

Amt und Gemeinde

68. Jahrgang, Heft 3, 2018 _____ € 6, –



1918 und die Evangelische Kirche

- Waffenstillstand und Ende des Streits!
Charles Alphonse Witz-Oberlin 155
- Ging 1918 die Ehe von Thron und Altar in Brüche?
Karl W. Schwarz 159
- „Siehe, ich mache alles neu!“
Die Evangelischen in Österreich und der Zusammenbruch 1918
Karl-Reinhart Trauner 170
- Die diakonischen Werke Kärntens und der Umbruch des Jahres 1918
Alexander Hanisch-Wolfram 181
- Ein mutiger Schritt. Die Gründung der Evangelisch-Sozialen Frauenschule 1918
Helene Miklas 188

Und weitere Beiträge

INHALT

Editorial	152
Thomas Kroboth / Robert Schelander	

* * *

Waffenstillstand und Ende des Streits!	155
Charles Alphonse Witz-Oberlin – mit einer Einleitung von Karl-Reinhart Trauner	

Ging 1918 die Ehe von Thron und Altar in Brüche?	159
Karl W. Schwarz	

„Siehe, ich mache alles neu!“ Die Evangelischen in Österreich und der Zusammenbruch 1918	170
Karl-Reinhart Trauner	

Die diakonischen Werke Kärntens und der Umbruch des Jahres 1918	181
Alexander Hanisch-Wolfram	

Ein mutiger Schritt. Die Gründung der Evangelisch-Sozialen Frauenschule 1918	188
Helene Miklas	

* * *

Allgemeinbildung, ethische und religiöse Bildung. Eine theologische Perspektive	194
Ulrich H. J. Körtner	

* * *

Anhang

Autor*innen	213
Impressum	214

Editorial

2018 wird unter anderem der sogenannten „18er-Jahre“ gedacht. Das vorliegende Heft von Amt und Gemeinde legt den Schwerpunkt auf das Jahr 1918 mit dem Ende des ersten Weltkrieges und der Monarchie, sowie den Neubeginn der evangelischen Kirche in einem veränderten Österreich. Wie haben die evangelischen Kirchen, ihre Institutionen und ihre Mitglieder auf den „Zusammenbruch des Habsburgerreiches“ reagiert? Welche Hoffnungen haben Sie in die neue Zeit gesetzt oder waren es eher Befürchtungen? Welche Herausforderungen haben sie auf die evangelische Kirche zukommen sehen?

Arthur Schmidt, evangelischer Pfarrer in Bielitz und Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung für Österreich schreibt:

„Wie wird sich inmitten all der furchtbaren Wirren die evangelische Kirche behaupten? Auch sie wird auf altösterreichischem Boden wie im Deutschen Reiche schweren Erschütterungen ausgesetzt sein. Insbesondere wird unsere evang. Kirche A. und H. B. in Österreich mit dem k. k. Oberkirchenrate an der Spitze infolge der inneren Umwälzungen im alten Kaiserstaate eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren.“¹

Was für Pfarrer Schmidt nur vage Ahnung war, ist für uns heute Geschichte. In diesem Heft geben Fachleute Einblick in jene „tiefgreifende Umgestaltung“, mit denen sich die evangelische Kirche beschäftigt und die sie in einzelnen Bereichen erfahren hat.

Wir beginnen mit einem zeitgenössischen (1918) Appell an „alle Menschen guten Willens“.

Wie soll es nach dem Krieg, nachdem die Kriegshandlungen aufhören, weitergehen? Ein guter Frieden kommt nicht automatisch, ruft der geistliche Oberkirchenrat H. B. Carl Alphons Witz-Oberlin seinen Leserinnen und Lesern zu, um ihn müsse gekämpft und gerungen werden. Dazu brauche es großzügige Herzen, Mut und auch einen versöhnlichen Blick auf die Fehler der Vergangenheit. Erst er mache das Herz frei für die Bearbeitung der zukünftigen Aufgaben. Witz-Oberlin warnt davor, die Veränderungen rein passiv hinzunehmen statt ihnen aktiv zu begegnen. Dieser Appell richtet sich gerade

1 Arthur Schmidt, Der Zusammenbruch Altösterreichs und unsere evangelische Kirche, in: Evangelische Kirchenzeitung für Österreich. Organ des Evangelischen Pfarrervereins für Österreich. 35(1918) Nr. 22, S. 173–175, hier S. 173.

auch an die Vertreterinnen und Vertreter der Kirche. Inwieweit sie diesen Herausforderungen gerecht geworden sind, ist Teil der folgenden Untersuchungen.

Karl Schwarz nimmt sich der Problematik des Übergangs der Rechtssituation der evangelischen Kirchen an. Haben die bisherigen Regelungen, die auf die Staatsform der Monarchie (Gesetze als kaiserliche Patente) zugeschnitten sind, weiter Bestand? Welches sind die zentralen Themen des Verhältnisses von Staat und Religion, welche neu geregelt werden müssen? Schwarz gebraucht das Bild der Ehe, die eheliche Verbindung von Thron und Altar zerbricht, aber man trennt sich nicht ganz. Es entsteht jenes Verhältnis von Staat und Kirche, welches heute häufig als „hinkende“ Trennung bezeichnet wird. Auch das andere Bild, welches Schwarz für die Beziehung von (katholischer) Religion und Staat im Kaiserreich zitiert, ist ein familiäres: Papst und Kaiser als Brüder.

Reinhard Trauner richtet den Blick auf die beteiligten Akteure, die Reaktion der Mitglieder der evangelischen Kirchen nach dem Ende des Ersten Weltkrieges. Unter dem zeitgenössischen Titel: „Siehe, ich mache alles neu“ fragt er nach den Hoffnungen und Erwartungen an eine sich erneuernde Kirche, aber auch nach den Enttäuschungen, die sich aus dem Ende der „altösterreichischen“ evangelischen Kirche nach 1918 ergeben. Er kann zeigen, dass ein versöhnlicher Blick zurück, auch auf die vielen Toten des Weltkrieges, nur in Ansätzen gelingt und die Hoffnung auf Erneuerung zunehmend erstickt. Re-

formvorhaben misslingen oder bleiben in Ansätzen stecken. Beides mündet nach Trauner in eine „Heimatlosigkeit“ der Evangelischen in der jungen Republik.

Alexander Hanisch-Wolfram beschäftigt sich mit der Umbruchsituation der beiden, die diakonische Arbeit in Kärnten prägenden, Werke in Treffen und Waiern. Er arbeitet heraus, dass die für die beiden diakonischen Werke maßgeblichen Veränderungsfaktoren nicht unmittelbar auf die Ereignisse von 1918 zurückzuführen oder einzugrenzen, sondern in einem größeren Zeitraum von ca. 1910 bis 1925 auszumachen seien. Vor allem der Tod der Gründungspersönlichkeiten Elvine de La Tour 1916 (Treffen) und Ernst Schwarz 1925 (Waiern) und die damit einhergehenden, jeweils sehr unterschiedlichen Dynamiken und zugeschriebenen Bedeutungen, waren für die wesentlichen Neuausrichtungen ausschlaggebend.

Helene Miklas erinnert an die spannenden Anfänge der Evangelisch-Sozialen Frauenschule in Wien, die am 11.11.1918 zunächst als Schulversuch gegründet wird. Die Errichtung dieser Ausbildungsstätte, die eine – ihre Nachfolgeorganisationen einbeziehend – mittlerweile 100-jährige Tradition begründet, folgt einerseits einem damals in einer Zeit sozialer Spannungen und großer Armutsverhältnisse modernen sozialpädagogischen Trend, Frauen zu Fürsorgerinnen zu qualifizieren und wurde andererseits dem Bedarf gerecht, dass die mit Ende des 19. Jahrhunderts vielfältiger gewordenen sozial-diakonischen Aktivitäten nach eigens ausgebildeten und konfessi-

onell orientierten MitarbeiterInnen verlangen. Hinter der Gründung der Evangelisch-Sozialen Frauenschule in Wien steckt vor allem das Engagement mutiger Frauen. Miklas arbeitet einige Merkmale der Gründungszeit heraus, die sich im weiteren Verlauf von Frauenschule über ERPA bis zur Integration in die Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems 2007 erkennen lassen.

Mit dem letzten Beitrag dokumentieren wir einen Vortrag zum Zusammenhang von Religion, Ethik und Allgemeinbildung von Ulrich Körtner. Er sieht religiöse Bildung als Aufgabe der Schule insgesamt. Gemeinsam mit dem Religionsunterricht sei die Schule ein wichtiger Lernort, auch für öffentliche Theologie. Die Ausführungen gipfeln in Überlegungen zum Verhältnis von religiöser und ethischer Bildung, ein gegenwärtig intensiv diskutiertes Thema.

An dieser Stelle möchten wir eine Angabe im Verzeichnis der Autorinnen und Autoren im Heft 2/2018 richtig stellen und eine Angabe hinzufügen: Mag. Birgit Schiller ist Pfarrerin der Pfarrgemeinde Horn-Zwettl (evang-horn-zwettl@evang.at) und die Autorin des Beitrags zum Jubiläum im Burgenland, Prof. Mag. Dr. Christa Grabenhofer, ist Kuratorin der evangelischen Pfarrgemeinde Eisenstadt, Mitglied im burgenländischen Superintendentenrat und im Arbeitskreis für Öffentlichkeitsarbeit sowie stellvertretendes Mitglied in der Synode.

Kritische Erinnerung an Ereignisse, Zusammenhänge und Hintergründe markanter Zeitwenden schärft immer auch die Wahrnehmung gegenwärtiger Umbruchsituationen, derer es zur Zeit nicht wenige gibt. In diesem Sinn wünschen wir Ihnen eine kritische Lektüre mit einem guten Blick aufs Heute.

***Thomas Kroboth /
Robert Schelander***

Waffenstillstand und Ende des Streits!¹

Von **Charles-Alphonse Witz-Oberlin**

Einleitende Bemerkungen von Karl Trauner

Die letzte Veröffentlichung Witz-Oberlins schließt einen Bogen mit einer seiner ersten, „*La vraie Ligue d’Alsace* [Die wahre Ligue d’Alsace/Vereinigung für das Elsass]“ aus dem Jahr 1871. Sie erschien noch, als Witz-Oberlin im Elsass Pfarrer war. Die biographische Einleitung zu seinem Beitrag aus dem Jahr 1918 ist sich dieser Brückenfunktion bewusst und nennt seine „politische Studie“, die knapp nach dem Deutsch-französischen Krieg erschienen ist. Sie traf nicht auf unumschränkte Zustimmung, „predigte“ Witz-Oberlin darin doch „tapfer die Versöhnung nach dem Krieg“.

Zwischen den beiden Schriften war Witz-Oberlin zwar Österreicher geworden und hatte einen starken österreichischen

Patriotismus entwickelt, seine Überzeugung hatte er jedoch nicht geändert. Er trat hier wie dort für Frieden und Versöhnung ein. Im Laufe seiner Entwicklung, v. a. auch durch den Ersten Weltkrieg, hatten manche seiner Denkansätze noch deutlichere Konturen bekommen: So sah er in seiner Friedenssehnsucht nicht nur keinen Widerspruch gegen Patriotismus, sondern ganz im Gegenteil einen Ausdruck dessen. Witz-Oberlin dachte hier sehr modern. Ebenso modern ist seine Überzeugung, dass vom Frieden her gedacht werden müsse. Das ist auch die Idee, die hinter Witz-Oberlins Kritik an der Bellum-Iustum-Lehre steht und die er in früheren Schriften mit dem Schlagwort bezeichnete: Si vis pacem, para mentem!

Witz-Oberlin nimmt damit in manchem das vorweg, was in modernen friedensethischen Konzepten so beschrieben wird. „Vom gerechten Frieden her denken heißt deshalb, dass die *para-bellum-Maxime* ersetzt werden muss durch den Grundsatz *si vis pacem para pacem*

1 Charles-Alphonse Witz-Oberlin, *Trêve aux discordes!* In: *Revue d’Autriche* [Wien] Nr. 5 v. 01.02.1918, 99–101; Übersetzung: Karl Turkowitsch (2017)

(,wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor'). "Das Zitat stammt aus der aktuellen Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ aus dem Jahr 2007.² Wie die Friedensdenkschrift fordert Witz-Oberlin auch schon ein „ius post bellum“,³ auch wenn er den Begriff nicht verwendet.

Witz-Oberlin starb knapp nach Abschluss eines Waffenstillstands, vor einem Friedensabkommen. Die politische Entwicklung nach der Beendigung der Kampfhandlungen, geprägt durch massive Folgekrisen bis hin zur Schaffung einer von vielen als ungerecht und untragbar empfundenen Nachkriegsordnung, weist in tragischer Weise darauf hin, wie gerechtfertigt Witz-Oberlins Gedanken und Appelle waren.

Waffenstillstand und Ende des Streits!

Der Frieden ist geboten. Überall erwartet man mit Ungeduld die Beendigung des schrecklichen Blutbades und der verheerenden Verwüstungen. Der begeisterte Patriot, der ehrliche Bürger, der Freund des Gemeinwohles sehnen sich nach der Erleichterung. Der Kriegsgeist verliert

an Dynamik. Die Nerven sind zerrüttet. Das Verlangen nach Frieden steigt, umso mehr als die Hoffnung, durch endlose Opfer auch große Erfolge zu erlangen, zurückgeht. Zu Recht oder zu Unrecht? Ich diskutiere nicht. Ich stelle [bloß] die Tatsache fest. Und diese Tatsache ist eine der vielen Unwägbarkeiten, die Beachtung erregen. Sie kann nicht übergangen werden. Der Frieden ist im Kommen. Bald – wir hoffen es, wir wünschen es – wird die feierliche, die entscheidende Stunde da sein.

Aber danach? Danach? Einem Friedensabschluss fehlt es nicht an Schwierigkeiten. Aber noch schwieriger wird das Einvernehmen nach einem Friedensabkommen sein. Und dennoch werden davon die eigentlichen Früchte des Friedens abhängen. Werden wir einen solchen Segen genießen? Es hängt von uns, von jedem von uns, ab.

An den Diplomaten [liegt es], die Bedingungen auszuhandeln; unsere Pflicht ist es, die Ausbreitung des Friedens vorzubereiten und zu erleichtern.

Ich erlaube mir deshalb, dringend an alle Menschen guten Willens zu appellieren, in diesem Sinne zu handeln!

Ich bin mir dessen bewusst, dass dem viele Schwierigkeiten entgegensteht. Ich erwarte sogar viel Opposition, Spott und Verleumdungen. Aber was macht das aus? Sich vor Hindernissen oder Widerständen zurückzuziehen bedeutet, seine Würde zu opfern! Und solch ein Opfer ist – nicht mehr und nicht weniger – Selbstmord.

Ich wende mich deshalb an alle großzügigen Herzen, an alle edlen Gewissen, an

2 Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 2.2007) Art. 75.

3 Vgl. v.a. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Art. 133.

alle großen und freien Geister und bitte sie dringend, unverzüglich und an allen Orten Wege für ein Zusammenleben nach dem Friedensschluss vorzubereiten.

Ein solches Handeln und eine solche Zusammenarbeit erwarte ich in erster Linie von den Vertretern der verschiedenen Kirchen, [von den] Priestern, den Pfarrern, den Geistlichen aller Kulte [sowie von den] Anhängern humanitärer und philanthropischer Ideen. Kinder des eines Gottes, dessen Güte groß, über den Himmel hinaus, ist und dessen Treue bis an die Wolken reicht [Ps. 108, 5]; Jünger eines Heilandes, der in die Welt kam, um alle Schafe, die seine Stimme hören, in einem Stall zu sammeln [vgl. Joh. 10, 16]; Apostel der großen, edlen Ideen der Menschheit, Brüderlichkeit und von Solidarität! Wir würden die vordringlichsten Forderungen unserer Pflicht vernachlässigen, wenn wir unsere Zusammenarbeit ablehnen würden. Es besteht keine Notwendigkeit, sein Vaterland zu verleugnen. Im Gegenteil! Der Patriotismus selbst stellt uns diese Aufgabe. Wir dienen unserer Heimat, indem wir der [gesamten] Menschheit dienen! All das hilft, die lebensspendenden Kräfte der Welt wiederzubeleben, den guten Willen aller Teile des Universums zu einem einzigen Bündel zu vereinen, das allgemeine Gewissen zum Wohlergehen unseres eigenen Landes zu erwecken. Religiöse, humanitäre, philosophische und philanthropische Ideen sind interkonfessionell und international. Den Anhängern dieser Ideen obliegt es, ihre Fahnen über alle Schranken hinweg zu erheben und ohne Hintergedanken,

ohne Furcht und ohne Groll zusammenzuarbeiten. Damit die Vergangenheit vergangen ist; denn es geht um die Zukunft, die uns herausfordert. Es gab Fehler, Verfehlungen und Entgleisungen – zweifellos. Aber eine Verbesserung wird nicht durch Vorwürfe erzielt. Lassen Sie uns großzügig genug sein, um zu vergessen; groß genug, um [die Entwicklung] in die richtige Bahn zu lenken. Größe erfordert Edelmütigkeit. Und Edelmütigkeit ruft nach Zusammenarbeit. Männer aller Kirchen, aller Tempel, aller Heiligtümer: ans Werk gegangen! Lassen Sie uns unserer Berufung gerecht werden und uns vereinigen, um Wege für ein Einvernehmen nach dem Friedensschluss vorzubereiten.

Denselben Appell richte ich auch an alle Vertreter der Wissenschaft mit demselben Drängen. Denn genauso, wie das Selbstverständnis [der Menschen und der Gesellschaft] eine gemeinsame Basis erfordert, braucht auch die Wissenschaft eine Zusammenarbeit. Eine national/staatlich ausgerichtete Wissenschaft ist ein Lockmittel, ein Wort. Wir konnten das eine Zeitlang vergessen; nun ist es Zeit, sich daran zu erinnern. Die Furie des Krieges hat die Beurteilung verzerrt. Der Engel des Friedens stellt die Fehler richtig. Nicht umsonst ist die Wissenschaft an der Universität verankert! Aber was ist eine Universität ohne universellen Charakter? Lassen Sie uns also in der ganzen Bedeutung dieses Wortes universitär sein! Kehren wir zur gemeinsamen Arbeit zugunsten einer allgemeinen Wissenschaft zurück! Lassen Sie uns wieder das werden, was wir niemals hätten aufgeben dür-

fen: achtsame Wächter der größten, der schönsten, der edelsten aller Republiken, der Universalrepublik der Wissenschaft.

Und um diese Republik gegen alle nachfolgenden Angriffe abzusichern, bilden wir eine Phalanx von auserlesenen Männern, die bereit sind, zu allen Zeiten, in allen Ländern und unter allen Umständen das Heiligtum der Wissenschaft gegen alle Verletzungen durch sektiererische Engführung zu verteidigen.

Bisher haben wir nur staatliche Akademien. Gut! Lassen Sie uns doch den psychologisch günstigen Moment ergreifen und schaffen wir eine internationale Akademie – eine wirklich universale –, die uns helfen wird, nicht nur den Weg [dahin] vorzubereiten, sondern uns auf die Situation nach dem Friedensschluss vorzubereiten.

Illusion – wird man sagen. Niemals! „Franzosen ist nichts unmöglich.“⁴ So soll es sein! Aber ich mag lieber sagen: Menschen ist nichts unmöglich!

Sollten wir diesen Appell noch an die verschiedenen Vertreter von Industrie und Handel richten? Es erübrigt sich. Die Herausforderungen des Alltags werden laut genug sprechen. Die Dampfkraft und die Elektrizität haben der modernen Welt ihren Stempel aufgedrückt, vor allem in der kommerziellen Welt, der Industrie und der Wirtschaft: Wollen wir diese Entwick-

lung rückgängig machen oder aufhalten, um den Fortschritt zu behindern; wollen wir uns einigeln, auf uns allein gestellt? Selbst wenn wir das wollten, könnten wir es nicht. Die Fortentwicklung überwindet die Hindernisse. Warum dann sich also dagegen sträuben, hinhalten, die Dinge [rein passiv] auf sich zukommen lassen und hinnehmen? Ist es nicht besser, den notwendigen Anforderungen zu entsprechen? Dass die Maschine der Industrie dient, gut! Aber es liegt am Menschen, an der Intelligenz und an der [planerischen] Voraussicht, die Maschine zu steuern. Menschen wollen leben. Lassen Sie uns wieder jene Quellen freilegen, die ein Leben wiederherstellen. Eifersucht, Behinderung oder Isolation, das ist der Tod. Solidarität garantiert die Aufrechterhaltung und die Entwicklung eines öffentlichen Gesundheitswesens.

Lassen Sie uns [darin] voranschreiten! Lassen Sie uns die Wege vorbereiten! Lassen Sie uns Schwierigkeiten, Vorurteile, Widersprüche vermeiden und nationalen/staatlichen Interessen durch die Erleichterung eines internationalen Handels dienen.

Das ist unsere Aufgabe in dieser Stunde. Eine delikate, schwierig Aufgabe; dessen bin ich mir bewusst. Aber [es ist] eine Aufgabe, die den größten Opfern und den edelsten Bemühungen würdig ist.

Lassen Sie uns unserer Aufgabe gerecht werden! Die Zukunft erfließt aus der Gegenwart. Lassen Sie uns der Gegenwart dienen, indem wir die Zukunft vorbereiten!

Waffenstillstand und Ende des Streits! ■

4 Es handelt sich dabei um ein französisches Sprichwort („Impossible n'est pas français.“), das häufig Napoleon zugesprochen wird. Wortwörtlich übersetzt bedeutet es „Unmöglich ist nicht französisch“, inhaltlich so viel wie „Nichts ist unmöglich“. Um das Wortspiel Witz-Oberlins wiederzugeben, wurde es hier sprachlich leicht angepasst.

Ging 1918 die Ehe von Thron und Altar in Brüche?

Die religionsrechtliche Entwicklung beim Übergang von der Monarchie zur Ersten Republik im Herbst 1918 zeigt Kontinuitäten und Diskontinuitäten – die Ehe ging in Brüche, eine „hinkende“ Verbindung aber blieb bestehen: Die Rezeption des Staatsgrundgesetzes von 1867 transformierte das Staatskirchenrecht der Konstitutionellen Monarchie in die republikanische Zeit. Doch bedeutete der Friedensvertrag von St. Germain (1919) auch eine gewisse Fortentwicklung, die den Freikirchen zugute kam.

Von **Karl W. Schwarz**

Das Bild einer intimen Beziehung von Staat und Kirche ...

