



Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Der politische Katholizismus in der jüngeren
Geschichte. Analysiert am Beispiel Deutschland und
Österreich.“

Verfasserin

Maria Macalik

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienkennblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ.-Doz. Dr. Hannes Wimmer

Inhaltsverzeichnis:

Vorwort

1	Einleitung.....	11
2	Begriffsbestimmungen.....	15
2.1	Religion.....	15
2.2	Kirche.....	18
2.3	Katholizismus	21
2.3.1	Politischer Katholizismus	22
2.4	Staat.....	26
3	Historische Entwicklung des Politischen Katholizismus.....	29
3.1	Von der Spätantike bis zum Mittelalter	29
3.2	Der Politische Katholizismus vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution.....	30
3.3	Der Politische Katholizismus von der Französischen Revolution bis zum Wiener Kongress.....	32
3.3.1	Deutschland	33
3.3.2	Österreich.....	34
3.4	Der Politische Katholizismus von 1815-1848	35
3.4.1	Deutschland	35
3.4.2	Österreich.....	39
3.5	Die Revolution von 1848/1849.....	40
3.5.1	Deutschland	40
3.5.2	Österreich.....	42

3.6	Der Politische Katholizismus von 1848-1870.....	42
3.6.1	Deutschland.....	42
3.7	Der Politische Katholizismus von 1870-1918.....	45
3.7.1	Deutschland.....	45
3.7.2	Österreich	46
3.8	Der Politische Katholizismus von 1919-1934.....	47
3.8.1	Deutschland.....	47
3.8.2	Österreich	49
3.8.2.1	Prälat und Bundeskanzler Dr. Ignaz Seipel.....	54
4	Cleavage Theorie	59
4.1	Kritische Phasen und politische Spaltungen.....	60
4.2	Spaltungslinie Staat versus Kirche	63
5	Die Säkularisierung.....	65
5.1	Beginn der Säkularisierung: Der Investiturstreit.....	65
5.2	Zweiter Schritt der Säkularisierung: Die Reformation.....	67
5.3	Die Restauration	68
5.4	Säkularisierung in Deutschland.....	69
5.5	Säkularisierung in Österreich	70
6	Die Medienmacht der katholischen Kirche	71
6.1	Deutschland	71
6.2	Österreich	72
7	Die päpstlichen Enzykliken	77
7.1	„Rerum novarum“	77

7.1.1	Lohngerechtigkeit	77
7.1.2	Koalitionsrecht.....	77
7.1.3	Staatsintervention	78
7.2	„Quadragesimo anno“	78
7.2.1	Umsetzung in der Politik in Österreich.....	83
8	Das katholische Vereinswesen	85
8.1	Deutschland.....	85
8.2	Österreich.....	86
8.2.1	Katholische Organisationen, Bewegungen, Vereine, Presse	86
9	Die Parteien und ihre Entwicklung.....	89
9.1	Deutschland.....	89
9.1.1	Die Konservativen	91
9.1.2	Liberalen	92
9.1.3	Radikale und Sozialisten.....	92
9.1.4	Die Klerikalen.....	93
9.1.5	Die Zentrumspartei	93
9.2	Österreich.....	97
9.2.1	Liberalismus	97
9.2.2	Sozialdemokratische Arbeiterpartei.....	98
9.2.3	Die Christlichsoziale Partei	101
9.2.3.1	Parteiführer Karl Lueger.....	106
9.2.3.2	Die Christlichsoziale Partei und die Judenfrage.....	107

10 Deutschland.....	113
10.1 Kulturkampf	113
10.1.1 Preußen.....	119
10.1.2 Bayern	125
10.1.3 Die Zentrumspartei.....	125
10.1.3.1 Parteiführer Ludwig Windthorst	128
10.1.3.2 Das Zentrum und die Judenfrage	128
11 Österreich.....	131
11.1 Kulturkampf	133
11.2 Das Konkordat von 1855.....	135
11.2.1 Die Lösung des Konkordates 1870-1874.....	137
11.3 Die Kulturpolitik von 1874 bis 1918.....	138
11.4 Christkönigsideologie Ende der 1920er	138
12 Zusammenfassung.....	141
12.1 Politischer Katholizismus im Ländervergleich: Deutschland und Österreich... 141	
12.1.1 Kulturkampf	142
12.1.2 Die konfessionell orientierten Parteien	144
12.1.3 Die Parteiführer	146
12.1.4 Die Parteien und die Judenfrage.....	147
12.2 Ausblick.....	147
12.2.1 Deutschland.....	149
12.2.2 Österreich	152

Literaturverzeichnis	159
Anhang 1: Abstract.....	171
Anhang 2: Lebenslauf.....	173

Vorwort

Ein Seminar über „Institutionen moderner Demokratien“ brachte mich während meines Studiums zum ersten Mal konkret in Berührung mit der Thematik des Politischen Katholizismus'. Damit waren meine beiden Interessensgebiete, die der Politik und der katholischen Kirche nicht nur berührt, sondern auch in eine Beziehung zueinander gesetzt. Auch ist mir immer die Bedeutung der Geschichte zur Erklärung der Gegenwart bewusst gewesen. Erinnert habe ich mich dabei an das oft zitierte Wort von Bundeskanzler Bruno Kreisky (1911-1990), der im Rahmen des AKH-Skandals, wenn auch aus einem Argumentationsnotstand, einem Journalisten entgegenhielt: „*Lernen Sie Geschichte, Herr Reporter!*“ (Die Presse 6.4.2007). Gemeint war damit, dass jede politische Aktivität und Entscheidung, jede politische Ist-Situation einerseits immer auf Ereignissen und Vorkommen aus der Geschichte beruhen, andererseits aber auch die Geschichte es ist, die politische Entwicklungen maßgeblich beeinflusst. Die Gegenwart kann man nur verstehen, wenn man die Geschichte kennt!

Die Themenschwerpunkte Politik und Geschichte haben mich mein ganzes Studium begleitet und so erscheint es folgerichtig, dass ich mich mit diesen Themen auch in meiner Diplomarbeit auseinandersetze.

Meinen besonderen Dank spreche ich Herrn Univ.-Doz. Dr. Hannes Wimmer für die allzeitige Betreuung aus, der mir mit seinen Ratschlägen und seiner freundlichen und geduldigen Art bei der Ausgestaltung meiner Arbeit sehr geholfen hat.

Danken möchte ich an dieser Stelle auch meiner Familie, meinem Ehemann Wolfgang, der mich erst auf die Idee eines Studiums im vorgeschrittenen Alter gebracht und es mir ermöglicht hat. Meinen beiden Töchtern Anna und Emma, die stets stolz darauf waren, dass ihre Mama auch noch „zur Schule“ geht sowie meinen Schwiegereltern, die mich in den letzten Jahren dadurch unterstützt haben, dass sie mir vor allem Zeit für die liebevolle Betreuung meiner Kinder geschenkt haben. Meine Schwester Patricia hat viele meiner Arbeiten, wie auch diese Diplomarbeit, Korrektur gelesen, auch dafür danke ich.

1 Einleitung

Der Politische Katholizismus hat alte und prägende Spuren in der Geschichte der mitteleuropäischen Politik und Gesellschaft hinterlassen. Die Gründe dafür führen uns zurück bis zur Konstantinischen Wende und zum Rückzug der Römer aus den Gebieten nördlich der Alpen. Die Kirche verstand es damals geschickt, die vorhandenen Verwaltungsstrukturen der abgezogenen Römer zu übernehmen und für sich zu nutzen (vgl. Mitschrift I SS 2010: S. 4). *„Der politische Katholizismus ist eine Erscheinung der sich modernisierenden Welt, deren kirchliche Strukturen noch weitgehend von der mittelalterlichen Ordnung geprägt waren.“* (Lönne 1986: S. 9) Bis zur Reformation standen sich katholische Kirche und weltliche Herrschaft neben Phasen des Zusammenwirkens in einer ständigen Auseinandersetzung zwischen sacerdotium und imperium, die für bestimmte Zeitabschnitte als „Investiturstreit“ in die Geschichte eingegangen ist, oft über- und untergeordnet, selten gleichberechtigt gegenüber. Beide Herrschaftsformen, die weltlichen Machthaber zumindest im Gottesgnadentum der Kaiserzeit, beriefen sich in ihrer Einsetzung und Legitimation auf die höhere Gewalt Gottes und gerieten daher mit der ihnen jeweils übertragenen Macht und ihren hierarchisch aufgebauten Strukturen immer wieder in Konflikt.

Damit war die Kirche schon damals maßgeblich an politischen Entscheidungen beteiligt, ein Umstand, der in Österreich und Deutschland bis vor den Zweiten Weltkrieg aufrecht blieb. Bis zur Reformation beherrschte die römisch-katholische Kirche in unseren Breiten das Glaubensbekenntnis der Menschen und die Kirche wusste diese Macht sehr gut auf politischer Ebene für sich zu nutzen.

Beschäftigen möchte ich mich mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat aus politischer und gesellschaftspolitischer Sicht. Den Schwerpunkt lege ich dabei auf den Zeitraum 1848 bis 1934. Räumlich grenze ich dieses Thema auf das Gebiet des deutschsprachigen Österreichs und Deutschland auf die Länder des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation ein. In Deutschland orientiere ich mich neben dem katholisch beeinflussten Bayern am Bundesstaat Preußen, der sich insoweit später gradlinig in der Zentrumspartei fortsetzte.

Herausgearbeitet werden soll, ob es in Österreich und Deutschland einen Politischen Katholizismus in der jüngeren Geschichte gegeben hat. Wenn ja, in welcher Form hat er bestanden, welchen Einfluss hatte er auf die Politik dieser Länder genommen und wie

wurde er hier umgesetzt. Zur Beantwortung dieser Frage habe ich mir durch eine umfangreiche Dokumenten- und Literaturanalyse einen Einblick in diese Thematik verschafft.

Die Arbeit beginnt mit der Erklärung der Worte Religion, Kirche, Katholizismus, Politischer Katholizismus und Staat. Da es hierfür jeweils unzählige Definitionen gibt, soll festgelegt werden, mit welcher Bedeutung diese Begriffe hier verwendet werden.

Das dritte Kapitel gibt einen umfangreichen Einblick in die Geschichte der römisch-katholischen Kirche und den Politischen Katholizismus, beginnend mit der Spätantike, über das Mittelalter und die Französische Revolution, bis hin zur bürgerlichen Revolution von 1848. Hier beginnt meine Analyse und weil in der Geschichte die Wurzeln für den Politischen Katholizismus nach 1848 zu finden sind, kommt diesem Kapitel eine besondere Bedeutung zu. Ab der Französischen Revolution untersuche ich die Verhältnisse jeweils in Deutschland und Österreich, um auf diese Weise einen Einblick in eine unterschiedliche Umsetzung des Politischen Katholizismus in diesen Ländern bis 1934 zu gewähren.

Ein Vergleich der katholisch fundierten Parteien in beiden Ländern wird Teil der Analyse sein, sodass ich mich vorweg in Kapitel vier mit der Cleavage Theorie und hier insbesondere mit der Spaltung „Staat versus Kirche“ beschäftige. Kapitel fünf behandelt die Säkularisierung, da diese die Zusammenarbeit von „Thron und Altar“ maßgeblich beeinflusst hat. Die Entwicklung dieser Thematik habe ich ebenfalls historisch kurz aufgearbeitet, um auf diese Weise den Einfluss der Säkularisierung auf Politik und Gesellschaft besser aufzeigen zu können.

Kapitel sechs beschäftigt sich mit dem Einfluss der Medien auf die Gesellschaft. Welche gesellschaftliche Gruppe verfügt über die stärkere Medienmacht? Wer war der Opinionleader ab der Mitte des 19. Jahrhunderts bis hin zu 1934? Die Antworten und deren Analyse werden in diesem Kapitel aufgezeigt. In Kapitel sieben werden zwei päpstliche Enzykliken, die für den Politischen Katholizismus in der diskutierten Zeitspanne von großer Bedeutung waren, kurz dargestellt und deren Einfluss auf die Politik des Landes analysiert. Das katholische Vereinswesen und seine Bedeutung für die sich entwickelnden politischen Parteien sind Inhalt von Kapitel acht. Im neunten Kapitel der Arbeit werde ich sodann die politischen Parteien und ihre Entwicklung behandeln. Besonders herausgearbeitet werden soll eine Analyse der Herkunft jener

politischen Parteien, deren Wurzeln in der intensiven Kooperation mit der römisch-katholischen Kirche lagen.

Die Kapitel zehn und elf beschäftigen sich mit dem Kulturkampf in den Ländern Österreich und Deutschland. Dabei handelt es sich um jene Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die ab den 1850er bis in die 1890er Jahre sehr intensiv und in den darauf folgenden Jahren in abgeschwächter Form stattgefunden hat. Da die Ausformung des Kulturkampfes in den zu thematisierten Ländern nicht gleichermaßen stattgefunden hat und auf unterschiedlichen Grundlagen basierte, muss auch die Analyse der beiden Länder zu unterschiedlichen Ergebnissen führen.

In Kapitel zwölf stelle ich die Erkenntnisse aus meiner Analyse in beiden Ländern gegenüber und gebe einen allgemeinen Ausblick über den Politischen Katholizismus von 1934 bis in die heutige Zeit.

Nach dieser Einleitung möchte ich nun auf die eigentliche Thematik eingehen und mit Bestimmung der wichtigsten verwendeten Begriffe beginnen.

2 Begriffsbestimmungen

Eine Gemeinsamkeit der folgenden Begriffe ist, dass sie in ihren Inhalten und Verwendungen äußerst vielgestaltig sind und sich im Laufe der verschiedenen Epochen immer wieder verändert haben. Gefunden werden muss daher eine übergreifende Erklärung, die insbesondere zum Ausdruck bringen soll, mit welcher Bedeutung der jeweilige Begriff in dieser Arbeit verwendet wird.

2.1 Religion

„... die Religion wird für den religiösen Menschen immer auch Gegenstand des politischen Ringens sein müssen, weil das Festhalten an ihr ein großes Gut des Volkes, ihr Verlust aber der Anfang zum Abstieg ist.“ (Weinzierl/Skalnik 1983: S. 47)

Als Basis für eine Diskussion zum Thema: „Politisierung von Religion“ sind gemäß Riesebrodt zwei grundsätzliche Ansätze zu klären: Erstens: *„Ist sowieso alles ‚politisch‘?“* oder Zweitens *„Ist Religion als autonomer Bereich innerlichen Erlebens zu verstehen?“* Um über die Politisierung von Religion diskutieren zu können, benötigt man einen Religionsbegriff, der gemäß Riesebrodt *„... einerseits vom Politischen klar unterscheidbar ist, andererseits aber – ohne Verlust seiner konstitutiven Merkmale – auf die Politik Bezug nehmen bzw. in eigentümlicher Weise das Politische durchdringen und sich aneignen kann.“* (Riesebrodt 1996: S. 247)

Die beiden Soziologen, Max Weber und Émile Durkheim, hatten zur Religionsdebatte recht unterschiedliche Ansätze. Durkheim ging vom *„... totalen religiösen Charakter von Gesellschaft aus. Alles, was sozial und kommunal, obligatorisch und moralisch ist, im Falle der Überschreitung sanktioniert und regelmäßig durch Rituale verstärkt wird, wird von ihm als ‚religiös‘ verstanden.“* (Riesebrodt 1996: S. 248) Dies ist ein funktionalistischer Ansatz, da Durkheim nicht eindeutig zwischen Religion und Politik trennt.

Der Religionssoziologe Max Weber hingegen vertrat eine *„... vom kulturell nicht nur geprägten, sondern auch befähigten Akteur sowie einer idealtypischen Unterscheidung ‚letzter‘ Interessen ...“.* (Riesebrodt 1996: S. 248)

Erst die „Erlösungsreligionen“ (Solms 1948: 196 f.) machen diese Unterscheidung gemäß Weber sinnvoll, da sie so von den Alltagsinteressen unterscheidbar gemacht werden können. Es geht nicht um das irdische Leben, das bei diesen

„Erlösungsreligionen“ im Vordergrund steht (für den Gläubigen nicht um gesellschaftspolitische Veränderungen wie beispielsweise bei den Fundamentalisten), sondern um das persönliche Heilsinteresse nach dem Tod.

Hahn, Bergmann und Luckmann schrieben 1993, dass die Identifikation von „Religion“ und „Kirche“, wie sie seit den 1960er Jahren gehandhabt wird, zunehmend eine drastische Verengung des Religionsbegriffes mit sich bringe und dass die Begrifflichkeiten von einander getrennt betrachtet werden müssten. Dies erklärt sich aus der Tatsache, dass die Kirche im gegenwärtigen Europa zunehmend marginalisiert wird. So erscheint es sinnvoll, den Religionsbegriff neu zu bestimmen und die Kirche von der Religion in der Begriffsdefinition zu lösen. Der Vorteil dabei war, dass *„... die Universalität von Religion nicht mehr zu bezweifeln war (...) und dass die zunehmende Entkirchlichung nicht als Schwinden der Religion gedeutet wurde.“* (Hahn/Bergmann/Luckmann 1993: S. 7) Darüber hinaus lässt sich durch diese Differenzierung auch hinterfragen, ob das, was westliche Religionswissenschaftler als Religion identifiziert hatten, auch für andere Religionen bzw. für andere Kulturen in Frage kommt. Weiters zeigen die Autoren auf, dass die Religion, wie sie in Europa vorkommt, einen universalhistorischen Sonderweg genommen hat. (Hahn/Bergmann/Luckmann 1993: S. 7)

In Hinblick auf den in weiterer Folge besprochenen Kulturkampf in Deutschland und Österreich wird sich hier zeigen, dass sich die Begriffe „Religion“, „Kirche“ und „Kultur“ immer wieder aufeinander beziehen. Der deutsche Kulturprotestantismus vertrat die Meinung, *„... daß die moderne Welt zwar eigene Gesetzen folgen müsse, daß aber die Religion immer wieder Einfluß auf diese verweltlichte Kultur nehmen müsse, praktisch, politisch, publizistisch, ethisch, wissenschaftlich ein Art „Innerer Mission“ entfalten müsse, um sich in den ‚säkularisierten‘ Systemen der Kultur zu Geltung zu bringen, ohne freilich deren Eigenlogik zerstören zu können.“* (Hahn/Bergmann/Luckmann 1993: S. 8)

Die Herrschenden haben kirchliche Regeln im Mittelalter nicht immer umgesetzt, dennoch haben sie bis heute einen Einfluss auf politische Prozesse, insbesondere in der Schul- und Familienpolitik. Die Kirchen haben mit ihrem öffentlich-rechtlichen Charakter und ihrem Einfluss in vielen Bereichen, beginnend mit der Politik bis hin zu

den Massenmedien, eine dominante Rolle in unserer Gesellschaft, insbesondere aber in der Gesellschaft bis 1938 gespielt. (vgl. Hahn/Bergmann/Luckmann 1993: S. 9)

Tenbruck beschäftigt sich mit der Herkunft des Begriffs „Religion“ und welche Rolle er in der Geschichte eingenommen hat. Der Begriff konzentriert sich in erster Linie auf die europäische Religionsgeschichte und beruht auf der europäischen Kultur und Zivilisation, dies ist weitgehend noch heute so. In außereuropäischen Kulturen wie zum Beispiel in Asien gibt es kein vergleichbares Wort. Hier wird vordergründig von der jeweiligen ‚Lehre‘ gesprochen (beispielsweise im Hinduismus, Buddhismus oder im Konfuzianismus). (vgl. Tenbruck 1993: S. 36 f.)

Auch die Griechen hatten noch keinen Begriff für „Religion“. Es war stets nur die Rede von den einzelnen Göttern. Erst Cicero begann mit einem öffentlichen Diskurs darüber und veröffentlichte seine Reflexionen über die „religio“ in „De natura deorum“. Im späteren Streit zwischen den römischen Herrschern und den verschiedenen Religionen übernahm das siegreiche Christentum diesen Begriff. Auf diese Weise verbreitete sich der Begriff so schnell wie das Christentum über ganz Europa und hielt auch Einzug in die Politik. Gemäß Tenbruck besaß Europa als einziger Kontinent einen Begriff für Religion und (vgl. Tenbruck 1993: S. 39) war der einzige Kontinent, der sich mit nur einer Religion rund 2000 Jahre entwickelte. (vgl. Tenbruck 1993: S. 55)

Mit den Erfolgen der Naturwissenschaften ab dem 17. Jahrhundert wurde die Glaubwürdigkeit und die Monopolstellung des Christentums immer mehr in Frage gestellt. Dies mündete schlussendlich darin, dass dieser „*Krieg zwischen Wissenschaft und Religion*“ (Tenbruck 1993: S. 60) im 19. Jahrhundert ausgetragen werden musste und über die Gesellschaft in die Politik getragen wurde. Es stellte sich die Frage, welchen Platz soll die Kirche in Fragen der Bildung, der Erziehung und anderen Politikfeldern einnehmen, sodass hier die Spaltungslinien (Ideologien) unter den Parteien gezogen wurden. (vgl. Tenbruck 1993: S. 60)

Luckmann beschreibt die strukturelle Basis von Religion wie folgt: „*Der religiöse Kern einer Weltansicht steht für deren gesamte innere Ordnung, für die Sinntradition einer Gesellschaftsordnung. Der Alltag wird außerordentlichen Wirklichkeiten untergeordnet.*“ (Luckmann 1996: S. 122 f.) Die Umsetzung der Handlungsmuster, die auf diese außerordentlichen Wirklichkeiten bezogen sind, sind von Gesellschaft zu Gesellschaft und von Epoche zu Epoche recht unterschiedlich. Das Ziel ist immer

dasselbe: es geht „... um die Durchsetzung eines Modells für die Unterordnung des Sinns alltäglicher Handlungen in die übergeordnete Bedeutung einer von Alltag transzendierenden Wirklichkeit.“ (Luckmann 1996: S. 122 f.)

Alexis de Tocqueville hat folgende Definition des Religionsbegriffes gegeben: „Religionen, sind ihrem Wesen nach gewohnt, den Menschen nur als solchen zu betrachten, ohne zu berücksichtigen, inwiefern die Gesetze, Gebräuche und Traditionen eines Landes das Allgemeinmenschliche in besonderer Weise modifiziert haben mögen. Ihre Hauptaufgabe ist es, die allgemeinen Beziehungen des Menschen zu Gott, die allgemeinen Rechte und Pflichten der Menschen untereinander, ohne Rücksicht auf die Form der Gesellschaft, zu ordnen.“ (Tocqueville 1969: S.23)

Demnach ist es Aufgabe der Religion „... allgemeine Normen für das Verhalten des Einzelnen zu seinen Mitmenschen und für seinen Bezug zur Sozialordnung ...“ aufzustellen. Darüber hinaus ist in diesem Zusammenhang anzumerken, dass die Gestaltung der Sozialordnung von kulturspezifischen Normen geprägt ist, die mit der Religion wohl zusammenhängen, von dieser aber streng zu unterscheiden sind. „Diese Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen des religiösen Bekenntnisses und den Besonderheiten der Kultur ist eine Voraussetzung politikwissenschaftlicher Betrachtung.“ (vgl. Uertz 2005, S. kA)

Dieser Zugang des Franzosen Tocqueville ist auf seine Erfahrungen mit den unterschiedlichen Kulturen und deren religiösen Implikationen in Amerika und Europa zurückzuführen.

Im 19. Jahrhundert beginnt sich die Sozialgeschichtsschreibung stärker mit der Veränderung von Religion und Kirche als ein Segment der Gesellschaft zu beschäftigen. In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, dass Parteien und Wahlen, Liberalismus und Bürgertum in engem Zusammenhang mit Religion und Kirche stehen und dass der Religion eine große Bedeutung für die gesellschaftliche Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts zugeordnet wird. (vgl. Blaschke/Kuhlemann 1996: S. 9)

2.2 Kirche

Was ist Kirche? Diese Frage ist so vielseitig, dass sie die Theologen seit der Neuzeit beschäftigt. Gemäß Repgen liegt bis heute keine dogmatische Definition vor. Repgen

orientiert sich hinsichtlich einer möglichen Definition an Prierias (1456-1523) „... *der Weg ist im wesentlichen der, daß man die Kirche unter dem Modell von Gebäuden sah, als Fels, als Turm usw. und über die Leib-Vorstellung, die wohl von der Tübinger Schule herkommt, hin zur Volk-Vorstellung des 20. Jahrhunderts gelangt.*“ (Reppen 1973: S. 16) Oder wir orientieren uns an dem was der Hauptverfechter des römischen Katholizismus im 16. Jahrhundert, Kardinal Bellarmin (1542-1621), unter Kirche verstand „... *für den die Kirche etwas ähnliches war wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig.*“ (Reppen 1973: S. 16) Auch Rauscher bezieht sich unter anderem auf den später angeführten Kardinal Bellarmin und seine Definition. (vgl. Reppen 1973: S. 16)

Kirche ist in ihrer modernen Ausprägung nicht ohne die moderne Auffassung von individueller Freiheit denkbar. „*Die Grundrechte, insbesondere das der Religionsfreiheit, bilden nach staatlichem Verfassungsrecht auch die Basis der Kirche in ihrer Beziehung zum Staat.*“ (Isensee 2006: S. 24) Das bedeutet, die Kirche partizipiert im Verfassungsstaat in ihrem Bestand am Schutz der Grundrechte. Der Staat selbst wiederum definiert einen Teil seiner Identität indem er sich in ein bestimmtes Verhältnis zur Kirche setzt.

Die Ablösung der Kirche vom Staat im 19. und 20. Jahrhundert schwächte den Einfluss christlicher Überlieferung, aber der „... *organisatorische Ausbau vieler Kirchen ...*“ (Heim 2000: S. 132) nahm zu. Man kann den Begriff der Kirche darüber hinaus, da er das Haus Gottes meint, folgendermaßen fassen, als „*Sammelbezeichnung für die organisierte Gestalt, das heißt die institutionell, rechtlich und sozial geformte (und als Hierarchie gegliederte) Organisation der christlichen Religionsgemeinschaften und ihrer Geschichte.*“ (Heim 2000: S. 11).

Kardinal Bellarmin definierte Kirche wie folgt und diese Definition hatte Gültigkeit von der Gegenreformation bis zum Zweiten Vatikanum (1962-1965): „*Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen die durch das Bekenntnis desselben christlichen Glaubens und den Empfang derselben Sakramente verbunden sind, unter der Leitung ihrer rechtmässigen Oberhirten und des alleinigen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes.*“ (zit. nach Heun 2008: S. 25)

„*Das tiefste Geheimnis der Kirche liegt in ihrer Identität mit Christus. In ihr setzt sich das Werk, dass der Gottmensch Jesus Christus in seinem historischen Erdenleben*

begonnen hat bis zur seiner dereinstigen Wiederkunft in der eschatologischen Vollendung fort. Sie ist der Raum, in dem die Inkarnation des Logos in dieser Welt sich immer wieder neu vollzieht. (...) In diesem Sinne ist die Kirche selbst ein tiefes Glaubens- und Heilsgeheimnis (Epheserbrief) und nimmt teil an dem gewaltigen Spannungsverhältnis zwischen göttlicher Heiligkeit und menschlichem Versagen.“ (Franzen 2000: S. 16)

Im Sinne dieser Arbeit wird der Kirchenbegriff nicht nur als Glaubensgemeinschaft verstanden, sondern als eine streng hierarchisch gegliederte Institution, an deren Spitze der Papst und der Klerus stehen, während die Gläubigen die Basis bilden. Als Institution stehen sich demnach Staat und Kirche als gefestigte Organisationen gegenüber, die nicht nur um ihr Primat ringen, sondern gleichzeitig eine „Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation“ bewirken. (vgl. Schulze Wessel 2006: S. 8)

„Wenn Jesus seine Kirche mit einem Haus oder mit seiner Herde vergleicht (...), so drückt er gleichzeitig ganz klar aus, daß dieser Hausbau eines festen Felsenfundamentes bedarf und zur Führung der Herde ein autorisierter Hirt nötig ist.“ (Franzen 2002: S. 15) Folgt man der Bibel, so wählte Jesus selbst seine zwölf Apostel aus und Petrus wurde der „... *erstverantwortliche Hirte seiner Herde.*“ Damit hat Jesus selbst die ersten Kirchenämter eingerichtet und festgelegt, dass diese nicht nur ein vorübergehender Dienst seien, sondern dass ein Amt über den Tod hinausgehe und auch nach diesem fortbestehe. Daraus leitet sich die Nachfolgerschaft ab. Die Apostel haben ihr Amt sodann als eine „... *von Gott gegebene Gnade, um den Dienst Jesu Christi (...) zu erfüllen und das heilige Werk des Evangeliums Gottes zu verrichten.*“ verstanden. (Röm 15,16) (zit. nach Franzen 2002: S. 15) Von diesen Ämtern ausgehend wurde die Kirche aufgebaut, die es in einigen Staaten bis zur „Amtskirche“ gebracht hat.

Die Kirche ist die Basis für den Katholizismus, jedoch ist hier zwischen Kirche und Katholizismus zu unterscheiden. *„Kirche heißt im traditionellen Verständnis noch der 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, Hierarchie, Klerus, Amtskirche.“* (zit. nach Hanisch 1977: S. 1)

2.3 Katholizismus

Aus Hanischs Definition der Kirche ergibt sich, dass Katholizismus dann alles bedeutet, „... was sich im Brennpunkt dieser Kirche herumbewegt und sie als Bezugsrahmen anerkennt.“ (Hanisch 1977: S. 1)

„Die Stellung des Katholizismus zur Demokratie ist mindestens seit dem Bestehen der modernen Demokratie gespalten.“ Damit vertrat Dempf 1932 die These, dass die Volksherrschaft vom Katholizismus eindeutig abgelehnt wird. Zu diesem Zeitpunkt stand die „christliche Demokratie“ selber mitten in einer Krise des Parlamentarismus; „... das universale Volksstaatsideal hingegen hat in der katholischen Welt erst seine große Zukunft vor sich.“ (Dempf 1932: S. 4)

Hürten zitiert Rahner, der „... Katholizismus (umschrieben) als die Gesamtheit all jener ‚Lebensäußerung und Auswirkungen‘ der Kirche in der Gesellschaft (beschreibt), die durch wechselnde Umstände bedingt sind und darum, weder zum bleibenden Wesen der Kirche gerechnet noch als dessen notwendige geschichtliche Ausprägung angesehen werden können.“ (zit. nach Hürten 1986: S. 7)

Reppen schreibt: „Meinen wir darunter das, was Friedrich Heiler als ‚Idee‘ und ‚Erscheinung‘ oder Karl Adam als ‚Wesen des Katholizismus‘ beschreibt? Oder meinen wir damit eine Gesamtheit der Denk- und Lebensformen, soweit sie mit wesentlichen aus einer Summe literarischer Quellen (aus Dogmatiken, historischen Darstellungen, Dichtungen usw.) hervorgeht, vielleicht noch mit der These, daß aus den Denkformen sich Lebens- und Verhaltensformen entwickeln, also das, was man früher als ‚katholische Weltanschauung‘ bezeichnete.“ (Reppen 1973: S. 17)

Der Katholizismus vertrat eine bestimmte gesellschaftliche Schicht und sah sich damit anderen Gruppen, wie beispielsweise den Non-Katholiken und Protestanten gegenüber gestellt. Diese Beziehung des Katholizismus zum Non-Katholizismus hatte eine besondere Entwicklung vor allem im 19. Jahrhundert. In Deutschland wahrscheinlich noch ausgeprägter als in Österreich. (vgl. Reppen 1973: S. 18)

Beziehung Kirche und Staat

Unter Papst Leo XIII. (1810-1903) hatte sich die römisch-katholische Kirche zur politischen Indifferenz entschlossen, jedoch mit einem seelsorgerischen Interesse an einer philosophischen Politik. Das heißt, die Kirche verhielt sich neutral gegenüber

allen Staatsformen, die eine „... gewisse öffentliche Ordnung und eine religiös-sittlichen Freiheit...“ gewährleisten. (Dempf 1932: S. 4)

Das Verhältnis von Politik und Katholizismus reicht freilich viel weiter zurück als in das 19. Jahrhundert. Ist doch die Idee der Demokratie, wenn auch nur der Stadtstaatlichen, bereits in der Antike entstanden und somit rund 1000 Jahre älter als der Katholizismus. Gerade als die antike Demokratie dem Untergang geweiht war, betrat das Christentum die Weltbühne. In kürzester Zeit entfaltete sich das Christentum und beeinflusste immer mehr Themen der Gesellschaft, beispielsweise mit der Forderung nach einer monogamen Eheordnung, Sozialethik und Sittenlehre sowie Wirtschaft, etc. (vgl. Dempf 1932: S. 7)

Das Augustinische Staatsdenken oder die Idee für einen Gottesstaat „Civitas Dei“, wurde durch das Mittelalter bis zur Neuzeit verfolgt, bis es durch Thomas von Aquin im Spätmittelalter auf den Grundlagen aristotelischer Philosophie erneuert wurde. Das Staatsideal von Thomas von Aquin ist jenes von Platon, das „regime mixtum“ und damit eine Verfassungsmischung von Wahlmonarchie, Aristokratie und Demokratie. Darüber hinaus soll eine organische Verfassung und eine hierarchische Gesellschaftsordnung durch Berufsgliederung die politischen Aufgaben wahrnehmen. Damit, meint Dempf, „... ist auf christlichem Boden die philosophische Politik vollendet.“ (Dempf 1932: S. 7 f.)

2.3.1 Politischer Katholizismus

Burghart und Köhler empfehlen, nicht nur von dem Katholizismus, sondern von den Katholizismen zu sprechen. Dabei definiert Köhler den Politischen Katholizismus wie folgt: „Der Typus deckt die verschiedenen politischen Gruppierungen ab, die sich die katholischen Interessen zum Hauptziel oder jedenfalls zu einem der Hauptziele machen.“ Darüber hinaus existierte noch der soziale und der parteipolitische Katholizismus, wobei es hier zu Überschneidungen kommt. (zit. nach Hanisch 1977: S. 2)

Auch die Begriffsbezeichnung von Hans Maier ist eine Alternative: Politischer Katholizismus wäre demnach eine politische Tätigkeit, die „... in erster Linie auf die defensive Sicherung bestimmter kirchlicher Rechte und Freiheiten ...“ abzielt. (Maier 1959: S. 21) Dem gegenüber steht die „katholische Politik“, die sich auch mit nicht kirchenpolitischen Fragen aktiv beschäftigt. (Repgen 1973: S. 18)

Der Politische Katholizismus in Österreich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist als Antwort auf den Josephinismus, die Säkularisierung und auf die Bürgerliche Revolution zu sehen. *„So gesehen war die Entstehung und Ausgestaltung national profilierter Katholizismen in vielen Ländern sowohl ein Akt der Selbstbehauptung und des Überlebens wie ein Akt der Mobilisierung und gesellschaftlichen Sammlung und Selbstbehauptung der Katholiken in der modernen Welt.“* (Buchberger 1996: Spalte 1369)

Darüber hinaus ist der Politische Katholizismus auf folgendem Fundament aufgebaut:

- Die kirchliche Hierarchie,
- die katholische Organisation,
- die Christlichsoziale Partei (in Österreich)
- das katholische Pressewesen,
- verschiedene Priester-Politiker.

(vgl. Einfalt 2004: S. 19)

Hanisch grenzt den Typus „Politischer Katholizismus“ wie folgt ab: *„Zu ihm gehörte die Hierarchie und der Klerus, sofern sie politisch relevante Aussagen machten und sofern sie politisch agierten; zu ihm gehörte die Christlichsoziale Partei in ihrer Kerngruppe – allerdings nicht zur Gänze: es gab in ihr durchaus ‚liberale‘ achristliche Gruppierungen; zu ihm gehörten eine breite Auffächerung von Vereinen, Gruppen und Einzelpersonen, die sich als Katholiken bekannten und die politisch Stellung bezogen.“* (Hanisch 1977: S. 2)

Köhler stellt an dieser Stelle in Frage, ob der Politische Katholizismus im 19. wie auch im 20. Jahrhundert dieselbe Begrifflichkeit darstellt. Besser wäre es, von politischen Katholizismen zu sprechen. Nicht nur, weil jede Epoche stark unterschiedliche Rahmenbedingungen mit sich bringt, sondern weil der Politische Katholizismus seines Erachtens auch regional sehr unterschiedliche Verhaltensweisen mit sich brachte. In Frankreich zerfiel der französische Katholizismus und damit die kirchlich engagierten Franzosen nach Wahlniederlagen in Monarchisten und Demokraten, was 1905 zur Trennung von Kirche und Staat führte. In Deutschland gab es den Kulturkampf

zwischen Fürst Otto von Bismarck (1815-1898) und der sehr erfolgreichen Zentrumspartei unter der starken Führung von Ludwig Windthorst (1812-1891). In der Habsburgermonarchie hatte die katholische Kirche stets eine starke Vertreterin ihrer Interessen durch das Kaiserhaus, bis Joseph II. die Säkularisierung einläutete. 1889 schlossen sich die Christlichsozialen gegen die katholischen Konservativen zu einer eigenen Partei zusammen, da diese Sorge hatte, dass die katholisch Konservativen das Christentum um der Demokratie willen opfern würden. Dollfuß hatte mit seiner katholischen Politik eine gute Position in Österreich, im Gegensatz zu der Politik der Liberalen, die eine aus dem 19. Jahrhundert stammende „Los von Rom!“-Bewegung proklamierten. (Messner u. a. 1975: S. 21)

Der Katholizismus erfuhr in den letzten 150 Jahren einen Wandel. War der Katholizismus nach der französischen Revolution noch stark traditionalistisch positioniert, so wandelte er sich bis heute hin zu einer ansatzweisen demokratischen Einrichtung. Gemäß Uertz, geht dieser Wandel *„... einher mit einer zunehmenden Bedeutung der Rolle des liberalen, politischen Katholizismus, der sich insbesondere durch seine Praxisnähe von kirchenoffiziellen Positionen unterscheidet.“* (Uertz 2005b: S. kA)

Der Begriff „ultramontan“ wurde bereits im 14. Jahrhundert von den französischen Kardinälen für den „jenseits der Berge“ wohnenden Papst bei der Wahl Clemens V. (Pontifikat 1305-1314) 1305 verwendet. Damals war mit dem Begriff eine geografische Bezeichnung gemeint, später, insbesondere ab dem 18. Jahrhundert, bekam der Begriff eine bestimmte kirchlich-kulturelle Bedeutung. Als ultramontan wurden jene Theologen bezeichnet, die die Meinung des Papstes, also seine italienisch-kurialistischen Theorien, für die gesamte katholische Kirche interpretierten und vertraten. In Bayern war dies ab dem 19. Jahrhundert beispielsweise der sogenannte Görres-Kreis. (Goetz 1905: S. 3) Der Ultramontanismus wurde zur Weltanschauung. Goetz bezeichnete den Ultramontanismus, wie er in der Form der Zentrumspartei dastand, als *„... zweifelsohne einer unserer gewichtigsten Kulturfaktoren in allen Gebieten privaten wie öffentlichen Lebens ...“* (Goetz 1905: S. 4) Goetz stellte sich in seiner Analyse des Begriffs die Frage: *„Ist der Ultramontanismus als Weltanschauung ein Kulturfaktor in dem positiven Sinne, daß er die moderne Kultur fördert, oder müssen ihn die Freunde der neuzeitlichen materiellen und geistigen nationalen Kultur, seien sie Katholiken oder*

Protestanten, um der Kulturgüter willen, die unser Volk heute groß machen, rundweg ablehnen?“ (Goetz 1905: S. 7)

Goetz, der Liberaler war und sein Buch der nationalliberalen Fraktion des preußischen Abgeordnetenhauses widmete, entwarf folgenden kurzen Abriss der Entwicklungsgeschichte des Ultramontanismus und „seiner“ Partei im Deutschen Reich: Der Ultramontanismus ist eine Partei, die auf romanischen, religiösen und kulturellen Boden gewachsen und gegen die national-deutsch gesinnten Katholiken übermächtig geworden ist. Der Partei ist es gelungen, dass sie sich die Organisation der katholischen Kirche zu Nutzen machen konnte. Es handelte sich gemäß Goetz um eine Partei, die nicht die religiöse Hebung des Katholizismus’ bezweckt, „... sondern deren Endziel die kulturelle Beherrschung deutschen nationalen Lebens durch ihr fremdes romanisches Kulturideal ist. Ultramontanismus ist Katholizismus!“ (Goetz 1905: S. 9 f.) Nur jene Katholiken, die das Zentrum wählen, sind echte Katholiken. Das war die Maxime, nach der die Vertreter des Ultramontanismus Politik machten und so die katholischen Interessen mit Nachdruck mit der Politik verbanden. (vgl. Goetz 1905: S. 9 f.)

Hans Maier in *Revolution und Kirche*, 1959, spricht in diesem Zusammenhang von einem umstrittenen Begriff. Betrachtet man dabei den „... Versuch der Katholiken, sich im modernen Verfassungsstaat bestimmte religiöse und politische Freiheiten zu sichern oder ganz allgemein einen ihrem Gewicht entsprechenden Einfluß zu erlangen“ so kann man ruhigen Gewissens die politische Tätigkeit der katholischen Kreise als Politischen Katholizismus bezeichnen. (Maier 1959: S. 21) Der Politische Katholizismus möchte der Kirche im modernen Staat ein Lebensrecht sichern. In einer Zeit, wo die Kirche ihren Beschützer, nämlich die Monarchie, bald endgültig verlieren sollte. (vgl. Maier 1959: S. 24)

C. Bauer formuliert dazu, „*Politischer Katholizismus in diesem Sinne ist nichts anderes als eine ‚Erscheinungsform‘ der katholischen Religiosität im Politischen.*“ (zit. nach Maier 1959: S. 21) Wie schon erwähnt war die Kirche in ihrer öffentlichen Stellung seit der Französischen Revolution stark geschwächt. Daraus resultierte, dass die Freiheiten der Kirche keinem Automatismus mehr unterlagen, sodass sich die Kirche einer politischen Form bedienen musste, um sich Teile der Freiheiten zu erhalten. Dazu diente der Politische Katholizismus. Maier unterscheidet in weiterer Folge in

„Politischen Katholizismus“ und „katholische Politik“. Damit meint er, dass der Politische Katholizismus schwerpunktmäßig die Sicherung der kirchlichen Rechte und Freiheiten zum Ziel hatte (defensiver Charakter) und nicht die Neugestaltung der Gesellschaft im katholischen Sinne (offensiver Charakter), damit beschäftigt sich nach Maier die „katholische Politik“. (vgl. Maier 1959: S. 21 f.)

2.4 Staat

Ein Staat ist nach herkömmlicher Definition dann gegeben, wenn die drei Elemente Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt vorliegen, die sich untereinander gegenseitig bedingen müssen.

Ein vormoderner Staat muss über folgende fünf Merkmale verfügen:

- Politische Führungsspitze mit der Kompetenz letztverbindliche Entscheidungen zu fällen,
- bürokratische Verwaltung,
- Gerichtsbarkeit,
- Steuerwesen und
- Heereswesen (kein Staat ohne stehendes Heer).

(vgl. Mitschrift III 2008: S. 1 f.)

Die heutige Bezeichnung des Begriffs „Staat“ beschreibt eine Ordnungsform, die in Europa zwischen dem 13. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden ist. (vgl. Böckenförde 1976: S. 42)

Wimmer grenzt den Zeitraum der Entstehung des modernen Staates um vieles enger ein, und nennt einen Zeitraum zwischen 1550 und 1650, wobei man länderspezifische Unterschiede berücksichtigen muss. Im Besonderen ist ein zeitliches Gefälle der Entstehung von Staaten zwischen Ländern West- nach Osteuropas festzustellen. Staatlichkeit ist unter anderem dann gegeben, wenn ein Staat sich erfolgreich gegen andere Staaten verteidigen kann. (vgl. Wimmer 2009: S. 159 f.)

„Der heutige Staat ist als politische Ordnungsform nicht zuletzt dadurch entstanden, daß die in der mittelalterlichen Welt und auch noch am Beginn der Neuzeit vielfach

zerstreuten politischen Herrschaftsbefugnisse an einer Stelle, beim Monarchen oder Landesherrn, zusammengefaßt und dabei zur umfassenden politischen Entscheidungsgewalt gesteigert und ausgeweitet wurden.“ (Böckenförde 1982: S. 37)

3 Historische Entwicklung des Politischen Katholizismus

Den Politischen Katholizismus vor seinem geschichtlichen Hintergrund eindeutig zu beschreiben, wird zu einer umfangreichen Aufgabe, wie sich aus dem Zitat von Fuchs ergibt: *„Die Schwierigkeit, eine Darstellung des Katholizismus in Österreich historisch zu begrenzen, wird nur noch übertroffen von der Schwierigkeit, sie sachlich zu begrenzen. Die katholische Bewegung ist in unserm Land immer dagewesen, und sie wird ihrem Namen insofern gerecht, als sie gewissermaßen ‚überall‘ anzutreffen ist.“* Die Habsburger haben ihre gesamte Regierungszeit daran gearbeitet, wie er schreibt, *„... die Kirche unter ihre Kontrolle zu bringen.“* (Fuchs 1949: S. 43)

3.1 Von der Spätantike bis zum Mittelalter

Erste christliche Organisationsformen im Alpen- und Donaauraum gab es bereits im 4. Jahrhundert. Die spätantiken Kaiser begannen mit der Christenverfolgung, die langfristig jedoch nicht erfolgreich war. Bereits unter dem bedeutenden Kaiser Konstantin wurde in der Spätantike innerhalb zehn Jahren das Christentum im Jahr 380 n. Chr. zur offiziellen Staatsreligion erklärt. Das Christentum hatte sich zu diesem Zeitpunkt bereits rasch verbreitet und seine Verwaltungsstrukturen wie auch seine Machtposition ausgebaut. Die Hoffnung, durch den Glauben zu einem Leben nach dem Tod zu gelangen, veranlasste die Menschen, auch für den Glauben zu sterben, sodass eine weitere Bekämpfung dieser Religion der Politik als nicht sinnvoll erschien. So schlugen die Machthaber eine Kehrtwende ihrer Strategie ein und machten das Christentum zu ihrem Allianzpartner. (vgl. Mitschrift I 2010: 4) Diese geistige Wende ging auch unter dem Namen „Konstantinische Wende“ in die Geschichte ein.

Als das Imperium Romanum zerfiel übernahm das Christentum die aufgelassenen Provinzen und Verwaltungsstrukturen der Römer, damals noch eine politisch-militärische Rahmenstruktur, die von nun an in Städte und Fürstentümer eingeteilt wurde. Im hiesigen Raum waren solche Verwaltungseinheiten unter anderem St. Pölten, Wien und Passau. Im heutigen Italien und Frankreich wurde die kirchliche Verwaltung zur Gänze in die „Staatlichkeit“ transformiert. Im 6. Jahrhundert vollzog sich diese Entwicklung als eine neue Form des Aufbaus von „Staatsgebilden“, welche auf bestehende kirchliche Institutionen zurückgriffen. (vgl. Mitschrift I 2010: S. 4)

Damit entstanden „... *christliche Bischofskirchen als Netzwerke einer religiös spezialisierten Ökumene*“ „... und bildeten das zivilisatorische Rückgrad des frühmittelalterlichen Europas“. In den folgenden 1000 Jahren führte diese organisatorische Vereinigung der Kirchenstrukturen und die damit verbundene institutionelle Verselbstständigung der Kirche gegenüber der weltlichen Mächte immer wieder zu Konflikten. (vgl. Kallscheuer 2005: S. kA)

Nach Abzug der provinzialrömischen Bevölkerung Ende des 5. Jahrhunderts gibt es Nachrichten über Christianisierungsversuche und zwar im Zusammenhang mit der bayrischen Kolonisation. An dieser Stelle ist erwähnenswert, dass bereits in der Spätantike, und das zog sich durch das gesamte Mittelalter hindurch, Mission und Religion, kirchliche Verwaltung und Organisation sowie Machtpolitik und Expansion untrennbar miteinander verbunden waren. (vgl. Mitschrift I 2010: S. 8) Die Kirche war im Mittelalter gesellschaftlich wie auch politisch ein wichtiger Parameter. Sie war sehr eng verwoben mit der Politik und stellt für Historiker einen wesentlichen Überlieferungsfaktor dar.

3.2 Der Politische Katholizismus vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution

Die Reformation spaltete das Heilige Römische Reich Deutscher Nation hinsichtlich der Konfession. Im Konzil von Trient (1545-1563) wurde von katholischer Seite die Gegenreformation eingeleitet. In weiterer Folge kam es zu einem strategischen Bündnis von Kirche und Politik und damit zu einer Rückbewegung, die vor allem in Österreich und in Bayern die katholische Homogenität von politischem Territorium und Konfession wiederherstellte. Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde eine Reihe von Auseinandersetzungen, zumindest bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, beendet. Die Formel lautete „*Cuius regio – eius religio*“ („Wessen Reich – dessen Glaube“) und führte Europa in den Frieden. Der Augsburger Religionsfrieden gewährte den Untertanen aber noch lange keine Gewissens- und Religionsfreiheit, vielmehr unterstützte er die Reichsstände, ihre Religion frei wählen zu dürfen. Der Landesherr entschied, welche Religion in seinem Gebiet ausgeübt werden musste. Jene Untertanen, die nicht konvertieren wollten, hatten die Möglichkeit, in ein Gebiet auszuwandern, in welcher der Landesherr ihre Religion praktizierte oder tolerierte. Damit fand eine Territorialisierung des religiösen Bekenntnisses statt und gleichzeitig war die „... *neuzeitliche Souveränitätsformel geboren, die sich gut ein*

Jahrhundert später im Westfälischen Frieden durchsetzte und bis ins 20. Jahrhundert bestimmend blieb.“ (vgl. Leggewie 2005: S. kA) Diese Möglichkeit der „Religionsemigration“ basierte auf dem *ius emigrandi* ab 1576, brachte aber große und meist unerfüllbare materielle Pflichten mit sich. So mussten sich die Leibeigenen beispielsweise ihre Freiheit erkaufen bzw. mussten die besitzenden Untertanen ihre Besitzungen an den Fürsten abtreten.

