof)	I-IV
Guerra Campos, José (1920-1997)	Madrid (1964, Weihbischof)	III-IV
Gúrpide Beope, Pablo (1898-1968)	Bilbao (1955)	I-IV
Gutiérrez Díez, Tomás (1878-1964)	Cádiz y Ceuta (1943)	I
Hervás y Benet, Juan (1905-1982)	Prior der Militärorden Spaniens [Ciudad Real]	I-IV
Hidalgo Ibáñez, Ángel (1902-1984)	Jaca (1951)	I-IV
Hurtado y García, Manuel (1896-1966)	Tarazona (1947)	I
Iglesias y Navarrí, Ramón (1889-1972)	Urgel (1943)	I-IV
Jubany i Arnau, Narcís Kardinal (1913-1996)	Barcelona (1956, Weihbischof); Gerona (1964)	I-IV
Lauzurica y Torralba, Francisco Javier (1890-1964)	Oviedo (1949)	nur Vota
Llopis Ivorra, Manuel (1902-1981)	Coria-Cáceres (1950)	I-IV
López Ortiz, José Ángel (1898-1992)	Tuyá (1944)	I-IV
Masnou Boixeda, Ramón (1907-2004)	Vich (1955)	I-IV
Melendro y Gutiérrez, Federico (1889-1978)	Erzbischof von Anqing/China (1946)	I-IV
Modrego Casás, Gregorio (1890-1972)	Barcelona (1942)	I-IV
Moll i Salord, Manel (1997-1972)	Tortosa (1943)	I-IV
Morcillo González, Casimiro (1904-1971)	Zaragoza (1955); Madrid (1964)	I-IV
Moro Briz, Santos (1888-1980)	Ávila (1935)	I-IV
Olaechea Loizaga, Marcelino (1889-1972)	Valencia (1946)	I-IV
Ona de Echave, Antonio (1905-1987)	Lugo (1961)	I-IV
Pildain y Zapiain, Antonio (1890-1973)	Kanarische Inseln (1937)	I-IV
Plá y Deniel, Enrique Kardinal (1876-1968)	Toledo (1941)	I
Pont i Gol, Josep (1907-1995)	Segorbe-Castellón de la Plana (1951)	I-IV
Quiroga Palacios, Fernando Kardinal (1900-1971)	Santiago de Compostela (1949)	I-IV
Riesco Carbajo, Ángel (1902-1972)	Pamplona (1958, Weihbischof)	I, III-IV
Ródenas García, Alfonso (1895-1965)	Almería (1947)	I-IV
Rodrigo Ruesca, Lino (1885-1973)	Huesca (1935)	nur Vota
Romero Menjíbar, Felix (1901-1974)	Jaén (1954)	I-IV
Tabera Araoz, Arturo Kardinal (1903-1975)	Albacete (1950)	I-IV
Temño Saiz, Ángel (1910-1991)	Orense (1952)	I-IV

Abkürzungsverzeichnis

ACE	Acción Católica Española
ACME	Actas de las conferencias de metropolitanos españoles, 1921-1965
AD I	Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I
AGMJ	Archivo General del Ministerio de Justicia
ASS	Acta Sanctae Sedis, 1865-1908
ASSC	Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II
AVB	Arxiu Vidal i Barraquer. Església i Estat durant la Segona República Espanyola, 1931-1936
BOE	Boletín Oficial del Estado
Carp.	Carpeta (Ordner)
CEE	Conferencia Episcopal Española
CIE	Comisión Islámica de España
CMF	Congregatio Missionariorum Filiorum Cordis Mariae (Claretiner)
CO	Kongregation vom Oratorium des heiligen Philipp Neri
CoE	Constituciones españolas, 1808-1978
DC	Documentos Colectivos del Episcopado Español, 1870-1974
DC-CEE	Documentos de la Conferencia Episcopal Española
DH	<i>Dignitatis humanae</i> (Konzilserklärung über die Religionsfreiheit)
ESP.JRGC	Archivo Personal de Joaquín Ruiz-Giménez y Cortés
Exp.	Expediente (Dossier)
FCJE	Federación de Comunidades Judías de España
FEREDE	Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España
HiO	Hervorhebung im Original
HMK	Hervorhebung von Mirjam Kromer
IHE	La Iglesia en la historia de España
Leg.	Legajo (Aktenbündel)
LOLR	Ley Orgánica de Libertad Religiosa
LUC	El libro de la Unidad Católica, 1876
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
WCC	World Council of Churches

Literatur

Archive¹

Archiv des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Genf

WCC Archives, 26.4.035: International Missionary Council Archives.

WCC Archives, 26.16.08/16: World Council of Churches. International Missionary Council. Religious Liberty.

WCC Archives, 32.17: World Council of Churches. WCC Assembly, Evanston 1954.

WCC Archives, 42.3.060: WCC General Secretariat, Country Files and Correspondence (1938) 1946-1995: Europe, 6. Spain, 1963-1970.

WCC Archives, 994.3.50.21: Vischer, Lukas. Letters and other papers concerning the Second Vatican Council.

WCC Archives, 4201.3.14: World Council of Churches. Relations with the Roman Catholic Church.

WCC Archives, 4226.069: Secretariat on religious liberty. Printed and stencilled documentation arranged by country S-Z.

WCC Archives, 4226.093: Secretariat on Religious Liberty.

WCC Archives, 4226.094: Secretariat on Religious Liberty. Miscellaneous Correspondence, 1965-1967.

WCC Archives, 4226.100: A. F. Carrillo de Albornoz, Correspondance, 1951-1962.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal situation. 1. Spanish Law About Protestants.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 2. Protestant Reports.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal situation. 3. Catholic Reports.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 4. Contacts with Civil Authorities.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – I. Legal Situation. 5. Contacts with Church Authorities.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 1. Organizational Problems.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 2. Financial Problems.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 3. Youth.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – II. Internal Situation of the Spanish Protestants. 4. Aid committees abroad.

WCC Archives. General Secretariat documentation, Spain (unprocessed material) – Espagne, Doubles.

¹ Aufgeführt werden nur die tatsächlich verwendeten Bestände.

Archivo General del Ministerio de Justicia. Dirección General Asuntos Religiosos (AGMJ)

Legajo 8599-2
 Legajo 8600-2
 Legajo 8601-1
 Legajo 8601-2
 Legajo 8602-0

Archivo Personal de Joaquín Ruiz-Giménez y Cortés (ESP.JRGC)

Carpeta 047, Signatura 320-01: Documentos relacionados con el Proyecto de Ley sobre la Condición Jurídica de los Acatólicos y de las Confesiones no católicas en España.
 Carpeta 062, Signatura 387-04: Concilio Vaticano II. «Diario en el Concilio», conferencias.

Quellen aus dem Bereich des Rechts

Acuerdo sobre el modo de ejercicio del privilegio de presentación entre el Gobierno español y la Santa Sede, de 7 de junio de 1941, in: BOE, núm. 323, 19.11.1953, 6851.
 Bundesblatt 124/I (1972) 105-160.
 Bundesblatt 125/I (1973) 1660-1662.
 Código penal de España. Edición oficial reformada, Madrid 1850.
 Código Penal Reformado de 1870. Mandado publicar provisionalmente, en virtud de autorización concedida al gobierno por la ley de 17 de junio de 1870. Edición oficial, Madrid 1870.
 Concordato entre España y la Santa Sede, in: BOE, núm. 292, 19.10.1953, 6230-6234.
 Concordato entre España y la Santa Sede, in: Gaceta de Madrid, N.º 6146, 12.5.1851, 1-4.
 Constituciones españolas. 1808-1978, ed. Javier Carlos DÍAZ RICO, Madrid 2016.
 Decreto 779/1967, de 20 de abril, por el que se aprueban los textos refundidos de las Leyes Fundamentales del Reino, in: BOE, núm. 95, 21.4.1967, 5250-5272.
 Fuero de los Españoles, in: BOE, núm. 199, 18.7.1945, 358-360.
 GOBIERNO PROVISIONAL DE LA REPÚBLICA, Decreto, in: Gaceta de Madrid, N.º 105, 15.4.1931, 194-195.
 Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2017, hg. von MINISTERIO DE JUSTICIA, Madrid 2018.
 Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura, in: BOE, núm. 310, 27.12.2007.
 Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, in: BOE 177 (24.7.1980) 16804-16805.
 Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, in: BOE 156 (1.7.1967) 9191-9194.
 Ley Orgánica del Estado, BOE n. 9 (11.1.1967).
 Ley fundamental de 17 de Mayo de 1958 por la que se promulgan los principios del Movimiento Nacional, in: BOE, núm. 119, 19.5.1958, 4511-4512.
 Ley de 9 de febrero de 1939 de Responsabilidades Políticas BOE, núm. 44, 13.2.1939, 824-827.

- Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, in: Gaceta de Madrid, N° 154, 3.6.1933, 1651-1653.
- Ley sobre reuniones públicas, in: Gaceta de Madrid, Año CCIII, Nr. 175 (23.6.1864).
- Ley de Instrucción Pública, in: Gaceta de Madrid, N.º 1710, 10.9.1857, 1-3.
- Real Decreto 932/2013, de 29 de noviembre, por el que se regula la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, in: BOE 300 (16.12.2013).
- SCHWARZENBERGER, Georg, Die Verfassung der spanischen Republik. Mit einem Anhang: Originaltext der Verfassung der spanischen Republik übersetzt von Dr. Erich Simon, Anwalt der spanischen Botschaft (Berlin), Königsberg 1933.