... traf in ganz spezifischer Weise auf Österreich zu, wo den Habsburgern infolge ihrer providenziellen Sendung als Schutzmacht der (römisch-katholischen) Kirche

nachgesagt wurde, dass der Kaiser als der „*weltliche Bruder des Papstes*“ (Joseph Roth) in Erscheinung trat. Die *pietas Austriaca* fand ihre deutlichste Darstellung am Wiener Graben, wo die Dreifaltigkeitssäule das ikonographische Programm der habsburgischen Verbundenheit mit der *ecclesia triumphans* zum Ausdruck bringt

– der betende Kaiser Leopold I., der Vollender der Gegenreformation nach seinem Sieg über Osmanen und Protestanten. In diesem Sinne konnte die Entstehung Österreichs als „*Kreuzzugs-Empire*“ (Ernst Hanisch) gedeutet werden – im Kampf gegen die Osmanen als äußeren Feind und gegen den Protestantismus als Feind im Inneren. 1918 wurde sogar dem Nuntius die politische Instrumentalisierung von Kirche und Religion im alten Österreich als Problem bewusst; er ließ dem Kardinal-Staatssekretär im Vatikan wissen, dass „*die Regierung von Wien unglücklicherweise, für eine so lange Zeit die Religion als Mittel ihrer Politik missbraucht (habe), dass (...) fast notgedrungen der ganze böhmische Patriotismus, die ganze Nation, gleichzeitig gegen Österreich und gegen die Religion gelenkt wurden*“¹. Fast gewinnt man den Eindruck, dass er dem Anliegen des tschechoslowakischen Präsidenten Thomas Garrigue Masaryk einiges abgewinnen konnte, als dieser die Parole von der „*Entösterreichung*“ der religionsrechtlichen Strukturen im neuen Staat ausgab. Er forderte die Trennung von Staat und Kirche, die er in Amerika kennen gelernt hatte². Es waren die Verfahren seiner amerikanischen Ehefrau, die als Dissenter und Verfolgte aus dem alten Europa ausgewandert waren und in Ame-

rika die Religionsfreiheit – ohne jegliche staatliche Eingriffe, ohne Diskriminierung und Bevorzugung einzelner Glaubensgemeinschaften proklamiert hatten.

Die (staatsrechtliche) Situation 1918 in Österreich ...

... ist gekennzeichnet durch den Verzicht des Kaisers auf seine Teilhabe an den Staatsgeschäften. Anders als der deutsche Kaiser, der am 9. November 1918 abdankte, klammerte sich Karl I. noch an vage begriffliche Vorbehalte – ohne freilich die provisorische Nationalversammlung aufhalten zu können, die am 12. November die Republik ausrief und Deutsch-Österreich als demokratische Republik und als Bestandteil der Deutschen Republik proklamierte. An diesem Tag wurde das Gesetz über die Staats- und Regierungsform von Deutschösterreich (StGBI. Nr. 5/1918) beschlossen, welches verfügte, dass alle verfassungsgemäß kaiserlichen Rechte auf den Deutschösterreichischen Staatsrat übergegangen waren, später auf die österreichische Bundesregierung.

Es gibt einen sehr eindrücklichen Bericht über diesen Übergang vom Kaiserreich in die Republik, in dem die beiden bedeutendsten Protagonisten dieser Zeit miteinander kommunizierten; der letzte k. k. Ministerpräsident Heinrich Lammasch und der Staatskanzler der in den Geburtswehen liegenden Republik Karl Renner. Renner wartete auf die kaiserliche

1 Emilia Hrabovec, *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918–1922 im Kontext internationaler Beziehungen*, Frankfurt/M. u. a. 2002, 75;

2 Karl W. Schwarz, „Entösterreichern!“ Der Protestantismus in Tschechien nach dem Zerfall der Habsburgermonarchie, in: ders., *Von Mathesius bis Masaryk. Der Protestantismus zwischen Asch/AS und Teschen/Těšín/Cieszyn*, Prag 2018, 159–171.

Kundgebung, die ihm sein „kakanischer“ Vorgänger Lammasch überbringen sollte. Er bat seine Sekretärin, ihn sofort aus einer Sitzung zu holen, wenn Lammasch eintrifft. Wiederholt erkundigte sich Renner nach dessen Verbleib. Bis er selbst Nachschau hielt und in einem Wartezimmer Prof. Lammasch fand – bescheiden in einer Ecke wartend. Die Sekretärin hatte ihn für einen der unendlich vielen Bittsteller gehalten und diesen zum Warten aufgefordert³. In dieser Szene tritt uns der Wechsel vom alten zum neuen Österreich am 11. November geradezu operettenhaft vor Augen – oder wie es Ernst Hanisch in seiner Gesellschaftsgeschichte Österreichs formulierte⁴: „Die Machtübergabe geschah amikal“.

Der Wiener Erzbischof Kardinal Piffl beglaubigte gleichsam diesen Wechsel, indem er die Katholiken zur Treue gegenüber dem rechtmäßig bestehenden Deutschösterreich ermahnte⁵. Diese rasche Volte auf die Seite der Republik überrascht, hatte man doch noch die enge Solidarisierung mit dem Herrscherhaus im Ohr, dass dem Kaiser von Gottes Gnaden die Herrschaft übertragen wurde. Aber auch auf evangelischer Seite wurde die

neue Ordnung – mindestens in ihrer Kirchenzeitung – freudevoll begrüßt⁶.

Aber es gab auch Ängste und Absicherungen

Dass in einer solchen historischen Stunde der Status der Römisch-katholischen Kirche nicht angetastet wird, dafür hatte schon einige Tage zuvor der letzte k.k. Kultusminister gesorgt. Er hatte nämlich am 5. November den 71-jährigen Prälaten Franz Martin Schindler in das Kultusamt berufen.⁷ Dieser war der Lehrer von Ignaz Seipel und dessen Vorgänger im Lehramt für Moraltheologie. Auf Schindler ging auch das Parteiprogramm der Christlichsozialen Partei zurück. Er wurde in das Kultusamt geschickt an die Stelle des schwerkranken Weihbischofs Zschokke. Die Begründung lautete: Damit die „*dringenden Interessen der katholischen Kirche*“ in der Zeit des politischen Umsturzes wahrgenommen würden⁸. Hermann Zschokke, war Kleriker, Theologieprofessor (1870 Ordinarius für Altes Testament, 1884 Rektor der Universität Wien) und seit 1888 Beirat im Ministerium des Kultus und Unterrichts, wo er 1905 zum Sektionschef

3 Dieter Kindermann, Schicksalsmomente wie Zeitzeugen sie erlebten. Österreich von der Ersten Republik bis heute, Wien 2008, 14.

4 Ernst Hanisch, Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert, Wien 1994, 266.

5 Maximilian Liebmann, Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat, in: Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart, Wien 2003, 361–456, 395.

6 Gustav Reingrabner/Karl Schwarz (Hg.), Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte, Wien 1989, 32–34.

7 Norbert Höslinger, Das Kultuswesen in der Zeit von 1867–1948, in: Egon Loebenstein (Hg.), 100 Jahre Unterrichtsministerium 1848–1948. Festschrift des Bundesministerium für Unterricht in Wien, Wien 1948, 427–433.

8 Friedrich Funder, Vom Gestern ins Heute. Aus dem Kaiserreich in die Republik, Wien ³1971, 257.

avancierte und seine ministerielle Tätigkeit auch beibehielt, als er 1910 zum Weihbischof ernannt wurde. Es gibt vielleicht kein schöneres Beispiel für die Ehe von „Thron und Altar“ als Hermann Zschokke.

Nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie wurde der Name des Ministeriums (*Ministerium des Kultus und Unterricht*) wiederholt geändert, aber die hervorgehobene Stellung des Kultusamtes nicht beseitigt. Denn auch wenn an die Stelle des „Kultus“ das „*Staatsamt für Unterricht*“ trat, so wurde die Leitung der Kultusagenden doch von einem hochrangigen Politiker wahrgenommen. Bis zum November 1920 war dies ein eigener Unterstaatssekretär und dieser hieß Wilhelm Miklas, der spätere Bundespräsident. Im November 1920 folgt ihm als politischer Ressortchef für Kultusfragen Walter Breisky, ein Protestant, der zeitweise 1905-1907 der evangelische Kultusreferent gewesen ist und 1922 für die Dauer eines Tages die Geschäfte des Bundeskanzlers führte und als solcher das novellierte Universitätsorganisationsgesetz vom 20.7.1922 (BGBl. Nr. 546/1922) – nach der Inkorporierung der Evangelisch-theologischen Fakultät in den Verband der Alma Mater Rudolphina unterzeichnete.

Der Begriff „*Kultusrecht*“ meinte in erster Linie die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche, zwischen dem Staat und allen vorkommenden Religionsgemeinschaften, das waren 1918 neben der dominierenden römisch-katholischen Kirche, die Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich, die Griechisch-orientalische Kirche, die Altkatholische Kirche,

die 1877 gesetzlich anerkannt wurde, die Israelitische Religionsgesellschaft, die Islamische Glaubensgemeinschaft, zu deren gesetzlicher Anerkennung 1912 ein eigenes Islamgesetz verabschiedet werden musste. Es sei auch noch eine kleine evangelische Freikirche, die Herrnhuter Brüdergemeinde, erwähnt, die 1880 trotz nur geringer Mitgliederdichte – hauptsächlich in Nordböhmen – die gesetzliche Anerkennung erhalten konnte. Auch wenn zwei nicht-christliche Religionsgesellschaften anerkannt waren, so hat sich der Begriff „*Staatskirchenrecht*“ für Kultusrecht eingebürgert, erst in jüngster Zeit wurde er durch „*Religionsrecht*“ ersetzt, um dieses Ensemble unserer Rechtskultur auf den Begriff zu bringen⁹: damit ist vor allem die Religionsfreiheit in individueller und korporativer Hinsicht gemeint, aber weit verstreut über viele andere Rechtsgebiete finden sich einzelne Normen mit Bezügen zu Religion, Glauben und Gewissen, zu deren praktischer Ausübung, aber auch theoretischen Ausformung und Lehre.

Freikirchliche Missionare aus Amerika propagierten die Trennung von Staat und Kirche

Waren demnach 1918 fünf christliche Kirchen und zwei nicht-christliche Religionsgesellschaften in Österreich gesetzlich

9 Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele, Religionsrecht, Wien 2003; Richard Potz/Brigitte Schinkele, Religion and Law in Austria, Alphen 2016, 49 ff.

anerkannt, so gab es darüber hinaus seit den 70er-Jahren des 19. Jahrhunderts verschiedene Gruppierungen aus dem anglo-amerikanischen Raum, die in Österreich Missionsarbeit betrieben und um Anhänger warben. Es waren dies in erster Linie Baptisten, Methodisten und Adventisten, aber auch Mormonen, die von der damaligen Kultusverwaltung als „Sekten“ bezeichnet und auch so behandelt wurden¹⁰. Ihre Ansuchen um gesetzliche Anerkennung wurden ziemlich abfällig behandelt, sie wurden wegen Störung des Religionsfriedens abgewiesen – oder nicht einmal zur Kenntnis genommen. So wurde beispielsweise der 1892 eingebrachte Anerkennungsantrag der Methodisten 1896 mit der Begründung abgelehnt, dass in ihrem Bekenntnis eine abfällige Bemerkung über das Messopfer der römisch-katholischen Kirche enthalten sei, womit der Tatbestand der Beleidigung einer gesetzlich anerkannten Kirche gegeben sei.

Die Erinnerung an den *Heidelberger Katechismus* der Reformierten Kirche drängt sich auf, der in seiner 80. Frage über den Unterschied zwischen dem Abendmahl und der römischen Messe ebenfalls eine despektierliche Aussage enthielt, nämlich das Messopfer als eine „*vermaledeite Abgötterei*“ bezeichnete. Das hatte zur Folge, dass alle Lehrbücher für den evangelischen Religionsunterricht zurückgezogen werden mussten, die den

Heidelberger Katechismus in dieser Fassung präsentierte.

Die erwähnten Freikirchen wurden nicht nur als „landfremd“ und „abhängig von einer im Ausland befindlichen Kirchenleitung“ stigmatisiert, sie wurden vom langjährigen Leiter der Kultusverwaltung Max Hussarek sogar als „*unerwünschter Import*“ des Getriebes „*amerikanischen Sektenunwesens*“ denunziert.¹¹ Diese Freikirchen revanchierten sich mit ihrer Propaganda für die aus Amerika geläufige „*Trennung von Staat und Kirche*“ und brachten die etablierten Kirchen in eine peinliche Situation, denn diese mussten beim Staat polizeiliche Hilfe anfordern (*braccium saeculare*), um die Konkurrenz in die Schranken zu weisen.

Die Freikirchen waren für den Staat aus mehreren Gründen systemwidrig: Aus der Sicht einer volkskirchlich strukturierten Staatskirche war ihre Sammlung zu „*Freiwilligkeitsgemeinden*“ systemwidrig, ebenso ihr ethischer Rigorismus, der sich gegen Eidesleistung und Kriegsdienst richtete, eine freie antihierarchische Laienreligiosität propagierte, die Gleichheit der Mitglieder ohne hierarchische Abstufung forderte, die Säuglingstaufe verwarf und durch die Glaubenstaufe der Erwachsenen ersetzte, die ethische Würdigkeit der Gemeinde der „*Wiedergeborenen*“ durch Gemeindezucht und Bann kontrollierte, die Übernahme staatlicher Ämter

¹⁰ Karl W. Schwarz, *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, Tübingen 2017, 284–303.

¹¹ Max von Hussarek-Heinlein, *Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Republik Österreich*, in: Alois Hudal (Hg.), *Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen*, Innsbruck-Wien-München 1931, 27–40, 29.

problematisierte u. s. w. – Das sind Elemente eines theologischen Programms, das der führende Religionssoziologe der damaligen Zeit Ernst Troeltsch in seinen „Soziallehren“ zu den charakteristischen Zeichen der „Sektenbildung“ zählte. Systemwidrig war schließlich auch die exzeptionelle Stellung der Freikirchen, denn sie konnten sich weder vereinsrechtlich noch kultusrechtlich konstituieren, sondern galten als „*konfessionslos*“ = ohne religiöses Bekenntnis.

Der Schlüssel für das Religionsrecht der ausgehenden Habsburgermonarchie war die gesetzliche Anerkennung¹². Dafür wurde ein Gesetz angewendet, das durch das Auftreten der Altkatholiken in Konkurrenz zur romhörigen katholischen Kirche veranlasst war. Dieses Anerkennungsgesetz aus dem Jahre 1874 klärte den Zugang in den Kreis privilegierter Körperschaften des öffentlichen Rechts. Nur solche gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften verfügten über das Recht der öffentlichen Religionsausübung (*exercitium religionis publicum*) gemäß Art. 15 des Staatsgrundgesetzes von 1867, konnten Religionsunterricht in der Schule anbieten, waren zur Entgegennahme des Ehekonsensus berechtigt und an der Evidenzhaltung der Bevölkerung durch ihre Matrikenführung beteiligt, hatten Anteil am öffentlichen Dienst und waren deshalb auch in den öffentlichen Amtskalendern zu finden.

Wer über eine solche gesetzliche Anerkennung nicht verfügte, durfte keine öffentlichen Gottesdienste veranstalten, sondern war auf die „*häusliche Religionsübung*“ (Art. 16 StGG) beschränkt. Anders als in Deutschland konnten sich in Österreich diese Freikirchen aber auch nicht vereinsrechtlich konstituieren, weil das Vereinsrecht eine solche Konstruktion von Religionsvereinen a limine ausschloss. So war man auf das Wohlwollen der Kultusbehörde angewiesen, wo eine sehr konservative katholische Linie verfolgt wurde. In den biographischen Aufzeichnungen der Missionare aller Freikirchen wurde die Habsburgermonarchie als das „*härteste Pflaster*“ bezeichnet, wo Polizeiverhöre, Versammlungsverbote, Inhaftierungen auf der Tagesordnung standen. Die Interpretation von Art. 16 StGG war der häufigste Konfliktpunkt, die Beschränkung auf den „Hausgottesdienst“.

Für die katholische Linie sorgten die ausgewählten Beamten. Der schon erwähnte Max Hussarek von Heinlein prägte seit 1892 über weite Wegstrecken das österreichische Kultusrecht – als Leiter des Kultusamtes (1907), als Kultusminister (1911–1917), als Ordinarius an der Universität Wien (1918), er verfasste auch einen maßgeblichen Grundriss des österreichischen Staatskirchenrechts. Schließlich war er auch der vorletzte Ministerpräsident Altösterreichs (1918) und galt als der kompetente Historiograph und Interpret des österreichischen Konkordates von 1855.

¹² Kalb/Potz/Schinkele, Religionsrecht, 93 ff.; Lukas Wallner, Die staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften, Frankfurt/M. 2007.

1919/1920 – Der Friedensvertrag von St. Germain – ein „Schand- frieden“? / die österreichische Bundesverfassung – eine wert- freie positivistische Schöpfung mit Rückbezügen zum StGG

Der Friedensvertrag, den die etablierten Kirchen wie überhaupt der Großteil der österreichischen Bevölkerung wegen der angeordneten Grenzziehungen als „*Schandfrieden*“ und als Katastrophe empfanden¹³, brachte eine gravierende religionsrechtliche Neuerung. Er hob den umstrittenen Art. 16 StGG auf und bescherte den Freikirchen die öffentliche Religionsübung (Art. 63 StV St. Germain) – freilich nur als Individualgrundrecht. Die korporative Religionsfreiheit gemäß Art 15 StGG blieb an die gesetzliche Anerkennung gebunden. Immerhin erlaubte man sukzessive die Errichtung von religiösen Hilfsvereinen, etwa 1922 den Baptistischen Hilfsverein. Eine gesetzliche Anerkennung erfolgte erstmals wieder 1951 und betraf die Methodistenkirche, heute Evangelisch-methodistische Kirche.

Als in Österreich die politischen Parteien ihre ersten Entwürfe für eine Bundesverfassung auszuarbeiten begannen, lag die Weimarer Reichsverfassung (WRV) aus 1919 bereits vor. Sie wurde sowohl von den Großdeutschen als auch von den Sozialdemokraten benutzt und adap-

tiert, wobei die einen auf eine „*hinkende Trennung*“ (Ulrich Stutz) von Staat und Kirche hinarbeiteten, die anderen aber, nämlich die Sozialdemokraten, auf ein radikales Trennungsprogramm.

Um ein Beispiel zu nennen: Hatte die WRV ausdrücklich die Bestandsfestigkeit der Theologischen Fakultäten proklamiert (Art. 149 Abs. 3 WRV), so lehnten die österreichischen Sozialdemokraten eine Weiterführung der Theologischen Fakultäten expressis verbis ab. Eine staatliche Seelsorgerausbildung sollte es nach deren Meinung nicht geben. Den Theologischen Fakultäten blies der laizistische Wind kräftig ins Gesicht. So wurden nach 1918 Universitäten gegründet, die ausdrücklich auf Theologische Fakultäten verzichteten, etwa in Brünn oder Bratislava/Pressburg, und die bestehenden Fakultäten in Frage gestellt.

Die Sozialdemokraten lehnten aber auch die staatliche Religionsunterrichtsvorsorge ab, also keinen staatlich finanzierten RU in der Schule, sondern er sollte von den Kirchen außerhalb der Schule vorzusehen sein. Auch die Staatsleistungen an die Kirchen (*Kongrua*) sollten aufgehoben werden. Die Kirchen sollten nicht wie bisher als Körperschaften des öffentlichen Rechts behandelt werden, sondern im Vereinsrecht Platz finden und mit Privatrechtsfähigkeit ausgestattet werden. Die Militärseelsorge sollte abgeschafft werden, den Angehörigen aber die entsprechende Freizeit zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse eingeräumt werden. Weiters verlangten die Sozialdemokraten eine völlige Entkonfessionalisierung des Eherechts, d. h. die obligato-

13 Gustav Reingrabner, Die Protestanten und die Republik, in: Stefan Karner/Lorenz Mikoletzky (Hg.), Österreich. 90 Jahre Republik, Innsbruck-Wien-Bozen 2008, 359–368.

rische Zivilehe, und die Möglichkeit zur Auflösung des Ehebandes (in heutiger Diktion: Ehescheidung)¹⁴.

Man kann sich lebhaft vorstellen, wie dieses radikale Trennungsprogramm auf Seiten der Christlichsozialen – und diese waren der politische Arm der katholischen Kirche – aufgenommen wurde. Ein nach dem ersten für Schulagenden zuständigen Unterstaatssekretär Otto Glöckel benannter Erlass (10.4.1919) trug den kulturkämpferischen Ambitionen der Sozialdemokraten Rechnung und ordnete an, dass der freiwillige Besuch religiöser Übungen nicht durch Lehrer zu beaufsichtigen sei¹⁵.

Die Christlichsozialen hatten in ihren zwei Verfassungsentwürfen das Eherecht und das sensible Verhältnis von Staat und Kirche vollkommen ausgeblendet. Seipel hatte die Devise „*vom Halten aller Bastionen*“ ausgegeben. Er wollte diese sensiblen Fragen keinesfalls in die Verfassungsdiskussion einbringen, weil er an dieser Stelle eine freisinnige und kulturkämpferische Koalition zwischen Sozialdemokraten und Großdeutschen befürchtete. Deshalb war der erste Schritt der Christlichsozialen – noch in der Koalition mit den Sozialdemokraten, dass es vorerst in den kultur- und kultuspolitischen Fragen zu keinen grundsätzlichen Änderungen kommen sollte, diese vielmehr der künftigen Nationalversammlung – nach der Einführung des allgemeinen Wahlrechts – vorbehalten sein.

Die Reform des Eherechts scheiterte, die Theologischen Fakultäten blieben erhalten

Der größte Regelungsbedarf bestand beim Eherecht¹⁶. Im Zuge des Weltkrieges waren viele Ehen zerbrochen, die nach dem bestehenden konfessionellen Eherecht bei Katholiken nur im Wege einer Scheidung von Tisch und Bett (*separatio a mensa et thoro*) gelöst werden konnten, nicht aber konnte eine vollständige Trennung des Ehebandes (*divortium*) herbeigeführt werden. Solches war bei einer Katholikenehe nicht möglich, selbst dann nicht, wenn sich beide Ehepartner von der katholischen Kirche verabschiedeten, aus dieser austraten und altkatholisch oder evangelisch wurden. Es gab viele Versuche, dieses Verbot zu umgehen. Johann Strauß hatte etwa den Weg einer Coburger Ehe gewählt, war nicht nur aus der römisch-katholischen Kirche ausgetreten, sondern auch aus dem österreichischen Staatsverband, wurde Bürger von Sachsen-Coburg-Gotha, wo der dortige Landesherr die katholische Erstehe des Walzerkönigs für aufgehoben erklärte und dieser eine Folgeehe in der evangelischen Kirche, zu der er übergetreten war, einsegnen ließ. Ähnliche Umgehungen gab es mittels der sogenannten Klausenburger Ehe oder der Ungarischen Ehe, die zu einem richtigen Geschäft ausarteten – natürlich nur für vermögende Klienten. Für den kleinen Mann fand der Landeshauptmann von Niederösterreich Albert Sever eine Lö-

14 Ulrike Harmat, *Ehe auf Widerruf? Der Konflikt um das Eherecht in Österreich 1918–1938*, Frankfurt/M. 1999.

15 Paul Michael Zulehner, *Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zur Problematik Kirche – Staat – Gesellschaft*, Wien-Freiburg-Basel 1967, 53.

16 Karl W. Schwarz, *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, 248–268.

sung. Er dispensierte vom Ehehindernis des bestehenden Ehebandes (*impedimentum ligamnis*), sodass eine von Tisch und Bett geschiedene Katholikenehe vollständig getrennt wurde und eine sogenannte Dispensehe möglich machte. Diese wird in der Literatur auch als „Severehé“ bezeichnet. Der Eherechtswirrwarr der Ersten Republik wurde durch diese Severehen nur noch vertieft, denn diese wurden in der Judikatur unterschiedlich beurteilt – ich belasse es bei dieser andeutenden Bemerkung, füge nur noch hinzu, dass im Burgenland das ungarische Zivilrecht beibehalten wurde, als es 1921 zu Österreich kam.

