



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Politischer Katholizismus und „Klerikalfaschismus“.
Politik und Kirche in der österreichischen
Zwischenkriegszeit

Verfasserin

Alexandra Brüggli

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 313 333

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung
und UF Deutsch

Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Dr. Oliver Rathkolb

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
1.1	Vorgehensweise	4
1.2	Terminologie und Orthographie	5
1.3	Forschungsstand	8
2	Begriffsverortung	11
2.1	Politischer Katholizismus	11
2.1.1	Begriffsverwendung im europäischen Kontext	12
2.1.2	Begriffsverwendung im österreichischen Kontext	14
2.2	„Klerikalfaschismus“	17
2.2.1	Begriffsannäherung – Faschismus in Europa	17
2.2.2	Begriffsverwendung im österreichischen Kontext	20
3	Rückblick: Politik und Kirche vor 1918	23
3.1	„Ehe von Thron und Altar“	23
3.2	Die zukünftigen Großparteien und ihr Verhältnis zur Kirche	26
4	Politischer Katholizismus in der Ersten Republik	29
4.1	Von der Monarchie zur Republik	29
4.2	Katholische Kirche	32
4.2.1	Kirchenorganisation nach 1918	32
4.2.2	Katholisches Vereinswesen	34
4.2.3	Katholisches Pressewesen und Politik	36
4.2.4	Religiosität als politisches Stimmungsbarometer	40
4.3	Christlichsoziale Partei und Kirche	44
4.3.1	Allgemeines zur Partei	44
4.3.2	Elitenrekrutierung durch den Cartellverband	46
4.3.3	Personalunion: Priester und Politiker in einer Person	48
4.3.4	„Sozialistisches Liebeswerben“ und Kritik aus eigenen Reihen	50
4.4	Sozialdemokratische Arbeiterpartei und Kirche	52

4.4.1	Allgemeines zur Partei	52
4.4.2	Kulturpolitik	53
4.4.3	Katholiken in der Sozialdemokratie – Der Bund der Religiösen Sozialisten	62
5	Kirche und Politik 1933/34–1938	64
5.1	Der Weg in die Diktatur	64
5.1.1	Ein neues Konkordat	64
5.1.2	Der Allgemeine Deutsche Katholikentag	67
5.1.3	Entpolitisierung des Klerus	69
5.1.4	„Maiverfassung“ und „Quadragesimo Anno“	71
5.2	Kirche und Politik im Dollfuß/Schuschnigg-Regime	73
5.2.1	Schule, Ehe und Kongrua	73
5.2.2	Symbole und Riten	75
6	Ausblick: Kirche und Nationalsozialismus	79
6.1	Österreichs Kirche und der Nationalsozialismus vor 1938	79
6.2	Kirche und „Anschluss“	81
6.3	Konsequenzen für die Trägergruppen des Politischen Katholizismus	83
6.4	Exkurs: Der Fall Jägerstätter und die katholische Kirche	85
7	Resümee	88
	Abkürzungsverzeichnis	95
	Bibliographie	96
	Abstract	107
	Lebenslauf	109

1 Einleitung

In Österreich dominieren Kirchenbauten der katholischen Kirche beinahe jedes Ortszentrum, von kleineren Gemeinden bis hin zu den (Groß-)Städten des Landes. Trotz dieser visuellen Omnipräsenz der katholischen Kirche scheint ihr Einfluss in der Öffentlichkeit, insbesondere im Bereich der Politik, von Tag zu Tag zu schwinden.

Dieser Eindruck deckt sich mit den religiösen Transformationsprozessen und Säkularisierungstendenzen, die sich seit einigen Jahren in zahlreichen europäischen Ländern abzeichnen. Trotz einer Form von Entkirchlichung gilt Österreich in religiöser Hinsicht allerdings nach wie vor als „katholisches“ Land. Im Jahr 2010 gab es in der gesamten Republik 5.452.734¹ offiziell registrierte Katholiken, was gemessen an der damaligen Gesamtbevölkerung² einem Anteil von zirka 65 Prozent entspricht. Noch deutlicher als die hohe, aber zugleich rückläufige Zahl an so genannten „Taufscheinkatholiken“ verweisen aktuelle Wertestudien³ auf das Vorhandensein katholischer Überreste im österreichischen Alltag. Befragungen zur religiösen Selbsteinschätzung aus dem Jahr 2008 zeigen beispielsweise, dass religiöse Feiern (Geburt, Heirat, Tod), trotz eines gesunkenen religiösen Selbstverständnisses von 74% aus dem Jahr 1999 auf 61%, tendenziell wichtiger werden als zuvor.⁴

Nach Paul Zulehner und Regina Polak, die die oben zitierte religiöse Wertestudie durchgeführt haben, habe eine überwältigende katholische Mehrheit in einem Land primär soziokulturelle Ursachen und religiöse Wurzeln.⁵ Die religiösen Wurzeln, die dazu beigetragen haben könnten, dass Österreich nach wie vor als katholisches Land gilt, sollen in

¹ Die Zahlen wurden von der katholischen Kirche Österreichs veröffentlicht. URL: http://www.katholisch.at/site/article_blank_siteswift?do=all&c=gotosection&d=site%2Fkirche%2Fkircheinoesterreich%2Fstatistik [letzter Zugriff:13.2.2012]

² Laut Statistik Austria gab es im 4. Quartal des Jahres 2010 8.396.252 Österreicher. URL: http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/bevoelkerungsstand_und_veraenderung/bevoelkerung_zu_jahres-_quartalsanfang/023582.html [letzter Zugriff: 13.2.2012]

³ Siehe: Christian *Friesl*, Ursula *Hamachers-Zuba*, Regina *Polak* (Hg.), *Die Österreicherinnen. Wertewandel 1990–2008*. (Wien 2009).

⁴ Vgl. Paul Michael *Zulehner*, Regina *Polak*, Von der „Wiederkehr der Religion“ zur fragilen Pluralität. In: Christian *Friesl*, Ursula *Hamachers-Zuba*, Regina *Polak* (Hg.), *Die Österreicherinnen. Wertewandel 1990–2008* (Wien 2009) S.143–206, hier S.157–176.

⁵ Ebenda S.153.

der vorliegenden Arbeit in Ansätzen untersucht werden. Der zeitliche Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt auf der österreichischen Zwischenkriegszeit – nach Anton Pelinka war die katholische Kirche ein „mächtiger konservativer Faktor in der Ersten Republik zwischen 1918 und 1934“ und „in den vier Jahren des [Dollfuß/Schuschnigg–Regimes] auf selten [Seiten] der Diktatur.“⁶ Inwiefern sich diese Behauptung belegen lässt und wie sich das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den beiden Staatssystemen (Erste Republik und Dollfuß/Schuschnigg–Regime) der österreichischen Zwischenkriegsjahre konkret gestaltete, soll im Zuge der vorliegenden Arbeit gezeigt werden.

1.1 Vorgehensweise

Die beiden Begriffe „Politischer Katholizismus“ und „Klerikalfaschismus“ wurden einerseits plakativ im Titel der vorliegenden Arbeit eingesetzt und bilden andererseits ihren theoretischen Rahmen. Anhand einer kritischen Begriffsverortung in Kapitel 2 werden nicht nur die Wurzeln und etwaige Differenzen bzw. Unstimmigkeiten in der Verwendung der beiden Termini diskutiert, sondern es wird zugleich eine der zentralen Fragestellungen dieser Arbeit angedeutet. Und zwar: Inwiefern können das Begriffspaar „Politischer Katholizismus“ und die Komposition „Klerikalfaschismus“ zur Charakterisierung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der österreichischen Zwischenkriegszeit herangezogen werden? Die Beantwortung dieser Frage impliziert auch Periodisierungsvorschläge für etwaige zukünftige Begriffsverwendungen – bis heute findet man zur zeitlichen Einordnung des Phänomens „Politischer Katholizismus“ beispielsweise unterschiedliche Ansätze im Kontext der zeitgenössischen österreichischen Geschichtsforschung.

Nach den theoretischen Begriffsüberlegungen folgt ein umfassender chronologischer Abriss, der bei der Beantwortung der zweiten zentralen Fragestellung dieser Arbeit hilfreich sein soll. Sie lautet: Welche ideologischen, personellen und institutionellen Kontinuitäten und Brüche charakterisierten das Verhältnis von katholischer Kirche und Staat in Österreich zwischen 1918 und 1938? Um diese Frage ausreichend beantworten zu können,

⁶ Anton *Pelinka*, „Herr Bischof, treten Sie zurück!“ In: DIE ZEIT. Nr. 28. (9.7.1993). URL: <http://www.zeit.de/1993/28/herr-bischof-treten-sie-zurueck> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

schien es notwendig, zuerst einen Blick in die Zeit der Monarchie zu werfen. Aus diesem Grund wird in Kapitel 3 das so genannte „Bündnis von Thron und Altar“, mit Hauptfokus auf dem Zeitraum zwischen Josephinismus und dem Ende der Monarchie im Jahr 1918, skizziert. Welche Auswirkungen der Zusammenbruch der Monarchie, der zugleich das Ende des „Bündnisses von Thron und Altar“ bedeutete, auf das Verhältnis von Kirche und Staat in der Ersten Republik (1918–1933/34) hatte, wird im darauf folgenden Kapitel ausführlich untersucht. In Kapitel 5 werden die Folgen des politischen Bruchs von 1933/34 und der damit einhergehenden Einführung des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes betrachtet. Darüber hinaus werden in diesem Kapitel einige Facetten des Verhältnisses von Kirche und Staat im Alltag des Regimes (Schul-, und Ehepolitik, Riten und Symbole) untersucht. Zur Abrundung des chronologischen Teils bietet Kapitel 6 einen Ausblick auf die Zeit des Nationalsozialismus und die damit einhergehenden Folgen für die katholische Kirche. Im abschließenden Resümee werden die oben angeführten Fragestellungen nochmals aufgegriffen und in Hinblick auf die Ergebnisse, die die einzelnen Kapitel gebracht haben, diskutiert.

1.2 Terminologie und Orthographie

Die Termini „Politischer Katholizismus“ und „Klerikalfaschismus“ verweisen, wie bereits im vorangehenden Unterkapitel angedeutet wurde, auf die Abhängigkeitsverhältnisse von Politik und katholischer Kirche in den beiden politischen Systemen der Zwischenkriegsjahre und zugleich auf den politischen Bruch 1933/34. Da die Frage nach der Eignung dieser beiden Begriffe zur Charakterisierung der politischen Landschaften zwischen 1918 und 1938 erst im Zuge dieser Arbeit geklärt werden soll, werden zur allgemeinen Benennung der österreichischen Herrschaftssysteme der Zwischenkriegszeit zunächst vermeintlich neutralere Begriffe herangezogen.

Während der Zeitraum zwischen 1918 und 1933/34, entsprechend der damaligen Staatsform, als Erste Republik bezeichnet wird, gestaltet sich eine Begriffsfindung für das politische System der darauf folgenden vier Jahre bis zum „Anschluss“ durch die Nationalsozia-

listen weitaus schwieriger. Bis heute ist die politisch–ideologische Einordnung des österreichischen Staatssystems zwischen 1933/34 und 1938 unter Wissenschaftlern umstritten. Nicht zuletzt aus diesem Grund kursieren in der Öffentlichkeit mehrere verschieden konnotierte Begriffe, wie „Ständestaat“, „Austrofaschismus“, „Regierungsdiktatur“ bzw. „Kanzlerdiktatur“ sowie „Dollfuß/Schuschnigg-Regime“.

Noch vor zehn Jahren zählte der Terminus „(christlicher) Ständestaat“, ein aus der Publizistik der 1930er Jahre hervorgegangener Propagandabegriff, zu den gängigsten Charakterisierungen dieses Herrschaftssystems, wie beispielsweise ein Blick in österreichische Schulbücher verrät.⁷ Mittlerweile wird die Selbstbezeichnung „Ständestaat“ sowohl wegen ihrer unzureichenden Charakterisierung des Staatssystems zwischen 1933/34 und 1938 als auch wegen ihres apologetischen Charakters weitgehend abgelehnt.

Auch der Begriff „Austrofaschismus“ lässt sich auf die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts zurückführen, da er ursprünglich von der Heimwehr eingesetzt wurde (siehe Starhemberg am 27. Februar 1934: „Unser Programm heißt Austrofaschismus“⁸). Mit einem anderen Bedeutungsinhalt versehen, setzt sich der österreichische Politikwissenschaftler Emmerich Tálos seit den 1980er Jahren öffentlich für die Verwendung von „Austrofaschismus“ als wissenschaftlichen Terminus zur Benennung des österreichischen Staatssystems zwischen 1933/34 und 1938 ein.⁹ In der Funktion als wissenschaftlicher Begriff ist „Austrofaschismus“ allerdings „höchst umstritten“¹⁰, wie Kurt Bauer in einem im September 2011

⁷ Vgl. Alexander *Pokorny*, Michael *Lemberger*, Georg *Lobner*, Durch die Vergangenheit zur Gegenwart 7. Geschichte und Sozialkunde für die 7. Klasse. Das erste Lehrbuch für die 7. Klasse mit dem aus der „Lemberger Geschichtsdidaktik®“ entwickelten Lernsystem „Interaktives Gruppenlernen®“ (Linz 2002) S.86.

Anmerkung: Im Gegensatz zu aktuellen Geschichteschulbüchern wird der Begriff „Ständestaat“ in der oben zitierten Auflage nicht in Anführungszeichen geführt.

⁸ Zitiert nach: Walter *Wiltschegg*, Die Heimwehr. Eine unwiderstehliche Volksbewegung? (Studien und Quellen zur österreichischen Zeitgeschichte 7, Wien 1985) S.269.

⁹ Siehe: Emmerich *Tálos*, Wolfgang *Neugebauer* (Hg.), „Austrofaschismus“. Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik 18, Wien 1984). Sowie: Emmerich *Tálos*, Wolfgang *Neugebauer* (Hg.), Austrofaschismus. Politik–Ökonomie–Kultur. 1933–1938 (Politik und Zeitgeschichte 1, Wien⁵ 2005).

¹⁰ Vgl. Kurt *Bauer*, „Austrofaschismus“, nein danke. In: Der Standard (29.9.2011).
URL: <http://derstandard.at/1317018853516/Dollfuss-Debatte-Austrofaschismus-nein-danke> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

erschienenen Zeitungskommentar feststellt. Bauer begründet seine Begriffskritik nicht nur mit der negativen Vorbelastung durch die Heimwehr, sondern auch mit der seit Jahrzehnten andauernden wissenschaftlichen Faschismusdebatte und der politischen Instrumentalisierung von „Austrofaschismus“ als „bequeme[n] linke[n] Kampfbegriff.“¹¹

Gelegentlich wird zur Beschreibung des vierjährigen Herrschaftssystems vor dem „Anschluss“ durch die Nationalsozialisten auch der Terminus „Regierungsdiktatur“ bzw. die davon abgeleitete Begriffsmodifikation „Kanzlerdiktatur“ verwendet, die im österreichischen Kontext durch den Historiker Helmut Wohnout geprägt worden waren. Wohnout argumentiert seine spätere Begriffszuspitzung von „Regierungs-“ zu „Kanzlerdiktatur“ mit der materiell-rechtlichen und politischen Machtkonzentration, die sich zwischen 1934 und 1938 in der Person des Bundeskanzlers (Engelbert Dollfuß, Kurt Schuschnigg) bündelte.¹²

Wie „Kanzlerdiktatur“ deutet auch die Bezeichnung „Dollfuß/Schuschnigg-Regime“, die sich seit einigen Jahren sowohl bei wissenschaftlichen Publikationen als auch bei Tagungen immer stärker durchgesetzt hat, die zentrale Rolle der österreichischen Bundeskanzler in den hier diskutierten vier Jahren an. Da der Terminus „Dollfuß/Schuschnigg-Regime“, im Gegensatz zum etwas unspezifischeren Begriff „Kanzlerdiktatur“, unmissverständlich und auf den ersten Blick auf das österreichische Staatssystem zwischen 1933/34 und 1938 verweist, wird er in den nachfolgenden Kapiteln zu dessen Charakterisierung verwendet.

Abgesehen von dieser fachspezifischen Begriffsabklärung soll an dieser Stelle noch auf zwei allgemeine Aspekte zur Terminologie und Orthographie dieser Arbeit verwiesen werden. Zur Untermauerung von Thesen werden im Laufe der einzelnen Kapitel immer wieder Originalzitate eingefügt. Da sich die deutsche Rechtschreibung seit der Zwischenkriegszeit in einigen Punkten verändert hat, ist nicht davon auszugehen, dass alle hier verwendeten

¹¹ *Bauer*, „Austrofaschismus“, nein danke.

¹² Vgl. Helmut *Wohnout*, Anatomie einer Kanzlerdiktatur. In: Hedwig *Kopetz*, Joseph *Marko*, Klaus *Poier* (Hg.), Soziokultureller Wandel im Verfassungsstaat. Phänomene politischer Transformation. Festschrift für Wolfgang Mantl zum 65. Geburtstag (Studien zu Politik und Verwaltung 90/II: Historisch-politische Entwicklung, europäische Integration, Wissenschaft, Gesellschaft und Wirtschaft, Religion und Kirchen, Kulturwissenschaften, Kunst, Wien [u.a.] 2004) S.961–974, hier S.964.

Zitate der heute üblichen Rechtschreibung, Orthographie und Interpunktion entsprechen. Um den Lesefluss jedoch nicht ständig zu stören, werden die Originalzitate in ihrer Ursprungsform belassen und etwaige „Fehler“ nach den heutigen Rechtschreibstandards nicht extra gekennzeichnet.

Neben der Korrektur von wörtlichen Zitaten wird auch auf die Verwendung einer gendergerechten Schreibweise („Binnen-I“) verzichtet, um einen besseren Lesefluss zu gewährleisten. Die angeführten Berufsbezeichnungen (z.B. Politiker, Historiker, Arzt usw.) werden zwar im generischen Maskulinum wiedergegeben, prinzipiell können damit aber sowohl Männer als auch Frauen gemeint sein. Die einzige Ausnahme stellen alle katholischen Berufsbezeichnungen (z.B. Priester, Pfarrer, Bischof und Papst) dar, da sie nur von Männern ausgeübt werden durften und somit ausschließlich maskulin konnotiert sind.

1.3 Forschungsstand

In den letzten Jahrzehnten wurde das Verhältnis von katholischer Kirche und (Tages-)Politik während der österreichischen Zwischenkriegsjahre bereits aus vielen verschiedenen Blickwinkeln untersucht. Aufgrund der „langen zeitgeschichtslosen Jahre der Zweiten Republik“¹³ erfolgten die ersten Forschungen zur Geschichte Österreichs im 20. Jahrhundert allerdings nicht nur im Inland, sondern häufig auch im Ausland, wie die prominenten Beispiele Francis L. Carsten¹⁴, Felix Kreissler¹⁵, Charles A. Gulick¹⁶, usw. zeigen.

Eine Gemeinsamkeit der frühen historischen und politikwissenschaftlichen Studien zur Zwischenkriegszeit besteht darin, dass der Untersuchungsfokus viele Jahre auf der Ersten Republik lag – die verschiedenen Facetten des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes wurden

¹³ Helmut *Konrad*, Vorwort. In: Francis L. *Carsten*, Die erste Republik im Spiegel zeitgenössischer Quellen (Böhlau zeitgeschichtliche Bibliothek 8, Wien [u.a.] 1988) S. 7.

Anmerkung: Der erste Lehrstuhl für Zeitgeschichte in Österreich wurde erst in den 1960er Jahren an der Universität Wien eingerichtet.

¹⁴ Siehe: Francis L. *Carsten*, Der Aufstieg des Faschismus in Europa (Sammlung Res novae 65, Frankfurt am Main 1968). Und siehe: Francis L. *Carsten*, Faschismus in Österreich. Von Schönerer zu Hitler (München 1977).

¹⁵ Siehe: Felix *Kreissler*, Der Österreicher und seine Nation. Ein Lernprozeß mit Hindernissen (Forschungen zur Geschichte des Donaupraumes 5, Wien [u.a.] 1984).

¹⁶ Siehe: Charles Adams *Gulick*, Austria. From Habsburg to Hitler (Austria 1 Labor's workshop of democracy and Austria 2 Fascism's subversion of democracy, Berkeley [u.a.] 1948).

erst in den letzten Jahren stärker in den Mittelpunkt der Forschungen gerückt. Dem entsprechend beschränkten sich auch die ersten Fragestellungen zum Wechselverhältnis von Politik und Kirche meistens auf den Zeitraum zwischen 1918 und 1933/34.

Das trifft beispielsweise auf folgende Untersuchungen zu: Robert Prantners (ungedruckter) Dissertation¹⁷ aus dem Jahr 1955 über das Zusammenspiel von katholischer Kirche und christlicher Parteipolitik im Spiegel der katholischen Presse der Erzdiözese Wien; Josef Wodkas 1959 publiziertem „Wegweiser“¹⁸ durch die Geschichte der katholischen Kirche Österreichs vom altrömischen Christentum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, bei der die Zeit des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes, abgesehen von einer kurzen Abhandlung über das Konkordat von 1933, übergangen wird; sowie der im Jahr 1960 erschienenen Veröffentlichung „Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik“ des österreichisch-amerikanischen Politologen Alfred Diamant.¹⁹

Neben den oben genannten Autoren beschäftigten sich seit den 1960er Jahren auch zahlreiche österreichische (Kirchen-)Historiker und Universitätsprofessoren ausführlicher mit kirchenpolitischen Fragestellungen. Dazu zählen Erika Weinzierl, Ernst Hanisch, Rupert Klieber, Maximilian Liebmann, Michaela Sohn-Kronthaler, Dieter Binder und Gerhard Hartmann. Die genannten Wissenschaftler haben bis heute viele verschiedene Aspekte des Verhältnisses von Staat und Kirche in der österreichischen Zwischenkriegszeit aufgearbeitet, beispielsweise in Hinblick auf Vereine, Presse, politische Parteien, Kulturpolitik, Riten und Symbole. Aufgrund des daraus resultierenden umfassenden Publikationsspektrums muss an dieser Stelle auf konkrete Literaturverweise verzichtet werden – diese finden sich in den Fußnoten der einzelnen Kapitel und im abschließenden Literaturverzeichnis.

In Hinblick auf die Zeit des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes wurde in der Wissenschaft bisher besonderes Augenmerk auf die Regierung Dollfuß, den „Weg in die Diktatur“ (Kath-

¹⁷ Siehe: Robert *Prantner*, Katholische Kirche und christliche Parteipolitik in Österreich im Spiegel der katholischen Presse der Erzdiözese Wien unter der Regierung Kardinal Piffls von der Gründung der Republik Österreich bis zum Tode des Kirchenfürsten (1918–1932) (ungedruckte Dissertation Wien 1955).

¹⁸ Siehe: Josef *Wodka*, Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte (Wien 1959).

¹⁹ Siehe: Alfred *Diamant*, Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Demokratie, Kapitalismus und soziale Ordnung 1918–1934 (Wien 1965).

likentag, Konkordat, Verfassung, Entpolitisierung des Klerus) und allgemein die Zerstörung der parlamentarischen Demokratie gelegt. Daneben wurden einzelne Teilaspekte aus dem Alltag des vierjährigen Herrschaftssystems untersucht, beispielsweise das Verhältnis zwischen dem Regime und der außerschulischen Jugenderziehung, wie die Arbeit²⁰ der amerikanischen Historikerin Laura Suzanne Gellott zeigt. Der im Jahr 2005 aktualisierte Sammelband „Austrofaschismus. Politik–Ökonomie–Kultur. 1933–1938“²¹, herausgegeben von Emmerich Tólos und Wolfgang Neugebauer, liefert darüber hinaus weitere allgemeine Anhaltspunkte zum Verhältnis von Kirche und Staat in diesen Jahren.

Aufgrund der Fülle an bisher bestehender wissenschaftlicher Literatur, einhergehend mit oft sehr spezifischen Schwerpunktsetzungen, besteht ein weiteres Anliegen dieser Arbeit darin, einen strukturierten Überblick über das Verhältnis von Kirche und Staat während der gesamten Zwischenkriegszeit zu bieten.

²⁰ Siehe: Laura Suzanne *Gellott*, *The catholic church and the authoritarian regime in Austria. 1933–1938* (Modern European History, Garland 1987).

²¹ Siehe: Emmerich *Tólos*, Wolfgang *Neugebauer* (Hg.), *Austrofaschismus. Politik–Ökonomie–Kultur. 1933–1938* (Politik und Zeitgeschichte 1, Wien⁵ 2005).

2 Begriffsverortung

Im Titel der vorliegenden Arbeit erfüllen die beiden Termini „Politischer Katholizismus“ und „Klerikalfaschismus“, wie in der Einleitung bereits betont wurde, auch die Funktion von Schlagwörtern, um die Leser auf den ersten Blick auf das Wechselverhältnis von katholischer Kirche und Politik in der österreichischen Zwischenkriegszeit und gleichzeitig auf den politischen Bruch 1933/34 aufmerksam zu machen. Auch im öffentlichen Leben werden die beiden Begriffe teilweise für bestimmte Zwecke instrumentalisiert, was zu unterschiedlichen Begriffsauffassungen beigetragen hat.

Die Bezeichnung „Politischer Katholizismus“ wird beispielsweise sowohl abschätzig als „Inbegriff einseitig klerikaler, päpstlicher und kirchenorientierter Sonderinteressen“²² als auch in abgeschwächter Form als „Ausdruck für eine kirchlich geprägte Politik mit dem Ziel der Unabhängigkeit von staatlicher Bevormundung“²³ gebraucht. Der Begriff „Klerikalfaschismus“ hingegen ist sowohl wegen der offenen Faschismusdebatte als auch wegen seiner Verwendung als „politischer Kampfbegriff“ umstritten.

2.1 Politischer Katholizismus

Der Begriff und das Phänomen „Politischer Katholizismus“ ist weder auf Europa noch auf das 20. Jahrhundert beschränkt. Aufgrund des sich daraus ergebenden breiten Forschungsfeldes liegt der Fokus hier zunächst auf einer allgemeinen Begriffseinordnung im (mittel-)europäischen Kontext, bei der die Entstehung, Ziele und Trägergruppen des europäischen Politischen Katholizismus herausgearbeitet werden sollen. Darauf aufbauend folgt eine Begriffsverortung in der österreichischen Geschichtsforschung.

²² Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden (Band 17, Leipzig/Mannheim¹⁹ 1998) S.298.

²³ Ebenda

2.1.1 Begriffsverwendung im europäischen Kontext

In Europa wird das Begriffspaar Politischer Katholizismus (engl. political catholicism), dessen etymologische Wurzeln bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen, meistens in (kirchen-)historischen und politikwissenschaftlichen Zusammenhängen eingesetzt. Inhaltlich versteht man darunter in seiner allgemeinsten Begriffsverwendung das „Auftreten der Katholiken als politische Kraft in modernen Staats- und Gesellschaftssystemen.“²⁴

Die Entstehung des Politischen Katholizismus in West- und Mitteleuropa²⁵ wird in der Brockhaus–Enzyklopädie auf die politischen Umwälzungen um die Wende zum 19. Jahrhundert zurückgeführt. Dabei hätte insbesondere der Kampf gegen die kirchen- und kulturpolitischen Modernisierungen des Staates eine wichtige Rolle eingenommen, einhergehend mit dem Streben nach einer Erneuerung der mittelalterlichen Ständegesellschaft.²⁶ Was im Brockhaus mit der Formulierung „politische Umwälzungen um die Wende zum 19. Jahrhundert“ umschrieben wird, ist für den amerikanisch–österreichischen Politologen Alfred Diamant konkret die Französische Revolution und der darauf beruhende liberale Staat des 19. Jahrhunderts. Als Reaktion von Seiten des Klerus und der Laien auf die mit der Französischen Revolution verbundenen neuen Herausforderungen [Auswirkungen der Französischen Revolution auf die Kirche: 1. Einschränkungen, 2. Verfolgungen und 3. Entchristianisierung] hätte sich der Politische Katholizismus in Europa entwickelt.²⁷

Mit der Entstehungsgeschichte des europäischen Politischen Katholizismus geht auch die Frage nach seinen konkreten Zielen einher. Die folgende Definition aus einem Politischen Lexikon liefert diesbezüglich einige Anhaltspunkte. Darin versteht man unter Politischem

²⁴ Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden, Band 17, S.298.

²⁵ Eine aktuelle und umfassende Zusammenstellung von wissenschaftlichen Beiträgen zum Politischen Katholizismus in verschiedenen europäischen Ländern (u.a. Deutschland, Polen, Tschechien/ Slowakei, Spanien, Litauen, Niederlande, Luxemburg) während des 20. Jahrhunderts bietet: Heiner *Timmermann* (Hg.), *Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert* (Band 1, Berlin 2009). Außerdem empfiehlt sich zur Entstehungsgeschichte des Politischen Katholizismus in Deutschland, aber auch Italiens und Frankreichs: Karl-Egon *Lönne*, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert* (Edition Suhrkamp/Neue historische Bibliothek 264, Frankfurt am Main 1986).

²⁶ Vgl. Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden, Band 17, S.298.

²⁷ Vgl. *Diamant*, *Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik*, S.12–14.

Katholizismus nämlich eine

„unmittelbare oder mittelbare Einmischung der katholischen Kirche und ihrer Unterorganisationen in die Innenpolitik einzelner Staaten sowie in die internationale Politik unter Überschreitung des seelsorgerischen- und Lehr-Auftrags mit dem Ziel, den Einflußbereich der katholischen Kirche zu erweitern und bei politischen Entscheidungen konfessionellen Gesichtspunkten den Vorrang zu verschaffen.“²⁸

Demnach gelten sowohl die Erweiterung des Einflussbereiches der katholischen Kirche als auch der Vorrang von konfessionellen Gesichtspunkten bei politischen Entscheidungen als allgemeine Zielsetzungen des Politischen Katholizismus in Europa. Eine so explizite Auflistung seiner vermeintlichen Ziele findet sich jedoch nicht in allen Nachschlagewerken. Im Brockhaus beispielsweise belässt man es lediglich bei der Feststellung, dass die Ziele des Politischen Katholizismus bis heute sehr vielschichtig seien, „da die Frage der Staatsform traditionell gegenüber der Sicherung kirchlichen Einflusses zurücktritt und die Ziele der katholischen Soziallehre unterschiedliche Interpretationen zulassen.“²⁹

In Bezug auf die Trägergruppen des Politischen Katholizismus in Europa gibt es hingegen weniger Diskussionen – als diese gelten gemeinhin die Vertreter der Amtskirche (kirchliche Hierarchie), aber auch Laien, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche, organisiert in Verbänden, Vereinen und politischen Parteien.³⁰

²⁸ Politischer Katholizismus. In: Politisches Lexikon (Loseblatt Ausgabe, Göttingen 1966) S. o. A.