Die Territorialisierung läutete auch eine „Verladung“ der Bekenntnisse ein. Eine neue Raumordnung der europäischen Moderne wurde durch die provozierte konfessionelle Völkerwanderung von protestantischen Christen initiiert - von Deutschland nach Osten, von Frankreich nach Norden, aus Europa gen Westen, in die neue Welt – Kallscheuer bezeichnet dies als „*religiöse Säuberung*“. Diese neue „westfälische“ Glaubens- und Staatsordnung bildete in weiterer Folge die Voraussetzungen für die Nationenbildung im 18. und 19. Jahrhundert. (vgl. Kallscheuer 1996: S. 22)

Nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618-1648) hatte man sich mit dem Westfälischen Frieden (1648) im kontinentalen Europa darauf geeinigt, dass keine Kriege mehr aufgrund der Konfession geführt werden. Gleichzeitig wurde „... *ein Jahrhundert der blutigen religiösen Auseinandersetzungen ...*“ beendet. Die Konfession entschied der Fürst und damit wurden Bürgerkriege zu Mächtekonflikten neutralisiert. Diese Verbindung von Thron und Altar war aber auch gleichzeitig der fruchtbare Nährboden für die politisierenden Religionen wie auch für die Verstaatlichung der Konfessionalisierung. (vgl. Kallscheuer 1996: S. 20)

Im Jahr 1776 wurde in Nordamerika die „Bill of Rights“ verabschiedet, die ein Vorbild für viele demokratische Verfassungen wurde, da sie unter anderem stark auf fundamentalen Menschenrechten, wie beispielsweise der Religionsfreiheit, fußte. Ziel war es, dass Bekenntnis und Glaube nie wieder unter den Einfluss staatlicher Zwangsgewalt geraten sollten. Damit war auch der Beginn der Säkularisierung, der Trennung von Kirche und Staat, eingeleitet. Dem Staat und seiner Regierung wurden Grenzen gesetzt, in die Glaubensfreiheiten der Bürger einzugreifen. (vgl. Rendtorff 1996: S. 147)

Im Europa des 18. Jahrhunderts bot sich ein völlig konträres Bild: Ausgangssituation war die Französische Revolution mit deren Forderung nach Trennung von Kirche und Staat. „*Hier ging es gerade umgekehrt darum, den Einfluss der Kirche zu begrenzen, genauer,*

die Macht der römisch-katholischen Kirche, die sich massiv als Widerpart einer aufgeklärten bürgerlichen Kultur und einer an den Bürgerrechten orientierten politischen Verfassung behaupten wollte, zu bekämpfen.“ (vgl. Rendtorff 1996: S. 147)

Die gesellschaftliche Ordnung wie auch die Lebensordnung in Europa waren vor der Französischen Revolution so gestaltet, dass der Staat eine enge Verbindung mit der christlichen Konfession hatte. Das Wertesystem war auf der Konfession aufgebaut, das Individuum hatte diesbezüglich keine Entscheidungsfreiheit. (vgl. Hürten 1986: S. 7)

Somit kann festgehalten werden, dass die römisch-katholische Kirche, anders als in Nordamerika, gegen eine aufgeklärte bürgerliche Verfassung kämpfte. In Europa herrschte kein starkes Religionsverständnis, sondern das Gegenteil, „... *ein starkes Staatsverständnis und eine Religionsfreiheit, die auch und gerade den Atheismus einschließt, prägt das Programm der Trennung von Kirche und Staat.*“ (Rendtorff 1996: S. 147 f.)

Kallscheuer vertritt die Meinung, dass sich „*Das Problem einer institutionellen Fassung des kirchlichen Universalismus jenseits der politischen Macht erst nach mit dem Zusammenbrechen der christlichen Reiche im Jahrhundert der Französischen Revolution.*“ stellt. Bis dahin war die römische Papstkirche die möglicherweise wichtigste transnationale Institution Europas gewesen. (vgl. Kallscheuer 2005: S. kA)

3.3 Der Politische Katholizismus von der Französischen Revolution bis zum Wiener Kongress

Mit der Französischen Revolution wurden die Werte des Christentums erstmals in Frage gestellt. Wesentliche Ziele der Französischen Revolution waren die Forderungen nach Nationalismus und Konstitutionalismus. Die Kirche lehnte beide Postulate ab. Das traditionelle Bündnis zwischen Thron und Altar konnte nach der Französischen Revolution nicht mehr hergestellt werden, jedoch verlangte die Kirche nun nach einer „... *gleichberechtigten Stellung neben dem Staate.*“ (Franz-Willing 1971: S. 16)

Mit der Verkündung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 in der Französischen Revolution und der Weiterverbreitung dieses Gedankengutes in den Ländern, die noch absolutistisch regiert wurden, ergibt sich, „... *daß Körperschaften wie Individuen keine Gewalt ausüben könnten als jene, die ihnen vom Staat verliehen sei.*“ (Hürten 1986: S. 8 f.), damit verlor die Kirche an Terrain. Der Grundsatz zur rechtlichen wie auch

politischen Gleichheit beseitigte die Stände und den fixen Platz des Klerus' in den politischen Gremien. Katholizismus ist jedoch immer national zu betrachten und so war der Katholizismus in Frankreich ein anderer als im Deutschen Kaiserreich oder in der Habsburgermonarchie. Aber die Ideen der Aufklärung erfassten nicht alle europäischen Länder in gleichem Maße. Unter Kaiser Joseph II. wurden die Veränderungen der Kirche nicht auf Ebene des Glaubens und der Hingabe zu Gott hervorgehoben, sondern die kirchlichen Aktivitäten sollten sich stärker mit der Volksbildung und der Sittlichkeit beschäftigen. Damit nahm die weltliche Macht wieder Einfluss auf das geistliche Leben ihrer BürgerInnen. (vgl. Hürten 1986: S. 12)

Die sich diesem Problem anschließende Frage war: Was tritt an die Stelle der Kirche? Die Französische Revolution setzte die „Göttin der Vernunft“ auf den nunmehr leeren Altar. Dieser Versuch scheiterte jedoch *„... und die gewünschte vernunftgemäße Tugend schlug in den Tugendterror um.“* (Rendtorff 1996: S. 148)

3.3.1 Deutschland

Preußen verabschiedete die gesetzlichen Regelungen für das Verhältnis von Kirche und Staat erst im Jahr 1794 mit Vorschriften, die bis weit ins 19. Jahrhundert gültig waren. Diese Bestimmungen enthalten unter anderem, dass jede Kirchengesellschaft verpflichtet ist, *„... ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittliche gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzuflößen.“* (Hürten 1986: S. 15) Darüber hinaus wird darin beispielsweise festgehalten, dass Geistliche Staatsbeamte waren, dass die Bischöfe ohne staatliche Zustimmung keine Verordnungen erlassen oder *„von fremden Oberen annehmen“* durften. Päpstliche Bullen und Breven mussten dem Staat zur Genehmigung vorgelegt, die Teilnahme an Konzilien im Ausland vom Staat genehmigt und das kirchliche Vermögen der Aufsicht des Staates unterstellt werden. (vgl. Hürten 1986: S. 15) *„Die Integration der Kirche in den Staat konnte kaum stärker vorangetrieben werden, wenn der Staat nicht selbst zur Kirche wurde.“* (Hürten 1986: S. 15)

Durch diese Transformation verlor die Kirche ihre Grundlage der Zusammenarbeit mit dem absolutistisch regierten Staat. Die Kirche hatte nun keine gesicherte Position in der Gesellschaft mehr. Ihr wurde bewusst, dass ihre Stellung nach der Französischen Revolution bedroht war und dass sie die Mobilisierung der Gesellschaft nur durch eine Politisierung des Katholizismus' erreichen konnte. Der Grad der Politisierung

schwankte nach Ort und Zeit und wuchs weit über den Grad seiner Bedürfnisse und Interessen der katholische Lehr- und Glaubensgemeinschaft hinaus. Es entwickelten sich feste parteimäßige Zusammenschlüsse, wie zum Beispiel die Zentrumspartei in Deutschland oder die Christlichsoziale Partei in Österreich. Der Politische Katholizismus nahm zu vielerlei Themen Stellung und entwickelte eine eigene Position zu politischen, wirtschaftlichen aber vor allem zu gesellschaftspolitischen Themen. (vgl. Lönne 1986: S. 10) Die kirchliche Reorganisation nach der Säkularisierung bestand bis zum Wiener Kongress, wurde von diesem bestätigt und damit in den Aufgabenbereich der Einzelstaaten übertragen. (vgl. Lönne 1986: S. 40)

Kaiser Franz II./I. (1768-1835) setzte sich mehr für die eigene Hausmacht als für die Interessen des Römisch Deutschen Reiches und der geistlichen Reichsstände ein. Der Reichsdeputationshauptausschuss vom 25.2.1803 fällte im Reichstag zu Regensburg die Entscheidung über die endgültige Säkularisation. (vgl. Lönne 1986: S. 33)

Seit die römisch-katholische Kirche in der Spätantike als Staatskirche anerkannt wurde, war der Klerus Teil der politischen Elite. Die katholische Kirche war immer noch in das politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben eingebunden und zum Teil maßgeblich und richtungsweisend daran beteiligt. In Deutschland beispielsweise bildete die hohe Geistlichkeit, die durchwegs „... *adeliger Abstammung war, eine rund 70 Mitglieder umfassende Gruppe der Reichsstände.*“ (Lönne 1986: S. 14) In den Erzbistümern kamen aus dieser Gruppe die Landesherren, welche in einer Doppelfunktion kirchlich-religiöse und weltlich-herrschaftliche Aufgaben wahrnahmen. Darüber hinaus verfügten die Klerikalen über beachtlichen Grundbesitz und konnten damit ihre Machtposition wirtschaftlich absichern. (vgl. Lönne 1986: S. 14)

3.3.2 Österreich

Unter der reformfreudigen Regierung von Joseph II. (1741-1790) wurde die Kirche in vielen Bereichen eingeengt. So wurde 1768 in Österreich deklariert „... *daß lediglich die Verkündigung des Evangeliums und der kirchlichen Lehre, der Gottesdienst, die Sakramentspendung und die innere Disziplin des Klerus der geistlichen Gewalt, alles andere hingegen der obersten legislativen und exekutiven Vollmacht des Staates unterworfen sei.*“ (Hürten 1986: S. 14) Weiters behielt es sich der Staat vor, über die kirchlichen Ämter zu wachen.

Im Heiligen Römischen Reich hatte die katholische Kirche bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Sonderstellung, da der hohe Klerus Herrschaftspositionen im Reich innehatte. Drei der sieben Kurfürsten waren Geistliche (Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier) und damit an der Wahl des Kaisers / Königs beteiligt. Mit dieser staatstragenden Wahl hatten sie großen Einfluss auf die zukünftige Politik im Inneren wie auch im Äußeren des Reiches. Jedoch gab es von Seiten der weltlichen Herrschaft in Österreich, Preußen und Bayern unter dem Einfluss der Konfessionsgegensätze in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts Bestrebungen, die geistliche Herrschaft zugunsten der weltlichen Kurfürsten aufzuheben.

3.4 Der Politische Katholizismus von 1815-1848

In England und Amerika ging der Aufbau des neuzeitlichen und modernen Staates großteils ohne Glaubenskämpfe vonstatten. In Kontinentaleuropa hingegen musste dieser Vorgang im Kampf mit der Kirche schwer erfochten werden und zwar bis zum Zusammenbruch des Kaiserreiches in Deutschland und in Österreich. In beiden Ländern *„... wurden christlicher Glaube und Religion vielfach als Zwangssysteme erfahren.“* (Uertz 2005: S. kA)

Die Kirche verlor im Zuge der Säkularisierung durch die Aufhebung von Klöstern und kurfürstlichen Bistümern nicht nur viele Kirchengüter, sondern auch ihre bisherigen Macht- und Herrschaftsbefugnisse. Der Staat übernahm mit Ausnahme der Glaubensangelegenheiten alle Lebensbereiche der BürgerInnen und Bürger sodass sich die Kirche einen neuen Platz und Stellenwert in der Gesellschaft suchen musste. Dieses „Suchen“ gestaltete sich zu einer stark umstrittenen Thematik im 19. Jahrhundert.

3.4.1 Deutschland

Konfessionelle Spannungen waren mitbestimmend für die politischen und geistigen Entwicklungen in der langen Zeit vom Vormärz bis 1934. In einigen deutschen Ländern waren die Katholiken eindeutig in der Minderheit, während sie in machen Gebieten, zum Beispiel in Bayern, zahlenmäßig dominierten. Im Deutschen Bund repräsentierten sie ein Drittel der Gesamtbevölkerung.

Wo die Katholiken in einer Minorität lebten, wurden sie teilweise als „Staatsbürger zweiter Klasse“ behandelt. Diese Situation führte zu einem Streben nach staatsbürgerlicher Gleichbehandlung. Unter den Katholiken war dieses kritische Verhältnis zum Verfassungsstaat eine Erklärung dafür, dass sie ihre Sympathien für

eine großdeutsche Lösung unter Führung der Habsburgermonarchie bekundeten. Mit dem Scheitern der Deutschen Bundesverfassung von 1849 und in weiterer Folge mit dem Sieg Preußens über Österreich 1866 wurde eine solche Lösung endgültig verhindert.

Die Eingriffe der staatlichen Bürokratie in ihre Angelegenheiten wollte sich die Kirche nicht mehr gefallen lassen. (vgl. Bergsträßer 1921: S. 5) Federführend in Bayern, später aber auch in ganz Deutschland, entstanden in dieser Zeit Gemeinschaften, meist aus Männern des Bistums, zur Aufrechterhaltung, Verteidigung und Auslegung der römisch-katholischen Lehre. In ihren Kreisen waren auch Politiker. Die Männer kämpften um geistige, kirchliche und politische Grundsätze, aber auch um materielle Interessen, da sich der Staat im Zuge der Säkularisierung viele Besitztümer der Kirche angeeignet hatte. (vgl. Bergsträßer 1921: S. 6)

Eine weitere Gruppe katholischer Politiker kristallisierte sich aus den Vertretern der literarischen Romantik, die ihre Wurzeln in den geistigen Strömungen dieser Zeit hatte. (vgl. Bergsträßer 1921: S. 7)

Eine erhebliche Anzahl von Romantikern trat in die katholische Kirche ein oder wandte sich ihr wieder zu. Diese Gruppe vertrat die organische Staatslehre, welche die Solidarität im Verfassungsstaat postulierte und die auf dem Boden der Romantik fußte. *„Die von Gott vorbestimmte Entwicklung des Menschengeschlechtes umfaßte auch den Staat als umfassende irdische Organisation, die nicht nur den diesseitigen, sondern ebenso und letztlich mehr den ewigen Zielen der Menschen zu dienen hat“.* Darum muß die Kirche als Verwalterin des göttlichen Gutes auf Erden im Staate ihre maßgebende Stelle haben. Der Staat selbst muß auf den natürlichen Grundlagen der von Gott gewollten vielgestaltigen Differenzierung der Menschen im engsten Anschluß an die gottgegebenen natürlichen Bedingungen eingerichtet und geleitet werden.“ (Bergsträßer 1921: S. 8) Diese Politiker stellten sich bewusst hinter die Regierung und unterstützte sie im Kampf gegen den Liberalismus. Joseph Görres (1776-1848) war einer der wichtigsten Vertreter dieser Gruppe. (vgl. Bergsträßer 1921: S. 8)

Das „Kölner Ereignis“, auch die „Kölner Wirren“ oder der „Kölner Kirchenstreit“ genannt, von 1837, trägt viele Namen und gibt damit einen Hinweis auf seine Bedeutung für den Politischen Katholizismus. Anlass für den Kirchenstreit war eine Auseinandersetzung zwischen dem Kölner Erzbischof Clemens August von Dorste zu

Vischering (1773-1845) und der preußischen Regierung. Inhaltlich ging es um die Frage der Mischehenpraxis und des Hermesianismus'. Der Hermesianismus, der nach seinem Begründer Georg Hermes benannt ist, vertrat die theologischen Ansichten Kants und Fichtes, die besagten, dass der christliche Glaube auf reiner Vernunftvidenz zu begründen ist. Wesentlicher Inhalt des Diskurses war die Konfession der Kinder bei Mischehen. Dazu hatte die preußische Regierung 1825 die Bestimmung eingeführt, dass bei Nichteinigung der Ehegatten die Konfession des Vaters für die Kinder maßgeblich sein sollte. Bei der Taufe sollte auch ein Priester anwesend sein, auch wenn der Partner einer Mischehe sich dagegen verwehrt die Kinder katholisch erziehen zu lassen. Diese Regelung war über eine Breve Pius' VIII (1761-1830) hinausgegangen. Das kanonische Recht sah eine grundsätzliche Missbilligung einer Mischehe vor. Der Kirchenstreit war ausgebrochen, als Erzbischof Dorste zu Vischering sich der preußischen Bestimmung widersetzte und das päpstliche Breve in dieser juristisch-seelsorgerischen Streitfrage vorzog. (vgl. Uertz 2005a: S. 136 f.)

Das Kölner Ereignis war der Ausgangspunkt für die Auseinandersetzungen zwischen den religiösen und politischen Parteiungen und löste den Kulturkampf aus. (vgl. Maier 1988: S. 30)

Joseph Görres, katholischer Publizist und Geschichtsprfessor, vertrat in seinen Publikationen intensiv politische Standpunkte. Sein polarisierendes Werk „Athanasius“ war das erste große Dokument des Politischen Katholizismus und damit die grundlegende politische Kampfschrift seiner Zeit. Diese Flugschrift, welche nach der Freiheit der Kirche vom staatlichen Druck rief (vgl. Jürgensen 1990: S. 55), wurde als ein Markstein in der Geschichte des katholischen Deutschlands bezeichnet.

Erzbischof Dorste hatte kurz nach seinem Amtsantritt 1836 seine Haltung bezüglich der konfessionell gemischten Ehen konsequent durchgesetzt und damit seine Befugnisse überschritten. Damit sah sich die preußische Regierung herausgefordert, sodass nach weiteren Unstimmigkeiten zwischen Erzbischof Droste und König Friedrich Wilhelm III. (1770-1840) eine Kabinettsorder im November 1837 Droste aufforderte, sein Amt niederzulegen, da er sonst unter Gewaltanwendung inhaftiert werden würde. Da Droste des Königs Aufforderung nach Amtsniederlegung nicht folgte, wurde er zur großen Empörung der Bevölkerung gefangen gesetzt. Diese Situation hätte einen stärkeren Konflikt zwischen Kirche und Staat, zwischen Katholiken und politischer Ordnung mit

sich bringen können, hätte nicht Görres mit seiner „Athanasius“ einen Klärungsprozess herbeigeführt. In „Athanasius“ machte Görres die „... *Freiheit der Kirche zum eigentlichen Thema von ‚Athanasius‘ und formulierte damit die Parole, an der sich das politische Handeln der deutschen Katholiken in den folgenden Jahrzehnten orientierte.*“ Görres stimmte in Bezug auf das Kölner Ereignis mit Erzbischof Doste überein und spricht sich somit gegen die Lehrtätigkeit der Hermesianer und die Einsegnung gemischtkonfessioneller Ehen aus. Wesentlich war, dass die Kirche festlegte, sich nicht vom Staat in ihren Angelegenheiten beeinflussen zu lassen und ihre Entscheidungen selber treffen zu wollen. (vgl. Schellberg 1998: S. XII ff.)

In seinen Forderungen für eine unabhängige Kirche berief sich Görres auf die Verträge des Westfälischen Friedens und schrieb in Athanasius 1838: „*In Gemäßheit dieser Verträge ist dem katholischen Volke unter den protestantischen Regierungen volle und ungekränkte Religions- und Gewissens-Freiheit zugesagt, und dieser Zusage entsprechend hat insbesondere der König von Preußen, bei der Uebernahme der abgetretenen Provinzen ihnen angelobt. (...) Die Angehörigen beider christlichen Kirchen sollen im Genusse der gleichen bürgerlichen und politischen Rechte erhalten werden.*“ (zit. nach Uertz 2005: S. 138)

Görres stützte sich bei seinen Forderungen nach Trennung von Kirche und Staat nicht auf den liberal-aufklärerischen Flügel, sondern er bevorzugte die Koordinationstheorie der Verfassungsschrift von 1819, die sich auf den „... *alten theologisch-kanonistischen Gedanken der Überordnung der Kirche über dem Staate aufgrund der höheren Legitimation des geistlichen Amtes durch jene (...) Macht, die beides Majestät und Würde, zugetheilt, und ihre Verpflichtungen und gerechtsame umschrieben ...*“ habe. (zit. nach Uertz 2005a: S. 139)

Die neuen geistigen Strömungen erfassten auch die Studenten und die deutsche Hochschullehrerschaft, unter Ihnen Johann Michael Sailer (1751-1832), Priester und Lehrer an der bayerischen Landesuniversität Landshut oder Bernhard Overberg (1754-1826), der im Dienste des Bischofs von Münster stand. Als Lehrer von König Ludwig I. von Bayern (1786-1868) wirkte sich Sailer tief religiöse Haltung, die sich von der Scholastik abgewandt hatte, auch auf Regierungsebene aus. „*Religiösität wurde gegenüber der durch die Aufklärung favorisierten Nützlichkeit in der kirchlichen Beeinflussung in den Vordergrund gerückt, wenn auch ihre Rückkehr in die*

prunkhaftsinnlichen, zu Äußerlichkeit neigenden Formen des Barock zugunsten einer durch die Romantik inspirierten individualisierten Verinnerlichung vermieden wurde.“ (Lönne 1986: S. 63) In den 1840er Jahren bemühte sich der Gemeindeglerus, die Volksmission an die Menschen heranzutragen. Damit gelang dem Katholizismus in der Zeit nach der Französischen Revolution eine Neubelebung, vor allem auf dem Lande. Das Bürgertum in den Städten blieb dem Katholizismus aufgrund von liberalen Ideen jedoch teilweise verschlossen. (vgl. Lönne 1986: S. 63)

In München erneuerte sich der Katholizismus unter Ludwig I. da es ihm gelang, bedeutende katholische Persönlichkeiten in seine Hauptstadt zu ziehen. So auch Josef Görres, der 1827 als Professor für Geschichte an die Universität München berufen wurde und Teil eines konservativ-katholischen Kreises von Publizisten und Gelehrten wurde. Seit 1838 wurden von ihnen die *„Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland“* herausgegeben, die bald in allen Teilen Deutschlands verteilt wurden. Dank des Görres-Kreises verlagerte sich das geistige Zentrum des Politischen Katholizismus’ von Wien nach München. Görres kämpfte gegen die revolutionären Strömungen aus Frankreich nach der dortigen Juli-Revolution von 1830 wie auch gegen die *„... Staatsomnipotenz des fortwirkenden, wenn auch konstitutionell eingegrenzten Absolutismus ...“*. (Lönne 1986: S. 64 f.)

Aber nicht nur in Bayern war der Politische Katholizismus aktiv, auch in Mainz konstituierte sich der Mainzer Kreis, wenn auch die Ausbildung der Priester vom Seminar an theologische Fakultäten übergang und das traditionsreiche Mainzer Seminar stark an Bedeutung verlor. Der Mainzer Kreis erreichte eine große Zielgruppe mit der Monatsschrift *„Der Katholik“*, die alle staatskirchlichen Bestrebungen von katholischer Seite aus bekämpfte. Ziel war die Unabhängigkeit der Kirche von staatlichen Einflüssen und Eingriffen zu schützen. Zudem orientierten sich die Vertreter des Mainzer Kreises streng an theologischen Vorgaben Roms. Der Mainzer Kreis gilt als Vorreiter eines sich in Deutschland neu ausbreitenden Politischen Katholizismus, der öffentlich gegen den liberalen Zeitgeist opponierte. (vgl. Lönne 1986: S. 67 f.)

3.4.2 Österreich

Dem Wiener Kongress folgte in Österreich die Periode des *„Vormärz“*, begleitet von Zensur und der Stilepoche des Biedermeier. Kaiser Franz II./I. und Kaiser Ferdinand (1793-1875) waren Regenten, für die Glaubensfragen im Reich nicht die wichtigsten

Themen bedeuteten. Jedoch wirkte das josephinische Ehepatent von 1773, womit Joseph II. die Zivilehe eingeführt hatte, bis zum Konkordat von 1855 weiter fort und rief Uneinigkeit hervor, ob die staatliche oder kirchliche Trauung maßgeblich für den Eheschluss sein sollte.

Clemens Maria Hofbauer (1751-1820), eine Lichtgestalt des österreichischen Katholizismus, machte „... *Wien zur Welthauptstadt der katholischen Romantik* ...“ und löste damit Österreich aus den Umklammerungen des josephinischen Staatskirchentums. Unter seinem Einfluss wurde der Richtungswandel im Staatskirchentum eingeleitet und später unter Kaiser Franz Joseph I. (1830-1916) mit dem Konkordat von 1855 sanktioniert. Nach der Bürgerlichen Revolution von 1848 und dem verspäteten Beginn der Industrialisierung in Österreich suchten die Menschen wieder die Geborgenheit der Kirche. Mit dem Eintreten der Schüler von Hofbauer für dessen Lehren kam es im katholischen Leben Österreichs zu einer Renaissance, womit den Kirchengesetzen von Joseph II. endgültig der Boden entzogen wurde. (vgl. Hudal 1931: S. 15 f.)

3.5 Die Revolution von 1848/1849

3.5.1 Deutschland

Wie in vielen Teilen Europas nimmt auch in der deutschen Geschichte die bürgerlich-demokratische Revolution von 1848/49 eine zentrale Rolle ein, war sie doch der Auslöser für das erste übernationale Parlament, der Frankfurter Nationalversammlung in der Paulskirche. (vgl. Obermann 1987: S. 8)

Zu Beginn der 1830er Jahre erwachten die ersten ernstzunehmenden Bestrebungen nach einem bürgerlichen Parlament. Diese konnten zu diesem Zeitpunkt auch Erfolge verzeichnen, wurden aber Ende des Jahrzehnts von den reaktionären Kräften zurückgedrängt. Der Druck der Liberalen gegen die feudalen und reaktionären Kräfte wurde jedoch immer stärker und als im Februar 1848 die Nachricht vom Ausbruch der Revolution in Frankreich Mannheim erreichte, löste dies die Märzrevolution aus und machte damit in der Folge den Weg frei für ein nationales Parlament. (vgl. Obermann 1987: S. 10 f.) Die Opposition forderte unter anderem Volkswahlen, Freiheitsrechte, eine Verfassung für Deutschland als auch eine gemeinsame nationale Volksvertretung und ein freies Männerwahlrecht. (vgl. Obermann 1987: S. 12)

Der Adel war trotz der Anzeichen der letzten Jahrzehnte von den Ereignissen überrascht und so kam es, dass selbst „... *das oberste Organ des Deutschen Bundes, der Bundestag in Frankfurt, bisher das Bollwerk der Reaktion, (sich) beeilte (...), liberale Beschlüsse zu fassen.*“ (Tormin 1966a: S. 6) Damals standen sich zwei konträre politische Haltungen gegenüber. Einerseits war es die liberale Mehrheit, welche eine konstitutionelle Monarchie mit den Einzelstaaten auf einvernehmliche Weise anstrebte und andererseits die radikal-demokratische Linke, die eine deutsche Republik auf Basis der Volkssouveränität verwirklichen wollte. Die Wahlgesetze waren von Land zu Land unterschiedlich und stimmten nur in Bezug auf das Mehrheitswahlrecht überein. Gewählt wurden mangels Parteien Persönlichkeiten, die in ihrem Wahlkreis bekannt und meist lokale Honorationen waren. Mit Einschränkungen war das Wahlrecht für Männer allgemein und gleich. In Preußen fanden die ersten Wahlen am 1. Mai 1848 und in Österreich, nur in jenen Ländern die mehrheitlich deutsch waren, am 3. Mai 1848 statt. (vgl. Tormin 1996a: S. 6 f.) So trat die erste deutsche Nationalversammlung am 18. Mai 1848 in der Paulskirche in Frankfurt zusammen. Sie setzte sich größtenteils aus Beamten, Akademikern, Geistlichen und weniger aus Männern der Wirtschaft und des Handwerks zusammen. (vgl. Tormin, 1996a: S. 8)

Deutschland bestand 1848 aus 39 Einzelstaaten. Angestrebt wurde als größte Aufgabe der Frankfurter Nationalversammlung, aus ihnen das Deutsche Reich mit einer eigenen Bundesverfassung zu schaffen. Da die Republikaner in der Nationalversammlung die Minderheit waren, konnte man davon ausgehen, dass eine Monarchie beibehalten werden konnte, auch wenn im Zeitgeist nur noch eine konstitutionelle Monarchie umsetzbar war. Zu definieren war auch die Stellung und die Kompetenzen der Nationalversammlung gegenüber den Parlamenten der Einzelstaaten. (vgl. Tormin 1996a: S. 8 f.) Bei den ersten Wahlen zur Frankfurter Nationalversammlung konnten die Vertreter der Bourgeoisie einen großen Erfolg verzeichnen, sodass die gemäßigten Liberalen im neuen Parlament überpräsent waren. Im Wesentlichen gab es vier große Gruppen: die kleinbürgerlich-demokratische Linke, das linke Zentrum, das rechte Zentrum und die äußerste Rechte, wobei das rechte Zentrum die stärkste Gruppe bildete. (vgl. Obermann 1987: 16 f.) Nach dem Scheitern der Frankfurter Nationalversammlung gab es bis zur Reichsgründung 1871 kein gemeinsames deutsches Parlament mehr.

3.5.2 Österreich

Österreich hatte im April 1849 seine Abgeordneten aus der Frankfurter Nationalversammlung abgezogen, wiewohl dort nach wie vor an politischen Lösungen gearbeitet wurde und es viele grundlegende Themen zu behandeln galt, womit sich die Parlamente noch 100 Jahre beschäftigen sollten, wie z.B. Feudallasten, Aufhebung des Adels als Stand, neue Gesetzgebungen aufgrund der Industrialisierung etc. Diese Diskussionen waren dem Volk offensichtlich zu langatmig und zu wenig von Erfolg gekrönt. Es sah seine Forderungen vom März 1848 nicht berücksichtigt. Die Thematik der Grundrechte wurde vorgezogen und ihre Behandlung beanspruchte sechs Monate. (vgl. Tormin 1966a: S. 17) Das Volk wurde unruhig und ging im September 1849 in Frankfurt wieder auf die Straße. In Österreich kam es im Oktober 1849 zu einem Aufstand der Radikalen gegen die österreichische Regierung, da angenommen wurde, dass der Absolutismus wieder hergestellt werden sollte. (vgl. Tormin 1966a: S. 19) In beiden Ländern hatte der Konservatismus über den Liberalismus nach 1848 gesiegt. Eine von Österreich nicht angestrebte Kleindeutsche Lösung wurde schließlich durch die Schlacht von Königgrätz 1866 besiegelt und führte zur Auflösung des Deutschen Bundes.

3.6 Der Politische Katholizismus von 1848-1870

3.6.1 Deutschland

Die katholische, politische Publizistik war in den Jahren vor der Revolution von 1848 in jenen deutschen Ländern vertreten, wo die Kirche nicht mit der Regierung im Streit lag. Mehr aus taktischen, denn aus ideologischen Gründen war das Leitmotiv der Katholiken „Thron und Altar“ und so war die Kirche in den Tagen der Revolution eine Stütze für die Regierung. Überraschenderweise akzeptierten die führenden kirchlichen Zeitschriften wie beispielsweise „Der Katholik“ oder die katholischen Sonntagsblätter in Mainz sehr rasch die neue Regierungsform des Parlamentarismus und wussten das Ergebnis der Revolution unter dem Motto „Trennung von Staat und Kirche“ für sich zu nutzen. Die Kirche befreite sich vom Druck der staatlichen Bürokratie und arbeitete an ihrer Verselbstständigung. In weiterer Folge wurde in allen deutschen Ländern „Piusvereine“ „... zur *Wahrung der Interessen der katholischen Kirche begründet, die bald in allen Landesteilen mit katholischer Bevölkerung große Verbreitung fanden.*“ (Bergsträßer 1921: S. 11) In manchen Teilen Deutschlands gelang es einzelnen Bischöfen, Einfluss auf die Wahlbewegung zu nehmen und die Interessen der Kirche zu

vertreten. Damit gelang es, eine erhebliche Zahl von bekannten katholischen Laien und Geistlichen in das Reichsparlament und auch in das preußische Parlament zu wählen. Es gelang jedoch nicht, in jeder Volksvertretung die katholischen Abgeordneten zur Zusammenarbeit zu bewegen. In Köln misslang dieses Unterfangen, in Frankfurt hingegen konnte Kardinal Diepenbrock (1798-1853) 1848 einen katholischen Klub gründen (vgl. Bergsträßer 1921: S. 11 f.) dessen Arbeit in der ersten Katholikerversammlung präsentiert wurde. Damit waren die katholischen Politiker die ersten, die eine Verbindung zwischen der Fraktion und ihren Wählern herstellten und eilten damit den anderen Parteien viele Schritte voraus. (vgl. Bergsträßer 1921: S. 13)

In den 1850er Jahren waren die Parteien des Kämpfens und des Einforderns von Rechten müde geworden. Nicht so die katholische Fraktion. Sie hat die Verbindung zu ihren Wählern auch in den „... *politisch müden fünfziger Jahren* ...“ stets lebendig gehalten und die verfassungsmäßig zugesagte Parität zwischen Katholiken und Protestanten eingefordert. 1859, als die Ära der Konservativen im Staate zu Ende ging, legte sich die katholische Fraktion den neutraleren Namen „Zentrum“ zu. Inhaltlich änderte sich die Politik nicht. Das nunmehrige Zentrum war Anhänger eines gemäßigten Konstitutionalismus. Die Forderung des liberalen Flügels nach mehr Rechten der Volksversammlung mit einem Übergang zum parlamentarischen System unterstützten die Mitglieder des Zentrums nicht. Es vertrat immer die großdeutsche Lösung mit dem Hause Habsburg. Die Wählerschaft unterstützte diese Politik, verband sie doch eine lange Tradition mit ihrem Herrscherhaus. (Bergsträßer 1921: S. 18 f.)

Görres' Forderungen nach „Freiheit der Kirche“ wirkten auch noch nach seinem Tode fort. In der Zwischenzeit wurden viele katholische Vereine gegründet, so auch der „Katholische Klub“, zu dem sich im Jahre 1848 Abgeordnete der Frankfurter Nationalversammlung zusammenschlossen. Federführend dabei war der Bischof von Mainz, Freiherr von Ketteler (1811-1877), der 1858 die Deutsche Zentrumspartei gemeinsam mit Ludwig Windthorst (1812-1891) gründete. Mit diesem Schritt hatte sich der Zusammenschluss „... *von einer rein konfessionellen Gruppierung zu einer politischen Partei*“ gewandelt. (Jürgensen 1990: S. 56)

Im Zuge der Verfassungsreformen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam die Frage auf, ob auch Geistliche als Kandidaten für den Reichstag aufgestellt werden sollten. Entgegen dem jungen Klerus forderten die Bischöfe, dass sich die Geistlichkeit

nicht politisch betätigen sollte. Dadurch wurde eine Diskussion ausgelöst, die sich um das Problem der Abhängigkeit der Kirche vom Staat „... *das heißt um die josephinischen Gesetze für den kirchlichen Bereich.*“ drehte. Der junge und niedrige Klerus verfolgte die Loslösung vom Josephinismus und seinem Staatskirchensystem. Er wollte eine dominierende Kirche. (Liebmann 2005: S. 364 f.)

Der Einfluss des Staates auf die römisch-katholische Kirche war nun reduziert, und es galt, die Verbindung von Staat und Kirche mithilfe eines Konkordats zu festigen, da die Kirche auf ein Mitspracherecht in Staatsangelegenheiten nicht verzichten wollte. „*Es ging der Kirche also nicht bloß um freies und unabhängiges pastorales Wirken und um das Recht auf Selbstbestimmung, sondern auch um die Umwandlung des josephinischen Staatskirchentums in ein hierokratisch-episkopales Kirchenstaatstum.*“ (Liebmann 2005: S. 371)

Nach zweijährigen Verhandlungen wurde das Konkordat 1855 unterzeichnet. Damit hatte die katholische Kirche wieder einen immensen politischen Einfluss zurückerobert. Der Staat gab das Eherecht und das Schulwesen wieder in die Hoheit der Kirche. Auch der Religionsfonds wurde der Kirche anvertraut. Viele Errungenschaften, die Kaiser Franz I. in seinen Reformjahren durchgesetzt hatte, wurden mit diesem Konkordat unter Kaiser Franz Joseph I. wieder aufgegeben. So heißt es in Artikel 2, dass der päpstliche Thron höher sei als der weltliche. Dies wurde damit auch völkerrechtlich abgesichert. (vgl. Chorherr 2006: S. 41)

Im Jahr 1867 kam es zu einem historischen Ereignis, das bis heute Gültigkeit hat und Bestandteil der österreichischen Bundesverfassung ist. Die Staatsgrundgesetze über die Rechte der StaatsbürgerInnen wurden beschlossen. Darin werden den Menschen die volle Glaubens- und Religionsfreiheit sowie das Recht auf öffentliche Ausübung ihrer Religion garantiert. (vgl. Mitschrift IV 2010: S. 64) Darüber hinaus kam es in Österreich zu den sogenannten „Maigesetzen“, die der katholischen Kirche wesentliche Rechte aus dem Konkordat von 1855 entzogen. Der Kulturkampf nahm nun auch in Österreich seinen Lauf. Gegen den Protest der Kirchenoberhäupter, ebenso wie der Konservativen im Reichsrat, wurde im Mai 1868 die Ehegerichtsbarkeit sowie die Aufsicht der Schulen der Kirche entzogen und in die des Staates übertragen. 1869 wurde der Religionsfonds aus der Obhut der Kirche genommen. Die Kirche kämpfte nun an zwei Fronten. Einerseits schloss sie sich unter der Parole „Freiheit vom Staate“

mit einer radikal-individualrechtliche Forderung gegen das Staatskirchentum, dem Zeitgeist des Liberalismus' an und kämpfte andererseits gegen die Weltanschauung des Laizismus'. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 18)

Der Kulturkampf erreichte einen weiteren Höhepunkt, als im Rahmen des Vatikanischen Konzils von 1869 das Dogma von der „Unfehlbarkeit des Papstes“ ausgerufen werden sollte. Dies war eine erklärte Provokation des Liberalismus'. Die Mehrheit des deutschen Episkopats war gegen dieses Dogma und reiste vor Beschlussfassung ab. Dennoch wurde es am 18. Juli verabschiedet. Auch wenn es im Zuge dieses Dogmas zur Abspaltung der Altkatholiken kam, wurde es zu seiner Zeit weit überschätzt. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 24 f.)

3.7 Der Politische Katholizismus von 1870-1918

Diese Zeitspanne war sowohl in Österreich als auch in Deutschland vom Kulturkampf und der Bildung von politischen Parteien geprägt.

Viele deutsche Katholiken akzeptierten erst mit dem kampflosen Verschwinden des deutschen Monarchen im November 1918 die Nationalversammlung und die von ihr verabschiedete Reichsverfassung von 1919. (vgl. Morsey 1988: S. 15)

3.7.1 Deutschland

1866 mit dem Ende des Deutschen Bundes und der Trennung der deutschen Länder von der Habsburgermonarchie verloren die deutschen Katholiken ihre politische und kulturelle Vormachtstellung und werden im neuen deutschen Reich auf ihre politische Minorität verwiesen. Im Rahmen des Kulturkampfes fielen sie in die religiöse und kulturelle Defensive. (vgl. Maier 1965: S. 23)

Das Kaiserreich wurde im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts als „... *Zeuge der Renaissance religiöser Orientierungen und Konflikte* ...“ bezeichnet. Die Gläubigen trugen ihren Kulturkampf teilweise privat aus und die gesamte Gesellschaft „... *spaltete sich in verschiedene Konfessionsparteien*.“ Viele Positionen standen sich kämpferisch gegenüber: Die römisch-katholische Kirche mit ihrem Unfehlbarkeitsdogma, der Antiklerikalismus des Liberalismus' sowie die Borromäus-Enzyklika von 1910, die nicht wegen ihres Gesamtinhaltes, sondern wegen einiger provozierende Passagen zu Lasten der Protestanten unter diesen Aufruhr auslöste. (vgl. Blaschke/Kuhlemann 1996: S. 8)

Eine umfangreiche Analyse der Zentrumspartei in dieser Zeitspanne und dem damit verbundenen Kulturkampf wird unter den Punkten 9 und 10 erläutert.

3.7.2 Österreich

Mit der Ratifizierung der sogenannten „Maigesetze“ wurde der Kulturkampf in Österreich ausgelöst, der 1870 zur Kündigung und 1874 zur formellen Aufhebung des Konkordates führte. Die Meinung des Episkopats war geteilt. Die Streitparteien gruppierten sich nach heutigem Sprachgebrauch in „Realos“ und „Fundis“. In einer Bischofskonferenz wurde dies sehr deutlich, jedoch konnten sich die gemäßigeren Bischöfe durchsetzen, was wesentlich zu Beruhigung der Beziehung zwischen Thron und Altar führte und das Ende des Kulturkampfes in Österreich mit sich brachte. (vgl. Chorherr 2006: S. 46 f.)

Eine Hochblüte erlebte der Politische Katholizismus um die Jahrhundertwende und wirkte ständig in das Verhältnis Staat und Kirche hinein. Der Kulturkampf wurde von der immer stärker werdenden sozialen Frage verdrängt. Es waren nicht die sozialistischen Bewegungen, die sich zuerst für die Caritas und die Wohltätigkeit gegenüber den Armen einsetzten, sondern die verschiedenen Kirchen, und verstärkt die katholische Kirche, welche sich dieser Thematik annahm. Armenhilfe und Caritas geschahen in den Kirchen, in den Klöstern etc. 1891 beschäftigte sich auch Papst Leo XIII. (1810-1903) in der ersten Sozialenzyklika „Rerum Novarum“ mit der sozialen Frage.

In den letzten Jahren der Monarchie kam es zu Übereinstimmungen zwischen Thron und Altar. Der Kirche wurde bewusst, dass sie jene Partei, auf die sie politisch zählen konnte, auch unterstützen musste. Und damit war nicht nur das Kaiserhaus, sondern auch die christlichsoziale Bewegung gemeint, die um 1890/91 mit der Gründung der Christlichsozialen Partei durch Karl Lueger (1844-1910) in Gang gesetzt worden war.

Schon mit der Ernennung Friedrich Gustav Piffls (1864-1932) zum Wiener Erzbischof entwickelte sich zwischen Kaiser und Kirche eine Harmonie, die bei Kriegsausbruch 1914 in einem Hirtenbrief des Bischofs zum Ausdruck kam, in dem er der staatlichen Kriegsführung die volle Unterstützung der römisch-katholischen Kirche zusicherte. (vgl. Chorherr 2006: S. 50)

1918 setzte sich Kardinal Piffl für die Beibehaltung der Monarchie ein. Mit ihr zerbrach in der Ersten Republik die jahrhundertealte Kooperation von Kaiserhaus und Politischem Katholizismus. Damit wurde eine Lebenswunde geöffnet „... *die während der ganzen Zeit der Ersten Republik nachblutete.*“ (Hanisch 1995: S. 447)

Als am 12. November 1918 im Parlament mit Stimmen der Christlichsozialen die Republik Deutschösterreich proklamiert wurde, war es Kardinal Piffl, der seine Haltung änderte und in seinem Verantwortungsbereich der Wiener Erzdiözese unmittelbar die Anweisung ausgab, „*Nun sei wichtig, den Gläubigen ein besonnener und vertrauenswürdiger Führer und Ratgeber zu sein, damit sich die Neuordnung im Interesse des allgemeinen Wohles überall in friedlichen Bahnen vollziehe. Die Gläubigen seien zu unbedingter Treue gegenüber dem nun rechtmäßig bestehenden Staate Deutschösterreich zu ermahnen.*“ (zit. nach Chorherr 2006: S. 52 f.)

Der von der Kirche so praktizierte „Vernunftsrepublikanismus“ wurde bei vielen, die Monarchisten geblieben waren, als klarer Verrat am Politischen Katholizismus gewertet. (vgl. Hanisch 1995: S. 447)

3.8 Der Politische Katholizismus von 1919-1934

3.8.1 Deutschland

In Deutschland war für die verspätete Anpassung der Wirtschafts- und Sozialpolitik an die Industrialisierung sicherlich der Kulturkampf mitausschlaggebend. Die Regierung, die von Bismarck geführt wurde, war im Kampf mit der Kirche so festgefahren, dass sie die Zeichen der Zeit und die Probleme, mit denen das Volk zu kämpfen hatte, völlig zu vergessen schien und alle staatlichen Aufgaben hinter die Auseinandersetzung mit der Kirche zurück stellte. Mit den Liberalen in der Regierung konnten die erforderlichen Veränderungen nicht umgesetzt werden, da sich deren Programm nicht mit den vorgesehenen Schutzzöllen und der beabsichtigten Sozialpolitik deckte. Auch schien die Ära der Liberalen in Deutschland zu Ende zu gehen, da sie sich schwerpunktmäßig auf den Kampf gegen die Kirche festgelegt hatten. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 49)

Mit der Machtübernahme und dem totalen Herrschaftsanspruch der Nationalsozialisten war die von der weltlichen Macht mehr abhängige evangelische Kirche stärker betroffen als die römisch-katholische. Wenn auch die Protestanten anfangs empfänglicher für die Ideen des Nationalsozialismus waren, kooperierten auch die Katholiken mit der

Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP). Sie befürchteten eine von der Sowjetunion ausgehende Machtübernahme der Kommunisten, sodass Papst Pius XI. dem deutschen Zentrumsführer, Prälat Dr. Kaas (1881-1952) nahe legte, eine rechte Koalition zu versuchen und die „... *Nationalsozialisten mit in die Verantwortung zu nehmen.*“ (Franz-Willing 1971: S. 94 f.) Bis zur Machtergreifung Hitlers 1933 hatte das Zentrum diesen Rat befolgt. In weiterer Folge wurde es jedoch aufgelöst. In den folgenden Jahren, beobachtete der Papst die politische Situation in Deutschland, in der Hoffnung auf Besserung und erst 1937 äußerte er sich in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ über den Konflikt zwischen Nationalsozialismus und Christentum wobei er „... *scharf gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik Stellung.*“ (Ploetz 2008: S. 977) nahm.

In der Enzyklika heißt es weiters „*Wer die Rasse oder das Volk oder den Staat oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung - die innerhalb der irdischen Ordnung einen wesentlichen und ehrengbietenden Platz behaupten - aus dieser ihrer irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge. Ein solcher ist weit vom wahren Gottesglauben und einer solchem Glauben entsprechenden Lebensauffassung entfernt.*“ (zit. nach Franz-Willing 1971: S. 95) Nun wiederholten sich die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, wie sie im Kulturkampf von 1871-1878 zwischen dem Deutschen Reich und der Kurie ausgefochten worden waren auf einer neuen Ebene.

In vielen Teilen Europas schwelte ein Kulturkampf, der teils geheim, teils offen von der antireligiösen Linken und der heidnisch-nationalistischen Rechten angeführt wurde. (Franz-Willing 1971: S. 95) Hinzu kam der aufkeimende Kommunismus außerhalb der Sowjetunion, beispielsweise in Spanien und Italien. In den USA herrschte der praktische Materialismus. Allen gemein war der „... *antichristliche, atheistische, materialistische und sozialistische Grundgedanke, erzeugt durch falsche und voreilige Schlußfolgerungen aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, angetrieben durch die Hoffnung auf unbegrenzten technischen Fortschritt, erfüllt von dem Glauben an die unbegrenzten Möglichkeiten der menschlichen Vernunft, geschürt durch ein maßlos übersteigertes Selbstbewußtsein des sich selbst vergötternden Menschen.*“ (Franz-Willing 1971: S. 96)

3.8.2 Österreich

Seit der Gegenreformation hatten die Habsburger den Katholizismus als Staatsreligion bis zu den Staatsgrundgesetzen von 1867 verteidigt. Als Konsequenz ergab sich daraus, dass nach der Volkszählung von 1934 90,5 Prozent der Österreicher katholisch getauft waren (2001 waren es nur noch 73,64 Prozent), 4,3 Prozent waren 1934 evangelische Christen AB und HB, 0,6 Prozent Altkatholiken, 2,8 Prozent Juden und 1,6 Prozent konfessionslos. (vgl. Weinzierl 1983: S. 437 f.)