Für den Theologieprofessor Seipel war vor allem der Druck auf die Theologischen Fakultäten ein großes persönliches Problem. Deshalb suchte er hier nach einem Koalitionspartner, der die Bestandsfestigkeit der Theologischen Fakultäten garantieren konnte. Er fand diesen Partner in der Großdeutschen Partei, die freilich dafür eine Bedingung stellte. Diese Bestandsfestigkeit sollte auch der kleinen Evangelisch-theologischen Fakultät zugute kommen, die noch außerhalb der Universität stand. So verlangten die Großdeutschen als Voraussetzung für die geforderte hochschulpolitische Option die Inkorporierung der Evangelisch-theologischen Fakultät in den Verband der Universität Wien. Das ist letztlich 1922 geschehen¹⁷.

17 Karl W. Schwarz, „Zur Erhaltung der universitas litterarum unentbehrlich“: Die Evangelisch-Theologische Fakultät in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Karl Anton Fröschl u. a. (Hg.), Reflexive Innensichten aus der Universität. Disziplinengeschichten zwischen Wissenschaft, Gesellschaft und Politik = 650 Jahre Universität Wien- Aufbruch ins neue Jahrhundert, Göttingen 2015, 445–457.

Nun aber zurück zum Jahr 1920, in dem die Koalition zwischen Christlichsozialen und Sozialdemokraten zerbrach – nicht zuletzt wegen der geschilderten gravierenden Differenzen in den religionsrechtlichen Fragen.

Der Verfassungsausschuss, der die österreichische Bundesverfassung von 1920 vorbereitete, hatte gar nicht erst versucht, das Kapitel über die Grund- und Freiheitsrechte in Beratung zu ziehen, weil man sich darüber im Klaren war, dass in der knappen zur Verfügung stehenden Zeit ein Konsens nicht zu erzielen sei. Seipel hat als Berichterstatter im Plenum der Nationalversammlung von einem gegenseitigen Verzicht der Parteien auf die Durchsetzung ihrer weltanschaulichen Verfassungsoptionen gesprochen und diese Aufgabe dem künftigen Nationalrat überlassen. Dieses Defizit auszugleichen, waren die Beteiligten aber nicht verlegen. Sie beschlossen mit der Verfassung von 1920 auch die Rezeption des Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger von 1867 (Art. 150 B-VG). Das geschah, wie einer der Schöpfer dieser Verfassung Hans Kelsen einmal rückblickend festgestellt hat¹⁸, auf eine durchaus geglückte Weise, denn „das alte Staatsgrundgesetz (war) nicht das schlechteste Produkt des politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts“.

18 Herbert Stourzh, Hans Kelsen, die österreichische Bundesverfassung und die rechtsstaatliche Demokratie, in: ders., Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates, Wien-Köln 1989, 309–334, 328.

Die Ehe von Thron und katholischem Altar ...

... ging in Brüche. Die kaiserlichen Rechte gegenüber der römisch-katholischen Kirche wurden als dessen Privatrechte klassifiziert und gingen unter, sie wurden obsolet.

Dessenungeachtet wurde über Beschluss der provisorischen Nationalversammlung das Staatskirchenrecht der konstitutionellen Monarchie auf die republikanische Ebene transformiert. Abgesehen vom Art. 16 StGG, dem bekanntlich der Friedensvertrag von St. Germain derogierte, galten die Art. 14 und 15 StGG weiter, das Schule-Kirche-Gesetz aus 1868 – mit dem Religionsunterricht als „Angelegenheit der Kirche“, das Anerkennungsgesetz aus 1874, das Protestantenpatent von 1861. Auf Grund dieser Transformation des kaiserlichen Protestantenpatents in die republikanische Zeit blieb der Oberkirchenrat als staatliche Verwaltungsbehörde bestehen. Es hatte zwar genug Stimmen gegeben, die sich für eine grundsätzliche Änderung einsetzten¹⁹, aber die religionsrechtliche Expertise von Hussarek führte auch hier dazu, dass der Gesichtspunkt der Rechtskontinuität siegte und der Status quo erhalten blieb. In diesem Sinne hatten sich auch der Oberkirchenrat und der Vorsitzende des Synodalausschusses ausgesprochen. Während also die kaiserlichen Nominationsrechte katholischer Bischöfe und Prälaten als kaiserliche Privatrechte de-

klariert wurden, die mit dem Untergang der Monarchie verschwanden, wurden die kaiserlichen Nominationsrechte bei den Mitgliedern des Evangelischen Oberkirchenrates auf dessen staatliche Herrschaftsfunktion zurückgeführt und gingen nun mutatis mutandis auf die österreichische Bundesregierung über. Darüber gab es letztlich keine Klage, weil dadurch der Finanzhaushalt der Kirche ja auch enorm entlastet wurde.

Der Oberkirchenrat verlor nur das „k. k.“-Emblem, in den Räumen des Präsidenten blieb aber das Bildnis des Kaisers hängen. Der letzte Präsident des k. k. Oberkirchenrates, Wolfgang Haase, der wie sein Vater und Großvater lebenslanges Mitglied des Herrenhauses war, hing mit größter Zuneigung am untergegangenen alten Österreich und verstand sich als Liquidator dieser altösterreichischen Evangelischen Kirche, die von Brezgenz im Westen bis Czernowitz im Osten, von Aussig an der Elbe im Norden bis Triest und Pola im Süden reichte.

Die Frage, ob die „Ehe von Thron und Altar“ zugrunde gegangen war, muss bejaht werden, aber die Verbindung von Staat und Kirche blieb – wenigstens in einzelnen Bereichen – erhalten. Der Oberkirchenrat wurde 1939 im Zuge der Entkonnfessionalisierung der Ostmark entstaatlicht, das konfessionelle Eherecht wurde bereits 1938 durch das deutsche Zivilheherecht abgelöst.

Wir sprechen daher von einer organisatorischen Trennung von Staat und Kirche. Die Trennung ist aber nicht vollständig durchgeführt worden, sondern Elemente

¹⁹ Reingrabner / Schwarz, Quellentexte, 37 ff.

der Verbindung wurden bewahrt, etwa in der Gestalt des Kultusamtes, in dem die religionsrechtlichen Fragen koordiniert werden. Darüber hinaus zeigen etwa die Theologischen Fakultäten, der Religionsunterricht, die Militär-, Gefangenen- und Polizeiseelsorge, dass verbindende Elemente weiter bestehen. Aber sie beruhen nicht nur auf einer Partnerschaft von Staat und Kirche, wie dies im Konkordat und Protestantengesetz zum Ausdruck kam. Im Lichte einer tiefliegenden Veränderung im Maßstab der Religionsfreiheit, die nicht nur das dyarchische Gefüge von Staat und Kirche im Auge hat, sondern die Triade von Kirche, Staat und Gesellschaft, wird die Religionsfreiheit vom religiö-

sen Bedürfnis des Einzelnen abgeleitet. Da besteht natürlich die Gefahr, dass die korporative Seite der Religionsfreiheit in den Hintergrund rückt und gegebenenfalls sogar reklamiert werden muss.

Das Kultusamt besteht heute noch – allerdings nicht mehr mit einem solchen politischen Profil wie noch 1918, 2018 ist es eine kleine Abteilung (Abt. 11), die laut gegenwärtiger Geschäftseinteilung in der Sektion IV des Bundeskanzleramtes fast versteckt wird. Ob dies als Zeichen einer protokollarischen Geringschätzung der Kirchen zu verstehen ist – oder als Versuch, die bestehende Verbindung gegen den herrschenden Zeitgeist zu schützen, muss hier offen bleiben. ■

Zusammenfassung

Ausgehend von einer denkbar intimen Beziehung zwischen Monarchie und katholischer Kirche, die Joseph Roth im Radetzkymarsch dazu veranlasste, im Kaiser den weltlichen Bruder des Papstes zu erblicken, skizziert der Beitrag nicht nur den Wandel des Jahres 1918, sondern auch die Rechtskontinuität, die gerade im Blick auf die Evangelische Kirche dazu führte, dass der Oberkirchenrat als Staatsbehörde erhalten blieb – für die einen eine verlorene Chance zur Kirchenreform – für die anderen eine Genugtuung, dass die befürchtete „Trennung von Staat und Kirche“ ausgeblieben ist – oder jedenfalls nur „hinkend“ realisiert wurde.

„Siehe, ich mache alles neu!“

Die Evangelischen in Österreich und
der Zusammenbruch der Monarchie 1918

Unter dem Titel „Siehe, ich mache alles neu“ erschien am 1.12.1918 in der Evangelischen Kirchen-Zeitung für Österreich ein Beitrag von Hugo Folwartschny über die neue Lage.¹ Doch das Neue bedeutete auch eine notwendige Umorientierung, die allerdings recht holprig stattfand. Die politischen Hauptergebnisse des Oktobers und Novembers 1918 geben im Weiteren die Struktur des Beitrags vor.

Von **Karl-Reinhard Trauner**

Das Reich zerbricht und Nationalstaaten entstehen

Ende Oktober war der Krieg verloren;
viele hatten bis zuletzt nicht damit ge-

rechnet. Beherrschend war der Eindruck von militärisch „trefflichen Führern, die von Sieg zu Sieg eilten und die Zuversicht weckten, daß das deutsche Volk militärisch nicht zu besiegen sei“; so der schon zitierte Beitrag.²

Über Exilpolitiker wurde der Nationalitätenkonflikt in die Weltpolitik getragen.

1 Hugo Folwartschny, „Siehe, ich mache alles neu“. EKZÖ 35 (1918) 181 f.; abgedr. in: Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945, hg. von Gustav Reingrabner–Karl W. Schwarz (JGPrÖ 104/105, Wien 1988/89) Nr. 1, 32–34.

2 Folwartschny, „Siehe, ich mache alles neu“, 32.

Am 8. Jänner 1918 hielt Präsident Woodrow Wilson eine Rede, in der er 14 Punkte als Richtlinien für den Weltfrieden bekanntgab. Der Artikel X forderte: „The peoples of Austria-Hungary, whose place among the nations we wish to see safeguarded and assured, should be accorded the freest opportunity to autonomous development.“³

Noch vor einem Waffenstillstand und vor der Verzichtserklärung Kaiser Karls zerfiel unter Einfluss der „Vierzehn Punkte“ des US-amerikanischen Präsidenten W. Wilson der Vielvölkerstaat. Das darin postulierte Selbstbestimmungsrecht der Völker zielte letztlich auf die Entstehung von Nationalstaaten auf dem Gebiet der ehemaligen Habsburgermonarchie. Jede Nationalität sollte ihren eigenen Staat haben.

Am 30. Oktober erklärte die deutschösterreichische Nationalversammlung die Gründung Deutschösterreichs (StGB. 1/1918) aufgrund des Selbstbestimmungsrechts. Seinem Selbstverständnis nach war Deutschösterreich jener Teil der österreichischen Reichshälfte der Monarchie mit deutscher Bevölkerungsmehrheit. Am 12. November wurde schließlich, nach der Verzichtserklärung Kaiser Karls, die „Republik Deutschösterreich“ ausgerufen, indem die deutschösterreichische Nationalversammlung unter dem Vorsitz des Sozialdemokraten Karl Renner

einstimmig das Gesetz über die Staatsform Deutschösterreichs (StGBI. 5/1918) annahm. Darin wurde der Anschluss an Deutschland festgelegt: „Deutschösterreich ist ein Bestandteil der Deutschen Republik.“ (Art. 2)⁴

Auch wenn der Anschluss an das Deutsche Reich von der Entente untersagt wurde, blieb der Anspruch – mit verschiedenen Akzentuierungen – bei allen (!) Parteien bestehen.⁵ Einzig die Christlichsozialen und das katholische Lager näherten sich, allerdings ebenfalls mit großen Vorbehalten, der Vorstellung eines selbständigen Österreichs an.

Mit Ende der Kampfhandlungen und der Ausrufung der einzelnen Nachfolgestaaten waren jedoch die Grenzen noch lange nicht festgesetzt. Bereits kurze Zeit nach dem Waffenstillstand am 3. November 1918 entstanden Auseinandersetzungen um die Grenzziehung. Es dauerte schließlich bis ins Jahr 1921, dass die Grenzen feststanden.

Die Friedensverhandlungen fanden in Vororten von Paris statt, die mit Österreich in Saint-Germain-en-Laye. Anfang Juni 1919 wurden der deutschösterreichischen Delegation unter Karl Renner

3 Zit. nach: Transcript of President Woodrow Wilson's 14 Points (1918). U.S. National Archives & Records Administration: www.ourdocuments.gov, www.ourdocuments.gov/doc.php?doc=62&page=transcript [Abfr. v. 14.06.2018].

4 Siehe zur Gesamtentwicklung Wilhelm Brauneder, *Deutschösterreich 1918. Die Republik entsteht* (Wien–München 2000).

5 Einen knappen Überblick bietet Gerald Stourzh, *Erschütterungen und Konsolidierung des Österreichbewusstseins – vom Zusammenbruch der Monarchie zur Zweiten Republik*, in: *Was heißt Österreich? Inhalt und Umfang des Österreichbegriffs vom 10. Jahrhundert bis heute*, hg. von Richard G. Plaschka/Gerald Stourzh/Jan Paul Niederkorn (Archiv für österreichische Geschichte 136, Wien 1995) 289–311, hier 291–297.

die Friedensbedingungen ohne vorhergehende Gespräche überreicht. Auf massiven politischen und militärischen Druck unterzeichnete sie im September 1919 den „Friedensvertrag“ von Saint Germain. Darin wurde Österreich der Anschluss an das Deutsche Reich untersagt, ebenso der Name „Deutschösterreich“ und damit das von den USA als Friedensbedingung proklamierte Selbstbestimmungsrecht verweigert.

Schon in der Wahrnehmung der Zeitgenossen war der neue Staat Österreich kein gewolltes Staatsgebilde. Österreich umfasste jenes Gebiet, das die Nachfolgestaaten nicht beanspruchten oder nicht hatten erkämpfen können; „der Rest war Österreich“. Auch wenn der Ausspruch, der dem französischen Ministerpräsidenten Georges Clemenceau zugeschrieben wird, historisch nicht nachweisbar ist⁶, beschreibt er charakteristisch, wie in der damaligen Zeit Österreich sowohl national als auch international von vielen eingeschätzt wurde.

Abwicklung der alten Strukturen

Angesichts der staatlichen Prozesse stellte sich auch innerhalb der Evangelischen Kirche die Frage nach der weiteren Vorgangsweise, wobei manche Vertreter der

kirchlichen Basis und der evangelischen Vereine auf eine rasche Abwicklung der alten kakanischen und unverzügliche Schaffung neuer, zeitgemäßer Strukturen drängten.

Der Artikel 4 des Gesetzes über die Staatsform Deutschösterreichs vom 12. November 1918 (StGBI. 5/1918) sah vor: „Die k. u. k. Ministerien und die k. k. Ministerien werden aufgelöst. Ihre Aufträge und Vollmachten auf dem Staatsgebiet von Deutschösterreich gehen [...] auf die deutschösterreichischen Staatsämter über.“ Die Liquidierung der alten österreichischen Kirche folgte diesem Modell, dies galt auch für den k. k. Oberkirchenrat, der eine ministerielle Dienststelle gewesen war.

Die Liquidierung der altösterreichischen Kirche lag v. a. in den Händen des Präsidenten des k. k. Oberkirchenrates A. u. H. B., Sektionschef Dr. Wolfgang Haase. „Wie der österreichische Kaiserstaat, so mußte auch die evangelische Kirche dieses Staates [auf die Nachfolgestaaten] aufgeteilt werden.“⁷ Auch wenn Haase seine Aufgabe vorbildlich durchführte, musste er sie sich förmlich abringen und sie stürzte ihn in eine tiefe Depression.⁸ Die Liquidierung dauerte schließlich bis 1925.

6 Siehe u. v. a. Andrea Stangl, Mythen und Narrative: „Der Rest ist Österreich!“ ... oder so ähnlich. Die Welt der Habsburger, URL: <http://ww1.habsburger.net/de/kapitel/mythen-und-narrative-der-rest-ist-oesterreich-oder-so-aehnlich> [Abfr. v. 01.08.2017].

7 Gustav Entz, Wolfgang Haase. Eine biographische Skizze. JGPrÖ 61 (1940) 1–14, hier 8.

8 Siehe Karl W. Schwarz, Zusammenbruch und Neuanfang – Der Untergang der Donaumonarchie und der österreichische Protestantismus, in: Religionen im Krieg 1914–1918. Evangelische Kirche in Österreich, hg. von Karl-Reinhard Trauner (Schriften des Heeresgeschichtlichen Museums 19/1, Wien 2014) 329–350, hier 331 f.

Die Kirche im neuen Österreich

Nach der Konsolidierung der Grenzen 1920 waren die Auswirkungen auf die kirchliche Struktur vollends erkennbar. Die Evangelische Kirche A. B. im neuen Österreich umfasste nur mehr rund zwei Fünftel ihrer seinerzeitigen Größe (nach Mitgliedern), die Evangelische Kirche H. B. überhaupt nur mehr ein Zehntel ihrer ehemaligen Mitglieder.⁹

Im neuen Österreich war die Zukunft der reformierten Kirche besonders offen.¹⁰ Sie bestand zunächst überhaupt nur mehr aus drei Pfarrgemeinden – Wien, Bregenz und Feldkirch – und stand damit vor der Überlebensfrage. Das mit dem Anschluss des Burgenlandes an Österreich auch die Pfarrgemeinde H. B. in Oberwart dazukam, bedeutete nur eine sehr eingeschränkte Verbesserung der Lage. Der Wiener Superintendent H. B. Otto Schack schlug deshalb vor, ob sich die reformierten Pfarrgemeinden nicht der lutherischen Kirche zumindest in organisatorischer Hinsicht anschließen sollten.¹¹

Aber auch die lutherische Kirche wurde von einer durchaus respektablem Größe in Österreich-Ungarn zu einer Marginalie im marginalisierten Staat, auch

wenn mit dem Burgenland ein Gebiet mit einem hohen evangelischen Bevölkerungsanteil zum neuen Österreich kam. Von sieben Superintendentenzen A. B. im alten Österreich lagen nur zwei im neuen Österreich, nämlich die Wiener und die Oberösterreichische Superintendentenz, wobei auch hier Teile der Superintendentenzen auf dem Gebiet der Nachfolgestaaten lagen (bzw. liegen).

Die Entwicklung war rasant: Am 3. November 1918 wurde der Waffenstillstand mit den gegnerischen Staaten geschlossen, am 11. November verzichtete Kaiser Karl „auf den Anteil an den Regierungsgeschäften“ in Cisleithanien. Am Tag darauf wurde die Republik Deutschösterreich ausgerufen.

Der Zusammenbruch 1918 bedeutete auch das Ende der Herrschaft der Habsburger in Österreich.¹² Das Protestantenpatent des Jahres 1861 und die Grundrechte der Verfassung 1867 gewährleisteten den Evangelischen nicht nur persönliche, sondern auch kirchliche Gleichberechtigung. Der österreichische Protestantismus vollzog parallel dazu eine dynamische Entwicklung. Die Habsburger hatten sich zum Garanten für diese Entwicklung gewandelt. Viele Kirchenvertreter, aber auch Personen aus den Toleranzgemeinden blieben in der altösterreichischen Welt geistig und emotional verankert.

9 Siehe ebd., 341 f.

10 Gergely Csukás, Die Evangelische Kirche H. B. in Österreich im 20. Jahrhundert: Kennzeichen einer Diasporakirche. JGPrÖ 130 (2014) 77–91, hier 78 f.

11 Siehe Karl W. Schwarz–Wolfgang Olschbauer, Chronik der Pfarrgemeinde A. u. H. B. in Bregenz, in: Evangelisch in Vorarlberg (Festschrift zum Gemeindejubiläum), hg. von Wolfgang Olschbauer–Karl W. Schwarz (Bregenz 1987) 59–108, hier 77.

12 Die wechselvollen Beziehungen zwischen den Habsburgern und „ihren“ Evangelischen beschreibt mit einem rechtlichen Schwergewicht Karl W. Schwarz, Zur Rechtsgeschichte des Protestantismus in Österreich – zwischen Wittenberg und St. Germain. ZEvKR 63 (2018) 2. Heft, 150–169.

Deutschösterreich als Rechtsnachfolger

Das neue österreichische Parlament bestimmte sowohl in seinem Beschluss vom 30. Oktober 1918 als auch mit Artikel 3 des Gesetzes über die Staatsform Deutschösterreichs vom 12. November 1918, dass „alle Rechte, welche nach der Verfassung der im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder dem Kaiser zustanden, [...] auf den deutschösterreichischen Staatsrat über[gehen]“.

Sowohl der Beschluss vom 30. Oktober 1918 als auch das Gesetz vom 12. November verstanden sich allerdings nur als vorübergehend, bis zu einer Verfassung. Auf der Basis dieser Regelung begannen Diskussionsprozesse sowohl auf politischer Ebene, als auch innerkirchlich.

Während die kirchenleitenden Organe, allen voran der Oberkirchenrat, eine Kontinuität zwischen der Monarchie und der Republik vertraten, sah eine reformfreundige Gruppe den Zusammenbruch und Neuaufbau der Monarchie als Möglichkeit einer vollkommenen Neugestaltung der Kirche in den aktuellen Rahmenbedingungen. Es waren jene Kreise, die auch schon in den Zeiten der Monarchie gerne Neuerungen gesehen hätten und der Habsburgermonarchie wegen ihres katholischen Charakters wenn nicht ablehnend, so doch kritisch gegenüberstanden.

Ab Mitte November 1918 erfolgte zahlreiche Initiativen seitens mancher Pfarrgemeinden und kirchlicher Vereine. Ähnlich wie im staatlichen Bereich setzte eine sehr rasante Entwicklung ein. Zum

Zentrum der Reformbestrebungen wurde jedoch Graz. Eine Eskalation brachte die Auseinandersetzung zwischen dem Grazer Pfarrer Friedrich Ulrich und seinem Superintendenten der Wiener Superintendentenz A. B., dem Schladminger Pfarrer Karl Robert Lichtenstettiner.¹³

Friedrich Ulrich griff im Jänner 1919 in despektierlicher Art und Weise den Oberkirchenrat an; er sei „nicht mehr unsere oberste Behörde“, er dürfe „nur noch eine Weile die alten Akten behüten, alte Rechnungen abschließen und alte Fonde verwalten“.¹⁴

Solche Äußerungen zwangen Lichtenstettiner zur Reaktion. Er verwies in seinem Hirtenbrief vom 24. Jänner 1919 auf die Rechtskontinuität und die damit gegebene Gültigkeit des Protestantengesetzes. Die Struktur der Kirche ebenso wie die Stellung des Oberkirchenrates waren damit – nach Lichtenstettiner – kein Thema der Diskussion. „Unter den jetzigen geänderten Verhältnissen werden zweifellos auch manche *Änderungen unserer Kirchenverfassung und des Aufbaus unserer Kirche* sich als notwendig erweisen. Doch können diese Än-

13 Siehe dazu zusammenfassend Heimo Begusch, Von der Toleranz zur Ökumene. in: Kirchengeschichte der Steiermark, hg. von Karl. Amon–Maximilian Liebmann (Graz 1993) 466–609, hier 512 f.; sowie Schubert, Pfarrer Friedrich Ulrich, 124 f.