Periodika

Zeitungen und Zeitschriften (ohne Angabe von Verfasser:in)²

- America (5.4.1952; 24.5.1952)
- Ecclesia (1941-1968)
- Gazette de Lausanne³ (10.2.1939; 14.5.1939; 6.4.1946; 7.2.1948; 5.7.1950; 23.1.1956; 8.2.1956; 11.2.1956; 24.5.1956)
- Journal de Genève (5.1.1939; 20.1.1939; 26.2.1946; 24.4.1947; 5.3.1948; 28.3.1949; 22.2.1950; 26.5.1953; 20.2.1954; 24.1.1956; 8.2.1956; 11.2.1956; 20.2.1956; 8.3.1956; 5.5.1956; 24.5.1956; 2.6.1956)
- La Vanguardia (25.2.2016)

Artikel in Zeitungen, Zeitschriften und diözesanen Amtsblättern

- BEDOYA, Juan G., Obispos perplejos, el concilio curioso y Franco irritado, in: El País (20.10.2012),
https://elpais.com/sociedad/2012/10/20/actualidad/1350760143_187122.-html.
- , «Canallada» a un obispo, in: El País, 25.10.2008,
https://elpais.com/sociedad/2008/10/-25/actualidad/1224885602_850215.html.
- CAVALLI, Fiorello, La condizione dei Protestanti in Spagna, in: La Civiltà Cattolica 99/II, Heft 2347 (3 Aprile 1948), 29-47.
- , La condición de los protestantes en España (‹La Civiltà Cattolica›, 3 abril 1948), in: Ecclesia 355 (1948) 5-9.
- CIRARDA, José María, Recuerdos de un Padre conciliar, in: Scripta theologica, 17/3 (1985) 816-823.
- DEHON, Léon, Croniques du Règne (Mai 1894), in: <http://www.dehondocsoriginals.org>.
- DE VIZCARRA, Zacarías, Ejemplos de prudencia y energía de los padres de la Iglesia española y de los Concilios Toledanos en la defensa de la unidad católica nacional, in: Ecclesia 1141 (25.5.1963) 16-17.
- , Las versiones protestantes de la Biblia, in: Ecclesia 781 (1956) 8-10.
- , Error fundamental de todas las sectas protestantes, in: Ecclesia 779 (1956) 13-15.
- , Derroche de metralla contra la unidad católica de España, in: Ecclesia 777 (1956) 25-27.
- , Ofensiva protestante contra la unidad católica de España, in: Ecclesia 774 (1956) 7-9.

² In Klammern werden der Zeitraum bzw. die berücksichtigten Ausgaben angegeben.

³ Die *Gazette de Lausanne* und das *Journal de Genève* können online unter <https://www.letemps-archives.ch> konsultiert werden.

- , ¿Debe defenderse la unidad católica en las naciones que todavía la conservan?, in: *Ecclesia* 773 (1956) 12-14.
- , Disidentes agresivos, in: *Ecclesia* 403 (1949) 11-12.
- , Indignos ataques a la Iglesia Española. La supuesta mutilación de la Biblia, in: *Ecclesia* 353 (1948) 9-11.
- , Defensores insospechados de nuestros protestantes, in: *Ecclesia* 345 (1948) 11-13.
- , El problema de la propaganda disidente, in: *Ecclesia* 342 (1948) 7-8.
- [—,] Discurso de Monseñor Vizcarra en la apertura de curso del Instituto Central de Cultura Religiosa Superior (15.10.1947), in: *Ecclesia* 327 (1947) 9-10.
- Die Protestanten in Spanien. Interview mit José Cardona von Lino Mondragon [Interview von 1971], in: *Freiheit und Gewissen* Nr. 3 (1974) 64-69.
- DOMENECH Y VALLS, Rigoberto, Sobre propaganda protestante, in: *Boletín eclesiástico oficial del Arzobispado de Zaragoza*, núm. 1, 5.1.1948, 1-2.
- EIJO Y GARAY, Leopoldo, Patriarca Obispo de Madrid-Alcalá, Delicadas precisiones de lenguaje al referirnos a los problemas de los hermanos separados, in: *Ecclesia* 1024 (25.2.1961) 13.
- [ENRIQUE Y TARANCÓN, Vicente,] El Sr. Arzobispo escribe desde Roma. Trabajo conciliar (17.9.1965), in: *Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo* 11 (Noviembre 1965) 644-652.
- [—,] El Sr. Arzobispo escribe desde Roma. El espíritu ecuménico (7.10.1964), in: *Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo* 11 (Noviembre 1964) 513-514.
- [—,] El Sr. Arzobispo escribe desde Roma. ¿Un momento de crisis? (17.10.1964), in: *Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo* 11 (Noviembre 1964) 517-518.
- [—,] Nuestro Arzobispo escribe desde Roma. Ha empezado la etapa decisiva del Concilio (27.9.1964), in: *Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo* 10 (Octubre 1964) 473-479.
- , El misterio de la Iglesia, in: *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Solsona*, 20.4.1963, número extraordinario, 123-297.
- , «El pan nuestro de cada día dánosle hoy...» Carta Pastoral, in: *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Solsona*, 131 (1950) 173-198.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Fidel, Libertad religiosa o libertad de las conciencias, in: *Razón y fe* (1964/mayo) 535-574.
- , Mirada retrospectiva, in: *Documentos* 10 (1952) 33-38.
- GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, Rafael, Carta Pastoral de Santa Cuaresma. Sobre la propaganda protestante, in: *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla*, núm. 1538, 1.6.1948, 410-413.
- GUERRA CAMPOS, José, Es función del estado tutelar la libertad civil en materia religiosa, in: *Ecclesia* 1332 (11.3.1967) 23-25.
- , Las Conferencias Episcopales, in: *Ecclesia* 1273 (1. und 8.1.1966) 27-29.
- IRIBARREN, Jesús, El Protestantismo español, problema artificial. II. Hipocresía de la campaña antiespañola, in: *Ecclesia* 409 (1949) 11-13.
- , El Protestantismo español, problema artificial. I. La campaña de falsedades voluntarias, in: *Ecclesia* 408 (1949) 11-13 und 23-24.
- , «La Revue Nouvelle» y los protestantes españoles, in: *Ecclesia* 363 (1948) 5-8.
- La liberté religieuse en Espagne, in: *Informations catholiques internationales* 284 (15.3.1967), 17-24.
- MIRET MAGDALENA, Enrique, El ocaso del nacional-catolicismo, in: *triumfo* 706 (1976), 43-44.
- [MODREGO CASÁUS, Gregorio,] Decreto, in: *Boletín oficial del Obispado de Barcelona*, Núm. 4, 2.4.1954, Sección oficial, 173-174.

- , En defensa de nuestra fe y de nuestra unidad católica. Carta pastoral, in: Boletín oficial del Obispado de Barcelona, núm. 3, 6.3.1954, 121-131.
- , Prescribiendo normas para la represión de la propaganda protestante, in: Boletín oficial del Obispado de Barcelona, Núm. 3, 6.3.1954, 131-133.
- , Unidad católica y tolerancia de cultos, in: Boletín oficial del Obispado de Barcelona, Núm. 3, 1.3.1948, 177-205.
- MORENO, Juan, En el valle del nacional-catolicismo, in: triunfo 721 (1976) 38-41.
- OREJA AGUIRRE, Marcelino, Die Religionsfreiheit in Spanien, in: Gewissen und Freiheit 3 (1974) 55-63.
- PILDAIN Y ZAPIAIN, Antonio, Carta Pastoral sobre el Reglamento para acatólicos preparado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, in: Boletín Oficial del Obispado de Canarias, Abril 1964.
- SEGURA, Pedro, Instrucción pastoral de su Emcia. Rvdma. Desvaneciendo funestos errores de la Revista norteamericana «America» sobre la propaganda protestante en España, in: Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1627, 1.10.1952, 556-573.
- [—,] Instrucción pastoral de su Emcia. Reverendísima. Sobre la libertad de cultos, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1626, 10.9.1952, 510-520.
- [—,] Instrucción pastoral de Su Emcia. Rvda., Sobre la tolerancia de cultos en España, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1625, 10.8.1952, 446-459.
- [—,] Instrucción pastoral de su Emcia. Rvdma. Sobre la Unidad Católica en España, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1624, 10.7.1952, 398-410.
- [—,] Admonición pastoral de su Emcia. Reverendísima. Sobre un grave abuso del poder público, en orden a los hechos de la Iglesia, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1620, 1.5.1952, 268-277.
- [—,] Carta pastoral de su Emcia. Reverendísima para la Santa Cuaresma. Sobre el testimonio del Apóstol San Pedro (I Petr. 5,9): «Al cual resistidle firmes en la fe», in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1617, 15.3.1952, 174-182.
- [—,] Carta Pastoral de su Emcia. Reverendísima, ¡Alerta Católicos! Peligro de contagio en el alma, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1548, 15.12.1948, 760-768.
- [—,] Índice de los recibidos, durante el primer semestre del presente año 1948, in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1540, 10.7.1948, 488-496.
- [—,] Instrucción Pastoral de su Emcia. Rvdma., Sobre las palabras del Apóstol «Guarda el depósito de la Fe» (I Tim. VI-20), in: Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, Núm. 1521, 10.9.1947, 577-588.
- [—,] Carta pastoral del Cardenal Segura sobre los principales errores modernos, in: Ecclesia 136 (1944) 7 und 20 [gleicher Text, der auf S. 20 fortgesetzt wird].
- TEMIÑO SÁIZ, Ángel, Sobre la libertad religiosa en España, in: Revista Española de Teología XXIII (1963) 277-308.

