Karl W. Schwarz

**Vom Exercitium religionis privatum zur Privatisierung des Religionsbekenntnisses.
Der Protestantismus im Spiegel seines Ringens um Religionsfreiheit
zwischen 1848 und 1938***

1. Einleitung

Der Beitrag thematisiert eine Spanne der österreichischen Kirchengeschichte, in der sich der Protestantismus von den Fesseln der Toleranzzeit lösen konnte und den Akatholiken mit Hilfe der liberalen Verfassungsbewegung des Jahres 1848 ein bedeutender Schritt zur Emanzipation gelang. Eine Leitthese geht allerdings davon aus, dass die konfessionelle Parität weder durch das Grundrechtspatent 1849 noch durch das Protestantenpatent 1861 oder das Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger von 1867 verwirklicht wurde. Letzteres mochte immerhin den Anspruch erheben, aus dem katholischen Habsburgerreich einen überkonfessionellen Verfassungsstaat initiiert zu haben. Am Beispiel des Eherechts wird freilich zu zeigen sein, dass die Forderung der liberalen Verfassungsbewegung nach einer konfessionell-weltanschaulichen Neutralisierung des Staates und Äquidistanz zu den gesetzlich anerkannten Kirchen kaum eine Chance hatte angesichts der soziologischen Vormachtstellung der römisch-katholischen Kirche. Die konfessionelle Ausgestaltung des Eherechts, selbst in seiner nach 1867 wieder hergestellten säkularen Fassung, bedeutete eine ganz entschiedene Option zugunsten der römisch-katholischen Dogmatik. Die Protestanten fragten sich unwillkürlich, wie denn der Staat dazukäme, der größten der gesetzlich anerkannten Kirchen solche Hilfsdienste zu leisten und deren dogmatisches Selbstverständnis zum allgemeinen Maßstab zu erheben¹.

2. Privatexerzitium

„Ein Jahr, das zu den merkwürdigsten in der Weltgeschichte gehört, ist beendet und mit hoffnungsvollen Erwartungen haben wir das neue Jahr betreten.“ So schrieb der akatholische Pastor von St. Ruprecht am Moos Johann Wolfgang Steinel (1799-1864) in die dicke Chronik

---

* Dem Beitrag liegt ein Vortrag im Rahmen des Symposiums „Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848-1938“ (Klagenfurt, 6.12.2006) zugrunde.

¹ Gustav Adolf Skalský, Zur Reform des österreichischen Eherechts, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich (= JGPrÖ) 27 (1906), 1-58, hier: 29.

seiner Kirchengemeinde². Er schildert den immer größer werdenden Druck, der auf seinen Glaubensgenossen lastete und der selbst für „verständige Katholiken“ nicht mehr nachzuvollziehen war. Seinen signifikanten Ausdruck hat diese religionsrechtliche Ordnung der Toleranzzeit in dem Begriff des Privatexerzitiums gefunden: Das exercitium religionis privatum³ bedeutete, dass der Religionsübung die Zeichen der Öffentlichkeit vorenthalten blieben. Die Bethäuser durften nicht als Kirchen gebaut werden, weder über einen Turm noch über Kirchenglocken verfügen und keinen direkten Zugang von der Straße aufweisen. Das josefinische Toleranzpatent (1781)⁴ hatte den Acatolici nur eine ausgesprochen schmale Basis ihrer rechtlichen Existenz zugestanden, es war weit davon entfernt, eine akatholische Konkurrenzkirche anzuerkennen. Die Akatholiken mussten sich vielmehr in das römisch-katholische Parochialnetz einfügen⁵ und dem für die Standesführung der Gemeinde betrauten parochus ordinarius die Stolgebühren abliefern, mochte auch sein akatholischer Kollege die entsprechenden Amtshandlungen vorgenommen haben. Dieser war aber eben nicht Pfarrer und mit parochialen Befugnissen ausgestattet, sondern wurde als Pastor oder Prediger bezeichnet. In der Toleranzzeit waren diese zumeist aus dem fränkischen oder schwäbischen Raum zugewandert oder stammten aus der Zips im ehemaligen Oberungarn, der heutigen Slowakei. Steinel war eine Ausnahme, denn er kam aus dem Ascher Ländchen in Westböhmen, einem Lehen der böhmischen Krone, wo sich eine lutherische Enklave unter dem Schutz der evangelischen Reichsgrafen Zedtwitz seit der Reformationszeit halten konnte.

Die akatholischen Pastoren waren wohl akademisch gebildet, sie hatten zumeist an deutschen Universitäten studiert. Seit 1821 gab es auch in Wien eine eigene Protestantische Theologische Lehranstalt, die 1850 zu einer Fakultät erhoben wurde, ohne freilich an die

---

² Oskar Sakrausky, St. Ruprecht am Moos. Die Geschichte einer evangelischen Pfarrgemeinde im Großraum Villach, Villach 1986, S. 195.

³ Karl Schwarz, Exercitium religionis privatum. Eine begriffsgeschichtliche Analyse, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (= ZRG) 105 Kan. Abteilung 74 (1988) S. 495-518.

⁴ Peter F. Barton (Hg.), Im Zeichen/Lichte der Toleranz, 2 Bde Wien 1981.

⁵ Christel Durdik, Bevölkerungs- und Sozialstatistik in Österreich im 18. und 19. Jahrhundert, in: Heimold Helczmanovski (Hg.), Beiträge zur Bevölkerungs- und Sozialgeschichte Österreichs, Wien 1973, 225-266, hier: 253 f.; Inge Gampl, Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution, Wien-Köln-Graz 1984, 102.

Alma Mater Rudolphina angegliedert zu werden⁶. Das geschah erst im 101. Jahr ihres Bestehens (1922)⁷.

Zurück zu Johann Wolfgang Steinell. In seiner Chronik listete er diese Benachteiligungen der Akatholiken auf, die zahlreichen Prärogativen der herrschenden Religion: das Mischeherecht, die religiöse Kindererziehung, Konflikte bei Begräbnissen auf gemeinsamen oder katholischen Friedhöfen. Besondere Ärgernisse und Beschwerden warf der konfessionelle Übertritt auf: er war keinesfalls frei, sondern erforderte den vorherigen Besuch eines sechswöchigen katholischen Religionsunterrichts. Erst danach durfte der Übertritt angemeldet werden. Um den Übertritt zu verhindern, kam es häufig zu durchsichtigen Verzögerungen⁸.

3. Das josephinische Mischeherecht

Das Hauptproblem der interkonfessionellen Beziehungen war nicht nur während der Toleranzzeit, sondern weit darüber hinaus, praktisch bis in die unmittelbare Gegenwart: das Mischeherecht⁹. Denn diese Ehen zwischen Katholiken und Akatholiken unterlagen den Vorschriften des kanonischen Rechts, insbesondere der Formpflicht, wie sie im Dekret „Tametsi“ des Konzils von Trient 1563 vorgeschrieben worden war. Eine gültige sakramentale Ehe konnte demzufolge nur vor einem römisch-katholischen Priester und zwei Zeugen geschlossen werden, keinesfalls vor einem akatholischen „Religionsdiener“, der allenfalls die Funktion eines Zeugen wahrnehmen durfte. Die Befreiung von der Formpflicht wäre die erwünschte Lösung im Falle einer konfessionellen Mischehe gewesen. So wurde auch mit Rücksicht auf die konfessionelle Gemengelage in der Kölner Kirchenprovinz

⁶ K. Schwarz/Falk Wagner (Hg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821-1996*, Wien 1997.

⁷ Gustav Reingrabner, *Geschichtsmächtigkeit und Geduld: Probleme um die Eingliederung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien*, in: *Zeitenwechsel und Beständigkeit*, 99-119; K. Schwarz, „(...) zur Erhaltung der universitas litterarum unentbehrlich“. Die Inkorporierung der Ev.-theol. Fakultät in die Alma Mater Rudolphina im Jahr 1922, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 2 (1998), 393-428.

⁸ Peter Leisching, *Wege der Toleranz im österreichischen Vormärz. Zum Übertrittsrecht in der präkonstitutionellen Ära*, in: *Österr. Archiv für Kirchenrecht (= ÖAKR)* 39 (1990), 237-265.

⁹ K. Schwarz, *Heiraten zwischen „Geduldetwerden“ und „Versprechenmüssen“*. Zu den Auswirkungen des Toleranzpatents im evangelischen Raum, in: *Klemens Maria Hofbauer in Wien 1808-1820. Seine Herausforderung damals und heute (Ökumenische Fachtagung 22.-23.6.2001)*, Wien 2002, 41-47; Bruno Primetshofer, *Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781-1841)*, Wien 1967.

(1830)¹⁰ und in Ungarn (1840) verfahren, nicht jedoch in Österreich¹¹. Hier blieb die Formpflicht aufrecht. Nach kanonischem Recht besteht im Falle einer konfessionellen Mischehe ein Ehehindernis: mixta religio, von dem nur ein bischöflicher Dispens befreien konnte. Dieser Dispens wurde aber nur erteilt unter der Auflage der Zusicherung, nicht vom katholischen Glauben abzufallen sowie eines von beiden Brautleuten zu leistenden Versprechens, dass sämtliche Kinder katholisch getauft und erzogen würden¹².

Das Toleranzpatent hatte nun demgegenüber angeordnet, dass es von diesen Erziehungsreversen völlig abzukommen habe¹³. Hier begegnet vielmehr die Regel, dass bei einem katholischen Vater alle Kinder in der Konfession zu folgen hätten, während im umgekehrten Fall der Grundsatz sexus sexum sequitur zur Geltung kam, also die Söhne dem akatholischen Vater, die Töchter hingegen der katholischen Mutter nachzufolgen hatten.