Viele Kleriker waren Anhänger der Monarchie geblieben und so mancher versuchte auch noch bis zur Gründung der Ersten Republik, die Politiker davon zu überzeugen, dass die Monarchie nach wie vor die bessere Regierungsform sei, wie z.B. Bischof Sigismund Waitz oder Bischof Johannes Gföllner (1867-1941), Bischof Heftner von Gurk (1871-1970) oder der spätere Kardinal Piffl. „... am 11.11.1918 (war) wohl kein einziger österreichischer Bischof Republikaner ...“ und der spätere Kardinal Innitzer (1875-1955) war unter ihnen gar nicht einmal derjenige, der sich am intensivsten in die Politik einbrachte. (vgl. Weinzierl 1983: S. 440)

An den Friedensverträgen von St. Germain wurde von Seiten des Episkopats vor allem der Verlust von Südtirol sowie die Trennung von Kirche und Staat kritisiert. So ließ Bischof Heftner im Sommer 1919 verlautbaren „... man habe sich zwar einen anderen Frieden erwartet, sei aber trotzdem froh und wünsche nur, daß er dauere.“ Darauf gingen die Bischöfe auch im Hirtenbrief von 1920 nochmals ein. (vgl. Weinzierl 1983: S. 454)

Dennoch nutzte der Klerus nach Gründung der Ersten Republik sehr wohl seine Macht, sich von der Kanzel aus, als auch über seine umfangreichen Medien, für die aktuelle politische Situation, wie sie sich ergeben hatte, einzusetzen. Als auch der Klerus erkannte, dass an der Demokratie nicht mehr zu rütteln sei, schlug er sich auf die Seite der Christlichsozialen Partei und war dort in politischen Ämtern bis 1933 vertreten. Fünf Abgeordnete zum Nationalrat, drei zum Bundesrat und mehr als ein Dutzend Mandatare in Landtagen und Gemeinderäten konnte der Klerus stellen. Die beiden höchsten politischen Funktionäre, die der Klerus stellte, waren Johann Nepomuk Hauser (1866-1927), Landeshauptmann von Oberösterreich von 1908-1927, und Prälat Ignaz Seipel (1876-1932), der bereits in der kaiserlichen Regierung Sozialminister war und später in der Zwischenkriegszeit (von 1922-1924 und von 1926-1929) gleich zwei Mal

das Amt des Bundeskanzlers bekleidete. Beide Politiker waren zugleich Obmänner der Christlichsozialen Partei. (vgl. Weinzierl 1983: S. 443) *„Jedenfalls ist der Priesterpolitiker Seipel eine ebenso beeindruckende wie bedrückende Symbolgestalt eines politischen Katholizismus, den schon zu Seipels Zeit jüngere Priester um der Seelsorge willen entschieden abgelehnt haben.“* (Weinzierl 1983: S. 445)

Der Episkopat sah sich veranlasst, die neue rechtmäßige Staatsform nach der Regierungsverzichtserklärung Kaiser Karls I. (1887-1922) den Gläubigen näher zu bringen und diese auch *„... zu unbedingter Treue gegenüber dem rechtmäßig bestehenden Staat Österreich zu ermahnen“*. (Weinzierl 1983: S. 455) Nach der katholischen Lehre sei die Staatsform der Republik ebenso zulässig wie die der Monarchie. Bischof Rößler (1850-1927) in St. Pölten erklärte das Pauluswort aus Röm. 13,1-7 *„... jeder unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt ...“* als das katholische Staatsprogramm. (zit. nach Weinzierl 1983: S. 455)

Der Obmann des oberösterreichischen katholischen Volksvereins, Josef Aigner (1884-1947), der auch von 1919 bis 1934 christlichsozialer Abgeordneter war, bekannte in einer Sitzung des Klubvorstandes, dass der Klerus der „Hauptvertrauensmann“ der Christlichsozialen Partei sei. Die Zusammenarbeit war für beide Seiten eine gewinnbringende Situation. Der Katholizismus hatte die Habsburger Monarchie gegen die Christlichsoziale Partei eingetauscht und diese gewann damit die Stimmen von Katholiken. Auf die Propagandamaschine der Kanzel und die Medienmacht der katholischen Presse konnte sich die Christlichsoziale Partei verlassen. In einem Land, in dem rund 90 Prozent der Bevölkerung katholisch getauft waren und die Zahl der Kirchgehenden noch sehr hoch war, war dies kein unerheblicher Vorsprung gegenüber den anderen Parteien. (vgl. Weinzierl 1983: 443) Um so mehr traf es die Christlichsoziale Partei, als im Rahmen des Konkordates von 1933 vereinbart wurde, dass sich der Klerus nicht mehr in die aktive Politik einbringen und damit auch keine politischen Ämter mehr bekleiden werde. Diesen Anweisungen aus Rom wurde umgehend Folge geleistet, sodass die Christlichsoziale Partei und Bundeskanzler Dollfuß (1892-1934) mit dem Katholizismus nicht nur einen maßgeblichen Multiplikator verloren, sondern auch wichtige politische Ämter neu besetzen mussten. Zugute zu halten war dem österreichischen Episkopat, dass er großteils gegen den Nationalsozialismus eintrat und so mancher Bischof wie beispielsweise der Seckauer Bischof Pawlikowski (1877-1956) nach dem Anschluss inhaftiert wurde. (vgl. Weinzierl 1983: S. 440) Der Rektor der

Anima in Rom seit 1923, Alois Hudal (1885-1963), war der einzige auf bischöflicher Ebene, der als "Brückenbauer" zu den Nationalsozialisten auftrat. Damit stand er in schwerem Gegensatz zu Waitz (1864-1941) und Gföllner. (vgl. Weinzierl 1983: S. 441 f.)

Der Politische Katholizismus schöpfte seinen Rückhalt seit dem 19. Jahrhundert aus den Reihen des Episkopats, dem Klerus, dem breitgefächerten katholischen Vereinswesen und aus der Christlichsozialen Partei.

Anhänger des Politischen Katholizismus rekrutierten sich vorwiegend aus der bäuerlichen Bevölkerung, teilweise aus dem städtischen Kleinbürgertum, einem Großteil der Aristokratie und einem eher kleineren Teil aus der Arbeiterschicht. Letzterer dürfte aber immer mehr gewachsen sein. Dies kann bei den christlichen Gewerkschaften aus deren Mitgliederanzahl geschlossen werden, die von ca. 79.000 im Jahr 1921 auf ca. 130.000 im Jahr 1932 anstieg. Die anderen politischen Lager waren eindeutig antiklerikal ausgerichtet. Die politische Kerngruppe des Politischen Katholizismus bzw. der Christlichsozialen Partei bildete sich in Wien rund um Ignaz Seipel, Engelbert Dollfuß, Kurt Schuschnigg (1897-1977) und Richard Schmitz (1885-1954). Die Ausrichtung und Interessen waren von Bundesland zu Bundesland verschieden. So pflegten die Tiroler Christlichsozialen einen engen Kontakt mit der Heimwehr, wohin gegen die Kontakte zur Heimwehr in Oberösterreich und Salzburg loser waren, da sich hier der demokratische Flügel stärker ausgeprägt hatte. (vgl. Hanisch 2005: S. 70)

Der Politische Katholizismus und seine politische Ideologie beeinflussten den Religionswechsel sowie die Kirchen Ein- und Austritte. In der Zeit von 1910 bis 1934 sank der Anteil an Katholiken von 93,7 Prozent auf 90,5 Prozent. Besonders hervorzuheben ist das Jahr 1927 mit 28.837 Austritten und dagegen das Jahr 1934, in dem 32.943 Kircheneintritte zu verzeichnen waren. Daran lässt sich übersichtlich darstellen, dass sich die Ein- und Austritte an die aktuellen politischen Herrschaftsverhältnisse anpassten. 1927 dominierte im Wiener Rathaus die Sozialdemokratie und führte eine Kampagne gegen Ignaz Seipel, dem „Prälat ohne Milde“. Mit der Errichtung des Ständestaates 1934 übernahm das katholische Lager die Herrschaft in Österreich und der Taufschein sollte die berufliche Zukunft des Einzelnen absichern. (vgl. Hanisch 2005: S. 71)

Die Bischofskonferenz am 11.11.1919 beschäftigte sich intensiv mit der neuen Bundesverfassung. Prälat Seipel war damals zwar noch nicht Obmann der Christlichsozialen Partei, als Experte für Verfassungsfragen war er dennoch tief in die Thematik eingebunden und informierte Kardinal Piffl über den Stand der Dinge. In der nächsten Zusammenkunft der Bischöfe im Jahr 1920 beschäftigten sie sich intensiv mit der ratifizierten Verfassung und ihrem Artikel 1 „*Österreich ist eine demokratische Republik. Ihr Recht geht vom Volk aus.*“ Darüber hinaus kritisiert der Episkopat das Bundesgesetz in Bezug auf Schul-, Erziehungs- und Volksbildungswesen, da diese Bereiche nun ihrem Einfluss entzogen wurden. (vgl. Weinzierl 1983: S. 456)

Die Haltung des Katholizismus gegenüber dem Sozialismus und dem Kommunismus

Die katholische Kirche befürchtete, dass sich der Sozialismus oder der Kommunismus in Österreich ausbreiten würde. Und diese Sorge war sicherlich nicht unbegründet, wurde doch am sozialistischen Parteitag in Hainfeld 1888/89 unter anderem die Trennung von Kirche und Staat propagiert, der unentgeltliche und konfessionslose Unterricht in den Volks- und Fortbildungsschulen verlangt und die Parole ausgegeben „*Mit den Kronen müssen auch die Altäre fallen.*“ Die Sozialdemokraten haben wohl nicht so sehr den Glauben angeprangert als viel mehr den Klerus und die katholische Kirche, die ihrer Meinung nach das „... *religiöse Empfinden der Massen zu politischen und geschäftlichen Zwecken...*“ missbrauchte. Bereits mit der freien Vereinsgründung, welche die Staatsgrundgesetze von 1867 zuließen, haben die Konfessionslosen an Terrain gewonnen, jedoch verstärkte sich dies noch mehr ab 1918, was auch eine Vielzahl an Kirchenaustritten und damit eine Schwächung der katholischen Kirche mit sich brachte. Bedauerlicherweise wurde dieser Antiklerikalismus mit politischen Gewalttaten in Österreich verbunden, „... *in die katholisch bzw. christlich organisierte Österreicher verwickelt waren.*“ Es war eine Konfrontation zwischen Katholiken und Sozialdemokraten. Mithilfe des dichten katholischen Mediennetzes (siehe Punkt 6) konnte die katholische Kirche alle Gläubigen mit der Botschaft erreichen, dass die „Roten“ Furcht und Schrecken über das Land bringen werden und es zu einer „... *Vernichtung des Glaubens und einer Verfolgung der Gläubigen kommen werde ...*“ (Weinzierl 1983: S. 458 f.), wie es bereits in der Sowjetunion und Mexiko der Fall war. Selbstverständlich wurde durch die einseitige Berichterstattung verschwiegen, dass die Opferzahl auf Seite der Linken stets größer war als bei den Rechten. Zudem kam, dass die gewaltsame Ausschaltung der Sozialdemokraten in der Innenpolitik bereits

beschlossene Sache war. Ein Vorzeigebeispiel für den Politischen Katholizismus dieser Tage war unter anderem der Hirtenbrief von Bischof Waitz von 1927, mit einem Aufruf an die Gläubigen, ihre Stimme nicht der „*religionsfeindlichen Partei*“ zu geben, womit der Nationalsozialismus gemeint war. (vgl. Weinzierl 1983: S. 458 f.)

Soziale Frage und Katholizismus

Von Anbeginn war der Politische Katholizismus in der sozialen Frage engagiert. Zuerst fand sich das soziale Engagement bei den Konservativen wieder, später bei den Christlichsozialen. Der späte aber rasche Beginn der Industrialisierung in Österreich brachte großes Elend in das Industrieproletariat. Der österreichische Sozialkatholizismus wurde von Karl von Vogelsang gegründet. Mit der Sozialenzyklika von Pius' XI „*Quadragesimo anno*“ (1931) wurde eine starke Betonung auf die ständische Ordnung des Staates gelegt. Die österreichischen Bischöfe setzten diese Leitlinie unterschiedlich um, der einstimmige Tenor war jedoch „... *die Verbundenheit mit der christlichen Arbeiterschaft*.“ (Weinzierl 1983: S. 471 f.)

Die sozialen Forderungen kamen am Beginn der Ersten Republik von der katholischen bzw. der Christlichsozialen Seite, sodass diese zu diesem Zeitpunkt die politischen Früchte bei den betroffenen BürgerInnen ernten konnten. In den 1930er Jahren jedoch gehörte das Wählerpotential der Arbeiterschaft bereits den Sozialdemokraten. (vgl. Weinzierl 1983: S. 474)

Kulturpolitik und Katholizismus / Kulturkampf

Der Episkopat beschäftigte sich intensiv mit der Kulturpolitik, wobei die kritische Haltung der Kirche vor dem Konkordat von 1933 auf der politischen Ebene nichts ausrichten konnte, da der Widerstand der Christlichsozialen-Großdeutschen Koalition zu groß war. Die Kirche kritisierte und fürchtete in erster Linie die „... *Abschaffung jedes staatlichen Zwanges zu konfessioneller Erziehung, (die) Übernahme des reichsdeutschen Ehegesetzes, d.h. die Einführung der Zivilehe, sowie eine Reihe bildungspolitischer Forderungen*.“ (Weinzierl 1983: S. 475) Ein diesbezüglicher Erlass wurde auch von der Regierung verabschiedet, wobei der Antrag auf Verstaatlichung des gesamten Schulwesens vom *Parlamentsausschuss* zurückgestellt wurde. (vgl. Weinzierl 1983: S. 475 f.) Die Katholiken waren im Zuge dieser Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche immer mehr beunruhigt und die Kirche publizierte ihre Meinung

sowohl über ihre Medien als auch von der Kanzel aus. Auf der anderen Seite hatte die Arbeiter-Zeitung bereits kirchenfeindliche Töne gegen Kardinal Piffl wegen seinem Protest gegen die geplante Ehereform angeschlagen. (vgl. Weinzierl 1983: S. 476)

Als Kardinal Piffl in den 1930er Jahren Putschpläne der Heimwehr als „*wirklichen Hochverrat*“ bezeichnete, mit dem Argument, dass die republikanische Verfassung durch das Volk legitimiert sei, entgegnete Bischof Waitz: „*Und war es erlaubt, die Monarchie zu stürzen, so ist es ebenso erlaubt, statt der Republik wieder eine andere Staatsform einzuführen.*“ (zit. nach Hanisch 1995: S. 447)

Der Politische Katholizismus verfolgte 1918 das Ziel, die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche zu sichern und vertrat die Meinung „*Politik habe als ancilla Theologiae, als Magd der Theologie, zu dienen.*“ (Hanisch 1995: S. 445 f.)

Das politische Klima in Europa wurde immer rauer, was auch die Kirche zu spüren bekam. Der faschistische Diskurs breitete sich aus und verdrängte den demokratischen. Der Politische Katholizismus, in Österreich nun mehr geleitet von Bundeskanzler Ignaz Seipel, orientierte sich an der Christlichsozialen Partei und später nach Seipel auch am Faschismus. Die Christkönigs-Idee, siehe Punkt 11, gewann an Terrain und damit auch die Suche nach einem Führer. Auf Ebene des Glaubens war damit Christus als autoritärer Führer gemeint und die Gläubigen waren der *Heerbann*. (vgl. Hanisch 1995: S. 445 f.)

3.8.2.1 Prälat und Bundeskanzler Dr. Ignaz Seipel

Bis in die Zwischenkriegszeit des Jahres 1933 nahmen katholische Priester führende Stellungen im öffentlichen und politischen Leben ein. In den schweren Anfangsjahren der Ersten Republik waren Kardinal Piffl und Prälat Ignaz Seipel die maßgeblichen Persönlichkeiten von Seiten der römisch-katholischen Kirche. Piffl kämpfte für die Einheit der Kirche, da er sich bewusst war, dass nur eine geschlossene Kirche den Kampf gegen die Sozialisten und den Kampf um die „Kulturfrage“ gewinnen konnte. (vgl. Einfalt 2004: S. 28) Seipel wurde 1876 geboren und 1899 zum Priester geweiht. Durch seinen Professor für Moralthologie, Franz Martin Schindler (1847-1922), wurde er bereits während des Studiums mit der „sozialen Frage“ wie auch mit gesellschaftspolitischen Problemen seiner Zeit konfrontiert. (vgl. Einfalt 2004: S. 61 f.) Nach seiner Habilitation wurde er für eine Lehrtätigkeit nach Salzburg gerufen und beschäftigte sich hier überwiegend mit dem Problem „Nation und Staat“. Seine

politische Laufbahn begann mit der Berufung zum Minister für soziale Fürsorge kurz vor dem Zusammenbruch der Monarchie. Bereits 1921 übernahm Seipel die Leitung der Christlichsozialen Partei, die er „... als ihr unbestrittener geistiger Führer in kritischer Situation eintr.“ (Wodka 1959: S. 373) Im Mai wurde Seipel Bundeskanzler, in einer Zeit, in der Österreich vom wirtschaftlichen Zusammenbruch bedroht war. Seipel war gegen jede Anschlussvariante und verfolgte das Ziel, Staatsinteressen vor Parteiinteressen zu stellen. So konnte das Sanierungskonzept seiner ersten Kanzlerschaft für den Staat Österreich auch gelingen. Im Sommer 1924 entging er bei einem Attentat durch einen Arbeiter nur knapp dem Tod, jedoch war er gesundheitlich so beeinträchtigt, dass er auf Anraten seiner Christlichsozialen Partei, und aufgrund von Differenzen in der Partei, im Herbst zurück trat. Im Oktober 1926 wurde er erneut zum Bundeskanzler berufen und bewahrte in dieser Regierungszeit Österreich vor einem Bürgerkrieg. (vgl. Wodka 1959: S. 373) Im Zuge des Einschreitens der Polizei im Juli 1927 beim Brand des Justizpalastes griff er hart durch und erhielt den Beinamen „Prälat ohne Milde“, da er die Order gegeben hatte, auf die Demonstranten zu schießen. Damit war er auch zum Arbeiterfeind abgestempelt. Moralisch aber litt Seipel aufgrund dieser Vorkommnisse am meisten unter einer neuerlichen Kirchenaustrittswelle. 1929 arbeitete er aktiv an der Bundesverfassung mit, die später als Rechtsgrundlage für die Zweite Republik dienen sollte und vertrat schon damals die Idee der berufsständischen Ordnung. Mit seiner zweimaligen Kanzlerschaft und mit seinem politischen Wirken hatte Seipel erreicht, dass der Politische Katholizismus in der Zwischenkriegszeit in Österreich eine Hochblüte erlebte. So sehr Seipel mit seiner Moraltheologie an der Universität Wien und seinen christlich-sozialen Vorträgen über die Völkerversöhnung und die Befreiung Europas, über Katholizismus und Weltfrieden oder über Paneuropa beeindruckte und damit Ansehen weit über die Staatsgrenzen Österreichs als Staatsmann erreicht hatte, so hatte es unter seiner Führung keine Annäherung an die Positionen der Sozialdemokratie gegeben. (Wodka 1959: S. 374 f.)

Politischer Katholizismus und das Dollfuß-Regime

Im Bürgerkrieg von 12.-15.2.1934 eskalierten die Auseinandersetzungen zwischen Sozialdemokraten und Christlichsozialen. Aus dieser Erfahrung heraus beschlossen die Bischöfe in einer außerordentlichen Konferenz, zur Eintracht und Versöhnung aufzurufen. Die diesbezügliche Rundfunkansprache von Kardinal Innitzer enthielt keine

Kritik mehr am Sozialismus, wiewohl aber eine Empfehlung für die ständische Ordnung. (vgl. Weinzierl 1983: S. 462)

Hingegen hatte Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno“ 1931 die Verurteilung des Sozialismus neuerlich ausgesprochen.

Das Dollfuß-Regime hat sich diese Enzyklika in vielen Bereichen zunutze gemacht und 1934 die SDAP (Sozialdemokratische Arbeiterpartei) als eine der ersten sozialdemokratischen Organisationen aufgelöst. (vgl. Weinzierl 1983: S. 462) „... *die immer stärkere Unterdrückung der SDAP führte in den Februarkämpfen 1934 zum Bürgerkrieg; nach der Niederlage der Soz.Dem. kam es zur völligen Verdrängung aus den polit. Institutionen und dem öffentl. Leben. Am 14.2.1934 wurde die SDAP verboten, alle Mandate wurden aberkannt, die Organisationen wurden aufgelöst.*“ (Bruckmüller 2004: S. 230)

Durch den Aufruf von Papst Pius XI. an den Episkopat, sich aus dem politischen Leben zurückzuziehen, verlor die Christlichsoziale Partei viele Mitstreiter. Dies brachte eine Schwächung der Partei mit sich, wovon ebenso die demokratischen Strukturen des Staates betroffen waren und für Dollfuß stand auch aus diesem Grund der Weg in ein autoritäres Regime offen. (vgl. Hanisch 1977: S. 14 f.)

Die großen Ängste, welche sich durch den sozialen Wandel der Industriegesellschaft aufgetan hatten gab die römisch-katholische Kirche in multiplizierter Form an ihr Klientel, die gläubigen Katholiken weiter und bekämpfte zeitgleich den Sozialismus. (vgl. Hanisch 1995: S. 451 f.) Kardinal Piffl schaltete sich 1930 mit der Erklärung in den Wahlkampf ein: „*Es fehlt auch bei uns nicht an Faktoren, die lieber heute als morgen mexikanisch und russisch gegen uns Katholiken vorgehen möchten.*“ (zit. nach Hanisch 1995: S. 451) Weiterhin heißt es: „*Der 9. November soll in Österreich entscheiden, ob hier Christus der König herrschen wird oder Belial, Luzifer. Der 9. November wird die Entscheidung bringen, ob eure Mutter, die heilige katholische Kirche, euch noch fernerhin in Öster(ri)ch mit treuer Mutterhand durchs Leben führen wird oder ob ihr verwaist und trauernd einem fremden Schicksal überantwortet werden sollt.*“ (zit. nach Hanisch 1995: S. 451) Die Kirche warnte vor dem Bolschewismus und gab grauenhafte Reiseberichte aus St. Petersburg, Georgien und Moskau weiter. Im Zuge dessen verabsäumte sie es nicht, auch die Juden in diese Angstdiskussion einzubringen und sie als Anführer der Sozialdemokratie darzustellen. Die Kirche mag

diese Ängste nicht nur aus politischem Kalkül geschürt haben, nein, sie war in diesem „Gefängnis der Ängste“ auch selbst verirrt. Die Sozialdemokratie mit ihrem Antiklerikalismus und ihrem rücksichtslosen Vorgehen gegenüber der „Pfaffen“ tat nichts dazu bei, den Menschen ihre Ängste zu nehmen bzw. ihnen vertrauensvolle Programme anzubieten.

Die Kirche hob die Gefahr, die nach ihrer Meinung von den Salzburger Kommunisten nicht jedoch von den starken Salzburger Nationalsozialisten ausging, hervor und sagte einen politischen Umsturz voraus. Sie verkündete die Botschaft, dass nur der Katholizismus die Menschen vor dem Abgrund retten könne. Im Zuge dessen wurde das ständische Modell für Österreich von Seiten der Kirche proklamiert. Bundeskanzler Dollfuß hat diesen Ruf der Kirche nur zu gerne für seine Zwecke missbraucht und Österreich in einen Bürgerkrieg geführt. (vgl. Hanisch 1995: 452 f.)

Distanzierungsversuche der Katholischen Kirche

Nach den Jahren der gedeihlichen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Politik kam es mit Gründung des Ständestaates immer mehr zu Konflikten zwischen den beiden Institutionen. Die Kirche nahm Anstoß an der politischen Vorgehensweise der Diktatur, zwar nicht so sehr an der politischen doch mehr an der moralischen Sittenlosigkeit und kritisierte beispielsweise, dass in der Fastenzeit getanzt oder auch frivole Bademode getragen wurde. Darüber hinaus beharrte die Kirche auf ihrer Vereinsorganisation und wollte die Jugenderziehung nicht zur Gänze dem Staat überlassen. Kardinal Innitzer, der keine vertrauensvolle Gesprächsbasis zu Kanzler Schuschnigg hatte, sagte in einer Rede 1936 bei einer Männerversammlung in Hernals: *„Man hätte mit der Bezeichnung ‚Christliches Österreich‘ noch etwas zuwarten sollen. Sie wurde gewissermaßen auf Vorschuß erteilt, und nun hapere es mit der Bezahlung.“* (zit. nach Hanisch 2005: S. 83 f.) Dieser christliche Ständestaat hatte das Wohlwollen des Vatikans. Die Ratifizierung des Konkordates erfolgte erst nach der Ausschaltung des Parlaments durch Bundeskanzler Dollfuß im März 1933. (vgl. Weinzierl 1983: S. 439)

Im Jahr 1938 war für die katholische Kirche noch nicht absehbar, welche Auswirkungen das Terrorregime der nationalsozialistischen Herrschaft für sie haben wird. Wohl erst durch die Verfolgung und den Terror, den die Kirche in diesen sieben Jahren ertragen musste, wurde ihr bewusst, dass auch ein „nebeneinander“ bzw. teilweise sogar ein „gemeinsam“ der Amtskirche mit der Sozialdemokratie möglich

war, was in der Zweiten Republik dann auch mehr oder weniger reibungslos umgesetzt werden konnte. (vgl. Weinzierl 1983: S. 463)

4 Cleavage Theorie

Das Cleavage-Modell von Seymour Martin Lipset und Stein Rokkan geht davon aus, dass die Nationalstaatenbildung und die Industrialisierung vier zentrale Konfliktthemen mit sich gebracht haben.

Diese sind:

- Zentrum versus Peripherie,
- Staat versus Kirche,
- Land versus Stadt (agrarischer versus industriellem Sektor)
- Kapital versus Arbeit (Arbeitgeber versus Arbeitnehmer)

Man kann davon ausgehen, dass diese Systematisierung im Wesentlichen in allen europäischen Gesellschaften aufgetreten ist, wenngleich auch in unterschiedlicher Ausprägung. So meint Rohe, dass „... *der für das deutsche Parteiensystem so charakteristische Konfessionskonflikt nicht ohne weiteres deckungsgleich mit dem Säkularisierungskonflikt der Cleavage-Theorie ...*“ ist. (Rohe 1992: S. 23) Darüber hinaus meint Rohe in diesem Zusammenhang, dass ein reiner „... *Säkularisierungskonflikt zu politischen Konfliktfronten hätte führen müssen, deren Verlauf nicht ohne weiteres mit den Konfessionsgrenzen deckungsgleich gewesen wären.*“ (Rohe 1992: S. 23)

In Deutschland aber hat es sich gemäß Rohe auch um einen *kulturell-aufgeladenen Zentrum-Peripherie Konflikt* gehandelt, der nicht mit dem Lipset-Rokkan Schema übereinstimmt. Rohe steht dem Cleavage-Konzept von Lipset und Rokkan dahingehend kritisch gegenüber, dass bei ihrem Modell eine starke Orientierung an kulturellen und ökonomischen Konfliktlagen besteht und diese beiden Aspekte nicht gleichwertig parteibildend sind, wie es das Cleavage-Modell unterstellt. (vgl. Rohe 1992: S. 23) Rohe vertritt hingegen die Meinung, dass die ökonomischen Interessen zu Verbandsbildung, nicht aber zu einer dauerhaften Parteibildung führen. Kulturelle Konflikte und die beiden Konflikte, die mit der Industrialisierung in Verbindung stehen, Kapital versus Arbeit und agrarischer Sektor versus industrieller Sektor, führen nach seiner Meinung zu dauerhaften Parteibildungen. Rohe betont gegenüber dem Cleavage-Konzept, für das die Ausformung der Parteiensysteme eine entscheidende Rolle spielt, dass man die tragende Rolle der politischen Eliten nicht außer Acht lassen dürfe. (vgl. Rohe 1992: S. 24 f.) Die politischen Eliten sind für Rohe als „...*eigentliche Schöpfer von Konfliktsystemen ...*“ anzusehen, denn sie analysieren und beobachten die

Gesellschaft, um die Gegensätze und Unterschiede, die sie vorfinden, auf dauerhafte Politisierungen zu prüfen. Demgemäß schlägt Rohe eine Ergänzung der Cleavage-Theorie um die Elitentheorie vor. (vgl. Rohe 1992: 24 f.)

Somit können wir festhalten, dass Parteiensysteme nur dann von Dauer sein können, wenn sie auf soliden Konflikten in der Gesellschaft aufbauen. Die von Lipset und Rokkan aufgezeigten Konfliktlinien können, müssen aber nicht als Basis für eine Parteienbildung herangezogen werden. (vgl. Rohe 1992: S. 25) Das Cleavage-Konzept dient aber nicht nur zur Bildung, sondern auch zur Aufrechterhaltung und Kontinuität der Parteien. Wenn auch die Konfliktlinien aufrecht bleiben, so ist für das Überleben eines Parteiensystems stets die ständige Pflege und Erneuerung der Beziehung zu ihren Anhängern und ihren politischen Eliten erforderlich. Konfliktlinien können sich in der Gesellschaft im Laufe der Jahre verändern und die Parteiensysteme müssen sich ständig diesen neuen Herausforderungen der Gesellschaft stellen. Die politischen Parteien ringen immer mehr um das Wählerpotential der Mitte, wo der „Wulst“ immer dicker wird, sodass klare Konfliktlinien in politischen Systemen heute nicht mehr in dem Maße existieren wie sie noch vor 100 Jahren bestanden haben.

4.1 Kritische Phasen und politische Spaltungen

Wie sind die unterschiedlichen Parteiensysteme aus den Modernisierungsprozessen der Industrialisierung und Säkularisierung entstanden? Rokkan versucht diese Frage mit Hilfe von „Spaltungslinien“ zu beantworten. Wenngleich die „Spaltungsstruktur“ und damit die „Spaltungslinien“ einen wesentlichen Schwerpunkt seiner Arbeit darstellen, so hat er sich zu der Begriffsdefinition nicht verpflichtet gefühlt. Hervorzuheben ist, dass „Spaltung“ nicht gleich „Konflikt“ bedeutet. (vgl. Rokkan 2000: S. 53)

So meint Rokkan: *„Konflikte und Kontroversen können aus einer großen Vielzahl sozialstruktureller Beziehungen entstehen, aber nur wenige unter ihnen führen zu einer Polarisierung der Politik in einem gegebenen System.“* (Rokkan 2000: S. 53)

Spaltungsstrukturen hat es gemäß Rokkan schon lange vor der Parteienbildung gegeben, aber erst durch die Ausformung des Wahlrechts *„... kommt es zu einer Transformation von den bestehenden Spaltungsstrukturen in die sich entwickelnden Parteiensysteme.“* (Rokkan 2000: S. 54) Darüber hinaus verbindet Rokkan die Entwicklung der Spaltungsstrukturen mit der Staats- und Nationenbildung und mit der darauffolgenden Demokratisierung. Rokkan definiert den Begriff „Spaltungsstruktur“ mit folgenden Merkmalen:

- *„er ist ein konzeptuelles Bindeglied zwischen Sozialstruktur und politischem*

System, zwischen Strukturierung und Grenzziehung;

- *er verbindet diese beiden Richtungen und ist in diesem Sinne ‚soziologistisch‘*
- *er ist dynamisch, indem er Spaltungsstrukturen als Produkt von Entwicklungsprozessen- und problemen interpretiert. Rokkan geht bei seinen Analysen immer von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Systemen im Rahmen der territorialen politischen Systeme aus. (Rokkan 2000: S. 54)*

Weitere Fragestellungen dabei sind:

- *„welche Spaltung früher entstanden und damit die Form und das Gewicht späterer Spaltungen mitbestimmen (Timing von Spaltungen)*
- *welche Spaltungen nach Stärke und Dauer als dominant oder eher sekundär anzusehen sind (Hierarchie von Spaltungen)*
- *welche Spaltungen sich überlagern und dadurch gegenseitig verstärken und welche quer zueinander liegen und dadurch schwierige Zwischenpositionen schaffen (cross-cutting von Spaltungen).“*

(Rokkan 2000: S. 54)

Mit der System- sowie der Staats- und Nationenbildung, die oft in kultureller und territorialer Kumulation erfolgt, kann aber „... *Widerstand peripherer Regionen, sprachlicher Minderheiten und kulturell bedrohter Bevölkerungsgruppen gegen die zentralisierenden und standardisierenden Vorstöße der nationalen Eliten und ihrer bürokratischen Maschinerie.*“ (Rokkan 2000: S. 54) entstehen. Der Prozess der Systembildung kann aufgrund von territorial-kulturellen Spaltungen verzögert oder gar auf Dauer instabil gehalten werden. Zu Spaltungen kann es erst kommen, wenn die nationalen Grenzen legitimiert sind und eine gewisse Konsolidierung des nationalen Territoriums erfolgt ist. Im Wesentlichen kristallisieren sich die Spaltungen an folgenden Attributen heraus: „... *territorial oder funktional, kulturell oder wirtschaftlich.*“ (Rokkan 2000: S. 55) Die Systeme haben meist einen Mischcharakter und verändern sich mit der Gesellschaft. So kann festgehalten werden, dass dieses Modell als „Gitternetz (grid)“ dient. Auch wenn Rokkan meint, dass sich die Spaltungsstrukturen von Nation zu Nation unterscheiden und seine Theorie dennoch für alle europäischen Gesellschaften angewendet werden kann, so ist das darauf zurückzuführen, dass Rokkan bei seinen Studien von einer einheitlichen europäischen Geschichte ausgeht. Rokkan spricht von bis zu sieben Spaltungslinien, hier sind nur vier relevant. (vgl. Rokkan 2000: S. 55)

Warum es hinsichtlich der Spaltungsstruktur zu so einer ungenauen Zahl kommt, kann damit erklärt werden, dass es vor einigen Jahrhunderten noch keine klare Definition von Nationenbildung gab und Rokkan's Konzept der „kritischen Phasen“ noch nicht existierte. *„Die kritischen Phasen sind Perioden radikalen Wandels, der jedoch zwei völlig verschiedene Formen annehmen kann: zeitlich begrenzte Revolutionen und (Bürger-)Kriege oder längerfristige Strukturveränderungen.“* Zu den zeitlich begrenzten Revolutionen zählt Rokkan z.B. die Religionskriege bis zum Westfälischen Frieden, die Französische Revolution oder auch die Russische Revolution. Die Strukturveränderungen ergeben sich für ihn durch die Bürokratisierung des Territorialstaates und den Industriekapitalismus. (vgl. Rokkan 2000: S. 56)

Den Kern der Analysen von Rokkan bilden vier Typen bzw. Spaltungslinien aus dem 19. Jahrhundert, die sich aus den nationalen Revolutionen sowie aus der industriellen Revolution entwickelten. Die älteren Spaltungslinien „Zentrum-Peripherie“ (I) und *Staat-Kirche* (III) stehen in Zusammenhang mit der Französischen Revolution und ihren Folgen. Der Widerstand der peripheren Regionen gegen die Zentralisierungs-bemühungen der Regierung und der Kampf gegen die Kirche mit ihren Forderungen vor allem hinsichtlich der Kontrolle des Bildungswesens führten zu den erwähnten Spaltungslinien. (vgl. Rokkan 2000: S. 56)

Es mag widersprüchlich klingen, wenn Rokkan einerseits von den Anfängen der Spaltungsstruktur mit den frühen Staatsbildungsprozessen, den Religionskriegen bis zum Westfälischen Frieden spricht und andererseits die Französische Revolution rund 130 Jahre später anführt. Grund dafür ist, dass in der Geschichte oft das eine Ereignis das andere mit sich bringt. Der Nationalstaat mit der Forderung nach Volkssouveränität ist ein Produkt der Französischen Revolution, diese jedoch hat ihre Wurzeln in weit früher ausgetragenen Kämpfen um die Staats- und Nationenbildung. Die älteren Spaltungslinien beeinflussen zwei weitere Linien, die sich im Laufe der Industriellen Revolution herauskristallisiert hatten: Stadt-Land und Arbeitnehmer-Arbeitgeber. *„Die Spaltungslinie Stadt-Land fußt auf der Expansion des Welthandels und der industriellen ...“* (Rokkan 2000: S. 58) Produktion, woraus sich in weiterer Folge die Spaltungslinie Arbeitnehmer-Arbeitgeber entwickelt, und sich damit die Massen von Lohnarbeitern auf der einen und die Arbeitgeber bzw. die besitzende Klasse auf der anderen Seite herausbilden. Wenn Rokkan von einer Verknüpfung mit der kritischen Phase spricht, wird sie nicht eindeutig sichtbar, da die Stadt-Land-Spaltung abhängig war von der jeweiligen Struktur des Landbesitzes in den Regionen und zudem geprägt von den älteren Stadt-Land-Beziehungen, die vor der Industriellen Revolutionen entstanden.

Andererseits war die Arbeiter-Kapital-Spaltung überlagert von einem Konflikt des proletarischen Internationalismus und dem nationalen Sozialismus. Auch dies bezeichnete Rokkan als kritische Phase. Besonders hervorzuheben ist die Stärke der Spaltung Staat-Kirche im 19. Jahrhundert. (vgl. Rokkan 2000: S. 58)

4.2 Spaltungslinie Staat versus Kirche

Die Staat-Kirchen Spaltung findet ihren Ursprung in der Reformation (16. Jahrhundert bis 1648) aber auch in den Forderungen der Französischen Revolution. Diese wiederum war der Auslöser für die Säkularisierungswelle und dem damit „... *verbunden Staat-Kirchen Konflikt in den katholisch und konfessionell gemischten Ländern.*“ (Rokkan 2000: S. 56) Die Reformation und in weiterer Folge der Dreißigjährige Krieg führten zur Teilung Europas in drei große Gebiete: in den großteils protestantischen Nordwesten (Dänemark-Norwegen/Island, Schweden-Finnland, Großbritannien-Irland, Preußen), die von der Gegenreformation geprägten Länder Zentral- und Südeuropas (Frankreich, Spanien, Italienische Gebiete und Habsburger Gebiete) und die religiös gemischten Länder (Niederlande, Schweiz, Altes Deutsches Reich). (vgl. Rokkan 2000: S. 60 ff.). Für Rokkan war die religiöse Aufteilung die wesentliche Spaltung in Europa, die auch so manch andere Spaltungen mitbeeinflusste. Nach der Reformation waren die gemischt religiösen Länder protestantisch dominiert, die römisch-katholische Minderheit war jedoch stark verankert, sodass der Kampf der Minderheit und den liberalen und/oder protestantischen Nationen die Parteiensysteme prägte und eine tiefe Spaltung mit sich brachte. In Zentral- und Südeuropa bildete die römische Kirche mit dem *ancien régime* eine Allianz „... *die nach der Französischen Revolution wiederum eine grundlegende Spaltung zwischen einer anti-klerikalen, radikal-liberalen ‚Linken‘ und konservativ-katholischen Kräften mitwirkte.*“ (Rokkan 2000: S. 63) Mancherorts führte dies zur Herausbildung von katholischen Parteien. Die Spaltungslinie Staat-Kirche war so stark, dass sie sich auch auf die anderen Spaltungslinien auswirkte. Sie beeinflusst die Spaltung Stadt-Land sowie Zentrum und Peripherie, aber auch Arbeiter-Unternehmer. Rokkan führt aus, dass die komplexe ethnisch-linguistische Karte Europas einer einfachen territorialen Klassifikation der Zentrum-Peripherie Spaltung enge Grenzen setzt. Diese ist vor allem dann stark betroffen, wenn die Bildung der nationalen Identität erst im Werden ist und damit die Möglichkeit „... *einer Radikalisierung und Fragmentierung der Arbeiterklasse.*“ (Rokkan 2000: S. 64 f.) steigt. In jenen Ländern, die von der römisch-katholischen Kirche geprägt waren, wurde der Staat-Kirche-Konflikt gleichzeitig verschärft.

Wie bereits erwähnt, führen die Spaltungslinien in weiterer Folge zur Herausbildung von Parteiensystemen. Dabei ist jedoch hervorzuheben, dass es sich im Zuge der

Spaltungen um einen Demokratisierungsprozess handelt, der nicht diskussionslos in Parteigegensätze ‚übersetzt‘ werden darf. ‚Übersetzt‘ (translated) ist ein Begriff, dessen sich Rokkan häufig bedient. Es handelt sich dabei um Übersetzungen, die entweder „... *Aggregationen von Interessen und Sichtweisen innerhalb breiter Parteifronten oder eine Fragmentierung in konkurrierende Parteien förderten.*“ (Rokkan 2000: S. 65)

Zur Verdeutlichung dieses Übersetzung-Problems arbeitete Rokkan ein Modell alternativer Allianzen und Oppositionen aus, das auf folgenden Elementen aufbaut:

- *„Einer ‚Abfolge von Alternativen‘, die Ergebnisse der Spaltungen in kritischen Phasen darstellen,*
- *eine ‚Reihe von Akteuren‘, die im Prozess der Demokratisierung Allianzen und Oppositionen bilden*
- *eine ‚Reihe von Restriktionen‘ hinsichtlich der Bildung von Allianzen und Oppositionen zwischen diesen Akteuren,*
- *eine ‚Entsprechung‘ zwischen den alternativen Resultaten von Spaltungen, den Entscheidungen der Akteure bei der Bildung von Allianzen und den empirischen Beispielen von Parteisystemen.“*

(Rokkan 2000: S. 65)

Dieses Modell spiegelt die Idee Rokkans der zwei Dimensionen der Spaltungskultur wider. In unserem Fall der Zentrum-Peripherie-Dimension einerseits und der Ökonomie-Kultur/Religion Dimension andererseits. Die Handlung der einen Dimension bestimmt die Entscheidung der anderen Dimension. Also bestimmt das Zentrum mit seinen Entscheidungen die Entscheidungen der Peripherie. Für Rokkan sind das Zentrum die „Nationenbildner“, die für die Staatsmaschinerie verantwortlich sind. Diese Nationenbildner müssen zwischen einer Allianz mit der nationalen Kirche, der römisch-katholischen Kirche oder einem säkularen Staat wählen. Auf der anderen Seite müssen die Nationenbildner zwischen dem Grundbesitz und der Industrie wählen. Diese Allianzen beeinflussen die Handlungen der anderen Dimension. (vgl. Rokkan 2000: S. 66)

5 Die Säkularisierung

Die Säkularisierung setzt einen bestehenden und funktionierenden Staat voraus, da es ohne ihn keine Säkularisierung gäbe.

Im 19. Jahrhundert war das gesellschaftliche Leben geprägt von einem Konflikt zwischen Tradition und Fortschritt, wobei die proletarische Arbeiterklasse und der ökonomische Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital erst in den letzten 25 Jahren des Jahrhunderts durch die Industrialisierung hervortrat. Die römisch-katholische Kirche vertrat bis weit in das 20. Jahrhundert einen Antimodernisierungskurs und orientierte sich vor allem in Deutschland in vielen Regionen am Ultramontanismus. (vgl. Blessnig 1993: S. 219) „Die Trennung von Kirche und Staat ist also nicht gleichbedeutend mit der Trennung von Politik und Religion.“ (Schieder 1996: 74)

5.1 Beginn der Säkularisierung: Der Investiturstreit

Der Entwicklung des Staates, wie wir ihn mit seinen heutigen Verfassungen kennen, beginnt mit dem Westfälischen Frieden und wird begleitet durch „... die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung ihrer ‚Verweltlichung‘ im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (‚politischer‘) Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion ...“. Ohne diesen wichtigen Prozess der Säkularisierung wäre die Staatenbildung mit ihrer politischen Ordnung nicht möglich gewesen. (Böckenförde 1976: S. 42 f.)

Der Investiturstreit (1075-1122) war die erste Auseinandersetzung zwischen geistlicher und weltlicher Macht, wobei es unter anderem um die Belehnung von Bistümern ging die zugleich ein geistiges und weltliches Amt waren. Die alleinige Einsetzung durch den Landesherrn und auch der Ämterkauf (Simonie) wurden von der Kirche und an ihrer Spitze dem Papst entschieden abgelehnt.

Gegen diese Vorgehensweise wehrte sich der Papst und so war mit einer Auseinandersetzung zwischen dem Kaiser und dem Papst zu rechnen. Beendet wurde der Investiturstreit mit dem Wormser Konkordat von 1122, dadurch, dass man eine Doppelinvestitur vorsah: „Dem König verblieb die weltliche Investitur mit Übertragung der weltlichen Güter und Rechte (Regalien bzw. Temporalien) - sie wurde symbolisiert

durch die Übergabe des Zepters - , und er verzichtete seinerseits auf die geistige Investitur; diese überlies er der Kirche; er respektierte das kanonische Wahlrecht, das dem Klerus und dem Adel der Bischofskirche seit dem 13. Jh. ausschließlich dem Domkapiteln reserviert blieben. Erst nach vorangegangener kanonischer Wahl und geistlicher Investitur (durch Ring und Bischofsstab) erteilte der König die weltliche Investitur, und zwar in Deutschland noch vor der Bischofsweihe.“ (Franzen 2000: S. 183 f.) Wenn auch dadurch das Zentralproblem zwischen Staat und Kirche nicht gelöst wurde und die Feudalbindung der Reichskirche an den Staat durch das ganze Mittelalter hindurch bis zur Französischen Revolution und der großen Säkularisation (1803) weiter reichte, waren mit dem Wormser Konkordat doch Voraussetzungen für eine grundlegende Zuweisung der getrennten Aufgaben von Staat und Kirche erfolgt. (vgl. Franzen 2000: S. 184) Mit dieser Wende bildeten Papst und Kaiser fortan keine Einheit mehr. Das Reichkirchensystem war, wenn auch nicht zerstört, so doch brüchig geworden und die Bischöfe bauten die Herrschaft ihrer Territorien, sehr zum Missfallen der weltlichen Regenten, weiter aus. Der Herrscher wurde zu einem Diener Gottes und musste sich wie alle seine Untertanen den Pflichten eines Christen und damit der Geistlichkeit unterwerfen. Sie hingegen unterlag nicht der Jurisdiktion des Kaisers, womit sie gegenüber dem Volk eine abgehobene Stellung einnahm. (vgl. Betz 2004: S. 1006) Die Sakralisierung des Kaisers war damit aufgehoben, die politische Ordnung war aus der sakralen Sphäre entlassen und arbeitete von nun an an einer neuen Positionierung außerhalb der Kirche. (vgl. Böckenförde 1976: S. 44 f.), während sich der Weltherrschaftsanspruch des Papstes ebenfalls auf die Folgen des Investiturstreites gründete.

Andererseits war aber die Kirche nicht aus der politischen Sphäre entlassen. Ganz das Gegenteil war der Fall. Noch viele Jahrhunderte später waren die Landesherrschaften und Königreiche christlich geprägt und die politische Ordnung war aufgebaut auf der christlichen Religion. Die Religion war die unbezweifelte Grundlage. (vgl. Böckenförde 1976: S. 48)

Im Europa des Mittelalters spielte das Christentum eine zentrale Rolle. *„Der Rhythmus des Lebens wurde sowohl von der Natur als auch von der Religion bestimmt. (...) Die kirchlichen Feste - auch der Wechsel von Fastenzeit und Zeiten der Völlerei - gaben dem Jahr seine Prägung.“* (Vocelka 2000: S. 58) Das Bildungssystem war fest in der Hand des Klerus. Wichtige Universitäten in Prag, Krakau, Wien etc., welche im 14.

Jahrhundert gegründet wurden, standen unter dem Einfluss der Kleriker, sodass die Kirche nicht nur die Politik sondern auch die Kultur des Mittelalters entschieden prägte.

Im 13. Jahrhundert ordnete sich die weltliche Macht der kirchlichen unter und erst im 18. Jahrhundert war die römisch-katholische Kirche im Vergleich zu früheren Jahrhunderten zu einer unbedeutenden Macht abgesunken. Mit der Nationalstaatenbildung und den damit verbundenen Grenzziehungen in Italien erhielt der Papst mit dem Vatikanstaat ein eigenes Fürstentum, auf das seine staatliche Macht beschränkt war. Auf die Entwicklungen der orthodoxen Kirche hatte der Papst keinen Einfluss. (vgl. Franz 1954: S. 14)

5.2 Zweiter Schritt der Säkularisierung: Die Reformation

Mit dem Anschlag der 95 Thesen an der Schlosskirche zu Wittenberg durch Martin Luther (1483-1546) im Jahre 1517 nahm die Reformation ihren Ausgang. Luther war Mönch und als Professor für die Heilige Schrift in Wittenberg zu der Erkenntnis gelangt, dass die Gnade und der Glaubensgehorsam allein durch die Bibel vermittelt werden könne. Seine Kritik an der Lehre und den Bräuchen der katholischen Kirche entzündete sich unter anderem am Ablassmissbrauch. Durch das Wormser Edikt 1521 wurde er exkommuniziert und in die Reichsacht verbannt. Auf der Wartburg übersetzte er das Neue Testament ins Deutsche. Schon bald entstanden Gemeinden, welche die Kirche nicht als hierarchisch sakramentale Ordnung, sondern als die unter dem Wort Gottes stehende Gemeinschaft der Gläubigen verstand. In vielen Teilen Europas bildeten sich auf der Grundlage der Lutherischen Bekenntnisschriften Staats-, Volks- und Freikirchen, die sich von der katholischen Kirchenorganisation entschieden distanzierten. In den europäischen Ländern hatte sich zwischen Protestanten und Katholiken eine Konfessionsspaltung aufgetan, die in der Folge zu den Glaubenskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts führte. Bei diesen Auseinandersetzungen ging es nicht nur um die Verteidigung des jeweiligen Glaubens, sondern im gleichen Maße um das Streben der Herrschenden, ihre Macht sowie ihren Besitz zu verteidigen und zu vermehren. (vgl. Münch 1999 sowie Mieck 1998)

Nach den Erfahrungen der Religionskriege wurde es Aufgabe des Landesherren, die Sicherheit des Lebens, die innere Ruhe und den äußeren Frieden für die Bevölkerung zu bewahren. Die Einstellung des Primats der weltlichen Herrscher war der Beginn eines

Umdenkungsprozesses, der bis ins 19. Jahrhundert andauerte, wobei die Französische Revolution entscheidende Impulse dazu beitrug. (vgl. Böckenförde 1976: S. 49 f.)

Mit der gewonnenen Religionsfreiheit und der damit verbundenen religiösen Ordnung verloren die Menschen die von der Kirche vorgegebenen Lebensregeln und mussten diese nun selbst für sich aufstellen.