²⁹ Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden, Band 17, S.299.

³⁰ Vgl. Makarios *Hebler*, Vorwort. In: Heiner *Timmermann* (Hg.), Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert (Band 1, Berlin 2009) S.8.

2.1.2 Begriffsverwendung im österreichischen Kontext

In zeitgenössischen Forschungen zur österreichischen Geschichte findet der Begriff „Politischer Katholizismus“ als „Oberbegriff für die verschiedenen katholischen politischen Strömungen in der Monarchie und der Ersten Republik [...] Verwendung.“³¹

Gavin Lewis, der sich näher mit dem Verhältnis von katholischer Kirche und Christlich-sozialer Partei in den letzten Jahren der Monarchie in Niederösterreich beschäftigt hat, führt die Entstehung des Politischen Katholizismus in Österreich auf die Zeit um 1870 zurück. Gemäß seiner Argumentation basiere der Politische Katholizismus allgemein auf drei Vorbedingungen, nämlich dem Vorhandensein einer parlamentarischen Regierung, einer genügend großen Zahl an Katholiken sowie der Existenz von starken antiklerikalen Kräften, die letztlich das Agieren der Kirche als Pressure-Group zur Sicherung ihrer Macht erforderlich machen würden. All diese Bedingungen seien um 1870 in der Habsburgermonarchie vorhanden gewesen, wobei sie in den deutschsprachigen Ländern der Monarchie am stärksten ausgeprägt waren.³²

Auch der Historiker Gerhard Hartmann vermutet den Ursprung des Politischen bzw. Parteipolitischen Katholizismus in Österreich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und bringt ihn unmittelbar mit der Herausbildung des katholischen Milieus und des Verbandskatholizismus in Verbindung.³³

Der Kirchenhistoriker Maximilian Liebmann scheint bezüglich der Entstehungsgeschichte des Politischen Katholizismus mit seiner Fachkollegin Michaela Kronthaler übereinzustimmen. Nach Kronthaler war die Geburtsstunde der demokratischen Bewegung der österreichischen Katholiken am 5. Juni 1869, als die katholische Bevölkerung in Linz das erste Mal für rein katholische Belange demonstrierte, auch die Geburtsstunde des Po-

³¹ Gernot *Stimmer*, *Eliten in Österreich 1848–1970* (Studien zu Politik und Verwaltung 57, Wien [u.a.] 1997) S.746.

³² Vgl. Gavin *Lewis*, *Kirche und Partei im Politischen Katholizismus. Klerus und Christlichsoziale in Niederösterreich 1885–1907* (Publikationen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte Serie 2/Studien 4, Wien/Salzburg 1977) S.1.

³³ Vgl. Gerhard *Hartmann*, *Für Gott und Vaterland. Geschichte und Wirken des CV in Österreich* (Kevelaer 2006) S.11.

litischen Katholizismus.³⁴ Dieter Binder hingegen führt die Etablierung des Politischen Katholizismus in Österreich vorwiegend auf den „rabiante[n] Antiklerikalismus des liberal-deutschnationalen Lagers und der Linken“³⁵ am ausgehenden 19. Jahrhundert zurück. Der Geschichteprofessor Ernst Hanisch, der sich in zahlreichen wissenschaftlichen Abhandlungen auf den österreichischen Politischen Katholizismus in der Zwischenkriegszeit spezialisiert hat, ist bei der Einordnung der Entstehungsgeschichte dieses Phänomens etwas unspezifischer. Die Anfänge des Politischen Katholizismus in Österreich würden ins 19. Jahrhundert zurückreichen, getragen von drei von ihm (Hanisch) erstmals in den 1970er Jahren definierten und bis heute oft rezipierten Trägergruppen des österreichischen Politischen Katholizismus, und zwar:

- kirchliche Hierarchie und Klerus, sofern sie politisch agierten und politisch relevante Aussagen machten,
- die Kerngruppe der Christlichsozialen Partei, ausgenommen achristlicher und liberaler Gruppierungen,
- sowie eine breite Auffächerung von Vereinen, Gruppen und Einzelpersonen, die sich als Katholiken bekannten und politisch Stellung bezogen.³⁶

Diese oben dargestellte strukturelle Begriffsdefinition ergänzte Hanisch im Laufe der Jahre³⁷, indem er bei späteren Arbeiten auch die Differenzierung des ideologischen Spektrums des Politischen Katholizismus (Religiöse Sozialisten, katholische Arbeiterbewegung, Akti-

³⁴ Vgl. Maximilian *Liebmann*, „Heil Hitler“–Pastoral bedingt. Vom politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus (Wien [u.a.] 2009) S.17. Sowie: Michaela *Kronthaler*, Kirchen- und gesellschaftspolitische Bestrebungen sowie pastorale Bemühungen der Österreichischen Bischofskonferenzen 1848–1918. Studien zur Geschichte der katholischen Kirche Mittel-, Ost- und Südosteuropas anhand der Akten der Österreichischen Bischofskonferenz (Habilitationsschrift Graz 2000) S.183.

³⁵ Dieter A. *Binder*, Politischer Katholizismus und katholisches Verbandswesen. Am Beispiel des Kartellverbandes der katholischen nichtfarbentragenden Studentenverbindungen Österreichs (ÖKV) (Revoctio historiae 1, Schernfeld 1989) S.14.

³⁶ Vgl. Ernst *Hanisch*, Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938 (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundlagen der Wissenschaften Serie 2/Studien 5, Wien/Salzburg 1977) S.2.

³⁷ Das lässt sich wahrscheinlich auf die Kritik anderer Historiker zurückführen. Erika Weinzierl beispielsweise kritisierte Hanischs ‚ihrer Meinung nach, „undifferenzierte“ Definition an folgender Stelle: Erika *Weinzierl*, Kirche und Politik. In: Erika *Weinzierl*, Kurt *Skalnik* (Hg.), Österreich 1918–1938. Geschichte der Ersten Republik (Band 1, Wien [u.a.] 1983) S.437–496, S.438.

on Ernst Karl Winter, „Betont–Nationale“) berücksichtigte.³⁸ Trotz dieser Ergänzung gibt es nach wie vor Kritik an Hanischs Begriffsdefinition, da die „historische Entwicklung des Politischen Katholizismus von der Monarchie bis zum Ende der Republik nicht“³⁹ berücksichtigt werde.

Obwohl Hanisch den Terminus „Politischer Katholizismus“ in Hinblick auf die gesamte österreichische Zwischenkriegszeit anwendet, stimmen viele andere österreichische (Kirchen-) Historiker darin überein, dass die Zeit nach 1933 und die darauf folgende Auflösung der Parteien und katholischen Vereine ein vorläufiges Ende des Politischen Katholizismus zur Folge hatte. Für den Kirchenhistoriker Liebmann beginnt mit der so genannten „Entpolitisierung des Klerus“ am 30. November 1933 beispielsweise ein neues Kapitel der österreichischen Kirchengeschichte, das von ihm als „Pastorkatholizismus“⁴⁰ bezeichnet wird.

Während sich die Entwicklung des Politischen Katholizismus in Frankreich und Italien nach 1945 fortgesetzt hätte⁴¹, ist eine entsprechende Zuordnung in Österreich weniger eindeutig – hier lasse sich die Realität der 1950er Jahre am ehesten als „subtiler politischer Katholizismus“⁴² beschreiben. Diese Entwicklung zeige sich bereits an der Gründungsgeschichte der Österreichischen Volkspartei (ÖVP), die von der stärksten Elitenkontinuität zur Christlichsozialen Partei und zum Dollfuß/Schuschnigg–Regime gekennzeichnet war. Obwohl die ÖVP in ihrem Entstehungsjahr 1945 Codes in Richtung katholischer Werte und Ziele in ihrem Parteiprogramm verarbeitete, signalisierte der Parteiname „Österreichische Volkspartei“, der ohne die Attribute „christlich“ oder „sozial“ auskam, „eine zumindest

³⁸ Vgl. Ernst *Hanisch*, Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des „Austrofaschismus“. In: Wolfgang *Neugebauer*, Emmerich *Tálos* (Hg.), *Austrofaschismus. Politik–Ökonomie–Kultur 1933–1938* (Wien⁵ 2005) S.53–73, hier S.70.

³⁹ *Stimmer*, *Eliten in Österreich 1848–1970*, S.746.

⁴⁰ Vgl. *Liebmann*, „Heil Hitler“ – Pastoral bedingt, S.27–169.

⁴¹ Vgl. Alexander *Saberschinsky*, Die Organisation des politischen Katholizismus im Europa des 20. Jahrhunderts. In: Heiner *Timmermann* (Hg.), *Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert* (Band 1, Berlin 2009) S.47–61, hier S.57 f.

⁴² Ernst *Hanisch*, Der politische Katholizismus im 20. Jahrhundert in Österreich, Elitenrekrutierung durch den Cartellverband. In: Heiner *Timmermann* (Hg.), *Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert* (Band 1, Berlin 2009) S.196–205, hier S.201.

formale Trennung vom politischen Katholizismus der Zwischenkriegszeit.“⁴³

Im Gegensatz zur Periodisierung und Kontextualisierung der Entstehungsgeschichte des Politischen Katholizismus in Österreich stimmen die oben genannten österreichischen Wissenschaftler in der Frage nach seinen Zielen weitgehend überein. Nach Maximilian Liebmann ragen sie wie „die Spitzen des Eisberges“ aus dem „nuancenreichen »österreichischen Kulturkampf«“ hervor und umfassen die Bereiche „Ehe, Schule und Kirchenfinanzierung.“⁴⁴ Inwieweit sich diese Annahme bestätigen lässt, wird der weitere Verlauf dieser Arbeit zeigen.

2.2 „Klerikalfaschismus“

2.2.1 Begriffsannäherung – Faschismus in Europa

Der Terminus „Klerikalfaschismus“ (engl. clerical fascism), seltener auch „Klerikofaschismus“ genannt, besteht aus dem Adjektiv „klerikal“ und dem Substantiv „Faschismus“ und impliziert somit einen Zusammenhang zwischen (katholischer) Kirche und Faschismus. Tatsächlich wurde er seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hauptsächlich durch sozialistisch gesinnte Gegner von politischen Systemen, in denen eine praktische und ideologische Nähe zwischen (katholischer) Kirche und Faschismus auszumachen war, geprägt. Unter Wissenschaftlern ist die Verwendung des Begriffs „Klerikalfaschismus“, der seit seinem Bestehen immer wieder politisch instrumentalisiert wurde (u. a. als Stasi-Kampfbegriff zur Diffamierung des politischen Systems der BRD), allerdings bis heute umstritten.

Abgesehen von seiner Verwendung als politischem Kampfbegriff ist der Terminus „Klerikalfaschismus“ vor allem wegen der seit Jahrzehnten andauernden wissenschaftlichen Faschismusdebatte problematisch. Trotz zahlreicher nationaler und internationaler Studi-

⁴³ Oliver *Rathkolb*, Die katholische Kirche und die politische Kultur der Zweiten Republik. In: Pia *Janke* (Hg.), *Ritual. Macht. Blasphemie. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945* (Diskurse, Kontexte, Impulse 7, Wien 2010) S.15-32, hier S.15.

⁴⁴ *Liebmann*, „Heil Hitler“–Pastoral bedingt, S.19 f.

en zum Thema „Faschismus in Europa“ gibt es nach wie vor sowohl in Hinblick auf den Faschismusbegriff selbst als auch in Hinblick auf dessen Kategorisierung unterschiedliche Ansätze. Besonders umstritten ist dabei die Einordnung von europäischen Staaten, die zwischen 1918 und 1945 zwar autoritäre, totalitäre, nationalsozialistische oder rechtsradikale Elemente aufgewiesen haben, aber nicht hundertprozentig als „faschistisch“ charakterisiert werden können.

Im Europa der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts traf dieser Zustand auf sehr viele Länder zu. Während noch im Jahr 1920 beinahe ganz Europa demokratisch organisiert war, waren die meisten europäischen Länder 20 Jahre später Diktaturen, dominiert von den autoritären Regeln eines einzelnen Mannes oder einer einzelnen Partei – eine Entwicklung, die der britische Militärgeschichtler Richard Overy als „decline of democracy“⁴⁵ (= Verfall der Demokratie) beschreibt.

Der Verlauf dieser Entwicklung in Europa sei aber weder durch einen einheitlichen Weg in Richtung Diktatur noch durch ein Standardmuster autoritärer Herrschaft gekennzeichnet gewesen. Außerdem zeige das Beispiel Russland, dass die Entstehung von Diktaturen auch ein linkes Phänomen sein konnte. Abgesehen von Russland entwickelten sich aber die meisten europäischen Diktaturen zwischen 1920 und 1945 entlang der politischen Rechten. Die daraus hervorgegangen faschistischen oder quasi-faschistischen Regime hätten sich entweder durch einen beliebten Diktator an der Spitze oder durch eine konservative Herrschaft, basierend auf militärischen oder monarchistischen Kreisen, ausgezeichnet.⁴⁶

Als konkrete Beispiele dafür nennt Overy den faschistischen Einparteiensstaat in Italien unter Benito Mussolini (Herrschaftszeitraum: 1922–1943), der auf einer Kooperation mit dem König, der Kirche und dem Militär basierte; die militärgestützten Diktaturen in Spanien unter Miguel Primo de Rivera (Herrschaftszeitraum: 1923–1930) und Francisco Franco (Herrschaftszeitraum: 1939–1975); die polnische Militärdiktatur unter Józef Piłsudski, die nach dessen Tod im Jahr 1935 fortgeführt wurde; das nationalsozialistische Deutschland unter Adolf Hitler; die antikommunistischen Einparteiensstaaten der

⁴⁵ Richard Overy, *The inter-war crisis 1919–1939*. Revised second edition (Seminar Studies in History, London [u.a.]² 2010) S.63.

⁴⁶ Ebenda S.63 f.

baltischen Länder (seit 1926 Antanas Smetona in Litauen, seit 1934 Konstantin Ulmanis in Lettland und Konstantin Päts in Estland), die vom Militär und den Großgrundbesitzern unterstützt wurden; den portugiesischen Einparteienstaat unter António Oliveira de Salazar (Herrschaftszeitraum: 1932–1968); Ungarn unter Admiral Miklós Horthy und das österreichische Dollfuß/Schuschnigg-Regime. Die Situation am Balkan hingegen beschreibt der britische Militärhistoriker als die am unzusammenhängendste, weil Konflikte zwischen den verschiedenen politischen Strömungen zu einem Karussell von Regimen und politischen Formen geführt hätten – besonders in Griechenland, Bulgarien und Rumänien.⁴⁷

Nicht zuletzt aufgrund der oben skizzierten teilweise problematischen Zuordnung der unterschiedlichen politischen Staatssysteme in Europa zwischen 1920 und 1945 und des uneinheitlichen Umgangs mit dem Faschismusbegriff gestaltet sich eine Begriffsannäherung an den davon abgeleiteten Terminus „Klerikalfaschismus“ über historische Lexika und Enzyklopädien schwierig. In zahlreichen Nachschlagewerken existiert gar kein Eintrag oder Querverweis zu diesem umstrittenen Begriff.⁴⁸ Selbst im Brockhaus wird der vermeintlich wissenschaftliche Fachausdruck lediglich im Zuge des Hauptartikels zu „Klerikalismus“ genannt, durch fette Schrift hervorgehoben und folgendermaßen erläutert:

„Eine Verbindung von K. [Klerikalismus] und Faschismus wird oft **Klerikalfaschismus** genannt und u.a. auf das Gesellschafts- und Staatssystem in Österreich zwischen 1934 und 1938 sowie in Portugal zwischen 1933 und 1974 angewandt.“⁴⁹

⁴⁷ Vgl. *Overy*, *The inter-war crisis 1919–1939*, S.64–66.

⁴⁸ Das trifft beispielsweise auf folgende Lexika zu: Albert *Graff*, Erhard *Klöss*, Carola *Stern*, Thilo *Vogelsang* (Hg.), *Lexikon zur Geschichte und Politik im 20. Jahrhundert* (Erster Band A–K, Köln 1971). Sowie: Hanno *Drechsler*, Wolfgang *Hilligen*, Franz *Neumann* (Hg.), *Gesellschaft und Staat. Lexikon der Politik* (München⁹ 1995).

⁴⁹ Brockhaus-Enzyklopädie. In 24 Bänden (Band 12 Kir-Lag, Leipzig/Mannheim¹⁹ 1990) S.80.

Abgesehen vom Dollfuß/Schuschnigg-Regime in Österreich und dem portugiesischen Estado Novo („Neuer Staat“) unter António de Oliveira Salazar⁵⁰ werden auch das Franco-Regime in Spanien⁵¹, das slowakische Volkspartei-Regime unter Jozef Tiso⁵² und die Ustascha-Bewegung unter Ante Pavelic in Kroatien⁵³ gelegentlich als „klerikalfaschistisch“ bezeichnet bzw. als Beispiele für Staatssysteme herangezogen, in denen klerikale und faschistische Elemente nah beieinander lagen.

Inwieweit sich die oben genannten Regime tatsächlich in ihrer Rolle als katholisch-autoritäre Systeme von faschistischem Typ einander ähnelten oder sich voneinander unterschieden, würde sich als Problemstellung für eine Vergleichsstudie anbieten – aufgrund des großen Umfangs und der Komplexität der gegenwärtigen Faschismusforschung muss die Frage an dieser Stelle jedoch offen bleiben.

2.2.2 Begriffsverwendung im österreichischen Kontext

Der Begriff „Klerikalfaschismus“ wurde in Österreich nicht nur von zahlreichen Zeitgenossen des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes als politischer Begriff verwendet, sondern taucht bis heute vereinzelt als vermeintlich wissenschaftlicher Fachterminus in Beiträgen über die österreichische Geschichte der Zwischenkriegszeit auf. Inwiefern die jeweiligen Autoren die Bezeichnung, wie in der vorliegenden Arbeit bewusst als Schlagwort eingesetzt und sie davor kritisch reflektiert haben, kann hier nicht nachvollzogen werden. Die Tatsache, dass der Begriff in vielen Fällen weder unter Anführungszeichen steht noch erläutert wird, lässt eine kritische Reflexion aber oftmals ausschließen.

⁵⁰ Näheres zur Problematik portugiesischer Estado Novo und europäischer Faschismus, siehe: António Costa Pinto, *Salazar's dictatorship and European fascism. Problems of interpretation* (Boulder 1995).

⁵¹ Eine umfangreiche Studie des spanischen Faschismus, von seinen Wurzeln bis zum Tod Francos, liefert: Stanley G. Payne, *Fascism in Spain 1923–1977* (Madison 1999).

⁵² Siehe: Tatjana Tönsmeier, *Das Dritte Reich und die Slowakei 1939–1945. Politischer Alltag zwischen Kooperation und Eigensinn* (Paderborn/Wien [u.a.] 2003).

⁵³ Ein nach wie vor viel zitierter Beitrag zur kroatischen Ustascha-Bewegung stammt von: Ladislaus Hory, Martin Broszat, *Der kroatische Ustascha-Staat* (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 8, Stuttgart 1964).

Der deutsche Historiker Klaus-Jörg Siegfried beispielsweise näherte sich der Entstehung des Dollfuß-Regimes in seiner Studie⁵⁴ aus dem Jahr 1979 über den Begriff „Klerikalfaschismus“. Siegfried sah im österreichischen Herrschaftssystem zwischen 1933/34 und 1938 ein faschistisches System, weil es vergleichbar mit Deutschland und Italien „auf eine krisenhafte Gefährdung der kapitalistischen Reproduktion mit gleichzeitiger Zerschlagung der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung zum Zwecke der gewaltsamen Senkung der sozialen Kosten der kapitalistischen Produktion zurückzuführen ist.“⁵⁵ Damit heizte er die bereits bestehende wissenschaftliche Kontroverse zur terminologischen und inhaltlichen Einordnung des österreichischen Staatssystems zwischen 1933/34 und 1938 weiter an.

Ernst Hanisch, der mit der Bezeichnung „Klerikalfaschismus“ ausschließlich einen „politischen Kampfbegriff“ verbindet, kritisierte Siegfrieds Begriffsverwendung vehement, da sie theoretisch nicht ausreichend reflektiert sei.⁵⁶ Trotz der Unterstützung des Regimes durch die katholische Kirche gebe es keinerlei Beweise dafür, dass der Vatikan oder der österreichische Episkopat Dollfuß in die Diktatur getrieben hätten. Im Gegenteil: Der starke Einbezug der Kirche in das „autoritäre“ Staatssystem hätte zu einem Sperrriegel gegen den „vollfaschistischen“ Charakter des Regimes geführt.⁵⁷

Hanischs Argumentation verweist nicht nur auf die Implikation von „Klerikalfaschismus“ als ein sowohl von der katholischen Soziallehre als auch von faschistischen Elementen geprägtes Staatssystem, sondern deutet auch die bereits besprochene Problematik des Faschismusbegriffes an. Die Frage nach dem Ausmaß des faschistischen Charakters des Dollfuß/ Schuschnigg-Regimes ist in der zeitgeschichtlichen Forschung umstritten und

⁵⁴ Siehe: Klaus-Jörg *Siegfried*, Klerikalfaschismus. Zur Entstehung und sozialen Funktion des Dollfußregimes in Österreich. Ein Beitrag zur Faschismuskritik (Sozialwissenschaftliche Studien 2, Frankfurt am Main 1979).

⁵⁵ Gerhard *Jagschitz*, Der österreichische Ständestaat 1934–1938. In: Erika *Weinzierl*, Kurt *Skalnik* (Hg.), Österreich 1918–1938. Geschichte der Ersten Republik (Band 1, Wien [u.a.] 1983) S.497–515, hier S.498.

⁵⁶ Vgl. Ernst, *Hanisch*, Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des „Austrofaschismus“, S.68.

⁵⁷ Ebenda

stellt seit den 1970er Jahren die wissenschaftliche Kernfrage dar, wenn es um die Beurteilung dieses Zeitraumes geht.

3 Rückblick: Politik und Kirche vor 1918

3.1 „Ehe von Thron und Altar“

Ausgehend von der Gegenreformation⁵⁸, die nicht zuletzt aufgrund habsburgischer Bemühungen mit Erfolg gekrönt war, konnte sich die katholische Kirche in der Monarchie eine Monopolstellung sichern. Abgesehen von ihrer Dominanz im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften, war die Stellung der katholischen Kirche bis zum Ende der Monarchie im Jahr 1918 von einer besonderen Nähe zum Staat charakterisiert, was in der wissenschaftlichen Literatur oftmals mit den beiden Metaphern „Bündnis von Thron und Altar“ sowie „Ehe von Thron und Altar“ veranschaulicht wird. Trotz des auf den ersten Blick euphemistischen Bildes der Ehe, erlebte die mehrere Jahrhunderte währende Beziehung von „Thron und Altar“ sowohl Höhen als auch Tiefen.

Im Josephinismus (zirka 1750–1850), dem nach Kaiser Joseph II benannten „aufgeklärten österreichischen Staatskirchentum“⁵⁹, wurden zahlreiche kirchenpolitische Reformen umgesetzt, die sowohl den Lebensbereich der katholischen Kirche als auch deren Rolle im Staat nachhaltig beeinflusst haben, wie beispielsweise:

- 1781/82 Toleranzpatente: freie(re) Religionsausübung für Protestanten/Griechisch-Orthodoxe und Juden,
- ab 1781 Klostersaufhebungen und Gründung eines staatlichen Religionsfonds,
- Loslösung von Vatikan und Papst, der als „ausländischer Kirchenoberer“⁶⁰ gesehen wurde,

⁵⁸ Der Beginn der österreichischen Gegenreformation wird auf das Jahr 1590 datiert und wurde von der Gründung zahlreicher neuer Orden (Jesuiten, Kapuziner, Barnabiten, Serviten) begleitet. Vgl. Erich *Bodzenta*, Die Katholiken in Österreich. Ein religionssoziologischer Überblick (Wien 1962) S.21.

⁵⁹ Ferdinand *Maass*, Der Frühjosephinismus (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs 8, Wien 1969) S.9.

⁶⁰ Reinhold *Zippelius*, Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart (Beck'sche Reihe 1209, München 1997) S.100.

- 1783 Gründung von Generalseminarien (= josephinische Institute für Priestererziehung) und eine damit verbundene Erneuerung der Pfarrerausbildung,
- 1783 Änderung der Ehegesetzgebung im Sinne der bürgerlichen Gesetzgebung.⁶¹

Die Umsetzung dieser Reformen bedeutete für die katholische Kirche einen Rückschritt auf mehreren Ebenen. Nicht nur ihre religiöse Alleinherrschaft war plötzlich gefährdet, sondern auch gewisse kirchliche Vorrechte gingen an den Staat über, beispielsweise im Bereich der Kulturpolitik – einem für die katholische Kirche sehr wichtigen Feld. Der Kaiser hingegen profitierte von der Einschränkung des kirchlichen Handlungsspielraumes, da er die im Zuge der Gegenreformation wiedererstarkte Institution so besser kontrollieren und für seine Zwecke instrumentalisieren konnte.

Diese Form der staatlichen Kontrolle und das so genannte „Staatskirchentum“ endeten offiziell mit der Unterzeichnung eines Konkordats, einem „völkerrechtliche[n] Vertrag zwischen dem »Heiligen Stuhl« (dem Papst) und Österreich“⁶², am 18. August 1855. Anhand von 36 Artikeln wurden im Konkordat von 1855 die Rechte der katholischen Kirche zu deren Gunsten neu definiert. Zugeständnisse in den Bereichen Schule, Ehegesetzgebung, Organisation des Klerus sowie die Erklärung des staatlichen Religionsfonds zum kirchlichen Eigentum relativierten viele der kirchenpolitischen Maßnahmen des Josephinismus und sicherten der katholischen Kirche wieder mehr Einfluss im Staat.⁶³ Das Hauptmotiv für das Zustandekommen dieses Vertrags, und zwar die Erneuerung der religiösen und sittlichen Grundlagen des Volkes als Reaktion auf die Revolution des Jahres 1848, zeigt jedoch, dass die Kirche wieder mehr Handlungsspielraum bekommen hatte, um letztlich dem durch die Unruhen gebeutelten Staat besser dienen zu können.⁶⁴

⁶¹ Vgl. Ernst *Tomek*, Kirchengeschichte Österreichs. Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus (Band 3, Wien/Innsbruck [u.a.] 1959) S.379–473.

⁶² Anton *Pelinka*, Sieglinde *Rosenberger*, Österreichische Politik. Grundlagen–Strukturen–Trends (Wien³ 2007) S.209.

⁶³ Vgl. Erika *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933 (Wien 1960) S.81.

⁶⁴ Vgl. Paul Michael *Zulehner*, Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zur Problematik Kirche–Staat–Gesellschaft (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg Serie 2/ Studien 1, Wien [u.a.]. 1967) S.20–23.

Unter den Zeitgenossen führte der Abschluss des Konkordats zu einer Polarisierung der öffentlichen Meinung. Auf der einen Seite interpretierte ein Großteil der katholischen Welt, darunter der Papst sowie die meisten Bischöfe der Habsburgermonarchie, diesen Vertrag als staatsrechtlichen Höhepunkt der katholischen Restaurationsbewegung.⁶⁵ Auf der anderen Seite teilten seine Kritiker, vorwiegend Anhänger des Josephinismus und der liberalen Partei, den Vorwurf der „Unzeitgemäßheit des Konkordats.“⁶⁶

Der Streit um das Konkordat spitzte sich nach mehreren außenpolitischen Rückschlägen, wie den verlorenen Schlachten in Solferino (1859) und Königgrätz (1866), zwischen dessen Befürwortern und Gegnern weiter zu. Die Liberalen machten das Konkordat für das politische und militärische Versagen des zentralistisch regierten Kaiserstaates verantwortlich und forderten, wie die Mehrheit der Reichsratsabgeordneten, im Herbst 1867 eine Änderung der bestehenden Gesetzeslage auf drei Ebenen:

1. Wiederherstellung des Eherechts nach dem Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch,
2. Emanzipation der Schule von der Kirche und
3. Regelung der interkonfessionellen Verhältnisse nach dem Grundsatz der Gleichberechtigung aller Bürger.⁶⁷

Daraufhin wurden im Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, wie Glaubens- und Gewissensfreiheit, neu dokumentiert. Eine ausführlichere Bestimmung des Rechtsverhältnisses zwischen Staat und Kirche erfolgte allerdings erst im Zuge der am 25. Mai 1868 sanktionierten sogenannten „Maigesetze“. Darin wurden das Unterrichts- und Erziehungswesen sowie die Gerichtsbarkeit in Eheangelegenheiten wieder dem Staat unterstellt und eine liberalere Neuregelung der interkonfessionellen

⁶⁵ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.83 f.

⁶⁶ *Gottfried Mayer*, Österreich als „katholische Grossmacht“. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 24, Wien 1989) S.209.

⁶⁷ Vgl. *Zulehner*, Kirche und Austromarxismus, S.24.