Konflikte blieben natürlich nicht aus. Denn auch wenn der Kaiser anordnete, dass von Staats wegen keine Reverse mehr verlangt werden dürfen, so hinderte dies nicht, solche Reverse verbotenermaßen dennoch als Bedingung für den Dispens einzufordern oder als freiwillige Leistung dem akatholischen Partner „nahezulegen“. Musste sich der katholische Pfarrer als staatliches Eheschließungsorgan an das Kanonische Recht halten oder konnte er als staatliches Trauungsorgan davon absehen? Er nahm ja den Ehekonsens gleichsam als Funktionär des Staates entgegen, er leistete passive Assistenz. In der Person des Priesters rieben sich die unterschiedlichen Ansprüche des Staates einerseits, dem es um den zivilrechtlichen Ehevertrag zu tun ging, und der Kirche mit ihrem erst spät festgelegten sakramentalen Verständnis der Ehe und der Eheschließung. Das ist erst im 13. Jahrhundert geschehen, am Konzil von Lyon 1274, endgültig fixiert wurde es im 15. Jahrhundert, etwa vierzig Jahre vor

---

¹⁰ In der päpstlichen Deklaration „Matrimonia“ Benedikts XIV. von 1741, der sog. Benedictina hatte es geheißen: Wenn eine Ehe zwischen einem Katholiken und Häretiker ohne Beachtung der Tridentinischen Vorschrift „schon geschlossen ist, oder künftig, was Gott verhüten möge, geschlossen wird, so erklärt Se. Heiligkeit, daß eine solche Ehe, wenn kein anderes kanonisches Hindernis vorliegt, als gültig zu erachten sei (...)“ – Silvia Hell, Etheologische Aspekte unter besonderer Berücksichtigung konfessionsverschiedener/-verbindender Ehen, in: Tradition – Wegweisung in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag, Berlin 2001, 35-56, hier: 37.

¹¹ B. Primetshofer, Die Frage der gemischten Ehen in den Reformplänen des Wiener Erzbischofs Vinzenz Eduard Milde und des Apostolischen Nuntius Pietro Ostini (1832-34), Nachdruck in: ders., *Ars boni et aequi*. Gesammelte Schriften, Berlin 1997, 3-24.

¹² Karl-Theodor Geringer, Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen in der Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem Ende der Glaubenskriege, in: *Fides et Ius*. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, Regensburg 1991, 303-316.

Luthers Geburt, am Konzil von Florenz 1438-1445. Martin Luther hat deshalb den sakramentalen Charakter der Ehe bestritten und sie als „weltlich Ding“ der Regelungskompetenz des Staates unterworfen¹⁴.

4. Eine Reichstagspetition

Die evangelischen Kirchengemeinden Kärntens richteten 1848 an den Reichstag eine Petition¹⁵, in der sie die „religiöse, bürgerliche und politische Gleichstellung mit unsern katholischen Glaubensbrüdern“ forderten. Die, „die gleiche Lasten des Staates tragen, [sollten] auch gleiche Rechte genießen“. Dass unter der evangelischen Bevölkerung Oberkärntens größte Sympathien für die demokratische Bewegung der Zeit festzustellen ist, kann an den beträchtlichen Spenden einzelner Gemeinden für die Revolutionäre in Wien und für den Protestanten Lajos Kossuth (1802-1894) gezeigt werden. Sie sind auch ein Indiz einer bemerkenswerten Anti-Habsburg-Stimmung in diesen Kreisen¹⁶. Solche Petitionen langten aus allen Teilen des Habsburgerreiches ein¹⁷. Die Protestanten fanden in der liberalen Verfassungsbewegung des Jahres 1848 einen entschlossenen Anwalt für die Forderung nach konfessioneller Gleichberechtigung.

Das Märzpatent 1849 hat erstmals in der österreichischen Rechtsentwicklung von einer Mehrzahl von Kirchen gesprochen („Jede gesetzlich anerkannte Kirche ... ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig ...“), aber den Grundsatz der konfessionellen Parität noch kaum, höchstens in formeller Hinsicht, verwirklicht¹⁸. Denn es blieb bei dem Programmsatz, der näher ausgeführt hätte werden müssen. Aber diese Ausführungsgesetzgebung unterblieb. Eine Reihe dringender Desiderata wurden gleichwohl

---

¹³ Gampl, Staat – Kirche – Individuum, 106.

¹⁴ K. Schwarz, Die Ehe ist ein „weltlich Ding“: Anmerkungen zum österreichischen Eherecht aus protestantischer Perspektive, in: Maximilian Liebmann (Hg.), War die Ehe immer unauflöslich? Limburg-Kevelaer 2002, 124-155.

¹⁵ Die evangelischen Kirchengemeinden an den Reichstag in Kremsier – HHSTA Wien, Österreichischer Reichstag, Fasz. 128, IX/38, n. 2244 – zitiert bei K. Schwarz, „Aus einer spannungsgeladenen Geschichte ... zu einer freien Partnerschaft“. Einige Streiflichter zu den interkonfessionellen Beziehungen in Kärnten zwischen Toleranzpatent und 2. Vatikanischem Konzil, in: Car. I (2000), 275-310, hier: 286.

¹⁶ Wilhelm Wadl, Die demokratische Bewegung in Kärnten im Jahre 1848, in: Car. I 174 (1984), 375-412, hier: 386.389.399.401f.408.

¹⁷ Erika Weinzierl-Fischer, Die Kirchenfrage auf dem österreichischen Reichstag 1848/49, in: MÖStA 8 (1955), 160-190; Otto Hörhan, Die Petitionen an den Kremsierer Reichstag 1848/49, masch. phil. Diss. Wien 1965, 226 ff. (Die Petitionen der Protestanten).

¹⁸ I. Gampl, Staat und Evangelische Kirche in Österreich von der Reformation bis zur Gegenwart, in: ZRG Kan.Abt. 83 (1966), 299-331.

im Jänner 1849 erfüllt¹⁹, angefangen von der gewünschten „Selbstbezeichnung“ als evangelisch Augsburgischer bzw. Helvetischer Konfession, über die selbständige Matrikenführung, die Aufhebung der Stolgebühpflichten für römisch-katholische Pfarrer und Mesner, die Aufhebung der Leistungspflichten an die katholischen Schullehrer, schließlich auch die Aufhebung der Aufgebotspflicht evangelischer Brautleute in der römisch-katholischen Pfarrkirche, die sich ja nur vor dem Hintergrund des öffentlichen Pfarrzwanges verstand. Bei der Regelung des freien Übertritts ab dem 18. Lebensjahr ist noch nicht der Standard der Religionsfreiheit erreicht, aber immerhin schimmert schon eine Lösung durch, welche 1868 durch das Reichsgesetz über interkonfessionelle Verhältnisse (RGBl. Nr. 49/1868) gefunden und durch die Übertrittsverordnung von 1869 (RGBl. Nr. 13/1869) näher ausgeführt wurde²⁰. Freilich hat es dann in Zeiten einer gesteigerten Übertrittsbewegung (Los-von-Rom-Bewegung der Alldeutschen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert und in den Jahren des katholischen Ständestaates), wo der Austritt aus der römisch-katholischen Kirche als politisches Ventil benützt wurde, politisch-juristische Gegenmaßnahmen gegeben, die den Austritt administrativ erschwerten, ja diesen Akt einer politischen Demonstration nicht nur nicht vollzogen, sondern sogar mit strafrechtlichen Mitteln bekämpften²¹.

5. Vom Konkordat (1855) zum Protestantenpatent (1861)

Die heiklen interkonfessionellen Streitfragen wie das Mischeherecht und die religiöse Kindererziehung konnte oder wollte der Staat aber nicht einer paritätischen Lösung zuführen – etwa im Wege einer vollkommenen Säkularisierung des Eherechts, wie es 1848 bereits diskutiert wurde²². Schon um die Jahreswende 1848/49 machte sich Minister Graf Stadion Gedanken über eine konkordatsrechtliche Lösung dieser interkonfessionellen Fragen. Für den einzigen evangelischen Abgeordneten in Kremsier, den Bielitzer Pastor Carl Samuel Schneider (1801-1882) war ein solcher Umweg über Rom eine klare „Sackgasse“, denn von Rom „erblühte uns nie das Heil und wird uns auch in der neuen Zeit nicht grünen“²³.

¹⁹ Ministerialverordnung betreffs der Akatholiken vom 26. Jänner 1849, RGBl. Nr. 107/1849.

²⁰ Inge Gampl/Richard Potz/Brigitte Schinkele, Österreichisches Staatskirchenrecht Bd. 2, Wien 1993, 105 ff.; 119 ff.

²¹ K. Schwarz, Zur grundrechtspolitischen Tragweite des Glaubenswechsels, in: Festgabe für Inge Gampl = ÖAKR 39 (1990), 183-193.

²² Inken Fuhrmann, Die Diskussion über die Einführung der fakultativen Zivilehe in Deutschland und Österreich seit Mitte des 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1998.

²³ K. Schwarz, Ein Neujahrsbrief aus Kremsier über die Lage der Evangelischen Kirche zum Jahreswechsel 1848/49, in: ÖAKR 33 (1982), 49-68, hier: 58; vgl. insgesamt dazu auch Josef Kremsmair, Interkonfessionelle Rechtsverhältnisse in Österreich im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat, Würzburg 1993, 25 ff.

Tatsächlich haben die Mischeheerlässe der Folgezeit (1850) nicht die gewünschte Klärung erbracht, erst recht auch nicht das Konkordat von 1855, das im Gegenteil eine Katholisierung der konfessionell gemischten Ehen bedeutete. Erst die zweite Welle des Liberalismus machte einen deutlichen Schritt nach vorne mit dem Gesetz vom 31. Dezember 1868 betreffend die Eheschließung zwischen Angehörigen verschiedener christlicher Konfessionen (RGBl. Nr. 4/1869). Nun erst wurde auch den evangelischen Pfarrern die Entgegennahme des Ehekonsenses ermöglicht.

Zur Ära des Neoabsolutismus ist noch etwas nachzutragen. In jenen Jahren verfolgte der Kultusminister Graf Leo Thun-Hohenstein (1811-1888) das Projekt einer Protestantischen Reichskirche, also die Zusammenführung der streng separierten Reformationskirchen in Ungarn, Siebenbürgen und den deutsch-slawischen Kronländern unter einer konsistorialen Kirchenleitung in Wien – mit einem juristischen Präsidenten an der Spitze. Solche Überlegungen waren von slowakischen Beratern des Kultusministers (Ján Kollár [1793-1852], Karol Kuzmány [1806-1866])²⁴ angestellt worden, die mit einer solchen Umstrukturierung gegen die vitalen Gefahren der Magyarisierung innerhalb der ungarländischen Evangelischen Kirche A.B. zu mobilisieren versuchten. Sie hätten auch den Integrationsabsichten des neoabsolutistischen Staates entsprochen, der sich bekanntlich nur auf das Militär, die Beamtschaft und die „schwarze Gendarmerie“, die römisch-katholische Kirche, stützen konnte. Aber den Protestantismus in diesem Sinne zu instrumentalisieren, schlug fehl. Dieser verfügte nur in Schlesien (13,40%), in Ungarn (23,93%) und in Siebenbürgen (23,96%) über statistisches Gewicht²⁵, deshalb führten der Widerstand der Magyaren und die Vorbehalte der Siebenbürger Sachsen das Projekt zum Scheitern. Es verblieb beim status quo ante mit völlig getrennten Reformationskirchen im Habsburgerreich ohne jedwede institutionelle Querverbindung²⁶:

- die Reformierte Kirche in Ungarn (H.B.) mit ca. 1,7 Mill. Mitgliedern, fast ausschließlich magyarischer Zunge;

²⁴ K. Schwarz, Der Protestantismus in der Ära des Neoabsolutismus. Zum Projekt einer protestantischen Reichskirche in der Habsburgermonarchie, in: Dušan Kovač/Arnold Suppan/Emília Hrabovec (Hg.), Die Habsburgermonarchie und die Slowaken 1849-1867, Bratislava 2001, 117-132.