14 Friedrich Ulrich, Eine deutsche Volkskirche. Grazer Kirchenbote [Graz] 1919, Heft 1, 2 f. Beim Beitrag handelt es sich um die Leitsätze des Referats, das Ulrich auf der steirischen Pfarrerkonferenz am 2. Dezember 1918 gehalten hatte.

derungen *nur auf gesetzlichem Wege* zustandekommen.“¹⁵

Und Lichtenstettiner stellte außerdem fest: „Als Gemeinden der Kirche des Evangeliums müssen wir, auch im Interesse des Staates und unseres Vaterlandes uns entschieden gegen jede vollständige Trennung von Kirche und Staat aussprechen. [...] Für ihre äußere Gestaltung bedarf die Kirche des Schutzes und der Hilfe des Staates [...]“¹⁶ Er meinte damit den Religionsunterricht, die Staatspauschale und auch die Evangelisch-Theologische Fakultät.

Der offene Schlagabtausch zwischen Ulrich und Lichtenstettiner sowie die sich weiterentwickelnde Rechtslage¹⁷ hatten eine gewisse Klarheit in die Frage nach den Rechtsgrundlagen und der aktuellen Stellung des Oberkirchenrates gebracht. In weiterer Folge konzentrierte sich die Diskussion auf diese innerkirchliche Umgestaltung.

15 Karl Robert Lichtenstettiner, Hirtenbrief „Zur politische Umwälzung und den kirchen- und staatskirchenrechtlichen Folgerungen“ (Wiener Evang. Superintendentur Z. 200, Oberkirchenrat Z. 716/1919) v. Schladming, 24.01.1919; abgedr. in: Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945, hg. von Gustav Reingrabner–Karl W. Schwarz (JGPrÖ 104/105, Wien 1988/89) Nr. 3, 37–44, hier 41 [Hervorhebung im Original].

16 Lichtenstettiner, Hirtenbrief (24.01.1919), 42 f.

17 Art. 6 (1), Gesetz vom 14. März 1919 über die Staatsregierung. StGBI. 180/1919; § 7 (1), Verfassungsgesetz vom 1. Okt. 1920, betreffend den Übergang zur bundesstaatlichen Verfassung. StGBI. 451/1919 – wiederverlautbart: Verordnung des Bundeskanzlers vom 26. Sept. 1925, betreffend die Wiederverlautbarung des Übergangsgesetzes. BGBl. 368/1925.

Innere Neuordnung der Kirche

Auch bei der innerkirchlichen Neustrukturierung erfolgte der Druck v. a. von der Basis. Letztlich ging es – parallel zu den staatlichen Vorgängen – um eine Demokratisierung der Kirche und einen Aufbruch unter dem Vorzeichen der republikanischen Staatsform sowie – damit verbunden – bei manchen Kreisen einer teilweisen Distanzierung von den Zuständen der Habsburgermonarchie.

Eine Grundsatzfrage war die nach dem Ordnungsprinzip einer neuen Kirchenverfassung. Hierbei herrschte jedoch weitgehend Einigkeit. Superintendent Lichtenstettiner verwies in seinem Konflikt mit Ulrich schon im Jänner 1919 auf die im Protestantentatent grundlegende presbyterial-synodale Ordnung der Kirche.¹⁸ Damit hätte die Kirche eine Ordnung mit „*durchaus demokratischen Grundsätzen*“,¹⁹ was also der aktuellen politischen Entwicklung entsprach. Ähnlich argumentierte am 11. März 1919 Friedrich Ulrich auf einer steirischen Pfarrerkonferenz. Weitere Vorschläge kamen von Ulrich und auch vom Villacher Pfarrer Johannes Heinzelmann.²⁰ Der Oberkirchenrat sollte auch gewählt werden.

18 Siehe Karl W. Schwarz, Das presbyterial-synodale Prinzip. ÖAKR 40 (1991) 418–425.

19 Lichtenstettiner, Hirtenbrief (24.01.1919), 40 [Hervorhebung im Original].

20 Siehe Friedrich Ulrich, Warum brauchen wir eine neue Kirchenverfassung? Vortrag, gehalten ... am 11. März 1919 auf der steirischen Pfarrerkonferenz und auf Wunsch der dort Anwesenden veröffentlicht. Grazer Kirchenbote [Graz] 1919, Heft 4, 37–41, hier 40 f.; „Ein Kärntner evang. Kirchentag“. Freie Stimmen [Klagenfurt] v. 13.05.1919, 1.

Ein anderes Thema war angesichts der prekären Lage der Kirche H. B. die Union zwischen A. B. und H. B. Entscheidungsträger der Evangelischen Kirche H. B. äußerten sich diesbezüglich positiv, der Oberkirchenrat war distanziert.

Während Wolfgang Haase versuchte, einen Weg der kleinen Schritte zu gehen, auf den Synoden bzw. der I. Generalsynode die Kirchenverfassung zu adaptieren und zunächst die Autonomie der Kirche abzusichern bzw. auszubauen,²¹ strebten die fortschrittlichen Kreise der Kirche eine vollkommene Neufassung der Kirchenverfassung an.²²

Aber selbst die von Wolfgang Haase angestrebte schonende innerkirchliche Neugestaltung hatte eine Abänderung des Protestantenpatents als Voraussetzung. Die Verhandlungen mit dem Bundesministerium für Unterricht hatten gezeigt, dass der vom Oberkirchenrat angestrebte Weg gangbar wäre;²³ eine Hoffnung, die sich freilich während der Ersten Republik nie erfüllte.

Die I. Generalsynode ging schließlich einen Mittelweg: Zwar entschied sie sich – neben notwendigen Adaptierungen – für die Schaffung einer neuen Kirchen-

verfassung und beschloss diesbezügliche Richtlinien, gleichzeitig fasste sie aber auch ausdrücklich den Entschluss, dass bei der Erarbeitung einer neuen Kirchenverfassung das Protestantenpatent von 1861 als Magna Charta des österreichischen Protestantismus die Grundlage zu bilden habe.

Außerdem löste sich die Frage nach einer Union zwischen A. B. und H. B. dahingehend auf, als auf der 16. Superintendentenversammlung H. B. im Jahr 1925 die Anträge um Eingliederung der Pfarrgemeinden in die Kirchenstruktur A. B. zurückgenommen wurden und damit die Evangelischen Kirche H. B. weiterhin bestand.²⁴

Vergangenheitsbewältigung

Als das Reich zerbrach, waren in der Sicht vieler der Kampf und das Sterben umsonst gewesen, der Tod von mehr als einer Million Soldaten der Habsburgermonarchie war zwecklos geworden. Totengedenken formulierten diese Fragen, brachten die Orientierungslosigkeit und die Suche nach Neuorientierung offen zum Ausdruck. Die heiß diskutierte Frage nach der Kriegsschuld und der als „Schandfrieden“ empfundene Vertrag von Saint Germain taten ein Übriges.²⁵ Das Totengedenken

21 Siehe Entz, Wolfgang Haase, 9.

22 Siehe u. a. Gustav Reingrabner, Zur Entstehung der Verfassung der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich vom 26. Jänner 1949. JGPrÖ 99 (1983) 109–158, hier 114 f.

23 Siehe Wolfgang Haase, Rücktrittsmitteilung [an alle Pfarrgemeinden], Rundschreiben des Präsidiums des Evang. Oberkirchenrates, Z. 50/präs. v. Wien, 31.03.1925; abgedr. in: Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945, hg. von Gustav Reingrabner–Karl W. Schwarz (JGPrÖ 104/105, Wien 1988/89) Nr. 8, 60–63, hier 61 f.

24 Siehe Csukás, Die Evangelische Kirche H. B., 79.

25 Siehe Gustav Reingrabner, Die Protestanten und die Republik, in: Österreich. 90 Jahre Republik (Beitragsband der Ausstellung im Parlament), hg. von Stefan Karner–Lorenz Mikoletzky (Innsbruck–Wien–Bozen [Bolzano] 2008) 359–368.

wurde als Vermächtnis für die Zukunft, mithin zumeist also revisionistisch, verstanden, nicht als Besinnung. Eine solche „Vergangenheitsbewältigung“ konnte nur Radikalisierung bedeuten. Deutlich wird dies bei der bereits angesprochenen Rede zum Totengedenken von Fritz Wilke rund ein Jahr nach Kriegsende, am 30. März 1919, im Großen Saal des Wiener Konzerthauses.²⁶

Die Vorstellungen über die Zukunft Österreichs waren gesellschaftlich durchaus integrativ und strebte einen Zusammenschluss aller Bevölkerungsschichten an. Es sollte der „soziale Riss“ zwischen Arbeiterschaft und Akademikerschaft beseitigt werden.²⁷ „Ein freies, geläutertes, glückliches, geeintes Volk, in dem jede redliche Arbeit ihren Lohn findet und das ungehindert seine ihm von Gott verliehenen Kräfte entfalten kann, das ist dabei unser leuchtendes Ziel. [...] So löst sich unsere Totenklage in heißen Dank und in ein männliches Gelöbniß auf. [...] Für unser Volk seid ihr [die Gefallenen] gestorben, ‚für unser Volk‘ heißt unsere Losung. Wir vergessen eurer nicht.“²⁸ Die Realität war davon jedoch sehr weit entfernt.

26 Siehe Karl-Reinhard Trauner, Totenehrung als Vermächtnis – Lessons Learned 1914/15?, in: Religionen im Krieg 1914–1918. Evangelische Kirche in Österreich, hg. von Karl-Reinhard Trauner (Schriften des Heeresgeschichtlichen Museums 19/1, Wien 2014) 351–374.

27 Fritz Wilke, Totenehrung. Eine Gedenkrede gehalten bei der Trauerfeier für die im Weltkriege gefallenen deutschen Studenten im Konzerthaus, hg. von der Wissenschaftlichen Abteilung des Wirtschaftsvereines der Hochschüler Deutschösterreichs (Wien 1920) 5.

28 Wilke, Totenehrung, 19.

Festigung des politischen Lebens?

Schwierig gestaltete sich von Anfang an die politische Landschaft. In den ersten Jahren (1918–1920) wurde Österreich durch eine Koalition zwischen Sozialdemokraten und Christlichsozialen regiert. Danach stellten die Christlichsozialen eine Alleinregierung. Eine bestimmende Rolle spielte nach wie vor der politische Katholizismus vornehmlich bei den Christlichsozialen; Ignaz Seipel war als Prälat selber leuchtendes Beispiel dieser Geisteshaltung. Die rechtliche innere Neuordnung Österreichs erfolgte, als im Oktober 1920 Österreich durch den Protestant Hans Kelsen seine Verfassung bekam, die – mit einigen Änderungen – bis heute gilt.

Die Koalition zwischen Sozialdemokraten und Christlichsozialen zerbrach im Juni 1920 nicht zuletzt durch die kontroverse Haltung in staatskirchen- und kultusrechtlichen Fragen. Trotz der Verfassung blieben viele Fragen nach dem Verhältnis von Staat und Kirche offen. Die Konflikte konnten für Jahre keiner zufriedenstellenden Lösung zugeführt werden, hielten letztlich die gesamte Erste Republik an, belasteten das politische Klima nachhaltig und trugen nicht unwesentlich zu ihrer inneren Zerrissenheit bei.

Eine späte Frucht dieser Auseinandersetzung war jedoch die Eingliederung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien. Sie war aus konfessionellen Gründen nicht in den Gesamtverband der Alma Mater Rudolfina inkorporiert wor-

den.²⁹ Bei den Verhandlungen zwischen Christlichsozialen und Großdeutschen, die im Mai 1922 schließlich zu einer Regierungskoalition führten, stimmten die Großdeutschen der Absicherung der katholisch-theologischen Fakultäten nur unter der Bedingung zu, dass die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien eingegliedert würde.

Evangelische Identität

Bei den altösterreichisch gesinnten Evangelischen, wie bspw. dem Oberkirchenratspräsidenten Wolfgang Haase, hinterließ der Kriegsausgang eine Orientierungslosigkeit und verursachte „angesichts der klein-österreichischen Verhältnisse“ eine „schwere Identitätskrise“.³⁰ Das Gefühl der politischen und kirchlichen Marginalisierung werden jene mit den Vertretern der Kreise gemeinsam gehabt haben, die der Habsburgermonarchie durchaus auch kritisch gegenüberstanden waren und in der neuen Republik auch die Möglichkeit eines Neubeginns sahen.

Die Vorstellungen für das neue Österreich waren idealistisch hochgeschraubt. Das, was in den Tagen der Monarchie nicht möglich gewesen war, könne, so die Hoffnung bei Folwartschny, nun beginnen, und zwar durch „Bildung des Herzens und des Gemütes; in diesem Sinne sollen Kirche und Schule, Presse und Theater wirken in Deutschösterreich. Und so möge denn das Band der christlichen Liebe sich schlingen um alle Bürger; einer für alle und alle für einen!“³¹ Die evangelischen Wunschvorstellungen wurden nicht einmal annähernd Realität.

Die integrative Wirkung der gemeinsamen Nationalität fand nicht statt; ganz im Gegenteil. Nach einer Schockstarre begannen sich die politischen Lager gegenseitig aufs das Heftigste zu bekämpfen, und statt einer ökumenischen Verbundenheit, von der Folwartschny träumt, bestimmte ein politischer Katholizismus in der Zwischenkriegszeit das staatliche Geschehen.

Paralleles kann für das Leben der Evangelischen Kirche festgestellt werden: Der – heute würde man sagen – basisdemokratische Aufbruch verebbt als mit der Rechtskontinuität die altösterreichischen Grundlagen weiterhin gültig blieben und eine grundlegende Erneuerung damit vom Tisch war. Schmerzhaft mussten die reformfreudigen Kreise die Abhängigkeit vom Staat anerkennen, ohne dessen Hilfe der Religionsunterricht oder die Evangelisch-Theologische Fakultät nicht möglich gewesen wären.

29 Siehe Gustav Reingrabner, Geschichtsmächtigkeit und Geduld. Probleme um die Eingliederung der evangelisch-theologischen Fakultät in die Universität Wien, in: *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996*, hg. von Karl Schwarz–Falk Wagner (Schriftenreihe des Universitätsarchivs/Universität Wien 10, Wien 1997) 99–119.

30 Peter F. Barton, Wolfgang Haase – Versuch einer Würdigung, in: *Brücke zwischen Kirchen und Kulturen*, hg. von Peter F. Barton/Mihály Bucsay/Robert Stupperich (STKG II/1, Wien/Köln/Graz 1976) 52–71, hier 69.

31 Folwartschny, Siehe, ich mache alles neu, 34.

Erfolgversprechender schien zunächst die innere Erneuerung der Kirche, die sogar vom Oberkirchenrat gefordert wurde und die auf das Engste mit der Schaffung einer neuen Kirchenverfassung verbunden war. Die Erarbeitung dieses Grundlagendokuments verzögerte sich aber für Jahre. Das Hauptproblem bestand darin, dass viele Bestimmungen des Protestantentpatents in den nunmehr herrschenden Rahmenbedingungen nicht mehr aktuell waren. Die Hoffnung Wolfgang Haases aber, dass die notwendige Abänderung des Protestantengesetzes innerhalb kurzer Zeit erfolgen würden,³² erfüllten sich keineswegs. Damit verzögerte sich auch die Schaffung einer neuen Kirchenverfassung.

Nachbemerkung

Das Grundproblem war nach wie vor die ausständige Anpassung des Protestantentpatentes. Die II. Generalsynode beauftragte deshalb den Oberkirchenrat, mit der Bundesregierung in weitere Verhandlungen betreffend der Novellierung des Protestantentpatents zu treten. Diese verzögerten sich jedoch wegen der Konkordatsverhandlungen zwischen der Bundesregierung und dem Heiligen Stuhl. Trotz immer wieder durchgeführter Konsultationen kam es zu keiner Novellierung, weshalb die Evangelische Kirche während der gesamten Ersten Republik ein vehementes Problem mit ihrer Rechtsgrund-

lage hatte. Die 1931 verabschiedete Kirchenverfassung erhielt dementsprechend auch keine staatliche Anerkennung. Für Jahre scheiterten also sowohl die äußere als auch die innere Reform oder blieben auf halbem Wege liegen.

Die politische Situation war für viele Evangelische ebenso wenig befriedigend. In ihren Hoffnungen vom jungen Österreich enttäuscht, waren viele Evangelische in der Parteienlandschaft der Ersten Republik heimatlos.

Die Christlichsozialen waren durch ihre Vernetzung mit dem (politischen) Katholizismus für Evangelische weniger attraktiv. Das bedingte eine gewisse Offenheit gegenüber beiden anderen Großparteien. Seit den Tagen der Los von Rom-Bewegung hatten manche Kreise der Evangelischen eine Nahebeziehung zum deutschnationalen Lager. Doch dieses, obwohl zwischen 1921 und 1927 in einer Regierungskoalition mit den Christlichsozialen, stellte kaum ein Korrektiv für den politischen Katholizismus der Christlichsozialen dar. Bei den Sozialisten war jedoch der Antiklerikalismus, der sich in eingeschränktem Maße auch auf die Evangelische Kirche bezog, für viele Evangelische abschreckend. Die Frontstellung gegenüber den Christlichsozialen führte jedoch zu einer gewissen Öffnung gegenüber einem sozialistischen Gedankengut.

Die politische Orientierungslosigkeit beeinflusste letztlich die gesamte politische österreichische Identität und machte sie endgültig zu einer „Identitätskrise“

³² Siehe Haase, Rücktrittsmeldung, 62.

(Barton³³); so wurde bspw. Friedrich Ulrich „letztlich in der Republik nicht heimisch“.³⁴ Die politische Polarisierung und die Aggressionen zwischen den Parteien verschärften die Lage.

Man kann in dieser politischen Heimatlosigkeit zweifellos eine Ursache sehen, warum sich viele Evangelische dann dem Nationalsozialismus zuwandten, in dem sie eine Symbiose des alten deutschnationalen Standpunktes mit dem auf einem gemeinsamen Volkstum fußenden integrativen, sozialen und sozialistischen Gedankens zu erkennen glaubten. ■

33 Peter F. Barton, *Evangelisch in Österreich. Ein Überblick über die Geschichte der Evangelischen in Österreich* (STKG II/11, Wien–Köln–Graz 1987) 160.

34 Heinz Schubert, Pfarrer Friedrich Ulrich. Schlaglichter auf einen Grazer Geistlichen mit Strahlkraft im Spiegel des „Säemann“. *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009) 121–196, hier 143.

Das Ende einer Ära

Die diakonischen Werke Kärntens und
der Umbruch des Jahres 1918

In welchem Zusammenhang stehen die Umbruchsituation der beiden die diakonische Arbeit in Kärnten prägenden Werke in Treffen und Waiern mit den Ereignissen von 1918? Um diese Frage zu beantworten, ist ein größerer Bogen zu spannen und Einblick in die inneren Dynamiken der beiden traditionsreichen diakonischen Anstalten zu nehmen.

Von **Alexander Hanisch-Wolfram**

Evangelisches Leben in Kärnten ist in seiner sichtbaren Form seit rund 160 Jahren ganz wesentlich diakonisches Engagement. Die beiden großen Werke in Waiern und Treffen, die unter veränderten organisatorischen Bedingungen bis heute bestehen, haben das evangelische Leben dabei ebenso geprägt wie sie ein wesentlicher Anstoß für Sozialpolitik im Land

waren – gab es zu dieser Zeit doch praktisch keine öffentliche soziale Wohlfahrt.¹

¹ Für einen zusammenfassenden Überblick dazu siehe Alexander Hanisch-Wolfram, Dienst am Mitmenschen im Zeichen des Evangeliums – Soziale Arbeit im Kärntner Protestantismus vom 16. Jahrhundert bis heute, in: Wilhelm Wadl (Hg.), Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre protestantisches Abenteuer, Kärntner Landesausstellung Fresach 2011, Wissenschaftlicher Begleitband (AvGT 101), Klagenfurt 2011, 432–453, insb. 435–452.

Die Jahre des Umbruchs rund um 1918 verliefen dabei parallel zu verschiedenen Einschnitten und Zäsuren auch in diesen diakonischen Werken, wobei einiges auch bloß zeitlicher Koinzidenz geschuldet war und die große Politik mehr als „intervenierende Variable“ fungierte.²

1. Jahre der Krise und des Umbruchs

Will man die Einschnitte und nachhaltigen Veränderungen im Kontext der diakonischen Werke Kärntens rund um den Wechsel von der Monarchie zur Republik in den Blick nehmen, kann man schwerlich nur auf das Jahr 1918 fokussieren – und ebenso würde es nicht ausreichen, lediglich die politisch-militärischen Rahmenbedingungen und Ereignisse zu bedenken. Besonders durch ganz andere Faktoren gerieten die Werke in Waiern und Treffen in Umbruchsphasen, in Krisenzeiten, die schon lange vor 1918 einsetzten.

Die von Ernst Schwarz ins Leben gerufenen Einrichtungen in Waiern und Klagenfurt waren um 1900 auf eine neue verfassungsrechtliche Grundlage gestellt worden, waren aber nach wie vor ganz wesentlich auf die Gründungspersonlichkeit zuge-

schnitten und ausgerichtet.³ Im Kontext des in Klagenfurt eingerichteten Schülerheims kam es in den Jahren danach allerdings zu teils sehr heftigen Auseinandersetzungen, die das ganze Werk in eine Krise brachten, weil sehr intensiv und persönlich der Führungsanspruch von Ernst Schwarz in Frage gestellt wurde, der sich seinerseits als vielfach kritikunfähig erwies. Unter anderem führte dieser Konflikt zu einem Bruch zwischen Schwarz und der Pfarrgemeinde in Klagenfurt. Ein weiteres Konfliktpotenzial neben den persönlichen Auseinandersetzungen barg die Finanzierung der diakonischen Werke, bezüglich dessen es sowohl mit der Gustav Adolf-Stiftung als auch anderen Mitgliedern des Hilfsvereins (wobei auch hier vielfach der Führungsstil Schwarz' in der Kritik stand) zu Auseinandersetzungen kam. Vom geachteten Gründer und Leiter der Anstalten war Ernst Schwarz in diesen Jahren jedenfalls für mehrere Beteiligte zum Kern des Problems geworden, was sogar dazu führte, dass man ihn dazu bewegen wollte, sich sowohl als Leiter der Anstalten als auch als Pfarrer von Waiern zurück zu ziehen. Es scheint, als habe sich etwa ab 1909/10 eine Art Spirale in Gang gesetzt, die in knapp fünf Jahren zu einer gewaltigen Eskalation führte. Vor allem ausgehend von der tatsächlich bedrückenden finanziellen Lage der Anstalten wurde zunehmend Kritik an der

2 Die in den Anmerkungen angeführte Literatur bezieht sich auf die jeweils ausführlichsten bzw. fundiertesten Darstellungen. Insbesondere die beiden Biographien zu den beiden Gründungspersönlichkeiten Elvine de La Tour und Ernst Schwarz, erschienen 2010 und 2011, bieten Hinweise auf weitere Literatur.

3 Zum Folgenden vgl. Alexander Hanisch-Wolfram, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Ernst Schwarz und die Diakonie in Waiern (Das Kärntner Landesarchiv 40), Klagenfurt 2011, 63–69, 86–98; Kurt Schaefer, Ernst Schwarz – Das Werk der Liebe in Waiern, Feldkirchen 1986, 121–125.