Verhältnisse festgelegt.⁶⁸ Obwohl im Zuge dieser Gesetze wesentliche Aspekte des Konkordats von 1855 wieder aufgehoben wurden, blieb der völkerrechtliche Vertrag zwischen dem Papst und Österreich formell noch einige Jahre bestehen. Erst mit dem „Gesetz über die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche“ vom 7. Mai 1874 wurde das Konkordat als innerstaatliches Gesetz vollständig aufgehoben.⁶⁹

In den darauf folgenden Jahren gab es im Bereich der Kirchengesetzgebung nur wenige geringfügige Änderungen, trotz vehementer und zugleich gegenteiliger Bemühungen seitens liberaler Kreise und der katholischen Kirche. Somit beruhte die Kirchengesetzgebung bis zum Ende der Monarchie im Großen und Ganzen auf den Gesetzen von 1868 und 1874, „deren Milderungen und versöhnliche Durchführung von seiten des Staates schließlich auch die Katholiken bewogen, sich mit ihnen mehr oder minder abzufinden.“⁷⁰

3.2 Die zukünftigen Großparteien und ihr Verhältnis zur Kirche

Die 1880er und frühen 1890er Jahre gelten als Zeit der Veränderung und Radikalisierung der politischen Landschaft des Habsburgerreiches.⁷¹ In der Reichs- und Residenzstadt Wien wurden in diesen Jahren sowohl die Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP) als auch die Christlichsoziale Partei (CSP) gegründet – zwei in ideologischer Hinsicht gegensätzliche Parteien – die später als Massenparteien die politische Struktur der Ersten Republik maßgeblich prägen sollten.

Das primäre Ziel der seit dem Parteitag von Hainfeld 1888/89 geeinten Sozialdemokraten war die politische Organisation der gesamten Arbeiterschaft und damit einhergehend die Schaffung sozialer Gerechtigkeit für die Arbeiter.⁷² Eine ebenso klare Linie verfolgte die SDAP von Beginn an in Bezug auf die Themen „Religion und Kirche“. Bereits bei der

⁶⁸ Vgl. *Wodka*, Kirche in Österreich, S.331.

⁶⁹ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.122.

⁷⁰ Ebenda S.128.

⁷¹ Vgl. John W. *Boyer*, Karl Lueger (1844–1910). Christlichsoziale Politik als Beruf (Studien zu Politik und Verwaltung 93, Wien [u.a.] 2010) S.11.

⁷² Vgl. Walter *Pollak*, Sozialismus in Österreich. Von der Donaumonarchie bis zur Ära Kreisky (Wien [u.a.] 1979) S.85.

Partei Gründung im Jahr 1874 in Neudörfel legten die Sozialdemokraten einen Kurs fest, der in Bezug auf kirchenpolitische Belange stark an die im vorangehenden Unterkapitel beschriebenen altliberalen Forderungen erinnerte und an dem sie sich auch in den nachfolgenden Jahrzehnten orientieren sollten. Konkret forderte die junge Partei schon in ihrem Gründungsjahr sowohl die Trennung von Schule und Kirche als auch die Trennung von Kirche und Staat.⁷³ In Artikel 5 der Prinzipienerklärung des Einigungsparteitages von Hainfeld legten die Sozialdemokraten in Bezug auf Religion und Kirche schließlich folgende Ziele fest:

„Im Interesse der Zukunft der Arbeiterklasse ist der obligatorische, unentgeltliche und konfessionslose Unterricht in den Volks- und Fortbildungsschulen sowie unentgeltliche Zugänglichkeit sämtlicher höherer Lehranstalten unbedingt erforderlich; die notwendige Vorbedingung dazu ist die **Trennung der Kirche vom Staat** und die **Erklärung der Religion als Privatsache**.“⁷⁴

Die in dieser Prinzipienerklärung enthaltenen Forderungen nach einer Säkularisierung des öffentlichen Raumes, explizit „Trennung von Kirche und Staat“ und „Erklärung der Religion als Privatsache“, verschärfte sich in den Folgejahren und sollten auch zum Motto des Kulturkampfes der Ersten Republik werden.

Die Christlichsoziale Partei hingegen repräsentierte seit ihrer Gründung im Jahr 1893 durch Karl Lueger nicht nur großbürgerliche und antisemitische, sondern auch explizit klerikale Werte.⁷⁵ Der Bezug zur katholischen Kirche, der auch im Namen der Partei anklingt, beruhte anfänglich jedoch nicht auf hundertprozentiger Gegenseitigkeit. Während der niedere Klerus zur fanatischen Gefolgschaft Luegers zählte (Stichwort „Kaplanpartei“),

⁷³ Vgl. Gerhard *Steger*, *Der Brückenschlag. Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich* (Wien [u.a.] 1982) S.16 f.

⁷⁴ Klaus *Berchtold* (Hg.), *Österreichische Parteiprogramme 1868–1966* (Wien 1967) S.139. Anmerkung: Markierung durch die Verfasserin der vorliegenden Arbeit.

⁷⁵ Vgl. Adam *Wandruska*, *Österreichs politische Struktur. Die Entwicklung der Parteien und politischen Bewegungen*. In: Heinrich *Benedikt* (Hg.), *Geschichte der Republik Österreich* (Wien 1954) S.289–485, hier S.301–312.

waren das österreichische Gesamtepiskopat sowie Kaiser Franz Joseph I, der als äußerst katholisch eingestuft wird, gegenüber der neuen Partei skeptisch.⁷⁶

Dieses Misstrauen äußerte sich konkret in der Mitte der 1890er Jahre als Kaiser Franz Joseph I dem Politiker Karl Lueger dreimal in Folge die Bestätigung zur Wahl des Wiener Bürgermeisters verweigerte. Darüber hinaus wurde Lueger im selben Jahrzehnt mit zwei Klagen aus Rom, wegen Antisemitismus und Auflehnung gegen bischöfliche Gewalt, konfrontiert.⁷⁷

Nachdem sowohl die Differenzen mit dem Kaiser als auch mit dem Vatikan zugunsten Luegers und der Christlichsozialen Partei gelöst werden konnten, verbesserte sich das Verhältnis zwischen der Partei und der katholischen Kirche schrittweise. Aus der „Ehe von Thron und Altar“ sollte sich nach dem Zusammenbruch der Monarchie im Jahr 1918 sogar eine „Ehe von (Christlichsozialer) Partei und Altar“⁷⁸ entwickeln, wie das nächste Kapitel ausführlich zeigen wird.

⁷⁶ Vgl. *Boyer*, Karl Lueger (1844–1910), S.147–155.

⁷⁷ Vgl. *Wandruska*, Österreichs politische Struktur, S.311 f.

⁷⁸ *Pelinka / Rosenberger*, Österreichische Politik, S.209.

4 Politischer Katholizismus in der Ersten Republik

4.1 Von der Monarchie zur Republik

Mit den Worten „Deutsch-Österreich ist eine demokratische Republik“⁷⁹ aus Artikel 1 des „Gesetz[es] über die Staats- und Regierungsform Deutsch-Österreichs“ vom 12. November 1918 begann offiziell ein neuer Abschnitt in der österreichischen Geschichte. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges hatte sich nicht nur die territoriale und wirtschaftliche Ausgangssituation des Landes, sondern auch dessen politischer Rahmen wesentlich geändert, indem die Jahrhunderte währende (Habsburger-)Monarchie von einer demokratischen Republik abgelöst worden war. Welche Auswirkungen das Ende der Monarchie, das zugleich das Aus der „Ehe von Thron und Altar“ bedeutete, auf die Beziehung von Staat und Kirche hatte, soll im vorliegenden Kapitel gezeigt werden.

Unter den Zeitgenossen löste der Übergang von der Monarchie zur demokratischen Republik zwiespältige Gefühle aus, was hier exemplarisch an den Reaktionen kirchlicher Würdenträger und christlichsozialer Politiker veranschaulicht werden soll.

Noch wenige Monate vor dem absehbaren Ende des Ersten Weltkrieges beteuerte das österreichische Gesamtepiskopat seine Treue⁸⁰ gegenüber Kaiser Karl I. Wahrscheinlich befürchteten die Bischöfe, dass die katholische Kirche mit der Errichtung einer Republik ihre geschützte Stellung im Staat verlieren könnte und, dass dadurch das Eindringen liberaler und sozialistischer Ideen in das öffentliche Leben beschleunigt werden würde.⁸¹

Am Tag der Ausrufung der Republik, einen Tag nach der Verzichtserklärung des Kaisers, war vom promonarchistischen Kurs des Episkopats in der Öffentlichkeit allerdings nur mehr wenig wahrzunehmen. Im Gegenteil: Friedrich Gustav Piffl, der einzige Kardinal im

⁷⁹ StGBI 5/1918: Über die Staats- und Regierungsform von Deutschösterreich. Vgl. Online-Datenbank der Österreichischen Nationalbibliothek. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?apm=0&aid=sgb&datum=19180004&seite=00000004&zoom=2> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

⁸⁰ Im Hirtenbrief vom 4. August 1918 hoben die Bischöfe die „providentielle Stellung Österreichs als katholische Vormacht im Herzen Europas und als Vaterland des Völkerbundes, den es beherbergt“ hervor. Zitiert nach: Erika *Weinzierl*, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus 1918–1933. In: *Wort und Wahrheit*, 19 Jg. (Freiburg im Breisgau 1963) S.417–439, hier S.418.

⁸¹ Vgl. *Diamant*, Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik, S.68.

so genannten „Reststaat“, forderte den Klerus auf „die Gläubigen entsprechend aufzuklären [Anmerkung: über die neue Regierungsform] und zur unbedingten Treue gegenüber dem nun rechtmäßig bestehenden Staate Deutschösterreich zu ermahnen.“⁸² Als Hauptmotiv für diesen plötzlichen Meinungsumschwung der katholischen Kirche wird die Angst vor politischen Unruhen, resultierend aus den zeitgleichen Unruhen und der Errichtung von Räterepubliken in Bayern und Ungarn, gesehen.⁸³

Im Gegensatz zu den österreichischen Bischöfen konnten sich die christlichsozialen Politiker des Landes anfänglich auf keine einheitliche offizielle Linie in der Frage um die Staatsform einigen, was beinahe zum Bruch der jungen Partei geführt hätte. Die Wiener Gruppe um den späteren Bundeskanzler Ignaz Seipel hielt zunächst an der Monarchie fest, während sich die Ländergruppe, mit dem Vorarlberger Jodok Fink und dem oberösterreichischen Prälaten Johann Nepomuk Hauser an der Spitze, für die Errichtung einer Republik einsetzte. Mit Hauser als Klubobmann der Partei und Fink als seinem Stellvertreter dominierte im Jahr 1918 der republikanische Flügel der Christlichsozialen das Parlament.⁸⁴

Letztlich war es aber Ignaz Seipel, der beim Übergang von der Monarchie zur Republik eine Schlüsselrolle einnehmen sollte. Seipel ebnete den Weg in das neue politische Zeitalter nicht nur über eine im November 1918 erschienene Artikelserie in der katholischen Zeitung „Reichspost“, sondern war auch maßgeblich an der Verzichtserklärung von Kaiser Karl I beteiligt, welche die formale Voraussetzung für die Ausrufung der Republik darstellte. Der Schlüsselsatz dieser Erklärung („Ich verzichte auf jeden Anteil an den Staatsgeschäften“) wird in der wissenschaftlichen Literatur gemeinhin Ignaz Seipel zugeschrieben.⁸⁵

⁸² Friedrich Gustav *Piffl*, Treue gegenüber der Republik. Kundgebung vom 12. November 1918. In: August Maria *Knoll* (Hg.), Kardinal Fr. G. Piffl und der österreichische Episkopat zu sozialen und kulturellen Fragen 1913–1932. Quellensammlung von August M. Knoll (Kleine historische Monographien 35, Wien [u.a.] 1932) S.44–47, hier S.45 f.

⁸³ Vgl. *Hanisch*, Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938, S.5 f.

⁸⁴ Ebenda

⁸⁵ Vgl. Maximilian *Liebmann*, Die Kirche in Österreich, ihr Verhältnis zum Ständestaat, zur NS-Bewegung und ihre Rolle in der Anschlusszeit. In: Joseph F. *Desput* (Hg.), Österreich 1934–1984. Erfahrungen, Erkenntnisse, Besinnung (Wien [u.a.] 1984) S.104–134, hier S.106.

Trotz seines Engagements und dem anfänglichen Glauben an die parlamentarische Demokratie, distanzierte sich der christlichsoziale Spiritus Rector um 1930 wieder davon:

„Ich selbst messe der bloßen Reform des Wahlrechts und der Wahlordnung keine allzu große Bedeutung bei; ich sehe die Wurzel des Übels in der Art der Parteienherrschaft, wie sie sich in den Zeiten der konstitutionellen Monarchie entwickelt hat und nach dem Wegfall der monarchischen Korrektur ungehemmt in die Halme geschossen ist. Nach meiner Ansicht rettet jener die Demokratie, der sie von der der Parteienherrschaft reinigt und dadurch erst wieder herstellt.“⁸⁶

Statt der parlamentarischen Demokratie sympathisierte Seipel in diesen Jahren vielmehr mit heimwehr-faschistischen Ideen und traute der Heimwehr sogar die Wiederherstellung der „reinen Demokratie“ zu:

„Nichts ist falscher, als wenn behauptet wird, die Heimwehrbewegung [...] bedrohe irgendwie die Demokratie. Im Gegenteil! Die Sehnsucht nach wahrer Demokratie ist eine der stärksten Triebkräfte der Heimwehrbewegung! Deswegen vertraue ich auf sie und bekenne mich zu ihr.“⁸⁷

Somit erscheint Ignaz Seipels Rolle beim Übergang von der Monarchie zur Republik, stellvertretend für die Wiener Gruppe der Christlichsozialen Partei, rückblickend als „Vernunftrepublikanismus gewachsener Monarchisten“⁸⁸ mit dem primären Ziel, eine soziale Revolution abzuwehren.

⁸⁶ Ignaz *Seipel*, *Der Kampf um die österreichische Verfassung* (Wien 1930) S.181 f.

⁸⁷ Ebenda S.133.

⁸⁸ *Hanisch*, *Der politische Katholizismus im 20. Jahrhundert in Österreich*, S.197.

4.2 Katholische Kirche

4.2.1 Kirchenorganisation nach 1918

Der Zusammenbruch des Vielvölkerreiches Österreich–Ungarn und die damit verbundene Verkleinerung des österreichischen Staatsgebietes (Stichwort „Reststaat“) konfrontierten die katholische Kirche im Bereich der Kirchenorganisation mit neuen Fragen.

Die Zerstückelung Tirols sowie die Angliederung eines neuen Bundeslandes im Jahr 1921, „Deutsch–Westungarn“ (heutiges Burgenland), erforderten eine Neuordnung der kirchlichen Territorialverhältnisse. Aufgrund politischer und finanzieller Probleme wurde dieses Vorhaben in den Zwischenkriegsjahren allerdings erschwert und führte in Bezug auf die beiden genannten Regionen zu provisorischen Lösungen. Somit umfasste die kirchenpolitische Organisation in der Zwischenkriegszeit zwei Kirchenprovinzen (Wien und Salzburg), vier Suffraganbistümer (St. Pölten, Linz, Gurk und Sekau), zwei Apostolische Administraturen (Eisenstadt gehörte bis 1932 zu Wien; Tirol und Vorarlberg gehörten von 1921–1925 zur Diözese Brixen und von 1925–1938 direkt zu Rom) und seit 1936 das Generalvikariat Feldkirch.⁸⁹

An der Spitze dieser kirchlichen Verwaltungsbereiche standen zwischen 1918 und 1938 mehrere (Erz–)Bischöfe, die ihr Amt im Regelfall noch in der Monarchie übernommen hatten und vom Kaiser persönlich nominiert worden waren. Zur besseren Orientierung in Hinblick auf die folgenden Kapitel sollen sie an dieser Stelle namentlich genannt werden, inklusive ihres territorialen Zuständigkeitsbereiches:

Friedrich Gustav *Piffel* (bis 1932 Erzdiözese Wien), Theodor *Innitzer* (ab 1932 Erzdiözese Wien), Ignatius *Rieder* (bis 1934 Erzdiözese Salzburg), Sigismund *Waitz* (ab 1934 Erzdiözese Salzburg), Johannes Baptist *Rößler* (bis 1927 Diözese St. Pölten), Michael *Memelauer* (ab 1927 Diözese St. Pölten), Johannes Maria *Gföllner* (Diözese Linz), Adam *Hefter* (Diözese Gurk), Leopold *Schuster* (bis 1927 Diözese Sekau) und Ferdinand Stanis-

⁸⁹ Vgl. *Weinzierl*, Kirche und Politik, S.439.

laus *Pawlikowski* (ab 1927 Diözese Sekau).⁹⁰

Als Plattform für gemeinsame Besprechungen des österreichischen Episkopats in den Zwischenkriegsjahren diente die Bischofskonferenz. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges wurde eine jährliche Hauptversammlung im Herbst fixiert, wobei nachkriegsbedingte Sondersitzungen während des restlichen Jahres nicht ausgeschlossen wurden. Inhaltlich behandelten die Bischofskonferenzen der Zwischenkriegszeit, deren Vorsitz bis zu seinem Tod im Jahr 1932 Kardinal Piffl und danach dessen Nachfolger Kardinal Innitzer innehatte, neben kirchlichen Angelegenheiten auch politische und kulturpolitische Themen. Als Resultat dieser Treffen veröffentlichten die Bischöfe gemeinsame und/oder individuelle Hirtenbriefe, in denen wichtige Fragen der Konferenzen aufgegriffen wurden. Sowohl die Bischofskonferenzen als auch die Hirtenbriefe zwischen 1918 und 1938 handeln vorwiegend von innerösterreichischen Problemen und geben Aufschluss über die Einstellungen der einzelnen Bischöfe und des Gesamtepiskopats zu Fragen über Politik, Staat und Gesellschaft.⁹¹

Abgesehen vom Episkopat war in der Zwischenkriegszeit auch ein Großteil des österreichischen Klerus, der sich im Jahr 1938 aus circa 8.000 Welt- und Ordenspriestern zusammensetzte, an politischen, sozialen und ökonomischen Themen interessiert. Konkret manifestierte sich dieses Interesse am politischen Engagement vieler Pfarrer, von denen einige in der Ersten Republik auch Mandate für die Christlichsoziale Partei in der Bundes- und Landespolitik bekleideten.⁹²

⁹⁰ Vgl. *Weinzierl*, Der Episkopat. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), *Kirche in Österreich 1918–1965*. (Band 1, Wien 1966), S.21-77, hier S.22–27.

⁹¹ Ebenda S.29-45.

⁹² Vgl. *Weinzierl*, *Kirche und Politik*, S.442 f.

4.2.2 Katholisches Vereinswesen

Im Gegensatz zu heute waren katholische Vereine und Verbände in der Zwischenkriegszeit omnipräsent und nahmen im öffentlichen Leben eine bedeutende Rolle ein. Ihre Entstehungsgeschichte im deutschen Sprachraum reicht bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück und wird als Folge der Herausbildung eines katholischen Milieus nach 1815 gesehen. Formale Voraussetzungen für diese Entwicklung, die in Österreich erst nach 1867 ihre volle Ausprägung erreichte, war die schrittweise Einführung von Grundrechten, wie Versammlungs- und Vereinsrecht sowie das Recht auf freie Meinungsäußerung.⁹³

Der Übergang von der Monarchie zur Republik hatte keine einschneidenden Auswirkungen auf die Entwicklung des katholischen Organisationswesens in Österreich. Im Gegenteil: Katholische Organisationen, Bewegungen und Vereine waren in der Ersten Republik äußerst beliebt und zeichneten sich häufig durch ihren politischen oder teilweise politischen Charakter aus. Sofern sie politisch engagiert waren, standen die katholischen Vereine und Verbände in der Regel im Dienst der Christlichsozialen Partei und „fungierten oft auch als Massenmobilisierungsmedien für diese Partei, die wiederum eine Schutzfunktion gegenüber der Kirche ausübte.“⁹⁴

Die Bezeichnung „Massenmobilisierungsmedien“ scheint für die katholischen Vereine der Ersten Republik durchaus passend, da sie eine für heutige Begriffe unglaublich hohe Zahl an Mitgliedern⁹⁵, vorwiegend katholische Laien, umfassten. Für den Zeitraum zwischen 1932 und 1934 wurden 219 verschiedene katholische Vereinigungen in Österreich gezählt:

„2 große Dach- und Volksorganisationen [. . .], 2 Verbände für Kinderarbeit, 9 für die Jugendarbeit, 2 für die Männerarbeit, 5 für die Frauenarbeit, 5 für Mittelschüler, 36 für Hochschüler, 4 für Akademiker, 4 für Lehrer, 1 für Bauern, 16 für Arbeiter, 6 andere Berufsvereinigungen, 14 Missionsvereine, 12 andere

⁹³ Vgl. *Hartmann*, Für Gott und Vaterland, S.80.

⁹⁴ Pia *Janke*, Politische Massenfeste in Österreich zwischen 1918 und 1938 (Wien [u.a.] 2010) S.65.

⁹⁵ Weinzierl geht davon aus, dass in den katholischen Vereinigungen der Zwischenkriegszeit insgesamt „sicher weit mehr als eine halbe Million Menschen erfaßt waren.“
Weinzierl, Kirche und Politik, S.451.

religiös-kirchliche Vereinigungen, 27 karitative Vereinigungen, 10 Schulvereine, 8 Buch- und Lesevereine, 45 Bildungs- und Kulturvereine, 11 Turn- und Sportvereine.“⁹⁶

Anhand dieser Aufzählung wird deutlich, dass sich viele katholische Vereinigungen dieser Jahre gezielt an bestimmte Alters-, Berufs- und Interessensgruppen richteten. Diese breit gefächerte Organisationsstruktur des katholischen Vereinswesens ermöglichte letztlich eine weitgehend flächendeckende Mitgliedschaft verschiedener Alters- und Gesellschaftsgruppen.

Abgesehen davon gab es aber auch zwei große Dach- und Volksorganisationen, die „Katholische Aktion“ (KA) und den „Volksbund der Katholiken Österreichs“, die ursprünglich als Interessensorganisationen der österreichischen Katholiken auf Massenmitgliedsbasis neben (und nicht in Konkurrenz) zu den bestehenden katholischen Vereinen gegründet worden waren.⁹⁷

Nach Gerhard Hartmann erfuhr das katholische Vereinswesen Österreichs durch die Gründung der Katholischen Aktion eine „entscheidende Weichenstellung.“⁹⁸ Die Idee der KA als Sammelorganisation verschiedener katholischer Bewegungen weltweit wurde besonders von Papst Pius XI propagiert und spielte bereits in dessen Antrittszyklika „Ubi arcano Dei“ aus dem Jahr 1922 eine zentrale Rolle. Die österreichischen Pläne zur Durchführung einer Katholikenorganisation im Sinne der KA nahmen im Jahr 1927, anlässlich einer Reichsdelegiertentagung der katholischen Organisationen in Linz, Gestalt an – nachdem bereits im Jahr davor eine KA im Tiroler Teil der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch eingeführt worden war. Die im Anschluss an diese Tagung durch die Österreichische Bischofskonferenz festgelegten Richtlinien der österreichischen KA zeichneten sich

⁹⁶ *Weinzierl*, Kirche und Politik, S.446. Siehe auch: Friedrich *Klostermann*, Das organisierte Apostolat der Laien und die Katholische Aktion. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich (Band 2, Wien/München 1967) S.68–137, hier S.102.

⁹⁷ Vgl. *Hartmann*, Für Gott und Vaterland, S.238.

⁹⁸ Ebenda S.241.

anfänglich vor allem durch eine starke Ausrichtung auf das Episkopat aus.⁹⁹

Infolge faschistischer Tendenzen in Italien, später auch in Österreich, präsentierte Kardinal Innitzer im Jahr 1933 ein neues, weitgehend autoritär strukturiertes Konzept der KA, das sich durch eine betonte Distanz zur Tagespolitik und zum „Politischen Katholizismus der Vergangenheit“ auszeichnete. Im darauf folgenden Jahr wurde der KA im Zuge des Zusatzprotokolls des am 1. Mai 1934 veröffentlichten Konkordates die „volle Freiheit hinsichtlich ihrer Organisation und Betätigung“ eingeräumt – im Gegensatz zu vielen anderen katholischen Organisationen. Das hatte zur Folge, dass viele der im Konkordat nicht berücksichtigten katholischen Vereinigungen, sofern sie nicht vorher aufgelöst worden waren, in die KA flüchteten.¹⁰⁰

4.2.3 Katholisches Pressewesen und Politik

Neben dem katholischen Vereinswesen erfüllte in der Zwischenkriegszeit insbesondere das Medium Zeitung die Funktion eines Massenmediums im Bereich der aktuellen politischen Kommunikation. Die große Bedeutung von Printmedien zwischen 1918 und 1938 spiegelte sich an der breit angelegten Presselandschaft des Landes wider, die auch ein umfassendes katholisches Zeitungswesen beinhaltete.

Die folgende Aufzählung von Friedrich Funder, dem Herausgeber und Chefredakteur der katholischen Zeitung „Reichspost“, aus dem Jahr 1931 ermöglicht einen Einblick in das weite Spektrum des katholischen Pressewesens der Zwischenkriegszeit – demnach gab es in Österreich:

„9 katholische Tageszeitungen und

2 dreimal, 1 zweimal und 47 einmal erscheinende Wochenblätter,

2 wöchentlich erscheinende Revuen und

⁹⁹ Vgl. *Hartmann*, Für Gott und Vaterland, S.242 f.

¹⁰⁰ Vgl. *Weinzierl*, Kirche und Politik, S.446-448.

2 selbstständige Bilderwochenblätter, dazu
6 Monatsschriften für Pädagogik,
20 Berufs- und Standesorgane,
10 Zeitschriften für kirchliches Leben und Missionswesen,
2 für die Familie, 2 für Turnwesen, 2 für soziale Arbeit, 2 für kirchliche Kunst
und 1 für Kirchenmusik.“¹⁰¹

Abgesehen von der Bandbreite der katholischen Presse in der Ersten Republik steht in wissenschaftlichen Abhandlungen zu diesem Thema häufig auch die Frage nach ihrem politischen Charakter im Raum. Bereits Zeitgenossen hätten über das Thema „katholisch-politische“ oder „katholisch-unpolitische“ Presse diskutiert.¹⁰²

In diesem Zusammenhang fällt meistens der Name der bereits angeführten Zeitung „Reichspost“, die als das „große publizistische Sprachrohr der Christlichsozialen Partei“¹⁰³ eingestuft wird – nicht zuletzt, weil darin namhafte christlichsoziale Politiker der Ersten Republik, wie Ignaz Seipel, ihre Artikel veröffentlichten. Offiziell und rechtlich war die seit 1894 erschienene „Reichspost“ allerdings ein von der Partei unabhängiges Organ. Ihr Herausgeber Friedrich Funder begründete die vermeintliche Trennlinie zwischen Politik und „seiner“ Zeitung folgendermaßen:

„Es stimmt: Die Reichspost gehört nicht der Christlichsozialen Partei, denn sie gehört dem katholischen Volke. Ich möchte hier ganz deutlich die Grenzlinie zwischen Partei und Presse ziehen. Sicherlich hat die katholische Tagespresse nicht die Aufgabe, Politik auf eigene Faust zu machen. Das hat sie denjenigen zu überlassen, welche die Verantwortung dafür vor den Wählern tragen. Aber

¹⁰¹ Friedrich *Funder*, Die katholische Presse. In: Alois *Hudal* (Hg.), Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen (Wien 1931) S.189–204, hier S.203.

¹⁰² Vgl. *Prantner*, Katholische Kirche und christliche Parteipolitik, S.38.

¹⁰³ Ebenda S.31.

wo die Gefahr bestehen könnte, dass wichtige christliche Grundsätze verletzt werden, hat die Presse die Aufgabe, die mahnende Stimme des christlichen Gewissens unseres Volkes zu sein auch gegenüber unseren Abgeordneten. Es ist notwendig, dass unsere Presse beim Volke das Vertrauen habe für Fälle, wo es nottun würde, diese Freiheit zu besitzen.“¹⁰⁴

Trotz der rechtlichen Unabhängigkeit der „Reichspost“ und Funders oben angeführter Betonung der Trennlinie zwischen Politik und Presse, ist ein inoffizieller Zusammenhang zwischen der CSP und der „Reichspost“ unübersehbar. Eine andere katholische Tageszeitung, die mit der Christlichsozialen Partei in Verbindung gebracht wird und eine mehr als doppelt so hohe Auflage wie die „Reichspost“ erzielte, war das im Jahr 1929 gegründete „Kleine Volksblatt“. Im Gegensatz zu vielen anderen Zeitungen der Zwischenkriegsjahre wurde das „Kleine Volksblatt“ nach dem Zweiten Weltkrieg wiedergegründet und erfüllte bis 1947 die Funktion eines zentralen Parteiorgans der ÖVP.¹⁰⁵

Das auflagenstärkste katholische Printmedium der Zwischenkriegszeit war eine seit 1919 unter dem Namen „Wiener Kirchenblatt“ geführte Zeitschrift, die eine Gesamtauflage von 250.000 Stück erreichte.¹⁰⁶ Paradoxerweise war diese Zeitschrift, im Gegensatz zu den oben genannten Beispielen, von Beginn an unpolitisch. „Es will nicht der Politik dienen, es will niemanden angreifen, wenn es auch die katholische Sache oft verteidigen muss. Es hat keine Nebenabsichten neben den religiösen.“¹⁰⁷

Das katholische Pressewesen der Zwischenkriegszeit umfasste, abgesehen von den oben genannten Beispielen, auch Zeitungen und Zeitschriften, die sich verstärkt kulturpolitischen Themen widmeten. Auf diesem Feld dominierte die von Joseph Eberle geleitete Wochenschrift „Monarchie“, die später in „Das Neue Reich“ umbenannt wurde. Nach Un-

¹⁰⁴ Zitiert nach: *Prantner*, Katholische Kirche und christliche Parteipolitik, S.38.

¹⁰⁵ Ebenda S.31 f. Sowie: Das Kleine Volksblatt, 1955 URL: <http://www.demokratiezentrum.org/themen/mediengesellschaft/medien-und-politik/medien-und-politik-gallery.html?index=669> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

¹⁰⁶ Vgl. *Weinzierl*, Kirche und Politik, S.451.