²⁵ Helmut Rumpler, Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie, Wien 1997, 346: Tabellarische Aufstellung der Konfessionen im Kaisertum Österreich (1857)

²⁶ Friedrich Gottas, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848-1918 Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, 489-595.

- die dreisprachige Lutherische Kirche in Ungarn (Evangelisch A.B.) mit 850.000 mehrheitlich slowakischen und deutschen Mitgliedern (450.000 bzw. 250.000) und 150.000 Mitglieder magyarischer Zunge (im Übermurgebiet bestanden auch Gemeinden, in denen in slowenischer Sprache gepredigt wurde);
- die dreisprachige Evangelische Kirche A.u.H.B. in den deutsch-slawischen Kronländern mit ca. 290.000 Mitgliedern, darunter 90.000 zum Großteil tschechische Reformierte (H.B.) und ca. 50.000 polnische Lutheraner in Schlesien;
- die Reformierte Kirche in Siebenbürgen mit 360.000 Mitgliedern ausschließlich magyarischer Zunge;
- die Lutherische Kirche der Siebenbürger Sachsen (Ecclesia Dei nationis Saxonicae) mit 225.000 Mitgliedern,
- und am Rande des protestantischen Spektrums: die Unitarische Kirche in Siebenbürgen mit ca. 40.000 Mitgliedern.

Seit 1859 stand an der Spitze der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche, der landesfürstlichen Konsistorien, ein evangelischer Verwaltungsjurist, den der Kultusminister Graf Leo Thun-Hohenstein (1811-1888) 1850 von der Rechtsakademie in Hermannstadt als sachverständigen Referenten für die evangelischen Angelegenheiten geholt hatte: Joseph Andreas Zimmermann (1810-1897)²⁷. Dieser wechselte 1859 vom Kultusministerium zum Konsistorium (beide waren nebeneinander in zwei Stadtpalais in der Herrengasse in Wien untergebracht) und wurde der erste evangelische Präsident, ihm folgte der letzte Comes der Sächsischen Nation Konrad Schmidt von Altenheim (1810-1884), der zeitweise Vizepräsident des verstärkten österreichischen Reichsrates gewesen war. Vorher aber waren jeweils katholische Beamte an der Spitze gestanden – und zwar aus der Erkenntnis, dass nur ein Katholik den katholischen Landesherrn vertreten könne, gerade auch in der Handhabung der landesfürstlichen Oberaufsichts- und Verwahrungsrechte, welche die katholischen Habsburger gegenüber der Evangelischen Kirche in Anspruch nahmen. Unter dem Gesichtspunkt der Parität war diese Regelung fallen gelassen, ja im Protestantenpatent von 1861 (RGBl. Nr. 41/1861)²⁸ sogar ausdrücklich festgelegt worden, dass im Kultusministerium

²⁷ K. Schwarz, „Providus et circumspectus“. Der siebenbürgisch-sächsische Kirchenrechtspraktiker Joseph Andreas Zimmermann, in: Zsolt K. Lengyel/Ulrich A. Wien (Hg.), Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie. Vom Leopoldinum bis zum Ausgleich (1690-1867), Köln-Weimar-Wien 1999, 181-207.

²⁸ Hans Klecatsky/Hans Weiler (Hg.), Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1958, 417 ff.

der zuständige Sachbearbeiter der evangelischen Kultusangelegenheiten ein Angehöriger dieser Kirche sein müsse²⁹.

Zum Protestantenpatent ist noch nachzutragen, dass es nicht im konstitutionellen Wege erflossen ist, obwohl der Reichsrat bereits einberufen war, sondern es wurde vom Kaiser als Patent herausgebracht kraft seiner Stellung als „oberster Vorstand“³⁰ der Evangelischen Kirche, dem bekanntlich nach der traditionellen Kirchenrechtsdoktrin der Protestanten das „landesherrliche Kirchenregiment“ zukam. Dieser Theorie zufolge betrachtete sich der jeweilige Landesherr als summus episcopus der entsprechenden evangelischen Landeskirche. Aber das war im Falle der katholischen Habsburger umstritten. Ob sie über die allgemeine Kirchenhoheit, die sogenannten *jura circa sacra*, hinausgehend auch *jura in sacra* in Anspruch nehmen durften, lautete die juristische Kernfrage, die in rechtsdogmatischer Hinsicht nie wirklich geklärt, sondern aus pragmatischen Gründen unter den Teppich gekehrt wurde³¹. Das Protestantenpatent sprach auch nicht von einem formellen landesherrlichen Kirchenregiment, sondern von landesherrlichen Oberaufsichts- und Verwahrungsrechten, die sich freilich unter dem Leiter des Kultusressorts Richard Graf Belcredi (1823-1902) wieder zur Theorie verdichteten, dass „die oberste Leitung und Verwaltung der evangelischen Angelegenheiten ... in den Händen Seiner Majestät des Kaisers ruht“ (1866)³².

Im Zeitalter des Konstitutionalismus hatte sich in der Evangelischen Kirche ein breit gefächertes Synodalwesen etablieren können, das über die Gemeinden, Seniorate und Superintendentenzen bis zur Generalsynode reichte. Pfarrer wurden grundsätzlich von den Gemeinden gewählt, ebenso die Senioren und seit 1861 auch die Superintendenten, die allerdings der allerhöchsten Bestätigung bedurften. In der böhmischen Superintendenzen lehnte das Kultusamt drei Wahlvorgänge ab, weil das Wahlergebnis den nationalen und konfessionellen Frieden gefährdet hätte.

²⁹ K. Schwarz, „Für die evangelischen ... Kultusangelegenheiten eine eigene ... Abteilung“, in: Hans Paarhammer/Alfred Rinnerthaler (Hg.), Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. u.a. 2001, 545-572.

³⁰ So die Prädizierung in der Ministerkonferenz am 5.2.1853, in: Die Protokolle des Österreichischen Ministerrates Bd. III/1, bearb. von Waltraud Heindl, Wien 1975, 466-469, hier: 468.

³¹ K. Schwarz, *Ius circa sacra* und *Ius in sacra* im Spiegel der Protestantpolitik der Habsburger im 19. Jahrhundert, in: ZRG 122 Kan.Abt. 91 (2005), 578-624.

³² Bericht des k.k. evangelischen Oberkirchenrathes A.u.H.C. an die ... zweite Generalsynode, Wien 1871, 81.

Das Protestantenpatent wurde bisweilen etwas überhöhend als Magna Charta des österreichischen Protestantismus gefeiert, weil mit ihm die konfessionelle Gleichberechtigung verknüpft wurde³³. Diese Parität war jedoch ein höchst theoretisches Konstrukt, denn am katholischen Charakter der Habsburgermonarchie³⁴ konnte das Patent kaum rütteln, das gelang nicht einmal dem Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger von 1867 (RGBl. Nr. 142/1867), mochte es auch den Anspruch erheben, Österreich in ein überkonfessionelles Staatswesen umgewandelt zu haben. Zweifellos hat es einzelne Konkordatsbestimmungen zu Fall gebracht und damit die katholisch-kirchliche Präponderanz verfassungsrechtlich unterlaufen³⁵. Die Maigesetze der Jahre 1868 und 1874 werden als österreichischer Kulturkampf bezeichnet, denn sie durchbrachen die im Konkordat eingeräumte Sonderstellung der römisch-katholischen Kirche im Schulrecht und im Eherecht³⁶. So wurde etwa der schulpolitische Einfluss der Kirchen auf den Religionsunterricht reduziert, das Schulwesen verstaatlicht und die kirchlichen Schulen zu Privatschulen umgewandelt, denen bei Vorliegen der Voraussetzungen freilich das Öffentlichkeitsrecht verliehen wurde. Im Blick auf das evangelische Schulwesen, das von den Toleranzgemeinden mit einem hohen finanziellen und ideellen Aufwand eingerichtet worden war, bedeutete dies praktisch das Ende³⁷. In Kärnten überlebten bloß die beiden Grundschulen in Treffen und Waiern.

Der Kulturkampf nahm in Deutschland viel schärfere Formen an: Über Betreiben des Kanzlers Otto von Bismarck wurde etwa das Zivileherecht eingeführt, während hierzulande die Eherechtsreform bloß Stückwerk blieb³⁸. Wenigstens für Konfessionslose, also Personen, die keiner gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft angehörten, wurde 1870 die obligatorische Zivilehe (RGBl. Nr. 51/1870) eröffnet³⁹. Eine allgemeine Ehegesetznovelle erreichte 1876 nur mehr eine Mehrheit im Abgeordnetenhaus (10. Feber 1876), scheiterte aber

³³ Georg Loesche, Von der Toleranz zur Parität, Wien-Leipzig 1911.

³⁴ Gottfried Mayer, Österreich als katholische Großmacht, Wien 1989; Rumpler, Eine Chance für Mitteleuropa, 344 ff.

³⁵ Karl Vocelka, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868, Wien 1978.

³⁶ B. Primetshofer/J. Kremsmair, Die gesetzliche Entwicklung der Beziehungen von Kirche und Staat (1993), Nachdruck in: Primetshofer, Gesammelte Schriften, 69-148, hier: 78 ff.

³⁷ G. Reingrabner, Das evangelische Schulwesen in Österreich, in: A.Rinnerthaler (Hg.), Das kirchliche Privatschulwesen – historische, rechtliche, pastorale und ökonomische Aspekte, Frankfurt/M. 2007 (im Erscheinen).

³⁸ Primetshofer/Kremsmair, Beziehungen von Kirche und Staat, 112 ff.