5.3 Die Restauration

In der Epoche der Restauration versuchten die Herrscherhäuser die Säkularisierung aufzuhalten und den ehemaligen politischen Zustand wieder herzustellen. Die Zeitspanne der Restauration verläuft in den einzelnen europäischen Ländern unterschiedlich. Beispiele dafür sind: Die Stuarts in England von 1660-1688, die Bourbonen in Frankreich vom Wiener Kongress bis 1830 sowie Deutschland und Österreich im Vormärz des 19. Jahrhunderts. Auch wenn die Säkularisierung bereits ihren Lauf genommen hatte, so keimte die Idee der Landesherren in der Restauration nach einem christlichen Staat wieder auf. Ziel war es, die Herrschaftsansprüche auf der Basis von „Königtum von Gottes Gnaden“, „das gottgewollte Königtum“ oder dem Bund von Thron und Altar weiterhin aufrecht zu erhalten. Als diese Versuche scheiterten, konnte auch die Heilige Allianz oder der Bund von Thron und Altar nicht mehr auf Dauer die Dinge ändern. (vgl. Haslinger 2010: S. 49)

Die römisch-katholische Kirche knabbelte sich selbst durch eine ständige Gegnerschaft zur abendländischen Entwicklung. Sie sprach sich gegen die religiöse Toleranz, gegen das wachsende naturwissenschaftliche Denken, gegen Aufklärung und Liberalismus aus. Je mehr die Säkularisierung, die Aufklärung und die Toleranz voranschritten, und dies auch mit Hilfe der Protestanten, umso mehr geriet die katholische Kirche in den Hintergrund. Die Philosophie übernahm die Aufgabe der Theologie und dominierte das geistige Leben. *„Das geistige, politische und wirtschaftliche Schwergewicht Europas verschob sich immer mehr zu den nichtkatholischen Staaten, zu England, Preußen und Rußland, besonders seit dem 18. Jahrhundert.“* (Franz-Willing 1971: S. 13)

„Eine politisch funktionalisierte Religion verliert gerade das, was im menschlichen Bewusstsein die Voraussetzung für die Religion ist, nämlich ihre Glaubwürdigkeit.“ (zit. nach Haslinger 2010: S. 49)

Die römisch-katholische Kirche lehnte bis in das 20. Jahrhundert die Religionsfreiheit ab. Erst im Zweiten Vatikanum bekannte sie sich nach langem Ringen dazu und gab auf diese Weise erstmalig ein klares Bekenntnis zur Demokratie ab. (vgl. Haslinger 2010: S. 55). Damit hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden, der durch die Aussage von Papst Johannes Paul II. (1920-2005) bestätigt wurde: „..., daß *ein moderner Staat aus dem Atheismus oder der Religion (!) kein politisches Konzept machen darf. Der Staat muß, fern von allem Fanatismus und extremem Säkularismus, ein ruhiges soziales Klima und eine adäquate Gesetzgebung fördern, so daß es jeder Person und jeder Religionsgemeinschaft möglich ist, frei in ihrem Glauben zu leben und ihn auch im öffentlichen Leben auszudrücken.*“ (zit. nach Böckenförde 2006: S. 22 f.)

5.4 Säkularisierung in Deutschland

Wie unter Punkt 3.3 bereits kurz erläutert, gab es bereits im Jahr 1794 gesetzliche Bestimmungen, die den Handlungsspielraum der Kirche stark einschränkten. Die Bischöfe akzeptierten vorerst das Staatskirchentum, wenn es auch nicht so stark ausgeprägt war wie jenes in Frankreich. Zudem versuchte sich der Episkopat von Rom zu lösen und seine Stellung zu stärken. So kam es dazu, dass die „... *Kirche in den einzelnen Ländern noch stärker als Bestandteil des staatlichen Territoriums und weniger als Glied eines übernationalen, durch den Papst repräsentierten Organismus betrachtet wurden.*“ (Hürten 1986: S 16 f.)

Die Kirche hatte damit zunehmend an Ansehen verloren und Friedrich II. (1712-1786) hielt in seinem Testament fest, dass die Kirche offenbar dem Verfall geweiht sei. Sie habe zwar noch immer politische und wirtschaftliche Macht, doch wenn diese einmal beseitigt war, würde „... *die religiöse Leidenschaft erlöschen ...*“ und die „... *Waffe des Fanatismus...*“ verrostet (vgl. Hürten 1986: S. 18) Friedrich II. hoffte, dass die unermesslichen Besitztümer der Kirche in den Besitz der weltlichen Herrscher übergehen würden. Dies geschah aber erst zu Zeiten Napoleons (1769-1821) mit dem Frieden von Lunéville von 1801, als das linke Rheinufer an Frankreich fiel und die Kirche einen erheblichen Teil ihrer Besitztümer aufgeben musste. (vgl. Hürten 1986: S. 19)

Mit dem Staatskirchentum und der damit verbundenen Aufgabe von kirchlichen Territorien und Klöstern verlor der Katholizismus kulturelle Zentren, Universitäten und Gymnasien sowie andere Bildungsstätten und damit auch den direkten Einfluss der

Bildung des Adels aber auch des Bürgertums und der Bauern. Der Katholizismus hatte zu dieser Zeit mit der „...zunehmenden Rationalität und Individualisierung des modernen Denkens und Handelns der umgebenden Gesellschaft ...“ gegenüber Gemeinschaftswerten zu kämpfen bzw. sich zu behaupten. (Lönne 1986: S. 35)

5.5 Säkularisierung in Österreich

Unter der Herrschaft Josephs II. (1780-1790) wurde die Säkularisierung zielführend vorangetrieben. Als Papst Pius VI. (1775-1799) 1782 dem Kaiser in Wien einen Besuch abstattete, wurde die „... demütigende Abhängigkeit des Papsttums von den staatlichen Mächten, deren staatskirchliche Bestrebungen unter Joseph II. einen kaum mehr überbietbaren Höhepunkt erreicht hatten.“ offenkundig demonstriert. (Franz 1954: S. 14)

Noch am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts war die Kirche gegenüber den politisch Herrschenden hilflos unterlegen. Jedoch folgte in der zweiten Hälfte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts eine Wiedergeburt. Unter den Pontifikaten von Papst Pius VII. (1742-1823, Pontifikat 1800-1823) bis Leo XIII. (1810-1903, Pontifikat 1878-1903) fand die Kirche ihren Weg zurück zu einer „... erstrangigen spirituellen Macht, die von ihrem unzerstörbaren metaphysischen Wurzelgrund ...“ wieder Einfluss auf die politischen Entscheidungen in vielen Teilen Europas nahm. (Franz 1954: S. 15) Die materiellen Verluste, welche die Kirche durch die Säkularisierung erlitten hatte, waren erheblich und blieben bei der Gründung des Deutschen Bundes weiterhin bestehen. (vgl. Franz 1954: S. 16) Mit dem Abschluss des Konkordates von 1855 durch Kaiser Franz Joseph I. wurden der römisch-katholischen Kirche viele Zugeständnisse gemacht, die mit der Aufhebung des Konkordates nur wenige Jahre später wieder wegfielen.

6 Die Medienmacht der katholischen Kirche

„Die politischen Entwicklungen im Jahrhundert zwischen 1848 und 1945 sind wesentlich bestimmt durch die Kommunikationsverdichtung im Bereich der massenmedial vermittelten Öffentlichkeit. Es ist dies die letzte Stufe einer fast ausschließlich von Printmedienkultur bestimmten Sphäre der öffentlichen Kommunikation, und genau das ermöglichte die gemeinschaftsideologischen Transformationen sowie die entsprechende Segmentierung der Öffentlichkeit in abgeschottete Gemeinschaftsöffentlichkeit.“ (Wimmer 2000: S. 498) Die Lesekultur und die Printkultur gegen Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Zwischenkriegszeit *„... beschränkt(en) sich auf strukturell definierte Informationswelten.“* Das bedeutet, dass einzelne soziale Gruppen mit bestimmten Schriftzeug versorgt wurden und diese Bevölkerungskreise sich ausschließlich aus diesen Quellen informieren und damit nur deren Ideologie übernehmen konnten. Als Beispiel kann angeführt werden, dass ein Sozialdemokrat nur die „Arbeiter-Zeitung“ und nicht die „Kirchenzeitung“ liest. Das heißt, *„... die gemeinschaftsideologische Informationswelten waren über das physische Objekt ‚Zeitung‘ kontrollierbar (...) und blockierten so die politische Kommunikation zwischen den politischen ‚Lagern‘.“* (vgl. Wimmer 2000: S. 498) Die Pressefreiheit gehörte zu den wichtigsten Forderungen der Liberalen in vielen Teilen Europas. (vgl. Wimmer 2000: S. 546)

6.1 Deutschland

Die liberale Presse beginnt 1814 mit der Herausgabe eines wichtigen Mediums, dem „Rheinischen Merkur“, der jedoch per Kabinettsorder 1816 schon wieder verboten wurde. Ab 1830, mit dem Anstieg der Spannungen, werden weitere altliberale Blätter wie zum Beispiel die „Spencersche Zeitung“ und die „Nationale Zeitung“ in Berlin oder die „Allgemeine Deutsche Zeitung“ in Leipzig wie auch der „Deutsche Preß- und Vaterlandsverein“ 1932 gegründet. (vgl. Wimmer 2000: S. 546)

Im Zuge des aufschwellenden Kulturkampfes erhöhte sich auch die Zahl der katholischen Zeitungen im Deutschen Reich zwischen 1870 und 1880 von 126 auf 221, allein in Preußen von 56 auf 109. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 47)

Der Konservatismus, der dem Politischen Katholizismus sehr nahe stand, hatte ebenfalls seine Publizität *„... um die Kommunikation der Öffentlichkeit strukturieren zu*

können.“ (Wimmer 2000: S. 563) Die „Kreuzzeitung“ in Berlin war sein wichtigstes Publikationsorgan. Mit einer Auflage von 4.000 Exemplaren konnte es aber bei weitem nicht an die liberalen Blätter herankommen, die eine vielfach höhere Auflagezahl hatten. (vgl. Wimmer 2000: S. 563)

Die katholische politische Publizistik war in den Jahren vor der Revolution von 1848 in jenen deutschen Ländern vertreten, in denen die Kirche nicht mit der Regierung im Streit lag. Mehr aus taktischen denn aus ideologischen Gründen akzeptierten die Katholiken mit dem Leitmotiv von „Thron und Altar“ das Staatskirchentum. Die Kirche war in den Tagen der Revolution eine Stütze für die Regierung. Überraschenderweise anerkannten die führenden kirchlichen Zeitschriften wie beispielsweise „Der Katholik“ oder die katholischen Sonntagsblätter in Mainz sehr rasch die neue Regierungsform des Parlamentarismus und wussten das Ergebnis der Revolution für sich zu nutzen. Die Maxime „Trennung von Staat und Kirche“ hatte für die Kirche Gültigkeit. Sie befreite sich vom Druck der Bürokratie und arbeitete an ihrer Verselbstständigung, wie auch jede andere Vereinigung von freien StaatsbürgerInnen. (vgl. Bergsträßer 1921: S. 11 f.)

Neben den Zeitungen waren Flugblätter ein erfolgreiches Medium, um die Menschen informationstechnisch zu erreichen. Im Zuge des Kölner Ereignisses, das bereits unter Punkt 3.4.2. besprochen wurde, sah sich Joseph Görres veranlasst, ein politisch katholisches Flugblatt zu publizieren. „Athanasius“ wurde 1837 erstmals aufgelegt. Die erste Auflage ist mit Jänner 1838 datiert und die vierte Auflage war bereits im Mai 1838 auf dem Markt. Trotz aller Gegenmaßnahmen der preußischen Polizei waren nach nur vier Monaten bereits 10.000 Exemplare im Umlauf. Dies veranschaulicht, welche Bedeutung Medien in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts hatten. (vgl. Schellberg 1998: S. XI f.)

6.2 Österreich

Mit der Märzrevolution von 1848 und dem Rücktritt von Staatskanzler Metternich (1773-1859) wurde in Österreich die Pressefreiheit eingeführt. Als Recht wurde sie später in den Staatsgrundgesetzen von 1867 verankert. Die Katholiken waren jene Gruppe, die unter der Zensur am meisten gelitten haben. Es war die Kirche, die die Zeichen der Zeit erkannt hatte und diese neugewonnene Freiheit der offenen Kommunikation in vollem Umfang ausnützte. Bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts war die Kirche in diesem Bereich federführend. (vgl. Weinzierl 1983: S. 451)

Bis 1848 war die Herausgabe von Zeitungen ein „... *amtliches Privileg* ...“ und keine kirchliche Gemeinschaft konnte auf Erfahrungswerte zurückgreifen. Die älteste katholische Zeitschrift war „Der katholische Kinderfreund“, der 1785 gegründet wurde, jedoch 1848 nicht mehr erschien. Ab 1848 kam es zu einer regelrechten Überschwemmung von Zeitschriften. Es gab auf dem Gebiet des heutigen Österreichs 93 neue Zeitungen, wovon sich 9 Blätter für die katholischen Anliegen einsetzten. (vgl. Funder 1931: S. 189 f.)

In der gesamten Monarchie gab es nach dem Revolutionsjahr 306 Zeitungen, wovon nach 5 Jahren jedoch nur noch 53 auf dem Markt waren. Die römisch-katholische Kirche blieb nicht inaktiv. 1860 erschien die erste katholische Tageszeitung, „Das Vaterland“, worin der Sozialreformer Karl Freiherr von Vogelsang (1818-1890) seine Artikel veröffentlichte. Der mächtigste Kontrahent der katholischen Presse war der Liberalismus. Er dominierte die Medienlandschaft in den Städten, wo die „Intelligenz des Landes“ vorwiegend lebte. Ausgenommen von der liberalen Mediendominanz waren Tirol und Vorarlberg. Die ländlichen Katholiken lasen kaum eine Tageszeitung, sodass die liberalen Kräfte hier einen entscheidenden Vorsprung hatten. Im Jahr 1855 erschienen auf österreichischem Raum 58 Tageszeitungen, die ein Missverhältnis zu Gunsten der Liberalen aufwiesen. Es standen 3.448.000 katholisch-konservativ ausgegebene Zeitungsnummern 9.674.600 liberal geprägten Zeitungsnummern gegenüber. (vgl. Funder 1931: S. 192 f.)

Durch den Kulturkampf und der damit verbundenen Einstellung des Volkes gegenüber dem Politischen Katholizismus erkannte die römisch-katholische Kirche Lücken in ihrem Kommunikationsnetz und gründete mehrere Tageszeitungen sowie Wochenzeitschriften in Tirol, Linz, Bozen, Salzburg, Bregenz, Graz und Wien. Gegen Ende der 1860er Jahre begann die planmäßige Presseförderung und der Aufbau von Diözesanpressvereinen, sodass der Druck nicht in die Hände von privaten Unternehmen gelegt werden musste. So konnte zwar in den ländlichen Bereichen eine positivere Bilanz zu Gunsten der katholisch orientierten Zeitungsnummern verzeichnet werden, in den Städten, allen voran Wien, das auch den Mittelpunkt der Monarchie repräsentierte, dominierte aber immer noch die „freisinnige“ Presse. (vgl. Funder 1931: S. 192 f.)

Die ideologischen Strömungen des Politischen Katholizismus und der Nationalismen bestanden in Österreich nebeneinander und waren nicht so scharf getrennt wie in

Deutschland, dennoch verfügten sie über ihre eigenen Publikationskanäle. Die „Wiener Kirchenzeitung“ war katholisch-konservativ-antiliberal, der „Österreichische Volksfreund“ war katholisch-konservativ und „Das Vaterland“ war konservativ-föderalistisch. Die „Deutsche Zeitung“, die „Ostdeutsche Post“ oder das „Alldeutsche Tagesblatt“ vertraten nationalliberales Gedankengut. (vgl. Wimmer 2000: S. 564)

Die katholische Presse wurde vom österreichischen Gesamtepiskopat beherrscht, der sich in seiner Grundhaltung an die politischen und staatsrechtlichen Ideen seiner Zeit gebunden fühlte. Dementsprechend gering war das Interesse der katholischen Jugend an diesen Medien, die ein demokratisches christlichsoziales Programm forderte und in weiterer Folge unter der Parole „Getrennt marschieren, vereint schlagen“ eine neue katholische Tageszeitung, die „Reichspost“, gründete. Die Reichspost war die erste Tageszeitung mit christlichsozialer Tendenz. So kam es, dass sich in der katholischen Presse wiederholte, was sich auf politischer Ebene schon abgezeichnet hatte: Auf der einen Seite stand die junge christlichsoziale Bewegung, auf der anderen Seite standen die Vertreter des katholisch konservativen Flügels. Die unterschiedlichen christlichsozialen Bewegungen, die in der „Partei der vereinigten Christen“ gegen den herrschenden Liberalismus auftraten, näherten sich in ihren Zielsetzungen immer mehr an und 1907 kam es zur Einheit der deutschen Katholiken in Österreich, woran die „Reichspost“ erheblichen Anteil hatte. (vgl. Funder 1931: S. 197 f.)

Mit der Gründung des Piusvereines unter Pater Viktor Kolb (1856-1928) gelang der katholischen Presse 1905 der Durchbruch. Am V. Allgemeinen Katholikentag rief Kolb zur Gründung eines „allgemein katholischen Reichspressevereines unter dem Namen Piusverein“ auf. Ziel war es, mit dem Piusverein die beiden wesentlichen Tageszeitungen der katholischen Presse, dem Vaterland und der Reichspost, eine materielle Basis zu geben. Darüber hinaus sollte ein Korrespondenzbüro geschaffen werden, mit dem die katholische Presse konkurrenzfähig wurde. (vgl. Funder 1931: S. 200) Das Unterfangen war von Erfolg gekrönt. 1918 verzeichnete der Piusverein 1010 Ortsstellen mit über 147.000 Mitgliedern. Von 1906 bis 1918 betrug die Einnahmen eine Gesamtsumme von 2.193.000 Kronen. (vgl. Funder 1931: S. 202)

Der Erste Weltkrieg brachte einen großen Einschnitt in die Presselandschaft mit sich, so auch für den Piusverein. Vor allem kam es zu staatlichen Umwälzungen im Pressewesen. Durch die Verkleinerung des Staatsgebietes ging der Einfluss des

Piusvereins verloren, wiewohl er seine Kontakte zu alten Freunden, trotz gewaltsamer Absperrungen, nach wie vor pflegte und auch seinen Journalistenstab für Österreich aufrecht hielt. „*Das kleine Österreich zählt 9 katholische Tageszeitungen und 2 dreimal, 1 zweimal und 47 einmal erscheinende Wochenblätter, weiters wöchentlich erscheinende Revuen, und 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 die Kirchenmusik.*“ (Funder 1931: S. 203) Vor allem das „Wiener Kirchenblatt“, das drei Mal pro Woche mit einer Gesamtauflage von 250.000 Stück erschien, war ein unschätzbarer Helfer der Seelsorge und des Politischen Katholizismus. Weiters wurden 1918 noch katholische Wochenschriften von Aemilian Schoepfer (1858-1936) und Johannes Meßner (1891-1984) wie zum Beispiel „Das Neue Reich“ oder 1925 von Joseph Eberle (1884-1947) die „Schönere Zukunft“ herausgegeben. Beide Zeitschriften erlangten in kurzer Zeit internationale Verbreitung und hohes Ansehen. 1929 wurde das „Kleine Volksblatt“ zu einem volkstümlichen katholischen Massenmedium. (vgl. Funder 1931: S. 203 f.)

Dass dies möglich war, ist noch auf die Kulturkampfzeiten, als Pressvereine gegründet wurden, zurückzuführen. Das „Wiener Kirchenblatt“, gegründet 1918, erschien ab 1930 drei Mal wöchentlich in einer Gesamtauflage von 250.000 Exemplaren. Hingegen erreichte „Die Reichspost“, die aus politischer Sicht eine größere Bedeutung haben sollte, nur eine Auflage von 40.000 Exemplaren. (vgl. Weinzierl 1983: S. 451)

7 Die päpstlichen Enzykliken

Die Enzykliken der Päpste sind seit dem 18. Jahrhundert Rundschreiben, die schwerpunktmäßig an die Gläubigen des gesamten Erdkreises bzw. an „...*alle Menschen die guten Willens sind...*“ gerichtet sind, um die Lehren der römisch-katholischen Kirche zu verbreiten. Aus besonderem Anlass können Enzykliken aber nur an eine eingeschränkte Personengruppe adressiert sein, wie dies zum Beispiel bei der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ der Fall war, welche in deutscher Sprache geschrieben wurde und sich gegen den Nationalsozialismus richtete. (vgl. KAB 2007: S. VII f.)

Mit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert mussten sich Politik und Gesellschaft mit der damit verbunden sozialen Frage auseinandersetzen. 1891 griff die römisch-katholische Kirche diese Thematik auf und behandelte sie in der ersten Sozialenzyklika, „Rerum novarum“ von Leo XIII. (1810-1903). Alle weiteren Sozialenzykliken erschienen auf der Grundlage der vorangegangenen und ergänzten sie durch weitere Thesen. (vgl. KAB 2007: S. IX)

7.1 „Rerum novarum“

Mit Erscheinen von „Rerum novarum“ 1891 erhielt Papst Leo XIII. von der Bevölkerung den Titel „Arbeiterpapst“. Diese Enzyklika, die schon damals ihrer Zeit, die beherrscht war vom Liberalkapitalismus, voraus war, hat auch heute ihre Aktualität in Hinblick auf die Entwicklungsländer nicht eingebüßt. Die wesentlichen Aussagen dieser Enzyklika sind:

7.1.1 Lohngerechtigkeit

Die vereinbarten Löhne zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern sind nicht gerecht. Wenn sie auch in freier Absprache zwischen beiden Sozialpartnern vereinbart wurden, wie die Arbeitgeber argumentierten, so hatten die Arbeitnehmer bei den Verhandlungen keinen Spielraum, sondern mussten sich dem Diktat der Arbeitgeber beugen. Die Kirche forderte für die Arbeitnehmer einen „Lebens- oder Familienlohn“, mit dem der arbeitende Mensch befähigt sein sollte seine Familie zu ernähren. (vgl. KAB 2007, S. X f.)

7.1.2 Koalitionsrecht

Leo XIII. erklärte mit dieser Enzyklika ein „*unentziehbares Menschenrecht*“, dass alle Menschen, und damit auch die Arbeiter, ein Koalitionsrecht haben. Dies war in

Deutschland bis 1918 nicht der Fall. Die Formulierungen in der Enzyklika über die Unterschiede zwischen dem Arbeiterverein und der Gewerkschaft waren jedoch nicht präzise, sodass es Meinungsverschiedenheiten bei der Interpretation gab, wie der Papst die Vereinigungen der Arbeiter gemeint haben könnte. Die Katholiken fühlten sich dadurch gestärkt Vereinigungen zu gründen, jedoch konnten sie sich als gläubige Christen nicht in den bestehenden, ihrer Ansicht nach „...*militant atheistischen freien Gewerkschaften* ...“ wiederfinden, sodass sie diesen die christlichen Gewerkschaften gegenüber stellten. Dies führte zum deutschen Gewerkschaftsstreit, der wiederum die Enzyklika „Singulari quadam“ initiierte. (vgl. KAB 2007: S. XI f.)

7.1.3 Staatsintervention

Die Staatsintervention für benachteiligte gesellschaftliche Gruppen, vor allem für die Arbeiter, in Form von Sozialversicherung oder Schutzgesetzen war ein stark diskutiertes Thema dieser Zeit, das durch die Industrialisierung an Dominanz gewonnen hatte. Leo XIII. entschied, dass der Staat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht habe für diese Gruppen zu sorgen. Zeitgleich zeigte er sich aber besorgt, dass bei einem zu starken staatlichen Eingriff, die Selbsthilfe der Familien des Einzelnen oder der karitativen Einrichtungen der Kirche, die auch von konservativen Parteien befürwortete wurden, an Einfluss verlieren würden. (vgl. KAB 2007: S. XI)

7.2 „Quadragesimo anno“

1931 verfasste Papst Pius XI. (1847-1939) die Enzyklika „Quadragesimo anno“, die eine Gedächtnisschrift zum 40-jährigen Bestehen von „Rerum novarum“ ist. Der erste Teil gibt einen Rückblick auf „Rerum novarum“ und rühmt „... *die segensreiche Wirkung.*“ dieser Enzyklika. Darin enthalten ist ein Bezug zu „Singulari quadam“ und „... *die ausgesprochene Ermächtigung, die christlichen Gewerkschaften zu ‚dulden‘...*“. Darüber hinaus werden Formulierungen, die Streitfragen aufgeworfen haben, detailliert erklärt. Von Nell-Breuning weist darauf hin, dass die teilweise mangelhafte Übersetzung vom lateinischen Text in das Deutsche Anlass zu Missdeutungen dieser Enzyklika gab. (vgl. KAB 2007: S. XIII)

Pius XI. nimmt im zweiten Teil der Enzyklika „Quadragesimo anno“ zur gesellschaftlichen Ordnung, zur Klassengesellschaft und zum Klassenkampf Stellung. Den liberalen Wirtschaftskapitalismus verurteilt er nicht per se, sondern zeigte eine scharfe Grenzlinie auf, von welcher an der liberale Wirtschaftskapitalismus verwerflich

sei. Die kapitalistische Klassengesellschaft wird von Pius XI. nicht nur geduldet, sondern auch als Notwendigkeit hervorgehoben. Der Klassenkampf wird, wenn auch „entgiftet“ anerkannt; „... als Ziel wird eine neue, klassenfreie gesellschaftliche Ordnung anvisiert.“ An dieser Stelle wurde der folgenschwere Fehler begangen, einen aus der katholischen Sozialtradition kommenden Begriff zu verwenden, der sich in der deutschen Übersetzung als „berufsständische Ordnung“ wiederfindet und von aller Welt missverstanden wurde. Mussolini (1883-1945), wie auch der österreichischen Kanzler Engelbert Dollfuß haben diesen Passus für ihre Politik missbraucht. Die Welt verstand, „...es sei beabsichtigt oder werde empfohlen, etwas längst Dahingegangenes in ein wenig modernisierter Gestalt wiederzubeleben, während in Wirklichkeit etwas ganz und gar Neues gemeint war; heute würden wir es als ‚klassenfreie‘ (im Gegensatz zur Marx’schen klassenlosen) Gesellschaft bezeichnen.“ (zit. nach KAB 2007: S. XIII)

Viele interpretierten dies als Zustimmung zum faschistischen Kooperationsstaat, wiewohl er kritisch hinterfragt werden sollte. Pius XI. verweigerte mit dieser Enzyklika dem Kommunismus sowie dem Sozialismus seine Zustimmung, da er diese Ideologien für unvereinbar mit dem christlichen Weltbild hielt. (vgl. KAB 2007: S. XIII)

Die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Lehre Leos XIII. zogen immer weitere Kreise und die Umsetzung in der Praxis ließ nicht lange auf sich warten. Besonders jene Klasse, die durch die Industrialisierung immens angewachsen war, das Proletariat, wurde erheblich aufgewertet, wenn auch seine Eingliederung in die Gesellschaft und die ihm gebührende Wertschätzung noch nicht ausreichend gefunden war. Der Klerus wurde angehalten, und dies tat er mit großem Eifer, sich nicht nur der seelsorgerischen, sondern auch der volksbildnerischen und volkserzieherischen Agenden anzunehmen, um so eine Durchdringung des christlichen Gedankens in der Arbeiterschaft zu erreichen. Neben dem Aufruf zur Wohltätigkeit war auch der Aufruf zur Vereinsbildung im christlichem Geist Inhalt des ersten Teils von „Quadragesimo anno“. (vgl. KAB 2007: S. 68)

Aufgabe des Staates sei es, forderte Leo XIII., sich nicht nur nach liberaler Staatsauffassung als Hüter der Rechtsordnung zu sehen, sondern auch als Wohlfahrtsstaat zu betätigen. „Der Staatsgewalt obliege der machtvolle Schutz des Gesamtvolkes und aller seiner Glieder ...“ „Der Lohnarbeiterschaft, dieser Hauptmasse der Enterbten, schuldet der Staat daher ein ganz besonderes Maß von Obsorge und Fürsorge“ (KAB 2007: S. 69)

Beim Eigentum wiederholte Pius XI., dass es gegen den Sozialismus unermüdlich verteidigt werden müsse. Das Eigentumsrecht sei den Menschen vom Schöpfer gegeben, um für sich und seine Familie aber auch für die ganze Menschenfamilie Sorge zu tragen. An dieser Stelle sei nicht nur das eigene Wohl, sondern auch das Gemeinwohl zu berücksichtigen. Weiters wird angeführt, dass es sich hier um „... *zwei gefährliche Einseitigkeiten...*“ handle. *„Auf der einen Seite führt die Leugnung oder Abschwächung der Sozialfunktion des Eigentumsrechts zum Individualismus oder mindestens in seine Nähe; auf der anderen Seite treibt die Verkennung oder Aushöhlung seiner Individualfunktion zum Kollektivismus oder läßt wenigstens dessen Standpunkt bedenklich streifen.“* (zit. nach KAB 2007: S. 76 f.)

Zur Arbeit, „... *die gegen Entgelt in fremden Dienst gestellt an fremder Sache geleistet wird ...*“, womit die Spaltungslinie „Kapital und Arbeit“ angesprochen wird, schrieb Leo XIII., dass dies die *„lauteste Wahrheit“* sei und dass *„... aus keiner anderen Quelle als aus der Arbeit der Werktätigen der Wohlstand der Völker stamme.“* Beide jedoch, das Kapital und die Arbeit, seien wechselseitig auf sich angewiesen. (zit. nach KAB 2007: S. 80 f.)

Wiewohl die Kirche das Übermaß des Kapitals hinsichtlich der Erträge, sprich die liberal-manchesterliche Theorie, kritisierte, so sehr wehrte sie sich gegen die ihrer Meinung nach *„...widerrechtlichen Ansprüche der Arbeit.“* Intellektuelle forderten, dass die Überschüsse aus der Produktion, nach Abzug des Kapitalerhalts und Kapitalerneuerung, den Arbeitern gebühre. Dagegen verwehrte sich „Quadragesimo anno“. (vgl. KAB 2007: S. 81 f.)

In Bezug auf den Wohlfahrtsstaat beruft sich Leo XIII. auf ein Apostelwort: *„Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.“* Das Apostelwort erwähnt aber nicht, dass *„Arbeit allein ein Recht auf Lebensunterhalt oder Einkommen verleihe ...“*. (zit. nach KAB 2007: S. 83)

Weitere Themen im ersten Teil von „Quadragesimo anno“ sind unter anderem die Entproletarisierung des Proletariats durch Vermögensbildung, die Lohngerechtigkeit, die Individual- und Sozial-Natur der Arbeit, die allgemeine Wohlfahrt und die neue Gesellschaftsordnung, auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen wird. (vgl. KAB 2007: S. 83 f.)

Eine wesentliche und folgenschwere Thematik ist die der „Berufständischen Ordnung“, der sich Leo XIII. gewidmet hat. (vgl. KAB 2007: S. 91) Er forderte eine fruchtbare Zusammenarbeit der Stände. Ihre Erneuerung sollte das gesellschaftliche Ziel sein, da eine harmonische Zusammenarbeit noch nicht gegeben war und sich große Gräben zwischen den Klassen auftaten, die kurzfristig zu Streitigkeiten führen könnten. Er wies darauf hin, dass sich auf dem Arbeitsmarkt zwei Klassen konfrontativ gegenüberstehen und einige Arbeitgeber und Arbeitnehmer diesen Markt als Kampffeld verstehen. Um diesen gefährlichen Zustand zu beenden, sollten gemäß Leo XIII. „Stände“ gebildet werden, denen man nicht nur die Zugehörigkeit zu einem Beruf, sondern auch zu einer gesellschaftlichen Funktion zuordnen kann. *„Eine rechte gesellschaftliche Ordnung verlangt also eine Vielheit von Gliedern des Gesellschaftskörpers, die ein starkes Band der Einheit verbindet.“* Alle Angehörigen des jeweiligen Berufstandes hätten neben ihrer beruflichen Aufgabe auch beim Gemeinwohl mitzuwirken. (zit. nach KAB 2007: S. 92)

Für die Wirtschaft wurde eine Regulierung seitens des Staates bis zu einem gewissen Maße eingefordert. Auch wenn die Wirtschaft in sich selbst ein regulatives Prinzip besaß, so kann sie dem alleine nicht überlassen werden, sie brauche eine kraftvolle Zügelung. Die berufsständische Ordnung alleine könne die soziale Gerechtigkeit nicht gewährleisten und daher forderte der Papst, dass durch staatliche und gesellschaftliche Einrichtungen eine Rechts- und Gesellschaftsordnung herbeigeführt werden sollte. (vgl. KAB 2007: S. 94)

Im zweiten Teil, der sich nicht mehr mit den Inhalten von „Quadragesimo anno“ beschäftigte, führte Pius XI. den Gedanken der veränderten Wirtschaftspolitik bei einer sich rasend ausbreitenden Industrialisierung weiter. Insbesondere wird an dieser Stelle die extreme Konzentration von Kapital und Macht auf wenige Hände kritisiert. Diese Verdichtung sei auf die zuständige zügellose Konkurrenzfreiheit der aktuellen wirtschaftlichen Entwicklung zurückzuführen. Eine Vormachtstellung bringe weitere Machtkämpfe mit sich: a) Kampf um die Macht innerhalb der Wirtschaft, b) Kampf um die Macht über den Staat, c) zwischenstaatlicher Kampf um die Vormachtstellung am wirtschaftlichen Markt. Pius XI. kritisierte das immense Gewinnstreben, das sich zu einer zügellosen Machtentfaltung weiterentwickelte und die weltwirtschaftliche Krise der 1920er und 1930er Jahre ausgelöst hatte. (vgl. KAB 2007: S. 99 f.) Darüber hinaus prangerte er die „... *Erniedrigung der staatlichen Hoheit* ...“ an, die ihre Aufgabe als

oberste Schlichterin nicht mehr wahrnehmen könne und „... zur willenslosen Sklavin selbstüchtiger Interessen.“ mutiert ist. Die politische Situation ergab ein „... hier übersteigender Nationalismus und Imperialismus wirtschaftlicher Art, dort ein nicht minder verderblicher und verwerflicher finanzkapitalistischer Internationalismus oder Imperialismus des internationalen Finanzkapitals, das sich überall da zu Hause fühlt, wo sich ein Beutefeld auftut.“ (KAB 2007: S. 100)

Um diesen Missständen entgegenzuwirken, forderte Pius XI., dass die christliche Sozialphilosophie Kapital und Arbeit Rechnung trägt, und eine ausgleichende Gerechtigkeit zwischen beiden Faktoren ihren Platz finden sollte. Hier kam wieder der Appell an regulative Prinzipien in der Wirtschaft und in der Gesellschaft zum Tragen. (vgl. KAB 2007: S. 100)

Dem Sozialismus und seine Wandlung in eine extreme und eine gemäßigtere Richtung, nämlich dem Kommunismus und dem gemäßigtem Sozialismus, wird ebenfalls Platz eingeräumt. Der Kommunismus wird wegen seiner extremen Ausrichtungen in Bezug auf die Eigentumsfeindlichkeit kritisiert. Sein rücksichtsloses und unmenschliches Vorgehen, um sein Ziel der absoluten Macht zu erreichen, wird aufs Schärfste verurteilt. Pius XI. kritisierte darüber hinaus die Gottfeindlichkeit und den Atheismus des Kommunismus und beobachtete mit großer Sorge seine angestrebte Weltrevolution. (vgl. KAV 2007: S. 101 f.)

Beim gemäßigten Sozialismus bekundete Pius XI. seine Abneigung gegenüber dem Einsatz von Gewalt und befürwortet eine vorsichtige positive Wandlung hin zu den Postulaten einer christlichen Sozialreform. (vgl. KAB 2007: S. 101 f.)

Der Klassenkampf, aber auch die Eigentumsfeindlichkeit in der Gesellschaft wurden von der Kirche verurteilt. Pius XI. betonte an dieser Stelle, dass man sich nicht dem Glauben hingeben dürfe, dass „... alle nichtkommunistischen Richtungen des Sozialismus ohne Ausnahme (...) in Programm und Praxis diese Wendung zur besseren Einsicht schon vollzogen.“ hätten. (zit. nach KAB 2007: S. 103) Somit wurde der gemäßigtere Sozialismus zwar in einem besseren Licht von der Kirche dargestellt als der Kommunismus, frei von Kritik war sie ihm gegenüber aber nicht. (vgl. KAB 2007: S. 102 f.) Es wurde hervorgehoben, dass ein Katholik kein Sozialist sein kann. Religiöser Sozialismus und christlicher Sozialismus wurden als Widersprüche in sich bezeichnet. (vgl. KAB 2007: S. 105) Der Bildungs- und Erziehungssozialismus ist

ebenso Teil der Kritik, da von Seiten der Kirche damit die Beeinflussung der Kleinsten von Anbeginn bis zur universitären Ausbildung mit sozialistischem Gedankengut befürchtet wurde. Pius XI. schreibt: „*Möge sich jedermann darüber klar sein: am Anfang dieses Kultursozialismus steht der Kulturliberalismus; an seinem Ende steht der Kulturbolschewismus.*“ (zit. nach KAB 2007: S. 106)

7.2.1 Umsetzung in der Politik in Österreich

Bundeskanzler Dollfuß interpretierte den Inhalt dieser Enzyklika nur zu gerne, um seine Politik mit einer autoritär regierenden Führungsperson und den Ständestaat auf einem katholisch definierten Fundament zu positionieren. Am deutschen Katholikentag 1933 sagte er: „*Ja, wir wollen einen christlich-deutschen Staat in unserer Heimat (...). Wir werden ständische Formen und ständische Grundlagen, wie sie die Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘ uns so schön verkündet, zur Grundlage des Verfassungslebens nehmen. Wir haben den Ehrgeiz, das erste Land zu sein, das dem Ruf dieser herrlichen Enzyklika im Staatsleben Folge leistet.*“ (zit. nach Hanisch 1995: S. 449)

8 Das katholische Vereinswesen

8.1 Deutschland

Die Katholiken haben die Märzrevolution nicht aktiv mitgetragen, wiewohl eine Ordnung bekämpft wurde, „... die das größte Hindernis auf dem Wege zur Kirchenfreiheit ...“ war. Zudem waren die Katholiken nicht ausreichend organisiert, um in der Umsturzphase als selbstständiger Faktor aufzutreten. Zu einer revolutionären Mobilisierung der Katholiken war es nur in Baden gekommen, da hier, im Gegensatz zu anderen Ländern, Vereine bestanden, in welchen sich der Klerus teilweise mit dem ultramontanen Kirchenvolk verband. Der Verein vom Heiligen Karl Borromäus, der seit 1844 bestand, hatte die Aufgabe, eine katholische Tagespresse aufzubauen. Der Radius der Presse war eng, da die Genehmigung der katholischen Medien von der Regierung abhängig war, woran 1844 der Versuch einer katholischen Tageszeitung gescheitert war. (vgl. Hürten 1986: S. 79 f.) Mit der Pressefreiheit, die 1848 gewährt wurde, beschwor die Zeitung „Der Katholik“ seine Leser, rasch in allen deutschen Landen Vereine zu bilden und damit „... das Recht der Kirche (...) - um das Recht des Gewissens und der Gesinnung zu wahren.“ (zit. nach Hürten 1986: S. 81) Vor allem den liberalen Bewegungen und ihren Prinzipien wollten die Katholiken mit Vereinsgründungen gegenüberstehen. Die Idee, katholische Vereine zur Wahrung der Rechte der Katholiken zu gründen, wurde aus Irland und Frankreich übernommen. Eine kleine Gruppe versammelte sich in Mainz zur Gründung eines Vereines „... zum Schutz der religiösen und kirchlichen Freiheit ...“, dem der Name des Papstes gegeben wurde, weil dieser Reformbereitschaft signalisierte. (vgl. Hürten 1986: S. 83 f.) Damit war der „Piusverein“, der ein Laienverein war, gegründet, dem viele weitere Organisationsgründungen folgten und sich das katholische Vereinswesen ausdehnte. Auf der Generalversammlung der Piusvereine im Oktober 1848 konnte bereits von 400 Vereinen mit über 100.000 Mitgliedern gesprochen werden. (vgl. Hürten 1986: S. 85) Diese Organisationen gaben den Katholiken ein politisches Selbstbewusstsein, das sie auf dem weiteren Weg in Staat und Gesellschaft begleitete. Aus manchem dieser Vereine kristallisierte sich in den folgenden Jahren eine politische Fraktion. (vgl. Hürten 1986: S. 90 f.)

8.2 Österreich

Mit den Staatsgrundgesetzen von 1867 wurde die Konstituierung von Vereinen ein staatsbürgerliches Recht, das von der Kirche sofort genutzt wurde. Im 19. Jahrhundert nahmen die lokalen Vereine eine besondere Bedeutung ein. *„Das Netzwerk der Vereine mit seinen vielfältigen Aktivitäten und seinem umfassenden Angebot bewirkte auf breiter Basis, was durch politische Organisation nicht erreichbar gewesen wäre: man war einbezogen in einen Kreis von Gleichgesinnten, dem man sich zugehörig fühlte und in den man alle seine sozialen Aktivitäten einbringen konnte.“* (Sauer 1979: S. 3 f.)

8.2.1 Katholische Organisationen, Bewegungen, Vereine, Presse

Von Bruderschaften und Dritten Orden abgesehen haben von 1932-1934 folgende katholische Vereinigungen existiert: *„2 große Dach- und Volksorganisationen („Katholische Aktion in Österreich“ und „Volksbund der Katholiken Österreichs“), 2 Verbände für die 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 religiös-kirchliche Vereinigungen, 27 karitative Vereine, 11 Turn- und Sportvereine,; insgesamt also 219 verschiedene katholische Vereinigungen.“* (zit. nach Weinzierl 1983: S. 446) Mit der Vielzahl dieser Vereinigungen wurde praktisch jede Gesellschaftsschicht in Österreich vom Katholizismus erfasst und deren Meinungsbild entsprechend beeinflusst.

1919 wurden unter dem Namen „Reichsbauernbund“ alle katholischen Vereinigungen der Bauern zusammengeschlossen und damit die größte katholische Vereinigung mit 240.000 Mitgliedern geschaffen. In Summe wurden in diesen Vereinigungen rund eine halbe Million Menschen erfasst. (vgl. Weinzierl 1983: S. 450 f.)

„Der Volksbund“ (ca. 50.000 Mitglieder) und der „Cartellverband“ (ca. 5.000 Mitglieder) stellten für den Politischen Katholizismus das intellektuelle Reservoir dar. Welchen Einfluss deren Mitglieder in der Politik hatten lässt sich daraus ablesen, dass nahezu alle christlichsozialen Bundeskanzler der Ersten Republik Mitglied beim „Cartellverband“ waren. Der Anteil der christlichsozialen Mandatäre im Parlament stieg von 20 Prozent (1907) auf 35 Prozent (1930). (vgl. Hanisch 1995: S. 447) Um diese beiden Verbände gruppierten sich rund 200 christlich orientierte Organisationen, allen voran die Katholische Frauenorganisation (KFO) mit rund 250.000 Mitglieder. Diese

starke Bewegung brachte der Christlichsozialen Partei mit der Einführung des Frauenwahlrechts einen großen Stimmenzuwachs, und das, obwohl sich Bischof Waitz davor gegen das Frauenwahlrecht ausgesprochen hatte. (vgl. Hanisch 1995: S. 447)

9 Die Parteien und ihre Entwicklung

Politische Parteien sind organisatorische Zusammenschlüsse gleichgesinnter StaatsbürgerInnen mit dem Zweck, auf staatlicher Ebene Macht zu gewinnen und die politische Willensbildung mitzubestimmen. Politische Parteien üben für das politische System unerlässliche Funktionen aus, indem sie Bedürfnisse äußern, diese organisatorisch bündeln, Unterstützung für ihr politisches Programm mobilisieren und Kräfte zu seiner Umsetzung bereitstellen. Bei allgemeinen Wahlen treten die politischen Parteien miteinander in Konkurrenz: Die Stimmenmehrheit legitimiert eine bestimmte politische Partei oder eine Koalition mehrerer politischer Parteien verbindliche Normen festzulegen oder über gesellschaftliche Ressourcen zu entscheiden. (vgl. Halbartschlager 2007: S. 1)

9.1 Deutschland

Die erste Wahl zur deutschen Nationalversammlung am 1. Mai 1848 war mangels Parteien nach dem Prinzip des Mehrheitswahlrechtes eine Persönlichkeitswahl. Die Fraktionen bzw. Parteien entwickelten sich in weiterer Folge aus den Erfahrungen und den Erfordernissen im politischen Alltag des Parlaments. Die Liberalen, die eine Mehrheit in der Paulskirche repräsentierten, hatten sich bereits in mehrere Fraktionen gespalten. Ende 1848 stellte die größte liberale Fraktion 120 Abgeordnete. Die Jahre 1848 und 1849 waren eine bewegte Zeit im Parlament, da die Abgeordneten und die Fraktionen erst ihren Platz in dieser neuen politischen Umgebung finden mussten. Dabei waren die Fraktionen noch sehr instabil, eine Fraktionsdisziplin gab es kaum. (vgl. Tormin 1966b: S. 26 f.) Auf diese Weise war es schwierig eine Mehrheit für Verfassungsfragen zu finden. Im großen Widerstreit standen dabei die Themen der politischen und der persönlichen Freiheit sowie der nationalen Einheit.

Nachdem die Frankfurter Nationalversammlung ein Erbkaisertum unter preußischer Führung sowie den Ausschluss Österreichs beschlossen und der preußische König die ihm angebotene Krone abgelehnt hatte, berief Österreich seine Abgeordneten zurück. (vgl. Bruckmüller 2004: S. 409) Diesem Beispiel folgten viele andere Mandatare der Mitte und der Rechten, da auch die weiteren Beratungen in der Paulskirche ohne Erfolg geblieben waren. Trotz aller Unruhen wurde zu dieser Zeit bereits die Basis für die künftigen Parteien gebildet.

Erst später wurde der politischen Elite bewusst, dass der Parlamentarismus nicht ohne Parteiendemokratie entstehen kann. Der Zusammenschluss von katholischen Abgeordneten zur „Katholischen Fraktion“ war 1859 der erste Schritt zur Bildung der späteren Zentrumspartei, die sich insbesondere der Gesetzgebung für Schule und Kirche annahm, um deren Interessen zu wahren. Unterstützt wurde diese Fraktion außerhalb des Parlaments von den katholischen Volksvereinen und den Piusvereinen. (vgl. Tormin 1966a: S. 26 f.)

Zwischen 1860 und 1870 differenzierten sich die politischen Richtungen und es entstanden die wichtigsten politischen Parteien, die während des Kaiserreichs und noch bis in die Weimarer Republik die Politik mitbestimmen sollten. Erwähnenswert ist, dass die deutschen Parteien in der konstitutionellen Monarchie auf die Legislative beschränkt waren und von der Regierungsbildung oder Exekutive ausgeschlossen waren. Die Fortschrittspartei repräsentierte den linken Flügel der Liberalen wie auch die alten demokratischen Linken. Sie wurde bald zur größten Partei und war ein starker Kontrahent von Bismarck. Im Süden Deutschlands etablierte sich die Deutsche Volkspartei. (vgl. Tormin 1966b: S. 26)

Die Industrialisierung brachte einen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Wandel mit sich. Die Regierungsparteien der Konservativen unter Bismarck und die Liberalen waren in den 1870er Jahren so verbissen in den Kulturkampf verstrickt, dass sie dabei die vordergründigen Probleme des Volkes völlig übersahen. Eine neue Sozial- und Wirtschaftspolitik war dringend erforderlich. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 49)

Die Liberalen waren für Schutzzölle oder eine tiefgreifende Sozialpolitik nicht zu gewinnen. Ihr Programm und ihr höchstes Ideal waren die Freiheit, die Maxime des „laissez aller, laissez faire“. Damit verloren sie den Arbeiterstand, der ohne politischen Schutz im Arbeitsleben den Unternehmern ausgeliefert war. Die Konservativen und die klerikale Opposition in der nunmehrigen Zentrumspartei hatten es versäumt, das Proletariat aufzufangen; der Kulturkampf hatte beide Parteien voll beansprucht und auch die Kirche hatte in diesem Zusammenhang doppelt versagt. Einerseits verabsäumte sie es den „... *göttlichen Anweisungen* ...“ zu folgen und das Evangelium den Armen zu predigen, andererseits hatte sie die ihr aufgetragene Seelsorge und damit auch ihre Verantwortung um das leibliche Wohl ihrer Gläubigen vernachlässigt. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 51)

Diese prekäre Situation war die Geburtsstunde der Sozialdemokratie. Längst haben *sich* „... die besitzlosen Schichten von revolutionären Intellektuellen bereits gegen Staat und Gesellschaft organisiert...“. Ihr Ziel war der Umsturz der Regierung „... und die totale Machtergreifung durch das Proletariat.“ (Franz-Willing 1971: S. 51) 1863 wurde der „Allgemeine Deutsche Arbeiterverein“ gegründet, der der Vorläufer der SPD war. Parallel dazu wurde eine Sozialdemokratische Arbeiterpartei gegründet, welche die Lehren von Karl Marx (1818-1883) vertrat. 1875 kam es zur Vereinigung der beiden Parteien, die 1891 zur Sozialdemokratischen Partei Deutschland verschmolzen. Damit war das Zeitalter der Massenparteien angebrochen. Die Sozialdemokratie war zu umfangreichen Maßnahmen, bis hin zu einem Bürgerkrieg bereit, um sich zu behaupten. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 51)

1866 nach dem Sieg Preußens über Österreich war es Bismarck, der im deutschen Kaiserreich als Reichskanzler die politische Führung übernahm. (vgl. Tormin 1966a: S. 27)

9.1.1 Die Konservativen

Eine eigentliche konservative Fraktion, welche die Anhänger des Absolutismus' repräsentierten, war in der Frankfurter Nationalversammlung nach 1848 nicht vertreten. Jene, welche die politische Rechte vertraten, benannten sich ab 1848 nach ihrem Versammlungsort, dem „Cafe Milani“, und bildeten eine eigenständige Fraktion. Nach ihrem Programm sollten die Rechte der Fürsten so wenig wie möglich eingeschränkt werden. Diese Fraktion war gegen die Wiederherstellung des Absolutismus', vertrat aber die Gründung einer konstitutionellen Monarchie mit einer starken Position des Monarchen. (vgl. Tormin 1966a: S. 29 f.) Einige Konservative schlossen sich der Politik Bismarcks in Bezug auf die Liberalen und dem Norddeutschen Bund, der nach 1866 entstanden war, an. Die anderen Abgeordneten entschieden sich für einen Bruch mit der Regierung, wodurch die Einheit der Konservativen zerfiel. Ihr wesentliches Problem war, dass sie sich dem neuen Parteienstaat mit seinen Regeln unterwerfen mussten, wiewohl sie ihn ablehnten. (vgl. Tormin 1966b: S. 60 f.) Mit den Katholiken konnten sie sich in den meisten Gebieten Deutschlands ebenfalls nicht zusammenschließen, da diese politisch in der Zentrumsparterie zu Hause waren. Nach dem Ende des Kulturkampfes löste Bismarck seine Kooperation mit den Liberalen auf und suchte die Unterstützung der Deutsch-Konservativen Partei, die dadurch an Wählerstimmen gewann. (vgl. Tormin 1966b: S. 62)

9.1.2 Liberalen

Die Liberalen stellten 1848 in der Paulskirche wie auch in allen einzelstaatlichen Parlamenten die Mehrheit. In der Frankfurter Nationalversammlung waren mehrere liberale Fraktionen vertreten, die unter Namen wie „Casino“ (es wurde auch als „rechtes Zentrum“ bezeichnet), „Württembergischer Hof“, „Augsburger Hof“ etc. auftraten. Eine Parteiorganisation hatten die Liberalen kaum, da es sich nach 1848 ergeben hatte, dass politisch Interessierte ihnen ohnehin nahe standen. Das „Casino“ war federführend in der liberalen politischen Landschaft und verfügte über namhafte Abgeordnete. Sie setzten sich für die Einheit Deutschlands und für die Anerkennung des Föderalismus ein. Die Reichsverfassung sollte über die einzelstaatlichen Verfassungen gestellt werden. Das nationale Prinzip war das oberste Leitmotiv der Liberalen. (vgl. Tormin 1966b: S. 33 ff.)