¹⁰⁷ *Prantner*, Katholische Kirche und christliche Parteipolitik, S.44.

stimmigkeiten mit dem für die Wochenschrift verantwortlichen Verlag Tyrolia beendete Eberle im Jahr 1925 seine Arbeit für „Das Neue Reich“ und gründete seine eigene Zeitschrift, die „Schönere Zukunft“. Nicht zuletzt aufgrund des großen Erfolges von Eberles neuer Zeitschrift kam es 1932 zu einer Fusion von „Das neue Reich“ und „Schönere Zukunft“, wobei sich Eberle bei der Namensgebung durchsetzte. Inhaltlich richteten sich beide Blätter an katholische Akademiker und Intellektuelle, wobei „Das neue Reich“ bis 1925 monarchistisch, antirepublikanisch, antidemokratisch, antisemitisch, antimarxistisch und antikapitalistisch ausgerichtet war. Nach dem Herausgeberwechsel war die Wochenschrift gemäßiger, demokratie- und kapitalfreundlicher. Eberle hingegen blieb seinem Kurs auch bei der Leitung von „Schönere Zukunft“ treu und wurde in den dreißiger Jahren als Organ der „Brückenbauer“ gesehen, nicht zuletzt wegen seines großen publizistischen Erfolges in Deutschland sowie antisemitischer Aussagen.¹⁰⁸

Eine gegenteilige politisch-ideologische Weltanschauung propagierte der im Jahr 1933 nach Österreich emigrierte Universitätsprofessor Dietrich von Hildebrand. Mit Hilfe von Engelbert Dollfuß gründete er im Jahr seiner Emigration die Wochenschrift „Der christliche Ständestaat“, die sich in politisch-ideologischer Hinsicht gegen den Nationalsozialismus wandte.¹⁰⁹

Eine politische Position, die sich sowohl gegen die Extreme von rechts als auch von links wandte, bezog Ernst Karl Winter¹¹⁰ in den „Wiener politischen Blättern“, die er zwischen 1933 und 1936 herausgab. Winter setzte sich in den Zwischenkriegsjahren für eine Versöhnung zwischen den Christlichsozialen und den Sozialdemokraten ein, um den Nationalsozialismus abwehren zu können. Bekannt, in diesem Zusammenhang, ist seine Parole „Rechts stehen, links denken“.

¹⁰⁸ Vgl. Kurt *Skalnik*, Die katholische Presse. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich (Band 1, Wien/München 1966) S.363–372, hier S.365. Sowie: *Weinzierl*, Kirche und Politik, S.451.

¹⁰⁹ Vgl. *Weinzierl*, Kirche und Politik, S.451.

¹¹⁰ Siehe: Robert *Holzbauer*, Ernst Karl Winter (1895–1959). Materialien zu seiner Biographie und zum konservativ-katholischen politischen Denken in Österreich 1918–1938 (ungedruckte Dissertation Wien 1992).

Im katholischen Pressewesen der Zwischenkriegszeit spiegelten sich, abgesehen von tagespolitischen Anschauungen, auch die verschiedenen sozialpolitischen Schulen und Zugänge aus katholischer Sicht wider. Anton Orel, ein Rezipient und „Schüler“ von Karl von Vogelsangs Sozialreform, propagierte den christlichen Sozialismus beispielsweise als Herausgeber der Wochenschrift „Der Volkssturm“ (1918–1924) und der Halbmonatsschrift „Das neue Volk“ (1924–1936). Karl Lugmayer, der ebenfalls dem Vogelsang-Kreis zuzurechnen ist, setzte sich in seiner Zweimonatsschrift „Neue Ordnung“ für eine „Zuständereform“ (Struktureform) ein.¹¹¹

4.2.4 Religiosität als politisches Stimmungsbarometer

In nomineller Hinsicht war Österreich in der Zwischenkriegszeit ein hyperkatholisches Land, was sich an einem durchschnittlichen Katholikenanteil von über 90 Prozent widerspiegelte. In Bezug auf die tatsächliche Ausprägung des katholischen Milieus war allerdings ein Unterschied zwischen den westlichen Bundesländern Österreichs (Vorarlberg, Tirol und Salzburg) und dem Nord- bzw. Ostteil des Landes festzustellen, der zusätzlich durch einen Land–Stadt–Kontrast verstärkt wurde. Während der Alltag im Westen, vor allem in den ländlichen Regionen, tendenziell noch stark vom liturgischen Kirchenjahr bestimmt wurde, war das katholische Milieu im Norden und Osten Österreichs, vorwiegend in den großen Städten, weniger stark ausgeprägt.¹¹²

Die Bandbreite der religiösen Praxis und das katholische Land–Stadt–Gefälle zeigen, dass die reale Konfessionalität zwischen 1918 und 1938 schwerer zu fassen ist als anfangs angedeutet. Diese Problematik wird durch die beiden großen Kirchenaustrittswellen von 1923 und 1927 sowie der auffälligen Zunahme an Kircheneintritten im Jahr 1934 verstärkt.

¹¹¹ Vgl. *Skalnik*, Die katholische Presse, S.365 f.

¹¹² Vgl. *Hanisch*, Der politische Katholizismus im 20. Jahrhundert in Österreich, S.196. Sowie: Horst *Zimmermann*, Die Schweiz und Österreich während der Zwischenkriegszeit. Eine Studie und Dokumentation internationaler Beziehungen im Schatten der Großmächte (Wiesbaden 1973) S.286.

Kirchenaustritte

Die Kirchenaustrittswelle des Jahres 1923 basierte vorwiegend auf dem Streit um die Vormachtstellung im Schulwesen, der zwischen den Sozialdemokraten und der Christlich-sozialen Partei, die in der Literatur häufig als der „weltliche Arm“ der katholischen Kirche bezeichnet wird, öffentlich ausgetragen wurde (siehe Kapitel 4.4.2.). In dessen Verlauf verkündete der Präsident des Wiener Stadtschulrates, der Sozialdemokrat Otto Glöckel, den organisierten Massenaustritt aus der katholischen Kirche. Diese Drohung wurde im Jahr 1923 von den Sozialdemokraten forciert, indem sie folgende kirchenfeindliche Parole veröffentlichten:

„Man kann nicht Sozialist und zugleich Kirchengänger sein! Darum: Heraus aus der Kirche! Werdet konfessionslos!“¹¹³

Zeitgleich zu dieser expliziten Aufforderung zum Kirchenaustritt veröffentlichte der sozialdemokratische Abgeordnete Karl Leuthner eine Broschüre mit dem Titel „Religion und Sozialdemokratie“, die sich gezielt gegen Kardinal Friedrich Gustav Piffl und die „politisierten Pfaffen“¹¹⁴ richtete. Sowohl die oben zitierte Parole als auch Leuthners Broschüre zeigten aus sozialdemokratischer Sicht ihre Wirkung und veranlassten im Jahr 1923 überdurchschnittlich viele Katholiken zum Kirchenaustritt.

Im weiteren Verlauf der 1920er Jahre wurde die gezielt kirchenfeindliche Propaganda seitens der Sozialdemokraten beibehalten und erreichte nach dem Justizpalastbrand im Juli 1927 ¹¹⁵ einen neuen Höhepunkt. In der sozialistischen Presse wurde der christlichsoziale Bundeskanzler und Prälat Ignaz Seipel für die durch Polizeischüsse verstorbenen und verletzten Opfer infolge des Justizpalastbrandes verantwortlich gemacht und als „Prälat

¹¹³ Zitiert nach: *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.141.

¹¹⁴ Ebenda

¹¹⁵ Eine aktuelle und facettenreiche Zusammenstellung von Beiträgen zum Justizpalastbrand bietet: Bundesministerium für Justiz/Ludwig Boltzmann-Institut für Geschichte und Gesellschaft/Cluster Geschichte (Hg.) , 80 Jahre Justizpalastbrand. Recht und gesellschaftliche Konflikte (Veröffentlichungen des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte und Gesellschaft 33, Innsbruck/Wien [u.a.] 2008).

ohne Milde“ und „Blutprälat“ titulierte. Die Tatsache, dass in Wirklichkeit nicht Seipel, sondern Polizeipräsident Johann Schober den Schießbefehl erteilt hatte, spielte für die sozialistische Presse dabei keine nennenswerte Rolle. Als unmittelbare Konsequenz dieser medialen Hexenjagd wandten sich nach den Juliereignissen von 1927, wie im Jahr 1923, überdurchschnittlich viele Katholiken von der katholischen Kirche ab – während Ignaz Seipel persönlich bis an sein Lebensende sowohl mit dieser Kirchenaustrittswelle als auch mit den negativ konnotierten Beinamen zu kämpfen hatte.¹¹⁶

Insgesamt sind im Zeitraum zwischen 1918 und 1927 120.000 österreichische Katholiken aus der katholischen Kirche ausgetreten¹¹⁷, wobei die oben genannten sozialdemokratischen Propagandamaßnahmen der 1920er Jahre am deutlichsten im sozialistisch geprägten „roten“ Wien zu spüren waren. Die folgende Tabelle zum „Religionswechsel in Wien“¹¹⁸ verdeutlicht das in absoluten Zahlen:

DER RELIGIONSWECHSEL IN WIEN			
Jahr	Austritte	Eintritte	+/-
1916	978	467	-511
1917	1.060	485	-575
1918	1.681	506	-1.175
1919	7.472	702	-6.770
1920	7.910	836	-7.074
1921	8.108	707	-7.401
1922	9.268	589	-8.679
1923	22.888	657	-22.231
1924	10.422	613	-9.809
1925	11.460	640	-10.820

¹¹⁶ Vgl. Alfred *Kosteletzky*, Kirche und Staat. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich (Band 1, Wien/München 1966) S.201–217, hier S.205.

¹¹⁷ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.142.

¹¹⁸ Zitiert nach: *Hanisch*, Die Ideologie des Politischen Katholizismus, S.3 f. Anmerkung: Markierung durch die Verfasserin der vorliegenden Arbeit.

1926	13.505	679	-12.826
1927	28.837	552	-28.285
1928	14.023	716	-13.307
1929	12.081	760	-11.321
1930	8.610	938	-7.672
1931	6.723	900	-5.823
1932	6.090	993	-5.097
1933	4.496	1.414	-3.082
1934	2.433	32.943	+30.510
1935	1.795	6.511	+4.716
1936	2.060	4.078	+2.018

Kircheneintritte

Abgesehen von den beiden großen Kirchenaustrittswellen der 1920er Jahre dient diese Überblickdarstellung auch zur Veranschaulichung der Kircheneintrittswelle des Jahres 1934. Diese Entwicklung fällt nicht zufällig mit der Einführung des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes zusammen. Gesetzliche Maßnahmen im Vorfeld der Verkündung des Regimes, das sich selbst auch als „christlichen, deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage“¹¹⁹ bezeichnete, erschwerten österreichweit die Kirchenaustritte. Am 16. August 1933 veröffentlichte das Bundesministerium für Unterricht einen Erlass, wonach jeder Austrittswillige einer Untersuchung über seinen „gesunden Geistes- und Gemütszustand“ zuzustimmen hatte. In Salzburg wurden die gesetzlichen Möglichkeiten zur Verhinderung von weiteren Kirchenaustritten noch weiter ausgereizt, indem „demonstrative Kirchenaustritte“ durch eine Sicherheitsdirektion mit sechs Wochen Arrest bestraft werden konnten. Von dieser restriktiven Maßnahme waren bis zu ihrer Aufhebung durch den Bundesgerichtshof tatsächlich Dutzende Menschen betroffen. Sowohl die bundesweite Gesetzgebung zur Einschränkung der Kirchenaustritte als auch deren Verschärfung im Bundesland Salzburg richteten

¹¹⁹ BGBl. Nr. 1/1934. Vgl. Online-Datenbank der Österreichischen Nationalbibliothek. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?apm=0&aid=bgl&datum=19340004&seite=00000001&zoom=2> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

sich in erster Linie gegen illegale Nationalsozialisten, die in diesen Jahren verstärkt zur evangelischen Kirche übertraten. Indirekt waren aber auch viele Nicht-Nationalsozialisten davon betroffen: Da die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft im Dollfuß/Schuschnigg-Regime identitätsstiftend wirkte und sich zu einer ideologischen Voraussetzung im öffentlichen Leben entwickelt hatte, traten vermehrt konfessionslose oder einer anderen Konfession zugehörige Staatsbedienstete zur katholischen Kirche über, um ihre berufliche Existenz im Regime nicht zu gefährden.¹²⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sowohl die Kirchenaustrittswellen der 1920er Jahre als auch die auffällige Zunahme von Kircheneintritten im Jahr 1934 auf den politischen (Propaganda-)Maßnahmen verschiedener Parteien und Interessensgruppen beruhten.

4.3 Christlichsoziale Partei und Kirche

4.3.1 Allgemeines zur Partei

Charakteristisch für die Christlichsoziale Partei war ihre Heterogenität, einhergehend mit einer stark bündisch orientierten Organisation. Bereits vor dem Ersten Weltkrieg waren in den Ländern verschiedene christlichsoziale Bauernbünde entstanden, die sich im Jahr 1919 zum österreichischen Reichsbauernbund zusammengeschlossen hatten. Abgesehen vom Reichsbauernbund umfasste das Organisationswesen der Partei in der Ersten Republik das katholische Vereinswesen, das katholische Pressewesen und die christlichen Gewerkschaften, die ihren Ursprung in dem von Leopold Kunschak im Jahr 1892 gegründeten christlichsozialen Arbeiterverein hatten. Im Unterschied zu den sozialdemokratischen freien Gewerkschaften waren die Mitgliedszahlen der christlichen Gewerkschaften und letztlich ihr Einfluss auf die Arbeiterschaft eher bescheiden. Einen ähnlich schweren Stand hatte die Christlichsoziale Partei in der Ersten Republik bei den Unternehmern und dem städtischen Bürgertum, während sie hingegen sowohl bei der Bauernschaft als auch im Beamtentum gut verankert war, nicht zuletzt aufgrund der christlich organisier-

¹²⁰ Vgl. *Hanisch*, Der politische Katholizismus als ideologischer Träger des „Austrofaschismus“, S.78.

ten Akademikerorganisationen, wie dem Cartellverband (siehe Kapitel 4.3.2).¹²¹

Eine weitere Wählergruppe, von der die CSP nach dem Ende des Ersten Weltkrieges stark profitierte, waren (katholische) Frauen. Frauen stellten in der Ersten Republik eine neue Wählergruppe dar, da das allgemeine Wahlrecht in Österreich erst mit dem Tag der Republikgründung am 12. November 1918 eingeführt worden war. Da sich die CSP, im Gegensatz zu allen anderen Parteien, in diesen Jahren explizit für die Wahrung weiblicher Interessen und die Erhaltung des traditionellen Familienbildes („Schutz der Ehe“) einsetzte, fand sie bei vielen weiblichen Wählern, vor allem aus dem katholischen Milieu, Anklang.¹²²

Das Verhältnis zwischen der Christlichsozialen Partei und der katholischen Kirche wurde nach dem Zusammenbruch der Monarchie aufgewertet, indem sich die Partei schrittweise zum neuen „Bündnispartner“ der Kirche etablierte – die „Ehe von Thron und Altar“ wurde durch eine „Ehe von Partei und Altar“ ersetzt. Die ideologische Nähe zur katholischen Kirche und die Heterogenität der Organisationsstruktur spiegeln sich auch in der Programmatik der CSP wider. In kulturpolitischer Hinsicht (Familien- und Eherecht, Schul- und Erziehungswesen) engagierten sich die Christlichsozialen für die Wahrung des kirchlichen Einflusses, während sie in wirtschaftlicher Hinsicht eine Förderung der bäuerlichen Landwirtschaft (u.a. eingeschränkte Bodenreform) sowie des gewerblichen Mittelstandes forcierten.¹²³

¹²¹ Vgl. Roman *Sandgruber*, *Das 20. Jahrhundert. Geschichte Österreichs* (Band 6, Wien 2003) S.49 f.

¹²² Vgl. Nina *Kogler*, *Für Kirche, Partei und „Vaterland“. Zur politischen und kirchlichen Organisation katholischer Frauen Österreichs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts am Beispiel von Frieda Mikola (1881–1958)* (Grazer gender studies 12, Graz 2009) S.100.

¹²³ Vgl. Anton *Staudinger*, Wolfgang C. *Müller*, Barbara *Steininger*, *Die Christlichsoziale Partei*. In: Emmerich *Tálos* (Hg.), *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918–1933* (Wien 1995) S.160–176, hier S.169–172.

4.3.2 Elitenrekrutierung durch den Cartellverband

Wenn in der Literatur vom österreichischen Cartellverband (CV) die Rede ist, bezieht sich das sowohl allgemein auf den „Cartellverband der katholischen deutschen Studentenverbindungen“ als auch auf den seit 1933 davon abgespaltenen „Österreichischen Cartellverband (ÖCV)“. Beim Cartellverband handelt es sich um einen Dachverband katholischer, nichtschlagender, farbentragender Studentenverbindungen mit den Prinzipien „Katholizität, Wissenschaftlichkeit, Lebensfreundschaft (d. h. studentischer Frohsinn, Farbentragen und Cartellfreundschaft) und Vaterlandsliebe“¹²⁴, der sowohl in der politischen Landschaft der Ersten Republik als auch im Dollfuß/Schuschnigg-Regime eine zentrale Rolle einnahm.

Während die Geschichte des CVs vor dem Ersten Weltkrieg vorwiegend vom Streit um die Vormachtstellung an den Universitäten geprägt war, die in Österreich bis in die 1930er Jahre von liberalen und deutschnationalen Kreisen dominiert wurden, entwickelte sich dieser Dachverband nach 1918 zur Elitenrekrutierungsstätte der Christlichsozialen Partei und des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes.¹²⁵

ANTEIL DER CVER AN DER FRAKTION DER CHRISTLICHSOZIALEN IM REICHSRAT 1907 UND 1911, DER KONSTITUIERENDEN NATIONALVERSAMMLUNG 1919 UND DES NATIONALRATES VON 1920 BIS 1934							
Jahr	1907	1911	1919	1920	1923	1927	1930
Mandate Christlichsoziale	97	76	69	85	82	73	66
CVer¹	19	14	22 20	22 23	19 22	24 21	25 22
CV-Prozent-Anteil²	19,6	18,4	31,9 29,0	25,9 27,1	23,2 26,8	32,9 28,8	37,9 33,38

^{1,2} Die erste Zahlenreihe in den Zeilen CVer und CV-Prozent-Anteil zeigt die Werte zu Beginn einer Legislaturperiode, die zweite Zahlenreihe zum Ende.

¹²⁴ *Hartmann*, Für Gott und Vaterland, S.47.

¹²⁵ Vgl. *Hanisch*, Der politische Katholizismus im 20. Jahrhundert in Österreich, S.198 f.

Die oben dargestellte Tabelle¹²⁶ zeigt, dass der Anteil der CV-Mitglieder an der Fraktion der Christlichsozialen in den entsprechenden parlamentarischen Institutionen (Reichsrat, Konstituierende Nationalversammlung und Nationalrat) mit der Regierungsübernahme der Christlichsozialen Partei in der Ersten Republik im Vergleich zu den Jahren davor deutlich zugenommen hat, von 19,6% im Jahr 1907 auf 33,38% im Jahr 1934.

Noch höher als im Nationalrat war der Mitgliedsanteil von CVer zwischen 1920 und 1934 im Bundesrat, wie die nachfolgende Tabelle¹²⁷ zeigt:

ANTEIL DER CVER AN DEN MITGLIEDERN DES BUNDESRATES 1920 BIS 1934			
Jahr	Mandate CSP	CVer	Prozent-Anteil
1920	22	9	40,9
1923	24	13	54,2
1927	26	12	46,2
1930	26	8	30,8
1934	20	7	35,0

Abgesehen vom National- und Bundesrat waren zwischen 1920 und 1933 alle Parteiobmänner und Generalsekretäre der Christlichsozialen Partei Mitglieder des österreichischen Cartellverbandes. Außerdem waren von den insgesamt 36 Personen, die die CSP in diesem Zeitraum als Mitglieder der Bundesregierung stellte, 20 CVer, was einem Prozentanteil von 55,6 entspricht.¹²⁸

Die enge Verflechtung zwischen Cartellverband und Tagespolitik setzte sich nach 1933/34 scheinbar nahtlos in der Vaterländischen Front (VF) und dem Regime fort, wenngleich nicht immer dieselben Personen oder Personenkreise involviert waren. Die prominentes-

¹²⁶ Zitiert nach: *Hartmann*, Für Gott und Vaterland, S.268.

¹²⁷ Ebenda S.269.

¹²⁸ Ebenda S.268.

ten Cartellverband-Mitglieder im Regime zwischen 1933/34 und 1938 waren Engelbert Dollfuß und Kurt Schuschnigg. Somit stammten acht von insgesamt zwölf Bundeskanzlern der gesamten Zwischenkriegszeit aus den Reihen des CVs. Abgesehen von den beiden Bundeskanzlern des Regimes gehörten auch zahlreiche Regierungsmitglieder im Bund und den Ländern, sowie Mitglieder der gesetzgebenden Körperschaften auf Bundesebene und der Landtage einer CV-Verbindung an.¹²⁹

Neben den zahlreichen Politikern trug in der Zwischenkriegszeit auch eine Reihe von Bischöfen ein CV-Band, wie beispielsweise Gustav Piffl, Theodor Innitzer, Johann Rößler, Ignaz Rieder, Sigismund Waitz, Ferdinand Pawlikowski und Adam Hefter.¹³⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Mitglieder des Cartellverbandes sowohl das politische Geschehen in der demokratischen Ersten Republik als auch im „autoritären“ Dollfuß/Schuschnigg-Regime wesentlich mitgestalteten. Somit waren die in politischer und ideologischer Hinsicht unterschiedlichen Staatssysteme der Zwischenkriegsjahre durch eine gewisse Form von Elitenkontinuität miteinander verbunden.¹³¹

4.3.3 Personalunion: Priester und Politiker in einer Person

Im Gegensatz zu heute war es in der Ersten Republik keine Seltenheit, wenn Mitglieder des Klerus auch in der aktiven Tagespolitik engagiert waren und teilweise sogar führende politische Stellungen im Bund und den Ländern innehatten. Prominente Beispiele für diese Form der Personalunion waren der oberösterreichische Landeshauptmann Johann Nepomuk Hauser, der burgenländische Landeshauptmann Johann Thullner, Theodor Innitzer, der als Sozialminister im Kabinett Schober III (1929/30) tätig war, sowie die Nationalratsabgeordneten Ämilian Schöpfer aus Tirol und Karl Drexel aus Vorarlberg.

Als höchster politischer Funktionär aus den Reihen der katholischen Kirche in der Ersten Republik ist Ignaz Seipel zu nennen, der nicht nur Obmann der Christlichsozialen Partei

¹²⁹ Vgl. *Hartmann*, Für Gott und Vaterland, S.385 f.

¹³⁰ Ebenda S.254.

¹³¹ Ebenda S.386.

und mehrfacher Bundeskanzler (erste Legislaturperiode: 1922–1924, zweite Legislaturperiode: 1926–1929), sondern auch ausgebildeter Theologe und aktiver Priester (seit 1921 Prälat) war.

Ignaz Seipel, der im Jahr 1876 in Wien geboren wurde, wuchs in kleinbürgerlichen Verhältnissen auf – eine Tatsache, die er in späteren Jahren schlagfertig zu nutzen verstand: „Mein Vater war ein Fiaker, von ihm habe ich die Kunst gelernt, die Staatskutsche zu lenken.“¹³² Bevor Seipel jedoch in der beruflichen Position war, die „Staatskutsche zu lenken“, absolvierte er an der Universität Wien ein Studium der katholischen Theologie. Nach seiner Priesterweihe 1899 war Seipel bis 1903 in verschiedenen niederösterreichischen Pfarren als Kaplan tätig. Danach konzentrierte er sich wieder auf seine akademische Laufbahn, habilitierte sich, und wurde 1909 als Ordinarius für Moraltheologie an die Universität Salzburg bestellt, wo er bis zu seiner Berufung an die Universität Wien im Jahr 1917 tätig war.¹³³

Abgesehen von seiner universitären Karriere wurde der Grundstein für Ignaz Seipels politische Laufbahn während seiner Zeit als Ordinarius in Salzburg gelegt. Dort hatte er seit 1909 nicht nur die Redaktion der Salzburger „Katholischen Kirchenzeitung“ inne, sondern war auch an der Gründung einer Zweigstelle der Leo-Gesellschaft beteiligt, über die er mit prominenten Politikern, wie Heinrich Lammasch, in Kontakt kam. Auf Initiative Lammaschs, dem letzten k. k. Ministerpräsidenten, wurde Ignaz Seipel im Oktober 1918 zum Minister für öffentliche Arbeit und soziale Fürsorge ernannt. Trotz des kurz darauf folgenden Zusammenbruchs der Monarchie kam Seipels politische Karriere dadurch nicht zum Erliegen.¹³⁴

Im Gegenteil: Ignaz Seipel entwickelte sich in der Ersten Republik zur Schlüsselfigur bei zentralen politischen Fragen. Dazu zählten beispielsweise der Übergang von der Monarchie zur Republik, die umstrittene Kulturpolitik (v.a. Ehe- und Schulfrage) und die

¹³² Zitiert nach: Klemens von *Klemperer*, Ignaz Seipel. Staatsmann einer Krisenzeit (Graz/Wien [u.a.] 1976) S.35.

¹³³ Ebenda S.33–67.

¹³⁴ Vgl. Thomas *Olechowski*, Ignaz Seipel – Vom k. k. Minister zum Berichterstatter über die republikanische Bundesverfassung 1920. S.133–156. URL: www.univie.ac.at/kelsen/workingpapers/seipelbundesverfassung.pdf [letzter Zugriff: 13.2.2012]

Verhandlungen über ein neues Konkordat mit dem Vatikan. Trotz häufiger Kritik aus verschiedenen Richtungen und eines Attentats auf seine Person im Jahr 1924 blieb Seipel bis zu seinem Tod im Jahr 1932 politisch aktiv – der Brückenschlag vom Priester zum Politiker und die damit verbundenen Spannungen bereiteten ihm allerdings auch Kopfzerbrechen, wie der folgende Tagebucheintrag aus dem Jahr vor seinem Tod zeigt: „Es ließ sich das Politische ohne Gewalt und Unehrllichkeit gegen mich selbst nicht zurückdrängen!“¹³⁵

Trotz etwaiger Unsicherheiten verkörperte Ignaz Seipel in der Ersten Republik die am stärksten ausgeprägte und erfolgreichste Form einer Personalunion von Priester und Politiker, weswegen er in der wissenschaftlichen Literatur häufig als die „unangefochtene Leitfigur“¹³⁶ des Politischen Katholizismus bezeichnet wird.

4.3.4 „Sozialistisches Liebeswerben“ und Kritik aus eigenen Reihen

Nicht alle Repräsentanten der katholischen Kirche Österreichs billigten die im vorangehenden Unterkapitel beschriebene Form der Personalunion von Priester und Politiker bzw. die Verbindung von (Tages-)Politik und Religion. Der bekannteste katholische Kritiker des Politischen Katholizismus, der zugleich wegen seines überdurchschnittlichen Interesses am Sozialismus auffiel, war der niederösterreichische Theologe Michael Pfliegler, Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Pfliegler (1891–1972), der Sohn eines niederösterreichischen Maurers mit bäuerlichen Wurzeln, studierte nach seiner Schulzeit Theologie an der Universität Wien und wurde gleichzeitig zum Priester ausgebildet. Nach seiner Priesterweihe im Jahr 1915 war er als Koope-
rator in Kirchberg am Wechsel, seinem „persönlichen Paradies“, tätig. Auf Ruf seines Jugendfreundes und Begründers des „Wiener Seelsorgeinstitutes“ Karl Rudolf kehrte Michael Pfliegler 1919 wieder nach Wien zurück, wo er im darauf folgenden Jahr zum Generalsekretär und gemeinsam mit Rudolf zum geistigen Führer des „Christlich-deutschen Studien-

¹³⁵ Seipels Tagebucheintragung vom 1. Jänner 1931. Zitiert nach: *Klemperer*, Ignaz Seipel, S.26.

¹³⁶ *Liebmann*, „Heil Hitler“-Pastoral bedingt, S.22.

tenbundes“ (CDSB), dem Sammelbecken der katholischen Mittelschuljugend, wurde. Nach dem Zerfall des CDSBs gründete Pfliegler im Jahr 1921 die katholische Jugendbewegung „Bund Neuland“, zunächst „Jung-Österreich“ genannt, die bis zu ihrer Selbstauflösung im Jahr 1938 in ideologischer Hinsicht eng mit Deutschland in Verbindung stand.¹³⁷

Abgesehen von seinem Engagement für die katholische Jugend zeichnete Michael Pfliegler besonders seine „Leidenschaft für »die anderen«, die fern und abseits Stehenden, die »Feinde« [Sozialisten]“¹³⁸ aus. Aus seelsorgerisch-religiösen Beweggründen hatte Pfliegler in den 1920er Jahren vermehrt Kontakt zu Sozialisten, wie dem „Bund der religiösen Sozialisten Österreichs“, einer freien Vereinigung gläubiger Sozialdemokraten und parteiloser Sozialisten. Sein Interesse für die Arbeiterschaft spiegelte sich auch in von ihm verfassten Zeitungsartikeln wider, wo die Frage „Kirche und Arbeiterschaft“ ein immer wiederkehrendes Thema darstellte. Pfliegler vertrat diesbezüglich die Ansicht, dass sich die katholische Kirche und der Sozialismus nicht gegenseitig ausschließen müssten. Aus diesem Grund dürfte die im Jahr 1931 veröffentlichte päpstliche Enzyklika „Quadragesimo anno“, in der der Sozialismus eindeutig abgelehnt wird, eine große Enttäuschung für Michael Pfliegler bedeutet haben. Darin wird nämlich explizit festgehalten: „Es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und Sozialist im eigentlichen Sinne zu sein.“¹³⁹

Pflieglers „Liebeswerben um die Sozialisten“¹⁴⁰ wurde von vielen seiner Berufskollegen nicht gerne gesehen. Sein Image als *Persona non grata* wurde zusätzlich durch die Tatsache verstärkt, dass er sich in den Zwischenkriegsjahren mehrmals öffentlich gegen den Politischen Katholizismus aussprach, worunter beispielsweise auch sein Verhältnis zu Ignaz Seipel, seinem früheren Förderer, in Mitleidenschaft gezogen wurde.¹⁴¹ Die Vermengung von Politik und katholischer Kirche lehnte Pfliegler entschieden ab, „da sie sowohl den

¹³⁷ Vgl. Franz Maria *Kapfhammer*, Michael Pfliegler. Leben und Werk (Wien 1961) S.119–166.