³⁹ Stefan Schima, Die Rechtsgeschichte der „Konfessionslosen“: der steinige Weg zur umfassenden Garantie von Religionsfreiheit in Österreich, in: Jos C.N. Raadschelders (Hg.),

im Herrenhaus (1876, 1878), vor allem am Widerstand der Römisch-katholischen Kirche bzw. deren politischen Arm, der Christlichsozialen Bewegung. Diese war gewissermaßen bei der Demonstration für den wegen seines Widerstands gegen die Maigesetze 1868 verhafteten Linzer Bischofs Franz Joseph Rudigier (1811-1884) aus der Taufe gehoben worden⁴⁰. Unter ihrer Signatur wurde der Einfluss der Liberalen zurückgedrängt, kam es 1883 bei der Novelle zum Reichsvolksschulgesetz (RGBl. Nr. 53/1883) zu einer erheblichen Rekonfessionalisierung der öffentlichen Schule. Ausgehend von der Überlegung, dass der Schulleitung die Aufsicht der religiösen Übungen obliegt, wurde verfügt, dass diese zur Erteilung des Religionsunterrichts befähigt sein müsse – und zwar desjenigen Bekenntnisses, dem die Mehrzahl der Schüler angehört. Das bedeutete praktisch, dass nur mehr (von geringen Ausnahmen in den protestantischen Kerngebieten des Salzkammergutes und Oberkärntens abgesehen) katholische Bewerber bei der Besetzung von Leiterstellen in Frage kamen und Berücksichtigung fanden. Nach Meinung der Protestanten bedeutete dies eine krasse Benachteiligung aller nichtkatholischen Bewerber und widersprach dem Staatsgrundgesetz, welches in Artikel 3 die gleiche Zugänglichkeit öffentlicher Ämter für alle Staatsbürger proklamiert hatte. Die umstrittene Bestimmung wurde aber erst 1925 vom Verfassungsgerichtshof aufgehoben – nota bene unter Berufung auf die Minderheitenschutzbestimmungen des Staatsvertrags von St. Germain (Art. 66 Abs. 2)⁴¹, der im Übrigen (Art. 63) die Einschränkung der gesetzlich nicht anerkannten Freikirchen (Methodisten, Adventisten, Baptisten) auf bloß häusliche Religionsübung (Art. 16 StGG) aufhob⁴².

6. Exkurs zum Eherecht

Um das protestantische Interesse an einer Reform des Eherechts zu schildern, beziehe ich mich auf eine anonym überlieferte Denkschrift, die vermutlich vom seinerzeitigen Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrates Dr. Wolfgang Haase (1870-1939) stammte⁴³. Ihr

---

Staat und Kirche in verwaltungshistorischer Perspektive = Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte 14, Baden-Baden 2002, 97-124.

⁴⁰ Rudolf Zinnhobler (Hg.), Bischof Franz Joseph Rudigier und seine Zeit, Linz 1987; ders., Der politische Aspekt im Wirken des Linzer Bischofs F.J. Rudigiers (1853-1884), in: Festschrift für Johannes Schasching, Berlin 1992, 429-443.

⁴¹ VfGH Slg 449/1925 – Inge Gamp/Richard Potz/Brigitte Schinkele, Österreichisches Staatskirchenrecht Bd. 1, Wien 1990, 28 Anm. 61.

⁴² Franz Graf-Stuhlhofer, Täuferkirchen in der Ostmark. Von Adventisten, Baptisten, Mormonen, Pfingstlern und Zeugen Jehovas, in: ÖGL 44 (2000), 73-93.

⁴³ Archiv des Ev. Oberkirchenrates Wien, Neuere Allgemeine Reihe, Faszikel 745 (Relicta Haase), Konvolut 2: Denkschrift über das österreichische Eherecht und dessen Auswirkungen

Entstehungsdatum liegt in den Jahren des katholischen Ständestaates. Folgende sechs Forderungen der Evangelischen an den Gesetzgeber wurden aufgelistet:

1. Die Ehen zwischen Evangelischen und Katholiken muss für den evangelischen Teil lösbar sein, insbesondere dann, wenn die Ehe nicht vor dem katholischen, sondern vor dem evangelischen Pfarrer abgeschlossen wurde.
2. Das Ehehindernis des Katholizismus soll aufgehoben werden.
3. Die Ehehindernisse der höheren Weihen und der feierlichen Gelübde haben für katholische Geistliche und Ordenspersonen nach ihrem Übertritt zur evangelischen Kirche zu entfallen.
4. Die Zuständigkeit der katholischen geistlichen Gerichte hat als ausgeschlossen zu gelten, wenn auch nur ein Ehteil zur Zeit des Anhängigwerdens eines Ehestreites der evangelischen Kirche angehört.
5. Beim Abschluss von Mischehen vor dem evangelischen Pfarrer soll das Aufgebot durch den katholischen Pfarrer entfallen.
6. Unbedingt muss um der Rechtssicherheit und der Gewissen willen eine gesetzliche Anerkennung der bisher geschlossenen und noch nichts rechtskräftig für ungültig erklärten Dispensehen erfolgen.

Mit diesen Gravamina stehen wir mitten in der Ehereformdiskussion, die von den Liberalen seit den 1870er-Jahren geführt wurde; der Hinweis auf die Dispensehen in Ziff. 6 weist dagegen in den Eherechtswirrwarr der Ersten Republik.

Der Angelpunkt des Problems war der strenge Grundsatz der Unauflöslichkeit einer Katholikenehe, dem sich ein Ehepaar auch durch Konversion nicht entziehen konnte. Der Satz „semel Catholicus, semper Catholicus“ verlieh der Katholikenehe eine besondere Qualität und verhinderte deren Trennung, selbst wenn beide Ehepartner der römisch-katholischen Kirche den Rücken kehrten. Es kam in diesem Fall lediglich zu einer separatio quoad thorum et mensam (Scheidung von Tisch und Bett), keineswegs aber zu einem divortium, zu einer separatio quoad vinculum, zu einer auflösenden Trennung des Ehebandes (§ 115 ABGB).

Die Kritik der Evangelischen Kirche richtete sich nicht ausschließlich gegen die tridentinische Formpflicht und das Ehehindernis des Katholizismus (impedimentum Catholicismi), sondern sie war grundsätzlicher und galt der Bindung des Staates an das katholische (sakramentale)

---

auf die Evangelischen Österreichs, zwölfseitiges masch. Manuskript o.D. (nach dem 1.5.1934). – Zu Haase vgl. P.F. Barton, Wolfgang Haase – Versuch einer Würdigung: sein Wirken insbesondere während des Ersten Weltkrieges und kurz danach, in: ders./Mihály Bucsay/Robert Stupperich, Brücke zwischen Kirchen und Kulturen, Wien-Köln-Graz 1976, 52-71.

Eheverständnis und wurde auch von zahlreichen katholischen Rechtsgelehrten (Friedrich Maassen [1823-1900]) geteilt.

Wie komme der Staat dazu, so fragte sich der einleitend erwähnte Kirchenrechtler Gustav Adolf Skalský (1857-1926)⁴⁴, der römisch-katholischen Kirche „in ihrer Dogmatik Helfersdienste zu leisten“? Im Hintergrund der Frage stand ein Postulat der modernen liberalen Staatstheorie, nämlich die strukturelle Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens. An der Frage der Eherechtsreform spitzte sich ihre Kernforderung zu, die von Seiten der Protestanten lebhafte Unterstützung erhielt. Wiederholte Petitionen des Wiener Presbyteriums A.B. (1876), ein Majestätsgesuch der Superintendenten und Superintendentialkuratoren (1884), schließlich eine Petition der VII. Generalsynode A.B. bzw. H.B. (1901) belegen dies ausreichend. Sie kritisierten die Auslegung der §§ 63 (Ehehindernisse der höheren Weihe und der feierlichen Ordensgelübde) und 111 (Unauflöslichkeit der Katholikenehe) des AbGB durch die österreichischen Gerichte. Die Evangelischen stießen sich daran, dass der Austritt aus der Römisch-katholischen Kirche und der nachher erfolgte Eintritt in die Evangelische Kirche keinen Einfluss auf die konfessionellen Ehehindernisse des AbGB zeitigten. Hier erblickten sie einen vitalen Widerspruch zum Protestantenpatent (1861), zum Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (1867) und zum Interkonfessionengesetz (1868). Im Falle eines ehemaligen Priesters, der laiiert wurde, musste der Staat wohl den Konfessionswechsel gewährleisten, aber er verweigerte dessen Eheschließung nach der Devise, dass der Austritt aus der katholischen Kirche nicht durch eine eherechtliche „Prämie“ belohnt werden dürfe⁴⁵. Während in Ungarn ein Konfessionswechsel entsprechende eherechtliche Konsequenzen nach sich zog (§ 8 Gesetzartikel LIII/1868), galt in Österreich hingegen der besondere Augenmerk des Staates dem sakramentalen „Eheband“: zu dessen Schutz wurde sogar ein Ehebandverteidiger aufgeboden – und es blieb in seiner sakramentalen Prädizierung als solches bestehen, auch wenn sich die beiden Partner nicht mehr „gebunden“ erachteten.

Die erwähnte Petition von 1901 zielte bereits mitten hinein in die aufgeregte Zeit der sogenannten Los-von-Rom-Bewegung⁴⁶, in der sich auch ein populistischer

⁴⁴ Skalský, Zur Reform des österreichischen Eherechts, 28.

⁴⁵ Kremsmair, Interkonfessionelle Rechtsverhältnisse, 113.

⁴⁶ Karl-Reinhart Trauner, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie, Szentendre 1999; Rudolf Leeb, Der österreichische Protestantismus und die Los-von-Rom-Bewegung, in: Johannes Dantine u.a. (Hg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, 195-230, hier: 199 mit Hinweis auf Gangolf Hübinger..