Wirtschaftsgebarung der Anstaltsleitung geübt, die in eine zum Teil sehr persönliche Kritik überging – hinzu kam dann auch der Konflikt um das Studentenheim in Klagenfurt. Auf der anderen Seite sah Schwarz sein Lebenswerk bedroht und sah sich mit jeder vorgebrachten Kritik zunehmend allein gelassen, vor allem, wenn die Kritik von engen Mitstreitern kam. Dieses Gefühl wiederum erzeugte und verstärkte wohl für andere genau jenes „Image“ und Verhalten, das sie schon zuvor an Schwarz kritisiert hatten: das Verhalten eines eigenmächtigen und kritikresistenten Leiters, der sich nicht beraten lassen wollte. So zementierten sich beide Seiten in zunehmendem Maße in ihren Positionen ein.

Dass es zu keiner letzten Eskalation kam, d. h. zu einem Zerbrechen der Anstalten oder einem erzwungenen Rückzug von Ernst Schwarz, lag wohl vor allem daran, dass diese Zuspitzung am Vorabend des Ersten Weltkriegs geschah – ein sehr drastisches Schreiben des Seniors Bauer etwa wurde elf Tage nach dem Attentat von Sarajevo und 19 Tage vor der Kriegserklärung Österreich-Ungarns an Serbien verfasst. Die Rahmenbedingungen jeglichen, auch kirchlichen Handelns veränderten sich damit dramatisch, was für die Anstalten, den Hilfsverein und Ernst Schwarz selbst wiederum den Raum zu einer zumindest atmosphärischen Entspannung eröffnete.

Die unmittelbaren Einschnitte der Kriegsjahre haben sich zweifellos auch einschränkend auf das Anstaltsleben in Waiern ausgewirkt. Eine Unterbrechung

erfuhren in jedem Fall die Jahresfeste, erst im November 1924 wurde wieder eines abgehalten. Eine Einrichtung, die nicht mehr zweckgemäß verwendet werden konnte, war das Studentenheim in Klagenfurt.⁴ Infolge des Krieges war es von Seiten der Behörden mit Mietparteien belegt worden und eine Kündigung war auch lange nach Kriegsende wegen des geltenden Mietrechts nicht möglich.

Die Jahre des Ersten Weltkriegs brachten für die von Elvine de La Tour begründeten diakonischen Anstalten besonders dramatische Einschnitte⁵ – bedingt durch zwei Ereignisse: einerseits die Besetzung von Görz und seinem Umland durch italienische Truppen, andererseits den Tod der Gräfin de La Tour im Herbst 1916. Schon der bevorstehende Kriegseintritt Italiens auf Seiten der Ententemächte hatte im Frühjahr 1915 in den Anstalten der Gräfin de La Tour in Russiz bei Görz Unruhe und Besorgnis hervorgerufen, eine Verlegung der dort untergebrachten Mädchen nach Treffen wurde in die Wege geleitet. Tatsächlich wurde Schloss Russiz bereits einen Tag nach der Kriegserklärung von italienischen Einheiten besetzt; Elvine de La Tour unternahm alle möglichen Anstrengungen, so lange wie möglich in Russiz bleiben zu können. Allerdings diente das Schloss schon bald als Lazarett und die Gräfin sah sich im September 1915

4 Vgl. Hanisch-Wolfram, Glaube, 98 f.

5 Vgl. Heidrun Szepannek, Elvine Gräfin de La Tour (1841–1916). Protestantin – Visionärin – Grenzgängerin (Das Kärntner Landesarchiv 38), Klagenfurt 2010, 168–173; Friedrich Gienger, Gib mir Deinen Reichtum! Ein Lebensbild der Gräfin Elvine de La Tour, Treffen 1999, 90–98.

gezwungen, in die Schweiz zu fliehen. Es sollte bis Februar 1916 dauern, bis Elvine de La Tour schließlich in Treffen ankam, zu diesem Zeitpunkt war die bereits 74-jährige gesundheitlich erheblich angeschlagen. Am 7. Oktober 1916 verstarb die Gräfin de La Tour schließlich in Treffen – für die Fortführung ihrer Anstalten mit der Hypothek, zwar mehrere Entwürfe, aber kein rechtsgültiges Testament hinterlassen zu haben.⁶ Grundsätzlich war aus den Entwürfen der Wille ablesbar, ein Kuratorium für die Weiterführung der Einrichtungen im Rahmen einer Stiftung zu schaffen, was vom Nachlassgericht auch anerkannt wurde. Allerdings war die konkrete Umsetzung angesichts des Kriegs und der unklaren weiteren Beziehungen zu Russiz und insbesondere der Vermögensfragen noch völlig offen.

2. Umstellungen und Neuausrichtungen

Die organisatorische Neuordnung der Anstalten in Treffen erfolgte mehr oder weniger parallel mit dem Ende des Ersten Weltkriegs, war davon allerdings nur bedingt beeinflusst. Schon kurz nach dem Tod der Gräfin de La Tour hatte sich ein Arbeitsausschuss formiert, der mit dem Zentralverein für Innere Mission in Wien Kontakt aufnahm, der wiederum vorübergehend die Leitung der Treffener Einrich-

tungen übernahm.⁷ Das neue Kuratorium zur Leitung der Anstalten trat dann erstmals im März 1918 zusammen und im Herbst 1918 trat Pfarrer Richard Roth die Stelle als Rektor an. Die große Unbekannte für die Zukunft der Einrichtungen blieben dabei die Finanzen: zum Einen stand eine Vereinbarung mit Italien in Blick auf die beschlagnahmten Besitzungen um Görz aus (wozu noch kam, dass die Ernteerträge des Gutes Russiz zu einem wesentlichen Teil den materiellen Erhalt der Anstalten gesichert hatten); zum Anderen verloren die von der Gräfin angelegten Kapitalien infolge der weit verbreiteten Inflation nach Kriegsende dramatisch an Wert, das Stiftungskapital brach ein. So waren das Ende des Kriegs und der politische Umbruch in Österreich zwar der zeitliche und gesellschaftliche Rahmen der Umgestaltung der Treffener Anstalten, aber nicht der Auslöser. Dies waren einerseits die Gebietsgewinne Italiens im Krieg (und dann freilich deren Bestätigung in den Friedensschlüssen), andererseits der Tod der Gräfin de La Tour.

Die Nachkriegszeit war in Treffen von sehr schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen geprägt, die Spendengelder und Förderungen, auf die man angewiesen war, flossen immer spärlicher, während wie erwähnt das Stiftungsvermögen gleichzeitig einbrach. Was die Situation dann wenigstens stabilisierte, war der Umstand, dass 1931 die Kärntner Landesregierung den Stiftungsbrief endlich bestätigte und diese dadurch Rechtsper-

⁶ Vgl. Szepannek, Elvine, 174–179; Gienger, Reichtum, 106–108. Friedrich Gienger, Gebt mir eure Armut. Ein Bericht über die Evangelische Stiftung der Gräfin de La Tour in Treffen, Klagenfurt 2005, 11–19.

⁷ Vgl. Szepannek, Elvine, 191–199.

sönlichkeit erhielt sowie eine vertragliche Einigung zwischen Österreich und Italien im Blick auf da beschlagnahmte Vermögen in Russiz gelang⁸.

Für die diakonischen Anstalten in Waiern bedeutete das Jahr 1918 letztlich keine wahrnehmbare Zäsur – abgesehen davon, dass die unterschiedlichen Einschränkungen und Erschwernisse der Kriegsjahre nach und nach wegfielen.⁹ In den Jahren nach Kriegsende erfolgte vielmehr ein weiterer Ausbau der Einrichtungen. Für die frühen 1920er Jahre fehlen zudem weitgehend Quellen, es sind aber zumindest drei Elemente, die Erwähnung finden müssen. Zum ersten gab es im Rahmen der verschiedenen ausländischen Hilfsmaßnahmen in Österreich auch in den Anstalten in Waiern „amerikanische Auspeisungen“. Zum zweiten wurde eine Säuglingsstation eingerichtet, in der im Allgemeinen sechs Kinder betreut wurden, und die seit Juni 1921 von M. Krainer geleitet wurde. Ein drittes Ereignis dieser Zeit war 1921 ein neuerlicher Großbrand im Gebäude der Kinderrettungsanstalt. Eine tatsächlich tiefer gehende Zäsur brachte in Waiern dann erst das Jahr 1925 mit dem Tod des Anstaltengründers Ernst Schwarz¹⁰, was unter anderem die Frage nach der fortzuführenden oder zu beendenden Kontinuität der Personalunion in Gemeinde und Diakonie aufwarf.

Im Rahmen der Neuorganisation und auch inhaltlichen Neuausrichtung von Kir-

che und Gemeinden fand am 9. Mai 1919 in Villach ein Evangelischer Kirchentag statt, auf dem unterschiedliche Themen beraten wurden.¹¹ Mehrere Referenten präsentierten auf diesem Kirchentag Thesen und Konzepte für die Zukunft evangelischen Lebens in Kärnten und darüber hinaus.

Während Ernst Schwarz auf diesem Kirchentag allgemeine Leitsätze zur Zukunft der evangelischen Kirche vorstellte (wobei er sich ganz klar und deutlich dafür aussprach, die Werke der Inneren Mission als Teil der Kirche zu begreifen und eine Verflechtung von Diakonie- und Gemeindegarbeit zu schaffen¹²), referierte Richard Roth, Rektor in Treffen, über die Zukunft der diakonischen Arbeit in Kärnten.¹³ Dabei ist zunächst festzuhalten, dass Roth den Kriegszustand angesichts der Ereignisse in Kärnten noch keineswegs als beendet ansah, er sah das Land im „fünften Jahr des Krieges“ und sprach von der Situation, in der man „jetzt im Weltkrieg“ sei. Die Liebestätigkeit sei jedenfalls nötiger denn je und mit Bezug auf biblische Texte und die *Confessio Augustana* betonte Roth, wie sehr die Hilfestellung die Pflicht jedes einzelnen sei, unter anderem mit dem Hinweis, man sei die Kirche der Gemeinden, nicht die Kirche der Pfarrer. Immer wieder griff er dabei zur Formulierung: „In Gottes Heer gilt allgemeine Dienst-

8 Dazu Gienger, Armut, 29–35.

9 Vgl. Hanisch-Wolfram, Glaube, 100–102, 159 f.

10 Dazu Schaefer, Ernst Schwarz, 166–171.

11 Kärntner evangelischer Kirchentag. Villach, den 9. Mai 1919. Bericht, Vorträge und Leitsätze.

Verlag der evangelischen Pfarrgemeinden Klagenfurt und Villach, Klagenfurt/Villach 1919.

12 Kärntner evangelischer Kirchentag, 13.

13 Kärntner evangelischer Kirchentag, 15–24.

pflicht“⁴. An konkreten Arbeitsfeldern, die besonders dringlich seien, erwähnte Rektor Roth (1) die Säuglingsfürsorge, (2) die Schaffung von Jugendvereinen und ähnlichem (für die Jugend sah er vor allem die Gefahren von schlechter Literatur, Alkoholismus und Sittenverfall), (3) der um sich greifende Alkoholismus sowie (4) die Sittenlosigkeit, insbesondere ablesbar an der hohen Zahl der unehelichen Kinder. Roth schloss seine Ausführungen mit einem grundsätzlichen Appell zur Unterstützung der Arbeit der Inneren Mission.

3. 1918 – auch eine „diakonische Zäsur“?

So sehr der Herbst 1918 und die Monate danach für Staat und Gesellschaft in Österreich eine Zäsur darstellten – und insbesondere auch in Kärnten bis zum Herbst 1920 eine bewegte Zeit bedeuteten – so wenig war dies im Kern auch eine tatsächliche Zäsur für die diakonische Arbeit im nunmehr südlichsten Bundesland des neuen Österreich. An dieser Stelle sei auch ein kleiner Seitenblick zum dritten großen diakonischen Werk in Österreich geworfen: die von Ludwig Schwarz begründeten Anstalten in Gallneukirchen.¹⁴ Hier war die Situation 1918 insofern anders als in

Kärnten, als die Gründerpersönlichkeit bereits 1910 verstorben war und eine organisatorische und personelle Neuordnung schon vollzogen war (zum Teil auch noch zu Lebzeiten Schwarz‘). Der 1918 im Amt befindliche Rektor Friedrich Saul äußerte sich angesichts des politischen Wandels auch in politischer Weise – was für die führenden Persönlichkeiten in Kärnten nicht der Fall war. Hier zeigt sich nicht zuletzt ein wesentlicher Aspekt der vom Pietismus inspirierten Aufbauphase diakonischer Arbeit: diese Arbeit war zuvor erst theologisch und moralisch motiviert, (sozial-)politisch wurde sie (noch) nicht wahrgenommen.

Allerdings: auch wenn der politische Umbruch von 1918 nicht der maßgebliche Faktor der Veränderungen in der Kärntner Diakonie waren, so stellten die Jahre um 1918 sehr wohl für diese Arbeit eine Umbruchszeit dar, wobei diese Umbruchsphase insgesamt eben von etwa 1910 bis 1925 anzusetzen ist. Die markantesten Ereignisse dabei waren das Ableben der beiden Gründungspersönlichkeiten, Elvine de La Tour in Treffen und Ernst Schwarz in Waiern, verstorben 1916 bzw. 1925. Beide Werke waren in hohem Maße auf diese Persönlichkeiten ausgerichtet, waren in organisatorischer wie auch in der Außenwirkung von ihnen dominiert. Dadurch löste der Tod der beiden auch eine gewisse Orientierungslosigkeit bzw. zumindest eine Phase der Neuorientierung und Neuausrichtung aus und in beiden Fällen stand am Ende eine organisatorische Neuaufstellung: die Einrichtung der Stiftung de La Tour in Treffen und die

¹⁴ Vgl. Hans-Walter Schmuhl/Ulrike Winkler, Diakonie in der Diaspora. Das Evangelische Diakoniewerk Gallneukirchen von der Habsburgermonarchie bis in die Zweite Republik (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 26), Bielefeld 2015, insb. 183–187.

Einsetzung eines Inspektors für die Anstalten in Waiern, was in diesem Fall auch die institutionelle Trennung von der Pfarrgemeinde Waiern brachte (die allerdings auch später immer wieder zum Thema wurde). Im Falle von Treffen spielten die Auswirkungen der Friedensschlüsse nach dem Ersten Weltkrieg jedoch durchaus eine erhebliche Rolle, da man unter anderem mit Italien zu einer Vertragslösung hinsichtlich der Vermögensverhältnisse kommen musste – weshalb sich die tatsächliche Einrichtung der Stiftung auch erheblich verzögerte.

So fügte sich der generelle Umbruch des Jahres 1918 hier in eine Entwicklung und Neuausrichtung ein, beeinflusste sie auch in manchen, war aber nur begrenzt die (Mit-)Ursache davon. Die wesentliche Zäsur der Jahre von etwa 1915 bis 1925 war in diakonischer Hinsicht ein personeller und damit verbunden ganz wesentlich auch symbolischer Umbruch: das Ende der Zeit der Gründungspersönlichkeiten war gekommen und diese waren in beiden Fällen eben weit mehr als nur leitende und bestimmende Personen, sondern als Personen auch „Ikonen“ des Aufbaus diakonischer Arbeit in Kärnten. ■

Ein mutiger Schritt

Die Gründung der Evangelisch-Sozialen Frauenschule 1918¹

Was steckt hinter dieser mutigen Entscheidung und dem zukunftsweisenden Schritt? Welche Interessen und Kräfte haben sie vorangetrieben und warum braucht es ausgerechnet eine evangelische Frauenschule zu der Zeit?

Von **Helene Miklas**

AM Tag des Waffenstillstandes von Compiègne, am 11. November 1918, einen Tag vor dem Ausrufen der ersten Republik, wurde die Evangelisch-Soziale Frauenschule als „Schulversuch“ gegründet. Es war ein wagemutiger Schritt, knapp nach den Wirren der Kriegszeit – und gleichzeitig ein be-

wusstes Hinschauen in die Zukunft. Das ist wohl etwas, was die Schule in ihren 100 Jahren immer wieder auszeichnet. Wo aber lagen damals die Interessen und Hintergründe, eine solche Schule zu gründen?

Interessen und Hintergründe

Die sozial-diakonischen Initiativen und Aktionen der Inneren Mission in Österreich waren seit Ende des 19. Jahrhunderts vielfältig und weit verzweigt, mit

¹ Dieser Artikel ist leicht veränderter Teil der Publikation „Wir haben hier keine bleibende Stadt – 100 Jahre Frauenschule“, die am 11.11.2018 anlässlich des Festaktes der 100 Jahre Feier im Evangelischen Zentrum präsentiert wird.

Kinder- und Altersheimen, Fürsorgearbeit, Jugendrechtssprechung, Mädchenfürsorge usw. Im Jahr 1912 wurden sie zentralisiert in eine übergeordnete Institution, den Zentralverein für Innere Mission, für den der reformierte Pfarrer Hans Jaquemar als Generalsekretär gewählt wurde. Mit dieser einen Institutionalisierung wurde der langjährige Wunsch nach einer anderen größer: Die Heranbildung eigener MitarbeiterInnen, die bis jetzt meistens aus dem Ausland erbeten werden mussten: „*So drängten die Verhältnisse dahin, in Österreich selbst eine Bildungsstätte für weibliche Berufsarbeiterinnen der Inneren Mission zu errichten*“, schreibt Jaquemar selbst dazu.²

Die Gründung von sozialen Frauenschulen lag damals im Trend der Zeit. Dahinter standen sowohl ein soziales Anliegen wie auch die wachsende Einsicht, dass es ein Angebot und auch ein Recht für Frauen geben sollte, eine (Berufs)ausbildung zu erhalten. Für Alice Salomon, die 1908 in Berlin-Schöneberg die später nach ihr genannte interkonfessionelle Hochschule gründete, war die soziale Ausbildungsstätte vordergründig ein Ort „*moderner Bildung*“, an dem die weibliche Jugend für die „*Nutzbarmachung der Pflichten und Rechte erzogen wird, die die Frauenbewegung für sie erkämpft hatte*“³. Hiermit wird deutlich, dass die

sozialen Frauenschulen auch immer schon mit einem emanzipatorischen Anliegen verbunden waren, das später auch in der Evangelisch-Sozialen Frauenschule sichtbar wurde.

Im kirchlich-diakonischen Bereich in Berlin wurden ebenfalls seit 1904 in einem Kurssystem weibliche Fachkräfte für soziale Arbeit ausgebildet. Offiziell wurde die Soziale Frauenschule der Inneren Mission in Berlin-Spandau 1909 gegründet. Die Leiterin, Gräfin Bertha von der Schulenburg, entwickelte die Schule konsequent und professionell weiter. Maria Hladky berichtet: „*Die sozialen Schulen sind ... mit Gründerinnen gerade aus den adeligen Schichten entstanden, von Frauen, die es sehr gut hatten, die die Not gesehen haben und etwas dagegen machen wollten. Das war die gemeinsame Wurzel von dem allen.*“⁴

Berufsbildung wurde mit Allgemeinbildung und auch mit Persönlichkeitsbildung kombiniert. Bis 1914 entstanden in Deutschland zwölf soziale Frauenschulen.⁵ Helga Hartmann, spätere Direktorin der Evangelisch-Sozialen Frauenschule in Wien (ab 1931), wurde übrigens ebenfalls an der Berliner Schule von Gräfin Bertha von der Schulenburg ausgebildet.

2 Hans Jaquemar: Innere Mission. Das Werden und Wirken der organisierten christlichen Liebestätigkeit in der Evangelischen Kirche Österreichs. Wien: Evangelischer Presseverband 1951, S. 127.

3 Alice Salomon: Soziale Frauenbildung und Soziale Berufsarbeit, Berlin 1908, S. 42, https://books.google.at/books/about/Soziale_Frauenbildung_und_sociale_Berufs.html?id=QsgwAQAAAJ&redir_esc=y

4 Interview Maria Hladky am 3.12.2016, aufgenommen von Helene Miklas, Transkript Zeile 285.

5 Vgl. dazu Elke Kruse: Stufen zur Akademisierung. Wege der Ausbildung für Soziale Arbeit von der Wohlfahrtsschule zum Bachelor-/Mastermodell, Siegen: Verlag für Sozialwissenschaften 2013.

Gründung von sozialen Frauenschulen in Wien

Auch hierzulande waren damals bereits verschiedene soziale Frauenschulen entstanden. Maria Hladky beschreibt, dass das Klima auch hierfür reif war: *„Es war ja auch die große Zeit der Monarchie, in ihren letzten Zügen. Aber es hat einen großen Unterschied gegeben zwischen den Armen und den Reichen und wenig wirkliche Fürsorge von Obrigkeiten oder von staatlicher Stelle“*.⁶

Als erste soziale Frauenschule ist hier jene von Ilse Arlt zu nennen, die 1912 in Wien die Fürsorgerinnenschule „Vereinigung Fachkurse für Volkspflege“ gründete. Ilse Arlt war eine versierte Wissenschaftlerin, die erste weibliche Nationalökonomin, mit einem besonderen Blick für Armutssituationen und prekäre Lagen. Ihre Ausbildungsstätte fungierte auch als Forschungsanstalt für eine eigenständige Fürsorgewissenschaft. Sie selbst publizierte z. B. 1921 ein eigenes Lehrbuch: *„Die Grundlagen der Fürsorge“*.⁷

1916 gründete die Katholische Frauenorganisation ihre Soziale Frauenschule. Junge Frauen konnten dort eine zweijährige Fürsorgerinnenschule, einjährige Erzieherinnen- und Hortnerinnenkurse, Kurse für Polizeifürsorgerinnen, Kurse für Seelsorgehelferinnen in Pfarren so-

wie Fortbildungskurse besuchen.⁸ Und schließlich gab es seit 1917 einen vom städtischen Jugendamt gemeinsam mit dem Verband für Wiener Tagesheimstätten veranstalteten Fachkurs zur Ausbildung von Jugendfürsorgerinnen, die 1918 zur „Städtischen Akademie für soziale Verwaltung“ erweitert wurde.⁹

Warum nun eine Evangelisch-Soziale Frauenschule?

Warum sollte nun aber für die Innere Mission eine eigene soziale Frauenschule gegründet werden? Maria Hladky berichtet dazu: *„Dass sich das alles nach Weltanschauungen sortiert hat, war logisch [...] Österreich war ja lange vor der Hitler-Zeit durchaus antisemitisch eingestellt und wer irgendwie national-deutschbewusst war, ist nicht gerne zu Ilse Arlt gegangen. Und wer evangelisch war, hat die Katholiken gemieden auf der ganzen Linie. Das war eigentlich mit ein Anlass, warum es diese kleine Soziale Frauenschule gegeben hat. Und hat aber vom Anfang an eingeschlagen. Da sind nicht nur Evangelische gekommen, sondern durchaus auch andere.“*¹⁰

Die Geschichte der Gründung ist von Hans Jaquemar in seiner Schrift „Innere

6 Interview Maria Hladky 3.12.2016 (siehe Anm. 4).

7 Vgl. <http://inclusion.fhstp.ac.at/index.php/ueberdas-institut/ilsearlt> [abgerufen am 27.7.2018].

8 Vgl. www.fraueninbewegung.onb.ac.at/Pages/OrganisationenDetail.aspx?p_iOrganisationID=8675537 [abgerufen am 27.7.2018].