¹³⁸ Ebenda S.133.

¹³⁹ Ebenda S.140.

¹⁴⁰ Ebenda S.135.

¹⁴¹ Rückblickend beschreibt Pfliegler sein Verhältnis zu Seipel folgendermaßen: „Die Tragik wollte es, daß er als Exponent des politischen Klerikers auf einmal mir als Exponentem, der für die Freiheit der Seelsorge von der Politik kämpfte, gegenüberstand.“ Zitiert nach: *Kapfhammer*, Michael Pfliegler, S.137.

seelsorglichen Einfluß der Kirche und auf die Dauer auch das politische Gewicht der Katholiken schädige.“¹⁴² Die folgende Bemerkung, die im Juli 1922 in der „Neuen Jugend“ veröffentlicht wurde, bringt sowohl Michael Pflieglers persönliche Anschauung zum Politischen Katholizismus als auch seine Prioritätensetzung auf den Punkt: „Wir sind gegen einen politischen Katholizismus, der die Sache Gottes und der Kirche einer Partei unterordnet.“¹⁴³

4.4 Sozialdemokratische Arbeiterpartei und Kirche

4.4.1 Allgemeines zur Partei

Die Sozialdemokratische Arbeiterpartei war in Hinblick auf ihre Mitgliedszahlen¹⁴⁴ die größte Partei der Ersten Republik. In der Hauptstadt Wien war ihre Mitgliederdichte besonders hoch – etwa ein Viertel der Wiener Bevölkerung zählte zu den Parteimitgliedern und 47 Prozent der Wiener Arbeiter waren am Beginn der 1930er Jahre sozialdemokratisch organisiert – und stellte somit die größte sozialdemokratische Parteiorganisation der Welt dar.¹⁴⁵

In organisatorischer Hinsicht stützte sich die SDAP auf drei Säulen, nämlich Partei, Gewerkschaften und Genossenschaften (Konsumgenossenschaften und Siedlungsgenossenschaften). In ideologischer Hinsicht setzte sich im Linzer Parteiprogramm von 1926 der „linke“ Flügel der SDAP, vertreten durch Otto Bauer, durch. In diesem Parteiprogramm wurde nämlich eine marxistische und klassenkämpferische Linie betont. Aufgrund dieser im Laufe der 1920er Jahre zunehmend linkeren Orientierung wurden die österreichischen Sozialdemokraten der Ersten Republik auch als „Austromarxisten“ bezeichnet.¹⁴⁶

¹⁴² Maximilian *Liebmann*, Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938 (Grazer Beiträge zur Theologie-Geschichte und kirchlichen Zeit-Geschichte 3, Graz [u.a.] 1988) S.55.

¹⁴³ Zitiert nach: *Kapfhammer*, Michael Pfliegler, S.135.

¹⁴⁴ Im Jahr 1929 erreichte sie die Rekordzahl von mehr als 650.000 Mitgliedern. Vgl. *Sandgruber*, Das 20. Jahrhundert, S.48.

¹⁴⁵ Ebenda S.47 f.

¹⁴⁶ Vgl. *Wodka*, Kirche in Österreich, S.366.

Die stärker auf den Klassenkampf ausgerichtete Linie des Linzer Programms zeigte sich auch anhand jener Punkte, die das Verhältnis von Kirche und Staat betrafen, siehe:

„Im Gegensatz zum Klerikalismus, der die Religion zur **Parteisache** macht, um die Arbeiterklasse zu spalten und breite proletarische Volksmassen in der Gefolgschaft der Bourgeoisie zu erhalten, betrachtet die Sozialdemokratie die Religion als **Privatsache** des einzelnen.“¹⁴⁷

Der im Zitat angeführte Vergleich zeigt, dass die Sozialdemokraten – wie bereits beim Einigungsparteitag von Hainfeld (1889/90) und dem vorangehenden Parteiprogramm von Wien (1901) – eine vollständige Säkularisierung des öffentlichen Raumes anstrebten und darüber hinaus, dass die Frage der Religiosität zur persönlichen Entscheidung des Einzelnen gemacht werden sollte.¹⁴⁸

4.4.2 Kulturpolitik

Die Kulturpolitik, zu der die Bereiche Bildung, Wissenschaft, Kunst, Religionspolitik, Medienpolitik und rechtliche Aspekte des gesamten Kulturbetriebes zählen, hatte für die katholische Kirche seit Jahrhunderten einen wichtigen Stellenwert inne – in den Zwischenkriegsjahren stellte sie für die Katholiken nach wie vor „eine Lebensfrage“¹⁴⁹ dar.

Die Christlichsoziale Partei, der „neue Bündnispartner“ der katholischen Kirche in der Ersten Republik, setzte sich zwischen 1918 und 1933/34 weitgehend für die Wahrung der kulturpolitischen Interessen der Kirche ein, was in Hinblick auf den Koalitionserfolg und die zukünftigen Koalitionsbildungen der Partei einen erheblichen Einfluss haben sollte. Auch die Sozialdemokratische Arbeiterpartei beschäftigte sich im Laufe der Ersten Republik immer intensiver mit kulturpolitischen Themen, nachdem andere Ziele, wie der Anschluss an das Deutsche Reich oder die Errichtung einer sozialistischen Wirtschafts-

¹⁴⁷ *Berchtold*, Österreichische Parteiprogramme, S.259.

¹⁴⁸ Vgl. *Zulehner*, Kirche und Austromarxismus, S.171 f.

¹⁴⁹ *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.133.

ordnung nicht verwirklicht werden konnten.¹⁵⁰

Das (wachsende) beidseitige Interesse an der Kulturpolitik, einhergehend mit häufig konträren Vorstellungen bezüglich verschiedener Bereiche, führte bereits kurz nach der Ausrufung der Ersten Republik zu politischen Auseinandersetzungen und Spannungen zwischen den beiden Koalitionspartnern. Umstrittene und immer wiederkehrende Themen waren dabei die Organisation des Schulwesens, eine mögliche Reform des bestehenden Eherechts, die Freigabe des §144 des StGB (Verbot der Abtreibung) und die so genannte „Kongruafrage“, die Bezahlung der Geistlichen. Exemplarisch für den langwierigen Kulturkampf der Ersten Republik wird im Anschluss die Problematik um die Schul- und Ehefrage sowie um den Gesetzesparagrafen 144 ausführlicher erläutert.

Schulfrage

Der so genannte „Glöckel-Erlass“ vom 10. April 1919, benannt und beschlossen vom damaligen sozialdemokratischen Unterstaatssekretär für Unterricht Otto Glöckel, wird in der Literatur häufig als der Auftakt des Kulturkampfes in der Ersten Republik beschrieben.

Unter expliziter Bezugnahme auf das Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 wurden im Glöckel-Erlass sowohl die bestehende Verpflichtung auf religiöse Übungen (wie Schulgebet) der Schüler als auch deren Beaufsichtigung durch die Lehrpersonen aufgehoben. Außerdem sollten die Religionslehrer bei der Benotung des Religionsunterrichtes keine Rücksicht mehr darauf nehmen, ob sich die Schüler daran beteiligen oder nicht.¹⁵¹ Siehe:

„Die Nichtteilnahme an einer religiösen Übung darf auf die Klassifikation des Schülers keinen Einfluß nehmen. Gleichzeitig werden jene Bestimmungen der Schul- und Unterrichtsordnung außer Kraft gesetzt, die von der Teilnahme der

¹⁵⁰ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.133–136.

¹⁵¹ Vgl. *Liebmann*, „Heil Hitler“-Pastoral bedingt, S.22 f.

Schuljugend an den religiösen Übungen und ihrer Überwachung durch Lehrpersonen handeln.“¹⁵²

Darüber hinaus forderten die Sozialdemokraten die Gründung einer konfessionslosen Neuschule bzw. „Freien Schule“, benannt nach ihrer Freiheit von jeder konfessionellen Bindung. Die Forderung nach einer „Freien Schule“ und der Inhalt des Glöckel-Erlasses stießen bei der katholischen Kirche und der Christlichsozialen Partei auf wenig Verständnis und entfachten ein neues politisches Tauziehen um den Schulkompromiss von 1869 („Reichsvolksschulgesetz“).¹⁵³

Viele Katholiken empfanden den Glöckel-Erlass als Beeinträchtigung der religiösen Erziehung ihrer Kinder. Kardinal Piffl, stellvertretend für das Gesamtepiskopat, bezeichnete Glöckels schulpolitischen Vorstoß in einem Schreiben an Staatskanzler Karl Renner als „Schlag in das Gesicht jedes Katholiken.“¹⁵⁴

Um den Koalitionspakt nicht zu gefährden, einigten sich die Sozialdemokraten und die Christlichsozialen im Oktober 1919 auf einen vorübergehenden Waffenstillstand in der Schulfrage und man beschloss, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in einer neuen Verfassung zu regeln. Beim Entwurf der neuen Verfassung konnten sich die beiden Koalitionspartner jedoch nicht einigen und es kam im Jahr 1920 zum Bruch der Großen Koalition. Dieser Umstand wird rückblickend, abgesehen von den ideologischen Gegensätzen der beiden Parteien, vor allem auf die scheinbar unüberbrückbaren Differenzen in der Schulfrage zurückgeführt.¹⁵⁵

In den darauf folgenden Jahren setzte sich der Streit um die Schulfrage zwischen den beiden großen politischen Lagern fort. In Hinblick auf die Gesetzeslage änderte sich bis zur Einführung des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes allerdings wenig. Weder eine Konkordate

¹⁵² Wiener Zeitung (12.4.1919) S.2. – Vgl. ANNO (Online-Projekt der Österreichischen Nationalbibliothek). URL: <http://anno.onb.ac.at> [alle folgenden Zeitungszitate aus der Zeit von 1918–1938 sind dieser Plattform entnommen, letzter Zugriff: 13.2.1012]

¹⁵³ Vgl. *Zulehner*, Kirche und Austromarxismus, S.46.

¹⁵⁴ Zitiert nach: *Kosteletzky*, Kirche und Staat, S.203.

¹⁵⁵ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.138 f.

datsschule noch eine rein weltliche Schule wurde in Österreich realisiert. Im Großen und Ganzen basierte das österreichische Schulwesen bis 1934 auf dem Reichsvolksschulgesetz von 1869 und seiner Ergänzung aus dem Jahr 1883.¹⁵⁶

Ehegesetzgebung

Nach dem geltenden Eherecht der Ersten Republik kam für Katholiken, mit Ausnahme des bis 1920 zum Königreich Ungarn gehörenden Burgenlands, im Regelfall nur eine kirchliche Eheschließung in Frage. Charakteristisch für diese Form der Ehe war, dass sie staatliche Auswirkungen hatte und eine Wiederverheiratung verunmöglichte. Die rechtlich einzige Alternative zur kirchlichen Ehe stellte die Notzivilehe dar, die aber nur in Ausnahmefällen durchgeführt wurde.

Mit Verweisen auf die vermeintliche Rückständigkeit der in Österreich bestehenden Ehegesetzgebung mehrte sich von sozialdemokratischer Seite der Ruf nach der Einführung der obligatorischen Zivilehe, die es in Deutschland schon seit 1872 gab, sowie der Schaffung einer Möglichkeit zur Zivilheirat für geschiedene Katholiken.¹⁵⁷

Um diese Ziele durchzusetzen, stellten sowohl der sozialdemokratische Abgeordnete Albert Sever als auch der parteilose Abgeordnete Julius Ofner im Herbst 1918 Anträge zur Reformierung der Ehegesetzgebung. Ein auf diesen beiden Anträgen basierender Entwurf sollte von der Nationalversammlung zum Gesetz erhoben werden. Da sich die Christlich-soziale Partei aber entschieden dagegen auflehnte und die Ehefrage unter den einzelnen politischen Lagern heftige parlamentarische Debatten ausgelöst hatte, beschloss man im Jänner 1919 mehrheitlich wieder zur politischen Tagesordnung überzugehen, ohne Abänderung des bestehenden Ehegesetzes.¹⁵⁸

Albert Sever, seit den Landtagswahlen im Mai 1919 niederösterreichischer Landeshauptmann, ließ sich vom Scheitern seiner ersten Reformbemühungen in der Ehefrage nicht zu-

¹⁵⁶ Vgl. *Zulehner*, Kirche und Austromarxismus, S.56 f.

¹⁵⁷ Vgl. *Binder*, Politischer Katholizismus und katholisches Verbandswesen, S.18.

¹⁵⁸ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.152–155.

rückschrecken und bediente sich einer bereits in der Monarchie bekannten Gesetzeslücke, um die Wiederverheiratung geschiedener Katholiken zu ermöglichen. Der Paragraph 83 des ABGBs ermöglichte aufgrund seiner unpräzisen Formulierung die Ausweitung der Dispensation auf bestehende Ehen:

„Aus wichtigen Gründen kann die Nachsicht von Ehehindernissen bei der Landesstelle angesucht werden, welche nach Beschaffenheit der Umstände sich in das weitere Vernehmen zu setzen hat.“¹⁵⁹

Die Nachfrage nach dieser Form der Wiederverheiratung, für die sich bald die Bezeichnung „Sever-Ehen“ durchsetzte, war sehr groß, was mitunter auf die vielen gescheiterten Ehen der unmittelbaren Nachkriegszeit zurückgeführt werden kann. Mit der steigenden Zahl an Dispensehen erhöhte sich auch die Zahl an Prozessen und Klagen. Ankläger waren paradoxerweise nicht nur die verlassenen Ehepartner, sondern nicht selten auch ihre mit Hilfe der Dispens wiedervermählten ehemaligen Partner. Da in Hinblick auf die juristische Handhabung der „Sever-Ehen“ kein Präzedenzfall existierte, war es österreichweit nicht nur zu einer allgemeinen Verunsicherung gekommen, sondern an den verschiedenen Gerichten des Landes führte ein und dieselbe Frage häufig zu völlig konträren Urteilen. Auch die Verfassung von 1920 konnte nicht zur Beseitigung des dadurch entstandenen „Ehewirrwarrs“ beitragen.¹⁶⁰

Die folgende Tabelle¹⁶¹, die den Zeitraum von 1890 bis 1929 abdeckt, veranschaulicht die deutliche Zunahme der Scheidungen in den 1920er Jahren und ihren vorläufigen Höhepunkt im Jahr 1929:

¹⁵⁹ Zitiert nach: *Kosteletzky*, Kirche und Staat, S.203.

¹⁶⁰ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.161–168.

¹⁶¹ Zitiert nach: Alois *Hudal*, Die kirchliche Einteilung Österreichs mit der allgemeinen Statistik. In: Alois *Hudal* (Hg.), Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen (Wien [u.a.] 1931) S.41–60, hier S.56.

SCHEIDUNGEN ZWISCHEN 1890 UND 1929				
Jahr	Scheidungen	Trennungen	Ungültigkeits- erklärungen	Zusammen
1890	491	54	4	549
1900	824	78	14	916
1910	1.449	138	11	1.598
1913	1.785	155	17	1.957
1914–1918 ¹	1.188	141	8	1.337
1919–1923 ¹	4.770	394	26	5.190
1924	4.836	520	152	5.508
1925	4.718	475	157	5.350
1928 ²	5.026	535	142	5.703 ²
1929	5.359	547	97	6.003

¹ Durchschnitt

² Die Jahre 1926 und 1927 fehlen, weil ein Teil des Materials beim Brande des Justizpalastes vernichtet wurde.

Im selben Jahrzehnt scheiterten sämtliche weitere Versuche der Sozialdemokraten, die Ehegesetzgebung im Parlament zu behandeln am Widerstand der Christlichsozialen und deren Koalitionspartner, der Großdeutschen Partei. Einen Lichtblick für Albert Sever und die Sozialdemokraten gab es im Jahr 1929, indem eine Minderheitsentschließung des Justizausschusses über die Angleichung des österreichischen Eherechts an das deutsche angenommen wurde. Während dessen Umsetzung jedoch hinausgezögert wurde, kam es ab 1930 allmählich zum juristischen Abbau der Ehedispenspraxis.¹⁶²

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es in der Ersten Republik, trotz zahlreicher Bemühungen seitens der Sozialdemokraten, nur zu wenigen Änderungen im Bereich der Ehegesetzgebung gekommen war. Im Großen und Ganzen beruhte sie, vergleichbar mit der Organisation des Schulwesens, auf den Gesetzen aus der liberalen Ära. Die obligatorische

¹⁶² Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.172–176.

Zivilehe wurde in Österreich erst mit der Einführung der „reichsdeutschen Eheordnung“ durch die Nationalsozialisten am 6. Juli 1938 realisiert.¹⁶³

Paragraph 144

Nach §144 des Strafgesetzbuches war Schwangerschaftsabbruch in der Ersten Republik unter Strafe gestellt:

„Eine Frauenperson, welche absichtlich was immer für eine Handlung unternimmt, wodurch die Abtreibung ihrer Leibesfrucht verursacht, oder ihre Entbindung auf solche Art, daß das Kind tot zur Welt kommt, bewirkt wird, macht sich eines Verbrechens schuldig.“¹⁶⁴

Aufgrund eines fehlenden Sexualunterrichts in den Schulen und eines schwierigen Zugangs zu Verhütungsmitteln (beides wurde von der katholischen Kirche so gut wie möglich unterbunden) stellte Abtreibung allerdings besonders in der Arbeiterklasse eine weit verbreitete Möglichkeit der Geburtenkontrolle dar. Obwohl es aufgrund der Illegalität des Schwangerschaftsabbruches keine offiziellen Zahlen zu diesem Thema gibt, gehen vereinzelte medizinische Quellen von einer allgemeinen Abtreibungsrate von 20 bis 40 Prozent aus. Nicht zuletzt aufgrund dieses hohen Prozentsatzes wurde der §144 in der Ersten Republik auch zum Politikum.¹⁶⁵

Im Gegensatz zu den Christlichsozialen, die in kulturpolitischen Belangen häufig die Forderungen der katholischen Kirche teilten, ist die Linie der Sozialdemokraten in der Abtreibungsfrage nicht eindeutig einzuordnen. Am Ende des Jahres 1920 brachte die sozialdemokratisch gesinnte Adelheid Popp, die auch als Frauenrechtlerin bekannt ist, einen Reform-

¹⁶³ Vgl. *Binder*, Politischer Katholizismus und katholisches Verbandswesen, S.72 f.

¹⁶⁴ Zitiert nach: Maria *Mesner*, Die Auseinandersetzung um den Schwangerschaftsabbruch in Österreich. Zur politischen Kultur der Zweiten Republik (ungedruckte Dissertation Wien 1993) S.13.

¹⁶⁵ Vgl. Helmut *Gruber*, The „New Women“: Realities and Illusions of Gender Equality in Red Vienna. In: Helmut *Gruber*, Pamela *Graves* (Hg.), *Women and Socialism. Socialism and Women. Europe between the two world wars* (Oxford 1998) S.56–94, hier S.77.

vorschlag zur Abänderung des §144 vor den Nationalrat. Konkret sah dieser Vorschlag die Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruches innerhalb des ersten Schwangerschaftsdrittels vor. Eine parlamentarische Umsetzung wurde allerdings aufgrund des vehementen Widerstandes der Christlichsozialen verhindert.¹⁶⁶

In den darauf folgenden Jahren wurden die sozialdemokratischen Parteidiskussionen zum Thema Abtreibung häufig von eugenischen Überlegungen dominiert. Julius Tandler, sozialdemokratischer Politiker und Arzt, vertrat beispielsweise die Ansicht, dass nicht die Frauen selbst, sondern die Gesellschaft nach medizinischen, eugenischen und sozialen Gesichtspunkten über Abtreibungen zu bestimmen habe. Im Parteiprogramm von 1926 nahmen die Sozialdemokraten allerdings von Tandlers restriktivem Plan Abstand und äußerten sich zur Abtreibungsfrage sehr zurückhaltend, indem sie die Entscheidung über Abtreibungen unter bestimmten Umständen (Gesundheitsgefährdung oder ökonomische Bedrohung für Mutter/Kind) den Spitälern überlassen wollten.¹⁶⁷

Obwohl es vor allem unter den weiblichen Parteimitgliedern der SDAP ein breites Meinungsspektrum zum Thema Geburtenkontrolle/Abtreibung gab, war das offizielle Vorgehen der Partei ambivalent. Zwar forderten die Sozialdemokraten in Hinblick auf §144 die Einrichtung von öffentlichen Geburtskontrollkliniken und die Verteilung von Verhütungsmitteln über den öffentlichen Gesundheitsdienst – konkrete Pläne zur Umsetzung dieser Ideen lieferten sie jedoch nicht. Als Wilhelm Reich im Jahr 1929 mehrere Sexualberatungsstellen für Arbeiter und Angestellte in Wien eröffnete, erfuhr er weder Unterstützung durch die SDAP noch durch die Stadt Wien.¹⁶⁸

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die SDAP in Österreich – im Gegensatz zu anderen europäischen Ländern, wie Belgien, Großbritannien und Spanien – die Themen Geburtenkontrolle und Abtreibung zwar in ihrem offiziellen Parteiprogramm berücksichtigte, hinsichtlich der konkreten Umsetzung möglicher Reformen war sie aber sehr zurückhaltend. Als mögliche Ursache für diese Zurückhaltung kann die Vermeidung weiterer

¹⁶⁶ Vgl. *Gruber*, The „New Women“, S.77.

¹⁶⁷ Ebenda S.77 f.

¹⁶⁸ Ebenda S.79 f.

politischer Konfrontationen mit der Christlichsozialen Partei, dem „weltlichen Arm“ der katholischen Kirche, in Betracht gezogen werden.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Vgl. *Gruber*, The „New Women“, S.80.

4.4.3 Katholiken in der Sozialdemokratie – Der Bund der Religiösen Sozialisten

Obwohl die offizielle Parteilinie der österreichischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei seit ihrem Bestehen betont antiklerikal war, existierte in der Ersten Republik auch eine innerhalb der Sozialdemokratie weitgehend tolerierte religiöse Bewegung, der „Bund der religiösen Sozialisten Österreichs“ (BRS).

Der BRS, das österreichische Pendant zu den bereits länger bestehenden religiös-sozialistischen Gruppierungen in Deutschland und der Schweiz, wurde im Jahr 1926 von Otto Bauer¹⁷⁰ gegründet und setzte sich aus ehemaligen Lesern der katholischen Zeitschrift „Ruf zur Wende“ zusammen. Entgegen August Bebels¹⁷¹ These, nach der sich die katholische Kirche und der marxistische Sozialismus einander „unvereinbar wie Feuer und Wasser gegenüberstehen“¹⁷², bestand das primäre Ziel des BRS darin, die Vereinbarkeit von Sozialismus und Religion aufzuzeigen.

Dieses Interesse fand auch bei einigen Geistlichen Anklang, besonders bei Michael Pffiegler sowie August Schaurhofer, katholischer Sozialpolitiker und Seelsorger. Michael Pffieglers Interesse für den Sozialismus wurde bereits in Punkt 4.3.4. ausreichend dargestellt. Seine Aktivitäten im Zusammenhang mit dem BRS umfassten beispielsweise die gelegentliche Teilnahme an Veranstaltungen (Tagungen, usw.) des Bundes und wurden von kirchlicher Seite kritisch wahrgenommen. Der BRS trat nämlich, wie die Sozialdemokratische Arbeiterpartei, für eine Trennung von Kirche und Staat sowie der Anwendung des Grundsatzes kultureller und weltanschaulicher Selbstbestimmung im Bereich der Kulturpolitik ein.¹⁷³

¹⁷⁰ Dieser Otto Bauer ist nicht mit Dr. Otto Bauer, dem stellvertretenden Parteivorsitzenden der SDAP zwischen 1918 und 1934, zu verwechseln. Zur besseren Unterscheidung wurde Otto Bauer, der Gründer des BRS, auch der „kleine“ Otto Bauer genannt. Vgl. Josef *Außermair*, Kirche und Sozialdemokratie. Der Bund der religiösen Sozialisten 1926–1934 (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung 10, Wien 1979) S.33.

¹⁷¹ August Bebel gilt als Begründer der organisierten sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in Deutschland.

¹⁷² Zitiert nach: *Außermair*, Kirche und Sozialdemokratie, S.32.

¹⁷³ Ebenda S.46–75.

Die Veröffentlichung der päpstlichen Sozialzyklika „Quadragesimo Anno“ im Jahr 1931, in welcher der Sozialismus entschieden abgelehnt wird, stellte nicht nur Michael Pflieglers, sondern auch das Handeln des Bundes der religiösen Sozialisten in Frage. Für den BRS bedeutete die Veröffentlichung der päpstlichen Schrift eine gewisse Form von Zäsur: Nach 1931 konzentrierten sich die religiösen Sozialisten auf andere Themen, wie dem Widerstand gegen den aufkommenden autoritären Staatsgedanken, die Ablehnung des Nationalsozialismus und die Verbürokratisierung der Sozialdemokratie. Im Jahr 1934 wurde der BRS schließlich als eine der ersten sozialdemokratischen Organisationen aufgelöst. Sein Gründer, der „kleine“ Otto Bauer, wurde während des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes zweimal vorübergehend verhaftet – um einer erneuten Verhaftung zu entgehen, verließ er Österreich noch vor dem 10. April 1938.¹⁷⁴

¹⁷⁴ *Außermair*, Kirche und Sozialdemokratie, S.75–100.

5 Kirche und Politik 1933/34–1938

5.1 Der Weg in die Diktatur

Infolge einer parlamentarischen Geschäftsordnungskrise – ausgelöst durch den Rücktritt der drei Nationalratspräsidenten, um bei einer umstrittenen Abstimmung über einen Eisenbahnerstreik mitwählen zu können – war der österreichische Nationalrat mit dem 4. März 1933 verhandlungsunfähig. Engelbert Dollfuß, der damals amtierende Bundeskanzler, nutzte diese Situation zu seinen Gunsten und verhinderte eine Wiedereinberufung des Nationalrates mit polizeilichen und verfassungswidrigen Mitteln. Diese Maßnahmen leiteten den „Beginn der Ausschaltung des österreichischen Parlamentarismus durch Engelbert Dollfuß“¹⁷⁵ ein, der mit der Ausrufung eines neuen Staates am 1. Mai 1934 seinen vorläufigen Höhepunkt erreichen sollte. Welche Konsequenzen die politische Umstellung von einer demokratischen Republik zum autoritären Einparteiensstaat auf das Verhältnis von Staat und Kirche hatte, steht in diesem Kapitel im Vordergrund der Betrachtungen.

5.1.1 Ein neues Konkordat

Obwohl das Zustandekommen des letzten Konkordats, das Österreich mit dem Vatikan geschlossen hatte, in die Zeit der Monarchie zurückreichte (1855) und dessen Unterzeichnung beinahe ein Jahrhundert zurücklag, war der Ruf nach einem neuen völkerrechtlichen Vertrag mit dem „Heiligen Stuhl“ während der Zwischenkriegsjahre nicht verstummt.

Bereits in den frühen Jahren der Ersten Republik liebäugelten einige Vertreter der katholischen Kirche mit der Idee an ein neues Konkordat. Besonderes Engagement ging dabei von Bischof Sigismund Waitz aus, der die Konkordatsthematik bei der Bischofskonferenz von 1929 wieder ins Gespräch brachte. Neben der allgemeinen Erweiterung des Einflussbereiches der katholischen Kirche in der Gesellschaft erhoffte sich Waitz von einem

¹⁷⁵ Oliver *Rathkolb*, Demokratiehistorische Anmerkungen zum geteilten Erinnerungsort „4. März 1933“: Beginn der Ausschaltung des demokratischen Parlamentarismus durch Engelbert Dollfuß. (Wien 2008). URL: www.dasrotewien.at/bilder/d48/Gedenkveranstaltung_04Maerz.pdf [letzter Zugriff: 13.2.2012]

Konkordatsabschluss auch einen persönlichen Vorteil, nämlich die Diözesanernennung der von ihm verwalteten Administratur Innsbruck–Feldkirch. Abgesehen vom österreichischen Episkopat entwickelte sich allmählich auch von politischer Seite, besonders von den Großdeutschen und den Christlichsozialen, steigendes Interesse an der Wiederbelebung eines solchen völkerrechtlichen Vertrages. Die Politiker sahen im Konkordat nämlich eine Chance die umstrittene Ehefrage endgültig zu lösen. Die bestehende Ehegesetzgebung stellte, wie in Kapitel 4.4.2. bereits gezeigt wurde, einen langjährigen Streitpunkt zwischen den beiden großen politischen Lagern der Zwischenkriegsjahre dar, bei dem es in parlamentarischer Hinsicht noch zu keiner Einigung gekommen war.¹⁷⁶

Um den Vertragsabschluss voranzutreiben, fertigte der christlichsoziale Altbundeskanzler und Prälat Ignaz Seipel ein Gutachten als Grundlage für die bereits erwähnte Bischofskonferenz von 1929 an. Darüber hinaus pflegte Seipel bewussten Kontakt zum päpstlichen Nuntius Enrico Sibia, über den er sich schrittweise an den Vatikan annähern wollte. Aufgrund seines krankheitsbedingten Todes im August 1932 konnte der Priester–Politiker den Abschluss des Konkordats allerdings nicht mehr persönlich miterleben. An seiner Stelle unterzeichnete am 5. Juni 1933 ein anderer österreichischer Bundeskanzler den Vertrag, und zwar Engelbert Dollfuß – daneben finden sich auf dem Dokument auch die Unterschriften von Kurt Schuschnigg, dem damaligen österreichischen Justiz- und Unterrichtsminister, und vom damaligen päpstlichen Staatssekretär Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII. Der Zeitpunkt der Vertragsunterzeichnung fiel nicht zufällig mit dem im selben Jahr abgeschlossenen „Reichskonkordat“ (Juli 1933) zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl zusammen – nachdem Dollfuß von den Plänen zum „Reichskonkordat“ erfahren hatte, intensivierte er die österreichischen Konkordatsverhandlungen, um Adolf Hitler und den Nationalsozialisten zuvorzukommen.¹⁷⁷

Obwohl das österreichische Konkordat wegen der Ausschaltung des Nationalrates nicht mehr ratifiziert werden konnte, gingen sowohl die Regierung Dollfuß als auch der Vatikan

¹⁷⁶ Vgl. *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.181–223.