Der linke Flügel der Liberalen gründete die „Deutsche Fortschrittspartei“. Sie war die erste moderne Partei in Deutschland, die auch einen Namen für sich gewählt hatte, der das Programm und nicht eine Person repräsentierte. (vgl. Tormin 1966b: S. 52 f.) Die Deutsche Fortschrittspartei erhob zwar den Anspruch, eine Partei für ganz Deutschland zu sein, im Wesentlichen war sie jedoch in Preußen präsent. In den Ländern spalteten sich bald andere Gruppierungen wie die „Demokratische Volkspartei“ in Stuttgart oder die „Deutsche Fortschrittspartei in Bayern“ ab, die sehr föderalistisch agierten. (vgl. Tormin 1966b: S. 54)

1866 kam es im preußischen Parlament bezüglich der Heeresreform und der Budgetpolitik zu einem Verfassungskonflikt, in dem auch die Liberalen miteinbezogen waren. Sie gerieten in Opposition zu Bismarck, gaben jedoch ihre Haltung nach den siegreichen Kriegen von 1864 und 1866 auf, da sie nach den Wahlen große Mandatsverluste hinnehmen mussten, die auf der anderen Seite den Konservativen zugute kamen. (vgl. Tormin 1966b: S. 56 f.)

9.1.3 Radikale und Sozialisten

Die Übergänge zur radikal-demokratischen Richtung dieser politischen Vertretungen waren fließend. Ein Zusammenschluss erwies sich durch den Minderheitenstatus beider Parteien als erforderlich. Ihr Programm stand im Wesentlichen für eine vollziehende Zentralgewalt, für freie Wahlen für alle sowie für einen gemeinsamen Bundesstaat. (vgl. Tormin 1966b: S. 36 f.) Die Verhandlungen in der Paulskirche hinsichtlich der

Forderungen des Volkes aus der Märzrevolution von 1848 verliefen für das Volk nicht rasch und zielführend genug, sodass diese demokratische Strömung an Mitstreitern gewann. Jedoch war sie nicht fähig, diesen Zulauf politisch zu nutzen, geschweige denn eine zweite Revolution auszulösen. (vgl. Tormin 1966b: S. 39)

Ferdinand Lassalle (1825-1864), Privatgelehrter und Publizist, war aktiv an der Gründung des „Allgemein deutschen Arbeitervereins“ (ADAV) beteiligt. Die katholische Religion war für ihn „... *schlechthin unverzichtbare Basis für die richtige Ordnung der Gesellschaft ...*“. (Hürten 1986: S. 42) Seinen Schwerpunkt legte er auf die soziale Frage, mit der er den Verein als politische Partei positionieren wollte. Zu Beginn kooperierten der ADAV und die katholischen Bewegungen noch. Als jedoch der ADAV einen stärkeren Schwerpunkt auf seine sozialistischen Wurzeln legte und die katholische Bewegung zeitgleich die Zentrumspartei gründete, wurde diese Kooperation obsolet. Der ADAV erkannte, dass seine politische Schlagkraft nur in einer guten Parteiorganisation liegen konnte und baute diese kontinuierlich aus. Die Organisationsprinzipien wurden in weiterer Folge von der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei übernommen. (vgl. Tormin 1966b: S. 66)

9.1.4 Die Klerikalen

1848 gab es nach Auflösung des „Steinernen Hauses“ keine katholisch-klerikale Fraktion in der Paulskirche mehr. Dennoch war diese Interessensgemeinschaft zumindest so gut organisiert wie die anderen Fraktionen und im selben Jahr wurde der „Katholische Klub“ gegründet. Er war eine interfraktionelle Vereinigung, die es sich zum Ziel gemacht hatte, vor allem die Gesetzgebung hinsichtlich Schule, Kirche und Grundrechte im Sinne der katholischen Kirche zu beeinflussen. Das katholische Vereinsleben und auch das katholische Pressewesen erlebten in dieser Zeit einen Aufschwung. Im Oktober 1848 existierten 400 Vereine mit über 100.000 Mitgliedern. Der wichtigste Verein darunter war der Mainzer Pius-Verein, der politisch sehr aktiv war und ein politisches Programm sowie einen umfassenden Forderungskatalog zusammenstellte. (vgl. Tormin 1966b: S. 42 f.)

9.1.5 Die Zentrumspartei

1852 wurde der „Katholischen Klub“ gegründet, der sich ab 1859 „Fraktion des Zentrums“, nach seinen Sitzen in der Mitte des Hauses, nannte. Als es 1866 zu einer

Wahlniederlage kam, verschwand das Zentrum bis 1870 von der politischen Bühne. In diesem Jahr wurde es jedoch neu gegründet. (vgl. Tormin 1966b: S. 62 ff.)

Die Zentrumspartei war ab den 1870er Jahren die einzige Volkspartei Deutschlands. Sie konnte katholische Wähler aus allen Bevölkerungsschichten für sich gewinnen. Durch diese breitgefächerte Wählerschicht musste sie jedoch laufend einen innerparteilichen Interessensausgleich vornehmen, was ihr erfolgreich gelang. (vgl. Morsey 1977: S. 13)

Der gesellschaftliche Wandel, welcher durch die Industrielle Revolution ausgelöst worden war, veranlasste die Zentrumspartei, sich mit der sozialen Frage auseinanderzusetzen und neue Lösungsvorschläge in Form einer Sozialpolitik, die sich für „... *den sozialen Ausgleich und die soziale Gerechtigkeit* ...“ einsetzte, anzubieten. Dies geschah nicht immer ohne Widerstand aus den eigenen Reihen. (vgl. Mazura 1994: S. 32)

Wenn auch viele Agrarier aus Bayern, Westfalen und Schlesien eine konservativ-ständische Einstellung hatten, so blieb das Zentrum stets eine demokratisch geprägte Partei. Im Zuge des Gewerkschaftsstreits am Anfang des 20. Jahrhunderts standen sich zwei Zentrumsgruppen diametral gegenüber: Die ‚Berliner-Trierer-Richtung‘, welche die „... *Möglichkeit positiv christlicher Politik jenseits der Konfessionen* ...“ bestritt und eine „... *katholisch-konfessionell geleitete Arbeiterpolitik* ...“ bevorzugte, während die ‚Köln-Gladbacher-Richtung‘ die entgegengesetzte Ansicht vertrat. Damit wurden zwei unterschiedliche Ansätze, die seit der Gründung latent vorhanden waren, innerhalb der Partei virulent. Adel, Agrarier und Bischof Korum wollten einen integralistischen Radikalismus und die Wiederherstellung von traditionellen Lebensverhältnissen erzwingen. Es war ein Versuch des Adels und der Geistlichkeit, das Voranschreiten der Emanzipationsbewegungen Einhalt zu gebieten. Dieser Gewerkschaftsstreit konnte erst 1912 durch die päpstliche Enzyklika Pius X. entschärft werden, wobei Papst Pius X. durch seine Intervention beabsichtigte, die katholische Kirche in Deutschland durch diese Meinungsverschiedenheiten nicht zu gefährden. (vgl. Mazura 1994: S. 35)

Das Dilemma der Zentrumspartei (1928 -1933)

Durch die Mitarbeit des Zentrums, sowohl auf Länder- als auch auf Reichsebene, musste die Partei die Erfüllung von staatsbürgerlichen und kirchenpolitischen Freiheitsrechten als zentrale programmatische Postulate mittragen, was wiederum neue

politische innerparteiliche Zielsetzungen erforderte. Die „... *traditionelle kulturpolitische Einigungsformel des politischen Katholizismus ...*“ ging damit verloren. Nach dem Kulturkampf mit Bismarck stimmten immer weniger Katholiken für das Zentrum. Mit der Distanzierung der deutschen Bevölkerung von der kirchlichen Dogmatik löste sie sich auch von der katholischen Sozialmoral. In Bayern schlug sich aufgrund des Verhältniswahlrechtes der Rückgang der Wählerstimmen für das Zentrum direkt auf die Mandatsverteilung nieder. Nicht so im Kaiserreich, wo auf Staatsebene eine Kombination von Mehrheitswahlrecht und Wahlkreiseinteilung zu einer anderen Mandatsverteilung führte. Auf Reichsebene konnte so der Wählerschwund noch lange verdeckt gehalten werden. Belastend für die Partei war, dass sich nicht mehr alle Katholiken in ihr wiederfanden und sich von ihr vertreten lassen wollten. (vgl. Morsey 1977: S. 14) Die Kompromissbereitschaft in der Regierung wurde dem Zentrum zum Verhängnis, dem von seinen Wähler unter anderem Grundsatzlosigkeit vorgeworfen wurde. Die Gegner erklärten, dass bei einer derartig wankelmütigen Partei die Ansteckungsgefahr durch den marxistischen Sozialismus gegeben sei. Am 5. Reichsparteitag 1928 wurde der langjährige Parteivorsitzende, Wilhelm Marx (1863-1946), von Prälat Ludwig Kaas abgelöst, der gleichzeitig zum Reichskanzler berufen wurde. (vgl. Mommsen 2009: S. 565 f.) Erstmals trat ein Geistlicher an die Spitze des Zentrums. Damit wollte die Zentrumsparlei ihrer Klientel demonstrieren, dass es sich künftig wieder an seinen Wurzeln, dem Politischen Katholizismus, orientiere. Das Zentrum erreichte sein Ziel, verlor zumindest nicht noch weitere Wähler und behielt die unverzichtbare Unterstützung aus dem starken katholischen Vereins- und Verbandswesen. Damit wurde die Gefahr abgewendet, dass durch die von Papst Pius XI. initiierte „Katholische Aktion“ noch mehr Menschen dem Politischen Katholizismus den Rücken kehrten. Die „Katholische Aktion“ verfolgte das Ziel einer verstärkten Beeinflussung des öffentlichen Lebens durch die römisch-katholische Kirche. Die politischen Parteien mussten sich damit Sorge machen, dass die „Katholische Aktion“ in Verbindung mit den abgeschlossenen Konkordaten von Bayern (1924) und Preußen (1929) den Politischen Katholizismus zu ersetzen gedachte. (vgl. Morsey 1977: S. 18 f.) Papst Pius XI. hat sich grundsätzlich im Sinne des Codex iuris canonici gegen das „... *konflikträchtige Doppelengagement von Seelsorge und Parteipolitik ...*“ ausgesprochen. (Morsey 1977: S. 28)

Das Zentrum stellte in der Weimarer Republik fünf Mal den Kanzler. Der Kanzlerschaft von Kaas folgte von 1930-1932 die von Heinrich Brüning (1885-1970), der in der schwierigen wirtschaftlichen Lage immer mehr das arbeitsunfähige Parlament ausschaltete. Er rief keinen Parteitag mehr ein, wie es die Statuten vorsahen. Die Parteibasis war, da es keine Kritik daran gab, offensichtlich dankbar, dass Brüning sich so selbstlos den Problemen von Partei und Vaterland widmete. Zudem kooperierte er laufend mit Kaas. Mangels parlamentarischer Alternative akzeptierten das Volk und die Politik rasch dieses autoritäre Vorgehen. Brüning versuchte einen dezentralen Einheitsstaat zu schaffen, um unter anderem die „... *Aushöhlung der Länderkompetenzen* ...“ zu erreichen. Damit wiederum wollte er die NSDAP, die bereits in verschiedenen Länderregierungen integriert war oder diese künftig bestimmen sollte, ausheben. (vgl. Morsey 1977: S. 20 f.) Innerparteilich hatte sich die Grundlagendiskussion nun ganz darauf verlagert, wie man den politischen Gefahren und den Irrlehren des Nationalsozialismus' Parole bieten konnte. Im Winter 1930/31 haben sich die deutschen Bischöfe klar gegen diese Lehren ausgesprochen und damit auch dem Zentrum den Rücken gestärkt. (vgl. Morsey 1977: S. 22) Die politische und wirtschaftliche Situation wurde in Deutschland aber immer prekärer. Brüning unterschätzte die Nationalsozialisten als eine Partei, die nach Überwindung der Wirtschaftskrise nicht mehr präsent sein werde. Parallel dazu war Reichspräsident Hindenburg (1847-1934) beunruhigt, weil sich Reichskanzler Brüning nicht in seine Karten blicken ließ und sein risikoreiches Agieren nicht zu seiner Beruhigung beitrug. Im Frühjahr 1932 verhalf Brüning Hindenburg zur Wiederwahl. Nur acht Monate später war es Hindenburg, der Hitler zum Reichskanzler ernannte und damit das Zentrum aus der Vormachtstellung verdrängte. (vgl. Morsey 1977: S. 25) Der Wirtschaftspublizist Gustav Stolper (1888-1947), Anhänger der Deutschen Zentrumspartei, hat den Sturz Brünings wie folgt beschrieben: „*Angesichts der ‚revolutionären Zustände‘ in Deutschland verteidigte eine Minderheit mit diktatorischen Mitteln die Demokratie gegen eine Mehrheit, die mit demokratischen Mitteln eine Diktatur.*“ (Morsey 1977: S. 26)

Auf den Kanzlersturz von Brüning reagierte das Zentrum mit der Forderung nach einer „Totallösung“, nämlich die Regierungsperiode zu beenden und die NSDAP und die DNVP, die für den Umschwung verantwortlich waren, zur Regierungsverantwortung zu bewegen, während das Zentrum in Opposition gehen wollte. Zu einer „Totallösung“

kam es jedoch nicht. Kurzfristig wurde der ehemalige Zentrumspolitiker Franz von Papen (1879-1969) mit der Kabinettsbildung beauftragt. Für das Zentrum war dies ein schwerer Rückschlag, da ein solcher Schritt von Seiten der Bevölkerung missverstanden werden musste. Ein „Abtrünniger“ Zentrumsmann als Kanzler auf Seiten Hitlers ließ die Interpretation zu, dass sich der Politische Katholizismus an Rechtsgruppierungen orientieren wolle. (vgl. Morsey 1977: S. 45 f.)

9.2 Österreich

Die österreichischen politischen Parteien gewannen in den ausgehenden 1880er und Anfang der 1890er Jahren sprunghaft an Bedeutung. Aber erst mit dem Niedergang der Monarchie wurden die Parteien die gesellschaftlichen und politischen Träger der jungen Republik. Bis 1929 waren die Parteien neben der Regierung die wesentlichen Akteure in der Politik, dennoch war ihre Rolle in der Verfassung nicht stark verankert. Hinsichtlich des Wahlsystems orientierte sich Österreich nach dem Verhältniswahlrecht. Die wesentliche Neuerung gegenüber den Wahlen in der Monarchie war, dass nun auch Frauen ab 1918 ein allgemeines Stimmrecht hatten. (vgl. Dachs 1995: S. 143 f.)

9.2.1 Liberalismus

Der Liberalismus nahm in Österreich, wie in vielen Teilen Europas, seinen Anfang im Vormärz und in der Bürgerlichen Revolution von 1848/1849. Auch wenn er mit seiner Ideologie nur eine Minderheit, nämlich die deutschösterreichische Bourgeoisie vertrat, war sein vordergründiges Anliegen die Beseitigung des Absolutismus' und das Hinarbeiten auf den Konstitutionalismus. Mit diesem Programm gewann er die Bevölkerung in Österreich. An der Verabschiedung der Staatsgrundgesetze von 1867 waren die Liberalen maßgeblich beteiligt. Auch wenn sie sich zu einer konservativen Gruppe wandelten, so blieben sie im Wesentlichen ihrer Ideologie treu, sei es in ihrer demokratischen Ausrichtung, in kulturpolitischen Belangen oder in der aufkeimenden Judenfrage. (vgl. Fuchs 1949: S. 5 f.)

Im Hinblick auf die Organisation fristete die liberale Partei ein ruheloses Dasein, das von unzähligen Spaltungen und neuen Zusammenschlüssen geprägt war. Gegründet wurde die liberale Partei 1848. In den 1860er Jahren trat sie unter dem Namen „Verfassungspartei“ auf. Hier arbeitete sie aktiv am Umbau der Monarchie mit. Nach einem Zerwürfnis der Fraktionen entstand 1884 ein größerer Verband unter dem

Namen „Vereinigte Deutsche Linke“. Mit der Verfassung von 1867 wurde dem Liberalismus, der die deutschösterreichische Oberschicht vertrat, eine starke Position eingeräumt, weil nun die Macht zwischen dem Kaiser und der Bourgeoisie geteilt werden sollte. Durch das Kurien-Wahlsystem gewann die Bourgeoisie an politischem Einfluss. Die Liberalen verloren im Abgeordnetenhaus an Gewicht. So hatten sie bei den Wahlen von 1897 eine schwere Niederlage zu verzeichnen, weil sie die amtierende Regierung wegen der Schulfrage von Cilli stürzte. In weiterer Folge spaltete sich die Partei wieder auf und konnte bis zum Ende der Monarchie keine tragende politische Rolle mehr spielen. Trotz dieses Zerwürfnisses hatte der Kaiser politische Positionen mit liberal orientierten Männern besetzt, da das liberale Bürgertum nach wie vor an wesentlichen Schaltstellen des Landes saß, so zum Beispiel in den Banken und den meinungsbildenden Medien (z.B. Neue Freie Presse, Neue Wiener Tagblatt). (vgl. Fuchs 1949: S. 7 f.)

Die Weltanschauung des Liberalismus’, „*Die Gedanken sind frei.*“, eroberte leichter die Köpfe des Volkes als die der politisch Verantwortlichen im Staat. Dass er gegen Ende des 19. Jahrhunderts Anhänger einbüßte ist nicht darauf zurückzuführen, dass die Menschen sich von seinen Grundideen abkehrten, sondern war durch ein neues Wahlrecht im Reichstag bedingt, mit dem nun die Arbeiterschicht an Einfluss gewann, die bislang politisch zur Stummheit verurteilt gewesen war. (vgl. Fuchs 1949: S. 9 f.)

Eigenheiten des österreichischen Liberalismus’ sieht Fuchs an seiner Haltung hinsichtlich nationaler Probleme und internationaler Fragen, wie auch die Kombination des „... Patriotismus“, des „guten Österreichertums, mit dem „bewußten Deutschtum.“ (Fuchs 1949: S. 11 f.)

9.2.2 Sozialdemokratische Arbeiterpartei

Mit der Industrialisierung war das Potential für eine Arbeiterpartei durchaus gegeben, doch konnten sich die Versuche zu einer Gründung, die es ab 1867 gegeben hatte, nicht durchsetzen. In Wien wurde der freie Lohnarbeiter ab den 1880er Jahren zum dominierenden Arbeitertypus. Um Victor Adler (1852-1918), Psychiater und Armendoktor, bildete sich bald eine Führungselite, die neue politische Konzepte ausarbeitete. 1888/89 kam es in Hainfeld zu einem „Einigungsparteitag“ und zur Gründung der Partei, wo die Positionen der Partei, wie sie sich in den letzten Jahren herauskristallisiert hatten, von einer Mehrheit der Delegierten angenommen wurden. (vgl. Maderthaner 1995: S. 177 f.)

Die Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP) formierte sich rasch zu einer Massenpartei und zählte bereits 1907 140.000 Mitglieder. Die Sozialdemokratie machte sich „... zur Anwältin des Prozesses der Modernisierung ...“ und die wissenschaftliche, kulturelle und ästhetische Moderne zu ihrem Programm. Aus den Freien Gewerkschaften schöpfte die SDAP naturgemäß ihr Mitglieder- und Mitstreiterpotential. Ein wesentliches Ziel von Victor Adler war das Erringen des allgemeinen Wahlrechts, was er 1907 erreichte (mit Ausnahme der Frauen). (vgl. Maderthaler 1995: S. 179) In Wien fanden die Sozialdemokraten ihre Hochburg. In den 1920er Jahren erreichten sie bei Kommunalwahlen stets die Zweidrittelmehrheit. Auch international wurde der Organisationsstärke dieser Partei Beachtung geschenkt. Jeder Parteitag diente unter anderem der Erweiterung und Präzisierung des Parteistatuts. Die Parteiorganisation dehnte sich immer weiter aus, bis hinein in den Wohn- und Freizeit- als auch in den Kultur- und Sportbereich. (vgl. Maderthaler 1995: S. 182 f.) Der Gründergeneration rund um Victor Adler folgte eine junge Gruppe Austromaxisten (vgl. Kolakowski 1988: S. 275 ff.) unter ihnen Karl Renner (1870-1950), Max Adler (1873-1937), Otto Bauer (1881-1938) oder Rudolf Hilferding (1877-1941). 1918/1919 waren die Sozialdemokraten noch in der Regierung und an der Etablierung der jungen Republik mitbeteiligt, doch schon mit den nächsten Wahlen war dies Geschichte. Die Sozialdemokraten blieben auch in schwierigen politischen Situationen ihrer Maxime treu, dass eine Machtübernahme nur auf demokratischem Wege vonstatten gehen könne. (vgl. Maderthaler 1995: S. 185)

Nach dem Wegfall der Monarchie kam die Sozialdemokratie an die Macht. Atheistisches Freidenkertum, antikirchliche Zersetzungskräfte und kämpferischer Sozialismus sollten das Programm umsetzen helfen. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts hatte es eine konfessionslose Bewegung gegeben. Anfang des 20. Jahrhunderts wurden Vereine wie die Ethische Gesellschaft, der Verein Freie Schule oder der Ehrechtsverein gegründet. Ab 1918 konnten diese nun öffentlich propagiert werden und die politische Machtergreifung ermöglichte den Sozialisten die Umsetzung ihrer Ideologie. Ein wesentlicher Bereich dabei war der Kampf gegen das Staatskirchentum. Unter dem Motto „Religion ist Privatsache“ begann man einen neuen Kulturkampf. Allen voran ging es um die Einsetzung einer neuen österreichischen Ehegesetzgebung. (vgl. Wodka 1959: S. 365 f.) Doch bereits 1920 verloren die Sozialdemokraten die Wahlen und mussten sich mit der Oppositionsrolle abfinden. Die bereits verhärtete

Position zwischen den Sozialisten und den Christlichsozialen äußerte sich als es am 15. Juli 1927 zum Justizpalastbrand kam. Bundeskanzler Seipel wurde von der sozialistische Presse mit dem Satz gebrandmarkt: „*Katholischer Prälat läßt auf Arbeiter schießen.*“ Dem folgte eine Austrittswelle der Katholiken aus der Kirche, um Seipel zum Rücktritt zu bewegen. (vgl. Wodka 1959: S. 367 f.)

Die Programme der Sozialdemokraten orientieren sich an einer „... *geistigen und kulturellen Hegemonie über die von ihr geführten Volksmehrheit ...*“ und nur auf diese Weise wollten sie die Macht erobern. Im Linzer Programm von 1926 wurde der Bildung eine zentrale Rolle zugeschrieben. Vor allem in Wien waren die Sozialdemokraten mit der Umbildung der Gesellschaft erfolgreich. Ziel war auch die Schaffung von Organisationen, die den Kapitalismus einschränken bzw. ganz aufheben sollten. Die Demokratie sollte in den Dienst der Arbeiterklasse gestellt werden. Ein weiterer zentraler Punkt des Linzer Programms war die Strategie der „*defensiven Gewalt*“. (vgl. Maderthaler 1995: S. 186 ff.) Die Partei verwendete ihre Energie schwerpunktmäßig für die Kommunalpolitik in Wien. Die Wiener Fürsorgepolitik, der Wohnbau, die ärztliche Versorgung, die Säuglings- und Kinderpflege etc. erlangten als „Wiener System“ Berühmtheit. (vgl. Maderthaler 1995: S. 191 f.)

Die Wirtschaftskrise und damit die hohe Arbeitslosigkeit machten die Bevölkerung offen für die Versprechungen des autoritären Regimes von Bundeskanzler Dollfuß und so verlor die SDAP ihre gesellschaftliche und politische Akzeptanz. Die Sozialdemokraten konnten der Notverordnung, mit der Dollfuß regierte, nichts entgegen setzen. Beim außerordentlichen Parteitag von 1933 wurde die Ausrufung des Generalstreiks diskutiert, der jedoch den Bürgerkrieg bedeuten musste. Um diese Katastrophe zu verhindern, einigten sich die Sozialdemokraten auf ein Kompromissangebot, in dem sie Dollfuß anboten, unter bestimmten Bedingungen ein autoritäres berufsständisches Regime zu akzeptieren. Dollfuß ließ diese Offerte unbeantwortet. So kam es zum letzten, aussichtslosen Versuch der Sozialdemokraten im Februar 1934 das Land vom Austrofaschismus zu bewahren. (vgl. Maderthaler 1995: S. 193 f.)

Wenngleich es schwer möglich war, in der Sozialdemokratie einen Platz für gläubige Sozialdemokraten zu finden, versuchte der Metallarbeiter Otto Bauer (nicht zu verwechseln mit dem Sozialdemokraten Otto Bauer) dennoch eine Konzeption der

„Religiösen Sozialisten“. Bauer wollte der Partei den Charakter einer Weltanschauung nehmen und statt dessen die Ideologie und das Parteiprogramm in den Vordergrund rücken. Auf dieses Konzept antwortete der Herausgeber der „Katholischen Theologischen Quartalsschrift“ Leopold Koppler: *„Solange die Sozialdemokratie das ist und bleibt, was sie bislang gewesen ist, ist und bleibt es eine Sünde und an sich eine schwere Sünde, in ihre Partei oder Organisation einzutreten.“* (zit. nach Hanisch 1977: S. 22) Einen weiteren Todesstoß erfuhren diese Bemühungen durch die Enzyklika „Quadragesimo anno“, worin der Papst den Sozialismus als unvereinbar mit dem Katholizismus bezeichnete. (vgl. Hanisch 1977: S. 23)

9.2.3 Die Christlichsoziale Partei

Kaiser Franz Joseph I. orientierte sich mit der Auflösung des Konkordats von 1855 wieder an der traditionellen habsburgischen Politik, *„... der Kirche keine übermäßigen Zugeständnisse zu machen, aber so weit wie möglich mit ihr zu kooperieren.“* (Fuchs 1949: S. 47) Es zeigte sich, dass die Regierung unter Beteiligung der Liberalen keine Probleme im Staat lösen konnte. Dies brachte einen politischen Kurswechsel mit sich und der Kaiser rief 1871 ein neues Kabinett ein, das aufgrund der Empfehlungen des extremklerikalen Grafen Leo Thun (1811-1888) zusammengestellt wurde. Die Liberalen waren in weiterer Folge noch bis zum Kabinett von Eduard Taaffe (1833-1895) in der Regierung vertreten. Unter Taaffe's (1833-1895) Regierung bekam der Klub von Graf Hohenwart (1824-1899), die „Rechtspartei“, eine Schlüsselrolle im Parlament. In dieser Partei, auch „Konservative“ oder „Feudal-Klerikale“ genannt, sammelte sich vorwiegend der Adel und der Klerus. Das gemeinsame Element war der Großgrundbesitz. Zu Beginn konnten die Konservativen noch die bäuerliche Schicht für sich gewinnen, aber die Interessensunterschiede, Groß- versus Kleinbesitz, waren langfristig zu groß, um einen gemeinsamen Nenner zu finden.

Mit Beginn der 1880er Jahre formierten sich katholische Studentengruppen, die sich später im Cartellverband an den österreichischen Universitäten wiederfanden, zu politischen Führungseliten, wodurch das Führungsdefizit der Katholisch-Konservativen Bewegung beseitigt wurde. Diese Politiker nahmen dem Klerikalismus im Parlament die bis dahin gegebene Vorherrschaft. (vgl. Slapnicka 1988: S. 126)

In den 1890er Jahren konnten sich die Christlichsozialen Vertreter immer besser organisieren und so kam es zu einer Spaltung in eine konservative Partei und die

„Katholische Volkspartei“. Anfang des 20. Jahrhunderts verschmolz die katholische Volkspartei mit der Lueger-Partei. (vgl. Fuchs 1949: S. 47 f.)

Freiherr Karl von Vogelsang, christlichsozialer Politiker und katholischer Journalist, beschäftigte sich intensiv mit der sozialen Frage und den Volksnöten wie zum Beispiel den hoch verschuldeten Kleinbauern, die von den liberalen als auch von den sozialistischen Nationalökonomern vernachlässigt wurden. Er nahm sich der elenden Situation der Arbeiterschaft an und trat, auch wenn er kein Sozialist war, für gerechtere Löhne ein. Mit Vogelsang wurde die soziale Frage in der Partei stark thematisiert. (vgl. Fuchs 1949: S. 51 f.) Er war nicht der Gründer der Christlichsozialen Partei, aber er war „... *Mentor ihrer Begründer*.“

Die Christlichsoziale Partei Wien wurde um 1890/91 gegründet und konnte hier vor allem aufgrund der wirtschaftlichen Situation des Gewerbes, das mit Existenzängsten kämpfte, rasch eine tragende Rolle in der politischen Landschaft Wiens übernehmen. (vgl. Staudinger/Müller/Steiniger 1995: 160) Der charismatische Politiker Dr. Karl Lueger (1844-1910) war am Erfolg der Partei maßgeblich beteiligt und seine antisemitischen Äußerungen unterstützten ihn dabei. In den anderen Ländern der Habsburgermonarchie konnte die Christlichsoziale Partei bis zum Ersten Weltkrieg keine führende Stellung in der Politik einnehmen. Großen Anklang hingegen fand die Christlichsoziale Partei beim päpstlichen Nuntius in Wien, im Vatikan wie auch bei Papst Leo XIII., dessen Enzyklika „Rerum novarum“ gerade verbreitet wurde und in der Politik von Bundeskanzler Dollfuß noch eine maßgebliche Rolle spielen sollte. (vgl. Slapnicka 1988: S. 124)

Nach den Reichsratswahlen 1907 kommt es zur Vereinigung der Christlichsozialen und der Katholisch-Konservativen unter dem Dach der Christlichsozialen Reichspartei. Wenngleich auf Ebene der Bundesländer die unterschiedlichen katholischen Gruppen, häufig unter dem Namen „Katholische Volkspartei“, noch eine starke politische Positionen haben und häufig den Landeshauptmann stellte, so fehlte es ihnen auf Ebene der Bundespartei und damit in der Reichspolitik in Wien an politischer Durchsetzungskraft. (vgl. Slapnicka 1988: S. 126)

Dr. Karl Lueger war einer der führenden Politiker nicht nur als Wiener Bürgermeister, sondern auch in der gesamten Christlichsozialen Partei. Bei den letzten Reichsratswahlen der Monarchie 1911 konnte die Partei trotz des Todes von Lueger

1910 zahlreiche Zugewinne in den Ländern und 95 von 512 Stimmen im Reichsrat erzielen. Damit blieb die Christlichsoziale Partei weiterhin ein wichtiger Faktor in der Politik der zu Ende gehenden Monarchie. (vgl. Slapnicka 1988: S. 127 f.)

Die antisemitischen Rufe, welche von der Partei allen voran von Karl Lueger ausgingen, sicherte ihr Anfang der 1890er Jahre die Stimmen von Lehrern, Unterbeamten, Wiener Gewerbetreibenden aber auch der Pfarrer. (vgl. Fuchs 1949: S. 53 f.)

Nach dem Sieg bei den Wiener Gemeinderatswahlen 1895 konnte die Partei mit Karl Lueger den Wiener Bürgermeister stellen. Im Reichsrat musste die Christlichsoziale Partei aufgrund des Kurienwahlsystems länger auf ihren Erfolg warten, aber mit dessen Beseitigung und der Einführung des allgemeinen Wahlrechts für Männer 1907 konnte die Christlichsoziale Partei ihren Machtbereich auf Reichsebene ausweiten. In weiterer Folge schlossen sich die altklerikalen Abgeordneten der Partei an, womit sie zur stärksten Partei Österreichs wurde. Mit dem Aufstieg der Christlichsozialen Partei entwickelte sich eine breite kulturelle Bewegung, die vom katholischen Geist geleitet wurde. Die Kirchen waren voll, der Katholizismus erstarkte und bekam eine gewichtige Rolle im öffentlichen Leben. (vgl. Fuchs 1949: S. 53 f.)

Die Christlichsoziale Partei vertrat im Gegensatz zu den anderen Parteien eine inhomogenere Interessenslage. Sie wollte unterschiedliche Sozialmilieus bedienen. Viel Energie wurde in den Konflikt Arbeiter (industrielle katholische Arbeiterschaft) versus Besitzende (den selbstständigen Mittelstand als auch Bauern) investiert, wobei die Partei die Besitzenden bevorzugte. Dies brachte Spaltungen innerhalb der Partei mit sich. Die genannte Arbeiterschaft stellte 1930 rund 130.000 Anhänger und konnte trotz dieser enormen Zahl ihre Interessen nicht durchsetzen. Der Schwerpunkt der Partei lag aus traditionellen Gründen bei der gesellschaftlichen Spaltungslinie Peripherie versus Land. „... die von großen Spannungen geprägte CSP wurde aber letztlich immer wieder zusammengehalten von der integrierenden Kraft der katholischen Kirche, der Verteidigung des Privateigentums, dem damit eng zusammenhängenden Antisemitismus und von außen her vom vehementen Antiklerikalismus der Sozialdemokraten.“ (Dachs 1995: S. 155) Im Vergleich zu den Sozialdemokraten war die Christlichsoziale Partei schlecht organisiert. Grund dafür war unter anderem dass ihr Klientel von unterschiedlichen Konfliktlinien betroffen war, und dass sich die Partei durch die Nähe

zur römisch-katholischen Kirche auf deren Vereinsstruktur inklusive deren Presseorgane stützte. „*Sie war eingebunden in das Konzept des politischen Katholizismus, bestehend aus kirchlicher Hierarchie, katholischen Organisationen und Vereinen sowie der CSP.*“ (Dachs 1995: S. 157) Aus dieser Struktur generierte die Partei nicht nur ihre Wähler, sondern auch ihre Funktionäre und Nachwuchskräfte, darunter viele Kleriker. Die Partei ist als eine „*indirekt organisierte Wählerpartei*“ einzustufen und „*...daher höchst verletzlich und Veränderungen in ihrem Umfeld relativ wehrlos ausgeliefert.*“ Dies zeigte sich deutlich, als Anfang der 1930er Jahre die Kirche zum Rückzug aller Kleriker aus den Kirchenpositionen aufrief und der Politik damit die Führungskräfte entzogen wurden. (vgl. Dachs 1995: S. 157)

Im Vergleich dazu konnten die Sozialdemokraten dank ihrer Organisation 1929 auf bis zu 720.000 Mitglieder zurückgreifen. (vgl. Dachs 1995: S. 157)

1919 kam es zu einer Koalition mit den Sozialdemokraten im Parlament, jedoch schon 1920 avancierte die Christlichsozialen mit 42 Prozent zur stimmenstärksten Partei im Nationalrat. Sie sicherten ihre politische Stellung durch eine verstärkte Zusammenarbeit mit der Industrie und orientierten sich nicht mehr allein an den Interessen ihrer kleinbürgerlichen und bäuerlichen Wählerschichten. Der Hauptverband der Industrie unterstützte die Partei in den 1930er Jahren mit 70 Prozent Wahlkampf-Unterstützung, die Großdeutsche Volkspartei schon mit 30 Prozent. Bereits 1923 erhielt die Industrie drei Mandate der christlichsozialen Abgeordneten im Nationalrat. Im selben Jahr konnte die Partei noch ca. 45 Prozent der WählerInnen für sich gewinnen. Bis 1930 sank der Wähleranteil der Partei auf rund 36 Prozent. Grund für die Wahlniederlagen auf Ebene der Regional- und Lokalwahlen waren unter anderem die Einsparungen im Sozialbereich. Als Gegenmaßnahme zu dem WählerInnenschwund orientierte sich die Partei noch mehr am rechten politischen Spektrum und „*... propagierte zunehmend autoritäre Krisenlösungsmuster, antiparlamentarische und ständische Gesellschaftsmodelle.*“ (Staudinger/Müller/Steininger 1995: S. 162) Aber auch diese Maßnahmen führten nicht an das gewünschte Ziel. Da sich die Partei durch ihr autoritäres Regieren keiner weiteren Wahl mehr stellte, blieb ihr eine beträchtliche Wahlniederlage erspart. Mit der Ausschaltung des Nationalrates im März 1933 versagte sich die Partei jede Mitwirkung an der politischen Gestaltung des Landes und verbündete sich mit den antidemokratischen gesellschaftlichen Kräften des Landes. (vgl. Staudinger/Müller/Steininger 1995: S. 162 f.)

Die Ideologie und Programmatik der Partei orientierte sich am Politischen Katholizismus, er war fixer Bestandteil der Politik. Die Hirtenbriefe, die päpstliche Enzykliken (vor allem „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“) und die „Katholische Soziallehre“ von Karl von Vogelsang waren prägend für die Politik. Die Maxime „Thron und Altar“ war nicht mehr opportun. An ihre Stelle tritt nun ein christlich sozial dominierter Staat. Gegen die ständische Ordnung waren der Bauernstand, die Handwerker und die kleinbürgerlichen Arbeiter, da es hier Widersprüche mit der industriekapitalistischen Klassengesellschaft gab. Verfolgt wurde aber nicht das Ziel eines Antikapitalismus per se. Die erwähnten Gruppen differenzierten sich vom „... *positiv konnotiertem ‚schaffenden‘ und negativ besetztem ‚raffenden‘ Kapital ...*“ der Großindustrie, dem Großhandel und dem Finanzkapital. Darüber hinaus trat die Partei gegen den Liberalismus und den Marxismus ein. Darin integriert waren Antisemitismus, der ‚Erb-Fluch‘ und die christlich begründete Judenfeindschaft. (vgl. Staudinger/Müller/Steininger 1995: S. 169 f.) Die Partei orientierte sich in der Anfangsphase der Republik in ihrem Regierungsprogramm an der Sozialreform von Vogelsang sowie an der Kommunalpolitik von Lueger in Wien. Die Großbetriebe der Schwerindustrie sollten verstaatlicht, das gottgewollte Privateigentum der Klein- und Mittelbetriebe sollte beibehalten und dem kapitalistischen System mit seinen Auswüchsen Einhalt geboten werden. Im Parteiprogramm von 1926 wurde hinsichtlich der Sozialpolitik „... *nur mehr die unverbindliche Formulierung, wonach Sozialpolitik ausschließlich, unter Bedachtnahme der Zeitumstände und der Leistungsfähigkeit der Wirtschaft betrieben werden solle.*“ aufgenommen. (Staudinger/Müller/Steininger 1995: S. 171) Die Wirtschaftspolitik wurde nicht präziser formuliert. An dieser Stelle wurde nur auf das Recht des „rechtmäßig erworbenen Eigentums“ und dass die Wirtschaftspolitik auf das Gesamtwohl abgestimmt werden müsse, hingewiesen. Im Parteiprogramm von 1932 forderten die Christlichsozialen unter Bezugnahme auf die aktuelle Enzyklika „Quadragesimo anno“ einen „*richtig verstandenen Autoritätsstaat*“ mit „*berufsständischen*“ Ordnungsvorstellungen. Darüber hinaus wird ein weitreichendes Notverordnungsrecht verlangt, um „... *dringende Fragen auf diktatorischem Wege zu lösen*“. Mit der Aufforderung „Kauft nur bei Christen“ wird der Antisemitismus von Seiten der Partei öffentlich bekundet. (vgl. Staudinger/Müller/Steininger 1995: S. 171 f.) Im März 1933 errichtet Dollfuß unter Duldung des christlichsozialen Bundespräsidenten Miklas (1872-1956) und mit Unterstützung der katholischen Kirche die Diktatur. Die Partei „Vaterländische Front“

wurde gegründet und ein Großteil ihrer Funktionäre kommt aus dem Reservoir der Christlichsozialen Partei. Die Sozialdemokratie, aber in weiterer Folge auch die Christlichsoziale Partei, wird durch die Vaterländische Front von der politischen Arbeit für Österreich ausgeschlossen. Der Austrofaschismus, der sein Fundament auf christlichsozialen Wurzeln aufgebaut hat, versuchte sich dem Nationalsozialismus entgegenzusetzen, verlor diesen Kampf aber 1938 mit dem Anschluss Österreichs an Deutschland. (vgl. Staudinger/Müller/Steininger 1995: S. 174 f.)

Im November 1933 hatte sich der Klerus aus allen parteipolitischen Funktionen zurückgezogen und sich damit vom Politischen Katholizismus abgewendet. Dies tat die Kirche aber erst nach der Unterzeichnung des Konkordats vom 5. Juni 1933, worin sie ihre Ziele hinsichtlich des Eherechts und des Religionsunterrichts, nicht aber der Schulfrage, erreicht hatte. Das Konkordat, auch „Dollfuß-Konkordat“ genannt, wurde damit erst nach Ausschaltung des Parlament verabschiedet und war förmlich ein Einstandsgeschenk an die katholische Kirche von Seiten des christlichsozialen Unterrichtsministers. Das Kulturkampfziel des Politischen Katholizismus „*Halten der Bastionen*“ war damit voll erreicht. (vgl. Liebmann 2009: S. 26 f.)

9.2.3.1 Parteiführer Karl Lueger

Karl Lueger entstammte ärmlichen Verhältnissen. Dank der starken und treibenden Persönlichkeit seiner Mutter besuchte er das beste Gymnasium Wiens, das Theresianum, wo er sich seinen wohlherzogenen Habitus aneignete, später schloss er das Studium der Rechtswissenschaften ab, blieb seinen Wurzeln aber stets treu. (vgl. Pammer 2003: S. 1) Seine Laufbahn in der Öffentlichkeit begann er als sozialer Anwalt für den kleinen Mann. Lueger war ein Opportunist, der im Laufe seiner politischen Karriere häufig die Ideologie wechselte. Er saß als Demokrat auf der linken Seite im Reichsrat, kämpfte gegen den Kapitalismus und entschied sich aber schlussendlich für die stärkste politische Strömung im Lande, den Antisemitismus. Wiewohl Lueger dem Kaiserhaus stets die Treue hielt, verurteilte der Kaiser seine antisemitische Einstellung und ernannte ihn trotz gewonnener Wahl zunächst nicht zum Wiener Bürgermeister. Nach nochmaliger Wahl konnte der Kaiser aber dem Volkswillen nicht mehr trotzen und musste gegen seinen Willen im April 1897 Lueger zum Bürgermeister von Wien bestätigen. Anfangs ein liberaler Katholik, mit fortschreitenden Jahren ein antisemitischer Christlichsozialer Politiker, gründete Lueger die Christlichsoziale Partei und war ihr Parteiführer bis zu seinem Tode 1910. (vgl. Pammer 2003: S. 3 f.)

„Keine Partei war je in höherem Grad ‚Ein-Mann-Partei‘ als die Christlichsoziale, solange ihr Begründer noch lebte.“ (Fuchs 1949: S. 58) Lueger war die Person, welche in der Weber’schen Herrschaftssoziologie als charismatischer Führer bezeichnet wird. (vgl. Weber 2000: S. 243 f.)

Dank seines persönlichen Charismas, seines Auftretens und seiner rhetorischen Stärke war es ihm ein Leichtes, die Bevölkerung sowie seine Partei für seine antisemitische Politik zu gewinnen. Sein außerordentliches Charisma, auch dank seines hochgewachsenen und stattlichen Erscheinungsbildes, das dem Schönheitsideal seiner Zeit entsprach, war für die Partei das treibende Element auf dem Weg zum politischen Erfolg. Er sprach dem „Wiener aus dem Mund“ und im Gegensatz zu seinen Mitstreitern waren seine witzigen Einfälle und Ausfälle unerschöpflich. Fuchs führt aus, dass Lueger aber nicht nur die positiven Eigenschaften wie Leichtigkeit, Liebenswürdigkeit und Zungenfertigkeit des österreichischen Menschenschlages in sich vereinigte, sondern dass die „... typischen Defekte des österreichischen Charakters, Oberflächlichkeit, Prinzipiosigkeit, Brutalität, bei ihm ebenfalls zu finden ...“ waren. (Fuchs 1949: S. 59)

Während seiner Amtszeit als Wiener Bürgermeister wurden umfangreiche Neuerungen auf kommunalem Gebiet umgesetzt, beispielsweise der Ausbau und die Elektrifizierung des Straßenbahnnetzes, der Bau der Wasserleitung von der Rax nach Wien, die Errichtung von Schulen, Altersheimen und Krankenhäusern sowie die Erweiterung des Zentralfriedhofes. Parallel dazu nahm die Kommunalpolitik unter seiner Führung autoritäre Züge an. (vgl. Pammer 2003: S. 5)

9.2.3.2 Die Christlichsoziale Partei und die Judenfrage

Die Wirtschaftskrise von 1873, welche die ganze Gesellschaft erfasste, brachte es mit sich, dass nach Verantwortlichen gesucht wurde. Diese fand die Gesellschaft in „dem ewigen Juden“ und seiner „jüdischen“ Korruption. Den Juden wurde die Verantwortung für die wirtschaftliche Situation übertragen. Die erste Gruppe, die ihren Unmut auf die Juden übertrug, war der niedere Mittelstand. Er sah sich in seinem sozialen Status bedroht. „Der Antiklerikalismus wurde durch Antisemitismus ersetzt.“ (Rona 1991: S. 60 f.)

Gemäß Boyer war der Antisemitismus in Wien im Vergleich zu Europa am stärksten vertreten. Er war hier „... the basis for a major successful upheaval in municipal

politics ...“ (zit. nach Rona 1991: S. 61) In Wien fand sich in diesen Jahren die größte antisemitische Gesinnung Europas. (vgl. Rona, 1991: S. 61) In den Reihen der Christlichsozialen Partei fanden sich viele überzeugte und teilweise radikale Antisemiten wie Ernst Schneider (1850-1913), Robert Pattai (1846-1920), Georg Schönerer (1842-1921) und allen voran Karl Lueger. Die Handwerker organisierten sich in Vereinen zum Schutz gegen die Juden. Schlagworte wie „Kauft nur bei Christen“ oder „Rasse ist alles“ sollten das Handwerk vor den Juden und vor Verarmung schützen. (vgl. Rona 1991: S. 62 f.)