Edierte Quellen und zeitgenössische Publikationen

- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I, Vatikan 1960-1961.
- Actas de las conferencias de metropolitanos españoles (1921-1965), hg. v. Vicente CÁRCEL ORTÍ, Madrid 1994.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vatikan, 1970-1999.
- ARGAYA, Jacinto, Diario del Concilio, hg. v. Xabier BASURKO / José María ZUNZUNEGI, San Sebastián 2008.
- Arxiu Vidal i Barraquer, Església i Estat durant la Segona República Espanyola. 1931-1936, hg. v. Miquel BATLLORI / Víctor Manuel ARBELOA, Monestir de Montserrat 1971-1991.
- Asamblea Española de 1854, y la cuestión religiosa. Colección de discursos pronunciados sobre este asunto por los señores Diputados en las Córtes Constituyentes, publicados por M., Madrid 1855.
- AZAÑA, Manuel, Memorias Políticas y de Guerra (Obras completas, Bd. 4), Mexiko 1968.
- BELLOSILLO, Pilar, El Concilio, in: Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ (Hg.), Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982, Barcelona 1984, 230-242.
- BUENO Y MONREAL, José María, El Movimiento por la unidad de todos los cristianos en la Iglesia de Cristo. Instrucción pastoral (Separata del Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla, 1.3.1964), Sevilla 1964.
- CANTERO CUADRADO, Pedro, Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico actual de España. Conferencia pronunciada en Madrid por el Excmo. y Reverendísimo Sr. Dr. D. Pedro Cantero Cuadrado, Obispo de Huelva, en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el 16 de mayo de 1963. Ilustración del clero. Revista sacerdotal.
- , En defensa de la unidad católica en España, Madrid 1953.
- , La hora católica de España, Madrid 1942.
- CASTELAR, Emilio, Discurso pronunciado en la sesión del 9 de Mayo de 1876 sobre la libertad religiosa, in: DERS., Discursos parlamentarios y políticos en la Restauración, Bd. 1, Madrid 1885, 187-223.
- , Rede über Religionsfreiheit, gehalten am 12. April 1869 in der Sitzung der spanischen Cortes, Würzburg 1869.
- Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo, compuesto por el Cardenal G. Cuesta, Arzobispo de Santiago, León 1869.
- Catecismo patriótico español. El libro de lectura obligatoria en las escuelas franquistas. Prólogo de Hilari Ragner, Barcelona 2003.
- CENTRO DE INFORMACIÓN CATÓLICA INTERNACIONAL (Hg.), El mundo católico y la Carta Colectiva del Episcopado español, Burgos 1938.
- COMAS I MADUPELL, Ramon, Vidal i Barraquer. Síntesi biogràfica, Montserrat 1977.
- COMISIÓN GENERAL DE LA HOAC, Cristianos y revolucionarios. Programa militante de la HOAC, Madrid 1979.
- Comunicado conjunto de las confesiones religiosas en España ante las ofensas a los sentimientos religiosos. Nota de prensa, 20.2.2018, in: Documentos de la Conferencia Episcopal Española, abrufbar auf der Website der Spanischen Bischofskonferenz: www.conferenciaepiscopal.es.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Al servicio de la Iglesia y de nuestro pueblo. Mensaje con motivo del 50 Aniversario de la Conferencia Episcopal Española, 22.4.2016, in: Documentos de la Conferencia Episcopal Española, abrufbar auf der Website der Spanischen Bischofskonferenz: www.conferenciaepiscopal.es.

- [CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA], Los valores religiosos y morales en la Constitución, Madrid 1977.
- Declaratio de libertate religiosa. Erklärung über die religiöse Freiheit «Dignitatis humanae», in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg i. Br. 2004, 436-458.
- DELIBES, Miguel, Cinco horas con Mario, Barcelona 2008 (1966).
- DELPECH, Jacques, Die evangelischen Christen Spaniens. Dokumente zu ihrer Lage, Zollikon [1955].
- Der totalitäre Gottesstaat. Die Lage der Christen in Portugal, in Spanien und im Baskenland. Eine Dokumentation von Michael Raske, Klaus Schäfer und Norbert Wetzel in Verbindung mit spanischen, baskischen und portugiesischen Autoren, die aus politischen Gründen geheim bleiben müssen, Düsseldorf 1970.
- Discurso en defensa de la Unidad Católica pronunciado en las Cortes Constituyentes de 1869 por el Emmo. Cardenal G. Cuesta, Santiago 1869.
- Documentos Colectivos del Episcopado Español, 1870-1974. Edición completa, preparada por Jesús IRIBARREN, Madrid 1974.
- Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 2001-2015, hg. von Juan Carlos GARCÍA DOMENE, 2 Bde., Madrid 2016.
- Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983, hg. von Jesús IRIBARREN, Madrid 1984.
- El Concilio visto por los obispos españoles, Madrid 1964.
- El libro de la Unidad Católica, Madrid 1876.
- ENRIQUE Y TARANCÓN, Vicente, Confesiones, Madrid 1996.
- , El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy, Salamanca 1985.
- , Recuerdos de juventud, Barcelona 1984.
- FRAGA IRIBARNE, Manuel, Memoria breve de una vida pública, Barcelona 1980.
- GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, Rafael, ¿El Catolicismo en crisis?, Madrid 1935.
- GOMÁ Y TOMÁS, Isidro, Horas graves, in: Anastasio GRANADOS, El Cardenal Gomá. Primado de España, Madrid 1969, 277-305.
- , Catolicismo y Patria, in: DERS., Pastorales de la Guerra de España, 191-255.
- , El caso de España, in: DERS., Pastorales de la Guerra de España, 43-71.
- , La Cuaresma de España. Carta pastoral sobre el sentido cristiano-español de la guerra, in: DERS., Pastorales de la guerra de España, 95-145.
- , Pastorales de la Guerra de España, Madrid 1955.
- GÚRPIDE BEOPE, Pablo, Carta pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa, Bilbao 1964.
- , Frente al ateísmo y otros errores la religión católica (dentro del Concilio Vaticano II), Bilbao 1963.
- Homenaje a la gloriosa memoria del polígrafo balear, D. José María Quadrado en el Primer Centenario de su Natalicio (14 Junio 1819), tributado por la intelectualidad mallorquina en el salón de sesiones del Ayuntamiento de Palma, día 23 noviembre 1919.
- HUGHEY, John D., Religious Freedom in Spain. Its ebb and flow, London 1955.
- IRIBARREN, Jesús, Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España. 1936-1986, Madrid 1992.
- JIMÉNEZ LOZANO, José, Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid 1978.
- , Meditación española sobre la libertad religiosa, Barcelona 1966.
- Katholiken zeugen!, Zürich 1937.

- «Konzils-Notizen». Tagebuchaufzeichnungen von Bischof Dr. Frank Žak während des Zweiten Vatikanischen Konzils (10. Oktober 1962 bis 8. Dezember 1965), hg. v. Heinrich FASCHING, St. Pölten 2005.
- LEO XIII., *Libertas praestantissimum*, in: ASS 20 (1887) 593-613.
- , *Immortale Dei*, in: ASS 18 (1885) 161-180.
- , *Epistola Encyclica SS. D. N. LEONIS PAPAE XIII ad venerabiles Fratres Archiepiscopos et Episcopos universos in regione Hispana*, in: ASS XV (1882) 241-246.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, Manuel, *La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975)*, Madrid 1976.
- MACHADO, Antonio, *Campos de Castilla. Kastilische Landschaften, 1907-1917, Spanisch und Deutsch*, hg. u. übr. v. Fritz VOGELSANG, Zürich 2001.
- MARTÍN DESCALZO, José Luis, *Tarancón, el cardenal del cambio. Diecisiete conversaciones que revelan toda la vida de la Iglesia española en los últimos decenios*, Barcelona 1982.
- , *Un periodista en el Concilio. 4a etapa*, Madrid 1966.
- , *Un periodista en el Concilio. 3a etapa*, Madrid 1965.
- , *Un periodista en el Concilio. 2a etapa*, Madrid 1965.
- , *Un periodista en el Concilio. 1a etapa*, Madrid 1965.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos Españoles*, 2 Bde., Madrid 1986-1987 [1929], Bd. 2.
- MÉRIDA, María, *Entrevista con la Iglesia. La jerarquía eclesiástica española en su verdad humana y pastoral*, Barcelona 1982.
- MIRET MAGDALENA, Enrique, *Religión e irreligión hispanas*, Valencia 1976.
- MONROY, Juan A., *Un protestante en la España de Franco*, Valls (Tarragona) 2011.
- , *Libertad religiosa y ecumenismo*, Barcelona 1967.
- , *Defensa de los protestantes españoles, o. O. 1959* [auf der Website des Autors zur Verfügung gestellt: <http://juanantoniomonroy.eicpos.com/bibliografia-2/>; Seitenzahlen von dort].
- OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA (Hg.), *La situación del protestantismo en España (Seis estudios sobre una campaña de difamación contra España)*, Madrid 1950.
- ORWELL, George *Mein Katalonien. Mit einer Einleitung von Lionel Trilling*, Frankfurt a. M./Hamburg 1966.
- PATTEE, Richard, *Die religiöse Frage in Spanien. Protestanten-Verfolgung in Spanien*, Zürich 1950.
- PIUS IX., *Syllabus*, in: AAS 3 (1867) 168-176.
- PIUS XI., *Dilectissima Nobis*, in: AAS 25 (1933) 261-274 (Latein) und 275-287 (Spanisch).
- PIUS XII., *Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft. Ansprache an den Verband der katholischen Juristen Italiens: 6. Dezember 1953*, in: Karl GABRIEL / Christian SPIEB / Katja WINKLER (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses*, Paderborn 2013, 38-47.
- QUADRADO, José María, *El voto de los Baleares á favor de la unidad católica en 1876, con un apéndice de las manifestaciones del mismo en 1855 y en 1869, y del discurso del Sr. Duque de Almenara Alta, diputado por dicha provincia*, Palma 1876.
- Respeto a los sentimientos religiosos de los ciudadanos. Comunicado, 24.2.2016*, Documentos de la Conferencia Episcopal Española, abrufbar auf der Website der Spanischen Bischofskonferenz: www.conferenciaepiscopal.es.
- RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín, *El Concilio Vaticano II y los derechos del hombre*, Madrid 1968.