9 Vgl. www.wien.gv.at/wiki/index.php?title=Akademie_f%C3%BCr_Sozialarbeit [abgerufen am 27.7.2018].

10 Interviews Maria Hladky, 1.10.2016 und 3.12.2016, Zeile 456 und Zeile 86 (siehe Anm. 4).

Mission¹¹ und von Hannelore Reiner in ihrer Dissertation¹² genau untersucht worden. Seit 1912 bestand in Wien bereits ein Evangelisches Mädchenheim in der Pfeilgasse im VIII. Bezirk, um auswärtigen Schülerinnen in Wien eine höhere Schulbildung zu ermöglichen. Luise Nicolaus, später verheiratete Federmann, war langjährige Leiterin des Heimes und gleichzeitig auch die Sekretärin des „Evangelischen Vereins zur Fürsorge für die weibliche Jugend“. Tatkräftig unterstützt wurde sie im Mädchenheim von der Gallneukirchner Diakonissin Lisbeth Rathke. Diese innere Bindung an Gallneukirchen ist übrigens später auch in der Evangelisch-Sozialen Frauenschule erhalten geblieben. Die beiden Frauen sahen die dringende Notwendigkeit, eine eigene evangelische soziale Frauenschule zu gründen. Das Mädchenheim in der Pfeilgasse war laut Reiner „Keimzelle der späteren Wiener Frauenschule“.¹³

Von der Theorie zur Tat

Doch es war wahrscheinlich ein besonderes Ereignis notwendig, damit von der Theorie zur Tat der Gründung geschritten werden konnte. Dies war mit der 400jährigen Reformationsfeier September 1917 gegeben. Im Großen Saal des Konzert-

hauses wurde die Reformationssymphonie gespielt und im Sitzungssaal des Parlaments wurde die Reformationstagung richtig festlich und würdig abgehalten. Die Gäste wurden von Gemeindedienern in Paradekleidung zu ihren Plätzen gebracht – ein bis jetzt ungekannter Ehrbeweis. So schreibt Jaquemar auch: „*Diese Reformationstagung im Abgeordnetenhaus war ein einzigartiges Erlebnis, das in den Annalen der evangelischen Kirche Österreichs dankbar und freudig verzeichnet bleiben soll.*“¹⁴ Die Sitzungen der einzelnen Ausschüsse waren von einer großen Aufbruchsstimmung geprägt. Und so kam es bei der Abschlussversammlung zur einstimmigen Entschließung: „*Wir halten für das wichtigste Mittel der sittlichen und sozialen Erneuerung unseres Volkes das Wort Gottes, dessen Verkündigung vor allem durch das geordnete geistliche Amt, zugleich aber auch durch geeignete, hinreichend vorbereitete Hilfskräfte erfolgen muss.*“¹⁵ Die Realisierung wurde dem Evangelischen Verein zur Fürsorge für die weibliche Jugend überlassen. Zuerst verhandelte dieser mit dem Evangelischen Bund über eine Ausbildung, die Verhandlungen verliefen allerdings ergebnislos. Im Herbst 1918 wandten sich Luise Nicolaus und Lisbeth Rathke mit der Bitte an den Zentralverein für Innere Mission, die evangelische soziale Frauenschule zu gründen. „*Die beiden waren in ihrer stillen Art die treibenden Kräfte zum Zustandekommen einer entsprechen-*

11 Hans Jaquemar a. a. O. (siehe Anm. 2).

12 Hannelore Reiner: Das Amt der Gemeindeschwester am Beispiel der Diözese Oberösterreich. Entstehung, Funktion und Wandel eines Frauenberufs in der Kirche. Wien: Evangelischer Presseverband 1992.

13 Ebd., S. 7.

14 Ebd., S. 84.

15 Ebd., S. 86 f.

den Ausbildungsstätte“ schreibt Jaquemar¹⁶. Ihre Beharrlichkeit trug tatsächlich Früchte, denn dann ging es schnell: Am 11. November 1918, wie oben schon berichtet, errichtete der Zentralverein als „Schulversuch“ (wie es auch in Deutschland vor der Gründung der Schulen der Fall gewesen war) einen evangelischen-sozialen Kursus „zur Ausbildung von Berufsarbeiterinnen der Inneren Mission vom evangelischen Verein zur Fürsorge für die weibliche Jugend in Wien in Verbindung mit dem Zentralverein für Innere Mission.“¹⁷ Mit 11 Schülerinnen wurde der Kurs eröffnet. Ganz schön couragiert, dieses in einer so schweren und unsicheren Zeit durchzuführen, aber es zeigt einen typischen Geist des Vertrauens und des mutigen Experimentierens, der die Frauenschule durch die Jahrzehnte auch später immer begleitet hat.

Der erste „Schulversuch“

In diesem ersten Schulversuchskurs arbeiteten mit Ausnahme von Luise Nicolaus alle Lehrenden unentgeltlich: Dr. Gustav Entz und Dr. Karl Völker als Universitätsprofessoren, Prof. Hans Haberl, Pfarrer Hans Jaquemar sowie Frau Helene Löhr gehörten zu den Lehrenden der ersten Stunde. Bis 31. Mai 1919 wurden wöchentlich 16 Stunden Theorie unterrichtet, anschließend fand das halbjährige Praktikum in den verschiedenen Anstalten und

Werken der Inneren Mission statt. Dort konnten sich die Absolventinnen dann auch bewerben als „Leiterin und Gehilfin in Kinderheimen, Kanzleibeamtinnen für Innere Mission, Jugendpflegerin, Erziehungsgehilfin für Töchter- und Mädchenheime.“¹⁸ Der Kurs fand in der Pfeilgasse statt, in recht beengten Verhältnissen. So berichtet Anna Scheer, Schülerin des ersten Versuchsjahres: „In einem Saal des Mädchenheimes kamen wir zusammen und waren bereit zu hören und zu lernen [...] Es gab kein internes Schülerheim, wir kamen nur zu den Stunden zusammen.“¹⁹

Alle 11 Schülerinnen schlossen den Schulversuchskurs ab und wurden gleich in den Dienst genommen. Hier zeigt sich die typische Tendenz, die bis heute angehalten hat: Es gab und gibt immer zu wenige Absolventinnen. Der Schulversuch war so befriedigend, dass die Frauenschule ihren regulären Schulbetrieb mit dem Schuljahr 1919–1920 nun auch institutionell aufnehmen konnte. Jaquemar schreibt: „Nun ging man an die weiteren Schritte, das junge Werk zu festigen und auszubauen. In der Organisation vollzog sich die Veränderung, daß jetzt an die Stelle des Fürsorgevereins der Hauptverband der Vereine für die weibliche Jugend trat, dessen zwei Vertreterinnen (Frau Professor Haberl und Fräulein Nicolaus) mit zwei Vertretern des Zentralvereins (Liz. Dr. Entz und Generalsekretär Jaquemar) und mit Univ.-Prof. Dr. Walther als

16 Ebd., S. 127.

17 Ebd., S. 91.

18 Zit. nach Reiner, S. 93 (rekurrierend auf das Vereinsblatt, 43. Jg., Nr. 11, November 1918, S. 173).

19 Ebd., S. 92.

wissenschaftlicher Beirat den Ausschluß der evangelisch-sozialen Frauenschule bildeten.“²⁰

Ein Curriculum wurde erstellt, das eine typische Mischung von Theologie (Bibelkunde, Dogmatik, Kirchengeschichte, Konfessionskunde), angewandter theologischer Praxis (Religionsunterricht, Einführung in das evangelische Vereinswesen, Technik der Vereinsarbeit), Sozialem (Geschichte der Inneren Mission, Soziale Fragen, Volkshygiene, Jugendpflege, Volkswirtschaftslehre, Rechtslehre) und Allgemeinbildung (Pädagogik, Deutsche Sprache und Literatur, Geschichte und die Geschichte der Frauenbewegung) zeigte. Zu den Übungen gehörten Chorgesang, Harmoniumspiel, Handfertigkeit, Stenographie und Maschinenschreiben, Turnen, Religiöse Musik und Volksmusik. Die Praxis wurde von sechs Monaten auf ein Jahr erhöht.

Eine gewisse Überfrachtung des Curriculums kann nicht geleugnet werden, sie ist bis zur Integration in die Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems durch fast ein Jahrhundert sichtbar gewesen. Es trug aber der Tatsache Rechnung, dass die Absolventinnen in vielerlei Gebieten eingesetzt werden sollten.

So heißt es im Vereinsblatt der Inneren Mission XLVII Jg. Nr. 5/6, Mai/Juni 1922: „Wir brauchen Frauen, die in den Kinderheimen unserer evangelischen Gemeinden und unserer evangelischen Vereine die Kleinsten und Kleinen betreuen und erziehen helfen. Wir brauchen Frauen, die die schulentlassenen erwerbenden jungen Mädchen zu Mädchenkreisen und Mädchenvereinen um sich zu scharen verstehen [...] Wir haben weiter Frauen nötig, die befähigt sind, den Religionsunterricht an Volks- und Bürgerschulen zu erteilen, Frauen [...] könnten Gemeindegliederinnen werden [...]“. ²¹ Innerhalb der Ausbildung hatten die Schülerinnen die Möglichkeit, extra noch die Religionslehrerprüfung abzulegen, was eigentlich alle taten.²² Damit war die Evangelisch-Soziale Frauenschule konsolidiert und konnte ihre lange, bis jetzt 100-jährigen Geschichte anfangen. ■

20 Ebd. S. 94.

21 Ebd. S. 106.

22 Vgl. Interview Maria Hladky 1.10.2016, Zeile 102 (siehe Anm. 4).

Allgemeinbildung, ethische und religiöse Bildung

Eine theologische Perspektive¹

Von **Ulrich H. J. Körtner**

1. Wissen, Bildung und Ausbildung

Es war der Philosoph Georg Picht, der mit einer 1964 in der Zeitschrift „Christ und Welt“ erschienenen Artikelserie den Begriff der Bildungskatastrophe in Umlauf brachte, um den aus seiner Sicht damals beklagenswerten Zustand des deutschen Bildungswesens zu beschreiben.² Ein Jahr später veröffentlichte Ralf Dahrendorf

sein Buch „Bildung ist Bürgerrecht“³, in welchem er umfassende Bildung zur Voraussetzung einer gefestigten Demokratie erklärte. Die junge Demokratie der Bundesrepublik sah er durch mangelhafte Bildung gefährdet. Pichts und Dahrendorfs Weckruf gaben den Anstoß zu umfangreichen Reformbemühungen in Schule und Universität. Seither erlebt das Bildungswesen die Reform in Permanenz, wobei Ziele, Inhalte und Ertrag ebenso permanent strittig sind. Auf Österreich trifft das Gesagte in ähnlicher Weise zu.

1 Vortrag bei der Dienstbesprechung aller Direktoren und Direktorinnen der oberösterreichischen Allgemeinbildenden Höheren Schulen am 24.1.2017 in Bad Leonfelden.

2 Vgl. Georg Picht, Die deutsche Bildungskatastrophe, Analyse und Dokumentation. Freiburg i. Br. 1964.

3 Ralf Dahrendorf, Bildung ist Bürgerrecht. Plädoyer für eine aktive Bildungspolitik, Hamburg 1965.

Bildung gilt nicht nur als Grundlage einer funktionsfähigen Demokratie – wobei die Forderung nach einer umfassenden Demokratisierung heutzutage längst nicht mehr so laut erhoben wird wie in der Zeit nach 1968 – sondern auch als Schlüssel für wirtschaftlichen Fortschritt und Erfolg. Das trifft für die Gesellschaft als Ganze wie auch für den Einzelnen und seine beruflichen Chancen am Arbeitsmarkt zu. Neben Primarschule, Sekundarschule und dem tertiären Bildungssektor an Universitäten und Hochschulen spielt die berufliche Aus-, Fort- und Weiterbildung eine Schlüsselrolle in einer Gesellschaft, die sich als Wissensgesellschaft versteht. Das lebenslange Lernen, zu dessen Voraussetzungen es gehört, das Lernen als solches gelernt zu haben, ist zur Parole einer postindustriellen Gesellschaft geworden.

Aus-, Fort- und Weiterbildung sind nun nicht mit Bildung an sich gleichzusetzen, aber auch nicht mit Erziehung. Bildung ist weder „training“ noch „education“. Das vom mittelalterlichen Mystiker Meister Eckhardt geprägte deutsche Wort „Bildung“ entspricht einerseits dem lateinischen *forma* (Gestalt) oder *formatio* (Gestaltung) und andererseits dem Substantiv *imago* (Abbild).⁴ Eckhart hat beide Bedeutungen mit Hilfe neuplatonischen Gedankengutes miteinander verbunden: Der Mensch ist von Gott zu seinem Ebenbild erschaffen. Seine Seele soll sich dem in ihr eingprägten Urbild, von dem sie sich

durch den Sündenfall entfernt hat, wieder annähern. Der Arzt, Alchemist und Mystiker Paracelsus Renaissance entwickelte in der Zeit der Renaissance hingegen einen aristotelisch beeinflussten Bildungsbegriff. Bildung ist demnach die innere Form aller Dinge, Ziel und Maß einer organischen Entwicklung, bei welcher der Gedanke an Gott als Urbild des Menschen oder der menschlichen Seele in den Hintergrund tritt. Bei dem Aufklärungsphilosophen Anthony Ashley Cooper Shaftesbury gewinnt der Bildungsbegriff eine platonisch gefärbte ästhetische Dimension. Bildung ist Selbst-Bildung. Diese Idee prägt den Bildungsgedanken und die Pädagogik im 18. Jahrhundert,⁵ wobei das aufklärerische Ideal des Gebildeten und des sich aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit befreienden Individuums auch eine politische Seite hat. Im Kontext republikanischer Vorstellungen ist Bildung den Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit verpflichtet.

Der neuhumanistische Bildungsbegriff des 19. Jahrhunderts propagiert die Identität von individueller und gesellschaftlicher Bildung. Die „Gebildeten“ sind für die Gesellschaft und den Staat von Nutzen, aber dieser Nutzen ist der individuellen Persönlichkeitsbildung unterzuordnen. Bildung meint nicht das Aneignen von vorgefertigtem Wissen oder das Erlernen nützlicher Techniken oder von Schlüsselkompetenzen, sondern Bildung der Humanität. Der idealistische Bildungsbegriff

4 Vgl. Georg Zenkert, Art. Bildung I. Begriffsgeschichte, RGG4 I, Tübingen 1998, Sp. 1577–1578.

5 Vgl. Georg Zenkert, Art. Bildung II. Geschichtlich, RGG4 I, Tübingen 1998, Sp. 1578–1581.

widerspricht also einem zweckrationalen Denken, das Bildung – auch höhere Bildung und Universitätsstudium – in erster Linie nach ihrem gesellschaftlichen und ökonomischen Nutzen beurteilt. Bildung im Sinne der Selbst-Bildung ist ein Selbstzweck, den der Staat durch sein Bildungssystem zu fördern hat. Das ist die Grundidee, die etwa hinter Wilhelm von Humboldts und Friedrich Schleiermachers Universitätsreform am Beginn des 19. Jahrhunderts steht. Dagegen begründet die liberale Bildungstheorie des 19. Jahrhunderts die Notwendigkeit von Bildung mit den allgemeinen Zwecken des Staates. In seinem Gefälle wird Bildung zunehmend auf das Spektrum berufsorientierter Ausbildungen reduziert. Auch die moderne Wissensgesellschaft am Beginn des 21. Jahrhunderts ist keine Bildungsgesellschaft im Sinne des neuhumanistischen Ideals, sondern begreift Wissen als eine ökonomisch verwertbare Ressource, bis dahin, dass nun auch Universitäten als Unternehmen begriffen und organisiert werden, die Wissen als Rohstoff und Dienstleistung produzieren und ihren gesellschaftlichen Nutzen in Form von Wissensbilanzen und Drittmittelakquise unter Beweis zu stellen haben.⁶

Nun gibt es Bildung nicht ohne Wissen, aber Wissen ist nicht schon mit Bildung im Sinne der humanen Selbst-Bildung gleichzusetzen. Außerdem ist zwischen verschiedenen Arten des Wissens zu un-

terscheiden. Der Philosoph Max Scheler hat wissenssoziologisch zwischen *Leistungswissen*, das der äußeren Daseinsgestaltung dient, persönlichkeitsformendem *Bildungswissen* und einem die religiöse Existenz begründenden *Erlösungswissen* unterschieden.⁷ Der Wissenschaftstheoretiker Jürgen Mittelstraß unterscheidet zwischen *Verfügungswissen* und *Orientierungswissen*.⁸ Während uns Verfügungswissen eine Antwort auf die Frage gibt, was wir tun können, beantwortet Orientierungswissen die Frage, was wir können sollen und wie wir leben sollen. Das Wissen des Glaubens transzendiert diese Frage nochmals, indem es nach dem Grund unseres Daseins und unserer Lebensmöglichkeiten fragt. Zum Orientierungswissen gehört nicht nur das weite Feld der Ethik, sondern auch das Gebiet der Religion und der Religionen. Religiöses Wissen gibt eine Antwort auf die Frage, worauf wir im Leben und im Sterben vertrauen und hoffen dürfen.

Kennzeichen moderner Gesellschaften ist ihr kultureller, politischer, weltanschaulicher und religiöser Pluralismus. Orientierungswissen kann uns helfen, mit dem Pluralismus und der fortgesetzten Pluralisierungsdynamik moderner Gesellschaften zurechtzukommen. Orientierungswissen soll also die nötige Pluralismusfähigkeit der Individuen stärken,

6 Vgl. Konrad Paul Liessmann, *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 172008; ders., *Bildung als Provokation*, Wien 2017.

7 Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn 1925.

8 Jürgen Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierung in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt a. M. 1982; ders., *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt a. M. 2001.

die nicht mit Standpunktlosigkeit zu wechseln ist. Sie besteht vielmehr darin, Andersdenkenden, Andersglaubenden und Anderslebenden respektvoll zu begegnen und daran mitzuwirken, dass bei allen Unterschieden ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben möglich ist.

Der Umstand, dass auch das Orientierungswissen selbst plural ist, führt freilich zu einem Dilemma. Wir haben es heute nicht nur mit einer Pluralität von moralischen Überzeugungen und Wertesystemen zu tun – also mit der unter Umständen konfliktträchtigen Pluralität von Moralien –, sondern auch einer Vielzahl von Ethiken. Dabei ist zwischen Moral oder Ethos und Ethik als selbstreflexiver Theorie der Moral zu unterscheiden. Die Pluralisierung und Pluralität des Orientierungswissens lässt sich nicht durch eine Supertheorie überwinden, aber es ist schon viel gewonnen, wenn Schülerinnen und Schüler lernen, mit dieser Pluralität reflektiert umzugehen. Das Ziel bzw. die regulative Idee besteht dabei in einem „overlapping consensus“, von dem der Philosoph John Rawls gesprochen hat.⁹

2. Freiheit und Verantwortung

Zur Allgemeinbildung gehört solches Orientierungswissen, das auch durch die Schule vermittelt und in ihr kultiviert wer-

den muss, was nicht ausschließlich, aber doch vornehmlich durch den Unterricht in Philosophie, Ethik und Religion geschieht. Von einem gebildeten Menschen erwarte ich, daß er ein solches Orientierungswissen besitzt – einschließlich der Einsicht in die unaufhebbaren Pluralität möglicher Orientierungsrahmen –, welches ihn in die Lage versetzt, *das eigene Leben in Freiheit und Verantwortung zu führen*. In einer freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft sehe ich das Ziel aller Bildungsbemühungen darin, Kinder und Heranwachsende zu freien und eigenverantwortlichen Menschen zu erziehen, die nicht nur für sich, sondern auch für andere und das Gemeinwesen Verantwortung übernehmen.

Die Freiheit ist in der heutigen Gesellschaft allerdings vielfach gefährdet und hochgradig ambivalent. Einerseits herrscht heute ein Maß an individueller Freiheit und Vielfalt der Lebensweisen, wie dies noch vor 50, 60 Jahren kaum denkbar erschien. Die bürgerliche Freiheit oder auch die Freiheit des Konsumenten erzeugt freilich nur zu oft einen Schein von Freiheit. Die Freiheit ist nicht nur durch äußere Zwänge, sondern auch durch innere Unfreiheit bedroht. Und der Zuwachs an Freiheit und Eigenverantwortung wird von vielen Menschen als Last, wenn nicht gar als Überforderung empfunden.

Freiheit und Autonomie sind von Willkür und egoistischer Selbstbehauptung zu unterscheiden. Sittlich begründete und gebundene Freiheit besteht nie für sich allein, sondern immer nur in der Gemein-

⁹ Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (stw 271), Frankfurt a. M. 1979; ders., *Politischer Liberalismus* (stw 1642), Frankfurt a. M. 2003.

schaft mit anderen. Der Philosoph Michael Theunissen spricht daher von *kommunikativer Freiheit*; ein Begriff, den der evangelische Theologe Wolfgang Huber in seiner Konzeption einer theologischen Verantwortungsethik übernommen hat.¹⁰ „Kommunikative Freiheit“ – so Theunissen – „bedeutet, daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt.“¹¹ Wie Freiheit ist auch Autonomie als kommunikative oder *relationale Autonomie* zu denken. Der Begriff stammt aus der feministischen Ethik.¹² Er weist darauf hin, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist, wie besonders die Philosophie des dialogischen Personalismus bewusst gemacht hat. Ein Ich kann nicht ohne ein Du existieren. Auch die moderne Entwicklungspsychologie und die Psychoanalyse weisen nach, dass das menschliche Selbst in seiner Individualität immer auch ein soziales Selbst ist. Der Begriff der relationalen Autonomie besagt, dass das Selbst auch in seiner Selbstbestimmtheit auf andere verwiesen und angewiesen ist. Die immer wieder gefährdete Autonomie kann nur im Kontext kommunikativer Freiheit gedeihen. Zur Verantwortung gehört es, daß Menschen einander wechselseitig in

ihrer Autonomie nicht nur achten, sondern auch fördern. Solche *grundlegenden Einsichten in das Wesen relationaler Autonomie und kommunikativer Freiheit* gehören nach meinem Verständnis zum *Kern eines Orientierungswissens*, das die Schule vermitteln soll.

3. Ethik und Bildung

Die vorstehenden Überlegungen zeigen, dass die Idee der Bildung im Sinne der humanen Selbst-Bildung aufs engste mit der Ethik zusammenhängt, unter der die Theorie menschlichen Handelns und menschlicher Lebensführung zu verstehen ist. Der Theologe Reiner Preul definiert Bildung als „Realisierung der Bestimmung des Menschseins am Ort des Individuums“¹³, wobei die Wendung „Bestimmung des Menschseins“ bei Preul eine ausdrücklich theologische Bedeutung hat: Menschsein vollzieht sich als ein beständiges Menschwerden, und zur wahren Menschlichkeit gelangt der Mensch dann, wenn er wird, wozu er von Gott bestimmt ist, nämlich sein Ebenbild. Nun realisiert sich das Menschsein in der Lebensführung und im Handeln. Im Unterschied zu Pflanzen oder Tieren lebt der Mensch nicht einfach sein Leben, und dieses läuft auch nicht als unbewusster biologischer Prozess ab, sondern der Mensch muss sein Leben bewusst führen. Mit Preul lässt

10 Vgl. Wolfgang Huber, *Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt*, München 2012.

11 Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1994, S. 46.

12 Vgl. Catriona Mackenzie/Natalie Stoljar, (Hg.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press, Oxford 2002.

13 Reiner Preul, Art. Bildung IV. Religionsphilosophisch, dogmatisch, ethisch, RGG4 I, Tübingen 1998, Sp. 1582–1584, hier Sp. 1583 (im Original kursiv).

sich Bildung in formaler Hinsicht „als gesteigerte und über sich aufgeklärte Handlungsfähigkeit der je einzelnen interaktiv aufeinander bezogenen Individuen“¹⁴ verstehen.