Der niedere und mittlere Klerus trat in den 1880er Jahren diesen antisemitischen Handwerkerbewegungen bei und beide Seiten konnten gesellschaftspolitischen Profit für sich daraus schlagen. Mit den antisemitischen Predigten füllten sich die Kirchen wieder und die Kleinbürger gewannen an Respektabilität. (vgl. Rona 1991: S. 63) Wie bereits erwähnt spielte auch Freiherr von Vogelsang, der vorwiegend als Theoretiker mit der christlichsozialen Soziallehre in Verbindung gebracht wird, eine Rolle in der antisemitischen Gesinnung seiner Partei. In den Inhaltsverzeichnissen seiner unzähligen Schriften findet man die Wörter „Judentum“, der „Jude“, die „Judenherrschaft“, die „Ungleichheit der Menschen“, „Antisemitismus“ etc. häufiger als zum Beispiel sozialpolitische Begriffe. (vgl. Rona 1991: S. 67) So schreibt Vogelsang: *„Und schließlich: Warum darf sich jeder Christ gegen jeden Juden als ‚besser, edler, höher halten? (...) Nicht die Religion ist es, weshalb jeder von uns (...) sich für edler hält als den Juden. Es ist (...) das Gefühl, die geistigen Früchte der Erziehung, welche das Christentum ein Jahrtausend an unserem Stamme vollzogen, in sich aufgenommen haben‘. Die Juden hingegen wären durch ‚zweitausendjährige Staatenlosigkeit‘ Nomaden geworden und dem ‚Geiste des Individualismus‘ verfallen. Sie lassen ‚die Völker Europas im Schweiß ihres Angesichts frohnden und Zins zahlen.‘ Durch die ‚schlechten Praktiken der Börse‘ sammelt sich aller Reichtum in den Händen der Juden.“* (zit. nach Rona 1991: S. 68 f.) Politisch folgte Vogelsang einer antiliberalen Gesinnung. Mitte der 1880er war Vogelsang bereits europaweit als christlich-konservativer Sozialtheoretiker bekannt. Vogelsangs Theorien und die Durchsetzung einiger Sozialgesetze kann man durchaus als einen der Wegbereiter für die weitere antisemitische Politik der christlichsozialen Partei ansehen. Er unterstützte bedingungslos alle antisemitischen Vereine und Äußerungen. (vgl. Rona 1991: S 71 f.) Bei den sogenannten „Entenabenden“, die ab 1888 unter anderem von Vogelsang

organisiert wurden, trafen sich katholische-antisemitische Intellektuelle und Handwerkervertreter zu Diskussionen. Hier wurde auch Lueger zum Führer der entstehenden christlichsozialen Partei gewählt. Politischer Antisemitismus war nützlich und gesellschaftsfähig geworden. (vgl. Rona 1991: S.73)

Lueger konnte den vorhandenen politischen Antisemitismus von allen christlichsozialen Politikern am besten für seine Zwecke instrumentalisieren, wiewohl er wahrscheinlich im Gegensatz zu Vogelsang kein echter Antisemit war, wenn auch diese Frage nach wie vor umstritten ist. Vogelsang war von der Richtigkeit der Rassendiskussion absolut überzeugt. (vgl. Rona 1991: S. 76) Lueger war ein Opportunist. Noch 1885 sagte er zu Kronawetter (1838-1913), einem linksliberalen Politiker, von dem Lueger zu diesem Zeitpunkt ein Anhänger war: „*Wir wollen sehen, welche Bewegung die stärkere wird, die demokratische oder die antisemitische, und man wird sich dementsprechend einrichten.*“ (zit. nach Rona 1991: S. 77) 1887 war es dann soweit, dass Lueger seine erste antisemitische Rede hielt. Dies führte zum Bruch mit Kronawetter und die bürgerliche Einheit stellte ihre Grundlagen nun auf ein antisemitisches Fundament. Weitere Programmpunkte waren soziale Reformen für den Mittelstand, Treue zum Hause Habsburg und zum österreichischen Katholizismus. Mit Lueger wurden neue, raue Töne in der Politiklandschaft angeschlagen, die durch die Zeitungen multipliziert wurden und damit zum Erfolg von Lueger maßgeblich beitrugen. (vgl. Rona 1991: S. 78 f.) Nach den Gemeinderatswahlen von 1895 herrschte Lueger vorerst in Wien, wenngleich er vom Kaiser noch nicht zum Bürgermeister ernannt wurde, da dieser unter Lueger die Gleichheit der BürgerInnen nicht gewährleistet sah. Papst Leo XIII. begrüßte jedoch die Handlungsweise von Lueger und schickte ihm seinen Segen mit dem Zusatz, dass er in ihm „*einen wahren Freund*“ besitze. (vgl. Rona 1991: S. 85) Mit Lueger wurde vom Papst der Antisemitismus abgesegnet und so konnten auch die Christen „beruhigt“ dem Antisemitismus frönen. (vgl. Rona 1991: S. 85) Mit dem Aufstieg der Christlichsozialen Partei gewann die katholische Kulturbewegung an Bedeutung. (vgl. Rona 1991: S. 98) Bis zum Ersten Weltkrieg wurde der Antisemitismus, mit Ausnahme an den Universitäten, vorwiegend durch verbale Attacken ausgetragen. Nach dem Ersten Weltkrieg, als viele verarmte und nicht assimilierte Juden, die teilweise als Flüchtlinge aus Galizien nach Österreich gekommen waren, nahmen die Angriffe gegen sie radikalere Formen an. (vgl. Rona 1991: S. 109)

Mit der Ersten Republik entwickelten alle Landesparteien der Christlichsozialen Partei ein neues Parteiprogramm, das Anfang 1919 veröffentlicht wurde. Alle Programme waren antisemitisch. So war die Rede von „... *folgerichtige(r) Durchführung des Antisemitismus auf allen Gebieten*“ unter besonderer Bezugnahme auf „*verjudete Zentralwirtschaften*“ oder von „*übergewichtige(n), jüdisch-kapitalistischen Einfluß in Finanz und Verwaltung*“ (zit. nach Rona 1991: S. 111)

Seipel war ein überzeugter Antisemit, jedoch sind nach 1922 keine antisemitischen Äußerungen von ihm bekannt. (vgl. Rona 1991: S. 111 f.) Der Sozialismus war Seipels Angstgegner, was durch folgenden Satz zum Ausdruck kam: „*Diese Gefahr (jüdische) wäre vielleicht nicht so drohend, wenn nicht die große Partei der Sozialdemokratie bedingungslos jüdischer Führung folgte.*“ (zit. nach Rona 1991: S. 49 f.)

Eine Teilorganisation der Christlichsozialen Partei war die Christliche Arbeiterbewegung und sie war es, die den Antisemitismus in den Reihen der Christlichsozialen am offensivsten vertrat. Im Linzer Programm von 1923 steht: „*Für gesunden Fortschritt auf kulturellem, politischem und wirtschaftlichem Gebiete ist es von wesentlicher Bedeutung, daß die Führer der Arbeiterschaft in Abstammung und Denkart den bodenständigen christlichen Volke angehören und daß der zersetzende Einfluß des Judentums aus dem Geistes- und Wirtschaftsleben des deutschen Volkes verdrängt werde.*“ (zit. nach Rona 1991: S. 113)

Während die Sozialdemokratie gegen die österreichisch christliche Arbeiterbewegung, die Bewegung der Großdeutschen und die Nationalsozialisten kämpfte, unterstützte der Politische Katholizismus diese Gruppen. Auch im Programm von 1926 finden sich antisemitische Formulierungen: „*Als national gesinnte Partei fordert die christlichsoziale Partei die Pflege deutscher Art und bekämpft die Übermacht des zersetzenden jüdischen Einflusses auf geistigem und wirtschaftlichen Gebiete.*“ (zit. nach Rona 1991: S. 114) Für die Christlichsoziale Partei war der Antisemitismus in dieser Zeit ein wesentliches Identitätsmerkmal. (vgl. Rona 1991: S. 113 f.)

Ab 1933 mussten sich die katholischen Antisemiten, die den Ständestaat wie auch die Christlichsoziale Partei unterstützen, von Hitlers Rassenantisemitismus abgrenzen. Der Linzer Diözesanbischof Johannes M. Gföllner (1867-1941) distanzierte sich in seinem Hirtenbrief vom 21.1.1933 „Über wahren und falschen Nationalismus“ vom „radikalen Antisemitismus“ der Nationalsozialisten wie folgt: „*Das jüdische Volk nur wegen seiner*

Abstammung verachten, hassen und verfolgen, ist unmenschlich und antichristlich“. Im weiteren Verlauf jedoch schaffte er die Abgrenzung nicht: *„Verschieden (...) von der jüdischen Religion ist der jüdische internationale Weltgeist“* (Hervorhebung P.R.). *Dieser Weltgeist übe „einen überaus schädlichen Einfluß aus“.* (zit. nach Rona 1991: S. 121)

Gemäß Gföllner ist *„... das entartete Judentum (...) auch vorwiegend Träger des mammonistischen Kapitalismus und vorwiegend Begründer (...) des Sozialismus und Kommunismus.“* (zit. nach Rona 1991: S. 121) Hier zeigt sich, dass Gföllner, wie auch Seipel, nicht Angst vor den Juden, sondern vor dem Sozialismus hatte. (vgl. Rona 1991: S. 121)

10 Deutschland

Der Kulturkampf zwischen Staat und Kirche verschärfte sich in jenen Ländern um so mehr, in welchen der Liberalismus an die Herrschaft kam. Dies war beispielsweise in der Schweiz, im Großherzogtum Baden, in Preußen und in Österreich der Fall. Im Großherzogtum Baden strebte die Kirche nach 1848 die völlige Freiheit vom Staate an. Der Klerus nahm hier eine kämpferische Haltung ein, die bis zur Missachtung staatlicher Gesetze reichte. Darauf reagierte die Staatsgewalt mit einer eintägigen Festnahme einiger Geistlicher. Dem folgten mehrjährige Verhandlungen für ein Konkordat, die 1859 abgeschlossen werden konnten. Der Kulturkampf in Baden war damit aber nicht beendet. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 20 f.)

Mit der Reichseinigung von 1871 stellt sich die Frage, wie der Politische Katholizismus einzuordnen ist. Die Katholiken in Süddeutschland (Bayern) stellten eine Minderheit im Reich gegenüber den Protestanten im Norden Deutschlands dar. Damit fühlten sich die Katholiken in ihren Werten und in ihrem Glauben bedroht und erfuhren durch einen engeren Zusammenschluss in dieser Periode eine extreme Stärkung.

Wimmer vertritt die Meinung, dass man in diesem Zusammenhang von „konkurrierenden Konservatismen“ sprechen kann. Nach dieser Theorie konzentrierte sich der deutsche Süden auf die Stärkung und den Ausbau des gemeinschaftsideologischen Katholizismus’, wohingegen sich das gemeinschaftsideologische Denken im Norden auf die Nationenbildung verlagerte. Zeitgleich fand eine „Doppelrevolution“ in Deutschland statt: die Industrialisierung und die Nationalstaatenbildung. Die Politik nützte im deutschen Süden die Wahlkanzeln, um die deutsche Zentrumspartei zu stärken und der Erfolg gab ihr Recht. Es ist festzuhalten, dass der süddeutsche Konservatismus, der sich in der deutschen Zentrumspartei wiederfindet, „... *weitgehend resistent gegen* ...“ die rechte Radikalisierung bleibt. (vgl. Wimmer 2000: S. 562 f.)

10.1 Kulturkampf

„Im protestantischen Preußen mit seiner toleranten Verfassung von 1850 gedieh die konfessionelle Bewegung am besten unter allen Staaten des Deutschen Bundes.“
(Franz-Willing 1971: S. 27)

Der Kulturkampf, bei dem es inhaltlich um die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat ging, läutete zeitgleich die Säkularisierung in Deutschland ein. Seine Vertreter waren einerseits Bismarck und die liberale Partei, die die Interessen des Staates vertraten, andererseits die deutsche Zentrumspartei, die die Interessen der römisch-katholischen Kirche wahrnahm. (vgl. Mazura 1994: S. 33)

Gemäß Thieme hat der Kulturkampf seinen Ausgang in Süddeutschland genommen und erreichte seinen Zenit Mitte der 1870er Jahre in Preußen. Die Politisierung der deutschen Katholiken, die Entwicklung des Vereinswesens und der Ausbau der katholischen Presse standen in Zusammenhang mit dem Kulturkampf und wurden durch ihn beschleunigt. (vgl. Thieme 1973: S. 265) Die große Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche fand schwerpunktmäßig auf Länderebene und nicht auf Ebene des deutschen Reichstages statt, da die kulturellen Angelegenheiten Ländersache waren. Jedoch gab es als Reichsgesetze „Kanzlerparagrafen“, zu denen auch die Bestimmungen von 1875 über die Zivilehe gehörten. Bismarck ging es bei diesem Kampf um den politischen Sieg, wohingegen die Liberalen aus ideologischen Gründen Bismarcks Kampf gegen die katholische Kirche unterstützten. (vgl. Tormin 1966a: S. 36)

Nicht selten gehen gesellschaftliche Gruppen gestärkt aus einer Krise hervor, so auch die römisch-katholische Kirche in Deutschland. Die Entwicklung neuer Ordensgründungen aus geistlichen Krisenzeiten ist ebenfalls kein Novum. Neue Orden können die Kirche bei der Bewältigung ihrer Krise unterstützen. Beispielsweise wurde der Jesuitenorden 1814 wieder zugelassen, die Redemptoristen und Liguorianer wurden gegründet und nicht zu vergessen ist der heilige Clemens Maria Hofbauer (1751-1820) in Österreich, der ein wichtiger Vertreter der katholischen Restauration war. In unserem Fall zeigte sich schon am dem 18. Jahrhundert die Entwicklung eines echten ökumenischen Christentums in Bayern. (vgl. Franz-Willing 1971: S.16) In Europa (unter anderem in Frankreich, Großbritannien und Italien) kristallisierten sich neue katholische Bewegungen heraus. Damit zeichnete sich eine Wiederbelebung des römisch-katholischen Glaubens und seiner Kirche ab, die ihren Platz in der politischen Arena forderte. Eine Versöhnung auf wissenschaftlicher Ebene und mit dem Zeitgeist war nicht möglich. Jene, die eine Aussöhnung zwischen Wissenschaft und Kurie suchten, Rosmini (1792-1855) in Italien, Lamennais (1782-1854) in Frankreich, Hermes im Deutschen Bund, fielen in der katholischen Kirche in Ungnade. Franz-Willing

schreibt, dass das Kölner Ereignis, „... *die Geburtsstunde der konfessionellen Bewegung im Deutschen Bunde.*“ war. (Franz-Willing 1971: S. 17)

Anders als im Deutschen Bund stellten die Katholiken im Kleindeutschen Reich eine Minderheit dar, dennoch schien es, dass sie nun einen größeren Zusammenhalt hatten. Die katholischen Länder im Deutschen Reich, Westfalen, die katholischen Rheinlanden, Schlesien, das katholische Polen, nahmen eine sehr kritische Position gegenüber Preußen ein. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 27)

Der Kulturkampf wurde mit der Eröffnungssitzung des Reichstages im neugegründeten Reich eingeläutet. Auslöser dafür war, dass das Zentrum, entgegen der Thronrede des Kaisers, für ein Eintreten des Deutschen Reiches für die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls im Rahmen der Nationalstaatenbildung von Italien war. Weiters forderte das Zentrum die Aufnahme „... *der kirchenpolitischen Artikel der preußischen Verfassung in die bundesstaatliche Verfassung des Reiches...*“. (Franz-Willing 1971: S. 27) Dieser Antrag wurde von den Regierungen der Bundesstaaten wie auch von Bismarck abgelehnt. Da die Programmatik des Zentrums eine föderalistische Gesinnung haben sollte, kam dieser Antrag für Bismarck überraschend. Er hatte nicht mit dem oppositionellen Votum des Zentrums gerechnet. Er hätte programmgemäß lieber mit dem Zentrum als mit den Liberalen in der Regierung zusammen gearbeitet, so aber stellte er sich auf eine Kooperation mit den Liberalen ein und konnte einen Teil der liberalen Opposition, die Nationalliberale Fraktion, für sich gewinnen. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 27 f.)

Bismarck konnte sich bei seiner Politik auf den Rückhalt von Kaiser Wilhelm I. stützen. Dieser vertrat jedoch die Ansicht, dass die Grundlagen der Hohenzollermonarchie sowie deren Gesellschaftsordnung Ausnahmegesetze und polizeistaatliche Maßnahmen notwendig hatten, um sie vor konfessionellen und politischen Minderheiten zu schützen. (vgl. Morsey 1973: S. 270)

Bismarck sorgte sich, dass die beiden von Deutschland geschlagenen (1866 Österreich und 1870 Frankreich) katholischen Mächte eine Allianz gegen ihn bilden würden und unter Führung der Kurie gegen Deutschland mobil machen würden. Daher drängte er auf rasche Friedensabschlüsse. Auch innenpolitisch hatte Bismarck mächtige Gegner. Einerseits das Zentrum andererseits aber auch die Sozialisten. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 30) Bismarcks' Kampf gegen das Zentrum begann am 8. Juli 1871 mit der

Aufhebung der katholischen Abteilung des preußischen Kultusministeriums. Am 4. August 1871 legte er sein Programm gegen die katholische Fraktion dar: *„Kampf gegen die ultramontane Partei, insbesondere in den polnischen Gebieten Westpreußen, Posen, Oberschlesien. Trennung von Staat und Kirche, von Kirche und Schule überhaupt. Übergabe der Schulinspektion an Nichtgeistliche, Hinausweisung des Religionsunterrichts aus der Schule, nicht nur aus den Gymnasien, sondern auch aus der Volksschule. Überweisung der Kultusangelegenheiten an den Justizminister.“* (zit. nach Franz-Willing 1971: S. 31)

Wiewohl Bismarck damit den Weg des Rechts verlässt erntet er bei den Liberalen Beifall. Bismarck konzentriert sich bei seinem Kampf nicht wie die Liberalen auf das Unfehlbarkeitsdogma, sondern auf die ultramontane Partei, auf das Zentrum. Bismarck war vollkommen von dem Gedanken beherrscht, dass das Zentrum und Rom ein Komplott gegen „sein“ Reich planten. Der Feind Nummer eins war die Opposition, das Zentrum. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 31)

Was aber bewegte die deutschen Katholiken dazu politisch zu handeln? Folgende Überlegungen seien dafür vorausgeschickt:

- Die katholischen BürgerInnen waren enttäuscht von der kleindeutschen-nationalen Lösung nach dem Bruch des Deutschen Bundes. Zudem waren sie von der diesbezüglichen politischen Entscheidungsfindung ausgeschlossen.
- Die katholischen BürgerInnen sahen sich nun auf der „schwächeren Seite“ als eine Minderheit und fühlten sich somit, wohl zu Recht, im Nachteil.
- Der Mainzer Bischof v. Ketteler (1811-1877) unterstützte die Überwindung dieser pessimistischen Aussichten der Katholiken, indem er mit seiner Schrift „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ die Annexionspolitik verurteilte und die Gläubigen dazu aufrief, an dem Aufbau des Norddeutschen Bundes aktiv mitzuarbeiten.
- Mit dem Ausbruch des Deutsch-Französischen Krieges von 1870 verschwand ein weiteres Stück der politischen Resignation und die Distanz zum Hause Habsburg wurde weiter ausgebaut. So formulierte Ketteler 1871 am Katholikentag: *„An Vaterlandsliebe wollen wir Katholiken wirklich keinem Nachstehen.“* (zit. nach Morsey 1973: S. 271)

(vgl. Morsey 1973: S. 270 f.)

Preußen sollte in weiterer Folge den Schwerpunkt des Konflikts bilden, die erste diesbezügliche gesetzgeberische Maßnahme setzte jedoch Bayern. Hier wurde am 10. Dezember 1871 ein Reichsgesetz gegen „... *den Mißbrauch der Kanzel zu politischen Zwecken...*“ erlassen. Der zuständige Kultusminister Lutz erklärte dazu in der Reichstagsdebatte, „... *der Kern der Sache sei die Frage, wer Herr im Lande sein sollte, die römische Kirche oder die Regierung.*“ (Franz-Willing 1971: S. 38) Bismarck verfolgte in seinen Positionen unterschiedliche Ziele: Als preußischer Ministerpräsident arbeitete er ab Ende 1871 an Kampfmaßnahmen gegen die ultramontane Partei, als Reichskanzler hingegen bemühte er sich, weiterhin einen Kulturkampf zu vermeiden. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 38) Bismarck sah seine Gegner nur in der ultramontanen Bewegung und nicht in der Kirche allgemein, ganz im Gegensatz zu seiner Regierungspartei, den Nationalliberalen, die eine gänzliche Unterwerfung der Kirche unter dem Staat anstrebten, wie etwa auch in Großbritannien. Der linke Flügel verfolgte sogar einen atheistischen Materialismus. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 39)

Bismarck versuchte die österreichische als auch die italienische Regierung für ein gemeinsames Vorgehen gegen die Kurie zu gewinnen, was ihm nicht gelang. Im Dezember 1872 wurden die diplomatischen Beziehungen zwischen Preußen und der Kurie abgebrochen, womit ein weiterer Tiefpunkt im gegenseitigen Verhältnis erreicht wurde. Dem folgte die Aufhebung der preußischen Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl im Dezember 1874. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 40)

Viele Handlungen wurden aufgrund von extremer Unkenntnis in dieser bewegten Zeit gesetzt. Einerseits wusste die Kurie nicht, wie sie mit dem liberalen Zeitgeist umgehen sollte und befürchtete unter Bismarck eine diokletianische Verfolgung der Katholiken, andererseits hegte Bismarck den Verdacht eines weltweiten Komplottes der Kurie gegen das Deutsche Reich. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 41)

Mit dem Kulturkampf wurden die Katholiken, und damit ein wesentlicher Teil der Gesellschaft, isoliert. Die Katholiken hatten nicht die Absicht, die preußische Staatlichkeit in Frage zu stellen und wählten daher den Weg einer eigenen Partei. Bismarck war es aber bereits gelungen, das Zentrum als reichsfeindlich zu brandmarken. (vgl. Morsey 1973: S. 273)

Im Rahmen der Ausarbeitung des neuen Landesschulgesetzes für Preußen, mit dem die Bildung ausschließlich in staatliche Hände gegeben werden sollte, kam es bei dessen Verabschiedung im Parlament zu einem Zerwürfnis zwischen Bismarck und den Konservativen, seinen alten Parteifreunden, da von den gesetzlichen Maßnahmen nicht nur die katholische Glaubensgemeinschaft, sondern alle Konfessionen, auch die Evangelischen, betroffen waren. Es folgte eine hitzige Debatte im Parlament. Bismarck übte großen Druck auf die Abgeordneten aus, sodass das Schulgesetz in beiden Häusern verabschiedet wurde. Mit diesem Gesetz wurde der Kulturkampf auf die parlamentarische Bühne getragen, was nicht das Ziel von Bismarck war – *„Für die Säkularisierung des Lebens und den Fortschritt des Laizismus war es von größter Bedeutung.“* (Franz-Willing 1971: S. 42 f.)

Reichskanzler Bismarck verkörperte für die Katholiken den Prototyp des Kirchenhassers. Aber nicht nur seine politische Leitlinie, sondern auch seine Persönlichkeit erschwerte es den Katholiken und dem Zentrum, eine konstruktive Zusammenarbeit anzubieten, um sich mit dem Nationalstaat auszusöhnen. Dieser Umstand änderte sich auch nicht mit Ende des Kulturkampfes. Erst mit der Entlassung von Bismarck durch Kaiser Wilhelm II. (1859-1941) im Jahre 1890 kehrte Ruhe in die Zusammenarbeit zwischen der Regierung und der Zentrumsparterie ein. (vgl. Morsey 1973: S. 274 f.)

Wie war nun das Verhältnis zwischen der Kurie und dem Zentrum? Von Anbeginn war es ein sehr ambivalentes und oft sehr angespanntes Verhältnis, wie Morsey anmerkt. Bismarck und auch der Vatikan wollten die Demokratisierungsbestrebungen des Zentrums verhindern. Man verdächtigte das Zentrum, dass es mit den radikalen Strömungen liebäugle, das heißt sich in republikanische Richtung orientiere. (vgl. Morsey 1973: S. 278)

Das Zentrum stellte sich vehement gegen eine Einflussnahme von Rom und setzte unter anderem mit dem Septennatsstreit von 1887, bei dem ein diesbezüglicher Interventionsversuch seitens des Papstes scheiterte, ein Zeichen. Es verfolgte das Ziel, frei jeglichen Verdachts einer ultramontanen Einflussnahme zu sein, wenngleich es sich dafür häufig von einer sehr nationalen Seite zeigte. Grund dafür war, dass eine allzu Rom-treue Politik von den Menschen als reichsfeindlich verstanden worden wäre. So wurde bis zum Ausgang des Jahrhunderts selten ein Zentrums Politiker in Rom

gesehen, ein Umstand, der sich erst nach der Jahrhundertwende änderte. (vgl. Morsey 1973: S. 277 ff.)

10.1.1 Preußen

Die Kulturkampfgesetze, auch Maigesetze genannt, betrafen in Preußen die Jahre 1873-1875 und hatten im Wesentlichen folgenden Inhalt:

- Die Geistlichen mussten zusätzlich zur kirchlichen Ausbildung ein Staatsexamen ablegen. Kirchliche Bildungsanstalten wurden der staatlichen Aufsicht unterstellt.
- Gesetz über die kirchliche Disziplinargewalt.
- Gesetz über das Ausmaß des Rechts über die kirchlichen Straf- und Zuchtmittel.
- Gesetz über den Kirchenaustritt.
- „Gesetz über die Verhinderung der unbefugten Ausübung von Kirchenämtern.“
- „Gesetz über die Verwaltung erledigter katholischer Bistümer.“
- Ergänzung zum Gesetz hinsichtlich der Anstellung von Geistlichen.
- Im Jahr 1875 wurden fünf Strafgesetze in Bezug auf Nichtbefolgung der bisherigen Kirchengesetze erlassen.
- Im Jahr 1876 kam es zur Verabschiedung eines Gesetzes über die Aufsichtsrechte des Staates hinsichtlich der Vermögensverwaltung der katholischen Diözesen wie auch einer Änderung eines Reichsgesetzes von 1871.

(Franz-Willing 1971: S. 43 ff.)

Der Säkularisierung kamen am weitesten das Schulaufsichtsgesetz von 1872 und das ursprünglich preußische Gesetz über die obligatorische Zivilehe im gesamten Deutschen Reich entgegen. Es waren dies keine Kampfgesetze, da sie weder das religiöse Leben noch die kirchliche Selbstständigkeit bedrohten. Die Einführung der Zivilehe war ein Desiderat, eine neuzeitliche Forderung, die in England bereits 1653 erstmals eingeführt wurde. Ehescheidungen wurden gesetzlich ab 1896 gestattet. (vgl.

Franz-Willing 1971: S. 45 f.) Der preußische Episkopat lehnte alle oben genannten Gesetze ab, was zur Kampfstimmung zwischen diesen Parteien führte. Die Liberalen begrüßten die Konfrontation, Bismarck hingegen lehnte sie ab. Mit diesem „... *Vernichtungsfeldzug gegen die katholische Kirche...*“, wie Franz-Willing es nennt, wurde der katholischen Oppositionspartei zum Erfolg verholfen. Das Zentrum wurde damit der anerkannte Interessensvertreter der katholischen Kirche. Im weiteren Verlauf der Geschichte mussten auch die handelnden Politiker, beispielsweise Kulturminister Falk (1827-1900) und Kanzler Bismarck, eingestehen, dass diese Maigesetze keine Maßnahmen eines paritätischen Rechtsstaates waren, sondern eine Machtausübung ohne Gleichen, die sich darüber hinaus dem Grund- und Menschenrecht der freien Glaubens- und Gewissensfreiheit widersetzte. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 46) Der politische Erfolg der klerikalen Oppositionspartei ließ nicht lange auf sich warten. Die gläubigen Wähler gaben ihre Stimmen dem Zentrum. Bereits bei den Landtagswahlen von 1873 verdoppelten sich die Stimmen für das Zentrum. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 47)

Die Maigesetze führten zu einer Lahmlegung des religiösen Lebens. 1440 Pfarrstellen wurden im Zuge der Umsetzung der Gesetze vakant. Viele Priester widersetzten sich den Gesetzen, sie wurden von Papst Pius IX. dazu aufgerufen und hielten im Geheimen Gottesdienste ab.

Eine wesentliche Rolle im deutschen Kulturkampf übernahm Papst Pius IX. (1792-1878) mit der Enzyklika vom 5. Februar 1875 „*Quod nunquam*“ („Was wir niemals erwarteten“ nämlich, dass sich der Staat Preußen gegen die römisch-katholische Kirche erhob), die an den preußischen Episkopat gerichtet war, „... *erklärte er die preußische Kirchengesetzgebung für ungültig und bedrohte jeden, der sie befolgte, mit der großen Exkommunikation.*“ (Franz-Willing 1971: S. 47) Der deutsche Episkopat stimmte dem zu, wenn er auch die Meinung vertrat, dass das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes mit ein Grund für diese verworrene Situation war. Die erwähnte Zustimmung des deutschen Episkopats hatte die Erlassung der Strafgesetze von 1875 zur Folge. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 47) Die Krise der Kirche war überall sichtbar, so auch im Bildungsmangel der katholischen Bevölkerung des Deutschen Reiches. Die römisch-katholische Kirche war durch dieses Dogma von der modernen Welt isoliert und hatte den Anschluss an die modernen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts auf den Gebieten

der Naturwissenschaften, der Technik und der Geistes- und Geschichtswissenschaften verpasst. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 48)

Es zeichnete sich ab, dass eine Einigung unter dem Pontifikat Pius IX. nicht möglich sein würde. Kanzler Bismarck strebte 1875 mit einer diplomatischen Aktion eine friedliche Lösung an. Er bat Länder wie England, Belgien, Frankreich sowie auch Österreich und Italien gemeinsam mit ihm gegen die Kurie anzutreten, erhielt dabei jedoch keine Unterstützung. Gleichzeitig versuchte er damit einen Krieg zu verhindern, aber hier stieß er an die Grenzen der diplomatischen Möglichkeiten. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 48)

Innenpolitisch hatte der Machtkampf Regierung versus Kirche fatale Folgen. Das Ziel des Kanzlers, das Zentrum zu schwächen, war misslungen, die katholische Bevölkerung wurde dem Staat auf lange Zeit entfremdet und das Ansehen von Preußen als Land der Toleranz und Geistesfreiheit war verloren. Darüber hinaus hatte Bismarck den Kaiser in eine unangenehme Situation innerhalb seines Volkes manövriert und sich die Missgunst der katholischen Kaiserin zugezogen. Die Regierung verlor den Blick für die wesentlichen Probleme im Land. Die fortschreitende Industrialisierung und das damit verbundene arbeitende Proletariat erforderten Gesetze, die sich der neuen Entwicklung anpassten. Diesen Zug der Zeit versäumten sowohl die Konservativen als auch die Liberalen, die sich in den Kampf mit der Kirche verbissen hatten. Für die nunmehr erforderlichen tiefgreifenden Änderungen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik würde Bismarck eine Mehrheit im Parlament benötigen, wobei aber mit den Liberalen nicht zur rechnen war. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 49) Damit zeichnete sich das Ende der liberalen Ära an. Ohne die Liberalen in der Regierung musste man nicht mehr auf deren Kirchenpolitik Rücksicht nehmen und damit war die Zeit reif für eine Aussöhnung zwischen Staat, Kirche und der klerikalen Oppositionspartei. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 50)

Die Kirche unter dem Pontifikat von Pius IX. und das Zentrum unter der Leitung von Windthorst waren an einer Kooperation mit dem Reichskanzler nicht interessiert. Im Gegenteil, sie arbeiteten intensiv am Niedergang Bismarcks. Im Februar 1878 starb Papst Pius IX. nachdem er mit 31 Jahren das längste Pontifikat der Geschichte inne hatte. Sein Nachfolger, Papst Leo XIII., übernahm ein Pontifikat, „... *das geistig in eine Sackgasse geraten ... (und) ... außenpolitisch weitgehend isoliert.*“ war. (Franz-Willing

1971: S. 52) Das vordergründige Ziel von Leo XIII. war es, den preußischen Kulturkampf zu beenden und auch Bismarck war dazu bereit, da er auf einen baldigen Frieden mit der Kirche hoffte, denn er war sich seiner persönlichen Verfehlungen im Rahmen des Kulturkampfes bewusst. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 52) Ein alsbaldiger Konsens mit der Kirche und dem Zentrum war für die Sozial-, Wirtschafts- und Innenpolitik von absoluter Notwendigkeit, um sich nach Jahren des Stillstandes, bedingt durch den Kulturkampf, endlich den anstehenden Problemen, wenn möglich in Kooperation mit dem Zentrum, widmen zu können. Zudem war Bismarck ein weitsichtiger Mann, dem durchaus bewusst war, dass sich nicht bei rascher Einigung der Konservativen andere Kräfte gegen Staat und Kirche vereinigen würden, nämlich die aufsteigenden Kräfte des Anarchismus und Nihilismus. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 54 f.)

Mit der Einführung des Schutzzolles verlor Bismarck 1881 die neoliberale Partei als Regierungspartner, da diese das Freihandelsdogma aus ideologischen Gründen nicht fallen lassen konnte. Im Zuge dessen wurde die Zentrumspartei bis 1912 zur stärksten Partei. 1912 wurde das Zentrum von der Sozialdemokratie auf Platz zwei verwiesen. Bismarck arbeitete nun konstruktiv mit dem Zentrum zusammen, wenngleich dieses entgegen dem Wunsch des Papstes gegen das Sozialistengesetz stimmte. Damit unterstrich das Zentrum seine Unabhängigkeit von der Kurie und kam damit einem Wunsch der Regierung nach. Mit seiner Politik deklarierte sich das Zentrum als konservative Partei und es war stets das Bestreben von Windthorst, dass das Zentrum nicht als katholisch-konfessionelle Partei wahrgenommen wird, sondern als eine überkonfessionelle Partei, die die Interessen, wie Recht und Moral, für Katholiken wie auch für Protestanten in der Politik vertrat. Ein wichtiger Schritt zu den Friedensverhandlungen von Bismarck mit der Kirche war der Rücktritt des Kulturministers Falk, in dessen Namen die wesentlichen Maigesetze verabschiedet wurden. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 56 f.)

Bismarck zeigte sich bei der Aussöhnung mit der Kirche als kooperativ und propagierte die Idee: „Zurück zur Zeit vor 1840“ für die Friedensverhandlungen. Die Gespräche zwischen den Kontrahenten verliefen aber nicht fruchtbar, sodass Bismarck zur „diskretionären Gesetzgebung“ überging und dem „... Staate die volle Initiative ...“ bei der Umsetzung der Staatsgeschäfte sicherte. 1880 wurde gegen die Stimmen des Zentrums das erste Milderungsgesetz verabschiedet, womit die Regierung nun ermächtigt war von der Anwendung der Maigesetze abzusehen. Dies belebte das

kirchliche Leben und viele katholischen Pfarren wurden wieder besetzt. Die beiden weiteren Milderungsgesetze von 1882 und 1883 (mit den Milderungsgesetzen wurden die Maigesetze schrittweise abgebaut) wurden bereits mit den Stimmen des Zentrums und der Konservativen, aber gegen die Stimmen der Freikonservativen und Nationalliberalen beschlossen. Papst Leo XIII. und der Reichskanzler kooperierten bei den Friedensverhandlungen harmonisch und ließen sich weder vom Zentrum noch vom preußischen Episkopat oder den einzelnen Domkapiteln, die diese Friedensbemühungen kolportieren, um den Kanzler zu stürzen, von ihrem Ziel abbringen. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 58 f.) Die Friedensgesetze von 1886 und 1887 wurden ebenfalls vom Papst und vom Reichskanzler gefördert. Das Zentrum, und hier an vorderster Front Windthorst, waren nach wie vor gegen diesen Frieden. So verlagerte Bismarck seine Taktik innenpolitisch auf seine gedeihliche Zusammenarbeit mit dem Papst im Sinne des katholischen preußischen Volkes und warf gleichzeitig dem Reichstag, bzw. konkreter dem Zentrum, vor, dass die „... *Friedensliebe Leos XIII. mehr Erfolg für den inneren Frieden Deutschlands erwarte, wie von den Verhandlungen im Reichstag, ...*“. Selbst der päpstliche Gesandte ermahnte bei einem Festessen von Kaiser Wilhelm I. den Zentrumsführer dazu, „... *nicht päpstlicher als der Papst ...*“ seien zu wollen. (Franz-Willing 1971: S. 60 f.)

Mit dem ersten Friedensgesetz von 1886 wurde die volle Anzeigepflicht hinsichtlich der Ernennung von Geistlichen seitens des Papstes gewährt, gegen die Zustimmung des deutschen Episkopats und des Zentrums. Das zweite Friedensgesetz von 1887 regelte diese Anzeigepflicht sowie das Einspruchsrecht des Staates und erlaubte unter anderem die Zulassung von Orden. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 61 f.)

Papst Leo XIII. erklärte mit dem zweiten Friedensgesetz den Kulturkampf für beendet. Dies war eine einseitige Sicht der Dinge. Gegner dieses Friedens waren das Zentrum, und hier im speziellen Windthorst, der diese Vorgehensweise als persönliche Niederlage empfand, die Protestanten, welche über die großen Zugeständnisse an den Staat enttäuscht waren, ferner die Liberalen, die Hegelianer und die große Mehrheit der Gelehrtenwelt, da sie der Meinung war, dass der Frieden zu viel an staatlicher Autonomie gekostet hätte. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 63) So war der Kulturkampf trotz Friedensabschluss nicht zu Ende. Der Reichskanzler und der Zentrumsführer Windthorst führten 1890 ein klärendes Gespräch und vereinbarten eine Koalition auf Regierungsebene. Bismarck schien sein Ziel erreicht zu haben, doch versagten ihm die

Konservativen die Zustimmung dafür. Der junge Kaiser stürzte in weiterer Folge den Reichskanzler und nahm dem Deutschen Reich damit und mit Hilfe der Konservativen die Chance auf eine konservative Regierungsbildung. Die innenpolitischen Weichen für den Untergang der Monarchie waren damit gestellt. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 64 f)

Im Jahre 1887 war der Kulturkampf nur auf staatlicher Ebene beendet. Auf Ebene der Weltanschauungen ging er jedoch weiter. Die Religion geriet durch die Aussicht, die materiellen Probleme des Alltages durch die Naturwissenschaften und mit Hilfe der Technik bewältigen zu können immer mehr ins Abseits. Die Menschen glaubten, die Lebensverhältnisse auf Erden selbst verbessern zu können und strebten nicht mehr, wie im Mittelalter, nach Erlösung im Paradies. Diese Welle erfasste nicht nur das gebildete Bürgertum, sondern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch die industrielle Arbeiterschicht, die in nur drei Generationen zur mächtigsten Klasse aufstieg. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 76) Papst Pius X. (1835-1914), Nachfolger von Leo XIII., war absolut antimodernistisch eingestellt und förderte mit seiner Politik die Rückständigkeit des Katholizismus, was selbst führende deutsche Katholiken beklagten. Pius X. war in seinen Ansichten so radikal, dass er selbst Seminaristen das Lesen von politischen Zeitungen und Zeitschriften untersagte. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 77 f.) Er wurde durch sein gesamtes Pontifikat, 1903 – 1914, vom Kulturkampf begleitet. Die religions- und kirchenfeindlichen Strömungen nahmen immer mehr zu und wurden in manchen Regionen in einer offenen Feindschaft ausgetragen. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 80)

Papst Benedikt XV. (1854-1922, Pontifikat 1914-1922) folgte Pius X. In sein Pontifikat fiel die schwere Zeit des Krieges, in dem sich der Vatikan durch seine neutrale Haltung für viele Staaten als Beobachtungs- und Nachrichtenquelle qualifizierte. In ganz Europa kam es zu weiteren Umwälzungen in der Beziehung Kirche versus Staat, sei es durch den Fall der Habsburgerischen, der Hohenzollerischen und der Wittelsbacherischen Dynastien, durch den des Zarentums und die Machtübernahme der Kommunisten in den sowjetischen Ländern. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 80 f.) Als Benedikt XV. starb stellte sich heraus, dass unter seinem Pontifikat die Kirche in eine neue modernere Zeit aufgebrochen war. Das Ansehen der Kurie war international gestiegen und ihr war es gelungen, besser als so manch weltlicher Regierung, die sozialistischen und liberalen Bewegungen ihrer Zeit im Sinne der Kirche zu nutzen. Dennoch setzte sich der Kulturkampf auf Weltanschauungsebene fort. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 83)

10.1.2 Bayern

Mit dem neuen kanonischen Recht von 1917, das im Konkordat von 1924 auch in Bayern Gültigkeit erlangte, wurde die vollkommene Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Gewalt proklamiert und damit die Trennung von Thron und Altar endgültig vollzogen. Die Kirche hatte in Bayern das alleinige Ernennungsrecht des Episkopats und die Zugeständnisse an die Kirche hinsichtlich des Erziehungs- und Bildungswesen ließen für die Kirche keine Wünsche offen. Darüber hinaus hatte der Staat aus dem alten Konkordat noch große finanzielle Verpflichtungen gegenüber der Kirche, da das Reichskonkordat ein Rahmenkonkordat für das bayerische Länderkonkordat war und damit aufrecht blieb. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 85 f.)

10.1.3 Die Zentrumspartei

Der frühe Politische Katholizismus in Deutschland reichte bis in den Vormärz zurück und fand seine parteipolitische Ausprägung 1870 in der deutschen Zentrumspartei. Bereits im Jahr 1848 bildete sich in der Frankfurter Nationalversammlung der „Katholische Klub“ als die ersten parlamentarische Vertretung von Katholiken. 1852 wurde in der zweiten Kammer des preußischen Parlaments die „Katholische Fraktion“ unter aktiver Mitarbeit der Brüder August (1808-1895) und Peter Reichensperger (1810-1892) gegründet. Ursache war der Wille zur „... *Verteidigung der katholischen-kirchlichen Rechte und die Mobilisierung der katholischen Bevölkerung ...*“ (Mazura 1994: 31), da in den 1860er und 1870er Jahren in Preußen eine antikatholische und kulturkämpferische Stimmung herrschte. Bereits vor der Reichsgründung 1870/71 bildete sich mit dem Politischen Katholizismus neben dem Liberalismus, dem preußischen Konservatismus und der Sozialdemokratie eine aktive vierte Kraft im Parlament. Gestärkt mit 57 Abgeordneten, und damit als die zweitstärkste Partei, ging das Zentrum nach den Reichstagswahlen vom 3. März 1871 in die erste Sitzungsperiode des Reichstages. (vgl. Mazura 1994: S. 31) Die Zentrumspartei war bereits im Kaiserreich eine „... *politisch, tendenziell interkonfessionelle Volkspartei und zugleich eine Verfassungspartei ...*“. (zit. nach Lill 1988: S. 42 f.)

Die führenden Parteimitglieder waren August und Peter Reichensperger, Hermann von Mallinckrodt (1821-1874) sowie Ludwig Windthorst. Von Beginn an stand die Zentrumspartei auch Abgeordneten mit konfessionell anderer Ausrichtung offen. Ihre Leitlinie war: „*Für Wahrheit, Recht und Freiheit.*“ (zit. nach Mazura 1994: S. 32) Die Zentrumspartei „... *betrachtete sich bereits traditionell als die Hüterin jeden*

verfassungsmäßigen Rechts. (...) Von dieser rechtsstaatlichen, zuletzt wieder moralisch und religiös rückbezogenen Sicht des Gemeinwesen hat die Zentrumspartei im Reichstag und in den Landtagen (...) ihren Ausgangspunkt genommen. (zit. nach Mazura 1994: S. 32) Darüber hinaus waren Rechtsstaatlichkeit und Verfassungstreue ebenso wie die Prinzipien von Bundesstaatlichkeit und Föderalismus die Säulen der Politik der Zentrumspartei. Jede Form von Staatsomnipotenz war ihr fremd. Aus wirtschaftlicher Sicht hatte sich die Zentrumspartei der gegebenen Wirtschaftsordnung angepasst, „... *einen hemmungslosen Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus ...*“ jedoch vehement abgelehnt. (vgl. Mazura 1994: S. 32) Ludwig Windthorst war in seiner Gesinnung vom Alt-Liberalismus geprägt. Rechtsstaatliches Denken und Handeln beeinflusste sein konfessionsbezogenes Auftreten und stellte dabei eine Verknüpfung mit demokratisch-parlamentarischen Verhaltensweisen her. (vgl. Becker 1986: S. 93 f.) Der „*schroffe Antikapitalismus*“, der in den 1870er und 1880er Jahren in der Zentrumspartei vorhanden war, wurde in den späteren Jahren von ihr in Hinblick auf das Gemeinwohl nicht mehr weiter verfolgt. (vgl. Mazura 1994: S. 33) Die Zentrumspartei repräsentierte im wilhelminischen Deutschland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Politischen Katholizismus, der sich im sozialen Bereich stark engagiert hatte und durch die Industrialisierung und dem Vordringen ökonomischer Aspekte in dem politischen Bereich zunehmende Bedeutung gewann. (vgl. Loth 1984: S. 16 f.)

Bismarck beschrieb die Zentrumspartei mit dem bekannten Wort: „... *nicht zwei Seelen, sondern sieben Geistesrichtungen, die in allen Farben des politischen Regenbogens schillern: von äußersten Rechten bis zu radikalen Linken*“. (zit. nach Loth 1984: S. 17) Franz Mehring (1846-1919) stellte die politische Ausrichtung des Zentrums ebenfalls als sehr umfangreich dar: „... *von den Auffassungen kleinbäuerlicher und kleinbürgerlicher Demokratie bis zu den Auffassungen feudaler Romantik und zünftlerischer Krähwinkelei*.“ (zit. nach Loth 1984: S. 17) Das Zentrum umfasste fast alle Gesellschaftsschichten, die aristokratischen Großgrundbesitzer, die Kleinbauern, Industrielle, Arbeiter, bürgerliche Honoratioren und kleinbürgerliche Unterschichten „... *und auch Angehörige des bedrohten ‚alten‘ und Vertreter des aufsteigenden ‚neuen‘ Mittel-,standes*““. (Loth 1984: S. 17) Die gemeinsame Klammer war das katholische Selbstbewusstsein, das als übergreifendes Motiv die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen miteinander verband. Der säkulare Konflikt, der das 19.

Jahrhundert prägte, führte schlussendlich in den Kulturkampf der die Zentrumsparlei im politischen Umfeld des Kaiserreichs außergewöhnlich stark werden lassen sollte.