- Rundschreiben der spanischen Bischöfe an die Bischöfe der ganzen Welt. Bürgerkrieg in Spanien, übertragen ins Deutsche von J. v. Raabl, Graz/Wien/Leipzig ²1937.
- RUPÉREZ, Javier, Estado confesional y libertad religiosa, Madrid 1970.
- SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO (Hg.), Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Proposiciones. Conclusiones. Apéndices, Madrid 1971.
- SUGRANYES DE FRANCH, Ramón, El Concilio visto por un auditor laico, in: El Concilio visto por los obispos españoles, Madrid 1964, 95-124.
- TEMIÑO SÁIZ, Ángel, La conciencia y la libertad religiosa. Separata de «Burgense» 7, Burgos 1965.
- , Ecumenismo: La libertad religiosa, in: El Concilio visto por los obispos españoles, Madrid 1964, 73-93.
- VALENTÍ, José I. (Correspondiente de las Reales Academias de la Historia y de las Bellas Artes de San Fernando), D. José M.^a Quadrado, periodista de altos vuelos, in: Homenaje a la gloriosa memoria del polígrafo balear, D. José María Quadrado en el Primer Centenario de su Natalicio (14 Junio 1819), tributado por la intelectualidad mallorquina en el salón de sesiones del Ayuntamiento de Palma, día 23 noviembre 1919, 39-54.

Forschungsliteratur

- ALBERT DOMÍNGUEZ, Antonio, Defensa del Protestantismo. 50 Aniversario de la Comisión de Defensa Evangélica Española – FEREDE, Madrid 2007.
- ALBERTÍ, Jordi, La Iglesia en llamas. La persecución religiosa en España durante la guerra civil, Barcelona 2008.
- ALGORA WEBER, María Dolores, La conexión entre la política exterior del franquismo y la información sobre el mundo árabe a través de «Mundo: revista semanal de política exterior y economía» (1945-1955), in: Cuadernos de Historia Contemporánea 14 (1992) 117-134.
- ALONSO, Gregorio, La Nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874, Granada 2014.
- , Ciudadanía católica: identidad, exclusión y conflicto en la experiencia liberal hispana, in: Fernando MOLINA APARICIO (Hg.), Extranjeros en el pasado. Nuevos historiadores de la España contemporánea, Bilbao 2009, 45-72.
- ALTERMATT, Urs, Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive, in: DERS. / Franziska METZGER (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, 16-33.
- , Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005) 417-432.
- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, Los ecos de «Dignitatis humanae» en la Iglesia y la sociedad españolas, in: Renato PAPETTI / Rodolfo ROSSI (Hg.), «Dignitatis humanae». La libertà religiosa in Paolo VI. Colloquio internazionale di studio, Brescia, 24.-26.9.2004, Brescia/Roma 2007, 157-182.
- , La *Carta Colectiva* del episcopado español (1937), in: Cristianesimo nella storia XX/1 (1999) 161-170.
- , Nacionalcatolicismo: Estructuras y herencia. Crisis de los modelos convencionales (1998), in: DERS., Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos, Bilbao 1999, 313-346.

- , Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y Guerra civil: 1939-1939, Madrid 1995.
- , Teología política en España. Entre el nacionalcatolicismo y el neogalicismo (1975), in: DERS., Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos, Bilbao 1999, 255-312.
- , El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975, Madrid 1976.
- ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, Reseña de *La Nación en capilla*, in: *Hispania* 76/253 (2016) 555-559.
- , Exclusión o integración: una alternativa trágica en la historia española del siglo XX, in: *Cuadernos de pensamiento político*, julio/septiembre (2010), 77-94.
- ANDERSON, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a. M. 2005.
- ANDERSON, John, *Religious Liberty in Transitional Societies. The Politics of Religion*, Cambridge (UK) 2003.
- ANDRÉS-GALLEGO, José / PAZOS, Antón M., *La Iglesia en la España contemporánea/1, 1800-1936*, Madrid 1999.
- ARBELOA, Víctor Manuel, *La semana trágica de la Iglesia en España. Octubre de 1931*, Barcelona 1976.
- , *Aquella España católica*, Salamanca 1975.
- BARRERO ORTEGA, Abraham, *La libertad religiosa en España*, Madrid 2006.
- BARRUSO BARÉS, Pedro, *La represión en las zonas republicana y franquista del País Vasco durante la Guerra Civil*, in: *Historia contemporánea* 35 (2007) 653-681.
- BAUBÉROT, Jean / ZUBER, Valentine, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le «pacte laïque» (1870-1905)*, Paris 2000.
- BENASULY, Alberto, *Los judíos en la España contemporánea*, in: *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa*, hg. v. MINISTERIO DE JUSTICIA, Madrid 2006, 113-129.
- BERNECKER, Walther L., *Geschichte Spaniens seit dem Bürgerkrieg*, München 2018.
- , *Spanische Geschichte. Vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München ⁵2010.
- , *Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert*, München 2010.
- / BRINKMANN, Sören, *Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft, 1939-2006*, Nettersheim 2006.
- , *Kirche, Staat und Religion im Spanien der Neuzeit*, in: Hartmut BEHR / Mathias HILDEBRANDT (Hg.), *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*, Wiesbaden 2006, 227-254.
- / PIETSCHMANN, Horst, *Geschichte Spaniens*, Stuttgart ⁴2005.
- , *Religion in Spanien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1995.
- , *Krieg in Spanien, 1936-1939*, Darmstadt 1991.
- BILIR, Ünal, *Der Türkische Islam als politisches und religiöses Weltbild in seinem historischen Kern von der II. Meşrûtiyyet-Periode bis zur Gegenwart*, Diss. Doktor der Philosophie, Universität Hamburg 2004.
- BLANCO, María, *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Barañáin 1999.
- BLASCHKE, Olaf, *Antiprotestantismus und Antikatholizismus als globalgeschichtliche Phänomene. 1789-1945*, in: Tobias SARX / Rajah SCHEEPERS / Michael STAHL (Hg.), *Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2013, 263-280.
- BLÁZQUEZ, Feliciano, *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Madrid 1991.

- BOTTI, Alfonso / MONTERO, Feliciano / QUIROGA, Alejandro (Hg.), *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid 2013.
- , *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid 2008.
- , Algo más sobre el nacionalcatolicismo, in: Julio DE LA CUEVA MERINO / Ángel LÓPEZ VILLAVERDE (Hg.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca 2005, 195-211.
- BOYD, Carolyn P. (Hg.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid 2007.
- BRASSLOFF, Audrey, *Religion and Politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96*, London/New York 1998.
- BURKE, Peter, Cultural history as polyphonic history, in: *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 743 (2010) 479-486.
- BURLEIGH, Michael, *Irdische Mächte und göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*, München 2008.
- CALHOUN, Craig, The Importance of Imagined Communities – and Benedict Anderson, in: *Debats. Annual Review* 1 (2016) 11-16.
- CALLAHAN, William J., *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington 2012 (reprint).
- , The Spanish Church: Change and Continuity, in: Nigel TOWNSON (Hg.), *Spain Transformed. The Late Franco Dictatorship, 1959-75*, Basingstoke 2010, 182-194.
- , Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923, in: Carolyn P. BOYD (Hg.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid 2007, 17-32.
- CALLAIT, Michel, L'Entente internationale anticommuniste (EIA). L'impact sur la formation d'un anticommunisme helvétique de l'action internationale d'un groupe de bourgeois genevois, in: DERS. / Mauro CERUTTI / Jean-François FAYET / Stéphanie ROULIN (Hg.), *Histoire(s) de l'anticommunisme en Suisse. Geschichte(n) des Antikommunismus in der Schweiz*, Zürich 2009, 147-163.
- , Les archives de l'Entente internationale anticommuniste de Genève, in: DERS. / Mauro CERUTTI / Jean-François FAYET / Stéphanie ROULIN (Hg.), *Histoire(s) de l'anticommunisme en Suisse. Geschichte(n) des Antikommunismus in der Schweiz*, Zürich 2009, 351-359.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Pío XI entre la República y Franco. Angustia del Papa ante la tragedia española*, Madrid 2008.
- , *La Iglesia y la transición española*, Valencia 2003.
- , *Pablo VI y España: fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)*, Madrid 1997.
- , Organización y magisterio del episcopado español contemporáneo (1812-1966). Estudio histórico-jurídico, in: *ACME*, 3-144.
- CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco José, Secularización y formación clerical en la España de la Restauración, in: José Leonardo RUIZ SÁNCHEZ (Hg.), *La iglesia en Andalucía durante la guerra civil y el primer franquismo*, Sevilla 2014, 181-229.
- CARO BAROJA, Julio, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid 1980.
- CARRATALÁ, Adolfo, Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, in: *Historia y Comunicación Social* 19 (2014) 289-299.
- CASANOVA, José, Church, State, Nation, and Civil Society in Spain and Poland, in: Said Amir ARJOMAND (Hg.), *The Political Dimensions of Religion*, New York 1993, 101-152.
- CASANOVA, Julián, *La Iglesia de Franco*, Barcelona 2009.