Eine gesteigerte und über sich aufgeklärte Handlungsfähigkeit ist nun aber auch das Ziel aller Ethik. Man kann auch sagen, dass *alle Ethik praktische Anthropologie* ist. Jeder Theorie menschlichen Handelns und menschlicher Lebensführung liegt ein bestimmtes Bild des Menschen als eines zur Moral und zu einer moralisch begründeten Lebensführung fähigen Subjektes zugrunde. Dazu gehört aber auch ein Bewusstsein um die Fehlbarkeit des Menschen und die Bearbeitung der Frage, warum der Mensch oftmals nicht das tut, was er als gut erkannt zu haben glaubt. Ethik hat sich also auch mit dem Problem der Schuldfähigkeit des Menschen auseinanderzusetzen, das im christlich-theologischen Kontext auf das transmoralische Phänomen der Sünde zurückgeführt wird.

Wie in jeder Ethik ist die *Frage nach dem Menschenbild auch im Bereich des Schulwesens* zentral. Ebenso wie das Selbstbild, das Menschen von sich zeichnen, sind auch die Menschenbilder, welche eine naturwissenschaftliche, eine philosophische, eine kulturwissenschaftliche oder eine theologische Anthropologie beschreiben, nicht lediglich ein Abbild des Menschen, seiner Natur und seines Wesens. Jedes Menschenbild hat immer auch den Charakter eines Entwurfs. Bil-

der sind Konstrukte, welche die Wirklichkeit nicht einfach widerspiegeln, sondern diese Wirklichkeit aktiv beeinflussen und verändern. Wieweit das Bild, das wir oder andere von uns haben, ein wirklichkeitsgerechtes Abbild, ein Idealbild, ein Wunschbild oder auch ein Zerrbild ist, muss sich jeweils neu erweisen. Dabei spielt auch die Frage eine Rolle, ob Menschen ihr Leben in einem religiösen oder einem nicht religiösen Deutungsrahmen verstehen.

Als von der *philosophischen Ethik* nochmals zu unterscheidende eigenständige Theorie der Moral ist *theologische Ethik* eine Theorie der menschlichen Lebensführung, welche den Begriff der Lebensführung wie auch den Handlungs begriff kritisch beleuchtet. Sie dekonstruiert einen Begriff der Lebensführung, der die permanente Selbstmächtigkeit des Menschen unterstellt, ebenso wie auch die moderne Idee der Ganzheitlichkeit und des gelingenden Lebens.¹⁵ Das Leben ist und bleibt ein Fragment, weshalb man theologischerseits geradezu von einem Recht des Menschen auf Unvollkommenheit sprechen muss, dass sich kritisch zu einem Bildungsbegriff verhält, der Bildung mit Selbstvervollkommnung gleichsetzt.

Von „Lebensführung“ lässt sich mit dem evangelischen Theologen Johannes Fischer allerdings dann theologisch verantwortlich sprechen, wenn die für den christlichen Glauben und seine Anthro-

14 Ebd. (im Original teilweise kursiv).

15 Vgl. dazu Ulrich H.J. Körtnner, *Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod*, Neukirchen-Vluyn 1998, S. 62 ff.

pologie grundlegende Erfahrung menschlicher Grundpassivität und Rezeptivität mitbedacht wird. „Lebensführung ist dann immer auch ein *Geführt-Werden*, oder besser: Sie ist ein Sich-führen-Lassen, das sowohl ein passivisches Moment wie ein Moment der Eigenverantwortung enthält“.¹⁶ In diesem Sinne hat Dietrich Bonhoeffer die Dialektik von Widerstand und Ergebung beschrieben und die Frage gestellt, wie sich in den Kontingenzen des Lebens und des Schicksals das Du Gottes und seine Führung finden lässt.¹⁷

Wie das individuelle Leben wird auch die gesellschaftliche Gesamtentwicklung, in deren Kontext das einzelne Leben eingebettet ist, von Kontingenzen bestimmt. Die Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Teilsysteme lassen sich zwar als Folge menschlicher Handlungen begreifen, doch handelt es sich nicht um das Ergebnis bewusster Entscheidungen eines Kollektivsubjektes „Gesellschaft“. Die gesellschaftliche Entwicklung ist einerseits vom Handeln ihrer Mitglieder abhängig, andererseits jedoch ihrem Handeln entzogen bzw. vorgegeben. *Ethik, verstanden als Theorie menschlichen Handelns und Verhaltens, seiner Bedingungen, Voraussetzungen und Folgen*, hat eben auch die Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten und be-

wusster Lebensführung – und das heißt auch die *Grenzen des Ethischen* – stets mitzubedenken. Ethische Bildung vermittelt demnach die aufgeklärte Einsicht in die Fragmentarität des Lebens und die Endlichkeit menschlicher Handlungsmöglichkeiten.

Als Handlungstheorie macht theologische Ethik geltend, dass „das Phänomen Handlung aus sich selbst heraus nicht vollendet werden kann, sondern nach einer neuen Ebene der Betrachtung ruft“¹⁸. Das ist die Ebene, auf der die Einsicht reift, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt.¹⁹ Zum Menschsein gehört eine grundlegende Passivität, die sich nicht nur in unserer Geburtlichkeit und Sterblichkeit zeigt, sondern auch in den Phänomenen von Liebe, Anerkennung und Vergebung, die letztlich nur als Gabe empfangen werden können. Nach christlicher Überzeugung hängen auch Lebenssinn und Selbstwert weder in Schule und Beruf noch in der Freizeit allein am Tätigsein, sondern an der Erfahrung der Güte Gottes. „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1Kor 4,7)

Als *normative Theorie der Moral* ist Ethik von der Moral selbst oder dem Ethos zu unterscheiden. Versteht man unter Moral ein Ensemble von Normen und Werten, die an das Handeln und Verhalten von Menschen eine gesellschaftlich akzeptierte und für gut gehaltene Erwartung zum Ausdruck bringt, betonte der Begriff

16 Johannes Fischer, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung* (Forum Systematik 11), Stuttgart 2002, S. 136.

17 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (DBW 8), Gütersloh 1998, S. 333 f.

18 Günter Bader, Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie, in: ZThK 78, 1981, S. 31–56, hier S. 56.

19 Vgl. Dtn 8,3; Mt 4,4; Lk 4,4.

des Ethos stärker die innere sittliche Einstellung. Wir können auch von Haltungen oder Tugenden sprechen. *Ethische Bildung* beschränkt sich nicht auf Kenntnisse über ethische Theorien in Geschichte und Gegenwart oder Verfahrenstechniken zur Bearbeitung ethischer Konflikte. Sie zielt vielmehr im umfassenden Sinne auf die Selbst-Bildung der ethischen Persönlichkeit und die Förderung und Pflege eines Ethos, das nicht aus äußeren Motiven – wie etwa der Anerkennung durch die Gesellschaft, eine Berufsgruppe oder das persönliche Umfeld – übernommen wird, sondern aus innerer Überzeugung.

So gesehen ist der Aufschwung, den die Ethik bzw. die praktische Philosophie in den zurückliegenden Jahrzehnten genommen hat, durchaus zwiespältig zu beurteilen. Einerseits ist eine neue ethische Sensibilität entstanden, die zur Entwicklung eine Reihe von Bereichs- und Professionsethiken geführt hat, darunter Medizinethik, Wirtschaftsethik oder auch pädagogische Ethik. Andererseits lässt sich ein Trend beobachten, die Ethik wie andere Fertigkeiten auch als ein Tool zu betrachten, das heute beispielsweise in den Werkzeugkasten eines umfassend ausgebildeten Arztes oder einer Pflegekraft gehört.

Die Tendenz, Bildung auf berufsorientierte Ausbildung zu reduzieren und eine Bildungsgesellschaft mit einer zweckrationalen Wissensgesellschaft zu verwechseln, macht sich eben auch auf dem Gebiet der Ethik bemerkbar.

4. Religiöse Bildung

Zur Bildung des Menschen gehört die reflektierte Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religion. Das *Recht auf Bildung* schließt das *Recht auf religiöse Bildung* ein. Problematisch ist allerdings die Annahme eines religiösen Apriori, wonach Religion zum Wesen des Menschen an sich gehöre. Wohl kommt der Mensch nicht umhin, nach Sinn zu fragen, nach dem Sinn des Lebens wie der Welt im Ganzen. Religion ist freilich nur eine, aber nicht die einzige Möglichkeit, Sinnfragen und die Erfahrung von Sinnwidrigkeiten zu beantworten. Davon abgesehen darf die vom Glauben behauptete Unausweichlichkeit Gottes nicht mit der Unvermeidbarkeit der Frage nach Gott verwechselt werden. Daher kann nun keinesfalls auf eine Pflicht zur religiösen Bildung in dem Sinne geschlossen werden, dass jeder Mensch in einem religiösen Glauben zu unterrichten sei. Wohl aber gehört es zur Allgemeinbildung, Kenntnisse über die Bedeutung von Religion und Religionen in der Geschichte der Menschheit, in der heutigen Gesellschaft und in der Kultur zu besitzen. Zur Bildung gehört die Fähigkeit, reflektiert umgehen zu können mit der Präsenz von Religion und Religionen im Alltag einer Gesellschaft, die einerseits durch Tendenzen der Säkularisierung und andererseits durch eine verstärkte Anwesenheit von Religion im öffentlichen Raum gekennzeichnet ist.

Im Unterschied zu früheren Epochen kann die Zugehörigkeit von Religion zum Bildungskanon freilich nicht mehr fraglos

vorausgesetzt werden. Der Erziehungswissenschaftler Hennig Schluß urteilt: „Das wichtigste Argument für religiöse Bildung an der staatlichen Schule ist, dass diese zur Allgemeinbildung hinzugehört und die Gewährleistung einer Allgemein- oder Grundbildung die Aufgabe der Schule ist. Nicht mehr die religiöse Bildung kann die Notwendigkeit der Allgemeinbildung begründen, sondern diese begründet nun die Notwendigkeit jener.“²⁰

Gern wird die Bedeutung des interreligiösen Dialogs für das friedliche Miteinander in einer pluralistischen Gesellschaft betont. Wer sich am Dialog der Religionen beteiligen will, gerade auch an der Basis, braucht aber gediegene Informationen. Daran mangelt es oftmals selbst unter Wohlmeinenden. Es gibt ein religiöses Analphabetentum, das nach Expertenansicht keineswegs nur unter Islamisten herrscht, die sich religiös motivierten Terrorgruppen anschließen und unter denen es auch eine ganze Reihe von Konvertiten gibt. Auch unter Kirchenmitgliedern – gleich welcher Konfession – haben die Kenntnisse der eigenen Religion, über biblische Inhalte und Glaubensaussagen des Christentums, deutlich abgenommen. In den öffentlichen und politischen Diskursen über Religion und Religionen sind die Wissenslücken zum Teil ebenfalls bedenklich groß.

Seriöse Kenntnisse über die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen sind eine wesentliche Voraussetzung für den Diskurs in einer pluralistischen Gesellschaft. Nur so kann denen widerstanden werden, die auf populistische Weise gegen Religionen und ihre Angehörigen Stimmung machen. Nur so kann aber auch der Gefahr begegnet werden, die problematischen Aspekte von Religionen auszublenzen und zu verharmlosen.

Was wir in unserer Gesellschaft brauchen, damit ein friedliches Zusammenleben aller Bürgerinnen und Bürger gelingt, sind nicht nur fundierte und differenzierte Informationen, sondern *religiöse Bildung*. Sie zeigt sich nicht nur in einer *hermeneutischen Kompetenz* im Umgang mit religiösen Phänomenen, also der Fähigkeit des Verstehens, sondern auch in der Fähigkeit zur *Stellungnahme* in religiösen Fragen und in Bezug auf religiöse Phänomene. Religiöse Bildung aber ist nicht nur Sache des konfessionellen Religionsunterrichts an den Schulen. Sie ist eine Aufgabe der Schule insgesamt. Darüber hinaus benötigen wir religiöse Bildung auf allen Ebenen der Gesellschaft, z. B. in der Arbeitswelt. Wie lassen sich z. B. die Bedürfnisse von Muslimen nach festen Gebetszeiten oder nach Speisen, die nach islamischen Vorschriften zubereitet werden, in einem Unternehmen berücksichtigen? Das Miteinander im Betrieb setzt Kenntnisse über die jeweilige Religion des anderen voraus, für die das gelegentliche Gespräch am Arbeitsplatz nicht genügt, sondern auch innerbetriebliche Fortbildungsveranstaltungen erforderlich

20 Hennig Schluß, *Religiöse Bildung – Stationen einer Problemgeschichte und ihre gegenwärtige Krise*, in: Jörg Ruhloff/Johannes Bellmann u. a. (Hg.), *Perspektiven Allgemeiner Pädagogik* (FS Dietrich Benner), Weinheim 2006, S. 229–241, hier S. 238.

sind. Religiöse Bildung ist aber auch auf den Feldern der Medien Politik vonnöten. Sie ist weder bei Journalisten noch Politikern ohne weiteres vorauszusetzen.

Wiederholt hat Jürgen Habermas klargestellt, dass die Säkularisierung der Staatsgewalt nicht mit der Säkularisierung der Bürgergesellschaft zu verwechseln ist. Er kritisiert daher eine „einäugig-säkularistische Lesart der säkularisierten Staatsgewalt, die falsche Fronten aufbaut“²¹. Der falschen Alternative von aufgeklärtem Universalismus und multikulturellem Relativismus hält Habermas entgegen, dass sich das universalistische Anliegen der politischen Aufklärung erst in der fairen Anerkennung der partikularistischen Selbstbehauptungsansprüche religiöser und kultureller Minderheiten erfülle. In den religiösen Traditionen und ihrer Semantik liege ein möglicherweise noch unabgeholtenes Deutungspotential menschlicher Existenz, das durch eine säkulare Sprache – zumindest bis auf weiteres – nicht vollständig ersetzt werde. Habermas denkt dabei etwa an die jüdische und christliche Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die in bioethischen und biopolitischen Zusammenhängen die Unverfügbarkeit des Menschen in einer Weise zum Ausdruck bringe, die der Begrifflichkeit der Menschenwürde in bestimmter Hinsicht überlegen sei. Daher müsse „der liberale Staat den säkularen

Bürgern nicht nur zumuten, religiöse Mitbürger, die ihnen in der politischen Öffentlichkeit begegnen, als Personen ernst zu nehmen. Er darf von ihnen sogar erwarten, dass sie nicht ausschliessen, in den artikulierten Inhalten religiöser Stellungnahmen und Äusserungen gegebenenfalls eigene verdrängte Intuitionen wiederzuerkennen – also potenzielle Wahrheitsgehalte, die sich in eine öffentliche, religiös ungebundene Argumentation einbringen lassen.“²²

So sehr sich religiöse Bürger und Religionsgemeinschaften in öffentlichen Diskursen – z. B. über Fragen der Bioethik und Biopolitik – explizit einer religiösen Sprache und entsprechender Argumente bedienen dürfen, müssen sie nach Ansicht von Habermas allerdings akzeptieren, dass der politisch relevante Gehalt ihrer Diskussionsbeiträge erst dann in die politischen Entscheidungsprozesse Eingang finden kann, nachdem er in einen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt worden ist.

Solche Übersetzungsarbeit zu leisten, ist das Anliegen *öffentlicher Theologie*. In Reaktion auf die komplexe Gemengelage von Religion, Konfessionslosigkeit und Religionslosigkeit im öffentlichen Raum sind in den zurückliegenden Jahrzehnten unterschiedliche Konzeptionen einer öffentlichen Theologie entstanden, die im weitesten Sinne als neue Formen von Systematischer Theologie zu verstehen sind. Es liegt daher nahe, den Diskurs über öffentliche Theologie auch in den

21 Jürgen Habermas, *Wieviel Religion verträgt der liberale Staat?*, NZZ, 6.8.2012, online: www.nzz.ch/aktuell/startseite/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314 (letzter Zugriff am 3.2.2018).

22 Ebd.

religionspädagogischen Diskurs einzubeziehen. *Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist nicht nur ein wichtiger Ort von Religion im öffentlichen Raum, sondern auch ein (Lern-)Ort öffentlicher Theologie.*²³

Wie Heinrich Bedford-Strohm erläutert, muss öffentliche Theologie einerseits in der christlichen Tradition gegründet sein, andererseits aber „zweisprachig“ agieren können: „Öffentliche Theologie hat über ihre eigenen biblischen und theologischen Quellen Aufschluss zu geben, aber sie muss auch eine Sprache sprechen, die von der Öffentlichkeit als Ganzes verstanden werden kann“²⁴, d. h. sie muss zwischen biblischer Begründung und Vernunftbegründung hermeneutisch und argumentativ vermitteln können.

Wie nun aber religiöse Bildung nicht allein als Aufgabe des Religionsunterrichts, sondern als Bildungsauftrag der Schule insgesamt zu sehen ist, so lassen sich auch die Fragestellungen öffentlicher Theologie innerhalb der Schule nicht auf den Religionsunterricht beschränken. Fächerübergreifende Projekte in Kooperation mit dem Geschichtsunterricht, dem Deutschunterricht, mit Sozial- und Wirtschaftskunde, aber auch mit dem Fach Philosophie können geeignet sein, die Themen öffentlicher Theologie breiter

im schulischen Alltag zu verankern. Zur religiösen Bildung gehören eben auch theologische Grundkenntnisse, die in Allgemeinbildenden Höheren Schulen im Religionsunterricht zu vermitteln sind, aber auch in anderen Fächern, z. B. im Deutschunterricht oder im Geschichtsunterricht Platz haben können, so etwa, wenn Themen der Kirchengeschichte oder theologische Motive in Werken der Literatur behandelt werden.

5. Religiöse Bildung und Kritikfähigkeit

Zur religiösen Bildung gehört die Fähigkeit zur Kritik im Umgang mit Religion, weil ohne sie keine qualifizierte Stellungnahme zu religiösen Fragen und Phänomenen denkbar ist. Religionskritik ist nun nicht etwa das Gegenteil von Religionsfreiheit, deren Recht auch in der Schule gilt, sondern sie ist recht verstanden selbst ein Moment von Religion, jedenfalls aller Religionen, die prophetischen Charakter tragen oder doch ein prophetisches Moment aufweisen.²⁵ Man denke nur an die Schriftprophetie Israels in alttestamentlicher Zeit. Immer wieder haben Israels Propheten, verbunden mit scharfer Sozialkritik, massive Kritik am religiösen Kult geübt.²⁶ Deuterojesaja, der zweite Jesaja, ergießt seinen beißenden Spott über die selbstgemachten Götterbilder und diejeni-

23 Vgl. Ulrich H. J. Körner, Religionspädagogik und öffentliche Theologie, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 67, 2015, S. 300–309.

24 Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, S. 340–366, hier S. 349.

25 Vgl. Ulrich H. J. Körner, *Gottesglaube und Religionskritik* (ThLZ.F 30), Leipzig 2014.

26 Siehe z. B. Amos 5,21–27; Mi 6,6–8; Jes 1,11–15; 58,1–12.

gen, welche sie anbeten.²⁷ Religionskritik ist nicht nur ein klassisches Thema der Philosophie und des Philosophieunterrichts, sondern sie findet sich in der Bibel ebenso wie beispielsweise im Koran.

Wenn wir über *religiöse Religionskritik* im christlichen Kontext nachdenken, gilt es zu beachten, dass die Bibel – das Alte Testament nicht minder als das Neue Testament – „nicht nur ein religiöses, sondern auch ein antireligiöses Buch“²⁸ ist, wie Paul Tillich urteilt. „Die Bibel kämpft für Gott gegen die Religion“²⁹, d. h. gegen Mythos und Kultus. Die „Entmythologisierung“, die von Rudolf Bultmann zum theologischen Programm erhoben worden ist,³⁰ gibt es schon in der Bibel selbst *avant la lettre*. Man denke nicht nur an die bereits erwähnte ätzende Kritik Deuterocesajas an den Göttern der Umwelt Israels, sondern auch an die Schöpfungsgeschichte in Genesis 1. Die Gestirne sind keine Gottheiten mehr wie in anderen altorientalischen Schöpfungsmythen, sondern lediglich Leuchten, die Jahwe an den Himmel gesetzt hat. Auch das Neue Testament ist von scharfer Kritik an bestehenden Religionen durchzogen, und schon Jesus selbst kritisiert immer wieder die Praxis des Judentums seiner Zeit. Aber auch das Christentum selbst,

sofern es Züge einer mythischen und kultischen Religion annimmt, ist schon im Neuen Testament Gegenstand der Kritik. Nicht nur, dass etwa Paulus an bestimmten Formen des Judentums und seiner Forderung nach der Beschneidung von nichtjüdischen Christen oder an einem enthusiastisch-spiritualistischen Christentum in Korinth Kritik übt. Man kann auch wie Tillich oder Bultmann in der johanneischen Theologie kultus- und mythoskritische Züge erkennen.³¹

Immer wieder sind Religionen aufgrund neuer religiöser Erfahrungen oder theologischer Einsichten aus der kritischen Auseinandersetzung mit bestehenden Religionen entstanden. Das gilt für das Christentum ebenso wie für den Islam, aber auch für den Buddhismus. Reformbewegungen und religiöse Neuaufbrüche kommen in der gesamten Christentumsgeschichte bis in die Gegenwart vor. Immer wieder haben sie auch zu Kirchenspaltungen geführt, verbunden mit scharfer Kritik an jenen, welche den neuen Lehren nicht folgen wollten. Nicht zuletzt sind die Kirchen der Reformation aus einer religiösen Freiheitsbewegung und aus der Kritik an bestehenden kirchlichen Verhältnissen und Lehren hervorgegangen. Das protestantische Prinzip der *ecclesia semper reformanda* stellt die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen unter den Anspruch permanenter Selbstkritik und das heißt religiöser Religionskritik.

27 Vgl. Jes 44,9-20.

28 Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (1962), GW 5, Stuttgart 1964, S. 51ff., hier S. 94.

29 Ebd.

30 Vgl. Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, hg. v. Eberhard Jüngel (BEvTh 96), München 1988.

31 Vgl. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen 1968, Nachdruck 1978; P. Tillich, a. a. O. (Anm. 28), S. 95.

Religiöse Religionskritik begegnet uns einerseits in der Form der Kritik, die von einer bestimmten Religion an anderen Religionen geübt wird, andererseits aber auch als Kritik innerhalb einer bestimmten Religion. Im Unterschied zu areligiösen Formen der Religionskritik nimmt die religiöse Religionskritik keinen Standpunkt außerhalb jeglicher Religion ein, sondern kritisiert die eigene oder fremde Religion von einem religiösen Standpunkt aus und unterscheidet zwischen wahrer und falscher Religion. Sie stellt also nicht die Sinnhaftigkeit von Religion überhaupt in Frage, wohl aber die Sinnhaftigkeit oder Angemessenheit einzelner Erscheinungsformen von Religion.