Das Ziel der Zentrumsparlei war es, die Freiheit der Kirche vor dem Staat zu schützen. So lautete der Aufruf zu den Wahlen: „Freiheit und Recht der Kirche“. Die Kirche unterstützte die Selbstbestimmung der deutschen Einzelstaaten, um sie vor der kirchenfeindlichen Reichsgesetzgebung zu bewahren. Das Zentrum vertrat dennoch die Interessen der Monarchie und war noch nicht bereit für eine Herrschaft des Volkes einzutreten. (vgl. Jürgensen 1990: S. 56 f.) Bis in die Weimarer Republik war es eine maßgebliche und richtungweisende Partei in Deutschland. Sie stellte in dieser Zeit acht Jahre den Reichskanzler. Wie zu ihren Anfängen waren ihre vordringlichen Parteiinteressen die *„Grundlage der Rechtsstaatlichkeit und Verfassungstreue, die Durchsetzung der Parität sowie die Bekämpfung antichristlicher Tendenzen, vornehmlicher sozialistischer Provenienz, in Staat und Gesellschaft.“* (Mazura 1994: S. 36) Die politische Agenda sollte auf Basis des Katholizismus’ aufgebaut werden und Geistliche politische Positionen übernehmen wie beispielsweise der Parteivorsitzende Ludwig Kaas (1881-1952). Der Aufstieg der Nationalsozialisten brachte den Untergang der Zentrumsparlei mit sich. Der letzte Zentrumskanzler, Heinrich Brüning (1885-1970), wurde gestürzt und der ehemalige Zentrumsabgeordnete, nun aber von der Partei abgewandte Franz von Papen (1879-1869), übernahm seine Funktionen. Das Zentrum bemühte sich um eine parlamentarische Mehrheitsbildung, um auf diesem Wege verfassungskonform zu regieren, der NSDAP entgegenzuarbeiten und die anstehenden Wirtschaftsprobleme lösen zu können. Von Papen verhinderte jedoch eine von Ludwig Kaas angestrebte Nationale Versammlung jenseits der Parteigrenzen durch die Auflösung des Reichstages. Offiziell endeten 62 Jahre Zentrumsparlei mit der Selbstauflösung am 5. Juli 1933. Sie war die letzte demokratische Partei in der Weimarer Republik. (vgl. Mazura 1994: S. 38)

Die Zentrumsparlei wurde als politische Partei gegründet, dennoch standen für sie stets die kirchlichen und konfessionellen Gesichtspunkte im Vordergrund. Die soziale Frage wurde von ihr, wie auch in Österreich von der Christlichsozialen Partei, thematisiert. Das Programm der Zentrumsparlei zeigte 51 Unterschriften auf, wovon 21 Geistliche und 14 Gutsbesitzer waren. Der verbliebene Teil setzte sich aus Juristen, Kaufleuten, Bauern und Landwirten zusammen. Im Reichstag von 1871 waren 63 von 382 Mandaten dem Zentrum zugeschrieben. Die neugegründete Parteivertretung der

Katholiken war zu einem politischen Machtfaktor herangewachsen. Um die Jahrhundertwende wuchs im Zentrum der Einfluss der Arbeitervertreter und trotz sozialpolitischer Erfolge konnten sie die bürgerliche Führungsspitze nicht überflügeln. (vgl. Lönne 1986: S. 153) Der Konjunkturabschwung brachte dem Zentrum 1907 einen erheblichen Prestigeverlust. Es verlor seine Anziehungskraft für die organisierte katholische Arbeiterschaft und das Engagement in Arbeitskämpfen ging stark zurück. (vgl. Lönne 1986: S. 187)

10.1.3.1 Parteiführer Ludwig Windthorst

Ludwig Windthorst entstammte einer katholischen Juristen- und Beamtenfamilie. Nach dem Kulturkampf war er als bindendes Element der Partei 1871 der Mitbegründer des Zentrums und von 1875 an ihr Parteiführer. Als kenntnisreicher Jurist war er ein beherrscher und schlagfertiger Redner sowie einer der „... *bedeutenste(n) Parlamentarier, Vorkämpfer und Führer des politischen Katholizismus im Kaiserreich* ...“. Seine Fraktionskollegen nannten ihn ein „parlamentarisches Wunder“. Trotz seiner geringen Körpergröße und seiner zunehmenden Erblindung, gewann er an Volkstümlichkeit. Er war ein Taktiker und unbestechlicher Politiker. Zudem verstand er es hervorragend, die katholische Presse für seine Ziele einzusetzen. Windthorsts vehementes Eintreten für verfassungsrechtliche Fairness und sein rastloser Einsatz für die staatsbürgerlichen Rechte der katholischen Minderheit basierten auf seiner religiösen Überzeugung. Er war ein „leiser“ Politiker, der sich gerne in Zurückhaltung übte, um auf diese Weise parlamentarische Zugeständnisse zu erreichen. (vgl. Morsey)

10.1.3.2 Das Zentrum und die Judenfrage

Die Juden nahmen in den 1870er Jahren im Wirtschafts-, Finanz- und Kulturleben eine immer dominanteren Rolle ein und beeinflussten mit ihrer Presse die öffentliche Meinung maßgeblich. Darin fand man zunehmend liberale Angriffe auf Kirche und Religion, sodass die alte antijüdische Stimmung, auch innerhalb der Zentrumsparterie, wieder aufflammte. 1880 fand im preußischen Landtag eine allgemeine Diskussion zur Judenfrage statt, in der sich Windthorst gegen die Mehrheit seiner Fraktion stellte, die die Juden bekämpfen wollte. Es gelang Windthorst zu diesem Zeitpunkt noch seine Fraktion umzustimmen. Mit ein Grund für Windthorsts Unterstützung der Juden war, dass es sich beim Judentum wie auch bei den Katholiken in Preußen um eine Minderheit handelte, und er „... *sah es als Aufgabe seiner Partei an, für den Rechtsschutz von Minderheiten zu sorgen.*“ (zit. nach Franz-Willing 1971: S. 71 f.) Die

Problematik hinsichtlich der Juden aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft war, dass sie sich zum Teil selbst als Nation (Zionisten) und nicht ausschließlich als Konfession sahen und so mancher wollte keine „Nation in der Nation“. Wenngleich die Abgeordneten des Zentrums im Parlament für die gleichen Staatsbürgerrechte der Juden stimmten, so entsprach dies nicht der persönlichen Überzeugung von allen. Der führende Katholik, Hermann von Mallinckrodt (1821-1874) meinte: *„Ich habe nur deshalb für die Zulassung gestimmt, weil ich eben gegenüber meiner Verfassungspflicht nicht anders handeln zu dürfen glaubte. Ich hoffe, daß nie ein Jude zum Vorsteher in einer Gemeinde Westfalens gewählt werden wird.“* (zit. nach Mazura 1994: S. 47) Das Zentrum äußerte sich in seiner Geschichte nur recht selten programmatisch zur Judenfrage und dies wohl aus opportunistischen Gründen. (vgl. Mazura 1994: S. 52) Windthorst bezeichnete die Juden in der Schächtdebatte von 1887 sogar als „Religionsgenossen“ oder „jüdische Mitbürger“. Auch andere Abgeordnete des Zentrums verweigerten sich dem Antisemitismus. 1908 bezog Adolf Gröber (1854-1919) bei der Diskussion um die Nicht-Beförderung jüdischer Soldaten eindeutig Stellung, dass dies eine grobe Verletzung der gesetzlichen Gleichberechtigung der Glaubensbekenntnisse sei und sprach die Linken dabei direkt an: *„Hört! Hört! Links.“* (zit. nach Mazura 1994: S. 54 f.) Dem Gesetze nach war Preußen seit 1815 in Glaubensfragen ein toleranter Staat, dennoch waren Juden wie auch Katholiken in ihrer beruflichen Beamtenkarriere von Beginn an benachteiligt. (vgl. Mazura 1994: S. 56) Aus seiner leidvollen Erfahrung als Minderheit im Kulturkampf verstand sich das Zentrum als Verteidiger der Rechte aller StaatsbürgerInnen und hielt in Theorie und Praxis an den staatsbürgerlichen Rechten der Juden uneingeschränkt fest. (vgl. Mazura 1994: S. 57)

Mazura kommt bei seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dass die Judenfrage für das Zentrum nicht von ausschlaggebender Bedeutung war. Der Angstgegner des Zentrums war bis zu seinem Ende die Sozialdemokratie. Das Zentrum orientierte sich im Laufe seiner Geschichte stets an den Normen des Kaiserreiches und in weiterer Folge an jenen der Weimarer Republik. Dies bedingte, dass ihre Handlungen gegenüber allen Minderheiten stets verfassungskonform waren. Die Juden wurden vom deutschen Politischen Katholizismus als Religionsgemeinschaft und nicht als Volk oder Rasse definiert. Minderheitenschutz war bereits Mitte des 19. Jahrhundert ein wesentliches Bekenntnis der Zentrums politik. Das Zentrum war von 1919 bis 1933 einer der

schärfsten Gegner des Antisemitismus. Grund dafür war nicht nur seine Verfassungstreue, sondern ebenso die christliche Nächstenliebe, die unter anderem das Fundament des Programms des Zentrums darstellte. Die Juden wurden auch in ihren Kulthandlungen, insbesondere der Schächterfrage, vom Zentrum unterstützt. Es orientierte sich dabei vordergründig an dem Schutz der eigenen Lebenswelten im protestantisch dominierten Preußen, wo die Katholiken massiven Repressalien ausgesetzt waren. (vgl. Mazura 1994: S. 217 f.) Erstmals 1880 kam es bei einer Debatte im Abgeordnetenhaus in Preußen vereinzelt zu antijüdischen Äußerungen einiger weniger Zentrumsmitglieder, dennoch war kein Zentrumsabgeordneter versucht, Ausnahmegesetze gegen Juden zuzustimmen, ebenso wie bei der Zentrumsgruppe in Bayern. Die Bayerische Volkspartei hingegen hatte mit Ende des Kaiserreiches 1919 antisemitische Tendenzen. Erst mit der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland orientierte sie sich an dem vom Zentrum eingeschlagenen Weg und wurde gemeinsam mit ihm zu einem der schärfsten Gegner des nationalsozialistischen Regimes. (vgl. Mazura 1994: S. 219)

Abschließend kann festgestellt werden, dass die deutsche Zentrumsgruppe aufgrund ihrer religiösen geschichtlichen Wurzeln in einem überwiegend protestantischen Staat die verfassungsrechtlichen Minderheitenrechte der Juden anerkannte und somit einen Schutz für das Judentum in ihrem Land bedeutete. Dies schließt nicht aus, dass in ihren Reihen Antisemiten waren, die sich in ihrer Partei aber nicht durchsetzen konnten.

11 Österreich

Schon unter Erzherzogin Maria Theresia (1717-1780) begannen die kaiserlichen Reformen hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche. Die Schulen wurden unter staatliche Aufsicht gestellt, der Jesuitenorden verboten und die Kirchengüter besteuert. Damit wurde auch in Österreich der Kulturkampf eingeläutet. (vgl. Fuchs 1949: S. 43 f.) Kaiser Joseph II. griff in den österreichischen Erblanden noch stärker in die Rechte der Diözesen sowie des Klerus' ein und demonstrierte damit, dass er ein Verbündeter gegen Rom und ein Konkurrent der kirchlichen Rechte, nicht des Glaubens, war. (vgl. Lönne 1986: S. 16) Er plante eine umfangreiche Neugestaltung des Verhältnisses Kirche und Staat, um auf Basis des Gedankenguts der Aufklärung Österreich zu einem fortgeschrittenen Land weiter zu entwickeln. Joseph II. war kein Gegner der Kirche. Sie sollte einen neuen Platz in der Gesellschaft und im Staat bekommen und dabei sollte sie dem Staat untergeordnet sein. Die Kirche verlor zwar teilweise ihre „*obrigkeitlichen Funktionen*“, eine Trennung zwischen Kirche und Staat war aber noch nicht abzusehen. Politisch war die Kirche durch zahlreiche Mandate im Herrenhaus abgesichert. Im Abgeordnetenhaus sicherte das Kurienwahlsystem bis 1907 dem Klerus eine beachtliche Präsenz. (vgl. Fuchs 1949: S. 44)

Die Leistungen der Kirche im Revolutionsjahr 1848 waren unter anderem die Grundsteinlegung für die katholische Presse und die Gründung von Katholikenvereinen mit den verschiedensten Aufgabenbereichen, wiewohl unklar ist, inwieweit diese Vereine bereits politisch aktiv waren. (vgl. Slapnicka 1988: S. 115 f.) Im Neoabsolutismus wurde das Naheverhältnis von Kirche und Staat erneuert. Auslöser dafür waren die antiklerikalen Töne der liberalen Strömungen, welche während der Revolution unter den Menschen Beunruhigung ausgelöst hatten. Parallel dazu strebte die Kirche, ausgelöst durch den Ultramontanismus, nach Freiräumen und „... *einem lebendigen und freien Verkehr mit Rom* ...“. Den Herrschenden wurde bewusst, dass sie für den Machterhalt auf die römisch-katholische Kirche angewiesen waren. (vgl. Slapnicka 1988: S. 116)

Nach 1861 erkannten die Katholiken, dass der Kaiser durch die Demokratie geschwächt war, wieviel Macht er an die Landtage abgegeben hatte und damit die Schutzfunktion gegenüber der Kirche nicht mehr ausreichend erfüllen konnte. Zu dieser Zeit begannen geistliche Würdenträger, einige schon ab 1848, allen voran der Linzer Bischof Rudigier

(1811-1884), den Gläubigen zu predigen, dass sie die Demokratie für sich nützen sollten. (vgl. Slapnicka 1988: S. 120) Die Errichtung der Landtage durch Kaiser Franz Joseph I. 1861 war der Beginn der modernen Demokratie. Österreichs Katholiken waren zu diesem Zeitpunkt politisch kaum vernetzt und hatten daher eine schlechte Ausgangslage für die Vertretung ihrer Interessen. Die Intelligenz der Katholiken und ein nicht unerheblicher Teil des Adels wanderten in das liberale Lager ab. (vgl. Slapnicka 1988: S. 119) 1870 wurde der „Katholische Pressverein“ und der „Katholische Volksverein“ gegründet. Letzter entwickelte sich zur ersten katholisch-politischen Massenbewegung, lange vor der Gründung der Christlichsozialen Partei. (vgl. Slapnicka 1988: S. 121)

Der Nationalitätenkampf und die damit verbundene Sprachdiskussion entwickelten sich zu einem immer größer werdenden Problem für die Monarchie und die katholische Kirche. Die Liberalen, großteils junge Politiker, werden in dieser Zeit von den nationalen Kräften rund um Georg Ritter von Schönerer (1842-1921) um 1880 aufgenommen. Das Nationalitätenproblem zeigte sich sehr deutlich im letzten Reichsrat der Monarchie von 1911. Böhmen stellte einen deutschen Christlichsozialen von 55 deutschen Abgeordneten, Kärnten hatte keinen deutschen Abgeordneten von neun und Mähren keinen deutschen Abgeordneten von 19. (vgl. Slapnicka 1988: S. 121)

Schon Metternich war bewusst, dass dieser inhomogene Vielvölkerstaat nur dann zu bewahren ist, wenn es ihm gelingt „... *das Volk von der Politik fernzuhalten*.“ (zit. nach Wimmer 2000: S. 495) und begann mit einer rigorosen Zensur im Lande. Auch die Presse wurde geknebelt. Bis 1848 war er damit erfolgreich. Nach dem Vormärz brach diese Unterdrückung umso gewaltiger auf und die Presse stürzte sich auf die Thematik der Nationalitätenbildung. Mit dem Ausgleich mit Ungarn 1867, in dem Ungarn zum Nationalstaat wurde, fühlten sich die anderen Kronländer zurückgesetzt und der Reichsrat zerfiel in nationale Clubs. Daraus entwickelte sich zunehmend die „Volksgemeinschaft“, die eine folgenreiche Form der Ideologiebildung war, da sich aus ihr der Faschismus und Nationalsozialismus des 20. Jahrhundert bildete. (vgl. Wimmer 2000: S. 495)

Was war das Defizit der Reichspolitik? Einerseits sicherlich die unterschiedliche Entwicklung der christlichen Lager in den verschiedenen Ländern und darüber hinaus die Tatsache, dass die besten Politiker in der Landespolitik und „... *nicht in der*

gesetzgebenden Körperschaft des Abgeordnetenhauses des Reichsrates ...“ eingesetzt wurden. Im Rahmen der christlichen Politik kristallisierte sich um die Jahrhundertwende eine Spaltung in die Katholisch-Konservativen und Christlichsozialen heraus, die schlussendlich 1907 zu einem Zusammenschluss dieser Parteien führte. (vgl. Slapnicka 1988: S. 122)

11.1 Kulturkampf

„Im stärksten Bollwerk des Staatskirchentums war mit dem Konkordat von 1855 eine neue Phase in der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, zwischen Laizismus und Klerikalismus eröffnet worden. Der große Triumph der Kirche forderte die Gegner des Konkordats nur zu neuem erbitterten Kampfe um die Rechte der weltlichen Gewalt heraus. Josephiner und Liberale kämpften mit verschiedenen Zielsetzungen vereint Schulter an Schulter gegen das ‚gedruckte Canossa‘.“ (Franz 1954: S. 82)

Die Schwerpunkte des Politischen Katholizismus' und in weiterer Folge des Kulturkampfes waren wie bereits erwähnt die Eherechtsfrage sowie die Frage über die Schule und die Fonds der Kirche. Kaiser Franz Joseph I. hatte 1873 das kirchliche Recht aufgehoben und das Eherecht in das staatliche Recht eingliedert. Später wurde dieses Rechtsinstitut beinahe unverändert in das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (ABGB) eingearbeitet. (vgl. Liebmann 2005: S. 376)

Der österreichische Kulturkampf kann nicht zuletzt aufgrund des „... *erbittert geführten Kampfes um die konfessionellen Gesetze im Herren- und Abgeordnetenhaus, der durch die Presse auf alle Schichten des Volkes übergriff ...“* (Weinzierl-Fischer 1960: S. 103) mit jenem in Preußen verglichen werden, wenn er diesen nicht sogar zeitweise noch aufgrund der publizistischen Schärfe während mancher Perioden übertroffen hatte. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 103)

In Bezug auf die Ehegesetzgebung setzte sich die Kirche durch und der Staat konnte eine Ehe nur „... *dann gewähren, wenn ihre Ehe, vor Gott und dem Gewissen eine Ehe ist*“; und *„über die Gültigkeit der Ehe und dem Gewissen zu urteilen, gebührt einzig und allein der Kirche, und zwar kraft der ihr von Gott verliehenen Stellung“*. (zit. nach Liebmann 2009: S. 20 f.) In der Schulfrage scheiterte die Kirche. Ihr wurde nur die Verantwortung für den Religionsunterricht übertragen, nicht jedoch für das gesamte Erziehungs- und Unterrichtswesen. Damit war die Kirche und der Politische Katholizismus mit einer wesentlichen Forderung gescheitert. (vgl. Liebmann 2009: S.

21) Die weiteren Bestrebungen der Liberalen, die kirchenpolitische Gesetzgebung in der Monarchie in ihrem Sinne zu beeinflussen, scheiterten. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 123)

Mit der Einbringung eines Antrages auf eine Revision des Reichsvolksschulgesetzes 1880 durch den katholisch-konservativen Parlamentarier Aloys Liechtenstein (1846-1920) im Abgeordnetenhaus gelang den Katholiken ein Sieg. Die Novellierung dieses Gesetzes, die 1883 im Parlament angenommen wurde, nimmt auf das Religionsbekenntnis der SchülerInnen Rücksicht. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 125 f.)

Von den Liberalen wurde lange um folgende neuen Gesetze gekämpft, unter die der Kaiser nur sehr widerwillig seine Unterschrift setzte und auch ausdrücklich zu verstehen gab, dass dies eine „... *nicht weiter überschreitbare Linie* ...“ für ihn sei. (zit. nach Weinzierl-Fischer 1960: S. 109) Mit dem neuen Ehegesetz gemäß ABGB wurde erstmals die Möglichkeit gegeben, eine Notzivilehe vor einer politischen Behörde zu schließen, wenn eine Ehe nach dem kanonischen Recht die Trauung verbot. Das Schulgesetz stellte die Schulen ausschließlich unter staatliche Kontrolle und jugendliche Staatsbürger konnten mit der Vollendung des 14. Lebensjahres ihr Religionsbekenntnis frei wählen. Auch die Problematik bei gemischten Ehen, also Ehen mit unterschiedlichen Glaubensbekenntnissen, war durch die neue Gesetzgebung hinfällig geworden und die Eheschließenden mussten von nun an keine Reverse für das Religionsbekenntnisse ihrer möglichen künftigen Kinder unterzeichnen. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 109)

Das Konkordat von 1855, das umfangreiche Zugeständnisse an die Kirche beinhaltete und das in Punkt 11.2. näher diskutiert wird, war nicht im Sinne der deutschliberalen Politiker. Sie nannten es das „gedruckte Canossa“. Mit den drei konfessionellen Gesetzen von 1867, die 1868 sanktioniert wurden, dem Schulgesetz, dem Ehegesetz und dem interkonfessionellen Gesetz wurde das Konkordat von 1855 jedoch in den wichtigsten Punkten ausgehöhlt. Die Vorgehensweise seitens der Liberalen in dieser Frage war aus rechtlicher Sicht nicht unbedenklich, da sie einen völkerrechtlichen Vertrag, nämlich das Konkordat, missachteten „... *und eine Politik der vollendeten Tatsachen* ...“ in diesem Zusammenhang verfolgten. (vgl. Franz 1954: S. 82 f.)

11.2 Das Konkordat von 1855

„Konkordate sind Vereinbarungen zwischen den beiden höchsten Gewalten in Kirche und Staat zur Regelung religiöser Fragen von allgemeiner Bedeutung.“ (zit. nach Weinzierl-Fischer 1960: S. 5)

Konkordate dienten aber nicht immer der Befriedung von Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat, manchmal bewirkten sie das Gegenteil. Das Konkordat mit der österreichischen Monarchie vom 18.8.1855 hatte eine zweifache Bedeutung. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 5) Einerseits verzichtete der Staat damit auf ein mehr als 75jähriges josephinisches Kirchenregime, was ein Ende der Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser bedeutete, andererseits begann mit dem Konkordat die neoabsolutistische Herrschaft in Österreich. Die großzügigen Zugeständnisse an die Kirche gaben den Liberalen stets Anlass zur Kritik und sie kämpften ab dem Tag der Konkordatsunterzeichnung dagegen an. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 5 f) Mit dem Konkordat wollte die Regierung die Einheit der Monarchie auf zwei Säulen aufbauen, auf der Dynastie und auf dem Katholizismus, was nur in den deutschsprachigen Ländern erfolgreich war. (vgl. Franz 1954: S. 83)

Das Verhältnis von Staat und Kirche in Österreich war aufgrund der josephinischen Reformen nach der Regierungszeit von Kaiser Joseph II. (1741-1790) gespalten. Auch die Unruhen im Staat bei der Übernahme der Regierungsgeschäfte durch Kaiser Leopold II. (1747-1792) waren teilweise auf diese überstürzten Reformen seines Vorgängers zurückzuführen, wozu aber auch weitere politische Entwicklungen beitrugen (Aufruhr in den Niederlanden, Unzufriedenheit in Tirol und Ungarn etc.). (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 10 f.)

Leopold II. verfolgte allgemein eine Befriedungspolitik. Unter Kaiser Franz II./I. (Regierungszeit 1792-1806, 1804-1835) beanspruchten die napoleonischen Kriege ganz die Politik, sodass man sich nicht auf die Probleme der Kirche konzentrieren konnte. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 12 f.) Nach dem Wiener Kongress und der Rückeroberung der ultramontanen lombardo-venezianischen Bistümern, erregte hier der Josephinismus Missfallen unter den Bischöfen. Aber man dachte noch nicht, vor allem nicht Staatskanzler Fürst Klemens Lothar Metternich, an ein Konkordat und der damit verbundenen Abgabe von Rechten an den Papst. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 14)

Durch die französische Julirevolution von 1830 aufgerüttelt, ebenso durch die Romreise des Kaisers 1819 und nicht zuletzt durch einen Sinneswandel bei Metternich wurde eine Erneuerung des Konkordats nun wieder in Erwägung gezogen. Dennoch kam es bis 1855 zu keiner Unterzeichnung. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 17)

Die neue errungene Presse- und Versammlungsfreiheit wollten auch die jungen Kleriker nutzen, um dem Josephinismus und dessen Staatskirchentum zu entfliehen. Der Wiener Erzbischof Vinzenz Eduard Milde (1777-1853) untersagte seinen Priestern sich politisch oder publizistisch zu betätigen. Der Erzbischof wollte damit „kirchliche Demokraten“ verhindern, die für ihn „Aufwiegler“ waren. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 27)

Minister Pillersdorf (1786-1862) hatte sich zum Grundsatz der Freiheit der Kirche schon 1848 bekannt. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 28) Die Konkordatsverhandlungen dauerten von 1853-1855 und als im Sommer 1855 Kardinal Rauscher (1797-1875) mit einem Konkordatsentwurf aus Rom nach Wien kam, machte er einleitend bei der Komiteesitzung im August 1855 klar, dass „... *nur mehr wenige Punkte (...) entschieden werden müßten und er keine weiteren Verzögerungen des Konkordatsabschlusses wünsche.*“ Mit November 1855 trat das Konkordat als Staatsgesetz in Kraft. (Weinzierl-Fischer, 1960: S. 77 ff.)

Der Inhalt des Konkordats entsprach im Wesentlichen der Aufhebung der josephinischen kirchlichen Reformen. Die römisch-katholische Kirche hatte mit dem Konkordat mehr erreicht als sie ursprünglich forderte. Das Schul- und Eherecht wurde ganz nach Wünschen der Kirche im Konkordat berücksichtigt. Die Beaufsichtigung aller Schulen und Lehrer wurde der Kirche überlassen und die Gerichtsbarkeit über die Ehe wurde ihr zugesichert. Naturgemäß widerstrebte dies den Liberalen und so war dieses Konkordat auch nicht von langer Dauer. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 80)

Das Konkordat sollte auch außenpolitische Vorteile mit sich bringen. Der Kaiser strebte damit nach Anerkennung bei den deutschen Katholiken und nach einer gefestigteren Position in der Monarchie im Deutschen Bund. Die Deutschen wiederum erhofften sich durch das Konkordat eine Zurückdrängung des Einflusses von Frankreich und Russland auf kirchlichem Gebiet. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 85 f.)

11.2.1 Die Lösung des Konkordates 1870-1874

Mit den Niederlagen der Monarchie, und zwar nach dem Krimkrieg (1853-1856), bei dem Österreich die Rückendeckung der Russen verloren hatte sowie den Schlachten mit Italien/Frankreich (1859) und Preußen (1866), hatte die Habsburgermonarchie, und mit ihr auch die römisch-katholischen Kirche, in Deutschland und in Russland ihr politisches Gewicht verloren. Die Mächtekonstellation veränderte sich zu Ungunsten Österreichs. Das war „die“ Stunde für den Liberalismus. (vgl. Franz 1954: S. 90)

Im Sommer 1867 erklärte der Kaiser bei einem Treffen mit Napoleon III. (1808-1873) in Salzburg offiziell, dass sich seine künftige Politik an Liberalismus und Konstitutionalismus orientieren werde. Dieser Vorgehensweise widersprach der Klerus, sodass die Bischofskonferenz ein Schreiben an den Kaiser mit der Aufforderung richtete das Konkordat zu verteidigen. Der Kaiser warf dem Episkopat vor, dass er sich in erster Linie um seine Rechte, nicht aber um das Wohl der Monarchie und um die Bestrebungen der Regierung sorge. Die Verabschiedung der Staatsgrundgesetze von 1867 war einer der erste Schritt zur Auflösung des Konkordates. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 105 f.) Ein weiterer Schritte war die Verabschiedung des interkonfessionellen Schulgesetzes im April 1868, das der Kaiser nur widerwillig unterzeichnete. Auch das Ehegesetz wurde wieder in das ABGB aufgenommen, während das Schulgesetz das gesamte Schulwesen unter staatliche Aufsicht stellte und das Religionsbekenntnis der Kinder aus Mischehen nicht mehr gesetzlich vorgeschrieben wurde. Die diesbezüglichen Gesetze wurden am 25. Mai 1868 verabschiedet und gingen in die Geschichte als „Maigesetze“ ein. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 108 f.)

Dennoch hoffte der Kaiser auf eine „*heil- und wirksame Allianz zwischen Kirche und Staat*“ mit dem Papst. Mit der Verabschiedung der Maigesetze 1868 war das Konkordat vom Parlament nach dreizehn Jahren durchbrochen worden. Dafür gestimmt hatten die Liberalen und die Josephiner, die auch schon 1848 einen politischen Durchbruch vor allem gegen das Bürgertum erreicht hatten. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 110) Weitere Maigesetze betreffend die Religionsfondsbeiträge, die äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche und das „... *Gesetz betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften*“ wurden 1874 verabschiedet und zeitgleich auch „*Das Patent (Konkordat) vom 5. November 1855 in seinem vollen Inhalte nach aufgehoben.*“ (zit. nach Weinzierl-Fischer 1960: S. 121 f.)

11.3 Die Kulturpolitik von 1874 bis 1918

Die liberalen Kräfte versuchten erfolglos, die kirchenpolitischen Gesetze von 1874 weiter zu verschärfen. In Bezug auf die Reichsvolksschulfrage erlangten die Katholisch-Konservativen wiederum einen Erfolg. So forderten sie beispielsweise einen größeren Einfluss der Länder auf das Schulwesen und Berücksichtigung der religiösen, sittlichen und nationalen Bedürfnisse der Bevölkerung. Diesen Forderungen wurde in der Gesetzesnovelle von 1883 Rechnung getragen. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 123 ff.)

Es kam in weiterer Folge immer wieder zu rechtlichen Zugeständnissen seitens der Regierung gegenüber der Kirche. Besonders das neutrale Kabinett Taaffe pflegte gute Beziehungen zur konservativen Rechten. Bereits 1909 attestierte ein bekannter liberaler Journalist: *„Der faktische Zustand des Verhältnisses von Kirche und Staat ist heute in allen meritorischen Hinsichten derselbe wie zur Zeit des Konkordates.“* (zit. nach Weinzierl-Fischer, 1960, 126 f.) Auch die weiteren Regierungen waren der Kirche wohlgesonnen und nach dem Tod von Papst Pius IX., der durch sein langes Pontifikat von 31 Jahren den Kulturkampf maßgeblich beeinflusst hatte, war das Verhältnis der Habsburgermonarchie mit dem Vatikan wieder ein gemäßigtes. Bereits bei der Wahl von Leo XIII. 1878 hatte der Kaiser für den neuen Papst einen Dankgottesdienst in der Hofburgkapelle lesen lassen. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960 S. 129)

11.4 Christkönigsideologie Ende der 1920er

Das Ziel des Politischen Katholizismus war *„... die Gesellschaft wieder zu verchristlichen, im Rahmen des kleinen Österreich das Reich Christi und das Königtum Christi wieder aufzurichten.“* (zit. nach Hanisch 2005: S. 72) Die Christkönigsideologie sollte Christus als Herrscher der Welt etablieren und die Christlichsoziale Partei wollte der Träger dieser Herrschaftsideologie in Österreich sein. Zeitgleich wurde eine demokratisch-pluralistische Gesellschaft von den diesbezüglichen politischen Eliten negiert, anstelle einer Demokratie sollte der Klerikalismus die Staatsführung übernehmen und sein Gesellschaftsprogramm durchsetzen. Die Enzyklika *„Quadragesimo anno“* von Papst Pius XI. 1931 bot dafür die vom Heiligen Stuhl abgesegneten Grundfesten für eine *„... gottgewollte Gesellschaft ...“*. Zeitgleich wurden die wesentlichen politischen Ämter auch mit Personen aus dem Episkopat und dem Klerus besetzt. (vgl. Hanisch 2005: S. 72) Damit hat die römisch-katholische Kirche lange vor Dollfuß *„... den Marsch in die Diktatur ...“* ihrerseits abgesichert. Dies wird

in der „österreichische Arbeiterzeitung“ von 1934 wie folgt dokumentiert: *„In einer großen Stunde feiert Österreich dieses Jahr das Fest des Königums Christi. Wenn irgendwo dieses Fest erhöhte Bedeutung gewonnen hat, dann in Österreich, das Christus zu seinem Führer und König erwählte; in Österreich, das gewillt ist, sich der Herrschaft Christi zu unterwerfen; in Österreich, das die Totalität des Christentums verwirklicht.“* (zit. nach Hanisch 2005: S. 73) Parallel zu diesen Geschehnissen machte sich in der Kirche das Bedürfnis nach einer autoritären Regierung stark, deren vordergründiges Ziel es war, den Sozialdemokraten keine Regierungsverantwortung zu übertragen. Der Politische Katholizismus zeigt sich hier deutlich in einem undatierten Brief von Bischof Waitz der schreibt: *„Und war es erlaubt, die Monarchie zu stürzen, so ist es ebenso erlaubt, statt der Republik wieder eine andere Staatsform einzuführen. Und wie wird endlich die Herrschaft der Sozi in Wien gebrochen, die so verderblich sich im Steuerwesen und im Schulwesen auswirkt?“* (zit. nach Hanisch 2005: S. 73)

Der Hirtenbrief der österreichischen Bischöfe vom 21. Dezember 1933 unterstützte die Regierung Dollfuß bedingungslos. Darin wird hervorgehoben, dass der Papst die Regierung Dollfuß mit Lob überhäuft wie sonst kaum einen anderen Regierungschef. (vgl. Hanisch 2005: S. 74) Selbst Bundespräsident Wilhelm Miklas sprach seine Erwartungen im Rahmen des Allgemeinen Deutschen Katholikentag von 1933 wie folgt aus: *„Die Epoche der Säkularisierung des europäischen Geistes, die sich im privaten und öffentlichen Leben so unheilvoll auswirkte, neigt sich ihrem Ende zu, und nach der gewaltsamen Austreibung christlichen Geistes aus dem Leben der Völker, mit der frühere Generationen gesündigt haben, muß nun wieder mit dem Einholen der Heiligtümer begonnen werden.“* (zit. nach Hanisch 2005: S. 76) Auch Dollfuß bezieht sich in seiner programmatischen Rede auf dem Katholikentag auf die letzten Enzykliken des Papstes um *„... im christlich-deutschen Geist die Erneuerung von Staat und Wirtschaft in die Wege zu leiten. Wir werden ständische Formen und ständische Grundlagen, wie sie die ‚Enzyklika Quadragesimo Anno‘ uns so schön verkündet, zur Grundlage des Verfassungslebens nehmen.“* (zit. nach Hanisch 2005: S. 76)

Der angekündigte „christliche Staat“ findet sich in der Verfassung des Ständestaates, die mit folgenden Worten begann: *„Im Namen Gottes, des Allmächtigen, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlich, deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage diese Verfassung.“* (zit. nach Hanisch 2005: S 77)

Der „christliche Staat“ brachte gesetzliche Zwänge bei einem Kirchenaustritt mit sich, da es zu einem Erlass kam, „... *daß jeder Austrittswillige einen gesunden Geistes- und Gemütszustand nachzuweisen habe.*“ (zit. nach Hanisch 2005: S. 78)

12 Zusammenfassung

12.1 Politischer Katholizismus im Ländervergleich: Deutschland und Österreich

Der Politische Katholizismus hat in beiden Ländern über den diskutierten Zeitraum von 1848 bis 1933 in Deutschland und von 1848 bis 1934 in Österreich eine beeindruckende Stärke gezeigt sowie Gesellschaft und Politik nachhaltig beeinflusst.

Der Ursprung der Spaltungslinie „Staat versus Kirche“ ist in der Reformation als auch in den Forderungen der Französischen Revolution zu suchen, die wiederum die große Säkularisierungswelle auslöste, welche alle katholischen Länder Europas erfasste.

In der Habsburgermonarchie war die römisch-katholische Kirche bedingt durch den Josephinismus mit seinen Reformen, die die ersten Ansätze einer Säkularisierung in sich trugen, schon in den 1770er Jahren gefordert, Aktionen zu setzen, um ihren jahrhundertelangen Einfluss in Politik und Gesellschaft nicht zu verlieren. In Preußen wurde erst 1794 das Verhältnis zwischen Staat und Kirche gesetzlich geregelt. Ab diesem Zeitpunkt wurde das Staatskirchentum etabliert, das die Entscheidungsgewalt der Kirche untergraben sollte.

In die darauf folgende Periode des Vormärzes wirkten die Kirchengesetze des ausgehenden 18. Jahrhunderts hinein. In Österreich bis hin zum Konkordat von 1855. Im Gegensatz zu den deutschen Ländern, wo die Katholiken nur ein Drittel der Bevölkerung stellten, repräsentierten die Katholiken der Habsburgermonarchie die Mehrheitsgesellschaft. Hier konnte sich der Protestantismus aufgrund der Gegenreformation nicht durchsetzen, womit Glaubensfragen für die habsburgischen Herrscher nicht im Vordergrund standen, die Politik dennoch maßgeblich beeinflussten. Mit Clemens Maria Hofbauer löste sich Österreich aus der Umklammerung des josephinischen Staatskirchentums. Der Richtungswandel, den er einleitete, wurde später von Kaiser Franz Joseph I. im Konkordat von 1855 sanktioniert. In den deutschen Landen des Deutschen Bundes hingegen waren die konfessionellen Spannungen mitbestimmend für die politische und geistige Entwicklung dieser Zeit. Im Vormärz entstanden hier Gemeinschaften aus Klerikern, um geistige, kirchliche und politische Grundsätze, aber auch materielle Interessen durchzusetzen. Das Kölner Ereignis von 1837 löste in Preußen einen Kirchenstreit aus und war gleichzeitig eine Vorstufe zum deutschen Kulturkampf.

Einen gemeinsamen Ausgangspunkt finden wir in unserer Diskussion im Revolutionsjahr 1848, das für die politische Konstituierung nicht nur der römisch-katholischen Kirche bedeutend war. In beiden Ländern hatte der Konservatismus über den Liberalismus gesiegt. Politisch gingen Deutschland und das Habsburgerreich ab 1866 bei Auflösung des Deutschen Bundes getrennte Wege. Mit dem Parlamentarismus begannen sich politische Fraktionen und in weiter Folge politische Parteien zu bilden. In Deutschland war es die katholische Fraktion, die in den 1850er Jahren mehr Durchhaltevermögen zeigte und des Kämpfens um ihre Rechte nicht müde wurde. Sie hatte im Vergleich zu den anderen Fraktionen die besten Verbindungen zu ihren WählerInnen. 1858 wurde die deutsche Zentrumspartei gegründet und damit um viele Jahre früher als die vergleichbare österreichische Christlichsoziale Partei um 1890/91.

12.1.1 Kulturkampf

Der Kulturkampf war in Deutschland und in Österreich eine Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, in der es inhaltlich um die Ehe- und Schulgesetzgebung ging. In Deutschland nahmen die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche ihren Ausgang in Süddeutschland und konzentrierten sich in weiterer Folge auf Preußen. Die Intensität der Konfrontation war in den Ländern des Deutschen Reiches unterschiedlich, da die kulturellen Angelegenheiten Ländersache waren. Auf Reichsebene gab es jedoch die Kanzlerparagraphen, mit denen Bismarck den politischen Sieg in diesen Fragen für sich erringen wollte. Die Katholiken stellten im Deutschen Reich eine Minderheit dar und fühlten sich als „BürgerInnen zweiter Klasse“. Dementsprechend bauten sie ihre Verteidigung gegenüber ihren Kontrahenten, Reichskanzler Bismarck und der liberalen Partei, aus. Der Kulturkampf eskalierte in Deutschland 1871 mit der Aufhebung des preußischen Kultusministeriums und wurde erst 1878 beendet. Bismarck erklärte mit seinem Programm vom August 1871 der ultramontanen Partei den Kampf, versuchte aber einen Kulturkampf zu vermeiden, auch wenn er offiziell für eine Trennung von Kirche und Staat sowie von Kirche und Schule eintrat. Die Diskussion um die Schulgesetzgebung wurde sehr vehement geführt und durch die Verabschiedung eines Gesetzes, das den Bildungsbereich ausschließlich in staatliche Hände geben sollte, konnte der Kulturkampf auf die parlamentarische Bühne getragen werden. Ebenfalls eingeläutet wurde damit die Säkularisierung. Im Rahmen der Schulgesetzgebung und der Gesetzgebung über die Zivilehe in Preußen von 1872, beides kam der Säkularisierung sehr entgegen, kann aber nicht von Kampfgesetzen die

Rede sein, da sie weder das religiöse Leben noch die kirchliche Selbstständigkeit bedrohten. Im Zuge dieser Diskussionen wurde die deutsche Zentrumspartei die anerkannte Interessensvertreterin der katholischen Kirche und die gläubigen Bürger gaben dieser Partei ihre Stimme. Papst Pius IX. hatte eine wesentliche Rolle im deutschen Kulturkampf gespielt und keinerlei Kompromissbereitschaft gezeigt. Sein langes Pontifikat von 31 Jahren verhinderte eine Einigung und erst unter seinem Nachfolger Papst Leo XIII. kam es zu Verhandlungen mit Bismarck über eine Beilegung des Kulturkampfes. Vor allem Bismarck hatte großes Interesse daran, da er sich seiner verfassungsrechtlichen Verfehlungen in diesem Bereich bewusst war. Darüber hinaus war es dringend erforderlich, dass sich die Innenpolitik wieder den wesentlichen Problemen im Land, der Sozial-, Wirtschafts- und Innenpolitik, widmete, da diese in den Jahren des Kulturkampfes vernachlässigt wurden. 1886 und 1887 kam es zur Verabschiedung von Friedensgesetzen durch den Reichskanzler und den Papst. Das Zentrum und mit ihm sein Parteiführer Ludwig Windthorst waren gegen diesen Frieden und wurden aus diesem Grund vom Papst nicht in die Verhandlungen einbezogen.

Die Säkularisierung hatte in Österreich bereits mit dem Josephinismus im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und damit um einige Jahrzehnte früher als in Deutschland begonnen. Auch wenn der Kulturkampf in Österreich gemäß Weinzierl-Fischer eine erbittert geführte Auseinandersetzung auf politischer Ebene war, die durch die Presse auf das ganze Volk übergriff (vgl. Weinzierl-Fischer 1960 S. 103), so hatte sie doch nicht die selbe Intensität wie im Deutschen Reich. Mit dem Konkordat von 1855 wurden viele Reformschritte von Joseph II. zu Gunsten der Kirche aufgehoben. Die Regierung, die das Konkordat unterzeichnete, wollte damit die Einheit der Monarchie auf zwei Säulen aufbauen, auf der Dynastie der Habsburger und auf dem Katholizismus. Erfolgreich war man damit nur in den deutschsprachigen Ländern. Mit dem Konkordat hatte die Kirche mehr erreicht als sie ursprünglich forderte. Die Wünsche der Kirche hinsichtlich Schul- und Eherecht wurden zur Gänze übernommen. All dies widerstrebte den Liberalen und so war das Konkordat nicht von langer Dauer. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 80) Bereits in den 1860er Jahren kam es zu Gesetzgebungen, die das Konkordat aufweichten, aber erst 1874 wurde es zur Gänze aufgehoben.

1873 wurde das kirchliche Recht hinsichtlich der Eheschließung aufgehoben und diese wurde dem staatlichen Recht unterstellt. Auch die Schulfrage wurde zu Ungunsten der

Kirche entschieden. Das Erziehungs- und Unterrichtswesen gelangte in die Hoheit des Staates, lediglich der Religionsunterricht blieb in der Verantwortung der Kirche.

Ebenso wie in Deutschland hatten sich die Beziehungen des österreichischen Herrscherhauses zu Papst Pius IX. aufgrund dessen kompromissloser Haltung verhärtet, sodass der Kulturkampf weiter schwelte. In Österreich wurde er erst unter Papst Leo XIII. beendet, für den der österreichische Kaiser 1878 einen Dankgottesdienst in der Hofburgkapelle lesen ließ. (vgl. Weinzierl-Fischer 1960: S. 129)

12.1.2 Die konfessionell orientierten Parteien

Die Zentrumsparterie nahm im deutschen Kulturkampf eine maßgebliche Stellung ein und beeinflusste vor allem in Kulturfragen die Innenpolitik des Landes. Das Zentrum war jene Partei, die die Interessen der römisch-katholischen Kirche vertrat. Bereits 1848 wurde der „Katholische Klub“ und 1852 die „Katholische Fraktion“ gegründet. Der anschwellende Kulturkampf und die antikatholische Stimmung in den 1860er Jahren waren der Anlass, dass sich die Vertreter des Politische Katholizismus' bereits vor der ersten Sitzung im Reichstag 1871 zu der deutschen Zentrumsparterie formierten. Das Zentrum wollte eine „... *politisch, tendenziell interkonfessionelle Volkspartei und zugleich eine Verfassungspartei* ...“ sein. (zit. nach Lill 1988: S. 42 f.) Es passte sich der gegebenen Wirtschaftsordnung an, einen hemmungslosen Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus lehnte es jedoch strikt ab und konnte mit dieser Politik fast alle Gesellschaftsschichten ansprechen. Ziel des Zentrums war es, die Freiheit der Kirche vor dem Staat zu schützen. Wesentlich ist, dass das Zentrum für eine Monarchie eintrat und nicht für eine Volksherrschaft. Bis in die Weimarer Republik war das Zentrum eine staatstragende Partei, die während ihres Bestehens acht Mal den Reichskanzler stellte. Ihre Maxime war die Verfassungstreue, der sie stets verpflichtet blieb und die für sie nicht verhandelbar war.

Mit dem Konjunkturabschwung Anfang des 20. Jahrhunderts verlor die Partei an Prestige und damit an WählerInnenstimmen, die sie bis zu ihrer Auflösung nicht mehr wiedergewinnen konnte.

Die Christlichsoziale Partei in Österreich wurde erst um 1890/91 gegründet und war damit in die Diskussion des Kulturkampfes noch nicht eingebunden. Dennoch hatte der Katholizismus schon lange vor der Christlichsozialen Partei seine politische Vertretung. Der Kaiser leitete 1871 einen politischen Kurswechsel ein, als er den extremklerikalen

Grafen Leo Thun (1811-1888) mit der Zusammenstellung eines neuen Kabinetts beauftragte. Später gründete Graf Hohenwart den Klub Hohenwart, der als Rechtspartei eine Schlüsselstellung während des Kabinetts Taaffe im Parlament erringen konnte. Hier sammelte sich der Adel sowie der Klerus und der Klub wurde auch „Konservative“ oder „Feudal-Klerikale“ genannt. Im Herrenhaus und im Abgeordnetenhaus (bis 1907 mit dem Kurienwahlsystem) konnten sich die Bischöfe viele Sitze sichern. (Fuchs 1949: S. 46) Daraus kristallisierte sich später die Christlichsoziale Partei. Die Ideologie und Programmatik der Partei orientierten sich von Anbeginn am Politischen Katholizismus.

Die deutsche Zentrumspartei war aufgrund ihrer Geschichte und ihrer Rolle, die sie im deutschen Kulturkampf spielte, der Konfession mehr verhaftet als die Christlichsoziale Partei, wenngleich sich das Zentrum stets als konfessionslose Partei und als Partei für alle Konfessionen positionieren wollte. Im Gegensatz zum Zentrum orientierte sich die Christlichsoziale Partei neben der Kirche sehr stark am rechten Rand der Gesellschaft und machte sich den aufkeimenden Antisemitismus „zu nutze“. Die Zentrumspartei war am Zenit ihres Erfolges in den 1870er bis 1890er Jahren und musste ab 1907 Wahlniederlagen hinnehmen. Die Christlichsoziale Partei konnte ihre Wahlerfolge auf Reichsebene erst nach Aufhebung des Kurienwahlsystems 1907 erzielen und von da an ihren Einflussbereich ausdehnen. Als sich ihr auch altklerikale Abgeordnete anschlossen, wurde sie zur stärksten Partei in Österreich. Der Aufstieg der Christlichsozialen Partei brachte eine breite kulturelle Bewegung mit sich, die von einer christlichen Einstellung geprägt war und damit spielte der Katholizismus wieder eine wichtige Rolle im öffentlichen Leben. Im Gegensatz zum Deutschen Reich war dies in Österreich möglich, da die Mehrheitsgesellschaft katholisch und nicht protestantisch war.

Nach dem Ersten Weltkrieg hatten beide Länder einen verlorenen Krieg zu bewältigen und mit ähnlichen wirtschaftlichen Problemen zu kämpfen. Gemäß Hanisch konnten sich beide politischen Systeme nicht auf eine demokratisch gesinnte „Bürgergesellschaft“ stützen, sodass sie an obrigkeitsstaatlichen Traditionen festhielten. Schlussendlich scheiterten in beiden Staaten die Demokratieversuche. Ein Unterschied zwischen Deutschland und Österreich ergibt sich dadurch, dass Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg sein Territorium mit Ausnahme von Elsaß-Lothringen nahezu vollständig erhalten konnte. Österreich hingegen hatte durch die Aufsplitterung in die Nachfolgestaaten seine Großmachtposition endgültig verloren. Darüber hinaus ist

festzuhalten, dass in Österreich kein reaktionärer Block, wie der des mächtigen Adels in manchen Teilen Deutschlands, das „ostelbisches Junkertum“, existierte, das die Demokratiebestrebungen boykottierte. In Österreich übernahm diese Aufgabe die demokratiekritische katholische Kirche, die, wie wir festgestellt haben, eine Machtposition in der österreichischen Politik eingenommen hatte. In Deutschland wie auch in Österreich waren es „... *die traditionellen Eliten, Großgrundbesitzer, Teile der Unternehmerschaft, Kirchenhierarchien, Bildungsbürgertum ...*“ die maßgeblich an der Zerstörung der jungen Demokratie beteiligt waren. (Hanisch 1995: S. 6 f.)

In der Ersten Republik in Österreich und der Weimarer Republik in Deutschland wurde die Politik vom Katholizismus mit geprägt. In beiden Ländern waren Geistliche nicht nur in den Parlamenten sondern auch in der Funktion als Bundeskanzler tätig. Die christlichen Monarchen, die demokratischen Staatsmänner, die christlich-sozialen Parteien, alle orientierten sich in Deutschland bis 1933, in Österreich bis 1938 an der katholischen Staatslehre.

12.1.3 Die Parteiführer

Vergleicht man die Parteigründer, Ludwig Windthorst von der Zentrumspartei und Karl Lueger von der Christlichsozialen Partei, so könnten die Charaktere unterschiedlicher nicht sein. Windthorst, der im bürgerlichen Milieu aufgewachsen war, während Lueger aus einer Arbeiterfamilie kam, war von kleiner Statur und konnte nicht durch eine herrschaftliche Erscheinung beeindrucken, wie das bei Lueger der Fall war. Windthorst vertrat seine katholische Politik aus tiefster Überzeugung zum katholischen Glauben, Lueger hingegen war ein Opportunist, der sich am Politischen Katholizismus orientierte, weil er davon überzeugt war, dass er mit diesem politische Veränderungen bewirken konnte. Wesentlich sind die jeweiligen Einstellung zum Judentum. Windthorst vertrat vehement eine Politik für den verfassungsrechtlichen Schutz von Minderheiten und damit auch für das Judentum. Durch sein großes Engagement in dieser Frage konnte er seine Abgeordneten davon überzeugen, diese Politik mit ihm zu tragen. Lueger hingegen verfolgte eine antisemitische Politik und scheute nicht zurück, damit bei den Wahlkämpfen zu punkten und sich die diesbezügliche Stimmung im Volk für seine Politik zunutze zu machen.

12.1.4 Die Parteien und die Judenfrage

Während die deutsche Zentrumspartei das Verfassungsrecht und damit auch den Minderheitenschutz zur ihrer obersten Maxime machte, war die Christlichsoziale Partei bezüglich ihrer Prinzipien nicht so wählerisch. Sie erkannte, dass die Gesellschaft für die Wirtschaftskrise von 1873 einen Schuldigen brauchte und fand diesen im „ewigen Juden“. In den Reihen der Christlichsozialen Partei fanden sich zahlreiche antisemitische Politiker und es war Karl Lueger, der den vorhandenen politischen Antisemitismus am besten für seine Zwecke instrumentalisieren konnte, wenngleich er selber wahrscheinlich kein echter Antisemit war. In seiner opportunistischen Einstellung erkannte er, dass der Antisemitismus ihn und seine Partei zum Ziel führen würde. Dieser Antisemitismus bildete in weiterer Folge bis zum Austrofaschismus das Fundament der Partei. Die österreichische Kirche unterstützte sie dabei.

Im Deutschen Reich hatten sich Stimmen gegen die Juden nur wenige Jahre früher erhoben und es war Windthorst, der sich im Rahmen einer Diskussion im Preußischen Landtag 1880 gegen die Mehrheit seiner Fraktion stellte und für die Rechte der Juden eintrat. Sein Beweggrund war nicht, dass er ein Freund der Juden war, Windthorst vertrat aus Prinzip die Rechte der Minderheiten und somit auch jene der Juden. Das Zentrum selbst repräsentierte im Wesentlichen eine Minderheit und diese Erfahrung war es, die Windthorst zu seinem Eintreten für die Juden bewegte. Die Abgeordneten im Parlament stimmten am Ende für die gleichen Rechte der Juden, viele von ihnen aber nicht *aus* persönlicher Überzeugung, sondern weil sie meinten, aus Verfassungspflicht nicht anders handeln zu dürfen. Anders war es in der Bayerischen Volkspartei, in der sich mit Ende des Kaiserreiches 1919 antisemitische Tendenzen ausbreiteten. Erst mit der Übernahme des nationalsozialistischen Regimes schlug die Bayerische Volkspartei den Weg des Zentrums ein und positionierte sich als schärfste Gegnerin der Nationalsozialisten. Im Gegensatz zur Christlichsozialen Partei äußerte sich das Zentrum aber selten zur Judenfrage, wohl aus opportunistischen Gründen.

Den diskutierten Parteien war gemein, dass der Sozialismus für sie den eigentlichen politischen Gegner darstellte.