- CASAS [REBASA], Santiago, La actuación del episcopado español en el Concilio Vaticano II en los recuerdos de Jacinto Argaya, obispo de Mondoñedo-Ferrol, in: *Storia del Cristianesimo* 28/3 (2007) 635-662.
- , La preparación del Concilio Vaticano II en España (1959-1962). Un estudio desde revistas teológicas y sacerdotales, in: *AHIg* 16 (2007) 430-435.
- / MARTÍNEZ BERMEJO, Yago, La preparación del Concilio Vaticano II en la revista *Ecclesia*, in: *Diálogo ecuménico* 42/132 (2007) 69-168.
- CASTILLO ALBARRÁN, Beatriz, *El Concilio Vaticano II y las relaciones Iglesia-Estado en España (1965-1972)*, Varraze 2017.
- CHIL ESTEVEZ, Agustín, *Pildain. Un obispo para una época*, Las Palmas de Gran Canaria 1988.
- CIÁURRIZ, María José, La libertad religiosa en el constitucionalismo español del siglo XIX, in: *IHE*, 1011-1024.
- CLARK, Christopher / KAISER, Wolfram, Introduction, in: DIES. (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003, 1-10.
- / — (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.
- COLLADO SEIDEL, Carlos, Zur religiösen Dimension von Gewalt und Herrschaftslegitimation General Francos im Spanischen Bürgerkrieg, in: Silke HENSEL / Hubert WOLF (Hg.), *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln 2013, 78-99.
- , Der Mythos «Franco als Judenretter». Die «Judenfrage» im Zeichen der spanischen Realpolitik während des Zweiten Weltkrieges, in: *Das neue Sefarad – Das moderne Spanien und sein jüdisches Erbe*, hg. vom LEHRSTUHL FÜR JÜDISCHE GESCHICHTE UND KULTUR, München 2011, 80-96.
- , *Der Spanische Bürgerkrieg. Geschichte eines europäischen Konflikts*, München 2010.
- , Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel, in: Walther L. BERNECKER (Hg.), *Spanien heute. Politik – Wirtschaft – Kultur*, Frankfurt a. M. 2008, 301-339.
- , Kirche im Wandel, in: Walther L. BERNECKER / DERS. (Hg.), *Spanien nach Franco. Der Übergang von der Diktatur zur Demokratie (1975-1982)*, München/Oldenbourg 1993, 86-103.
- CONTRERAS MAZARÍO, José María, Las relaciones Iglesia católica – Estado en la España democrática: los acuerdos de 1979, in: *IHE*, 1271-1283.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel, La Iglesia Española en la Restauración, in: *IHE*, 895-910.
- , Los orígenes doctrinales del Franquismo. Una nota, in: *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 1 (2014) 23-33.
- , *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*, Madrid 1986.
- DÉCAILLET, Séverine, Pax Romana 1921–1939: Entstehung und Konsolidierung einer internationalen katholischen Studentenorganisation, in: *SZRKG* 112 (2018) 253-265.
- DE CARLI, Romina, El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España, in: *HAOL* 19 (2009) 41-52.
- , *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España (1963-1978)*, Madrid 2009.
- DE LA CUEVA MERINO, Julio, El laicismo republicano. Tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República española, in: *La tolerancia religiosa en la España contemporánea. Mélanges de la Casa de Velázquez* 44 (2014) 89-109.
- , El asalto de los cielos: una perspectiva comparada para la violencia anticlerical española de 1936, in: *Ayer* 88 (2012) 51-71.

- , The assault on the city of Levites: Spain, in: Christopher CLARK / Wolfram KAISER (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge 2003, 181-201.
- DELGADO, Mariano, *Theologie und Kirche in Spanien und Portugal am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils*, im Erscheinen.
- , Algunas tipologías de la percepción de Lutero en el mundo hispánico desde el siglo XVI a nuestros días, in: *Revista Iberoamericana de Teología* 25 (2017) 75-103.
- , Einige Wahrnehmungsmuster Luthers in der hispanischen Welt vom 16. Jahrhundert bis heute, in: Alberto MELLONI (Hg.), *Martin Luther. Christ zwischen Reformen und Moderne (1517-2017)*, Teilbd. 3, Berlin/Boston 2017, 1295-1310.
- , *Das Spanische Jahrhundert (1492-1659)*, Darmstadt 2016.
- , Europa und der Islam in der Frühen Neuzeit. Exklusions- und Inklusionstypologien zwischen 1453 und 1798, in: Kerstin AMBORST-WEIHS / Judith BECKER (Hg.), *Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, Göttingen 2010, 53-77.
- , ¿Ha dejado España de ser católica? Laicidad y pluralismo religioso en España, in: *Iberoamericana* 10/38 (2010) 123-133.
- , Die Borromäus-Enzyklika «*Editae saepe*» Pius' X. vom 26. Mai 1910 und die Folgen, in: *SZRKG* 103 (2009) 117-139.
- , Religion und Öffentlichkeit in Spanien – Überlegungen zur Laizismus-Debatte, in: DERS. / Ansgar JÖDICKE / Guido VERGAUWEN (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*, Stuttgart 2009, 119-139.
- , Spanien, in: Günter BUCHSTAB / Rudolf UERTZ (Hg.), *Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität*, Freiburg i. Br. 2008, 223-250.
- , Religion und Nation in den «zwei Spanien». Der Kampf um die nationale Identität 1812-1980, in: Urs ALTERMATT / Franziska METZGER (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007, 51-68.
- , Spanien, in: Erwin GATZ (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 3: Italien und Spanien, Paderborn 2005, 107-175.
- , Vierzig Jahre «*Dignitatis humanae*» oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 297-310.
- , Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte, in: Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld SJ*, Freiburg i. Br. 2004, 338-350.
- DE MEER, Fernando, Algunos aspectos de la cuestión religiosa en la Guerra Civil (1936-1939), in: *Anales de Historia Contemporánea* 7 (1989) 111-125.
- DE PABLO LOBO, Carlos, La depuración de la educación española durante el franquismo (1936-1975), in: *Foro de Educación* 9 (2007) 203-228.
- EATON, Kent, *Protestant Missionaries in Spain, 1869-1939: «Shall the Papists Prevail?»*, Lanham/Maryland 2015.
- EDELMAYER, Friedrich, *Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger (1474-1700)*, in: Peer SCHMIDT (Hg.), *Kleine Geschichte Spaniens*, Bonn 2005, 123-207.
- ERNESTI, Jörg, *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg i. Br. 2007.
- ESCOBEDO ROMERO, Rafael, Las dos Españas y la libertad religiosa (1812-1978): breve balance historiográfico, in: *Historia Actual Online* 35 (2014/3) 67-75.
- ESCUADERO, José Antonio (Hg.), *La Iglesia en la historia de España*, Madrid 2015.

- ESCUADERO, Mansur, El islam, hoy en España, in: La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, hg. v. MINISTERIO DE JUSTICIA, Madrid 2006, 159-196.
- FAMERÉE, Joseph, Bischöfe und Bistümer (5.-15. November 1963), in: Guiseppe ALBERIGO (Hg.) (dt. Ausgabe hg. von Klaus WITTSTADT), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Bd. 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio. September 1963 – September 1964, Mainz/Leuven 2002, 139-222.
- FITSCHEN, Klaus, Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert, Leipzig 2008.
- FORNÉS, Juan, La revisión del Concordato a través de los acuerdos de 1976 y 1979, in: IHE, 1259-1269.
- GABRIEL, Karl / SPIEB, Christian / WINKLER, Katja (Hg.), Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Paderborn 2016.
- / — / —, Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn 2016.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, Eduardo, La desamortización eclesiástica, in: IHE, 933-943.
- GARCÍA BALART, Nuría, Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa en la doctrina del episcopado español (1953-1968), in: *Ius canonicum* 22/43 (1982) 87-114.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, Los mitos de la Historia de España, Barcelona 2007.
- GARCÍA PÉREZ, Rafael D., El Concordato de 1851, in: IHE, 1003-1009.
- GARCÍA PROUS, Concha, Libertad y tolerancia religiosa en la Constitución de 1876, in: Alfonso BULLÓN DE MENDOZA / Luis E. TOGORES (Hg.), Cánovas y su época, Bd. 1, Madrid 1999, 519-532.
- GARRIGA ALEMANY, Ramón, El Cardenal Segura y el Nacional-Catolicismo, Barcelona 1977.
- GONZÁLEZ, Nazario, Los actores de la revuelta. Anarquistas, socialistas y republicanos antes, en y después de la Semana Trágica, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 82 (2009) [Actes de les jornades sobre la Setmana Tràgica (1909). Barcelona, 5, 6 i 7 de maig de 2009, Barcelona 2009] 115-140.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, Neocatolicismo, carlismo y democracia, in: *Memoria y Civilización* 23 (2020) 1-29.
- GONZÁLEZ GULLÓN, José Luis, El clero en la Segunda República. Madrid, 1931-1936, Burgos 2011.
- GONZÁLEZ MORALEJO, Rafael, El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et spes», Madrid 2000.
- GONZÁLEZ RUIZ, José María, Religion, in: VV. AA., La Cultura bajo el franquismo, Barcelona 1977, 159-187.
- GRAU BELTRÁN, Silvia, El protestantismo en España, in: La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, hg. v. MINISTERIO DE JUSTICIA, Madrid 2006, 71-112.
- GROLL, Thilo, Die Religionsfreiheit in der spanischen Verfassung, Hamburg 2002.
- GROBMANN, Johannes, Die Internationale der Konservativen. Transnationale Elitenzirkel und private Außenpolitik in Westeuropa seit 1945, München 2014.
- HÄDE, Wolfgang, Der Glaube der anderen in den Freitagspredigten in der Türkei. Eine Untersuchung der *hutbeler* eines Jahres, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 104 (2020) 238-251.
- HAMPE, Johann Christoph (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. III, München 1967.