Radauprottestantismus breit machte. In der Person des Innsbrucker und später in Prag wirkenden Kanonisten Ludwig Wahrmund (1860-1932), eines Protagonisten der Eherechtsreform⁴⁷, haben sich Motive der Los-von-Rom-Bewegung und der Eherechtsreform vor dem Hintergrund des Konflikts um Modernismus und Antimodernismus überlagert.⁴⁸

7. Die Umgehungen des § 111 AbGB

Die Strenge des § 111 AbGB führte zu manipulierten Rechtsumgehungen mit Hilfe eines Staatsbürgerschafts-, Wohnsitz- und Konfessionswechsels⁴⁹. Hier ist an die Praxis der Konsistorialgerichte in Klausenburg zu erinnern, die solche von Tisch und Bett geschiedenen Katholikenehen auch quoad vinculum, also vollständig trennten, wenn Wohnsitz und Konfession dies erlaubten. Die nun erst mögliche Folgeehe wurde dann als Siebenbürger- oder Klausenburger Ehe bezeichnet, mochte sie auch im Delegationsweg in Österreich geschlossen worden sein. Nicht einmal die Strafandrohung des § 507 Strafgesetzbuch hat solche Rechtsumgehungen verhindern können. Auch der Umstand, dass eine Siebenbürger-Ehe über Revisionsbeschwerde eines geschiedenen Gatten vom Obersten Gerichtshof für ungültig erklärt wurde (1879), konnte die Praxis nicht wirklich eindämmen. So schaltete sich das Ministerium für Cultus und Unterricht ein und gab einen Erlass an die Evangelischen Pfarrämter heraus, um diese zu verpflichten, bei Eheschließungen zwischen österreichischen Staatsbürgern und solchen Staatsangehörigen, „welche bereits verehelicht waren und deren Ehe nach österreichischem Recht nicht als getrennt anzusehen wäre, jede Mitwirkung zu versagen“⁵⁰. Im Hintergrund dieses Erlasses stand die Verdächtigung, die Evangelische Kirche biete sich als ein „Heirathsbureau der Geschiedenen“ an⁵¹.

Der Erlass hat die Rechtsumgehung etwas schwieriger gemacht, denn nun mussten beide Eherwerber die ungarische Staatsbürgerschaft erwerben, was durch eine Novellierung des ungarischen Incolatsgesetzes 1879 zusätzlich erschwert wurde. Denn es setzte für den Erwerb

⁴⁷ Ludwig Wahrmund, *Ehe und Eherecht*, Leipzig 1906; *Die Eherechtsreform in Österreich*, Innsbruck 1907; *Documente zur Geschichte der Eherechtsreform*, Innsbruck 1908.

⁴⁸ Peter Hofrichter, *Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren*, in: Erika Weinzierl (Hg.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz-Wien-Köln 1974, 175-197; Alfred Rinnerthaler, *Der Fall Wahrmund. Politische, rechtliche und diplomatische Turbulenzen im Umfeld von Modernismus und Antimodernismus in Österreich*, in: *Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert*, 187-246.

⁴⁹ Ulrike Harmat, *Ehe auf Widerruf? Der Konflikt um das Eherecht in Österreich 1918-1938*, Frankfurt/M. 1999 – dazu K. Schwarz, *Rez.* in: *ZRG* 119 Kan.Abt. 88 (2002), 505-512.

⁵⁰ Harmat, *Ehe auf Widerruf*, 55f.

⁵¹ K. Schwarz, *Das österreichische Eherecht als Konversionsmotiv*, in: *Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte*, Wien 1996, 123-125.

der ungarischen Staatsbürgerschaft einen mindestens fünfjährigen Aufenthalt in Ungarn voraus. Doch auch in diesem Fall wussten sich die Betroffenen zu helfen, indem sie sich von einem ungarischen Staatsbürger adoptieren ließen. Als 1894 der ungarische Gesetzartikel XXXI in Transleithanien die Zivilehe einführt und damit eine bemerkenswerte Modernisierung erbrachte - die vorherige Rechtslage kannte neun [!] parallel geltende Eherechte -, bedeutete dies auch für die österreichische Scheidungsfluchtpraxis eine ganz erhebliche Erleichterung. Denn nun konnte der Konfessionswechsel unterbleiben. Die ungarischen Gerichte waren auch ermächtigt, eine Katholikenehe, die im Ausland geschlossen worden war, dem Bande nach zu trennen. Daraus wussten findige Juristen ein lukratives Geschäft zu machen, denn ein einschlägiger Praktischer Wegweiser war innerhalb eines halben Jahres vergriffen⁵².

Ein anderes Beispiel einer Rechtsumgehung durch Wohnsitz-, Konfessions- und Staatsbürgerschaftswechsel stellt die Coburger Ehe des Walzerkönigs Johann Strauß Sohn (1825-1899) dar⁵³. Dieser war 1883 evangelisch geworden, 1885 aus dem österreichischen Untertanenverband ausgeschieden und in der Folge Bürger des Herzogtums Sachsen-Coburg-Gotha geworden. Seine 1878 durch ein Wiener Gericht von Tisch und Bett geschiedene Ehe wurde 1887 durch Herzog Ernst II. per rescriptum getrennt. Die Folgeehe wurde daraufhin in Coburg geschlossen, sie wurde allerdings von den österreichischen Gerichten nicht anerkannt. Denn die Spruchpraxis des Obersten Gerichtshofes in Wien blieb bis 1907 unverändert: Die katholische Ehe eines österreichischen Staatsbürgers werde durch eine im Ausland erfolgte Trennung dem Bande nach selbst dann nicht aufgelöst, wenn der betreffende Ehegatte die Staatsbürgerschaft aufgegeben habe und aus der römisch-katholischen Kirche ausgetreten sei.

8. Dispensehen

Einer, der es trotzdem geschafft hatte, die österreichische Scheidungsfluchtpraxis zu seinen Gunsten auszunutzen, war Prinz Aloys Liechtenstein (1846-1920). Seine Ehefrau hatte nämlich erst aufgrund ihrer ungarischen Staatszugehörigkeit die staatliche Anerkennung der vom Papst für nichtig erklärten ersten Ehe erreicht, um eine Folgeehe („ungarische Ehe“) mit dem Landmarschall von Niederösterreich eingehen zu können. Der in Anspruch genommene

---

⁵² Harmat, Ehe auf Widerruf, 63 Anm. 205 – Ernst Gerö, Eheschließungs- und Trennungsfreiheit in Ungarn. Wegweiser für Advocaten, Justiz- und Administrationsbehörden, heiratslustige, insbesondere für geschiedene, oder beabsichtigende Ausländer katholischer Ehe, Budapest 1910.

Dispens vom bestehenden Eheband (denn die vom Papst für nichtig erklärte Erstehe war nach österreichischem Recht aufrecht) wurde später zum Anlass für eine ausgedehnte Dispenspraxis. Sie war begrifflich mit dem sozialdemokratischen Landeshauptmann von Niederösterreich Albert Sever (1867-1942) verknüpft („Sever-Ehe“). Er hatte ein in § 83 ABGB enthaltenes landesfürstliches Gnadenrecht zur Dispensation von nicht näher definierten Ehehindernissen planmäßig eingesetzt, um vom Ehehindernis des bestehenden Ehebandes (impedimentum ligaminis) zu befreien. Sever berief sich zwar nicht auf den Grazer Kanonisten Franz Xaver Neupauer (1753-1835), der eine solche politische Dispensbefugnis des Landesherrn proklamiert hatte⁵⁴, er konnte sich jedoch auf einige Entscheidungen vor 1918 stützen, die das Hindernis des bestehenden Ehebandes betrafen. Als Landeshauptmann erteilte er nun all jenen Katholiken den angesuchten Dispens, die nach erfolgter Scheidung von Tisch und Bett eine zweite Ehe eingehen oder eine schon längst etablierte Verbindung legitimieren wollten. Waren es vor dem Ersten Weltkrieg erwiesenermaßen vierzehn Fälle, denen ein solcher Dispens zuteil wurde⁵⁵, so schritt nun die sozialdemokratische Administration in Wien im großen Stil zur Dispenserteilung, während andere Bundesländer wie Tirol diese Vorgangsweise entschieden ablehnten⁵⁶. Insgesamt war aber auf diese Weise ein Ventil geschaffen worden, um dem Reformstau Rechnung zu tragen. Freilich mündete diese Praxis, die in zweiter Instanz beim Bundeskanzleramt ressortierte und bei Verhinderung des Bundeskanzlers vom großdeutschen Vizekanzler (nach 1927 vom Minister für Handel und Verkehr) administriert wurde, in jenen schon mehrfach apostrophierten Eherechtswirrwarr der Ersten Republik⁵⁷.

Da der Dispens vom Ehehindernis des bestehenden Ehebandes nur Nichtkatholiken oder genauer: Nicht-mehr-Katholiken erteilt wurde, speiste er die Kirchengaustrittsbewegung beträchtlich. Und da weiters diese Dispensehen natürlich nicht vor einem römisch-

---

⁵³ Uwe Jens Wandel, Johann Strauß – Bürger des Herzogtums Sachsen-Coburg und Gotha, Ausstellungskatalog Gotha-Coburg 1999.

⁵⁴ 1785 veröffentlichte der Grazer Kanonist Franz Xaver Neupauer eine Studie, in der er sich der Frage widmete und diese auch rundweg bejahte, ob ein katholischer Landesfürst das Recht hat, gültig geschlossene und vollzogene Ehen seiner katholischen Untertanen unter gewissen Umständen auch in Ansehung des Bandes zu trennen. – dazu Dieter Schwab, Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit, Bielefeld 1967, 191.

⁵⁵ Oskar Lehner, Familie – Recht – Politik. Die Entwicklung des österreichischen Familienrechts im 19. und 20. Jahrhundert, Wien-New York 1987, 137.

⁵⁶ Herbert Kalb, „Dispensehen“ und die Innsbrucker Juristenfakultät: Das Fakultätsgutachten vom 27. November 1919, in: Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert, 273-292.

katholischen Priester geschlossen werden konnten, lässt sich eine nicht zu vernachlässigende Übertrittsbewegung hin zur Evangelischen und zur Altkatholischen Kirche⁵⁸ feststellen, sofern diese Ehen nicht überhaupt als Notzivilehen vor der staatlichen Behörde geschlossen wurden.

Diese Eherechtskonversionen verliehen der Austrittsbewegung aus der römisch-katholischen Kirche, die im Bürgerkriegsjahr 1927 entfesselt wurde („Flucht aus der Kirche des Prälaten Seipel“), eine besondere Pointe. Der überwiegende Teil der Kirchenaustritte, die in den Jahren 1926/27 zahlreicher waren als in dem Halbjahrhundert zwischen 1868 und 1918, verblieb aber in der Konfessionslosigkeit.

Die schrankenlose Dispenspraxis warf juristische Fragen auf, die hier nur angedeutet werden können⁵⁹: Welche Konsequenzen ergaben sich aus der Dispensehe für den Unterhalts-, Pensions- und Erbanspruch des ersten Ehegatten? Was gilt, wenn die Dispensehe abermals geschieden und eine weitere Dispensehe geschlossen wird?