¹⁷⁷ Ebenda

von seiner Gültigkeit aus. Der im Jahr 1933 unterzeichnete völkerrechtliche Vertrag war somit seit seiner Verkündung am 1. Mai 1934 bis zur Machtübernahme durch die Nationalsozialisten im Jahr 1938 in Kraft.¹⁷⁸

Inhaltlich umfasst das aus 23 Artikeln bestehende Konkordat verschiedene Aspekte, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche regelten. Dazu zählten neben den allgemeinen Rechten der katholischen Kirche im Staat, die Ausbildung des Klerus und die Besetzung von kirchlichen Ämtern, der Verkehr mit Rom, die Regelung finanzieller und territorialer Aspekte sowie die Anerkennung kirchlicher Feiertage. Von besonderer Bedeutung waren die Bestimmungen zum Schulbereich (siehe Artikel VI), wonach die Kirche das Recht auf die Gestaltung des Religionsunterrichts und der religiösen Übungen für katholische Schüler an allen mittleren und niederen Lehranstalten (wieder) zugesprochen bekam. Auch die umstrittene Ehegesetzgebung wurde in Artikel VII des Konkordats geregelt. Demnach sicherte die Republik Österreich den nach dem kanonischen Recht geschlossenen Ehen die bürgerliche Rechtswirkung zu. Außerdem erhielten die kirchlichen Gerichte und Behörden die Zuständigkeit über Verfahren bezüglich der Ungültigkeit der Ehe und der Dispens von einer geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe.¹⁷⁹

Das Konkordat von 1933, dessen völkerrechtliche Verbindlichkeit nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges umstritten war und zwischen ÖVP und SPÖ zu politischen Auseinandersetzungen führte („Okkupationstheorie“ versus „Annexionstheorie“), ist mit einigen Zusatzbestimmungen bis heute in Kraft.

¹⁷⁸ Vgl. *Pelinka/Rosenberger*, Österreichische Politik, S.210.

¹⁷⁹ Vgl. Das Konkordat vom 5. Juni 1933 mit Zusatzprotokoll, In: *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.258–267.

5.1.2 Der Allgemeine Deutsche Katholikentag

Der „Allgemeine Deutsche Katholikentag“, der zwischen dem 7. und 12. September 1933 in Wien veranstaltet wurde, wird häufig im Sinne einer „willkommene[n] Gelegenheit, den Schulterchluss von Austrofaschismus und Katholizismus einer breiten Öffentlichkeit zu demonstrieren“¹⁸⁰ interpretiert. Die Frage nach dem tatsächlichen Ausmaß des politischen Charakters dieses Katholikentages ist allerdings bis heute umstritten.

Die Entstehung der deutschsprachigen Katholikentage in der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte mitunter einen politischen Hintergrund. Aus Not, angesichts des kirchenfeindlichen Liberalismus, waren die Katholikentage als Kommunikationsplattform für österreichische und deutsche Katholiken ins Leben gerufen worden. Abgesehen von der bewussten Abgrenzung zum Liberalismus und später zum Sozialismus zielten sie aber in erster Linie auf rein kirchliche Belange ab, wie der Standortbestimmung der Katholiken in der Welt, Impulssetzungen für gemeinsame Aktionen sowie organisatorischen Reformen für die katholische Kirche.¹⁸¹

Die deutschsprachigen Katholikentage waren seit ihrem Bestehen in unregelmäßigen Abständen abgehalten worden und erfuhren durch den Ersten Weltkrieg eine längere Veranstaltungspause. Im Jahr 1923 fand schließlich der erste österreichische Katholikentag nach dem Krieg statt – inhaltlich wurde er von den kirchlichen Problemen der unmittelbaren Nachkriegssituation bestimmt. Der darauf folgende gesamtdeutsche Katholikentag im Jahr 1933 unter dem Motto „Christus und das Abendland“ war seit 1929 von Kardinal Piffl und nach dessen Tod im April 1932 von seinem Nachfolger Kardinal Innitzer vorbereitet worden und sollte erstmals seit Kriegsende alle deutschsprachigen Katholiken in Österreich zusammenführen. Mit der Wahl des Jahres 1933 als Veranstaltungstermin knüpfte die katholische Kirche an drei Jubiläen an, die für die Geschichtsrezeption der

¹⁸⁰ Stefan Moritz, Der Austrofaschismus – Ein Klerikalfaschismus? In: Gedenkdienst (Ausgabe 2/04). URL: <http://www.gedenkdienst.at/index.php?id=391> [letzter Zugriff: 13.2.1012]

¹⁸¹ Vgl. Winfried Lesowsky, Die Katholikentage. In: Ferdinand Klostermann, Hans Kriegl, Otto Mauer, Erika Weinzierl (Hg.), Kirche in Österreich. 1918–1965 (Band 1, Wien 1966) S.373–380, hier S.373.

Österreicher (v.a. der Wiener) von Bedeutung waren, nämlich das 500-Jahr-Jubiläum der Fertigstellung des Stephansdomes, das 250-Jahr-Jubiläum der Befreiung Wiens von der Türkenbelagerung und das 80-Jahr-Jubiläum des letzten in Wien veranstalteten gesamtdeutschen Katholikentages. Im Gegensatz zu diesen aus österreichischer Sicht positiv konnotierten Jubiläen wurde das Jahr 1933 von der Machtergreifung Adolf Hitlers im Deutschen Reich und der von ihm verhängten 1000-Mark-Sperre überschattet, welche die Teilnahme zahlreicher bereits angemeldeter deutscher Katholiken am Katholikentag in Wien verhinderte.¹⁸² Trotz dieser negativen Auswirkungen von Hitlers 1000-Mark-Sperre war der Katholikentag von 1933, der „53 Versammlungen verschiedenster Art, 50 kirchenmusikalische Aufführungen, 15 Ausstellungen und museale Darbietungen aus christlicher Kunst und Völkerkunde“¹⁸³ umfasste, ein großer Erfolg für die katholische Kirche.

Als besondere Höhepunkte des sechstägigen Veranstaltungszyklus werden häufig der erste Generalapell der neu gegründeten Vaterländischen Front am Wiener Trabrennplatz vom 11. September, wo „über dreißigtausend Menschen“¹⁸⁴ anwesend waren, sowie die Schlusskundgebung von Bundeskanzler Engelbert Dollfuß im Wiener Stadion genannt. Der politische Charakter des Allgemeinen Deutschen Katholikentages von 1933, insbesondere in Hinblick auf den vermeintlichen Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Appell der VF und den Veranstaltungen des Katholikentages, ist allerdings bis heute umstritten – wie ein Blick in aktuelle österreichische Printmedien verrät. In einem Zeitungsartikel vom April 2011 zielte der Verfasser darauf ab, die seiner Meinung nach bewusste Distanzierung des Allgemeinen Deutschen Katholikentages zur damaligen Tagespolitik nachzuweisen. Beim Generalapell der VF hätte es sich um keine Veranstaltung des zeitgleich stattfindenden Katholikentages gehandelt, da weder Clemens Holzmeister, der Präsident des Allgemeinen Deutschen Katholikentages, noch Kardinal Innitzer oder der päpstliche Legat daran teil-

¹⁸² Vgl. *Lesowsky*, Die Katholikentage, S.373–375.

¹⁸³ Friedrich *Funder*, Vorwort. In: Allgemeiner Deutscher Katholikentag Wien 1933. 7. bis 12. September (Wien 1934) S.3.

¹⁸⁴ Irmgard *Bohunovsky-Bärnthaler*, Die Vaterländische Front. Geschichte und Organisation (Wien [u.a.] 1971) S.27.

genommen hätten.¹⁸⁵ Florian Wenninger, Assistent am Institut für Zeitgeschichte an der Universität Wien, räumt in seiner Antwort auf den oben zitierten Artikel ein, dass die am selben Wochenende stattgefundenen Veranstaltungen des Katholikentages, der staatlichen Türkenbefreiungsfeiern und der Generalappell der VF formal voneinander unabhängig waren. Die Einschaltungen der VF und der CSP im Programmheft des Katholikentages würden allerdings zeigen, dass es sich trotzdem um eine Gesamtinszenierung gehandelt habe. Die Veranstaltungen seien nämlich vom Bundeskanzleramt, dem erzbischöflichen Palais und einem Organisationsbüro in enger gegenseitiger Abstimmung organisiert worden. Das gemeinsame Ziel hätte in der Darstellung eines mächtigen, geeinten Katholizismus, der mit dem neuen Staat eins war, bestanden.¹⁸⁶

Die Ambivalenz des politischen Charakters des Allgemeinen Deutschen Katholikentages von 1933 beschreibt Wenninger folgendermaßen:

„Den »Allgemeinen Deutschen Katholikentag« zeichnete von Anfang an zweierlei aus: der dezidierte Anspruch „unpolitisch“ zu sein – und eine durch und durch politische Agenda.“¹⁸⁷

5.1.3 Entpolitisierung des Klerus

Die Tagung der österreichischen Bischofskonferenz im November 1933, unter dem Vorsitz von Kardinal Theodor Innitzer, sollte die gesellschaftspolitische Stellung des österreichischen Klerus nachhaltig verändern.

¹⁸⁵ Vgl. Wilfried *Posch*, „Der tapfere Feind von damals“. In: Die Presse (16.4.2011). URL: <http://diepresse.com/home/spectrum/zeichenderzeit/650938/Der-tapfere-Feind-von-damals> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

¹⁸⁶ Vgl. Florian *Wenninger*, Ein Satan für Sankt Michael. In: Die Presse (7.5.2011). URL: <http://diepresse.com/home/spectrum/zeichenderzeit/658154/Ein-Satan-fuer-Sankt-Michael?from=simarchiv> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

¹⁸⁷ Ebenda

Im Zuge dieses mehrtägigen Zusammentreffens des österreichischen Gesamtepiskopates wurde der Rückzug aller katholischen Priester aus der aktiven (Partei-)Politik beschlossen. Im Gegensatz zum italienischen Konkordat von 1929 und dem deutschen Reichskonkordat, das wie sein österreichisches Pendant im Jahr 1933 unterzeichnet worden war, war eine strikte Trennung von Politik und Klerus im österreichischen Konkordat nicht vertraglich festgelegt worden. Aus diesem Grund kam der Beschluss der österreichischen Bischöfe für Viele unerwartet. Die Zahl der von diesem Beschluss betroffenen Kleriker umfasste in Österreich fünf Abgeordnete zum Nationalrat, drei Abgeordnete zum Bundesrat sowie ein Dutzend Landtags- und Gemeinderatsabgeordnete.¹⁸⁸

Abgesehen von den direkten Auswirkungen, d.h. dem Rückzug der Priester aus der Politik, hatte dieser Beschluss auch zahlreiche Spekulationen über die vermeintlichen Motive zur Folge. Die Sozialdemokraten werteten ihn als Ausdruck des Misstrauens gegenüber des autoritären Kurses von Bundeskanzler Dollfuß. Im „Völkischen Beobachter“, dem offiziellen Sprachrohr der NSDAP, führte man die „Entpolitisierung des Klerus“ auf Kardinal Innitzer persönlich zurück und wertete diese Maßnahme als kirchlichen Schritt in Richtung einer künftigen Umstellung.¹⁸⁹ Gemäß einer anderen Theorie symbolisierte die Rückbeorderung des Klerus den Todesstoß für die Christlichsoziale Partei durch die Bischöfe, was zusätzlich mit der zeitgleichen Auflösung der katholischen Vereine und dem stärkeren Fokus auf die Katholische Aktion argumentiert werden könne. Der Weihnachtshirtenbrief vom 21. Dezember 1933 beendete schließlich alle Spekulationen. Der Rückzug aller katholischen Priester aus der aktiven Politik wurde damit begründet, dass die Regierung Dollfuß die sicherste Garantie für die Wahrung der religiösen Interessen der katholischen Kirche darstelle.¹⁹⁰

Rückblickend wurde diesem Beschluss der österreichischen Bischöfe, der bis heute gilt, eine große Bedeutung zugemessen. Für die Historikerin Erika Weinzierl wurde mit der

¹⁸⁸ Vgl. *Weinzierl*, Kirche und Politik, S.443.

Sowie: *Liebmann*, „Heil Hitler“–Pastoral bedingt, S.32 f.

¹⁸⁹ Ebenda

¹⁹⁰ Ebenda S.33.

Rückbeordnung des Klerus aus der aktiven Politik „eine neue Ära der österreichischen Kirchengeschichte eingeleitet.“¹⁹¹ Der Kirchenhistoriker Maximilian Liebmann geht in seiner Argumentation noch weiter, indem er mit der Bischofskonferenz von 1933, und dem daraus resultierenden „Jahrhundertbeschluss“¹⁹², das Ende des Politischen Katholizismus ansetzt. Liebmann begründet das damit, dass ab diesem Zeitpunkt Pastoral statt Politik zur Leitlinie des kirchlichen Handelns und Wirkens geworden wären.¹⁹³

5.1.4 „Maiverfassung“ und „Quadragesimo Anno“

Wie am Beginn dieses Kapitels bereits erwähnt wurde, stellte die Ausrufung des „christlichen, deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage“¹⁹⁴ am 1. Mai 1934 den vorläufigen Höhepunkt des Weges in das Dollfuß/Schuschnigg-Regime dar. Als Rechtsgrundlage dieses Staates diente eine neue Verfassung, die aufgrund ihres Verkündungstermins auch als „Maiverfassung“ bezeichnet wird. Ideologisch beruhte die Maiverfassung auf der im Jahr 1931 von Papst Pius XI verkündeten Sozialenzyklika „Quadragesimo Anno“, die „zu einer Art Bibel des autoritären österreichischen Staates werden sollte.“¹⁹⁵

Inhaltlich lieferte die päpstliche Enzyklika unter anderem konkrete Ansätze, wie das göttliche Reich auf Erden aussehen sollte. Diese Vorstellung war mit der Sehnsucht nach einer starken, autoritären Führung verbunden und richtete sich gegen alle Ausprägungen des Sozialismus, sowohl gegen radikalen Marxismus/Kommunismus als auch gegen gemäßigten demokratischen Sozialismus.¹⁹⁶

Darüber hinaus verweist sie auch auf den so genannten „Christenkönig-Gedanken“, der ab dem Ende der 1920er Jahre weit verbreitet war. Die Vorstellung, dass Christus als

¹⁹¹ *Weinzierl*, Der Episkopat, S.22.

¹⁹² *Liebmann*, „Heil Hitler“-Pastoral bedingt, S.170.

¹⁹³ Ebenda

¹⁹⁴ BGBl. Nr. 1/1934. Vgl. Online-Datenbank der Österreichischen Nationalbibliothek: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?apm=0&aid=bgl&datum=19340004&seite=00000001&zoom=2> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

¹⁹⁵ Lucian O. *Meysels*, Der Austrofaschismus. Das Ende der ersten Republik und ihr letzter Kanzler (Wien 1992) S.33.

¹⁹⁶ Vgl. Gudula *Walterskirchen*, Engelbert Dollfuß. Arbeitermörder oder Heldenkanzler (Wien 2004) S.168.

Herrscher der Welt sein Reich auf Erden aufbaue, beinhaltete die Idee, „daß man das demokratische Prinzip zugunsten eines von Gott gesandten Herrschers nach christlichen Prinzipien aufzugeben gewillt war.“¹⁹⁷ Der große Stellenwert, den die katholische Kirche nach Engelbert Dollfuß im Staat haben sollte, wird im nachfolgenden Zitat angedeutet:

„Die Errettung Österreichs, ja Europas vor den antikirchlichen Kräften der Sozialdemokratie und des Nationalsozialismus zählte für ihn wesentlich mehr als der Erhalt der Demokratie. Für ihn ging es bei der Frage der Staatsform letztlich nicht um eine politische, sondern um eine religiöse Angelegenheit.“¹⁹⁸

Das Selbstverständnis des Dollfuß–Schuschnigg–Regimes als „christlicher“ Staat wird abgesehen vom „Christenkönig–Gedanken“ bereits in der Präambel der Maiverfassung deutlich:

„Im Namen Gottes, des Allmächtigen, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlichen, deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage diese Verfassung.“¹⁹⁹

Das Besondere an dieser Verfassung, im Gegensatz zu den vorangehenden Verfassungen von 1920 und 1929, bestand demnach darin, dass hier „alles Recht“ von Gott ausgehe und nicht vom Volk. Der Stellenwert, den diese Verfassung im Staat haben sollte, zeigte sich auch daran, dass alle Beamten einen Schwur darauf leisten mussten.

¹⁹⁷ *Walterskirchen*, Engelbert Dollfuß, S.168.

¹⁹⁸ Ebenda S.171.

¹⁹⁹ Heinz *Fischer*, Gerhard *Silvestri* (Hg.), *Texte zur österreichischen Verfassungs–Geschichte. Von der Pragmatischen Sanktion zur Bundesverfassung (1713–1966)* (Wien 1970) S.24 f.

5.2 Kirche und Politik im Dollfuß/Schuschnigg-Regime

Im Zuge der bisherigen Ausführungen wurde bereits angedeutet, welchen Stellenwert die katholische Kirche im Dollfuß/Schuschnigg-Regime, das sich von Beginn an als „christlich“ deklarierte, haben sollte. Wie sich das Verhältnis von Kirche und Staat nach der offiziellen Verkündung der neuen Verfassung am 1. Mai 1934 entwickelte, soll anschließend anhand einiger Beispiele gezeigt werden.

5.2.1 Schule, Ehe und Kongrua

Während der gesamten Dauer des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes profitierte die Kirche in kulturpolitischer Hinsicht von der Unterzeichnung des Konkordats im Jahr 1933, weil ihr dadurch eine vertragliche Sicherheit zur Wahrung ihrer Interessen geboten wurde. Der positive Effekt, den der Konkordatsabschluss für die katholische Kirche mit sich brachte, spiegelte sich zwischen 1933 und 1938 besonders in jenen kulturpolitischen Fragen wider, die in der Ersten Republik am umstrittensten waren.

Der Glöckel-Erlass aus dem Jahr 1919, der die Verpflichtung zur Teilnahme an religiösen Übungen und am Religionsunterricht abgeschafft hatte und der von Seiten der katholischen Kirche stark kritisiert worden war, wurde am 10. April 1933 durch den damaligen christlichsozialen Unterrichtsminister Anton Rintelen formell wieder aufgehoben. Dadurch wurden die religiösen Übungen wieder staatlich verpflichtend. Rintelen begründete seinen Entschluss in der „Reichspost“ folgendermaßen:

„Wenn ich in diesen Tagen einen der unseligen Erlässe der Umsturzjahre, den Erlaß des deutschösterreichischen Unterstaatssekretärs für Unterricht vom 10. April 1919, betreffend die Teilnahme an religiösen Uebungen, außer Kraft setzte, so kann darin die gesamte katholische Bevölkerung Oesterreichs ein Zeichen dafür erblicken, daß die gegenwärtige Regierung gewillt ist, auch in den reli-

giösen und kulturellen Dingen wieder Ordnung zu schaffen.“²⁰⁰

Die Vertreter der katholischen Kirche in Österreich begrüßten diese Gesetzesänderung und äußerten sich auch öffentlich positiv zur Aufhebung des Glöckel-Erlasses. Kardinal Theodor Innitzer, beispielsweise, nahm sie „mit besonderem Danke zur Kenntnis und begrüße es aufrichtig, daß damit der gesetzlich festgelegte Rechtszustand bezüglich der sittlich-religiösen Erziehung der Jugend wieder hergestellt ist.“²⁰¹

Mit der Aufhebung des Glöckel-Erlasses und der (Wieder-)Übertragung des Religionsunterrichts in kirchliche Hände hatte die katholische Kirche eines ihrer wichtigsten kulturpolitischen Ziele der Zwischenkriegsjahre erreicht – einzig eine Konkordatsschule, analog zum Konkordat von 1855, blieb der katholischen Kirche aus wirtschaftlichen Gründen auch während des Regimes verwehrt.²⁰²

Alle Änderungen im Bereich des Schulwesens, die zugunsten der katholischen Kirche ausgefallen waren, wurden im wenige Monate später unterzeichneten Konkordat auch vertraglich festgehalten (siehe 5.1.1.). Abgesehen von der Schulfrage wurde im Konkordat von 1933 auch die umstrittene Ehegesetzgebung geregelt, die in der Ersten Republik sogar zur Entstehung eines „Ehewirrwarrs“ beigetragen hatte. In Artikel VII des Konkordats sicherte die Republik Österreich den nach dem kanonischen Recht geschlossenen Ehen die bürgerliche Rechtswirkung zu. Außerdem erhielten kirchliche Gerichte und Behörden die Zuständigkeit über Verfahren bezüglich der Ungültigkeit der Ehe und der Dispens von einer geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe. Diese Bestimmungen hatten eine Verschärfung der Ehegesetzgebung zur Folge, indem obligatorische Zivilehen praktisch verunmöglicht wurden.²⁰³

²⁰⁰ Reichspost (16.3.1933) S.2 f. ANNO URL: <http://anno.onb.ac.at> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

²⁰¹ Wiener Zeitung (16.3.1933) S.5. ANNO URL: <http://anno.onb.ac.at> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

²⁰² Vgl. *Liebmann*, „Heil Hitler“–Pastoral bedingt, S.26 f.

²⁰³ Vgl. Das Konkordat vom 5. Juni 1933 mit Zusatzprotokoll, In: *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.258–267.

Abgesehen von der Schul- und Ehegesetzgebung wurde auch die Kongrua, die Besoldung der Geistlichen, im Konkordat von 1933 neu geregelt. Siehe Artikel XIV:

„Die Verwaltungsangelegenheiten der kirchlichen Verbände werden von der Kirche geregelt, wobei der Kirche das Recht zur Einhebung von Umlagen grundsätzlich zukommt; [...] Zwecks näherer Durchführung dieses Grundsatzes werden von den kirchlichen Diözesanbehörden im Einvernehmen mit der staatlichen Kultusverwaltung Richtlinien aufgestellt werden. Zur Hereinbringung von Leistungen seitens der Mitglieder von kirchlichen Verbänden wird der Kirche der staatliche Beistand gewährt, sofern diese Leistungen im Einvernehmen mit der Staatsgewalt auferlegt wurden oder aus sonstigen Titeln zu Recht bestehen.“²⁰⁴

Da der Religionsfond allerdings seit einiger Zeit defizitär war, erfolgte die Besoldung des katholischen Klerus weitgehend über den Staat.²⁰⁵

5.2.2 Symbole und Riten

Vom Doppeladler zum (christlichen) Kruckenkreuz

Das so genannte Kruckenkreuz, beziehungsweise Krückenkreuz (= weniger gebräuchliche Schreibweise), war sowohl das Symbol der Vaterländischen Front als auch des Dollfuß-Schuschnigg-Regimes und wurde der Öffentlichkeit in dieser Funktion erstmals am 11. September 1933, anlässlich der Trabrennplatzrede von Bundeskanzler Engelbert Dollfuß, auf der Führerstandarte präsentiert.²⁰⁶ Optisch handelt es sich beim Kruckenkreuz um eine Sonderform des einfachen griechischen Kreuzes, die durch zusätzliche Querstriche („Krücken“) an den vier Enden charakterisiert ist.

²⁰⁴ *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate, S.264 f.

²⁰⁵ Vgl. *Liebmann*, „Heil Hitler“-Pastoral bedingt, S.26 f.

²⁰⁶ Vgl. *Bohunovsky-Bärnthaler*, Die Vaterländische Front, S.27.

Die Entstehungsgeschichte dieses Kreuzes reicht bis in vorchristliche Zeit zurück, wenn- gleich es in dieser Zeit Seltenheitswert hatte und erst in der christlichen Ära vermehrt vorkam. Aus diesem Grund wurde das Kruckenkreuz, im Gegensatz zum „heidnischen“ Hakenkreuz, als „ausgesprochen christliche[s] Zeichen“²⁰⁷ wahrgenommen. In der Funkti- on als christliches Zeichen wurde das Kruckenkreuz ab dem 13. Jahrhundert „zum Zei- chen des Königreiches Jerusalem, zum Zeichen des Heiligen Grabes, zum Zeichen des Deutschmeisterordens und zum Kreuzfahrerzeichen schlechthin.“²⁰⁸ Neben den verschie- denen Assoziationen zum Christentum wurde das Kruckenkreuz auch als germanisches Zeichen gesehen, genauer als Zeichen eines christlichen Deutschtums. Die Tatsache, dass Herzog Rudolf IV (1358–1365), auch als Rudolf „der Stifter“ bekannt, das Kruckenkreuz gelegentlich gemeinsam mit seiner Signatur verwendete, deutete darüber hinaus auf einen frühen Bezug zu Österreich hin.²⁰⁹

Nach der Verwendung durch Rudolf IV spielte das Kruckenkreuz in Österreich erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder eine größere Rolle, indem es auf Anregung Ignaz Seipels zuerst die Rückseite der Zwei- und später auch der Fünfgroschenmünze zierte und im Jahr 1922 zum Bestandteil des Verdienstzeichens der österreichischen Republik wur- de.²¹⁰ Über Seipels Motive zur Wahl des Kruckenkreuzes als fortan omnipräsentes Symbol kann nur spekuliert werden. Am naheliegendsten scheint jedoch, dass die Wahl dieses Zei- chens mit seiner Forderung nach „Sanierung der Seelen“ in Verbindung zu bringen ist – womöglich sah er im Kruckenkreuz, dem alten Kreuzfahrerzeichen, ein Erlösungssym- bol.²¹¹

Für Engelbert Dollfuß hingegen erfüllte das Kruckenkreuz, das im Oktober 1935 der Staatsflagge gleichgesetzt wurde, eine andere Funktion. Mit Verweisen auf seinen christ- lichen Charakter und der Verbindung zum Deutschtum wurde es dem „heidnischen“ Ha-

²⁰⁷ Konrad Josef *Heilig*, Österreichs neues Symbol. Geschichte, Entwicklung und Bedeutung des Kru- ckenkreuzes (Wien² 1936) S.12.

²⁰⁸ Ebenda S.31.

²⁰⁹ Ebenda S.54 f.

²¹⁰ Ebenda S.56 f.

²¹¹ Vgl. *Bohunovsky–Bärnthaler*, Die Vaterländische Front, S.27 f.

kenkreuz bewusst entgegengesetzt, entsprechend der Devise:

„Der Österreicher will nicht nur der bessere Deutsche sein, sondern will auch das christlichere Zeichen haben.“²¹²

Politische Massenfeste als Propagandamittel

Pia Janke hat in ihrer Habilitationsschrift über politische Massenfeste gezeigt, dass es in der österreichischen Zwischenkriegszeit eine ausgeprägte Festspielkultur gab. Nach dem Ende der Ersten Republik und der damit einhergehenden Auflösung der bestehenden politischen Parteien nutzte das Dollfuß/Schuschnigg-Regime die bereits vorhandene Festspielkultur, um seine offizielle Staatsideologie zu transportieren.²¹³

Ein wichtiges Anliegen des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes war die Etablierung einer neuen Österreich-Ideologie, wie auch folgende bei öffentlichen Reden häufig verwendete Schlagwörter belegen: „österreichische Mission“, „österreichischer Mensch“, „österreichisches Wesen“, „österreichische Sendung“. Als Basis dieser neuen Ideologie dienten sowohl positiv konnotierte Abschnitte aus der Vergangenheit (Stichwort: „Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation“) als auch das aktuelle Spannungsfeld zum „deutschen“ Nationalsozialismus, von dem man sich bewusst distanzieren wollte. Aus diesem Grund galt Österreich in der Propaganda des Regimes nicht nur als der bessere deutsche Staat, sondern es wurde immer wieder auf bedeutende Persönlichkeiten des Landes verwiesen, wie dem zum Märtyrer hochstilisierten ermordeten Bundeskanzler Engelbert Dollfuß.²¹⁴

Zwischen 1933/34 und 1938 dienten besonders die traditionellen Feste aus dem katholischen Festkalender als geeignete Plattform, um die neue Österreich-Ideologie vor einer möglichst breiten Masse zu propagieren. Darüber hinaus ergänzte man den traditionellen Festkalender um weitere Feiertage, wie beispielsweise dem Todestag von Dollfuß am 25. Juli, dem fortan offiziellen „Volkstrauertag“ des Regimes. Einige bereits bestehende

²¹² *Bohunovsky-Bärnthaler*, Die Vaterländische Front, S.28.

²¹³ Vgl. *Janke*, Politische Massenfeste, S.9.

²¹⁴ Ebenda S.266 f.

Festtage hingegen wurden mit neuen Bedeutungsinhalten versehen. So wurde aus dem 1. Mai, einem traditionellen Festtag der Arbeiterbewegung, ab 1934 der „Tag der Verkündung der neuen Verfassung“. Charakteristisch für die offiziellen Staatsfeiertage des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes waren öffentliche Appelle, Aufmärsche, Paraden, Schwüre, Weihestunden, Ständehuldigungen, Fahnenweihen, Gedächtnisgottesdienste und Eröffnungsfeiern. Abgesehen von Staatsfeiertagen wurden aber auch bäuerlich-katholische Festrituale verstärkt praktiziert, wie Erntedankfeste und Wallfahrten nach Mariazell, „also Formen der öffentlichen Demonstration, bei denen Politiker und Kirchenleute als Verbündete auftraten und durch die der öffentliche Raum sakralisiert wurde.“²¹⁵

²¹⁵ Janke, Politische Massenfeste, S.268.

6 Ausblick: Kirche und Nationalsozialismus

6.1 Österreichs Kirche und der Nationalsozialismus vor 1938

Mit der zunehmenden Popularität des Nationalsozialismus in den 1930er Jahren und der Ernennung Adolf Hitlers zum deutschen Reichskanzler im Jahr 1933 wurde auch die katholische Kirche in Österreich verstärkt mit der Thematik „Nationalsozialismus“ konfrontiert. Eine Auseinandersetzung mit der aufstrebenden politischen Bewegung wurde unvermeidbar, was sich sowohl bei den alljährlichen Bischofskonferenzen als auch bei den öffentlichen Stellungnahmen des Episkopats zeigte. Die (persönlichen) Einstellungen der einzelnen Bischöfe zum Nationalsozialismus spiegelten dabei, analog zur öffentlichen Grundstimmung, ein breites Meinungsspektrum wider: von entschiedener Ablehnung über Zurückhaltung bis hin zu Sympathiebekundungen.