- HENSEL, Silke / WOLF, Hubert (Hg.), Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, Köln 2013.
- HERING TORRES, Max S., La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos, in: *Historia crítica* 45 (2011) 32-55.
- HEROLD-SCHMIDT, Hedwig, Vom Ende der Ersten zum Scheitern der Zweiten Republik (1874-1939), in: Peer SCHMIDT (Hg.), *Kleine Geschichte Spaniens*, Bonn 2005, 329-442.
- HERTEL, Patricia, Juegos de identidad. Las fiestas de moros y cristianos como difusoras de una narrativa histórica nacional, in: *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales* 35 (2018) 45-58.
- , Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert, München 2012.
- , «Moros» y «cristianos». Inszenierungen des «Wir» und des «Anderen» als erfundene Tradition im Spanien des 19. Jahrhunderts, in: David LUGENBÜHL / Franziska METZGER / Thomas METZGER / Elke PAHUD DE MORTANGES / Martina SOCHIN (Hg.), *Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2012, 213-229.
- HUBER, Florian, Konfessionelle Identitätsbildung in Tirol: Antiprottestantismus ohne Protestanten (1830-1948), in: *Geschichte und Region / Storia e regione* 19 (2010/2) 28-52.
- HUERGA, Álvaro, Los teólogos españoles en el Concilio, in: *AHIg* 14 (2005) 51-68.
- HUGHEY, John D., Church, State, and Religious Liberty in Spain, in: *Journal of Church and State* 23/3 (1981) 485-495.
- IRIBARREN, Jesús, Episcopado y Conferencia Episcopal, in: Juan María LABOA (Hg.), *El Postconcilio en España*, Madrid 1988, 221-248.
- , Introducción, in: *Documentos Colectivos del Episcopado Español, 1870-1974. Edición completa, preparada por Jesús IRIBARREN*, Madrid 1974, 3-54.
- JANSEN, Christian / BORGGRAFE, Hennig, Nation – Nationalität – Nationalismus, Frankfurt a. M. 2007.
- KASPER, Walter, Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des II. Vatikanischen Konzils. Vorgetragen am 28. November 1987, Heidelberg 1988.
- KEHL SJ, Medard, Die Kirche und die Kirchen, in: Wolfgang THÖNISSEN (Hg.), «Unitatis redintegratio». 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Paderborn 2005, 117-129.
- KELLER, Reiner, Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung, in: Franz X. EDER (Hg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, 51-69.
- KOTZUR, Markus, III.2.6 Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit, in: Arnd POLLMANN / Georg LOHMANN (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2012, 251-255.
- LABOA, Juan María, El Concilio Vaticano II y su impacto en España, in: *IHE*, 1149-1159.
- , Claroscuros de la Iglesia española postconciliar, in: Isaac GONZÁLEZ MARCOS (Hg.), *Concilio Vaticano II. 40 años después*, Madrid 2006, 329-352.
- , Los obispos españoles en el Concilio, in: *AHIg* 14 (2005) 29-50.
- , La Iglesia en España, 1492-2000, Madrid 2000.
- , Los obispos españoles en el Vaticano II (4.^a Sesión), in: Xavier QUINZÁ LLEÓ / José J. ALEMANY (Hg.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, Madrid 1999, 515-538.

- , Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (3.^a sesión), in: *Miscelánea Comillas* 54 (1996) 63-92.
- , Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (2.^a sesión), in: *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 57-80.
- , Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (1.^a sesión), in: *Miscelánea Comillas* 51 (1993) 69-87.
- (Hg.), *El Postconcilio en España*, Madrid 1988.
- , Marco histórico y recepción del Concilio, in: DERS., *El Postconcilio en España*, 13-59.
- , *Iglesia e intolerancias: La guerra civil. Una historia que habla de dos Españas*, Madrid 1987.
- , Los obispos españoles ante el Vaticano II, in: *Miscelánea Comillas. Revista de Teología y Ciencias Humanas* 44 (1986) 45-68.
- , La libertad religiosa en la historia constitucional española, in: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 30 (1982) 157-173.
- LANDWEHR, Achim, Diskurs und Diskursgeschichte, Version: 2.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 1.3.2018, URL: http://docupedia.de/zg/Landwehr_diskursgeschichte_v2_de_2018.
- , *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt a. M. 2009.
- , *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse*, Tübingen 2001.
- LANNON, Frances, 1898 and the Politics of Catholic Identity in Spain, in: AUSTEN IVEREIGH (Hg.), *The Politics of Religion in an Age of Revival. Studies in Nineteenth-Century Europa and Latin America*, London 2000, 56-73.
- , *Privilege, Persecution, and Prophecy. The Catholic Church in Spain, 1875-1975*, Oxford 1987.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, La Iglesia ante la Guerra de la Independencia y en el Reinado de Fernando VII (1808-1833), in: *IHE*, 855-867.
- / SUÁREZ CORTINA, Manuel (Hg.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid 1998.
- LINZ, Juan J., Religión y política en España, in: RAFAEL DÍAZ-SALAZAR / SALVADOR GINER (Hg.), *Religión y sociedad en España*, Madrid 1993, 1-50.
- LÓPEZ CHAVES, Pablo, *Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (1947-1959). Un estudio sobre la evolución de los conceptos de Iglesia, Estado y libertad religiosa en los intelectuales católicos europeos*, Universidad de Granada 2016, abrufbar unter: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/40112>.
- LUGENBÜHL, David / METZGER, Franziska / METZGER, Thomas / PAHUD DE MORTANGES, Elke / SOCHIN, Martina (Hg.), *Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2012.
- LUTTIKHUIZEN, Frances, *España y la Reforma Protestante. 1517-2017*, Vigo 2017.
- LYSENCOURT, Philippe Roy, Histoire du Cœtus Internationalis Patrum au concile Vatican II, in: *Laval Théologique et Philosophique* 69 (2013/2) 261-279.
- MAIER, Hans, Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums, in: KLAUS SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, München 2008, 55-69.
- MARGENAT, Josep Maria, Carta abierta a Ramon Jáuregui, in: *El Ciervo* 55/663 (2006) 26-27.

- MARQUINA BARRIO, Antonio, La diplomacia vaticana y la España de Franco. 1936-1945, Madrid 1983.
- MARTÍ GILABERT, Francisco, La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1929), in: Anuario de Historia de la Iglesia 2 (1993) 151-178.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pablo, Pedro Cantero y la Iglesia del Posconcilio, in: Miscelánea Comillas 70 (2012) 613-629.
- , De la victoria al concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el «primer franquismo» (1939-1953), Barcelona 2003.
- MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, Capítulo 12. La libertad religiosa en la época de Castiella. Una visión pionera, in: Marcelino OREJA AGUIRRE / Rafael SÁNCHEZ MANTERO (Hg.), Entre la historia y la memoria: Fernando María Castiella y la política exterior de España (1957-1969), Madrid 2007, 411-447.
- , Spaniens Antwort auf religiöse Intoleranz, in: Gewissen und Freiheit 35/63 (2007) 61-76.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Santiago / DIONISIO VIVAS, Miguel Ángel, Alma, púrpura y nación. Los Cardenales Segura y Gomá ante la historia de España, in: BOTTI, Alfonso / MONTERO, Feliciano / QUIROGA, Alejandro (Hg.), Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras, Madrid 2013, 193-218.
- , Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1880-1957, Barañáin 2004.
- MARTÍNEZ SOSPEDRA, Manuel, Las fuentes de la Constitución de 1876 (Continuidad y cambio en el constitucionalismo español del siglo XIX), in: Revista de Derecho Político Nr. 8 (Invierno 1981) 71-96.
- MARTÍN RUBIO, Ángel David, La persecución religiosa en España (1931-1939). Una aportación sobre las cifras, in: Hispania Sacra 53 (2001) 63-89.
- MAYER-TARHAN, Stephanie, Zwischen Diktatur und Europa. Joaquín Ruiz-Giménez und der spanische Katholizismus, 1936-1977, Frankfurt a. M. 2017.
- MCLEOD, Hugh, Die Revolution und die Kirche: Die neue Ära der Moderne, in: Jens Holger SCHJØRRING / Norman A. HJELM (Hg.), Geschichte des globalen Christentums, 2. Teil: 19. Jahrhundert, Stuttgart 2017, 53-158.
- MENNY, Anna Lena, Spanien und Sepharad. Über den offiziellen Umgang mit dem Judentum im Franquismus und in der Demokratie, Göttingen 2013.
- , Zwischen Nationalkatholizismus und Philosephardismus. Der Umgang mit dem jüdischen Erbe im franquistischen Spanien, in: Das neue Sefarad – Das moderne Spanien und sein jüdisches Erbe, hg. vom LEHRSTUHL FÜR JÜDISCHE GESCHICHTE UND KULTUR, München 2011, 65-79.
- MILLÁN, Jesús / CRUZ ROMEO, María, La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868, in: Historia y Política 34 (2015) 183-209.
- MIRA ABAD, Alicia, Reseña de *La Nación en capilla*, in: Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea 13 (2014) 359-361.
- MOLINER PRADA, Antonio, Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea, in: História: Questões & Debate 55 (2011) 59-82.
- MONTERO, Feliciano, La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975), Madrid 2009.
- , Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta, in: Carolyn P. BOYD (Hg.), Religión y política en la España contemporánea, Madrid 2007, 139-162.
- , Laicidad, laicismo y catolicismo en la España del siglo XX, in: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Hg.), Aconfesionalidad del Estado, laicidad e identidad cristiana. Actas del segundo Encuentro Interdisciplinar, Profesores, Investigadores y Profesionales Católicos. Salamanca, 22.-24.6.2005, Salamanca 2006, 81-104.

- , Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969, in: *Historia del presente* (2005/5) 41-68.
- MONTERO MORENO, Antonio, *Historia de la persecución religiosa. 1936-1939*, Madrid 2^a 1998.
- MONTESINOS SÁNCHEZ, Nieves, La armadura legal: el marco jurídico de las relaciones Iglesia-Estado en los primeros años del franquismo, in: *Anales de la Universidad de Alicante: Historia contemporánea* 8-9 (1991-1992) 35-52.
- MORENO ALMENDRAL, Raúl, Franquismo y nacionalismo español: una aproximación a sus aspectos fundamentales, in: *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* 12 (2014), Separata o. S.
- MORENO-LUZÓN, Javier / NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (Hg.), *Metaphors of Spain. Representations of Spanish National Identity in the Twentieth Century*, New York 2017.
- MORENO SECO, Mónica, Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición, in: *Arenal: Revista de historia de mujeres* 12 (2005/1) 61-89.
- , El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la Ley de 28 de junio de 1967, in: *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001) 351-363.
- , La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975, Valencia 1999.
- MUÑOZ MENDOZA, Jordi, *La construcción política de la identidad española: ¿del nacionalcatolicismo al patriotismo democrático?*, Madrid 2012.
- MUNTANYOLA, Ramon, *Vidal i Barraquer. Cardenal de la pau*, Montserrat 1976.
- NEUHOLD, David, *Mission und Kirche, Geld und Nation. Vier Perspektiven auf León G. Dehon, Gründer der Herz-Jesu-Priester*, Basel / Stuttgart 2019.
- , Konzilsväter und Religionsfreiheit. Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege, in: *SZRKG* 99 (2005) 105-125.
- NOVOA, Laurentino, *Religionsfreiheit in Spanien. Geschichte – Problematik – Zukunftsperspektiven*, Frankfurt a. M. 1978.
- NÚÑEZ DE PRADO, Sara, El papel de la Iglesia en la configuración del franquismo, in: *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 1 (2014) 97-114.
- OLLERO PRIETO, María Luisa, La tolerancia religiosa en la Constitución de 1876. Análisis de la campaña de protesta, in: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, H.^a Contemp.*, t. 3, 1990, 107-122.
- OTERO PARGA, Milagros, Los derechos humanos en la Constitución de 1931, in: Francisco PUY MUÑOZ (Hg.), *Los derechos en el constitucionalismo histórico español*, Santiago de Compostela 2002, 177-206.
- PACHECO BARRIO, Manuel Antonio, La evolución de la jerarquía de la Iglesia Católica en el tardofranquismo, in: Leandro MARTÍNEZ PEÑAS / Manuela FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (Hg.), *Reflexiones sobre poder, guerra y religión en la Historia de España*, Madrid 2011, 319-359.
- PAHUD DE MORTANGES, Elke, «Der Irrtum verdient keine Toleranz». Die theologischen Prämissen des Umgangs mit der katholischen Kirche mit dem «Anderen» und dem «Anderen im Eigenen» im 19. Jahrhundert, in: David LUGINBÜHL / Franziska METZGER / Thomas METZGER / Elke PAHUD DE MORTANGES / Martina SOCHIN (Hg.), *Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2012, 23-36.
- PARRA MONTSERRAT, David, Islam e identidad en la escuela franquista. Imágenes y tópicos a través de los manuales, in: *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales* 21 (2007) 15-32.

- PAVAN, Pietro, *Declaratio de libertate religiosa*, in: LThK² (Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare), Teil II, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1967, 704-748.
- PAYNE, Stanley G., *El catolicismo español*, Barcelona 1984.
- PAZOS, Antón M., *Old and New Pilgrimages in the Context of the Spanish Civil War*, in: DERS. (Hg.), *Pilgrims and Politics. Rediscovering the power of pilgrimage*, Farnham 2012, 151-160.
- PELLISTRANDI, Benoît, *La historia y la idea de España en las pastorales de los obispos españoles*, in: Alfonso BOTTI / Feliciano MONTERO / Alejandro QUIROGA (Hg.), *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid 2013, 141-160.
- , *Los obispos españoles y la memoria histórica o la defensa de la catolicidad de España (circa, 1890-circa, 1910)*, in: BOYD, Carolyn P. (Hg.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid 2007, 231-247.
- PÉREZ LEDESMA, Manuel, *Studies on Anticlericalism in Contemporary Spain*, in: *International Review of Social History* 46 (2001) 227-255.
- PERLADO, Pedro A., *La libertad religiosa en las Constituyentes del 69*, Pamplona 1970.
- PESCH, Otto Hermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Mainz 2012.
- PIÑOL, Josep M., *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid 1999.
- PRADA, José M., «El pan nuestro de cada día»: una pastoral discutida, in: Joaquín RUÍZ GIMÉNEZ (Hg.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona 1984, 101-115.
- PRIETO SANCHÍS, Luis, *La libertad religiosa en la España contemporánea*, in: IHE, 1285-1296.
- PRUTSCH, Ursula, *Iberische Diktaturen. Portugal unter Salazar, Spanien unter Franco*, Innsbruck 2012.
- PUY MUÑOZ, Francisco (Hg.), *Los derechos en el constitucionalismo histórico español*, Santiago de Compostela 2002.
- QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, Alejandro, *La trampa católica. La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera*, in: Alfonso BOTTI / Feliciano MONTERO / Alejandro QUIROGA (Hg.), *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid 2013, 161-191.
- QUISINSKY, Michael, *Lukas Vischer als «nichtkatholischer Beobachter» von Konzilsergebnis, Konzilsrezeption und Konzilshistoriographie*, in: MThZ 63 (2012) 308-326.
- RAGUER, Hilari, *L'Església i la Guerra Civil: 80 anys de la «carta colectiva»*, in: *L'avenç* 436 (Julio/Agost 2017) 26-30.
- , *La «cuestión religiosa» en la Segunda República*, in: Javier DRONDA MARTÍNEZ / Emilio MAJUELO GIL (Hg.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona 2007, 15-40.
- , *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona 2006.
- , *El concordato de 1953: de la gloria a la papelera*, in: *Razón y fe* 248 (2003) 147-161.
- , *Un catecismo para los borregos de Franco, Prólogo*, in: *Catecismo patriótico español. El libro de lectura obligatoria en las escuelas franquistas. Prólogo de Hilari Raguier*, Barcelona 2003, 7-28.
- , *La Iglesia durante la Segunda República y la Guerra Civil*, in: Paul AUBERT (Hg.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX). Seminario celebrado en Casa de Velázquez (1994-1995)*, Madrid 2002, 33-53.

- , *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1939-1939)*, Barcelona 2001.
- , *El Concilio Vaticano II y la España de Franco*, in: *Historia y vida* 362 (1998) 34-49.
- , *La Espada y la Cruz. La Iglesia 1936-1939*, Barcelona 1977.
- RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, *Allgemeine Einleitung und Zeittafel*, in: *DIES., Kleines Konzilskompandium*, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 13-36.
- REBOLO GONZÁLEZ, Luis Joaquín, *Biografía teológica de la transición política española. 1965-1982*, Madrid 2018.
- REDONDO, Gonzalo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939. Tomo II: La Guerra Civil, 1936-1939*, Madrid 1993.
- REMELE, Kurt, *Der mühsame Weg der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit und ihre andauernde fundamentalistische Bestreitung*, in: Anneliese FELBER / Basilius J. GROEN / Michaela SOHN-KRONTHALER (Hg.), *Toleranz und Religionsfreiheit: 311-2011. Internationales Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, 14.-15.4.2011*, Hildesheim 2012, 135-147.
- REQUENA, Federico M., *Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX*, in: *AHIG* 11 (2002) 39-68.
- RÍOS SALOMA, Martín F., *La Reconquista: una invención historiográfica (siglos XVI-XIX)*, in: Daniel BALOUP / Philippe JOSSERAND (Hg.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque international tenu á la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, Toulouse 2006, 413-429.
- , *De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)*, in: *En la España Medieval* 28 (2005) 379-414.
- ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, *La Cum Multa de Leon XIII y el movimiento católico en España (1882-1884)*, in: *Hispania Sacra* 79 (1987) 297-348.
- ROUTHIER, Gilles, *Das begonnene Werk zu Ende führen: Die Mühen der vierten Sitzungsperiode*, in: Giuseppe ALBERIGO (Hg.) (dt. Ausgabe hg. von Günther WASSILOWSKY), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Bd. 5: Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965, Ostfildern / Leuven 2008*, 57-213.
- ROZENBERG, Danielle, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'Histoire*, Toulouse 2006.
- , *Minorías religiosas y construcción democrática en España. Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo*, in: *Reis* 74 (1996) 245-265.
- RUDERER, Stephan, «Der Kaplan soll uns sagen, dass unser Kampf ein Kreuzzug ist» – *Das Militärvikariat und die Diktatur in Argentinien*, in: Silke HENSEL / Hubert WOLF (Hg.), *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln 2013, 145-163.
- RUTGERS, Rutger Jan, *Los católicos vascos y la Guerra Civil Española. Presupuestos históricos para una valoración jurídico-doctrinal*, in: *Cuadernos doctorales* 2 (1984) 303-340.
- SÁNCHEZ ANDRÉS, Agustín, *Una diplomacia defensiva: La política exterior española en el Caribe y el Golfo de México entre 1865 y 1878*, in: *Hispania. Revista Española de Historia*, 67 (2007/226) 487-516.
- SÁNCHEZ FERRIZ, Remedio, *Cánovas y la Constitución de 1876*, in: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 101 (1998) 9-43.
- , *El artículo 11 de la Constitución de 1876*, in: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 15 (1980) 119-146.