Die Fragen lassen sich zuspitzen, ob denn der Dispens überhaupt gültig erteilt und die nachfolgenden Ehen gültig geschlossen werden konnten. Darüber bestand allerdings weder in der rechtswissenschaftlichen Lehre noch in der gerichtlichen Praxis Einmütigkeit. Ja über dieser Frage entspann sich ein langwieriger Konflikt zwischen den Höchstgerichten. Auch dazu nur eine knappe Andeutung: Es lief auf einen Kompetenzkonflikt zwischen Exekutive und Judikative hinaus, als der Oberste Gerichtshof die Dispenserteilung für gesetzlich unzulässig erklärte, der Verfassungsgerichtshof aber die Zuständigkeit des Gerichts zur Entscheidung über die Rechtmäßigkeit der behördlichen Dispensbefugnis rundweg verneinte. So gab es plötzlich Gerichte, welche Dispensehen für ungültig erklärten, aber auf der anderen Seite einen Verfassungsgerichtshof, der zwischen 1927 und 1930 in ständiger Rechtsprechung den Rechtsschutz suchenden, weil für ungültig erklärten Dispensehen bescheinigte, dass sie gültig seien, weil den Gerichten das Urteil gar nicht zustünde, ob ein Verwaltungsakt rechtmäßig erledigt wurde oder nicht.

---

⁵⁷ Harmat, Ehe auf Widerruf, 534 spricht von 50.000 Sever-Ehen; hier auch 342 ff. das zeitgenössische Bonmot, dass der Minister für Handel und Verkehr jetzt auch den „ehelichen Verkehr zu administrieren (habe)“.

⁵⁸ Christian Halama, Altkatholiken in Österreich. Geschichte und Bestandsaufnahme, Wien-Köln-Weimar 2004, 519 ff.

⁵⁹ Dazu im einzelnen Harmat, Ehe auf Widerruf, 125 ff.; J. Kremsmair, Die Eherechtsreformversuche in Österreich während der Ersten Republik, in: Tradition – Wegweisung in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag, Berlin 2001, 515-537.

So gab es plötzlich Dispensehen, die gültig geblieben waren, weil sie von keinem der drei Ehegatten mit Parteistellung releviert wurden, aber auch solche, die vom Obersten Gerichtshof für ungültig erklärt wurden, und endlich jene, die der Verfassungsgerichtshof durch Aufhebung des auf Ungültigkeit der Dispensehe lautenden Urteils sanierte. Erst 1930 rückte er von seiner Rechtsmeinung wieder ab, das hing mit der in der Folge der Verfassungsgesetznovelle 1929 betriebenen „Umpolitisierung“ des Verfassungsgerichtshofes zusammen. Denn bei der Neuzusammensetzung wurde die maßgebliche Stimme entfernt, Hans Kelsen (1881-1973), der als Referent im Dispensehestreit den Kompetenzkonflikt zwischen Gericht und Verwaltungsbehörde festgestellt hatte⁶⁰. Ob ihn seine Mitgliedschaft in der Evangelischen Kirche A.B. in seiner entschiedenen Parteinahme für die Dispensehe beeinflusst hat, kann nur vermutet werden.

Neben der ausufernden Dispenspraxis war das Fortgelten des ungarischen Zivilrechts im Burgenland⁶¹ ein weiteres Element des konstatierten Eherechtswirrwarrs. Die politische Entscheidung, im neugebildeten Bundesland Burgenland 1921 das Eherecht des AbGB nicht einzuführen, sondern das zeitgemäßere ungarische beizubehalten, wurde damit begründet, dass dieses in seinen wesentlichen Teilen mit dem reichsdeutschen Eherecht übereinstimme. Bei diesem Landtagsbeschluss am 12. Oktober 1922 spielten auch konfessionelle Überlegungen eine Rolle. So entfernte sich ein evangelischer Abgeordneter der Christlichsozialen Partei vom Abstimmungsvorgang, um nicht gegen die obligatorische Zivilehe stimmen zu müssen⁶². Nun mussten aber zwei ziemlich kontroverse Eherechtsordnungen zueinander abgegrenzt werden, was im Einzelnen äußerst schwierig und verfassungsrechtlich bedenklich (Gleichheitssatz) gewesen ist. Um nur ein Beispiel zum impedimentum Catholicismi anzuführen: Dieses Ehehindernis hat bekanntlich einen Nichtkatholiken nach Auflösung seiner nichtkatholischen Erstehe an der Wiederverheiratung mit einem Katholiken gehindert. Dieses Ehehindernis galt nicht im Burgenland, sodass ein Burgenländischer Landesbürger, selbst wenn er katholisch war, nicht nur seine katholische Erstehe dem Bande nach trennen, sondern auch eine gültige Zweitehe mit einem österreichischen Katholiken eingehen konnte. Man hat allerdings versucht, durch eine

⁶⁰ Robert Walter, Hans Kelsen als Verfassungsrichter, Wien 2005, 57-68.

⁶¹ Christian Neschwara, Rezeption als Reform: Das ungarische Eherecht im österreichischen Burgenland nach 1921, in: ZNR 11 (1989), 39 ff.; Paul Iby, Eherecht im Burgenland (1921-1938), Eisenstadt 1990.

⁶² Harmat, Ehe auf Widerruf, 123.

einschränkende Geltungsklausel die Fälle der Möbelwagen-Scheidung, also durch eine vorübergehende Übersiedlung ins Burgenland auszuschließen.

Auch aus den Jahren der Ersten Republik lässt sich die Option der Evangelischen Kirche zugunsten einer Gesamtreform des Eherechts dokumentieren. Es sei nur auf die Stellungnahmen der beiden Generalsynoden 1925 und 1931 hingewiesen⁶³:

„Durch den Versuch von Bundesverwaltungsbehörden, die durch die gesetzliche Bestimmung der Unlösbarkeit der katholischen Ehe für viele katholisch Geschiedene geschaffene Härte durch Erteilung der Dispens von dem Ehehindernis des bestehenden Ehebandes zu beseitigen, einerseits und durch die Ungültigkeitserklärungen solcher mit Dispens geschlossener Ehen durch zuständige Gerichte andererseits ist unser bürgerliches Recht in einen unheilvollen Zwiespalt geraten und die Ehe zu einem Spielball der Willkür geworden und ihrer Würde und sittlichen Bedeutung vielfach völlig entkleidet.“

Im Hinblick auf diesen bedauerlichen Zustand des Eherechts, der „unserem Bundesstaat auch vor dem Urteil des Auslandes herabsetzt“, ersuchte die Generalsynode, der Nationalrat wolle „unser Ehegesetz einer Neuregelung unterziehen, die der sittlichen Bedeutung der Ehe für unser Volksleben entspricht und die Ehe in staatsrechtlicher Hinsicht einwandfrei sichert.“

Auch 1931 lenkte die Generalsynode die Aufmerksamkeit aller zuständigen Behörden und „aller Volksgenossen“ „neuerlich auf die unhaltbaren Zustände unserer Ehegesetzgebung“. In der entsprechenden EntschlieÙung hieß es:

„Im Hinblick auf die Heiligkeit der Ehe, auf der sich das sittliche Leben im Staate aufbaut, und im Bewusstsein der vollen Verantwortung vor Jesus Christus, unserem Herrn, weiß sich die Generalsynode eins mit allen Gliedern unserer Kirche, dass die gegenwärtige Rechtslage in Österreich nicht dazu angetan ist, Sicherheit, Treue und Glauben im Familienleben zu fördern, sondern zu erschüttern und zu untergraben.“

Weiters hieß es, dass die Generalsynode einen Ausweg aus dieser Zerrüttung nur im Wege einer Reform des Eherechts erblicke und „mit voller Zuversicht“ und bald Schritte von der Regierung erwarte, die diesem Wunsch Rechnung tragen.

Die Konkordatsverhandlungen, auf welche die österreichische Bischofskonferenz seit November 1929 hinarbeitete und auf die das oben mitgeteilte Zitat der Generalsynode 1931

Bezug nahm, wurden mit der Absicht aufgenommen, eine Lösung des Dispensehenproblems zu finden⁶⁴. Sie haben indes diese Lösung nicht erbracht. Vielmehr trat eine noch größere Zersplitterung des österreichischen Eherechts zutage, denn zu den bestehenden eherechtlichen Kategorien trat nunmehr das Konkordateherecht als eine weitere hinzu⁶⁵. Insbesondere war es nicht gelungen, die gescheiterten und von Tisch und Bett geschiedenen Katholikenehen post festum in solche dem Bande nach trennbare Zivilehen umzuwandeln, obwohl sich der Kanonist und Kultuspolitiker Max von Hussarek-Heinlein (1865-1935) dafür in Rom einsetzte. Vom Standpunkt der Eherechtsreform ist daher mit guten Gründen behauptet worden, dass das Konkordat kontraproduktiv wirkte. Denn „einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft“ wurden die Prämissen des katholischen Ehe- und Kirchenrechts mehr oder weniger, wie es hieß: „aufgezwungen“⁶⁶.

9. Der „Christliche“ Ständestaat

In den Jahren des Ständestaates erfolgte eine deutliche katholische Konfessionalisierung, deshalb dürfte es müßig sein, über die korrekte Prädizierung des Staates zu diskutieren, ob er sich als „christlicher“ oder „katholischer“ Ständestaat verstand. Angesichts der Tatsache, dass in dessen Organen, im Staatsrat und im Bundeskulturrat, nur jeweils zwei nichtkatholische Mandatare Platz fanden⁶⁷, nämlich die Vertreter der Evangelischen Kirche (Präsident Dr. Viktor Capesius [1867-1953]; ao. Oberkirchenrat D. Erich Stökl [1871-1950]) und der Israelitischen Kultusgemeinde (Dr. Desider Friedmann [1880-1944]; Dr. Salomon Frankfurter [1856-1941]), die übrigen aber sämtlich römisch-katholisch waren, dürfte die Apostrophierung als „christlich“ wohl nur in einem engen katholischen Sinne zu verstehen sein. Es war der katholische Österreich-Begriff, der sich als Losung für den ideologischen Abwehrkampf gegen den nationalsozialistischen Nachbarstaat besonders eignete, freilich auf die Gefahr hin, dass sich die konfessionellen Minderheiten an den Rand gedrängt fühlten und zum „neuen Österreich“ auf Distanz gingen. So formulierte der Vertrauensmann der Evangelischen Kirche Superintendent Johannes Heinzelmann (1873-1946) vor einem

---

⁶³ Bericht über die erste ordentliche Generalsynode der Ev. Kirche A.B. in der Republik Österreich (1925), Wien 1931, hier: 31; Bericht über die gemeinsame zweite Generalsynode ... (1931), Wien 1933, hier: 136.