Der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner wird neben seinem Salzburger Kollegen Sigmund Waitz rückblickend als „sicherlich führend“ in der „Ablehnung des Nationalsozialismus“²¹⁶ eingestuft. Gföllner warnte nämlich bereits in seinem Hirtenbrief von 1929 vor dem Nationalsozialismus und dessen Exponenten, die von ihm als „falsche Propheten“²¹⁷ bezeichnet wurden. Obwohl Diskussionen über den Nationalsozialismus seit 1931 zum festen Bestandteil der Herbstkonferenzen zählten, fand ein kritischer Hirtenbrief von Gföllner über „wahren und falschen Nationalsozialismus“ bei der Konferenz von 1932 nur wenig Anklang. Trotz der Zurückhaltung seitens seiner Amtskollegen entschied sich der Linzer Bischof im Jänner 1933 für eine Veröffentlichung seines Textes und löste damit ein großes öffentliches Interesse aus. Inhaltlich kritisierte Gföllner in diesem Hirtenbrief sowohl den rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten als auch die nationalsozialistische Bewegung selbst. In Bezug auf das Verhältnis von Nationalsozialismus und katholischer Kirche kam er zu folgenden Schlussfolgerungen:

²¹⁶ Erika *Weinzierl*, Prüfstand. Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus (Mödling 1988) S.56.

²¹⁷ Ebenda S.38.

„1. Die »nationalsozialistische Moral ist . . . mit dem katholischen Moralbegriff völlig unvereinbar, völlig unkatholisch und vom Standpunkt der katholischen Religion völlig unannehmbar«.

2. Es ist »unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Nationalsozialist zu sein«.“²¹⁸

Obwohl Gföllner bei der Publikation dieses Hirtenbriefes nur wenig Unterstützung von anderen Bischöfen bekommen hatte und von den österreichischen und deutschen Nationalsozialisten heftig kritisiert wurde, rückte er nicht von seiner kritischen Haltung zum Nationalsozialismus ab.²¹⁹ Im Gegenteil: Gföllner stellte sich bewusst hinter den anti-nationalsozialistischen Kurs der Regierung Dollfuß, was sowohl an seiner Beteiligung an der Promemoria des österreichischen Episkopats zum Abschluss des deutschen Reichskonkordats als auch am Weihnachtshirtenbrief von 1933, in dem die nationalsozialistische Bewegung deutlich verurteilt wird, hervorgeht.²²⁰

Die Rückschlüsse, die die Befürwortung des Weihnachtshirtenbriefes von 1933 auf Gföllners Einstellung zum Nationalsozialismus zulassen, trafen in umgekehrter Form auf den Gurker Bischof Adam Hefter zu. Hefter verzichtete als einziger österreichischer Bischof auf eine Veröffentlichung dieses Weihnachtshirtenbriefes in seinem Diözesanblatt. Diese Verweigerung und seine allgemein bekannte deutschnationale Gesinnung führten dazu, dass Hefter als „Hitlerbischof“ bezeichnet und zugleich vom deutschen Reichskanzler Franz von Papen umworben wurde – Hefter fungierte jedoch nicht als katholisch-nationalsozialistischer Brückenbauer. Alois Hudal, der aus der Steiermark stammende Rektor der Anima in Rom, hingegen entsprach eher diesem Bild. Hudal veröffentlichte im Jahr 1936 nämlich eine Schrift mit dem Titel „Die Grundlagen des Nationalsozialismus“, worin seine Vorstellungen zur Verständigung (zum „Brückenbau“) zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus zum Ausdruck gebracht werden. In der katholischen Welt löste

²¹⁸ Zitiert nach: *Liebmann*, Theodor Innitzer und der Anschluß, S.39.

²¹⁹ Vgl. *Weinzierl*, Prüfstand, S.49.

²²⁰ Vgl. *Liebmann*, Theodor Innitzer und der Anschluß, S.40–42.

die Veröffentlichung dieses Textes ambivalente Reaktionen aus.²²¹

Abseits der beiden hier skizzierten Meinungsextreme in Hinblick auf die Beurteilung des Nationalsozialismus von katholischer Seite, verhielten sich die meisten österreichischen Bischöfe in dieser Frage vor 1938 eher zurückhaltend. Selbst der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz Kardinal Innitzer, der für sein Verhalten nach dem nationalsozialistischen „Anschluss“ heftig kritisiert wurde, verhielt sich vor 1938 noch weitgehend bedacht – wenngleich er das Juliabkommen von 1936 als Beilegung des „unselige[n] Bruderzwist[s]“²²² zwischen Österreich und Deutschland begrüßt hatte.

6.2 Kirche und „Anschluss“

Beim „Anschluss“ Österreichs an das nationalsozialistische Deutsche Reich am 12. März 1938 wurde dem oben zitierten Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz Kardinal Innitzer von Anfang an eine umstrittene Rolle zuteil. Adolf Hitlers feierlicher Einzug als neues Staatsoberhaupt am 14. März, von Schönbrunn in die Wiener Innenstadt, wurde vom Läuten der Pummerin begleitet – das Einverständnis dazu hatte Innitzer persönlich gegeben, der zuvor auch zu einem Dankgebet für die „friedliche Okkupation“ aufgerufen hatte. Diese versöhnlichen Gesten seitens der katholischen Kirche erreichten bereits einen Tag nach Hitlers Ankunft in Wien einen vorläufigen Höhepunkt, indem der Kardinal dem „Führer“ einen persönlichen Besuch im Hotel Imperial abstattete. Innitzers vermeintliches Motiv für dieses Treffen bestand darin, Hitler dazu zu bewegen „Österreichs geistige und religiöse Grundlage nicht anzugreifen.“²²³ Im Gegenzug für Hitlers Zusage bezüglich einer freien Religionsausübung garantierte ihm der Kardinal die Bereitschaft der Katholiken, sich gegenüber dem neuen Staat loyal zu verhalten.²²⁴

²²¹ Vgl. *Liebmann*, Theodor Innitzer und der Anschluß, S.42–51.

²²² Zitiert nach: *Liebmann*, Theodor Innitzer und der Anschluß, S.44.

²²³ Zitiert nach: *Weinzierl*, Prüfstand, S.81.

²²⁴ Vgl. *Liebmann*, „Heil Hitler“–Pastoral bedingt, S.67–70.

Kurz nach dem Treffen von Hitler und Innitzer entstanden die so genannten März-Dokumente, die sich aus einer „Feierlichen Erklärung“, dem Vorwort zur Feierlichen Erklärung sowie einem Begleitbrief des Kardinals, der mit einem handgeschriebenen „Heil Hitler“ endete, zusammensetzten. Das Kernstück, die „Feierliche Erklärung“, wurde am 18. März 1938 durch die sechs österreichischen Diözesanbischöfe unterzeichnet und beinhaltet sowohl Lob für die nationalsozialistische Bewegung als auch die Aufforderung an die österreichischen Christen, bei der Volksabstimmung am 10. April wählen zu gehen.²²⁵ Das Zustandekommen dieser Loyalitätserklärung lässt sich einerseits mit der naiv-gutgläubigen Einstellung der meisten österreichischen Bischöfe zur nationalsozialistischen Bewegung erklären und wurde andererseits auf Drängen des „Anschlusskommissars“, dem saarpfälzischen Gauleiter Josef Bürckel, forciert.²²⁶ Die zentrale Rolle, die Bürckel bei der Entstehung der März-Dokumente eingenommen hatte, zeigt sich auch daran, dass er einen Vorschlag der Bischöfe (formuliert von Waitz und Innitzer) zur Abänderung der Einleitung, mit dem Ziel die kirchlichen Werte zu wahren, nicht berücksichtigte – stattdessen wählte er die biblisch-pastorale Formulierung: „Gebet Gottes, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist.“²²⁷

Die Reaktionen der österreichischen Katholiken auf die März-Erklärungen der Bischöfe waren zwiespältig. Das katholische Ausland stand den Dokumenten großteils ablehnend gegenüber. Sowohl im Aus- als auch im Inland gab vor allem Kardinal Innitzers handgeschriebenes „Heil Hitler“ Anlass zur Kritik und wurde vielerorts als besonderer Schock empfunden. Der Vatikan veranlasste daraufhin ein persönliches Gespräch zwischen dem Papst und dem österreichischen Kardinal. Am 6. April 1938 wurde schließlich eine im Namen aller österreichischen Bischöfe unterzeichnete relativierende Ergänzung zur „Feierlichen Erklärung“ veröffentlicht.²²⁸

²²⁵ Vgl. Auch die Kirche bekennt sich zu Großdeutschland! In: Wiener Bilder. (3. April 1938) S.17. URL: ANNO: <http://anno.onb.ac.at> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

²²⁶ Vgl. Gerhard *Hartmann*, Kirche und Nationalsozialismus (Topos-plus-Taschenbücher 624, Kevelaer 2007) S.56 f.

²²⁷ Zitiert nach: *Liebmann*, „Heil Hitler“-Pastoral bedingt, S.81.

²²⁸ Zitiert nach: *Weinzierl*, Prüfstand, S.91–108.

6.3 Konsequenzen für die Trägergruppen des Politischen Katholizismus

Obwohl die katholische Kirche in Österreich noch im Jahr 1938 versuchte, sich mit dem nationalsozialistischen System zu arrangieren, veränderte sich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat nach dem „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich wesentlich. Welche konkreten Auswirkungen diese Veränderungen auf die ehemaligen Säulen des Politischen Katholizismus hatten, soll im Zuge dieses Kapitels gezeigt werden.

Ernst Hanisch, der den Begriff des österreichischen Politischen Katholizismus basierend auf den drei Säulen kirchliche Hierarchie und Klerus, CSP und katholisches Vereinswesen definiert hat, geht in Hinblick auf das Jahr 1938 von einer kurzfristigen Trennung des Politischen Katholizismus und der katholischen Kirche aus. Während die politische Elite des „Ständestaates“ inhaftiert worden wäre, hätte sich die kirchliche Hierarchie in einer beispiellosen Demutsgestik mit dem nationalsozialistischen Staat zu arrangieren versucht.²²⁹

Die „demütige“ Annäherung der kirchlichen Hierarchie an hochrangige Nationalsozialisten, mit dem Ziel die freie Religionsausübung beibehalten zu können, wurde bereits im vorangehenden Unterkapitel ausführlich beschrieben. Während die katholische Kirche unmittelbar nach dem „Anschluss“ noch auf die Versprechen der Nationalsozialisten baute, war die Situation der ehemaligen politischen Elite des Landes bereits auswegloser. Untersuchungen zum österreichischen CV, von dessen Mitgliedern zwischen 1934 und 1938 42% der Bundesregierung angehörten (darunter die beiden Kanzler), haben gezeigt, dass viele CV-Angehörige nach dem „Anschluss“ zu den ersten Opfern der Nationalsozialisten zählten und gezielten Schikanen und Verfolgungen ausgeliefert waren. Insgesamt erhielten mehr als die Hälfte aller Mitglieder von staatlichen Institutionen im Dollfuß/Schuschnigg-Regime Berufsverbot oder wurden inhaftiert.²³⁰

²²⁹ Vgl. *Hanisch*, Der politische Katholizismus im 20. Jahrhundert in Österreich, S.199.

²³⁰ Ebenda

Die optimistischen Erwartungen der katholischen Kirche wurden ebenfalls noch im Laufe des Jahres 1938 enttäuscht. Die Nationalsozialisten leiteten, entgegen ihrer anfänglichen Versprechen, schrittweise Maßnahmen ein, die die katholische Kirche aus dem öffentlichen Leben zurückdrängten. Dazu zählten beispielsweise die vollständige Auflösung der katholischen Vereine, die Schließung der theologischen Fakultäten in Innsbruck und Salzburg, die Gleichschaltung der katholischen Zeitschriften, die Zurückdrängung des Religionsunterrichts in den Kirchenraum und die Beschlagnahmung von Klöstern und Kirchen. Einen weiteren schweren Schlag für die katholische Kirche in Österreich bedeutete die Tatsache, dass das österreichische Konkordat von 1933/34 als obsolet erklärt wurde und, dass das deutsche Reichskonkordat nicht auf die „Ostmark“ ausgedehnt wurde. Dadurch gab es keine Rechtsgrundlage für die Kirchenfinanzierung mehr und die Zuwendungen des Staates („Kongrua“) fielen weg. Als Lösung wurde analog zum Reichskonkordat mit dem „Gesetz über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Land Österreich“ am 1. Mai 1939 eine Kirchensteuer eingeführt, die es bis heute gibt.²³¹ Diese rigorosen Maßnahmen, die den nationalsozialistischen „Kirchenkampf“ auch in Österreich einleiteten, deuteten auf eine „aggressivere Kulturpolitik [...] als im übrigen Reichsgebiet“²³² hin.

Abgesehen von den diversen Einschränkungen, die die katholische Kirche als Institution während des Nationalsozialismus hinnehmen musste, zählten auch zahlreiche katholische Priester zu den direkten Opfern des NS-Regimes. Nach Erika Weinzierl ereilten die österreichischen Priester zwischen 1938 und 1945 folgende Schicksale²³³:

- Gefängnis: 724 Priester, 7 davon in Haft verstorben
- KZ: 110 Priester, 20 davon verstorben
- Todesurteil samt Hinrichtung: 15 Priester
- Gau- und Landesverweis: über 300 Priester
- Predigt- und Unterrichtsverbot: über 1500 Priester

²³¹ Vgl. *Hartmann*, Kirche und Nationalsozialismus, S. 56 f.

²³² *Weinzierl*, Prüfstand, S.122 f.

²³³ Zitiert nach: *Liebmann*, „Heil Hitler“ – Pastoral bedingt, S.110.

Ein Großteil der verhafteten Priester kam aus der Apostolischen Administratur Innsbruck–Feldkirch sowie aus den Diözesen Linz, Graz–Sekau und Salzburg. Ein prominenter Häftling war Ferdinand Stanislaus Pawlikowski, der Bischof von Graz–Sekau, der sich in den Tagen des „Anschlusses“ am 13./14. Mai 1938 im Grazer Polizeigefängnis in „Schutzhaft“ befand.²³⁴

Ein anderer Vertreter des Politischen Katholizismus, der bereits in der ersten Hälfte des Jahres 1938 von der Gestapo verhaftet und anschließend für elf Monate ins KZ Dachau gebracht wurde, war der österreichische Ordenspriester Johannes Hollnsteiner, der Beichtvater von Kurt Schuschnigg. Im Gegensatz zu den meisten seiner Berufskollegen verlief Hollnsteiners Werdegang nach seiner Entlassung aus dem KZ allerdings untypisch. Abgesehen von seinem überraschenden Ordensaustritt und einer zivilen Eheschließung im Jahr 1941, übernahm Hollnsteiner die Leitung der aufgelassenen Klosterbibliotheken des Gaus „Oberdonau“. Die Verantwortung für die bedeutendste Büchersammlung des Deutschen Reichs trug im Jahr 1943 sogar zu einem Aufeinandertreffen des ehemaligen Ordenspriesters und Adolf Hitlers bei.²³⁵

6.4 Exkurs: Der Fall Jägerstätter und die katholische Kirche

Im Herbst 2007 wurde der oberösterreichische Landwirt und wohl bekannteste österreichische Kriegsdienstverweigerer des Zweiten Weltkrieges Franz Jägerstätter im Linzer Mariendom selig gesprochen. Die Österreichische Bischofskonferenz beschrieb Jägerstätter in diesem Zusammenhang als „Märtyrer des Gewissens“ und „Zeugen der Bergpredigt“.²³⁶ Mit Jägerstätter, der seinen Kriegsdienst aus religiösen Gründen verweigert hatte und daraufhin am 9. August 1943 in Brandenburg an der Havel enthauptet worden war, als Aushängeschild sollte bei einer breiten Öffentlichkeit wohl der Eindruck eines ausgepräg-

²³⁴ Vgl. *Hartmann*, Kirche und Nationalsozialismus, S.46.

²³⁵ Vgl. Friedrich *Buchmayr*, Der Priester in Almas Salon. Johannes Hollnsteiners Weg von der Elite des Ständestaates zum NS–Bibliothekar (Weitra 2003) S.20–249.

²³⁶ Vgl. Erna *Putz*, Franz Jägerstätter – Märtyrer. Leuchtendes Beispiel in dunkler Zeit (Grünbach 2007) S.123.

ten katholischen Widerstandes während der NS-Zeit erweckt werden.

Gleichzeitig symbolisiert der Fall Jägerstätter und der späte Termin seiner Ehrung durch die katholische Kirche nicht nur das in den vorangehenden Unterkapiteln bereits angesprochene schwierige Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus, sondern vielmehr die umstrittene Rolle der katholischen Kirche im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Franz Jägerstätter, der wie der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner die Ansicht vertrat, dass man nicht zugleich guter Katholik und wirklicher Nationalsozialist sein könne²³⁷, wurde erst mehrere Jahre nach seinem Tod und dem Ende des Zweiten Weltkrieges offiziell als Widerstandskämpfer anerkannt. Innerhalb der katholischen Kirche Österreichs war die Rolle, die Jägerstätter während des Zweiten Weltkrieges eingenommen hatte, lange Zeit umstritten. Einige Vertreter der Kirche lehnten das Verhalten, die Kriegsdienstverweigerung, des oberösterreichischen Landwirts sogar entschieden ab. Dazu zählte beispielsweise der Linzer Bischof Joseph Calasanz Fließner, der im Jahr 1946 einen geplanten Artikel über Franz Jägerstätter in der Linzer Kirchenzeitung mit folgender Begründung verhinderte:

„Jägerstätter ist ein Fall, der einer gründlichen Einbegleitung aus der katholischen Moral bedarf, wenn er nicht Verwirrung und unruhige Gewissen, sondern Erbauung schaffen soll. [...] Ich halte jene idealen katholischen Jungen und Theologen und Priester und Väter für die größeren Helden, die in heroischer Pflichterfüllung und in der tiefgläubigen Auffassung, den Willen Gottes auf ihrem Platz zu erfüllen, wie einst die christlichen Soldaten im Heere des heidnischen Imperators, gekämpft haben und gefallen sind. Oder sind die Bibelforscher und Adventisten, die ‘konsequent’ lieber im KZ starben als zur

²³⁷ Vgl. Rudolf *Zinnhobler*, Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich. Mit zwei Beiträgen von Monika Würthinger (Beiträge zur Landeskunde von Oberösterreich 1/Historische Reihe 16, Linz 2004) S.319.

Waffe griffen, die größeren Helden?“²³⁸

Erst nach der öffentlichen Aufarbeitung von Franz Jägerstätters Schicksal, die in den 1960er Jahren durch das Buch des amerikanischen Soziologen Gordan C. Zahn „In Solitary Witness. The life and death of Franz Jägerstätter“ (1964) und Axel Cortis Film „Der Fall Jägerstätter“ (1971) vorangetrieben worden war, kam es allmählich auch innerhalb der katholischen Kirche zu einem Umdenken. Der Wiener Kardinal König leitete die endgültige Wende ein, indem er Jägerstätter attestierte, „als Christ seine Pflicht erfüllt zu haben.“²³⁹ Der eingangs zitierte Seligsprechungsprozess war schließlich im Jahr 1997 durch den Linzer Bischof Maximilian Aichern eröffnet worden – trotz seines positiven Abschlusses hängt über dem Fall Jägerstätter nach wie vor der Schatten der umstrittenen Rolle der katholischen Kirche im österreichischen Widerstand während des Nationalsozialismus.

²³⁸ Zitiert nach: Erna *Putz*, Franz Jägerstätter stellt die Frage nach dem Krieg. Zur Rezeption eines Unbequemen. In: Jahrbuch. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Wien 1991) S.33–50, hier S.44.

²³⁹ Zitiert nach: Christian *Fürst*, Seligsprechung für Martyrium. URL: <http://volksgruppen.orf.at/diversitaet/aktuell/Stories/75096/> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

7 Resümee

Die vorliegende Arbeit hat verdeutlicht, dass die katholische Kirche sowohl in der Ersten Republik als auch während des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes ein wichtiger politischer Faktor war.

Nach dem Zusammenbruch der Monarchie im Jahr 1918 hatte sich aus der so genannten „Ehe von Thron und Altar“ schrittweise eine „Ehe von (Christlichsozialer) Partei und Altar“ entwickelt. Das spiegelte sich anhand verschiedener Faktoren wider: Die Programmatik der Christlichsozialen Partei, deren Name bereits auf einen Bezug zur katholischen Kirche verweist, zeichnete sich in mehreren Punkten durch ihre ideologische Nähe zur Institution Kirche aus. Besonders im Bereich der Kulturpolitik, zu der die zwischen den Sozialdemokraten und der katholischen Kirche heftig umkämpften Bereiche der Ehegesetzgebung und der Organisation des Schulwesens gehörten, setzte sich die Christlichsoziale Partei verstärkt für die Wahrung kirchlicher Interessen („Schutz der Ehe“ und kirchliche Kontrolle des Religionsunterrichts) ein. Dieses Engagement lässt sich auch auf die zahlreichen „Priesterpolitiker“ innerhalb der Christlichsozialen Partei zurückführen. Bis ins Jahr 1933 war es österreichischen Klerikern nämlich erlaubt, parallel zu ihren kirchlichen Ämtern in der Tagespolitik tätig zu sein und politische Mandate zu übernehmen. In der Ersten Republik machten zahlreiche Vertreter der katholischen Kirche von diesem Recht Gebrauch. Das prominenteste Beispiel dieser Form der Personalunion stellte Ignaz Seipel dar, der nicht nur Obmann der Christlichsozialen Partei und mehrfacher Bundeskanzler, sondern auch ausgebildeter Theologe und Priester war. Abgesehen von der Besetzung politischer Mandate mit katholischen Priestern zeigte sich das Abhängigkeitsverhältnis von Politik und Kirche in der Ersten Republik auch anhand anderer Bereiche des öffentlichen Lebens, wie beispielsweise dem breit gefächerten katholischen Presse- und Vereinswesen. In Bezug auf das katholische Pressewesen der Zwischenkriegsjahre wurde bereits unter Zeitgenossen die Frage der „katholisch-politischen“ oder „katholisch-unpolitischen“ Presse diskutiert. Rückblickend gilt, neben der katholischen Tageszeitung „Kleines Volksblatt“, insbesondere die katholische „Reichspost“ als das „große publizistische Sprachrohr

der Christlichsozialen Partei.“²⁴⁰ Ebenso wie die „Reichspost“ standen auch die katholischen Vereine und Verbände, die in der Ersten Republik omnipräsent waren und eine für heutige Begriffe unglaublich hohe Zahl an Mitgliedern umfassten, weitgehend im Dienst der Christlichsozialen Partei und „fungierten oft auch als Massenmobilisierungsmedien für diese Partei, die wiederum eine Schutzfunktion gegenüber der Kirche ausübte.“²⁴¹

Der Übergang von der parlamentarischen Demokratie zum Dollfuß/Schuschnigg-Regime wirkte sich nicht negativ auf das Verhältnis von katholischer Kirche und Staat aus. Im Gegenteil: Bereits vor der offiziellen Verkündung des neuen Staates ging mit der Unterzeichnung eines Konkordates zwischen Österreich und dem Vatikan am 5. Juni 1933 ein lang ersehnter Traum der katholischen Kirche in Erfüllung. Während der Vertragsabschluss für Bundeskanzler Engelbert Dollfuß eine taktische Entscheidung darstellte, mit dem Ziel dem deutschen Konkordatsabschluss durch Adolf Hitler zuvorzukommen, ermöglichte das Konkordat der katholischen Kirche Österreichs die Umsetzung ihrer kulturpolitischen Ziele (Verhinderung der obligatorischen Zivilehe und Recht auf die Gestaltung des Religionsunterrichts) und allgemein wieder mehr Spielraum im Staat. Bereits wenige Monate nach der Unterzeichnung des Konkordats wurde der vermeintliche „Schulterschluss von Austrofaschismus und Katholizismus“²⁴² im Zuge des Allgemeinen Deutschen Katholikentages vor einer breiten Öffentlichkeit demonstriert. Der zwischen dem 7. und 12. September 1933 in Wien abgehaltene Veranstaltungszyklus zeichnete sich nämlich durch eine Mischung von katholischen bis hin zu politischen Veranstaltungen, wie dem Generalappell der neu gegründeten Vaterländischen Front, aus – wie ein Blick in das Programmheft dieses Katholikentages verrät. Der Zusammenhang von Politik und Kirche zeigte sich auch bei der offiziellen Ausrufung des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes am 1. Mai 1934. Die neue Verfassung basierte in ideologischer Hinsicht nicht nur auf der im Jahr 1931 von Papst Pius XI verkündeten Sozialenzyklika „Quadragesimo Anno“, sondern deutete den zukünftigen Stellenwert der katholischen Kirche im Staat bereits in ihrer Präambel an, wonach alles

²⁴⁰ *Prantner*, Katholische Kirche und christliche Parteipolitik, S.31.

²⁴¹ *Janke*, Politische Massenfestspiele in Österreich zwischen 1918 und 1938, S.65.

²⁴² *Moritz*, Der Austrofaschismus – Ein Klerikalfaschismus? In: Gedenkdienst (Ausgabe 2/04).
URL: <http://www.gedenkdienst.at/index.php?id=391> [letzter Zugriff: 13.2.2012]

Recht von Gott (anstatt des Volkes) ausgehe. Trotz des großen Stellenwerts, den die katholische Kirche auch im Dollfuß/Schuschnigg-Regime innehatte, gab es in den vier Jahren vorm nationalsozialistischen „Anschluss“ auch Konfliktpunkte zwischen Kirche und Staat. Dazu zählte vor allem die Frage der außerschulischen Jugenderziehung, auf die sowohl die Kirche als auch der Staat ein Monopol ausüben wollte.²⁴³

Brüche und Kontinuitäten

Im Vorfeld dieser Arbeit wurde die Frage gestellt, welche Kontinuitäten und Brüche das Verhältnis von katholischer Kirche und Staat in Österreich zwischen 1918 und 1938 charakterisierten. Um diese Fragestellung ausreichend zu beantworten, schien es sinnvoll, anhand eines Rückblickes auf die Zeit der Monarchie und eines Ausblickes auf die Zeit des Nationalsozialismus einen etwas breiteren historischen Kontext miteinzubeziehen.

Dabei fällt auf den ersten Blick auf, dass es in Österreich innerhalb des Untersuchungszeitraumes vier verschiedene Staatssysteme gegeben hat: die Monarchie (bis 1918), die Erste Republik (1918–1933/34), das Dollfuß/Schuschnigg-Regime (1933/34–1938) und den Nationalsozialismus (1938–1945). Obwohl sich die genannten Staatssysteme in politisch-ideologischer Hinsicht stark voneinander unterschieden und nicht immer dieselben geografischen Grenzen teilten, stellte die katholische Kirche stets einen nennenswerten Faktor im Staat dar. In der Monarchie, in der Ersten Republik und im Dollfuß/Schuschnigg-Regime war die katholische Kirche eine Art Bündnispartner des Staates, der politische Stabilität und eine breite katholische Anhängerschaft gewährleisten sollte. Im Gegenzug dafür sicherten die jeweiligen Herrschaftssysteme die Monopolstellung der katholischen Kirche ab und unterstützten sie bei der Umsetzung ihrer (kultur-)politischen Ziele. Diese Privilegien wollte die Kirche auch im Nationalsozialismus beibehalten und versuchte sich im Sinne einer „Akkommodationspolitik“ auch mit dieser politischen Bewegung zu arrangieren. Unmittelbar nach dem „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich im Jahr 1938 kam

²⁴³ Eine aktuelle Auseinandersetzung zur staatlichen Jugendorganisation im Dollfuß/Schuschnigg-Regime bietet: Thomas Pammer, V.F.-Werk „Österreichisches Jungvolk“. Geschichte und Aspekte der staatlichen Organisierung der Jugend im Dollfuß-Schuschnigg-Regime 1933–1938 (ungedruckte Diplomarbeit Wien 2011).

es zu einem Treffen des österreichischen Kardinals Theodor Innitzer und Adolf Hitlers. Obwohl ihr Gespräch über die Zukunft des Verhältnisses von Politik und Kirche scheinbar positiv geendet hatte, kam es kurz darauf zu einem regelrechten „Kirchenkampf“, in dem die katholische Kirche Österreichs viele Vorrechte im Staat einbüßen und um ihr Überleben kämpfen musste.

Obwohl die katholische Kirche während der gesamten österreichischen Zwischenkriegszeit als Verbündete des Staates bezeichnet werden kann, ging mit der Einführung des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes ein Strukturbruch in Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat einher. Die Entpolitisierung des Klerus im Herbst 1933, die Auflösung der katholischen Vereine und der damit einhergehende stärkere Fokus auf die Katholische Aktion (KA) veränderten die österreichische Kirchengeschichte und den politischen Charakter der katholischen Kirche nachhaltig.

„Politischer Katholizismus“ und „Klerikalfaschismus“?

Eine Begriffsverortung sollte zeigen, inwieweit sich die beiden Schlagwörter aus dem Titel der vorliegenden Arbeit, „Politischer Katholizismus“ und „Klerikalfaschismus“, zur Charakterisierung des Verhältnisses von Politik und katholischer Kirche in der österreichischen Zwischenkriegszeit eignen.

Dabei hat sich herausgestellt, dass es sowohl im europäischen als auch im österreichischen Kontext unterschiedliche Begriffsauffassungen gibt. Im Kontext der europäischen Geschichtsforschung wird das Phänomen des Politischen Katholizismus in West- und Mitteleuropa auf die politischen Umwälzungen zur Wende zum 19. Jahrhundert (Französische Revolution) zurückgeführt. Die Frage nach den Zielen des Politischen Katholizismus in Europa lässt sich aufgrund deren Vielschichtigkeit nicht eindeutig beantworten – ganz allgemein können allerdings die Erweiterung des Einflussbereiches der katholischen Kirche sowie der Vorrang von konfessionellen Gesichtspunkten bei politischen Entscheidungen angeführt werden. Als Trägergruppen des europäischen Politischen Katholizismus gelten

gemeinhin die Vertreter der Amtskirche sowie Laien, organisiert in Verbänden, Vereinen und politischen Parteien.