- SÁNCHEZ GARCÍA, Raquel, Reseña de *La Nación en capilla*, in: Cuadernos de Historia Contemporánea 36 (2014) 375-377.
- SÁNCHEZ MANTERO, Rafael, La Iglesia en el Estado liberal (1833-1868), in: IHE, 869-879.
- SANCHIS VIDAL, Amelia / RAMOS ROVI, María José, Influencia del catolicismo en la Constitución gaditana: análisis del juramento y la representación eclesiástica por Andalucía, in: Hispania Sacra LXIX (2017) 307-317.
- SANZ DE DIEGO, Rafael María, La situación general de la Iglesia en la II República, in: Paulino CASTAÑEDA DELGADO / Josemaría GARCÍA DE LOMAS MIER (Hg.), La Iglesia y la II República (actas del XVIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América), Córdoba 2009, 27-54.
- , Diez pastorales polémicas del Cardenal Segura (1952), in: Paulino CASTAÑEDA / Manuel J. COCINA Y ABELLA (Hg.), Iglesia y poder público. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Sevilla 13.5.1996, Córdoba 1997, 201-220.
- , La actitud de Roma ante el Art. 11 de la Constitución de 1876, in: Hispania Sacra XXVIII (1975) 167-196.
- SCHATZ, Klaus, Kirchengeschichte der Neuzeit. Zweiter Teil, Düsseldorf³2008 (1989).
- , Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 1997.
- SCHAUFF, Frank, Der Spanische Bürgerkrieg, Göttingen 2006.
- SCHJØRRING, Jens Holger / HJELM, Norman A. (Hg.), Geschichte des globalen Christentums, 2. Teil: 19. Jahrhundert, Stuttgart 2017.
- SCHMIDT, Peer, Diktatur und Demokratie (1939-2000), in: DERS. (Hg.), Kleine Geschichte Spaniens, Bonn 2005, 443-523.
- SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando, La Iglesia en la España democrática, in: IHE, 1137-1148.
- SERRANO BLANCO, Laura, Aportaciones de la Iglesia a la democracia desde la diócesis de Valladolid, 1959-1979, Salamanca 2006.
- SIEBENROCK, Roman A., Das Evangelium von der Würde des Menschen, in: DERS. / Martin AFFOLDERBACH, Religionsfreiheit aus christlicher Sicht, Aachen 2017, 6-37.
- , Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 125-218.
- SPIEB, Christian, Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Karl GABRIEL / DERS. / Katja WINKLER (Hg.), Modelle religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn 2012, 101-131.
- STALLAERT, Christiane, «Biological» Christianity and Ethnicity: Spain's Construct from Past Centuries, in: Johan LEMAN (Hg.), The Dynamics of Emerging Ethnicities. Immigrant and Indigenous Ethnogenesis in Confrontation, Frankfurt a. M. 2000, 113-145.
- TATARY BAKRY, Riay, El islam en España, in: La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, hg. v. MINISTERIO DE JUSTICIA, Madrid 2006, 131-157.
- TATEISHI, Hirotaka, Zacarías de Vizcarra y *La Vocación de América*: Apuntes sobre la Hispanidad y el nacional-catolicismo, in: Mediterranean world 17 (2004) 41-53.
- TELLO LÁZARO, José Ángel, La Iglesia en el proceso constitucional de la Restauración (Cap. III), in: Anales de la Fundación Joaquín Costa 2 (1985) 33-44.
- , Ideología y política. La Iglesia Católica Española, 1936-1959, Zaragoza 1984.

- THÖNISSEN, Wolfgang, Einleitung, in: Wolfgang THÖNISSEN (Hg.), «Unitatis redintegratio». 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Paderborn 2005, 9-18.
- TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro, Desde la Dignitatis Humanae hasta hoy en España: la transformación de un Estado confesional en otro laico, in: *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* 26/2 (2016) 1-17, http://www.studistorici.com/2016/06/29/torres-gutierrez_nu-mero_26/.
- TUSELL, Javier / GARCÍA QUEIPO DE LLANO, Genoveva, El catolicismo mundial y la guerra de España, Madrid 1993.
- , La España de Franco. El poder, la oposición y la política exterior durante el franquismo, Madrid 1989.
- , El impacto del Concilio Vaticano en la política y en la sociedad española, in: Juan María LABOA (Hg.), *El Postconcilio en España*, Madrid 1988, 379-390.
- VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, José María, Iglesia y franquismo: 1953-1975, in: Federico FERNÁNDEZ-CREHUERT LÓPEZ / António Manuel HESPANHA (Hg.), *Franquismus und Salazarismus: Legitimation durch Diktatur?*, Frankfurt a. M. 2008, 171-195.
- VELASCO, Marta, Los otros mártires. Las religiones minoritarias en España desde la Segunda República a nuestros días, Madrid 2012.
- VELASCO DE CASTRO, Rocío, La imagen del «moro» en la formulación e instrumentalización del africanismo franquista, in: *Hispania* 76/246 (2014) 205-236.
- VERDOY, Alfredo, La Iglesia durante el Franquismo, in: *IHE*, 1107-1119.
- , Una República sin religiosos. La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, in: Julio DE LA CUEVA MERINO (Hg.), *Laicismo y catolicismo*, Alcalá de Henares 2009, 351-388.
- VILANOVA, Evangelista, Los «Vota» de los obispos españoles después del anuncio del Concilio Vaticano II (1959), in: *RCatT* XV/2 (1990) 387-404.
- VILAR, Juan B., Manuel Matamoros, fundador del Protestantismo español actual, Granada 2003.
- / BASTIAN, Jean-Pierre / VAN DER GRIJP, Klaus, Las minorías religiosas en España y Portugal, ayer y hoy. En torno a un Coloquio Internacional sobre la Investigación de la Historia de los Protestantismos Ibéricos, in: *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001) 13-17.
- , Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953), in: *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001) 253-299.
- , Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual, Madrid 1994.
- , La persecución religiosa en la zona nacionalista. El caso de los protestantes españoles, in: Octavio RUIZ-MANJÓN CABEZA / Miguel GÓMEZ OLIVER (Hg.), *Los nuevos historiadores ante la Guerra Civil española (t. II)*, Granada 1990, 169-185.
- , Los protestantes españoles ante la Guerra Civil (1936-1939), in: *Cuenta y Razón* 21 (1985) 213-230.
- , Minorías protestantes bajo el franquismo (1939-1953), in: C. SECO SERRANO / C. ALMUIÑA / G. DEL ESTAL / A. FERNÁNDEZ / J. A. FERRER BENIMELI / F. MARTÍN HERNÁNDEZ / I. OLABARRI / J. B. VILAR (Hg.), *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, Zamora 1981, 335-435.
- VILAR, Pierre, Spanien. Das Land und seine Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin 1990.
- VINCENT, Mary, Religion: The Idea of Catholic Spain, in: Javier MORENO-LUZÓN / Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS (Hg.), *Metaphors of Spain. Representations of Spanish National Identity in the Twentieth Century*, New York 2017, 122-141.
- , Ungodly Subjects: Protestants in National-Catholic Spain, 1939-53, in: *European History Quarterly* 45 (2015) 1-47 [repository copy].

- , The Spanish Civil War as a War of Religion, in: Martin BAUMEISTER / Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM (Hg.), <If you tolerate this...>. The Spanish Civil War at the Age of Total War, Frankfurt a. M. 2008, 74-89.
- VORGRIMLER, Herbert, Einleitung, in: Karl RAHNER / DERS., Kleines Konzilskompedium, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 423-447.
- WARD, Kevin, Die protestantische Missionbewegung im 19. Jahrhundert (vom späten 18. Jahrhundert bis 1914), in: Jens Holger SCHJØRRING / Norman A. HJELM (Hg.), Geschichte des globalen Christentums, 2. Teil: 19. Jahrhundert, Stuttgart 2017, 235-268.
- WEITZ, Thomas A., Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1997.
- ZAMAGNI, Gianmaria, ¿Qué Iglesia? Perspectivas recientes sobre el papel de los católicos durante la guerra civil española, in: Sergio VALERO / Marta GARCÍA CARRIÓN (Hg.), Desde la capital de la República: nuevas perspectivas y estudios sobre la Guerra Civil española, Valencia 2018, 111-128.
- , «¡Viva España! ¡Viva Cristo Rey!» Das spanische Bischofsamt und der Bürgerkrieg, in: Raffaella PERIN (Hg.), Pius XI. im Kontext der europäischen Krise, Venedig 2016, 177-190.
- , Friede, Martyrium, Christenheit. Theologische Modelle im Spanischen Bürgerkrieg, in: Silke HENSEL / Hubert WOLF (Hg.), Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, Köln 2013, 31-58.
- ZARATIEGUI, Jesús María, Recepción en España de la declaración Dignitatis Humanae (del Concilio Vaticano II), in: Diacronie 26/2 (2016) 2-24.
- , Recepción en España de las deliberaciones sobre la declaración de libertad religiosa, Dignitatis Humanae, in: AHIg 25 (2016) 209-237.

Nachschlagewerke und Lexika, Wörterbücher

- CÁRCEL ORTÍ, Vicente, Bueno Monreal, José María, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- , Cantero Cuadrado, Pedro, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- , Enrique y Tarancón, Vicente, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- , Jubany Arnau, Narciso, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- , Modrego Casás, Gregorio, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- CONZEMIUS, Victor, Marius Besson, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 9.12.2013. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009728/2013-12-09/>.
- GÉRARD-ZAI, Marie-Claire, Sugranyes de Franch, Ramón, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 12.2.2014, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/041129-/2014-02-12/>.
- KUHN, Thomas K., Vischer, Lukas, in: Historisches Lexikon der Schweiz, Version vom 31.07.2013. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010895/2013-07-31/>.
- LAMET, Pedro M., Cirarda Latxiondo, José María, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- RAEM, Heinz-Albert, Art. Bea, Augustin, in: LThK3 [Sonderausgabe 2009], Bd. 2, Sp. 105-106.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (Hg.), Diccionario de la Lengua Española, Madrid ²¹2004.

- RODRÍGUEZ DE CORO, Francisco, Pildáin Zapiáin, Antonio, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- ROY, Philippe J., Bueno y Montreal, in: Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Michael QUISINSKY / Peter WALTER, unter Mitarbeit von Clemens CARL, Freiburg i. Br. 2012, 64-65.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Marciano, Barbado Viejo, Francisco, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.
- SANTOS, A., Art. Federico Melendro Gutiérrez, in: Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático, Bd. 3, hg. v. Charles E. O'NEILL / Joaquín María DOMÍNGUEZ, 2614.
- TORRES LLORENTE, Jesús, Tabera Araoz, Arturo, in: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Hg.), Diccionario Biográfico electrónico: <http://dbe.rah.es/>.

Internetadressen

- Council of Europe, <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/-/treaty-/005> (12.1.2021).
- Evangelische Allianz in Spanien, <https://alianzaevangelica.es/quienes-somos/> (23.1.2021).
- <http://www.catholic-hierarchy.org> (13.1.2021).
- Seminario Evangélico Unido de Teología, <https://www.facultadseut.org/es/trayectoria-seut> (13.1.2021).
- Spanische Bischofskonferenz, <https://conferenciaepiscopal.es/cee/documentos/> (12.2.2021).
- United Nations, <https://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (13.1.2021).
- Webauftritt der Iglesia Evangélica Española, <http://iee-protestante.org/breveaproximacion-historica-a-la-iglesia-evangelica-espanola/> (13.1.2021)