⁶⁴ J. Kremsmair, Der Weg zum österreichischen Konkordat von 1933/34, Wien 1980, 92 ff.

⁶⁵ Lehner, Familie – Recht – Politik, 116; dazu insgesamt B. Primetshofer, Ehe und Konkordat, Wien 1960.

⁶⁶ Ernst Hanisch, „Bis dass der Tod euch scheidet“. Katholische Kirche und Ehegesetzgebung in Österreich, in: Erika Weinzierl/Karl R. Stadler (Hg.), Justiz und Zeitgeschichte III: Geschichte der Familiengesetzgebung in Österreich, Wien 1977, 17-36, hier: 29.

⁶⁷ K. Schwarz, Evangelische Mandatare im Ständestaat, in: JGPrÖ 107/08 (1991/92), 166-178.

internationalen Gremium des Weltprotestantismus am 31. August 1935⁶⁸ den Dissens folgendermaßen: „Wie stellt sich unser Bundesstaat Österreich, der katholisch sein will, zu unserer evangelischen Kirche, die nicht katholisch sein will und ihr Anderssein, ja ihren Gegensatz zur katholischen Kirche nicht verbergen noch verleugnen kann – und andererseits: wie stellt sich unsere Kirche zu einem ausgesprochen katholischen Staat, der, eben weil er katholisch sein will, konsequenterweise unsere Kirche höchstens tolerieren, nie aber sie als mit der katholischen Kirche gleichberechtigt anerkennen kann.“

Zu erheben ist die Distanz zum Staat am Beispiel der Mitgliedschaftsdichte von Protestanten in der Vaterländischen Front⁶⁹. Als der erwähnte Präsident des Oberkirchenrates, Sektionschef Capesius, den Pfarrern die Mitgliedschaft nahe legte, kam es zu einem Sturm der Entrüstung, denn dieses Bekenntnis zum neuen (katholischen) Österreich könne ein bewusster Protestant nicht leisten. Als heuristische Formel diente die Differenzierung zwischen anerkennen und bekennen, sie stammte von Heinzelmann, der in einem offenen Brief an den Generalsekretär der Vaterländischen Front Adam am 17. Oktober 1935 replizierte⁷⁰: „Zu einem ‚christlichen Staat katholischer Prägung‘ wird ein Protestant sich schwerlich bekennen, auch wenn er ihn anerkennt.“ Er hat seinen Amtsbrüdern Mut gemacht, diesen Beitritt aus Gewissensgründen zu verweigern, und er hat ihn auch selbst nicht vollzogen. Viele Protestanten sind ihm gefolgt, seine Hirtenbriefe lesen sich als Dokumente einer aus konfessionellen Quellen gespeisten Widersetzlichkeit gegen den Staat⁷¹. Sie gerieten in den Verdacht des Hochverrats, wurden eingezogen (wie der Hirtenbrief zum 5. August 1934, nach dem Juliputsch der Nationalsozialisten) und als Beleg für den Trutzprotestantismus jener

⁶⁸ K. Schwarz, Die „Trutzprotestanten“ im „christlichen“ Ständestaat: eine zeitgenössische Situationsanalyse von Johannes Heinzelmann, in: Scientia canonum. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag, München 1991, 101-124, hier: 116.

⁶⁹ Helmut Gamsjäger, Die Ev. Kirche in Österreich in den Jahren 1933 bis 1938 unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen der deutschen Kirchenwirren, masch. phil. Diss. Wien 1967; ders., Evangelische Kirche und „Vaterländische Front“, in: Zeitgeschichte 6 (1978/79), 165-176.

⁷⁰ K. Schwarz, Der Notbischof. Anmerkungen zu Johannes Heinzelmanns gesamtkirchlichem Vertrauensamt in den Jahren 1934 bis 1938, in: JGPrÖ 102 (1986), 151-178, hier: 166.

⁷¹ Rudolf Zinnhobler, Die evangelische Kirche, in: Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich Bd. 2, Wien-München-Linz 1982, 188-196; vgl. zum Motiv der „Widersetzlichkeit“ gegen den Ständestaat auch Ernst Hanisch, Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert, Wien 1994, hier: 318. 320.

Theologengeneration gewertet, welche um die Jahrhundertwende zur Bewältigung der Los-von-Rom-Bewegung aus Deutschland zugewandert war⁷².

Heinzelmans Position im Geiste von Robert Hamerling („Deutschland als Vaterland, Österreich als Mutterland“ [27. Dezember 1933]: Wir wollen „gute Österreicher und treue deutsch-evangelische Christen“ sein [15. Mai 1936]) wurde freilich in den Jahren des Ständestaates von beiden Seiten in Zweifel gezogen, vom „neuen Österreich“, das den Protestantismus nur mehr in der Konnotation mit dem preußischen Nationalsozialismus wahrnahm, aber auch von den eigenen Glaubensgenossen, denen Heinzelmans Entwicklung in die Richtung eines Friedensschlusses mit dem Ständestaat (so wiederholt im Herbst 1937 und dezidiert im Neujahrshirtenbrief 1938⁷³) zu weit gegangen war, sodaß sie ihn sogar als „Rompilger“ denunzierten.

Zweifellos bedarf es bei diesem Abschnitt der protestantischen Kirchengeschichte eines Perspektivenwechsels, der nicht nur den Staat in den Blick nimmt und diesen als Widerstandskonzept gegen den Nationalsozialismus begreift⁷⁴, sondern die österreichische Gesellschaft insgesamt und deren „Kampf um die österreichische Identität“ würdigt⁷⁵. Dabei spielten die „Trutzprotestanten“ im Ständestaat eine nicht unbeachtliche Rolle. Sie legten sich quer gegen den Versuch einer Aktualisierung der „Gegenreformation“ – und sei es auch nur im Sinne einer Metapher, wie sie vom Protagonisten dieses ideologischen Abwehrkampfes gegen den Nationalsozialismus, Dietrich von Hildebrand (1889-1977), als Losung ausgegeben wurde: „Dem (...) kleinen Land ist heute (1933) eine große säkulare Aufgabe anvertraut, groß wie die zur Zeit der Gegenreformation.“ Dieser Vergleich mit der Gegenreformation war in der ersten programmatischen Publikation des Ständestaates, in der von ihm herausgegebenen Monatsschrift „Der christliche Ständestaat“ erschienen, die Österreichs Sendung

⁷² Bundeskanzler Schuschnigg gebrauchte den Begriff „Trutzprotestantismus“ in einer Ansprache in Innsbruck am 6. Juni 1934 – mit deutlicher Anspielung auf den um die Jahrhundertwende nach Österreich zugewanderten Westfälischen Pfarrer Dr. Ludwig Mahnert (1874-1943), der zuerst in Marburg/Drau, später in Innsbruck wirkte: „Der künstliche, und zwar lang vor dem Krieg importierte Trutzprotestantismus, der in Wirklichkeit gar keine konfessionelle, sondern lediglich eine politische Angelegenheit ist, wird allerdings zu rechnen haben, dass er, soweit er sich politisch antiösterreichisch betätigt, entsprechende Abwehr finden muss.“ (Der Säemann 1934/6, 62 f.).

⁷³ K. Schwarz, Der Anti-Rosenberg-Hirtenbrief 1937/38 des evangelischen Superintendenten D. Johannes Heinzelmann, in: Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag, Graz 1994, 355-368.

⁷⁴ Gottfried Karl Kindermann, Hitlers Niederlage in Österreich, Hamburg 1984; ders., Österreich gegen Hitler. Europas erste Abwehrfront 1933-1938, München 2003.

thematisierte⁷⁶. Die Gleichsetzung des Abwehrkampfes der Gegenwart mit der Gegenreformation geriet zu einem identitätsstiftenden Historismus, zur Vision der Rekatholisierung Österreichs⁷⁷ und gerann zur Parole von der „Türkenabwehr, Protestantenabwehr, Hitlerabwehr“⁷⁸.

Diese kulturpolitische Anknüpfung an die Gegenreformation lässt sich an einem Kultbuch jener Ära exemplifizieren, am „Goldene[n] Buch der Vaterländischen Geschichte“ des Salzburger Schriftstellers Joseph August Lux (1871-1947), welches (dem Vorwort des Bundeskanzlers Schuschnigg zufolge) die Aufgabe hatte, „alle zu einem Volksganzen zu schmieden“. Dem wurde unterstellt oder sollte wohl auch so bedeuten: diese Integration im Sinne jenes barocken katholisch-klerikalen Österreich-Gedankens zu leisten⁷⁹. Auf geradezu decouvrierende Weise zeigte sich dies in der Szene „Dominikus siegt am Weißen Berg“ (1620), wo der Verfasser den spanischen Karmelitermönch Dominikus a Jesu Maria mit dem Krucifixus in der Hand die militärische Wende vollführen lässt: Jetzt konnte „wieder Kultur in Österreich erblühen, katholische Kultur, barocke Kultur, sogenannte „Gegenreformation“⁸⁰. In einem solchen Österreich war für Nichtkatholiken und Nicht-mehr-Katholiken kein Platz, exemplarisch nachzuweisen an der Österreichischen Wochenschau, wie Minderheitskirchen marginalisiert werden konnten⁸¹. Klieber plädiert dafür, das Schlagwort von der „Gegenreformation“ aus dem historiographischen Diskurs auszuscheiden, weil es doch eher als NS-Kampffparole in die Diskussion geworfen wurde und als „Interpretationskategorie“ über keine ausreichend solide Grundlage verfügt. Mit dem Hinweis auf die ideologische Indienstnahme dieses Motivs der Gegenreformation durch Dietrich von Hildebrand und Joseph Lux widerspreche ich seiner Anregung. Natürlich lässt sich die ständestaatliche Kulturpolitik nicht mit der Gegenreformation eines Kardinal Khlesl vergleichen, aber in der Wahrnehmung der Bevölkerung gewann der Begriff eine enorme

⁷⁵ Friedrich Heer, Der Kampf um die österreichische Identität, Köln-Wien-Graz 1981.