12.2 Ausblick

Als Papst Pius XII. (1876-1958) im März 1939 sein Pontifikat antrat, standen die Zeichen auf Krieg. Eine der Ursachen sah die Kirche in den Versailler

Friedensverträgen von 1919, die als „Kriegsartikel“ stets von der Kurie verurteilt wurden. Wie Papst Benedikt XV. (1854-1922) im Ersten Weltkrieg, verstand sich Pius XII. in dieser stürmischen Zeit als „... *Sachwalter des Friedens, der Gerechtigkeit, der Versöhnung, des Ausgleichs.*“ (Franz-Willing 1971: S. 97) Den Päpsten Pius XI. (1857-1939) und seinem Nachfolger Pius XII. wurde später oft vorgehalten, den Nationalsozialismus nicht deutlich genug verurteilt zu haben obwohl sie von der Judenverfolgung gewusst haben mussten. Gemäß Franz-Willing war Papst Pius XII. nach dem Krieg „... *die einzige Persönlichkeit des internationalen öffentlichen Lebens, die ihre Stimme für das besiegte deutsche Volk erhob und sich entschieden gegen die Kollektivschuldthese wandte.*“ (Franz-Willing 1971: S. 97) Neben zahlreichen Stellungnahmen zum Krieg befasste sich Papst Pius XII. intensiv mit dem Verhältnis Kirche und Christentum, mit Naturwissenschaften und Technik. Ein wesentlicher Richtungswandel, nämlich ein Abrücken, begann unter seiner Führung in Bezug auf den Politischen Katholizismus. Er wandte sich von der Machtpolitik der Päpste aus dem Mittelalter ab und stellte die Weichen in Richtung religiösen Katholizismus und zur religiösen Erneuerung der Kirche, die im Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen wurde. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 97)

Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm Papst Pius XII. bei vielen Gelegenheiten Stellung zum Krieg und setzte sich auch mit dem Verhältnis von Christentum und Kirche zu Naturwissenschaft und Technik auseinander. Er rückte klar vom Politischen Katholizismus und von der Machtpolitik aus dem Mittelalter ab. Diese Wende wurde später mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen. (vgl. Franz-Willing 1971: S. 97) Wenngleich Pius XII. sich vom Politischen Katholizismus abwendet, so geht im Zuge der Erfolge des Weltkommunismus in den 1940er und 1950er Jahre dennoch die Warnung von ihm aus: „*Jeder, der der kommunistischen Partei beiträgt, sie fördert, kommunistische Bücher oder Zeitschriften herausgibt, liest oder in ihnen schreibt, wird exkommuniziert.*“ (zit. nach Franz-Willing 1971: S. 98)

Das Vatikanum II hat eine umfangreiche Modernisierung der römisch-katholischen Kirche gebracht. So wird festgehalten, dass die Kirche und die politische Gemeinschaft unabhängig und autonom voneinander seien. Im Abschnitt „Politische Gemeinschaft und Kirche“ heißt es: „*Das Irdische und das, was am konkreten Menschen diese Welt übersteigt, sind eng miteinander verbunden, und die Kirche selbst bedient sich des Zeitlichen, sowie es ihre eigene Sendung erfordert. Doch setzt sie ihre Hoffnungen nicht*

auf Privilegien (...) sie wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung fordern.“ (zit. nach Franz-Willing 1971: S. 112) Dieses Konzil war ein Wendepunkt in der tausendjährigen staatlich-kirchlichen Beziehung. Die Kirche wendet sich ab von der weltlichen Macht und widmet sich dem Wort Christi: „*Mein Reich ist nicht von dieser Welt.*“ und „*Geht hin und lehret alle Völker!*“ (zit. nach Franz-Willing 1971: S. 114)

Mit dem Vatikanum II wandelte sich die katholische Staatslehre hin zur Tolerierung der demokratischen Ordnung.

12.2.1 Deutschland

Die vorliegende Arbeit endet in Deutschland mit der Machtergreifung Hitlers im Jänner 1933 und in Österreich mit der Etablierung des Ständestaates und der Ausschaltung des Parlaments im April 1934. Doch soll im folgenden Ausblick kurz auf die weiteren Entwicklungen in beiden Ländern eingegangen werden.

Der deutsche Wahlkampf im Februar 1932 war für das Zentrum aufgrund der Nationalsozialisten hart und schwer, wenngleich man mit den Zentrumsleuten „... *gnädiger verfuhr als mit den Kommunisten.*“ (Repgen 1976: S. 19) Der Wahlhirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz fordert unmissverständlich zur Wahl des Zentrums auf. Hitlers Ziele wurden dem Bolschewismus zugeordnet. (vgl. Repgen 1976: S. 19 f.) Das Wahlergebnis war für das Zentrum ernüchternd und Hitler war mit 52 Prozent der Stimmen unabhängig geworden. Der Wert der Mandate des Zentrums war gering und Hitler hatte damit seine uneingeschränkte Macht besiegelt. Im Juli 1933 wurde das Reichskonkordat unterzeichnet, wobei Papst Pius XI. aufgrund der vorherigen Auflösung der Zentrumspartei und der Bayerischen Volkspartei keine Rücksicht auf diese Parteien mehr nehmen musste. Die Zugeständnisse des Konkordats an den Katholizismus, der Vorschlag von von Papen beinhaltete was Nuntius Pacelli (1876-1958) früher als Endresultat komplizierter Verhandlungen vergeblich forderte, wurden von einigen Regierungsmitgliedern stark verurteilt. Anfang Juli 1933 existierte ein Politischer Katholizismus in Deutschland nicht einmal mehr auf dem Papier. (vgl. Repgen 1976: S. 28 f.) Der Vorteil für Hitler nach dem Abschluss des Konkordats lag auf der Hand, was der Vatikan einkalkuliert hatte: Hitler holte sich damit die päpstliche

Legitimation für seine Diktatur. (vgl. Repgen 1976: S. 30) Für die römisch-katholische Kirche brachte das Konkordat vorerst den Vorteil mit sich, dass sie mit gewissen Einschränkungen ihre Verbandsaktivitäten aufrecht erhalten konnte.

Solange das Konkordat von Hitler eingehalten wurde, verhielt sich der Episkopat gegenüber seinen politischen Praktiken ruhig. Erst mit den Gesetzgebungen gegen das Konkordat wurden von Seiten der römisch-katholischen Kirche kritische Stimmen laut.

Die Kirchenpolitik des nationalsozialistischen Regimes stützte sich in Deutschland im Wesentlichen auf zwei Dokumente: Auf das Reichskonkordat von 1933 und auf die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ von 1937.

Das Reichskonkordat, das vom Apostolischen Stuhl schon lange ersehnt worden war, garantierte dem deutschen Katholizismus großzügige Freiheiten und Rechte, insbesondere in Bildungs- und Ehefragen, bei gleichzeitigem Verzicht auf politische Betätigung von Geistlichen und kirchlichen Verbänden. (vgl. Besier 2000: S. 24) *„Dass die deutschen Katholiken am Zweiten Weltkrieg genauso beteiligt waren wie alle anderen Deutschen, steht außer Zweifel.“* (Mertens 2009: S. 197) Die Bischöfe riefen zur Pflichterfüllung gegenüber dem Vaterland auf, auch wenn sie den Krieg nicht ausdrücklich gewünscht haben, wie dies noch 1914 der Fall gewesen ist. Eine andere Entscheidung der Bischöfe hätte jedoch Millionen katholischer Soldaten in einen Loyalitätskonflikt und unter Umständen zur Desertion geführt. Schon lange vor 1939 wurde ein Konflikt zwischen Kirche und Staat wieder deutlich (vgl. Mertens 2009: S. 199 f.)

Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ von Papst Pius XI. im März 1937 war ein *„... einzigartiger Rechenschaftsbericht über vier Jahre nationalsozialistischer Alleinherrschaft in Deutschland.“* (Raem 1977: S. 33 f.) Schon bald stellte sich heraus, dass sich die beiden Systeme, Nationalsozialismus und die Institution Kirche, nicht vereinbaren ließen, da sich das politische Regime in alle Lebensbereiche hineinreklamierte und die Position einer „Ersatzreligion“ einnehmen wollte. (vgl. Raem 1997: S. 34) Auf religiöser Ebene wurden die Ziele der Enzyklika sogar übertroffen. Innerhalb Deutschlands bestärkte sie die „guten“ Katholiken in ihrer Ausdauer und Kirchentreue, da sie überraschenderweise zur selben Stunde vor allen Gläubigen verlesen werden konnte. In der Weltöffentlichkeit verhallte ihr Appell zur Gänze. Aus rechtlicher Sicht musste der Papst öffentlichen Einspruch gegen die

Konkordatsverletzungen erheben. (vgl. Raem 1997: S. 448 f.) Schlussendlich konnte die Enzyklika weder eine Abschwächung des Kirchenkampfes im Dritten Reich erzielen, noch die Regierungen der europäischen Staaten vor der Gewaltherrschaft des deutschen Regimes warnen. (vgl. Raem 1997: S. 450).

Hitler untersagte zu Beginn des Krieges jeden Angriff gegen die Kirchen im Altreich, um sich auf diesem Wege deren Unterstützung zu erhalten, was die Kirchen aber in manchen Landesteilen nicht vor kirchenfeindlichen Übergriffen durch die Nationalsozialisten beschützte. Die Bischöfe hatten aber schon länger damit begonnen das nationalsozialistische Regime zu kritisieren. Als das Euthanasieprogramm begann, getraute sich der Bischof von Münster von der Kanzel aus, das Verbrechen zu benennen und er forderte, Strafanzeige wegen Mordes zu erheben. (vgl. Besier 2000: S. 28) Entgegen der Shoah, die bis zur Reichspogromnacht 1938 vom Klerus nicht kritisiert wurde, wurde die Deportation der Juden in den Osten von so manchem Bischof „*als notwendige (...) politische Maßnahme*“ bezeichnet. (zit. nach Besier 2000: S. 29 f.) Die Kirche, mit wenigen Ausnahmen, übte keinen aktiven politischen Widerstand gegen Hitler aus. (vgl. Besier 2000: S. 30) Später jedoch war die Kirche in ihrer Meinung gespalten und es kam zu internen Auseinandersetzungen. Mit der militärischen Niederlage in Stalingrad, der zunehmenden Verhärtung der Fronten sowie den Luftangriffen auf deutsche Städte suchten viele Menschen Trost und Hilfe in der Kirche. Dies stärkte die Kirchlichkeit und bestimmte ihre Position nach dem Krieg. (vgl. Besier 2000: S. 32)

Nach dem Krieg war die römisch-katholische Kirche eng mit den interkonfessionellen Unionsparteien Christlich Demokratische Union (CDU) und Christlich-Soziale Union (CSU) verbunden. Im Gegensatz zur österreichischen christlichsozialen Partei versuchte die deutsche Zentrumspartei, nach 1945 wieder an ihren politischen Erfolgen von der Jahrhundertwende anzuknüpfen, sank aber in den 1950er Jahren in die politische Bedeutungslosigkeit ab. (vgl. Besier 2000: S. 37) Konrad Adenauer (1876-1967) war ein Mitglied der Zentrumspartei gewesen und bestimmte später den Kurs der CDU/CSU. Der Katholizismus unterstütze die Politik von Adenauer und arbeitete maßgeblich am Aufbau der Bundesrepublik mit. Mit Hilfe des neugebildeten Verbandskatholizismus gewann der Katholizismus an Einfluss und setzte innenpolitische Akzente. (vgl. Besier 2000: S. 38)

Engagierte Katholiken und Protestanten wollten gemeinsam eine breite Volkspartei gründen, um auf diesem Wege eine Parteispaltung wie vor dem Zweiten Weltkrieg zu vermeiden und Europa auf einer christlichen Kulturtradition neu zu errichten. An der Gründung arbeiteten Geistliche beider Parteien mit, da sie nicht nationalsozialistisch vorbelastet waren. Die Zeiten des Kulturkampfes waren damit zu Ende. Keine der Parteien wollte einen christlichen Staat noch eine religiöse Erziehung des Volkes. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche sollte neutral aber gut sein. Die evangelischen Kirchen waren untereinander uneins bei der Zielsetzung hinsichtlich dem politischen Wiederaufbau Deutschlands, wohingegen der Katholizismus zur Gänze seine politische Vergangenheit opferte und so den maßgeblichen Anteil zur Unionsgründung beitrug. (vgl. Becker 1996: S. 542 f.) Obwohl die katholische Kirche den parteipolitischen Aufbau in der Bundesrepublik in wesentlichen Bereichen mittrug, stellte sich gegen Ende der 1950er Jahre ein politischer Pragmatismus und damit eine Distanzierung zu kirchlichen Anliegen ein, was zum Beispiel in die weitgehende Freigabe der Abtreibung gipfelte. Der Verbandskatholizismus war nach dem Zweiten Weltkrieg mehr oder weniger nicht mehr präsent und wurde durch die „... *Zunahme des Laienelements in den kirchlichen und sozialen Diensten und in der Gemeindefarbeit kompensiert.*“ In Nord- und Mitteldeutschlands sind die Katholiken nach wie vor in der Diaspora. (vgl. Becker 1996: S. 544)

Das Vatikanum II öffnete den Katholizismus der Ökumene, die sich in Deutschland bis auf Gemeindeebene verbreitete. Beim Vatikanum II waren drei deutschsprachige Kardinäle, unter ihnen Kardinal König, vertreten, die für reformtheologische Anliegen eintraten. Die Kirche stand und steht „... *im schärfsten Widerspruch zu dem liberal-individualistischen Lebensgefühl moderner Katholiken ...*“ (Besier 2000: S. 43) Im Rahmen des Konzils wurden einige Reformen umgesetzt, wovon manche sukzessive wieder zurückgenommen wurden. (vgl. Besier 2000: S. 43)

12.2.2 Österreich

Im System des Austrofaschismus' wurden Geistliche wieder in diverse politische Organe entsandt. Bischof Gföllner war der politische Referent der österreichischen Bischofskonferenz und 1933 maßgeblich am Rückzug des Klerus' aus der Politik beteiligt. Dennoch etablierte er im Ständestaat wiederum Priester als Amtsträger der Regierung oder für jene Organisationen, für die das Entsendungs- bzw. Berufungsprinzip galt und damit platzierte sich der Politische Katholizismus wieder an

den Machthebeln des Landes. (vgl. Liebmann 2009: S. 34 ff.) Ob die römisch-katholische Kirche ein Bündnispartner des austrofaschistischen Systems war, ist bis heute eine umstrittene Frage, im moralischem Sinne hatte sie sicher eine Mitverantwortung. (vgl. Liebmann 2009: S. 37 f.) Wenngleich der Papst Dollfuß für „... seinen Entschluss, den Staat auf den Grundlagen der katholischen Lehre neu aufzubauen ...“ zu wollen hohe Ehre erwies, so übten die Bischöfe Kritik an den Nationalsozialisten, dass diese die Abneigung gegenüber den Juden für ihre Politik missbrauchen würden. Diese Politik sei nach Anschauung des österreichischen Episkopates nicht mit dem katholischen Gewissen vereinbar. (vgl. Liebmann 2009: S. 45 f.) Am 14. März 1938 zog Adolf Hitler in Österreich ein und bereits am 15. März 1938 stattete Kardinal Innitzer Hitler einen Besuch ab und versicherte ihm die volle Gefolgschaft der Katholiken Österreichs. (vgl. Liebmann 2009: S. 71) Das Ziel der Katholischen Aktion war es, alle katholischen Vereine unter ihre Obhut zu stellen und diese sollten Mittel der Seelsorge im Sinne der Bischofskonferenz werden. Da sich aber nicht alle katholischen Vereine diesem Wunsch beugten, nicht der Katholischen Aktion beitraten und selbständig, oft auch systemkritisch, agierten, wurden sie vom nationalsozialistischen Regime aufgelöst, wofür es auch noch Dank seitens der Amtskirche erhielt.

Gegen die von der Bischofskonferenz ausgegebene Pastoraldoktrin kam es zum Widerstand seitens der Amtskirche gegenüber dem nationalsozialistischen Regime. Von 1938-1945 waren 724 österreichische Priester im Gefängnis, 110 davon kamen in Konzentrationslager, wovon 20 in den Konzentrationslager gestorben sind. Weitere 15 wurden zum Tode verurteilt und hingerichtet. (vgl. Liebmann 2009: S. 109 f.) Die Würdigung seitens der Kirche für ihre Geistlichen Widerstandskämpfer hielt und hält sich in Grenzen. So schrieb erst 2009 der Erzbischof von Salzburg und Primas Germaniae Alois Kothgasser (geb. 1937): „Je mehr die Kirchenführung beginnt, ihre politischen Widerstandsoffer zu würdigen, umsomehr rückt sie von der Pastoraldoktrin aus der Zeit des Austrofaschismus (...) ab.“ (zit. nach Liebmann 2009: S. 116)

Otto Mauer (1907-1973) verfolgte in den 1950er Jahren das Ziel, die Katholische Aktion als starke Einheit, als eine „Art von Föderalparlament“ zu positionieren. (vgl. Liebmann 2009 S. 149) Damit hätte der Politische Katholizismus mit einem starken Vereinswesen eine Stärkung erlebt. Dem gegenüber stand die Meinung, dass dies zu einem kirchlichem Etatismus führen und damit das kirchliche Leben versanden würde.

(vgl. Liebmann 2009: S. 151) So entstanden trotz bischöflichen Verbots nach und nach katholische Vereine aus Eigeninitiative und sammelten sich im Dachverband „Arbeitergemeinschaft der katholischen Verbände“ (AKV), die anfänglich verboten werden sollte, auch weil Otto Mauer darin eine „... *undurchsichtige Verquickung der Kirche mit der ÖVP.*“ sah. (vgl. Liebmann 2009: S. 152 f.) Bundeskanzler Julius Raab (1891-1964), selbst im Verbandskatholizismus verwurzelt, schaltete sich in die Diskussion ein und unterstützte den AKV. Er ließ die Bischofskonferenz wissen, dass das katholische Vereinswesen bei einem möglichen Verbot mit seiner Unterstützung rechnen könnte. (vgl. Liebmann 2009: S. 159) Die Katholische Aktion war auch politisch verankert. Bei der Aufstellung der Kandidatenlisten für die Nationalratswahlen war es üblich, dass Listenplätze für Kandidaten der Katholischen Aktion reserviert wurden. (vgl. Liebmann 2009: S. 158 f.)

Durch die schmerzlichen Erfahrungen, die die Kirche, die im Lager der Christlichsozialen Partei stand, erfahren hatte und durch die Loslösung der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) von der römisch-katholischen Kirche kam es in Österreich zu einer Entpolitisierung des Katholizismus' und damit zu einer Entkirchlichung der Politik. (vgl. Horner/Zulehner 1997: S. 495)

Nach dem Zweiten Weltkrieg war eine grundlegend veränderte Einstellung der römisch-katholischen Kirche gegenüber der säkularisierten Gesellschaft und dem Staat notwendig, damit das Projekt Demokratie gelingen konnte. (vgl. Horner/Zulehner 1997: S. 491) Vor allem die Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) konnte ihre schlechten Erfahrungen im Austrofaschismus nicht so rasch vergessen und erst das „... *Bekanntnis zu einer ‚freien Kirche in einem freien Staat‘ im ‚Mariazeller Manifest‘ (1952) entkrampfte auch das Verhältnis der SPÖ.*“ zur Kirche. (Horner/Zulehner 1997: S. 492) Im Annäherungsprozess der unterschiedlichen Parteien und Gruppen in der Nachkriegszeit, in der es um das Aufarbeiten von Fehlverhalten vor 1939 ging, war das diplomatische Verhandlungsgeschick von Kardinal Franz König, der auch der „rote Kardinal“ genannt wurde, sehr hilfreich. (vgl. Horner/Zulehner 1997: S. 492)

Die „Kirchlichkeit“ suchte sich nach dem Zweiten Weltkrieg ein neues Selbstverständnis, „... *eine andere Form der Selbstbehauptung in der Gesellschaft.*“ wodurch es zu neuen Beziehungen zwischen Kirche und Staat kam. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat schlussendlich auch die Kirche das Menschenrecht auf

Religionsfreiheit aufgenommen und akzeptiert damit den religiös neutralen Staat. Der Staat erkennt von seiner Seite die „*gesellschaftliche Gesamtordnung*“ an und weicht von „... *seiner kulturkämpferischen Forderung nach ‚Trennung der Kirche vom Staate und die Erklärung der Religion als Privatsache‘*“ ab. (Horner/Zulehner 1997: S. 492)

In Österreich wurde bisher der öffentlich-rechtliche Status der Kirchen, anders als in Deutschland, nicht in Frage gestellt, dies schließt aber nicht aus, dass es Konfliktfelder, beispielsweise den Religionsunterricht oder die Kirchensteuer, den Denkmalschutz oder die Feiertagsregelungen, gibt. Auch wenn die bisherige Zusammenarbeit von Kirche und Staat seit dem Zweiten Weltkrieg Österreich reibungslos verlaufen ist, so „... *könnte es im Zusammenhang mit den neuen ‚Konfliktlinien innerhalb des österreichischen Katholizismus ...‘*“ durchaus zu Grundsatzdiskussionen kommen, wenn beispielsweise die Bischofskonferenz die Grundrechte wie der Freiheit der Wissenschaft und Forschung in Zweifel ziehen würde, was der Staat aus demokratiepolitischer Verantwortung nicht unwidersprochen lassen könnte. Die Institution Kirche ist in Österreich gefestigt, ihre „soziospirituelle Ausfüllung“ der Gesellschaft ist jedoch gefährdet, einerseits durch weitere Säkularisierungserscheinungen andererseits durch einen neuen Fundamentalismus. (vgl. Horner/Zulehner 1997: S. 492)

Manche Entwicklungen liefen in den diskutierten Ländern Deutschland und Österreich parallel nicht zuletzt deshalb, weil beide Länder bis 1866 im Deutschen Bund vertreten waren.

Die Zusammenarbeit zwischen dem Politischen Katholizismus und dem politischen Liberalismus war in der Geschichte Deutschlands nicht immer ohne Querelen verlaufen und diese setzten sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg fort. Das längste Bündnis dauerte von 1949 - 1957 unter der Ära Adenauer. Nach dem großen Bruch von 1982 verließ die CDU den Pfad des Politischen Katholizismus. Die CDU trat ab nun als interkonfessionelle Partei auf und wurde damit für den politischen Liberalismus koalitionsfähig. Die Schwierigkeiten einer Zusammenarbeit lagen nicht nur auf Seiten der liberalen Parteien, auch die Unionsparteien, die ihren Ursprung in der Zentrumspartei haben, mussten ihre Vorbehalte gegenüber dem Liberalismus erst abbauen und die historischen Differenzen aus Kulturkampfzeiten ad acta legen. (vgl. Becker 1986: S. 89)

In Österreich konnte der Politische Katholizismus nach 1945 nicht wieder an Terrain gewinnen und es gibt keine direkte Nachfolgerpartei. Eine Nähe der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) zur römisch-katholischen Kirche ist jedoch nicht zu leugnen.

Erst das Vatikanum II bringt eine Zäsur im katholischen Staatsdenken. (vgl. Uertz 2005: S. 18) Böckenförde hält dazu fest, dass es in den päpstlichen Enzykliken und päpstlichen Verlautbarungen innert 140 Jahren zu völlig konträren Naturrechtsaussagen gekommen sei. (vgl. Böckenförde 1973: S. 202) Uertz bezeichnet diese Wandlung recht treffend mit dem Titel seiner Studie vom „Gottesrecht zum Menschenrecht“. (vgl. Uertz 2005a)

Der deutsche Katholizismus orientiert sich heute mehr nach dem Staat und nach der Gesellschaft als im 19. Jahrhundert. Demgemäß werden die Veränderungen des Staates mit einer gewissen Verzögerung auch im Katholizismus schlagend. Wesentlich erscheint, dass der Katholizismus in der Nachkriegszeit nicht mehr eurozentristisch ist. In afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern kann der Katholizismus zu einem Ausbund spiritueller Laune und geistlicher Fröhlichkeit geraten, ähnlich in Polen und Italien. Etwas, dass man vor allem in Deutschland und Österreich vergeblich sucht. Die Deutschen und ÖsterreicherInnen denken im Zuge des Katholizismus oft an materielle Hilfen und Spendenkonten. Dies stellt keine Abwertung dar, „... es zeigt aber die Grenzen unserer gegenwärtigen Ausstrahlung in die katholische Welt.“ (vgl. Maier 1998: S. 34 f.)

Das katholische Zentrum konnte nach 1945 nicht mehr zu seiner ehemaligen Stärke als politische Partei zurückfinden, da sich viele BürgerInnen 1945 den Unionsparteien anschlossen, um einen politischen Neuanfang zu unterstützen. (Jürgensen 1990: S. 55)

Nach dem Zweiten Weltkrieg besann sich der Konservatismus in Österreich, der hier keine scharfe Abgrenzung zu den Nationalismen wie in Deutschland hatte, wieder seiner christlichen Werte wie beispielsweise Traditionen, Brauchtum und Sittlichkeit. In Deutschland finden der katholische Süden und der protestantische Norden zueinander, da beide Seiten in den jeweiligen Anderen, aufgrund der strengen Trennung von Kirche und Staat, keinen potentiellen Gegner mehr sehen. Beide Gruppen ziehen sich aus der Politik zur Gänze zurück. (vgl. Wimmer 2000: S. 568)

Mit Ende des Krieges 1945 übernahm die Kirche wieder offiziell ihre seelsorgerische

Tätigkeit, nun aber ohne Beteiligung an der aktiven Tagespolitik. Die Kirche hat damit einen größeren Handlungsspielraum, da sie sich nicht an dem Programm einer Partei orientieren muss. Dennoch gibt es auch heute noch eine Verbundenheit mit der Österreichischen Volkspartei, der Nachfolgepartei der Christlichsozialen Partei. Auch das Pressewesen musste neu aufgebaut werden, konnte aber nie mehr an seinem machtvollen Einfluss von vor 1938 anknüpfen. (vgl. Wodka 1959: S. 384 f.) Für das kulturelle Leben im christlichen Geiste wurde das katholische Bildungswerk wie auch die Katholische Akademie gegründet. Die Caritas konnte in Europa mit Hilfe von amerikanischen Spendengeldern viel Not lindern. Heute ist die Caritas in Österreich ein organisiertes Unternehmen, das nicht einmal mehr von einem Geistlichen geführt wird. 1955 starb Kardinal Innitzer, dem 1958 Kardinal Dr. Franz König folgte, der noch maßgeblich an der Befriedung der Verfeindeten Parteien, ÖVP und SPÖ, mitwirken sollte. 1959 bekannten sich 89,9 Prozent der Bevölkerung zur katholischen Kirche und somit hatte die Kirche noch immer ein beträchtliches Auditorium bei ihren sonntäglichen Predigten von der Kanzel. (vgl. Wodka 1959: S. 386 f.)

Im Hintergrund der heutigen staatlichen Ordnung besteht die politische Einflussnahme der Kirche und ihrer Gläubigen für ihre kirchlichen Interessen im Rahmen des demokratischen Willensbildungsbildungsprozesses. Auf diesem Wege hat jede Gruppe die Möglichkeit, die Politik zu beeinflussen. (vgl. Böckenförde 1982: S. 79) Das Verhältnis von kirchlichem Amt und Politik in der heutigen Zeit in unserer staatlich-politischen Ordnung ist gemäß Böckenförde ein schwieriges. Der leitende Gesichtspunkt der Kirche für die Politik muss zentral von ihrem geistlichen Heilsauftrag bestimmt sein und die Basis dafür ist das Evangelium und ist damit unpolitisch. Die Kirche darf keine Stellung beziehen, beispielsweise weder für noch gegen ein politisches System, aber in dem sie für das geistliche Wesen ihrer Botschaft und für ein friedliches Zusammenleben der Menschen eintritt, ist sie politisch. Aufgrund dieses Paradoxon ist festzuhalten, dass Kirche kein abgrenzbarer Gegenstandsbereich sein kann, sondern ein öffentliches Beziehungsfeld zwischen Menschen und Menschengruppen darstellt. (vgl. Böckenförde 1982: S. 81 f.)

Literaturverzeichnis

Becker, Winfried (1986): Politischer Katholizismus und Liberalismus vom Kaiserreich zur Bundesrepublik. In: Becker, Winfried (Hg.) (1986): Die Minderheit der Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871-1933. München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh Verlag, S. 89-110

Becker, Winfried/Morse, Rudolf (Hg.) (1988): Christliche Demokratie in Europa, Grundlagen und Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert. Köln-Wien, Böhlau Verlag

Becker, Winfried (1996): Neueste Zeit (1803/6-1995). In: Becker, Winfried/Christ, Günter/Gestrich, Andreas/Kolmer, Lothar (Hg.) (1996): Die Kirchen in der deutschen Geschichte. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, S. 466-572

Bergsträßer, Ludwig (1921): Der politische Katholizismus. Dokumente seiner Entwicklung (1815-1870). München, Drei Masken Verlag

Besier, Gerhard (2000): Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, München, R. Oldenbourg Verlag

Betz, Hans Dieter u.a. (Hg.) (2004): Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 4, Tübingen, Mohr Siebeck

Blaschke, Franz/Kuhlmann, Michael (1996): Religion in Geschichte und Gesellschaft Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus. In: Blaschke, Frank/Kuhlemann, Michael (Hg.) (1996): Religion im Kaiserreich, Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, S. 7-11

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1982): Staat-Gesellschaft-Kirche. In: Böckle, Franz u.a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Freiburg Basel Wien, Herder Verlag, S. 6-120

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Bruckmüller, Ernst (Hg.) (2004): Österreich Lexikon in drei Bänden. Wien, Verlagsgemeinschaft Österreich-Lexikon

Buchberger, Michael (1996): Lexikon für Theologie und Kirche. Band 5, Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder Verlag

Chorherr, Thomas (2006): Die katholische Kirche Österreichs. Eine kurze Geschichte. Wien, Verlag Ueberreuter

Dachs, Herbert (1995): Das Parteiensystem. In: Tálos, Emmerich u.a. (Hg.) (1995): Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918-1933. Wien, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, S. 143-159

Dempf, Alois (1932): Demokratie und Partei im politischen Katholizismus. P.R. Rohden (Hg.) Heft 7, Wien, Verlag von L. W. Seidel & Sohn

Einfalt, Markus Rudolf (2004): Ignaz Seipel im Spannungsfeld zwischen Politik und Kirche. Diplomarbeit, Universität Wien

Franz, Georg (1954): Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des preußischen Kulturkampfes. München, Verlag Calley

Franz-Willing, Georg (1971): Kulturkampf gestern und heute. Eine Säkularbetrachtung 1871 -1971. München, Verlag Georg D.W. Callwey

Franzen, August (2000): Kleine Kirchengeschichte. Freiburg in Breisgau, Herder Verlag

Fuchs, Albert (1949): Geistige Strömungen in Österreich 1897-1918. Wien, Globus-Verlag

Funder, Friedrich (1931): Die katholische Presse. In: Hudal, Alois (Hg.) (1931): Der Katholizismus in Österreich, Innsbruck, Wien, München, Verlagsanstalt Tyrolia, S.189-204

Goetz, Leopold Karl (1905): Der Ultramontanismus als Weltanschauung. Bonn, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag

Hahn, Alois/ Bergmann, Jörg/Luckmann, Thomas: Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften. In: Friedrichs, Jürgen/Lepsius, M. Rainer/Neidhardt, Friedhelm (Hg.) (1993): Kölner Zeitschrift für Geschichte und Soziologie. Sonderheft 33/1993, Köln, Westdeutscher Verlag, S. 7-15

Halbartschlager, Heidrun Christa (2007): Die Rolle der politischen Parteien nach der Bundesverfassung. Dissertation, Wien

Hamann, Brigitte (2001): Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators. München, Piper Verlag

Hanisch, Ernst (1977): Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1918-1938. In: Weinzierl, Erika (Hg.) (1977): Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg

Hanisch, Ernst (1995): Das System und die Lebenswelt des Katholizismus. In: Tálos, Emmerich u.a. (Hg.) (1995): Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918-1933, Wien, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, S. 444-453

Hanisch, Ernst (2005): Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des „Austrofaschismus“. In: Tálos, Emmerich/Neugebauer, Wolfgang (Hg.) (2005): „Austrofaschismus - Politik - Ökonomie - Kultur 1933-1938“, Wien, Lit Verlag, S. 68-87

Haslinger, Helmut (2010): Trennung von Kirche und Staat. Österreich als Problemfall der Säkularisierung. Diplomarbeit, Universität Wien

Heim, Manfred (2000): Einführung in die Kirchengeschichte. München, C.H. Beck Verlag

Heun, Werner (2008): Organisation von Religionsgemeinschaften aus juristischer Perspektive. In: Hermelink, Jan/Grotefeld, Stefan (Hg.) (2008): Religion und Ethik als Organisation – eine Quadratur des Kreises?, Zürich, Theologischer Verlag, S. 23-52

Horner, Franz/Zulehner, Paul M. (1997): Kirchen und Politik. In: Tálos, Emmerich u.a. (Hg.) (1997): Handbuch des politischen Systems Österreichs. Die Zweite Republik. Wien, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, S. 491-505

Hudal, Alois (1931): Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen. In: Hudal, Alois (Hg.) (1931): Der Katholizismus in Österreich. Innsbruck, Wien, München, Verlagsanstalt Tyrolia, S. 11-26

Hürten, Heinz (1986): Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag

Isensee, Josef (2006): Kirche und Staat am Anfang des 21. Jahrhunderts. Bewährung und Entwicklung des überkommenen Rechtsgefüges. In: Kalb, Herbert u.a. (Hg.) (2006): Österreichisches Archiv für Recht & Religion. Heft 1/53. Jahrgang, Wien, Verlag Plöchl, S. 21-64

Jürgensen, Kurt (1990): Deutsche Vorläufer und die belgische Wegweisung. In: EVP-Fraktion des Europäischen Parlaments (Hg.) (1990): Zur Geschichte der christlich-demokratischen Bewegung in Europa. Schriftenreihe der Europäischen Volkspartei, Brüssel, Verlag Ernst Knoth Melle, S. 52-64

KAB. Katholische Arbeitnehmerbewegung Deutschland E.V. (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Köln, Ketteler-Verlag

Kallscheuer, Otto (1996): Einleitung. In: Kallscheuer, Otto (Hg.) (1996): Das Europa der Religionen. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, S. 9-38

Kolakowski, Leszek (1988): Die Hauptströmungen des Marxismus. Band 2. Entwicklung. München, Serie-Piper Verlag

Liebmann, Maximilian (2005): Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat. In: Wolfram, Herwig (Hg.) (2005): Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart. Wien, Überreuter, S. 361-456

Liebmann, Maximilian (2009): „Heil Hitler“ - pastoral bedingt. Vom politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus. Wien, Böhlau Verlag

- Lill, Rudolf (1988): Der deutsche Katholizismus in der neueren historischen Forschung. In: Hehl, Ulrich/Repgen, Konrad (Hg.) (1988): Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, S. 41-64
- Lönne, Karl-Egon (1986): Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- Loth, Wilfried (1984): Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. Düsseldorf, Droste Verlag
- Luckmann, Thomas (1996): Religion - Gesellschaft - Transzendenz. In: Höhn, Hans Joachim (Hg.) (1996): Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag, S. 112-127
- Maderthaner, Wolfgang (1995): Die Sozialdemokratie. In: Tálos, Emmerich u.a. (Hg.) (1995): Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918-1933. Wien, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, S. 177-194
- Maier, Hans (1959): Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1850. Freiburg im Breisgau, Verlag Rombach & Co GmbH
- Maier, Hans (1965): Katholizismus und moderne Kultur - historische Aspekte, In: Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.) (1965): Die Kirche und die Welt des Geistes. Berichte und Dokumentationen, Köln. Verlag J.P. Bachem, S. 19-28
- Maier, Hans (1988): Zur historischen Situation des deutschen Katholizismus heute. In: Hehl, Ulrich/Repgen, Konrad (Hg.) (1988): Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, S. 25-39
- Mazura, Uwe (1994): Zentrumspartei und Judenfrage 1870/71-1933 - Verfassungsstaat und Minderheitenschutz. Inauguraldissertation, Mainz
- Mertens, Annette (2009): Deutsche Katholiken im Zweiten Weltkrieg. In: Hummel, Karl-Joseph/Kißener, Michael (Hg.): Die Katholiken und das Dritte Reich, Kontroversen und Debatten. Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, S. 197-215

Messner, Johannes u.a. (Hg.): Gesellschaft und Politik: Politischer Katholizismus. Schriftenreihe des Dr. Karl Kummer-Institutes für Sozialpolitik und Sozialreform/neue Folge Heft 3/1975, Jahrgang 11, Wien

Mieck, Ilja (1998): Europäische Geschichte der frühen Neuzeit. Stuttgart, Kohlhammer

Mommsen, Hans (2009): Aufstieg und Untergang der Republik von Weimar. 1918-1933, Berlin, Ullstein Verlag

Morsey, Rudolf (1973): Die Deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. In: Ritter, Gerhard Albert (Hg.) (1973): Die deutschen Parteien vor 1918. Köln, Kiepenheuer & Witsch, S. 270-298

Morsey, Rudolf (1977): Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und ‚Nationaler Erhebung‘ 1932/33. Stuttgart-Zürich, Basler Verlag

Morsey, Rudolf (1988): Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh

Münch, Paul (1999): Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600-1700. Stuttgart, Kohlhammer

Obermann, Karl (1987): Die Wahlen zur Frankfurter Nationalversammlung im Frühjahr 1848. Berlin, Deutscher Verlag des Wissens

Pelinka, Anton (2004): Grundzüge der Politikwissenschaft. Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag

Ploetz, Karl Julius (Hg.) (2008): Der grosse Ploetz. Die Enzyklopädie der Weltgeschichte. Freiburg im Preißgau, Vandenhoeck & Ruprecht

Polak, Regina (2005): Die Religion kehrt wieder. Handlungsoption in der Kirche und Gesellschaft. Dissertation, Universität Wien

Raem, Heinz-Albert (1997): Entstehung, Inhalt und Auswirkungen der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937 in ihrem historischen Kontext. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

- Reichle, Walter (1938): Zwischen Staat und Kirche. Das Leben und Wirken des preußischen Kultusministers Heinrich von Mühler. Berlin, Schlieffen Verlag
- Rendtorff, Trutz (1996): Kirche und Staat. Die gespaltene europäische Christenheit. In: Kallscheuer, Otto (Hg.) (1996): Das Europa der Religionen. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, S. 141-159
- Reppen, Konrad (1973): Entwicklungslinien von Kirche und Katholizismus in historischer Sicht. In: Rauscher, Anton (Hg.) (1973): Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus. München, Paderborn, Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, S. 11-30
- Reppen, Konrad (1976): Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz. In: Albrecht, Dieter (Hg.) (1976): Katholische Kirche im Dritten Reich, Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken im Nationalsozialismus 1933-1945. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, S. 1-35
- Riesebrodt, Martin (1996): Zur Politisierung von Religion. In: Kallscheuer, Otto (Hg.) (1996): Das Europa der Religionen. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, S. 247-275
- Rohe, Karl (1992): Wahlen und Wählertradition in Deutschland: kulturelle Grundlagen deutscher Parteien Parteiensystem im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- Rokkan, Stein (2000): Staat, Nation und Demokratie in Europa. Die Theorie Stein Rokkans aus seinen gesammelten Werken rekonstruiert und eingeleitet von Peter Flora. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- Rona, Paul (1991): Der Christlichsoziale Antisemitismus in Wien 1848-1939. Vorgeschichte und Wirkungsweise. Diplomarbeit, Universität Wien
- Sauer, Walter (1979): Katholisches Vereinswesen in Wien. Zur Vorgeschichte des christlichsozial-konservativen Lagers bis 1914. Dissertation, Universität Wien
- Schellberg, Wilhelm u.a. (Hg.) (1998): Joseph Görres. Gesammelte Schriften. Band XVII, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh Verlag

Schieder, Rolf (1996): Über Zivilreligion, politische Religionskompetenz und die Zivilisierung der Religion. In: Höhn, Hans Joachim (Hg.) (1996): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag, S. 72-90

Schilfert, Gerhard (1952): Sieg und Niederlage des demokratischen Wahlrechts in der deutschen Revolution 1848/49. Berlin, Rütten & Loening

Schulze Wessel Martin (Hg.) (2006): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. Stuttgart, Franz Steiner Verlag

Slapnicka, Harry (1998): Katholizismus, katholische Konservative und Christlich-soziale Österreichs im 19. Jahrhundert. In: Becker, Winfried/Morsey, Rudolf (Hg.) (1998): Christliche Demokratie in Europa, Grundlagen und Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert. Köln-Wien, Böhlau Verlag, S. 115-128

Solms Graf zu, Max (Hg.) (1948): Max Weber. Aus den Schriften zur Religionssoziologie. Frankfurt, Georg Kurt Schauer

Staudinger, Anton/Müller, C. Wolfgang/Steininger, Barbara (1995): Die Christlichsoziale Partei. In: Tálos, Emmerich u.a. (Hg.) (1995): Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918-1933. Wien, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, S. 160-176

Tenbruck, Friedrich H. (1993): Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Friedrichs, Jürgen/Lepsius, M. Rainer/Neidhardt, Friedhelm (Hg.) (1993): Kölner Zeitschrift für Geschichte und Soziologie, Sonderheft 33/1993, Köln, Westdeutscher Verlag, S. 31-67

Thieme, Hartwig (1973): Die soziale und politische Struktur der nationalliberalen Fraktion des Preußischen Abgeordnetenhaus und ihre Stellung in der Gesamtpartei 1914-1918. In: Ritter, Gerhard Albert (Hg.) (1973): Die deutschen Parteien vor 1918. Köln, Kiepenheuer & Witsch, S. 243-265

Toqueville, Alexis de (1978): Der alte Staat und die Revolution. München, Verlag Reinbek

- Tormin, Walter (1966a): Geschichte des deutschen Parlamentarismus. Hannover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen GmbH
- Tormin, Walter (1966b): Geschichte der deutschen Parteien seit 1848. Stuttgart Berlin Köln Mainz, W. Kohlhammer Verlag
- Tyrell, Hartmann (2011): Religion und Politik - Max Weber und Émile Durkheim. Bienfait, Agathe (Hg.) (2011): Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, S. 41-91
- Ucakar, Karl/ Gschiegl, Stefan (2010): Das politische System Österreichs und der EU. Wien, facultas Verlag
- Uertz, Rudolf (2005a): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965). München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh, Paderborn
- Vocelka, Karl (2000): Geschichte Österreichs, Kultur – Gesellschaft - Politik. Graz Wien Köln, Verlag Styria
- Weber, Max (2000): Wirtschaft und Gesellschaft. Paderborn, Voltmedia
- Weinzierl-Fischer, Erika (1960): Die Österreichischen Konkordate von 1855 und 1933. Wien, Verlag für Geschichte und Politik
- Weinzierl, Erika (1983): Kirche und Politik. In: Weinzierl, Erika/Skalknik, Kurt (Hg.) (1983): Österreich 1918-1938: Geschichte der Ersten Republik. Wien, Graz, Verlag Styria, S. 437-496
- Wimmer, Hannes (2000): Die Modernisierung politischer Systeme. Staat, Parteien, Öffentlichkeit. Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag
- Wodka, Josef (1959): Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte. Wien, Herder Verlag

Mitschriften / Vorlesungen

Mitschrift I: Lutter, Christina (SS 2010): Vorlesung: Österreichische Geschichte bis 1526. Universität Wien

Mitschrift II: Bruckmüller, Ernst (SS 2010): Vorlesung: Österreichische Geschichte 1526 bis heute. Universität Wien

Mitschrift III: Wimmer, Hannes (SS 2008): Vorlesung: Staatstheorien. Universität Wien

Mitschrift IV: Ucakar, Karl/Gschiegl, Stefan (SS 2010): Vorlesung Das politische System Österreichs und der EU, Universität Wien

Internetquellenverzeichnis

Die Presse (2007): "Lernen Sie Geschichte, Herr Reporter!", Online-Ausgabe vom 6.4.2007, <http://diepresse.com/home/kultur/news/296191/Lernen-Sie-Geschichte-Herr-Reporter>), abgerufen am 18.5.2011

Kallscheuer, Otto (2002): Die Trennung von Politik und Religion und ihre „Globalisierung“ in der Moderne, http://www.bpb.de/publikationen/KDG2IA,0,0,Die_Trennung_von_Politik_und_Religion_und_ihre_Globalisierung_in_der_Moderne , abgerufen am 31.3.2011

Kallscheuer, Otto (2005): Der Vatikan als Global Player. In Religion und Gesellschaft. http://www.bpb.de/publikationen/BOU0AB,0,Der_Vatikan_als_Global_Player.html, abgerufen am 31.3.2011

Leggewie, Claus (2005): Religionen und Globalisierung. In: Religion und Gesellschaft. http://www.bpb.de/publikationen/MKJQ3Y,0,0,Religion_und_Gesellschaft.html, abgerufen am 30.5.2011

Morsey, Rudolf: Geschichte der CDU. Windthorst, Ludwig. www.kas.de/wf/de/71.8617/, abgerufen am 9.12.2011

Pammer, Leo (2003): Hitlers Vorbilder - Dr. Karl Lueger, <http://www.antifa.co.at/antifa/PAMMER2.PDF> - abgerufen am 18.12.2011

http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022885.html, 7.12.2011

Uertz, Rudolf (2005b): Katholizismus und Demokratie. In: Religion und Gesellschaft.
http://www.bpb.de/publikationen/MKJQ3Y,0,0,Religion_und_Gesellschaft.html,
abgerufen am 6.6.2011

Anhang 1: Abstract

Kurzzusammenfassung

Die römisch-katholische Kirche, ihre katholische Staatslehre und damit der Politische Katholizismus waren über viele Jahrhunderte bestrebt, auf politischer wie auch auf gesellschaftlicher Ebene eine richtungsweisende Rolle zu übernehmen. An der Idee der päpstlichen Universalmonarchie hielt die Kirche bis in das 18. Jahrhundert fest. Das Ziel der römisch-katholischen Kirche war es, ihren Machtanspruch auch auf weltlicher Ebene zu festigen. Beispiele für eine territoriale Herrschaft sind der Vatikan und die geistlichen Fürstentümer. Die Aufklärung, die Französische Revolution und nicht zuletzt die Säkularisierung waren die Wegbereiter für ein Ende dieses Herrschaftsanspruches, für die langsame Annäherung der Kirche an den Konstitutionalismus und für die demokratisch-verfassungsstaatlichen Ideen. Diese Wandlung hat sich wie aufgezeigt wird über Jahrhunderte hingezogen und ging nicht kampflos von statten.

Der Politische Katholizismus war in der Habsburger Monarchie, im Deutschen Bund wie im Deutschen Reich sehr ausgeprägt und führte ab den 1850er Jahren in den Kulturkampf. Seine Ausformungen in Deutschland und Österreich werden im Rahmen dieser Arbeit erläutert und gegenübergestellt. Der Kulturkampf wirkte belastend und destruktiv auf die Innenpolitik sowie die wirtschaftliche Entwicklung in beiden Ländern ein und begünstigte das Aufkommen der Sozialdemokratie. Im Wesentlichen handelte es sich beim Kulturkampf um die Ehe- und Schulfrage. Im Deutschen Reich waren die Katholiken gegenüber den Protestanten in der Minderheit, in Österreich hatte die Gegenreformation zu umgekehrten Verhältnissen geführt. Der deutsche katholische Klerus wurde teilweise verfolgt und erhielt aufgrund der Übertretung der Maigesetze, die während des Kulturkampfes verabschiedet wurden, Geld- und Haftstrafen. Dies wiederum rief eine große Solidarität unter den Katholiken hervor. Parteipolitisch wurde der Politische Katholizismus in Deutschland von der deutschen Zentrumspartei und in Österreich von der Christlichsozialen Partei vertreten. Die Gegenüberstellung des Politischen Katholizismus' in Deutschland und Österreich findet aufgrund folgender Kriterien statt: Dem Kulturkampf, der konfessionell orientierten Parteien, den Parteiführern sowie die Behandlung der Judenfrage bei den Parteien.

Abstract

Roman Catholic Church, its doctrine of state and therefore political Catholicism has been a trend setter on political and societal topics for centuries. The idea of pontifical universal monarchy has been held up by Catholic Church till the 18th century. The main goal of this policy has ever been to solidify Roman Catholic Churches claim of power on a secular level. Examples for its territorial authority are Vatican State and the many clerical princedoms.

Enlightenment, French Revolution and last but not least Secularization have been precursors to an end of this claim of power, for the steady harmonization of the church with constitutional agendas and democratic policy. This harmonization, as shown in the text, is in its essence a transformation that has evolved over centuries of fights and ceases. Political Catholicism has been very pronounced in Habsburg Monarchy as well as in German Federation and German Reich and since the 1850s strongly involved in cultural war. The implementations of this cultural war in Austria and Germany are elucidated in this paper, drawing the conclusion that its impact on domestic policies and economic development had a negative outcome that also benefited the rise of social democrats.

In essence cultural war evolved around the topics of marriage and the educational system.

In German Reich Catholics have been a minority as opposed to Protestants, whereas counter-reformation has turned the tide in Austria to an opposite. German catholic clergy was partly persecuted and punished with fines or even jail thru the so called "Maigesetze", which were passed during cultural war which in turn led to Catholics solidarizing with their clergy.

Political Catholicism in Germany has been substituted party politically by the German „Zentrumspartei“, in Austria by „Christlichsoziale Partei“. The comparison of political catholicism in Germany and Austria is based on the following criteria: the topic of cultural war, the confessional orientation of the political parties, the party leaders as well as the way of dealing with the „Judenfrage“ by the aforementioned political parties.

Anhang 2: Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Maria Macalik
Geburtsdatum: 30. Oktober 1968
Familienstand: verheiratet, 2 Kinder
Staatsbürgerschaft: Österreich
Kontakt: maria.macalik@mos.co.at

Ausbildung

1974 – 1978 Volksschule, 2851 Krumbach
1978 – 1982 Hauptschule, 2851 Krumbach
1982 – 1985 Hotelfachschule Modul, 1190 Wien
2006 Studienberechtigungsprüfung
2005 – 2012 Studium der Politikwissenschaften an der Universität Wien