Im Kontext der zeitgenössischen österreichischen Geschichtsforschung dient die Bezeichnung „Politischer Katholizismus“ allgemein als Oberbegriff für die unterschiedlichen katholischen, politischen Strömungen in der Monarchie und der Ersten Republik. Die zeitliche Einordnung seiner Entstehungsgeschichte und seines vermeintlichen Endes bereitet allerdings Probleme, wie ein Blick in verschiedene wissenschaftliche Beiträge zum Politischen Katholizismus gezeigt hat. Die Meinungen zur Geburtsstunde des Politischen Katholizismus in Österreich gehen auseinander – basierend auf unterschiedlichen Begründungen decken sie einen Zeitraum zwischen dem 5. Juni 1869 und dem ausgehenden 19. Jahrhundert ab. Ähnlich verhält es sich mit der Periodisierung des vermeintlichen Endes des Politischen Katholizismus. Während es viele Wissenschaftler, darunter der Kirchenhistoriker Maximilian Liebmann, mit der Entpolitisierung des Klerus am 30. November 1933 und der bald darauf folgenden Auflösung der Parteien und katholischen Vereine ansetzen, wendet Ernst Hanisch das Begriffspaar auf die Zeit bis 1938 an. Danach geht er von einer kurzfristigen Trennung des Politischen Katholizismus und der katholischen Kirche aus. Mehr Übereinstimmung zeigt die Frage nach den Zielen des österreichischen Politischen Katholizismus: Sie ragen wie „die Spitzen des Eisberges“ aus dem „nuancenreichen »österreichischen Kulturkampf«“ hervor und umfassen die Bereiche „Ehe, Schule und Kirchenfinanzierung.“²⁴⁴

Die Bezeichnung „Klerikalfaschismus“ wurde seit ihrem Bestehen immer wieder politisch instrumentalisiert und ist unter Wissenschaftlern nicht zuletzt wegen der seit Jahrzehnten andauernden Faschismusdebatte umstritten. Bis heute bietet die Einordnung von europäischen Staaten, die zwischen 1918 und 1945 zwar autoritäre, totalitäre, nationalsozialistische oder rechtsradikale Elemente aufgewiesen haben, aber nicht hundertprozentig als „faschistisch“ charakterisiert werden können, Anlass zu Diskussionen.

²⁴⁴ Liebmann, „Heil Hitler“-Pastoral bedingt, S.19 f.

Die theoretische Begriffsannäherung an die beiden Termini „Politischer Katholizismus“ und „Klerikalfaschismus“ hat gezeigt, dass sich die Bezeichnung „Politischer Katholizismus“ trotz unterschiedlicher Periodisierungsansätze eher als wissenschaftlicher Fachausdruck zur Charakterisierung des Verhältnisses von Politik und Kirche eignet als „Klerikalfaschismus“, da eine politisch–ideologische Einordnung des Dollfuß/Schuschnigg–Regimes in der Faschismusforschung nach wie vor aussteht. In Bezug auf die Geburtsstunde des Politischen Katholizismus in Österreich scheint jedes in der vorliegenden Arbeit zitierte Argument für sich plausibel. Die Entstehungsgeschichte des österreichischen Politischen Katholizismus ist somit zwischen 1869 und dem ausgehenden 19. Jahrhundert anzusetzen, je nachdem welcher Erklärung man den Vorzug gibt. Da sich der politische Charakter der katholischen Kirche mit der Rückbeordnung des Klerus aus der Tagespolitik und der fast zeitgleichen Auflösung der katholischen Vereine wesentlich verändert hat, kann das Jahr 1933 als Ende oder zumindest als Zäsur dieses Phänomens angesehen werden.

Status quo

Heutzutage hat die katholische Kirche als politischer Faktor nicht mehr denselben Stellenwert wie in der Ersten Republik oder im Dollfuß/Schuschnigg–Regime. Die in der Einleitung zitierten religiösen Wertestudien von Paul Zulehner und Regina Polak haben allerdings gezeigt, dass es nach wie vor zahlreiche religiöse Überreste im österreichischen Alltag gibt.

Obwohl österreichische Priester seit 1933 keine politischen Ämter mehr bekleiden dürfen, ist die katholische Kirche laut Anton Pelinka und Sieglinde Rosenberger nach wie vor als „Milieu“ politisch relevant. Trotz teilweise rückläufiger Trends bestehe bei den vorwiegend aus der bürgerlichen und bäuerlichen Gesellschaftsschicht kommenden aktiven Katholiken eine überdurchschnittliche Neigung, die ÖVP zu wählen. Demnach sei „Kirchlichkeit“, trotz wechselseitiger Distanzierungen von Kirche und Politik, nicht aus der Politik verschwunden.²⁴⁵

²⁴⁵ Vgl. *Pelinka/Rosenberger*, Österreichische Politik, S.213–215.

Abkürzungsverzeichnis

ABGB	Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch
ANNO	Austrian Newspaper Network Online
BRS	Bund der Religiösen Sozialisten (Österreichs)
CDSP	Christlich-deutscher Studentenbund
CSP	Christlichsoziale Partei
CV	Cartellverband
KA	Katholische Aktion
k. k.	kaiserlich-königlich
KZ	Konzentrationslager
NS	Nationalsozialismus
NSDAP	National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei
ÖCV	Österreichischer Cartellverband
ÖVP	Österreichische Volkspartei
RGBI	Reichsgesetzblatt
SDAP	Sozialdemokratische Arbeiterpartei
SPÖ	Sozialdemokratische Partei Österreichs
StGBI	Staatsgesetzblatt
StGB	Strafgesetzbuch
VF	Vaterländische Front

Bibliographie

Enzyklopädien/Lexika

- [1] Brockhaus – Enzyklopädie. In 24 Bänden (Band 12 Kir–Lag, Leipzig/Mannheim¹⁹ 1990).
- [2] Brockhaus – Die Enzyklopädie in 24 Bänden (Band 17, Leipzig/Mannheim¹⁹ 1998).
- [3] Hanno *Drechsler*, Wolfgang *Hilligen*, Franz, *Neumann* (Hg.), Gesellschaft und Staat. Lexikon der Politik (München⁹ 1995).
- [4] Albert *Graff*, Erhard *Klöss*, Carola *Stern*, Thilo *Vogelsang* (Hg.), Lexikon zur Geschichte und Politik im 20. Jahrhundert (Erster Band A-K, Köln 1971).
- [5] Politisches Lexikon (Loseblatt Ausgabe, Göttingen 1966).

Monographien/Herausgeberwerke

- [1] Allgemeiner Deutscher Katholikentag Wien 1933. 7. bis 12. September (Wien 1934).
- [2] Josef *Außermair*, Kirche und Sozialdemokratie. Der Bund der religiösen Sozialisten 1926-1934 (Schriftenreihe des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte der Arbeiterbewegung 10, Wien 1979).
- [3] Klaus *Berchtold* (Hg.), Österreichische Parteiprogramme 1868–1966 (Wien 1967).
- [4] Dieter A. *Binder*, Politischer Katholizismus und katholisches Verbandswesen. Am Beispiel des Kartellverbandes der katholischen nichtfarbentragenden Studentenverbindungen Österreichs (ÖKV) (Revocatio historiae 1, Schernfeld 1989).
- [5] Erich *Bodzenta*, Die Katholiken in Österreich. Ein religionssoziologischer Überblick (Wien 1962).
- [6] Irmgard *Bohunovsky-Bärnthaler*, Die Vaterländische Front. Geschichte und Organisation (Wien [u.a.] 1971).

- [7] John W. *Boyer*, Karl Lueger (1844–1910). Christlichsoziale Politik als Beruf (Studien zu Politik und Verwaltung 93, Wien [u.a.] 2010).
- [8] Friedrich *Buchmayr*, Der Priester in Almas Salon. Johannes Hollnsteiners Weg von der Elite des Ständestaates zum NS-Bibliothekar (Weitra 2003).
- [9] Bundesministerium für Justiz/Ludwig Boltzmann-Institut für Geschichte und Gesellschaft/Cluster Geschichte (Hg.), 80 Jahre Justizpalastbrand. Recht und gesellschaftliche Konflikte (Veröffentlichungen des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte und Gesellschaft 33, Innsbruck/Wien [u.a.] 2008).
- [10] Francis L. *Carsten*, Der Aufstieg des Faschismus in Europa (Sammlung Res novae 65, Frankfurt am Main 1968).
- [11] Francis L. *Carsten*, Die erste Republik im Spiegel zeitgenössischer Quellen (Böhlaus zeitgeschichtliche Bibliothek 8, Wien [u.a.] 1988).
- [12] Francis L. *Carsten*, Faschismus in Österreich. Von Schönerer zu Hitler (München 1977).
- [13] Alfred *Diamant*, Die österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Demokratie, Kapitalismus und soziale Ordnung 1918-1934 (Wien 1965).
- [14] Heinz *Fischer*, Gerhard *Silvestri* (Hg.), Texte zur österreichischen Verfassungsgeschichte. Von der Pragmatischen Sanktion zur Bundesverfassung (1713–1966) (Wien 1970).
- [15] Christian *Friesl*, Ursula *Hamachers-Zuba*, Regina *Polak* (Hg.), Die Österreicherinnen. Wertewandel 1990 – 2008 (Wien 2009).
- [16] Laura Suzanne *Gellott*, The catholic church and the authoritarian regime in Austria. 1933–1938 (Modern European History, Garland 1987).
- [17] Charles Adams *Gulick*, Austria. From Habsburg to Hitler (Austria 1 Labor´s workshop of democracy and Austria 2 Fascism´s subversion of democracy, Berkeley [u.a.] 1948).

- [18] Ernst *Hanisch*, Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938 (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Serie 2/Studien 5, Wien/Salzburg 1977).
- [19] Gerhard *Hartmann*, Für Gott und Vaterland. Geschichte und Wirken des CV in Österreich (Kevelaer 2006).
- [20] Gerhard *Hartmann*, Kirche und Nationalsozialismus (Topos-plus-Taschenbücher 624, Kevelaer 2007).
- [21] Konrad Josef *Heilig*, Österreichs neues Symbol. Geschichte, Entwicklung und Bedeutung des Kruckenkreuzes (Wien² 1936).
- [22] Ladislaus *Hory*, Martin *Broszat*, Der kroatische Ustascha – Staat (Schriftenreihe der Viertelsjahreshefte für Zeitgeschichte 8, Stuttgart 1964).
- [23] Pia *Janke*, Politische Massenfeste in Österreich zwischen 1918 und 1938 (Wien [u.a.] 2010).
- [24] Franz Maria *Kapfhammer*, Michael Pfliegler. Leben und Werk (Wien 1961).
- [25] Klemens *von Klemperer*, Ignaz Seipel. Staatsmann einer Krisenzeit (Graz/Wien [u.a.] 1976).
- [26] August Maria *Knoll* (Hg.), Kardinal Fr. G. Piffl und der österreichische Episkopat zu sozialen und kulturellen Fragen 1913–1932. Quellensammlung von August M. Knoll (Kleine historische Monographien 35, Wien [u.a.] 1932).
- [27] Nina *Kogler*, Für Kirche, Partei und „Vaterland“. Zur politischen und kirchlichen Organisation katholischer Frauen Österreichs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts am Beispiel von Frieda Mikola (1881-1958) (Grazer gender studies 12, Graz 2009).
- [28] Felix *Kreissler*, Der Österreicher und seine Nation. Ein Lernprozeß mit Hindernissen (Forschungen zur Geschichte des Donauraumes 5, Wien [u.a.] 1984).
- [29] Michaela *Kronthaler*, Kirchen- und gesellschaftspolitische Bestrebungen sowie pastorale Bemühungen der Österreichischen Bischofskonferenzen 1848–1918. Studien zur

- Geschichte der katholischen Kirche Mittel-, Ost- und Südosteuropas anhand der Akten der Österreichischen Bischofskonferenz (Habilitationsschrift Graz 2000).
- [30] Gavin *Lewis*, Kirche und Partei im Politischen Katholizismus. Klerus und Christlichsoziale in Niederösterreich 1885–1907 (Publikationen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte Serie 2/Studien 4, Wien/Salzburg 1977).
- [31] Maximilian *Liebmann*, „Heil Hitler“ – Pastoral bedingt. Vom politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus (Wien [u.a.] 2009).
- [32] Maximilian *Liebmann*, Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938 (Grazer Beiträge zur Theologie–Geschichte und kirchlichen Zeit–Geschichte 3, Graz [u.a.] 1988).
- [33] Karl–Egon *Lönne*, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Edition Suhrkamp/Neue historische Bibliothek 264, Frankfurt am Main 1986).
- [34] Ferdinand *Maass*, Der Frühjosephinismus (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs 8, Wien 1969).
- [35] Gottfried *Mayer*, Österreich als „katholische Grossmacht“. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 24, Wien 1989).
- [36] Maria *Mesner*, Die Auseinandersetzung um den Schwangerschaftsabbruch in Österreich. Zur politischen Kultur der Zweiten Republik (ungedruckte Dissertation Wien 1993).
- [37] Lucian O. *Meysels*, Der Austrofaschismus. Das Ende der ersten Republik und ihr letzter Kanzler (Wien 1992).
- [38] Richard *Overy*, The inter-war crisis 1919–1939. Revised second edition (Seminar Studies in History, London [u.a.]² 2010).
- [39] Thomas *Pammer*, V.F.–Werk „Österreichisches Jungvolk“. Geschichte und Aspekte der staatlichen Organisierung der Jugend im Dollfuß–Schuschnigg–Regime 1933–1938 (ungedruckte Diplomarbeit Wien 2011).

- [40] Stanley G. *Payne*, *Fascism in Spain 1923–1977* (Madison 1999).
- [41] Anton *Pelinka*, Sieglinde *Rosenberger*, *Österreichische Politik. Grundlagen–Strukturen–Trends* (Wien³ 2007).
- [42] Antonio Costa *Pinto*, *Salazar´s dictatorship and European fascism. Problems of interpretation* (Boulder 1995).
- [43] Alexander *Pokorny*, Michael *Lemberger*, Georg *Lobner*, *Durch die Vergangenheit zur Gegenwart 7. Geschichte und Sozialkunde für die 7. Klasse. Das erste Lehrbuch für die 7. Klasse mit dem aus der „Lemberger Geschichtsdidaktik®“ entwickelten Lernsystem „Interaktives Gruppenlernen®“* (Linz 2002).
- [44] Walter *Pollak*, *Sozialismus in Österreich. Von der Donaumonarchie bis zur Ära Kreisky* (Wien [u.a.] 1979).
- [45] Robert *Prantner*, *Katholische Kirche und christliche Parteipolitik in Österreich im Spiegel der katholischen Presse der Erzdiözese Wien unter der Regierung Kardinal Piffls von der Gründung der Republik Österreich bis zum Tode des Kirchenfürsten (1918-1932)* (ungedruckte Dissertation Wien 1955).
- [46] Erna *Putz*, *Franz Jägerstätter – Märtyrer. Leuchtendes Beispiel in dunkler Zeit* (Grünbach 2007).
- [47] Roman *Sandgruber*, *Das 20. Jahrhundert. Geschichte Österreichs* (Band 6, Wien 2003).
- [48] Ignaz *Seipel*, *Der Kampf um die österreichische Verfassung* (Wien 1930).
- [49] Klaus–Jörg *Siegfried*, *Klerikalfaschismus. Zur Entstehung und sozialen Funktion des Dollfußregimes in Österreich. Ein Beitrag zur Faschismuskussion* (Sozialwissenschaftliche Studien 2, Frankfurt am Main 1979).
- [50] Gerhard *Steger*, *Der Brückenschlag. Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich* (Wien [u.a.] 1982).
- [51] Gernot *Stimmer*, *Eliten in Österreich 1848–1970* (Studien zu Politik und Verwaltung 57, Wien [u.a.] 1997).

- [52] Emmerich *Tálos*, Wolfgang *Neugebauer* (Hg.), „Austrofaschismus“. Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur. 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik 18, Wien 1984).
- [53] Emmerich *Tálos*, Wolfgang *Neugebauer* (Hg.), Austrofaschismus. Politik – Ökonomie – Kultur. 1933–1938 (Politik und Zeitgeschichte 1, Wien⁵ 2005).
- [54] Heiner *Timmermann* (Hg.), Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert (Band 1, Berlin 2009).
- [55] Ernst *Tomek*, Kirchengeschichte Österreichs. Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus (Band 3, Wien/Innsbruck [u.a.] 1959).
- [56] Tatjana *Tönsmeier*, Das Dritte Reich und die Slowakei 1939 – 1945. Politischer Alltag zwischen Kooperation und Eigensinn (Paderborn/Wien [u.a.] 2003).
- [57] Gudula *Walterskirchen*, Engelbert Dollfuß. Arbeitermörder oder Heldenkanzler (Wien 2004).
- [58] Erika *Weinzierl*, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933 (Wien 1960).
- [59] Erika *Weinzierl*, Prüfstand. Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus (Mödling 1988).
- [60] Walter *Wiltschegg*, Die Heimwehr. Eine unwiderstehliche Volksbewegung? (Studien und Quellen zur österreichischen Zeitgeschichte 7, Wien 1985).
- [61] Josef *Wodka*, Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte (Wien 1959).
- [62] Horst *Zimmermann*, Die Schweiz und Österreich während der Zwischenkriegszeit. Eine Studie und Dokumentation internationaler Beziehungen im Schatten der Großmächte (Wiesbaden 1973).
- [63] Rudolf *Zinnhobler*, Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich. Mit zwei Beiträgen von Monika Würthinger (Beiträge zur Landeskunde von Oberösterreich 1/Historische Reihe 16, Linz 2004).

- [64] Reinhold *Zippelius*, Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart (Beck'sche Reihe 1209, München 1997).
- [65] Paul Michael *Zulehner*, Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zur Problematik Kirche-Staat-Gesellschaft (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg Serie 2/Studien 1, Wien [u.a.] 1967).

Aufsätze

- [1] Friedrich *Funder*, Die katholische Presse. In: Alois *Hudal* (Hg.), Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen (Wien 1931) S.189–204.
- [2] Helmut *Gruber*, The „New Women“: Realities and Illusions of Gender Equality in Red Vienna. In: Helmut *Gruber*, Pamela *Graves* (Hg.), Women and Socialism. Socialism and Women. Europe between the two world wars (Oxford 1998) S.56–94.
- [3] Ernst *Hanisch*, Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des „Austrofaschismus“. In: Wolfgang *Neugebauer*, Emmerich *Tálos* (Hg.), Austrofaschismus. Politik–Ökonomie–Kultur 1933–1938 (Wien 2005) S.53–73.
- [4] Ernst *Hanisch*, Der politische Katholizismus im 20. Jahrhundert in Österreich, Elitenrekrutierung durch den Cartellverband. In: Heiner *Timmermann* (Hg.), Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert (Band 1, Berlin 2009) S.196–205.
- [5] Alois *Hudal*, Die kirchliche Einteilung Österreichs mit der allgemeinen Statistik. In: Alois *Hudal* (Hg.), Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen (Wien [u.a.] 1931) S.41–60.
- [6] Gerhard *Jagschitz*, Der österreichische Ständestaat 1934–1938. In: Erika *Weinzierl*, Kurt *Skalnik* (Hg.), Österreich 1918–1938. Geschichte der Ersten Republik (Band 1, Wien [u.a.] 1983) S.497–515.

- [7] Friedrich *Klostermann*, Das organisierte Apostolat der Laien und die Katholische Aktion. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Maurer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich (Band 2, Wien/München 1967) S.68–137.
- [8] Alfred *Kostelecky*, Kirche und Staat. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich (Band 1, Wien/München 1966) S.201–217.
- [9] Winfried *Lesowsky*, Die Katholikentage. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich. 1918–1965 (Band 1, Wien 1966) S.373–380.
- [10] Maximilian *Liebmann*, Die Kirche in Österreich, ihr Verhältnis zum Ständestaat, zur NS-Bewegung und ihre Rolle in der Anschlusszeit. In: Joseph F. *Desput* (Hg.), Österreich 1934–1984. Erfahrungen, Erkenntnisse, Besinnung (Wien [u.a.] 1984) S.104–134.
- [11] Maximilian *Liebmann*, Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938 (Wien [u.a.] 1988).
- [12] Erna *Putz*, Franz Jägerstätter stellt die Frage nach dem Krieg. Zur Rezeption eines Unbequemen. In: Jahrbuch. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Wien 1991) S.33–50.
- [13] Oliver *Rathkolb*, Die katholische Kirche und die politische Kultur der Zweiten Republik. In: Pia *Janke* (Hg.), Ritual. Macht. Blasphemie. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945 (Diskurse, Kontexte, Impulse 7, Wien 2010) S.15–32.
- [14] Alexander *Saberschinsky*, Die Organisation des politischen Katholizismus im Europa des 20. Jahrhunderts. In: Heiner *Timmermann* (Hg.): Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert (Band 1, Berlin 2009) S.47–61.
- [15] Kurt *Skalnik*, Die katholische Presse. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich (Band 1, Wien/München 1966) S.363–372.

- [16] Anton *Staudinger*, Wolfgang C. *Müller*, Barbara *Steininger*, Die Christlichsoziale Partei. In: Emmerich *Tálos* (Hg.), Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918–1933 (Wien 1995) S.160–176.
- [17] Adam *Wandruska*, Österreichs politische Struktur. Die Entwicklung der Parteien und politischen Bewegungen. In: Heinrich *Benedikt* (Hg.), Geschichte der Republik Österreich (Wien 1954) S.289–485.
- [18] Erika *Weinzierl*, Der Episkopat. In: Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer*, Erika *Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich 1918–1965 (Band 1, Wien 1966). S.21–77.
- [19] Erika *Weinzierl*, Kirche und Politik. In: Erika *Weinzierl*, Kurt *Skalnik* (Hg.), Österreich 1918–1938. Geschichte der Ersten Republik (Band 1, Wien [u.a.] 1983) S.437–496.
- [20] Erika *Weinzierl*, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus 1918–1933. In: Wort und Wahrheit, 19. Jg. (Freiburg im Breisgau 1963) S. 417–439.
- [21] Helmut *Wohnout*, Anatomie einer Kanzlerdiktatur. In: Hedwig *Kopetz*, Joseph *Marko*, Klaus *Poier* (Hg.), Soziokultureller Wandel im Verfassungsstaat. Phänomene politischer Transformation. Festschrift für Wolfgang Mantl zum 65. Geburtstag (Studien zu Politik und Verwaltung 90/II: Historisch–politische Entwicklung, europäische Integration, Wissenschaft, Gesellschaft und Wirtschaft, Religion und Kirchen, Kulturwissenschaften, Kunst, Wien 2004) S.961–974.
- [22] Paul Michael *Zulehner*, Regina *Polak*, Von der „Wiederkehr der Religion“ zur fragilen Pluralität. In: Christian *Friesl*, Ursula *Hamachers-Zuba*, Regina *Polak* (Hg.), Die Österreicherinnen. Wertewandel 1990–2008 (Wien 2009) S.143–206.

Periodika

- [1] Der Standard. Wien.
- [2] Die Presse (nach 1945). Wien.

- [3] DIE ZEIT. Hamburg.
- [4] Reichspost. Unabhängiges Tagblatt für das christliche Volk. Wien.
- [5] Wiener Bilder. Wien.
- [6] Wiener Zeitung. Wien.

Internetressourcen (letzter Zugriff am 13.2.2012)

- [1] Christian *Fürst*, Seligsprechung für ein Martyrium. <http://volksgruppen.orf.at/diversitaet/aktuell/Stories/75096/>
- [2] Stefan *Moritz*, Der Austrofaschismus–Ein Klerikalfaschismus? In: Gedenkdienst (Ausgabe 2/04). <http://www.gedenkdienst.at/index.php?id=391>
- [3] Thomas *Olechowski*, Ignaz Seipel – Vom k. k. Minister zum Berichterstatter über die republikanische Bundesverfassung 1920. S.133–156. www.univie.ac.at/kelsen/workingpapers/seipelbundesverfassung.pdf
- [4] Oliver *Rathkolb*, Demokratiehistorische Anmerkungen zum geteilten Erinnerungsort „4.März 1933“: Beginn der Ausschaltung des demokratischen Parlamentarismus durch Engelbert Dollfuß. (Wien 2008). www.dasrotewien.at/bilder/d48/Gedenkveranstaltung_04Maerz.pdf
- [5] BGBl 1/1934. <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?apm=0&aid=bgl&datum=19340004&seite=00000001&zoom=2>
- [6] StGBI 5/1918: Über die Staats- und Regierungsform von Deutschösterreich. <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?apm=0&aid=sgb&datum=19180004&seite=00000004&zoom=2>
- [7] <http://www.demokratiezentrum.org/themen/mediengesellschaft/medien-und-politik/medien-und-politik-gallery.html?index=669>
- [8] http://www.katholisch.at/site/article_blank.siteswift?do=all&c=gotosession&d=site%2Fkirche%2Fkircheinoesterreich%2Fstatistik

[9] [http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/
bevoelkerungsstand_und_veraenderung/bevoelkerung_zu_jahres-_
quartalsanfang/023582.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/bevoelkerungsstand_und_veraenderung/bevoelkerung_zu_jahres-_quartalsanfang/023582.html)

Abstract

In der vorliegenden Diplomarbeit wird das Verhältnis zwischen Politik und katholischer Kirche in der österreichischen Zwischenkriegszeit näher untersucht. Die Institution Kirche gilt als wichtiger politischer Faktor während der Ersten Republik (1918–1933/34) und des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes (1933/34–1938), was im Titel der Arbeit mit den beiden Schlagwörtern „Politischer Katholizismus“ und „Klerikalfaschismus“ angedeutet wird. Inwiefern sich diese beiden Begriffe tatsächlich zur Charakterisierung der politisch und ideologisch unterschiedlichen Staatssysteme zwischen 1918 und 1938 eignen, wird ausgehend von einer kritischen Begriffsannäherung hinterfragt. Sowohl innerhalb der internationalen als auch der österreichischen Geschichtsforschung gibt es in Bezug auf deren Verwendung verschiedene Begriffsauffassungen und teilweise auch Periodisierungsvorschläge. Basierend auf diesen terminologischen Überlegungen folgt ein umfassender chronologischer Abriss, in dem die ideologischen, personellen und institutionellen Kontinuitäten und Brüche des Verhältnisses von Politik und Kirche zwischen der Ersten Republik und des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes analysiert werden. In der Ersten Republik galt die katholische Kirche als Bündnispartner der Christlichsozialen Partei, was sich beispielsweise auf die Programmatik der Partei als auch auf die Besetzung politischer Mandate mit katholischen Priestern zurückführen lässt. Auch mit der Einführung des Dollfuß/Schuschnigg-Regimes am 1. Mai 1934 büßte die katholische Kirche ihre besondere Stellung im Staat nicht ein. Im Gegenteil: Im neuen Staat, der sich von Beginn an als bewusst „christlich“ deklarierte, konnte die katholische Kirche einige lang ersehnte Forderungen im Bereich der Kulturpolitik umsetzen. Um den Vergleich der beiden politischen Herrschaftssysteme der Zwischenkriegszeit abzurunden, dient sowohl ein Rückblick auf die Zeit der Monarchie, in der das Verhältnis von Politik und Kirche als „Ehe von Thron und Altar“ beschrieben wird, als auch ein Ausblick auf die Zeit des Nationalsozialismus, in der der katholischen Kirche Österreichs eine umstrittene Rolle zuteil wurde, als historischer Rahmen.

Abstract (english)

In my thesis I explore the relationship between politics and the catholic church in the Austrian interwar period. The catholic church is considered an important political player during the First Republic (1918–1933/34) and the Dollfuß/Schuschnigg–regime (1933/34–1938), which is implied by the two key words “political catholicism” and “clerical fascism” in the title of this thesis. To what extent these terms are actually useful for historical analysis to characterize the two different Austrian states between 1918 and 1938 is one of the main questions of this paper. Austrian as well as international historical research offer different interpretations of the two terms. Besides these terminological considerations my thesis contains an extensive chronological depiction, analyzing the ideological, personnel and institutional continuities and discontinuities in the relationship of politics and the catholic church in the interwar period. The catholic church and the christian social party are to be considered allies throughout the First Republic, becoming evident in priests obtaining political functions or the party’s manifesto. After the proclamation of the Dollfuß/Schuschnigg–regime the catholic church maintained its privileged position within the state. In the new regime, declaring itself as “christian” on the basis of the pontifical encyclical “Quadragesimo Anno”, the church could even realize some of its goals in the field of cultural policies. Besides the comparison of the two different state systems in the Austrian interwar period the chronological depiction contains a retrospective view of the Austrian monarchy as well as a prospect for the period of the National Socialism. This offers the opportunity to classify the relationship between politics and the catholic church in a broader historical context.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN:

Name: **Alexandra Brüggli**
Geburtsdatum: 21.01.1987
Geburtsort: Zell am See
Staatsbürgerschaft: Österreich
Familienstand: ledig, keine Kinder
Kontakt: alexandra.brueggli@gmx.at

AUSBILDUNG:

Lehramtsstudium an der Universität Wien 2005 – 2012
UF Deutsch; UF Geschichte, Sozialkunde, Politische Bildung

- Abschluss des 1. Studienabschnittes 2008 (April)
- Begleitlehrerausbildung A1 für Snowboard über das
USI Wien 2009
- Einjähriger Erasmusaufenthalt an der Universität Oslo 2009 – 2010
(Leistungsstipendium für das Studienjahr 2009/2010)
- WS 2011/2012 Tutorin der StEOP-LV „Einführung in das
Lehramtsstudium Geschichte, Sozialkunde und Politische
Bildung“ 2011 – 2012

HIB Saalfelden 1997 – 2005

- Gymnasium mit 2. lebender Fremdsprache ab der 3. Klasse

Volksschule Maria Alm 1993 – 1997

SPRACHKENNTNISSE:

Fremdsprachen: Englisch (fließend)
Norwegisch (gute Kenntnisse)
Französisch (Maturaniveau)

HOBBYS:

Bergsport, Reisen und Lesen