⁷⁶ Der christliche Ständestaat Nr. 1/3.12.1933, 3 ff., hier: 3

⁷⁷ Hanisch, Der lange Schatten des Staates, 38.

⁷⁸ Heer, Der Kampf um die österreichische Identität, 401.

⁷⁹ Anton Staudinger, Austrofaschistische „Österreich“-Ideologie, in: Emmerich Talos/Wolfgang Neugebauer (Hg.), Austrofaschismus, Wien 4.Aufl. 1988, 287-316, hier: 309.

⁸⁰ Joseph August Lux, Das goldene Buch der Vaterländischen Geschichte für Volk und Jugend Österreichs, Wien 1935, 219 – dazu auch G. Reingrabner, Feststellungen zur Bedeutung der Gegenreformation aus evangelischer Sicht, in: France M. Dolinar/M. Liebmann/H. Rumpler/Luigi Tavano (Hg.), Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564-1628, Klagenfurt-Graz 1994, 691-707, hier: 704 ff.

⁸¹ Rupert Klieber, Eine Gegenreformation in Neu-Österreich? Die Kirche(n) im autoritären Ständestaat und ihr Bild in der österreichischen Wochenschau, in: Michael Achenbach/Karin

Aktualität, die nicht nur ideologische Ressentiments beförderte, sondern der auch gegenwärtige Erfahrungen historisierte und zur konfessionellen Identitätsgewinnung beitrug. Da mochten im Einzelnen noch so viele Zeichen eines ökumenischen Ausgleichs gesetzt worden sein⁸², es reichte die Aussage von der Gegenreformation als der größten Leistung der Habsburger und der Vergleich des „Märtyrers“ Engelbert Dollfuß (1892-1934) mit dem „Vollender“ der Gegenreformation, Ferdinand II. (1578-1637), um jene Aktualisierung herbeizuführen.

Der Protestantismus wurde mit dem Preußentum und dem Nationalsozialismus identifiziert⁸³; die Rede von der „Nazikirche“ rührte aus dieser Konfliktsituation im Ständestaat⁸⁴. Dem Kirchenaustritt, der für viele als ein politisches Ventil diente, begegneten die Behörden mit Schikanen. Die Opposition zum Ständestaat ließ Protestanten und Nationalsozialisten zusammenrücken, aus dieser Konstellation ergaben sich manche Symbiosen, etwa im Bereich des kirchlichen Vereinswesens, das geradezu „als Sammelbecken der illegalen nationalsozialistischen Bewegung“⁸⁵ empfunden wurde. Nationalsozialisten suchten und fanden unter dem Mantel der evangelischen Kirche Zuflucht⁸⁶ und beriefen sich auf ihre „Bekenntnisfreiheit“, um der Verfolgung durch den Ständestaat zu entkommen, ja um den Spieß umzudrehen und das neue Österreich als „Büttel“ der Gegenreformation und als Ort wiederholter und permanenter Grundrechtsverletzungen zu denunzieren⁸⁷. Mit dieser Zweckrichtung versteht sich auch das große Beschwerdebuch jener Jahre, der nominell von einem Schweizer Autorenkollektiv in Zürich herausgegebene Band „Die Gegenreformation in

---

Moser (Hg.), Österreich in Bild und Ton. Die Filmwochenschau des austrofaschistischen Ständestaates, Wien 2002, 321-337, hier: 324.

⁸² M. Liebmann, Die geistige Konzeption der österreichischen Katholikentage in der Ersten Republik, in: Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik, Wien 1986, 125-175, hier: 173.

⁸³ Heer, Der Kampf um die österreichische Identität, 399 ff.

⁸⁴ K. Schwarz, Aus der Geschichte lernen: Die Evangelische Kirche im Jahr 1938 – eine Nazikirche? in: Kirche: Lernfähig in die Zukunft? Festschrift für Johannes Dantine zum 60. Geburtstag, Innsbruck-Wien 1998, 165-191.

⁸⁵ Werner Drobisch, Vereine und Verbände in Kärnten (1848-1938), Klagenfurt 1991, 285; Ulfried Burz, Die nationalsozialistische Bewegung in Kärnten (1918-1933). Vom Deutschnationalismus zum Führerprinzip, Klagenfurt 1998, 134-136.

⁸⁶ G. Reingrabner, Die evangelische Kirche in Österreich von 1933 bis 1938, in: Horst Riedel (Hg.), Wie konnte das geschehen? Salzburg 1988, 7-28, hier: 17; Kirche als Zufluchtsstätte.

⁸⁷ Gerhard Peter Schwarz, Ständestaat und evangelische Kirche von 1933-1938. Evangelische Geistlichkeit und der Nationalsozialismus aus der Sicht der Behörden von 1933 bis 1938, phil. Diss. Graz 1987.

Neu-Österreich“⁸⁸, dessen tatsächlicher Verfasser Robert Kauer (1901-1953), der spätere Präsident des Oberkirchenrates (1938/39) gewesen ist.

Die Paritätsprobleme waren teilweise gravierend, etwa im Blick auf die unterschiedliche staatskirchenrechtliche Grundlage der Kirchen: dort das Konkordat, das der Verfassung 1934 inkorporiert wurde, hier das dringend zu novellierende Protestantenpatent 1861, das aber weitgehende Kontrollrechte gegenüber der Minderheitskirche erlaubte, denn die oberste Kirchenbehörde, der Evangelische Oberkirchenrat, war nach wie vor in den staatlichen Behördenaufbau integriert. An dieser Stelle hatte die Evangelische Kirche jedoch mit einem offen zur Schau getragenen politischen Desinteresse an paritätskonformen Regelungen zu rechnen. Der oberste Kultusbeamte Sektionschef Dr. Egon Loebenstein (1872-1962) fasste eine dahingehende hermeneutische Feststellung zum Paritätsgrundsatz 1935 in einer Aktennotiz zusammen⁸⁹: „Die Evangelischen übersehen bei allem, dass sie eine ganz verschwindende Minderheit sind und daher nicht immer im einzelnen das Gleiche verlangen können. Die sogenannte Gleichberechtigung, die es überhaupt nicht gibt, ist natürlich eine relative.“ Am Beispiel des verschleppten Protestantengesetzes hat sich das Desinteresse der Kultusverwaltung an einer geordneten Rechtsbeziehung zur Minderheitskirche bestätigt.

10. Die Zivilehe

Zerschlagen wurde der oben geschilderte gordische Knoten des Eherechts erst durch die Einführung der obligatorischen Zivilehe 1938. Dieses reichsdeutsche Zivilehegesetz, das in Deutschland seit dem Bismarck'schen Kulturkampf in Geltung stand, wurde geradezu als „Modernisierungsschub“ empfunden⁹⁰. Die Evangelische Kirche beeilte sich, diesen Modernisierungsschub theologisch zu überhöhen und in eine von Luther ausgehende Traditionslinie einzufügen. Man wollte die Gunst der Stunde ausnützen und sich als Anwalt dieser Moderne präsentieren⁹¹. Dass mit diesem Modernisierungsschub ein Prozess der

⁸⁸ [Robert Kauer] Die Gegenreformation in Neu-Österreich. Ein Beitrag zur Lehre vom katholischen Ständestaat, Zürich 1936.

⁸⁹ Allgemeines Verwaltungsarchiv Wien, Kultus B 14, Nr. 16.396-K/b 1938.

⁹⁰ Hanisch, Bis dass der Tod euch scheidet, 30.

⁹¹ Dank der Evangelischen Kirche Österreichs an den Führer (Wien 19. Juli 1938), in: G. Reingrabner/K. Schwarz (Hg.), Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945, Wien 1989, 336 f. – dazu K. Schwarz, „... Wie verzerrt ist nun alles!“ Die Evangelische Kirche und der Anschluss Österreichs an Hitlerdeutschland im März 1938, in: Gerhard Besier (Hg.), Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft 1934-1939, München 2001, 167-191.

Entkonnfessionalisierung des öffentlichen Lebens einherging⁹², der die Kirchen in den privaten Raum zurückführte, ihre Tätigkeit je länger je mehr auf den Kultus einengte, dass mit diesem Modernisierungsschub auch das verwirklicht wurde, was im Titel des Beitrags „die Privatisierung des Religionsbekenntnisses“ genannt wurde, hat die Evangelische Kirche nach einer Phase euphorischer Begeisterung ab Herbst 1938 mit zunehmender Resignation zur Kenntnis nehmen müssen. Schon nach einem Jahr stellte Johannes Heinzelmann fest⁹³: „Früher kämpften wir Protestanten um Gleichberechtigung. Heute kämpfen wir als Christen um unsere Existenz.“ Er sah seine Warnung vor dem Nationalsozialismus, die er in seinem Neujahrshirtenbrief mit deutlicher Klarheit ausgesprochen hatte, bestätigt.

Auf derselben Linie bewegt sich auch sein Bericht auf der Wiener Superintendentialversammlung, wo er die weitere Entwicklung folgendermaßen kommentierte⁹⁴: „So groß (...) in unserer Kirche die Freude über den Anschluß war, und so heißen Herzens viele unter uns mit auf ihn hin gearbeitet hatten: man konnte sich (...) nicht verhehlen, dass Nationalsozialismus und Christentum – zwar nicht in den Fragen der Volkswohlfahrt und der öffentlichen Fürsorge – wohl aber und umso mehr in denen der Weltanschauung und des Glaubens, schwer vereinbare Größen seien (...) Katholisch und evangelisch spielt keine Rolle mehr. Die Kirche als solche ist eine Größe, die je länger je mehr aus der Öffentlichkeit auszuschalten ist (...) Sie wird nicht wie in Russland verfolgt, aber sie wird übersehen und zur Einflusslosigkeit verurteilt.“

⁹² Maximilian Liebmann, Theodor Innitzer und der Anschluss. Österreichs Kirche 1938, Wien-Köln-Graz 1988, 240 ff; ders., Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongress 1815 bis zur Gegenwart, in: Geschichte des Christentums in Österreich von der Spätantike bis zur Gegenwart, Wien 2003, 361-456, 423 ff.

⁹³ Schwarz, Der Anti-Rosenberg-Hirtenbrief, 368.

⁹⁴ Johannes Heinzelmann, Bericht an die 20. Superintendentialversammlung der wiener Ev. Superintendentenz A.B., Wien 27. Oktober 1942, abgedruckt in: Reingrabner/Schwarz (Hg.), Quellentexte zur österreichischen Kirchengeschichte, 442-458, hier: 451 f.