Seit der Aufklärung sind nicht nur Formen der Religionskritik entstanden, welche konkrete Religionen, ihre Lehren und ihre Praxis radikaler Vernunftkritik unterziehen, um zum Konstrukt einer natürlichen Religion vorzustoßen, deren Wesenskern ein moralisch vernünftiger sein soll, sondern auch Formen einer noch radikaleren Kritik, welche Religion überhaupt als Irrtum, als Wahn und als etwas zu Bekämpfendes und zu Überwindendes ansieht. Religionen können darauf reagieren, indem sie entweder diese Spielarten radikaler Religionskritik ihrerseits mit allen Mitteln als Form des Irrtums oder der Bosheit bekämpfen oder aber, indem sie Wahrheitsmomente solcher Religionskritik in die eigene religiöse Sicht auf die Religion zu integrieren versuchen. Tatsächlich gibt es dafür aus der Geschichte des Christentums in der Moderne genügend Beispiele.

Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Theologie. *Theologie* im christlichen Kontext ist die *Selbstprüfung des christlichen Glaubens in einer wissenschaftlichen Form*. Auch wenn moderne Theologie religionswissenschaftliche Elemente enthält, ist die Theologie als Ganze doch von Religionswissenschaft zu unterscheiden, weil sie die eigene wie fremde Religionen nicht von einem neutralen oder a-religiösen Standpunkt aus betrachtet, sondern explizit einen religiösen Standpunkt einnimmt. Sie beschreibt eben nicht nur die eigene Religion oder fremde Religionen, sondern sie bezieht Stellung. Sie verfährt nicht nur deskriptiv, sondern sie argumentiert normativ, mag dies auch noch so zurückhaltend geschehen.

Theologie als Wissenschaft ist die institutionalisierte religiöse Religionskritik des Christentums, die sich in der Moderne ihrerseits zu a-religiösen oder antireligiösen Formen der Religionskritik verhalten muss. Theologische Religionskritik kann unter den Bedingungen der Moderne nicht einfach aus der Binnenperspektive des Glaubens geübt werden, sondern diese Binnenperspektive muss sich ausdrücklich zu den unterschiedlichen Außenperspektiven ins Verhältnis setzen. Die Aufgabe besteht nicht darin, eine Außenperspektive in die Binnenperspektive zu integrieren, sie also von einer Außenperspektive zu einem Moment der Binnenperspektive zu transformieren und damit als Außenperspektive zu beseitigen. Die Herausforderung liegt vielmehr darin, die Außenperspektive am Ort der Binnenperspektive so zur Sprache zu bringen,

dass das Andere zur eigenen Perspektive als dieses gewahrt bleibt. Dabei setzt sich Theologie, wenn sie es ernst meint, immer wieder selbst aufs Spiel, weil ihr Nachdenken über Gott nicht mit der fraglosen Gewissheit seines Seins, sondern mit seinem Strittigsein konfrontiert.

Außerdem hat Theologie als religiöse Religionskritik zu bedenken, dass das Christentum nur im Plural von Christentümern existiert und dass es selbst innerhalb der verschiedenen Christentümer eine Pluralität von Perspektiven oder Gesamtinterpretationen des christlichen Glaubens und seines Verhältnisses zu anderen Religionen oder Weltanschauungen gibt. Religiöse Religionskritik bedeutet daher, dass auch diese anderen Perspektiven christlichen Glaubens auf sich selbst – das heißt aber auch die Pluralität der Theologien – innerhalb einer konkreten Gestalt von Theologie thematisiert werden. Das ist keineswegs immer eine harmonische Veranstaltung, in der sich die unterschiedlichen Sichtweisen des Christentums wechselseitig bereichern, sondern hier werden auch wechselseitig Einsprüche laut. Theologie als religiöse Religionskritik bearbeitet *Erfahrungen von Differenz*, und zwar auch Erfahrungen von solchen Differenzen, die sich – zumindest bis auf weiteres – nicht in einem Konsens aufheben lassen. Eine theologische Hermeneutik des Einspruchs setzt sich mit den von anderer Seite erhobenen Einsprüchen nicht bloß deshalb auseinander, um sie als unbegründet zu widerlegen, sondern um sie als Anstoß zur Selbstprüfung und Selbstkritik zu hören.

In solcher anspruchsvollen Form zum kritischen Umgang mit Religion zu befähigen, sehe ich als wesentliche Aufgabe von religiöser Bildung an Allgemeinbildenden Höheren Schulen.

6. Religiöse und ethische Bildung

Zu den strittigen Fragen der österreichischen Bildungspolitik gehört seit langem die Notwendigkeit und Aufgabe eines eigenständigen Ethikunterrichts im Regelschulwesen. Ethische Bildung wurde in der Vergangenheit als Teil der religiösen Bildung gesehen. Das war nicht nur die Folge des Umstands, dass die überwiegende Mehrheit der Schülerinnen und Schüler einer christlichen Kirche angehörte. Es gehört auch zum Erbe der Aufklärung, Religion in ihrem Kern als Moral zu bestimmen. Das Verhältnis von Religion und Moral kann auf zweifache Weise bestimmt werden. Der Annahme, Religion sei die Quelle und Letztbegründung von Moral steht die aufklärerische These gegenüber, Religion sei lediglich ein Epiphänomen von Moral. So argumentiert Kant in seiner Religionschrift von 1794. Welcher Ansicht man auch immer den Vorzug gibt, unbestreitbar leistet auch der heutige Religionsunterricht über weite Strecken die Aufgabe eines Ethikunterrichts. Meines Erachtens ist aber *aus theologischen Gründen* – und keineswegs nur aus philosophischen – *zwischen Religion und Moral zu unterscheiden*. Die eigenständige Bedeutung von Religion

gründet nicht darin, lediglich im erhöhten Ton von Moral zu handeln, sondern den Menschen als transzendenzoffenes Wesen zu begreifen, dessen Dasein und Lebenssinn nicht im eigenen Handeln aufgeht. Mit Religion haben wir es dort zu tun, wo der Mensch sein Leben als Gabe versteht, die er nicht selbst hervorbringt, sondern empfängt und für die er Dankbarkeit empfindet. Wo also das Dasein und die Welt im Ganzen, unabhängig von jeder moralischen Forderung, als verdanktes Dasein erfahren und gedeutet werden, da haben wir es mit Religion zu tun. Dass die Gabe des Lebens auch als Aufgabe zu verstehen ist, gehört zur Religion dazu, ist aber erst der zweite Schritt und nicht die Summe der Religion als solcher. Alle Religion beginnt mit dem dankbaren Staunen und mündet nicht etwa nur im Handeln, sondern auch in der Anbetung oder Andacht.

Ausgehend von der so begründeten Unterscheidung zwischen Religion und Moral möchte ich nun aus theologischer Sicht auf das Verhältnis von religiöser und ethischer Bildung eingehen.³² Dabei werfe ich zunächst einen Blick auf den Zielparagraphen des österreichischen Schulorganisationsgesetzes.³³ § 2 Abs. 1 SchOG lautet:

„Die österreichische Schule hat die Aufgabe, an der Entwicklung der Anlagen der Jugend nach den sittlichen, religiösen und sozialen Werten sowie nach den

Werten des Wahren, Guten und Schönen durch einen ihrer Entwicklungsstufe und ihrem Bildungsweg entsprechenden Unterricht mitzuwirken. Sie hat die Jugend mit dem für das Leben und den künftigen Beruf erforderlichen Wissen und Können auszustatten und zum selbsttätigen Bildungserwerb zu erziehen. Die jungen Menschen sollen zu gesunden, arbeitsfähigen, pflichttreuen und verantwortungsbewußten Gliedern der Gesellschaft und Bürgern der demokratischen und bundesstaatlichen Republik Österreich herangebildet werden. Sie sollen zu selbständigem Urteil und sozialem Verständnis geführt, dem politischen und weltanschaulichen Denken anderer aufgeschlossen sowie befähigt werden, am Wirtschafts- und Kulturleben Österreichs, Europas und der Welt Anteil zu nehmen und in Freiheits- und Friedensliebe an den gemeinsamen Aufgaben der Menschheit mitzuwirken.“

Auch wenn der Staat weltanschaulich neutral ist, d. h. sich mit keiner einzelnen Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft identifiziert und auch selbst keine Weltanschauung propagiert, sieht er es doch als seine Aufgabe, die Jugend nicht nur in ihrer sittlichen und sozialen, sondern auch in ihrer religiösen Entwicklung zu fördern. Werterziehung ist also in Österreich ein primäres Bildungsziel der Schule. Dass diese hierbei lediglich die Aufgabe der Mitwirkung hat, hat darin seinen Grund, dass die Aufgabe der Erziehung in erster Linie das Recht und die Pflicht der Eltern ist.

Durch Art. 2 des 1. Zusatzprotokolls zur Europäischen Menschenrechtskon-

32 Vgl. auch Ulrich H.J. Körtner, Laboratorium Ethik. Zum Stand der Debatte über den Ethikunterricht in Österreich, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 62, 2010, S. 139–148.

33 BGBl Nr. 242/1962.

vention, die in Österreich im Verfassungsrang steht, wird dieser Grundsatz auf Verfassungsebene festgeschrieben.³⁴ Der Artikel lautet: „Das Recht auf Bildung darf niemandem verwehrt werden. Der Staat hat bei der Ausübung der von ihm auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen.“

Herkömmlicherweise nimmt die Schule ihre in § 2 SchOG formulierte Aufgabe dadurch wahr, dass nicht nur in konfessionellen Privatschulen, sondern auch in öffentlichen Regelschulen Religionsunterricht erteilt wird. Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wird also keineswegs nur mit dem Recht der Religionsfreiheit und der Religionsausübung begründet, sondern entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip als Übertragung einer Aufgabe, die im Interesse des Allgemeinwohls liegt, auf die staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften.

Die Möglichkeit, wenn nicht sogar Notwendigkeit, eines Ethikunterrichts hängt also unmittelbar mit dem verfassungsrechtlich verankerten Religionsunterricht zusammen. Auch wenn er derzeit in Österreich von einer vergleichbaren Rechtsbasis wie der Religionsunterricht „nur träumen“ kann³⁵, sind doch Rechts-

wissenschaftler der Ansicht, dass er seine Legitimation zwingend aus dem bereits zitierten Zielparagraphen des Schulorganisationsgesetzes bezieht. Durch sinngemäße Anwendung des Religionsunterrichtsgesetzes sind demnach die rechtlichen Bestimmungen für den Religionsunterricht auch auf den Ethikunterricht anzuwenden, der nach dieser Interpretation ein Pflichtfach für alle Schüler und Schülerinnen ist, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, – oder es doch umgehend werden sollte. In diese Richtung gehen auch die Planungen der künftigen Bundesregierung.

Die verpflichtende Teilnahme gilt bereits schon für jene Schulen, die an dem derzeitigen Schulversuch Ethikunterricht teilnehmen. Sie lässt sich nicht mit dem Hinweis auf die Religionsfreiheit ablehnen, weil diese lediglich das Recht einschließt, nicht am konfessionellen Religionsunterricht teilzunehmen, nicht aber das Recht, sich der verfassungsrechtlich abgesicherten Werterziehung in der Schule überhaupt zu entziehen.³⁶

Rechtlich betrachtet besteht der kleinste gemeinsame Nenner der Werterziehung in den verfassungsrechtlich garantierten Grund- und Freiheitsrechten, allen voran die Glaubens- und Gewissensfreiheit³⁷ bzw. die Gedankens-, Gewissens- und Religionsfreiheit³⁸. Die Lehrpläne des Ethikunterrichts, die im derzeitigen Schulversuch in Österreich

34 Vgl. Karl Heinz Auer, Ethikunterricht in Österreich aus rechtlicher Perspektive, in: ders. (Hg.), Ethikunterricht. Standortbestimmung und Perspektiven, Innsbruck 2002, S. 41–70, hier S. 55.

35 K. H. Auer, a. a. O. (Anm. 34), S. 59.

36 Vgl. K. H. Auer, a. a. O. (Anm. 34), S. 64 ff.

37 Art. 14 Staatsgrundgesetz.

38 Art. 9 Abs. 1 Europäische Menschenrechtskonvention.

erprobt werden, berücksichtigen die weltanschauliche Pluralität der Gesellschaft, ohne doch einen Werterelativismus zu vertreten. Die weltanschauliche Neutralität des Staates ist also nicht mit Wertneutralität zu verwechseln. Wenn der Staat ausdrücklich auch die Entwicklung religiöser Werte zu den Bildungszielen der Schule rechnet, stellt sich freilich mit besonderer Dringlichkeit die Frage, wieweit der Staat selbst auf dem Feld der religiösen Bildung überhaupt zu verpflichtendem Unterricht legitimiert ist, in welcher Form Religion zum Gegenstand eines nicht weltanschaulich gebundenen Ethikunterrichts gemacht werden kann und wie sich präzise das Verhältnis von Ethik- und Religionsunterricht bestimmen lässt.

An der österreichischen Situation des Ethikunterrichts fällt zweierlei auf: zum einen wird seine Notwendigkeit von den Befürwortern mit dem allgemeinen Auftrag der Schule zur Werterziehung begründet, zum anderen wird er mehrheitlich als subsidiär zum verfassungsrechtlich verankerten Religionsunterricht gesehen. So beabsichtigt auch die neue Bundesregierung, einen verpflichtenden Ethikunterricht lediglich für all diejenigen einzuführen, die keinen konfessionellen Religionsunterricht besuchen.³⁹ Aufgabe und Inhalt des Ethikunterrichts können also nicht losgelöst von den Zielen des Religionsunterrichts diskutiert werden.

39 Zusammen. Für unser Österreich. Regierungsprogramm 2017–2022, S. 65 (Text abrufbar unter www.bundeskanzleramt.gv.at/documents/131008/569203/Regierungsprogramm_2017%e2%80%932022.pdf/b2fe3f65-5a04-47b6-913d-2fe512ff4ce6 [letzter Zugriff am 3.2.2018]).

Außerdem zeichnet sich in der pädagogischen und juristischen Literatur eine Mehrheit ab, welche die Ethik im Sinne des Zielparagraphen des österreichischen Schulorganisationsgesetzes nicht bloß als Unterrichtsprinzip verstanden wissen will, sondern als eigenes Schulfach für unumgänglich hält.⁴⁰

Wie bei allen sonstigen Unterrichtsfächern stellt sich auch für das Fach Ethik die Frage nicht nur nach seinem Gegenstand, sondern auch nach seiner Bezugswissenschaft. Für das Fach Religion ist das die Theologie bzw. sind es die jeweiligen konfessionellen christlichen Theologien, die jüdische oder auch die islamische Theologie.⁴¹ Auf die Probleme der Verortung nichtchristlicher Theologien und theologischer Ausbildungsgänge an staatlichen Universitäten sei hier nur hingewiesen, ohne darauf im Einzelnen näher einzugehen. Da es aber nicht die eine Metareligion und eine interreligiöse Meta-Theologie gibt, spricht dies gegen einen von den verschiedenen Religionsgemeinschaften gemeinsam verantworteten interreligiösen Religionsunterricht, wie er neuerdings zur Diskussion gestellt

40 Vgl. auch Anton Pelinka/Peter Filzmaier, Ethikunterricht als gesellschaftspolitische Notwendigkeit?, in: K. H. Auer (Hg.), a. a. O. (Anm. 34), S. 71–86.

41 Zu den damit verbundenen kategorialen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Unterschieden, die zwischen Ethik- und Religionsunterricht bestehen, siehe auch Lukas Ohly, Die absurde Alternative von Ethik- und Religionsunterricht, Theo-Web 16, 2017, S. 260–274.

wird.⁴² Allenfalls lässt sich bei sinkenden Schülerzahlen aus pragmatischen Gründen über einen kooperativen evangelisch-katholischen Religionsunterricht nachdenken, wenngleich auch dieses Modell unter fundamentaltheologischen Gesichtspunkten nicht ohne Probleme ist.

Für den Ethikunterricht ist die Frage der Bezugswissenschaft weniger eindeutig zu beantworten. Naheliegenderweise kommt die Philosophie in Betracht. Allerdings gibt es in der Oberstufe Allgemeinbildender Höherer Schulen (AHS) in Österreich ohnehin das Fach Psychologie und Philosophie als Pflichtgegenstand. Es muss daher doch die Frage gestellt werden, weshalb man zur Förderung der ethischen Bildung nicht für eine Ausweitung und Verbesserung des Philosophieunterrichts eintritt, statt ein zusätzliches Fach Ethik zu konzipieren. Sofern aber auch eine vergleichende Religionskunde zum Gegenstandsbereich des Ethikunterrichts gehören soll und dies mit dem Zielparagraphen des österreichischen Schulorganisationsgesetzes begründet wird, kommt neben der Philosophie – einschließlich der Religionsphilosophie – auch die Religionswissenschaft als Bezugswissenschaft hinzu. Die damit verbundenen fachdidaktischen Fragen bedürfen dringend einer wissenschaftlichen Klärung, weil

von ihrer Beantwortung abhängt, welche universitäre Ausbildung zur Erteilung des Faches Ethik qualifiziert.

Verfassungsrechtlich und demokratietheoretisch ist auch die Forderung nach ausdrücklicher Einbeziehung religiöser Bildung in den Ethikunterricht einerseits verständlich, andererseits aber nicht unproblematisch. Verständlich ist sie in Anbetracht des geringen Kenntnisstandes vieler Jugendlicher im Blick auf religiöse Traditionen, ohne die weder die eigene Kultur noch diejenige von Migranten zu verstehen ist. Problematisch ist aber, dass damit der Staat bzw. die Schule selbst in die Rolle eines Vermittlers religiöser Inhalte gerät, auch wenn dabei von den Ethiklehrern kein bestimmter religiöser oder weltanschaulicher Standpunkt vertreten werden soll. Wo die religiöse Bildung nicht mehr durch die Religionsgemeinschaften erfolgt und in ihrer Verantwortung liegt, gleichwohl aber die Vermittlung religiöser Werte als prinzipielle Aufgabe der Schule gesehen wird, entsteht eine neue Form von Zivilreligion, deren Charakter und Inhalt nicht nur unter demokratiepolitischen, sondern auch unter systematisch-theologischen Gesichtspunkten weiter zu diskutieren ist.

Interessanterweise gibt es in Österreich nicht nur außerhalb der Kirchen, sondern auch innerhalb der Religionspädagogik einzelne Stimmen, die in Anbetracht der fortschreitenden Entkirchlichung für ein Schulfach Ethik und Religion eintreten, das eine echte Alternative zum konfes-

42 Vgl. das Positionspapier „Der Stellenwert von Religion und Ethik in einer modernen Gesellschaft – interfakultäres Positionspapier zur gegenwärtigen Debatte über Ethikunterricht in Österreich“, *Schulfach Religion* 36, 2016, S. 15–22, hier S. 17f. Zur Kritik siehe Konrad Paul Liessmann, *Interkonfessioneller Religionsunterricht oder Ethikunterricht – wieder einmal eine falsch Alternative*, *Schulfach Religion* 36, 2016, S. 39–41.

sionellen Religionsunterricht darstellt.⁴³ Die Verteidigung des herkömmlichen Religionsunterrichts sei längerfristig ein vergebliches Rückzugsgefecht. Stattdessen sollten sich Theologie und Kirche an der Entwicklung pädagogischer und fachdidaktischer Alternativen aktiv beteiligen und sich entschlossen auf den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der modernen Gesellschaft einstellen.

Aus systematisch-theologischer Sicht möchte ich zu bedenken geben, dass Religion weder mit Metaphysik noch mit Moral zu verwechseln und auch keine Mischmasch aus beidem ist, sondern – mit Schleiermacher gesprochen – Anschauung und Gefühl, Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Sollte es stimmen, dass der Religionsunterricht heute über weite Strecken ohnehin nichts anderes als eine Art von Ethikunterricht ist, der in leicht erhöhtem Ton von Werten und Moral handelt, spräche das eher gegen als für das Fach Religion. Im Ergebnis wäre nicht etwa der Ethikunterricht ein Ersatz für den Religionsunterricht, vielmehr wäre der Religionsunterricht als subsidiärer Stellvertreter für den Ethikunterricht zu betrachten, auch wenn er nicht als solches bezeichnet wird.

Zwar hat auch Religion, die es nicht mit allem, aber mit dem Ganzen zu tun hat, ein bestimmtes Verhältnis zur Moral. Moral aber zu ihrem Kern zu erklären, verkennt das Wesen von Religion oder doch zumindest das Wesen des christlichen Glaubens. *Weder bedarf Moral einer religiösen Letztbegründung, noch ist Religion ein Epiphänomen der Moral.*

Es erscheint von hier aus gesehen theologisch nicht unproblematisch, einen Ethikunterricht als Pflichtfach lediglich für jene zu fordern, die keinen Religionsunterricht besuchen. Dass der Religionsunterricht ohne die flankierende Maßnahme eines Ethikunterrichts unter hohen Abmeldungsdruck gerät, ist kein hinreichendes schulpädagogisches Argument. Ethikunterricht zivilreligiös aufzuladen, ist ebenfalls problematisch. Vielleicht besteht die bessere schulpolitische Alternative eben doch in einem auf ethische Fragen fokussierten Philosophieunterricht für alle Schülerinnen und Schüler der Sekundarstufe II – neben dem Religionsunterricht, der sein unverwechselbares theologisches Profil neu zu schärfen hat. ■

43 So z. B. Wolfgang Langer, Ethikunterricht oder Wahlpflichtfach Religion – oder keines von beiden?, in: Martin Jäggle/Grete Anzengruber (Hg.), Ein-Fach-Ethik. Ethikunterricht in Österreich. Hintergründe – Kontroversen – Informationen (Schulheft 93/1999), Wien 1999, S. 34-44.

Autor*innen

Hanisch-Wolfram Alexander, DDr. BEd., geb. 1977; Historiker und Religionslehrer, wissenschaftlicher Koordinator der Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach, seit 2012 Kurator des Evangelischen Forums Fresach, seit 2014 im Religionsunterricht tätig; Kuchlbrunnweg 51, 9560 Feldkirchen i. K.; a.hanisch-wolfram@gmx.at

Körtner Ulrich H.J., O. Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c., Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien; ulrich.koertner@univie.ac.at

Miklas, Helene, Mag. Dr., geb. 1951, Unternehmensberaterin (Organisationsentwicklung und Personalwesen) EBIS Beraterin SQA, Schulentwicklerin, Demografieberaterin; Beheimgasse 68/11, 1170 Wien. Sie war von 2000–2007 Direktorin der Evangelischen Religionspädagogischen Akademie und von 2006–2011 Gründungsvizerektorin der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien-Krems; www.miklas-beratung.at

Schwarz, Karl, Dr. Dr.phil.h.c., tit. Univ.-Prof., Evang.-theol. Fakultät der Universität Wien und Gastprofessor an der Comenius-Universität in Bratislava, geb. 1952, 1998-2018 Ministerialrat und Referatsleiter im Kultusamt; karl.schwarz@univie.ac.at

Trauner, Karl-Reinhart, Dr. phil., Dr. theol., geb. 1966 in Wien, Militärsuperintendent, Priv.-Doz. an der Evang.-Theol. Fakultät Wien für das Fach Kirchengeschichte; karl.trauner@bmlv.gv.at

Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A.B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Dr. Thomas Krobath, Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, Dr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Heftes:** Dr. Thomas Krobath und Dr. Robert Schelander. **Grafik:** Mag. Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4 × jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895, ISSN 1680-4015.

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Bestellungen werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.

Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther
Mostbeck*

Leiter der II. Internen
Abteilung
(Gastroenterologie)

**Evangelisches
Krankenhaus**
Hans-Sachs-G. 10 – 12
A-1180 Wien
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A. B.
in Österreich

Österreichische Post AG
Info.Mail Entgelt bezahlt
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien