

Das "katholische Österreich" - ein Narrativ des österreichischen Geschichtswissenschaft und Identitätspolitik

Autor(en): **Suppanz, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **100 (2006)**

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130382>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das «katholische Österreich» – ein Narrativ der österreichischen Geschichtswissenschaft und Identitätspolitik

Werner Suppanz

«Warum haben wir denn kirchlich geheiratet? Rolf sagt, als Österreicher ist man katholisch, und das trägt man wie den Steireranzug.»¹

«Die Erbschaft des Metaphysischen ist nie aufgesagt worden. In unserer Kultur. Der politische Text will und muß Heiltext sein und will sich von einer alles erklärenden Weltansicht herleiten. In Österreich ist das immer Heilsversprechung. Ist das in der Ableitung von Predigt und Verordnung.»²

Anlässlich der Eröffnung des Avantgardekunst-Festivals Steirischer Herbst hielt die österreichische Schriftstellerin Marlene Streeruwitz am 6. Oktober 2000 eine Rede, die sich unter dem Eindruck der Debatten um die Bildung einer ÖVP-FPÖ-Koalition im selben Jahr mit der Verbreitung und den Spezifika autoritären, antidemokratischen Denkens in Österreich auseinandersetzte. Eine zentrale These ihres Befunds bestand darin, dass die Erbschaft religiösen Denkens und religiöser Praxis so stark in der österreichischen Gesellschaft verankert sei, dass in der Folge die politische Kultur nicht vom Modell gleichrangiger, vernunftgeleiteter StaatsbürgerInnen, sondern von der Akzeptanz von Unterordnung und Abhängigkeit von Autoritäten bestimmt wird. Die AkteurInnen im politischen Feld verstehen sich nicht als partikular und standortgebunden, sondern vertreten erfolgreich einen Diskurs, der den Anspruch auf Wahrheit und Herstellung von Ganzheit mit den Mitteln der Ausblendung des «Anderen» beinhaltet. Damit aber wird die Grenze zwischen politischem und religiösem Feld tendenziell aufgehoben, der politische Text zum Heiltext: «Der Wunsch, Widerspruch gegen den politischen Text vollkommen auszuschalten, hat darin seine Geschichte und ist aus der weiterhin wirksamen Heilssehnsucht zu erklären. Man möchte nur das Beste. Man weiß auch ganz genau, was das Beste ist. Das ist Verkündigung.»³ Wenn man davon ausgeht, dass eine demokratische Gesellschaft auf der Anerkennung von Pluralität und Heterogenität – damit auch einer Vielfalt konkurrierender Narrative – beruht, dann hat die hier angesprochene «Heilssehnsucht»

¹ Brigitte Schwaiger, *Wie kommt das Salz ins Meer?*, Wien/Hamburg 1977, 35.

² Marlene Streeruwitz, *Haben. Sein. Und Werden. Eine Predigt*, in: dies., *Tagebuch der Gegenwart*, Wien/Köln/Weimar 2002, 119 f.

³ Ebenda, 120.

zwangsläufig demokratiefeindliche Konsequenzen. Der «Dankgottesdienst» wird für Streeruwitz zur Metapher einer in den offen diktatorischen Phasen der österreichischen Geschichte im 20. Jahrhundert evidenten, in Wirklichkeit aber ständig vor sich gehenden Herstellung und Legitimation autoritärer Verhältnisse. Auch in der Gegenwart des Jahres 2000 werde daher «das Mittel der Fragmentierung des Rituals des Dankgottesdienstes aus dem monarchischen und ständestaatlichen Inventar als Teil eingesetzt, ein vollständiges Bild herzustellen»⁴. Streeruwitz untersucht dieses kirchlich geprägte Kultur- und Gesellschaftsmodell, das in zahlreichen Ausdrucksformen auftritt und für das der politische Text in Österreich nur als Fassade diene. «Ich denke, daß sich zum Beispiel Dankgottesdienste ganz entfernt aus einem unserer Hauptkulturgüter ableiten. Aus den Sissi-Filmen. Sissi fährt ja auch die Donau hinunter und Maria Taferl winkt herunter. Und immer wieder sonnenüberglänzte Plätze vor Kirchen und Kathedralen. Das Volk jubelt. In Erinnerung kommt einem die Szene vor dem Markusdom. In Sissi. Frauenjahre einer Kaiserin.» Aus diesem Zeichenensemble – Kirchen und Kathedralen, die Kaiserin und das Volk – resultiere Identifikation mit konservativen, katholisch konnotierten Werten, die soziale Gegensätze und Hierarchien mit der Illusion von Gleichheit verschleiern: «Die kleine Sophie läuft Romy Schneider in die Arme. Und alle freuen sich. Freudentränen der einfachen Frauen. Das Muttersein. Das verbindet sie mit der Kaiserin.»⁵

Die Dominanz eines «Heilstextes», der Gesellschaft als eine von vorgegebenen, gleichsam natürlichen (Rang-)Ordnungen gegliederte Ganzheit beschreibt, erweist sich dabei – wie die Autorin stets betont – aus demokratiepolitischer Sicht als fatal. Denn: «Wir sind nicht in Rede und Gegenrede geschult. Wir können auf keine kritische Texttradition zurückgreifen.»⁶ Demokratische Pluralität, die Koexistenz und Wechselwirkung von hegemonialen und Minderheitenpositionen, werde durch Scheu vor der Abweichung von der Mehrheit unterbunden: «Und jeder Text außerhalb dieser Kategorien war und ist schon Gegentext und unterliegt darin schon einer internalisierten Zensur.»⁷ Die Ursache dafür liegt, so lässt sich folgern, in der Hegemonie religiöser (katholischer) Diskurse und Zeichensysteme: «Wir haben nun keine Tradition des säkularen Textes. Einer Aufklärung etwa.»⁸

Das Ziel der «Predigt» Streeruwitz, wie sie ihren mit religiös konnotierten Begriffen durchsetzten Text ironisch bezeichnet, ist somit, die politische Kultur Österreichs zu erklären, die von einer nur rudimentär demokratisch-republikanischen und zivilgesellschaftlichen Untertanenmentalität der BürgerInnen geformt sei – ein Syndrom, das auf autoritäre Tendenzen unterschiedlicher Spielart in der österreichischen Geschichte verweist.⁹ Eine zentrale Rolle dabei spielt die

⁴ Ebenda, 120.

⁵ Ebenda, 121.

⁶ Ebenda, 122.

⁷ Ebenda, 120.

⁸ Ebenda, 124.

⁹ «Die einen machten von 1938 an weiter. Andere von 1934. Wieder andere von 1918 weg.» Streeruwitz, *Haben. Sein. Und Werden* (wie Anm. 2), 124.

Deutung einer religiösen Prägung Österreichs als dezidiert anti-aufklärerische und damit antidemokratische Traditionslinie, die die Grundlage für die Akzeptanz autoritären Gedankenguts schlechthin darstellt. Streeruwitz rekurriert weitgehend, ohne es ausdrücklich so zu benennen, auf den Topos des «katholischen Österreich». Sie stellt in rigorosen Formulierungen den Komplex von Vorstellungen, Werthaltungen und Diskursen, der damit verbunden ist, in Gegensatz zu einer offenen, demokratischen Gesellschaft und betrachtet ihn als Teil und als eine Grundlage eines autoritären Residuums, das Österreich nach wie vor im Griff habe.

*Das «katholische Österreich» und seine Gegenerzählungen
in der Ersten Republik*

Der vorliegende Aufsatz soll einen Überblick über die Präsenz und die Ausformulierungen des Narrativs vom «katholischen Österreich» als einem der wirkungsmächtigsten Entwürfe österreichischer Identität im politischen Diskurs und in der Geschichtsschreibung seit 1918 sowie über die Gegenerzählungen, die die Legitimität dieses Konzepts in Frage stellen, bieten. Die Essentialisierung Österreichs als wesenhaft katholische politische und kulturelle Entität steht in enger Verbindung mit dem Bündnis von «Thron und Altar» im 19. Jahrhundert und der Herausbildung des habsburg-patriotischen katholisch-konservativen Lagers in der «politischen Landschaft».

Im Jahr 1917 feierte der Schriftsteller Hermann Bahr in einer Huldigung an Kaiser Karl, der die Nachfolge Kaiser Franz Josephs angetreten hatte, das «katholische Österreich» und das Bündnis von Thron und Altar, von Habsburgerdynastie und Kirche. «Österreich ist mystisch. Ganz auf Anschauung und Gefühl beruhend, bleibt es für den zerlegenden Verstand inkommensurabel. Österreich ist katholisch. [...] Das Manifest des jungen Kaisers spricht das wunderschön aus: «Als kostbares Erbe meines Vorfahren übernehme ich die Anhänglichkeit und das Vertrauen usw.» Das ist das Geheimnis unserer Kraft: er «übernimmt». Es ist ein Schatz da, seit Rudolf von Habsburg her, der wird von Geschlecht zu Geschlecht übernommen; der Erbe hat nichts erst anzufangen, er «übernimmt» und bewahrt, was von ihm einst sein Erbe wieder «übernehmen» wird.»¹⁰ Der Katholizismus erscheint hier als das Element der österreichischen Geschichte, das die Kontinuität eines die Jahrhunderte zusammenfassenden Narrativs herstellt. Ohne diese Kontinuität wäre nach Bahr ein Österreich nicht möglich.

Damit sind die identitäts- und gedächtnispolitischen Implikationen der Erzählung vom «katholischen Österreich» in ihrer zentralen Aussage umschrieben. Diese Form, das Österreichische zu konstruieren, kennzeichnete das katholisch-konservative Lager der österreichischen politischen Kultur. Dieses befand sich im Konkurrenzkampf mit den beiden anderen Lagern, dem sozialdemokratisch-marxistischen und dem deutschnationalen.¹¹ Die Herausbildung der politischen

¹⁰ Hermann Bahr, Kaiser Karl, in: Bahr, Schwarzgelb, Wien 1917, 170 f.

¹¹ Das Modell der «drei Lager» geht zurück auf: Adam Wandruszka, Österreichs politische Struktur. Die Entwicklung der Parteien und politischen Bewegungen, in: Heinrich Benedikt

Lager fand im Wesentlichen seit den 1880er Jahren statt, ihr Konflikt eskalierte schliesslich in der Zwischenkriegszeit. Zu den Leitdifferenzen in der politischen Kultur zählte die Unterschiedlichkeit bzw. Unvereinbarkeit ihrer Entwürfe österreichischer Identität. Dennoch gab es eine Gemeinsamkeit in diesen Konzepten: die Auffassung, dass die deutschsprachigen ÖsterreicherInnen keine eigenständige nationale Entität bildeten, sondern als Teil des Deutschtums aufzufassen seien. Umstritten war hingegen das Ausmass einer Sonderstellung im Rahmen des deutschen Volkes und der deutschen Geschichte, die in der Propagierung eines österreichischen Deutschtums der «besseren Deutschen» im austrofaschistischen «Ständestaat» ihre deutlichste Formulierung erfuhr. Das christlich-soziale Lager betonte am stärksten einen österreichischen Exzeptionalismus im Rahmen des Deutschtums, da es mit Berufung auf die habsburgische Geschichte und den Katholizismus eine Sonderentwicklung Österreichs in der deutschen Geschichte proklamierte.

Die beiden Lager der Sozialdemokratie und der Deutschnationalen hielten diesem Narrativ antihabsburgische und antiklerikale Gegenerzählungen entgegen. Für letztere war die ethnische Bestimmung des Volkes als primordiale Gemeinschaft prioritär gegenüber der Religion.¹² Die Österreicher seien demnach in erster Linie als Deutsche aufzufassen und nicht über ihre religiöse Zugehörigkeit zu definieren: «Die Bedeutung der nationalen Grundlage jeder Kultur wird vom Materialismus ebenso verkannt wie vom Klerikalismus; beide führen zum Internationalismus und sind der Kulturentwicklung des deutschen Volkes verderblich», fasst das Salzburger Programm der Großdeutschen Volkspartei von 1920 diese Position zusammen.¹³ Die Trennung von Staat und Kirche und die Beseitigung des kirchlichen Einflusses auf Schulen und Eherecht gehörten daher bereits in den letzten Jahrzehnten der Habsburgermonarchie zu den zentralen Forderungen der deutschnationalen Parteien.¹⁴ Die Großdeutschen vertraten eine Unterscheidung zwischen einer zu respektierenden «Religion an sich», die als «Kulturbestandteil» von Wert sei, und der (katholischen) Kirche, deren Klerikalismus zu weltlichen Herrschaftsbestrebungen, zu Internationalismus und Imperialismus führte.¹⁵ Diese Auffassung stand in der Tradition eines antihabsburgischen Diskurses, der im Bündnis von Thron und Altar die Manifestation eines übernationalen und damit den nationalen Interessen des Deutschtums widersprechendes Regime sah. Gleichzeitig ermöglichte der Anspruch, als Schutzmacht der «Religion an sich» aufzutreten, die Abgrenzung vom Feindbild des «Materialismus».

(Hg.), *Geschichte der Republik Österreich*, München 1954, 289–486. (Wandruszka spricht darin vom «christlich-konservativen», dem «nationalen» [unter Anführungszeichen] und dem «sozialistischen Lager».)

¹² Vgl. Bernhard Giesen, *Codes kollektiver Identität*, in: Werner Gephart/Hans Waldenfels (Hg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M. 1999, 18–25.

¹³ Klaus Berchtold (Hg.), *Österreichische Parteiprogramme 1868–1966*, Wien 1967, 452

¹⁴ Zum Beispiel in Georg Ritter von Schönerers Aufruf zur Gründung einer deutschnationalen Partei von 1881: Berchtold, *Österreichische Parteiprogramme* (wie Anm. 13), 192–194.

¹⁵ Berchtold, *Österreichische Parteiprogramme* (wie Anm. 13), 452 f.

Die Sozialdemokraten vertraten wie die Deutschnationalen ebenfalls eine antiklerikale, insbesondere antikatholische Programmatik, setzten die Säkularisierung aber in offensiverer Weise als gesellschaftspolitisches Ziel. «Trennung der Kirche vom Staate und die Erklärung der Religion als Privatsache» waren laut der «Prinzipien-Erklärung» des Hainfelder Gründungsparteitags zur Jahreswende 1888–89 die Kernpunkte der Auffassung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei vom Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft und Religion.¹⁶ Das Linzer Programm der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei von 1926 erklärt ausdrücklich, dass die Sozialdemokratie nicht die Religion bekämpfe, sondern die Kirchen und Religionsgemeinschaften, die die Herrschaft der Bourgeoisie stützen.¹⁷ Anders als die Großdeutsche Partei ging die Sozialdemokratische Partei jedoch über eine antiklerikale Programmatik hinaus und vertraute auf eine gleichsam evolutionäre Entwicklung, die den religiösen Glauben als solchen unattraktiv machen werde: Der durch den Kapitalismus erzeugte «Zustand des Elends, der Unwissenheit, der Unterwürfigkeit» bestimmte auch die religiösen Anschauungen der breiten Massen. In einer Gesellschaftsordnung ohne Elend und Unwissenheit wären die Errungenschaften der Wissenschaft jedem zugänglich und jeder einzelne würde befähigt, «seine Weltanschauung in voller Freiheit in Einklang zu bringen mit den Ergebnissen der Wissenschaft und mit der sittlichen Würde eines freien Volkes», verkündete das Linzer Programm.¹⁸ «Der Himmel bleibt den Engeln und den Spatzen», wie schon vor dem Ersten Weltkrieg eine Einführung in das sozialdemokratische Programm die sozialistische Utopie einer wissenschaftlich-rationalen Gesellschaft zum Ausdruck brachte.¹⁹ Als Zielvorstellung galten somit der Abbau gesellschaftlicher Wirksamkeit religiöser Mentalität und die zunehmende Ersetzung religiösen Glaubens durch Vernunft und Wissenschaft. Im Kampf um die kulturelle Hegemonie mit der Christlichsozialen Partei und der Kirche sollte der Fortschritt für den Materialismus arbeiten. Dementsprechend sahen die austromarxistischen Theoretiker in der katholischen Prägung der österreichischen Gesellschaft zwar ein Faktum, aber eine durch das Wirken von Aufklärung, Rationalität und der Emanzipation des Proletariats zu überwindende Gegebenheit. Die katholische Kirche als Bündnispartnerin von Adel und Bourgeoisie nahm in den Geschichtsnarrativen der Sozialdemokratie die Rolle eines Klassenfeindes und Hauptgegners im Kampf um die Deutungshoheit über die gesellschaftliche Entwicklung und die österreichische Identität ein. Diese Erzählung folgte weitgehend einem aufklärerischen Modell vom finsternen, von religiösem Obskurantismus geprägten Mittelalter und der schliesslichen Durchsetzung eines Zeitalters der Vernunft. Mit Ende des Ersten Weltkriegs wuchs daher die Zuversicht, dass diese Epoche auch in Österreich mit dem Verschwinden des habsburgischen Gottesgnadentums anbrechen werde: «Meine Herren! Die Zeiten sind endgültig vorbei für diese

¹⁶ Ebenda, 139.

¹⁷ Ebenda, 259.

¹⁸ Ebenda, 258.

¹⁹ Robert Danneberg, *Das sozialdemokratische Programm. Eine gemeinverständliche Erläuterung seiner Grundsätze*, Wien 1910, 101.

gewissen Geschichtslegenden in den Lesebüchern über das Vaterland und sie sind vorbei für die dynastische Mystik, für die politische Romantik und den Byzantinismus. [...] [E]s ist keine Zeit mehr dafür und der Staat und die staatliche Einrichtung, die bestehen soll, muß ihre Bestandskraft vor ihren Bürgern selbst erweisen.»²⁰ Nach dem Sturz der Dynastie wurde die Geschichte der Republik Österreich, beispielsweise im erwähnten Linzer Programm von 1926, als «Geschichte der Klassenkämpfe zwischen der Bourgeoisie und der Arbeiterklasse um die Herrschaft in der Republik» gedeutet. Da die politische Herrschaft der Bourgeoisie neben ihrer wirtschaftlichen Macht «mittels der Macht der Tradition, mittels der Presse, der Schule und der Kirche» ausgeübt wurde, war der Kampf gegen die Religion und insbesondere den katholischen Klerikalismus historisch wie aktuell ein zentraler Schauplatz in den sozialen Kämpfen.²¹

Geschichtsschreibung im «autoritären Ständestaat»

Im Jahr 1933 erlangte die christlichsoziale Position mit der Etablierung des austrofaschistischen Regimes des «autoritären Ständestaates» ein weitgehendes Deutungs- und Definitionsmonopol. Die Selbstbezeichnung als «christlicher, deutscher Bundesstaat auf ständischer Grundlage», in dem alles Recht von Gott, dem Allmächtigen, ausgehe,²² war eine Festschreibung, die am habsburgischen Gottesgnadentum anknüpfte, gegen die säkulare Sozialdemokratie – und gegen die als Produkt einer Revolution gedeutete Republik von 1918 generell – gerichtet war, gleichzeitig aber eine bloss verbale Konzession gegenüber den damals überwiegend deutschnationalen Evangelischen beinhaltete. Denn die Benennung als «christlich» diente vorrangig als Chiffre für politische und kulturelle Hegemonie des Katholizismus: «Wer Österreich will, wer Österreich versteht, wer gewillt ist, sich zu Österreich zu bekennen, der muß es wissen und empfinden, daß dieses heutige Österreich, besonders dieses heutige Österreich, nur Sinn haben kann, wenn es verstanden wird aus seiner christlichen Sendung, der muß wissen um die überragende Bedeutung des katholischen Gedankens und des katholischen Kulturgutes in und um unser Vaterland, der muß – und das ist die zwingende Forderung, die wir nach allen Seiten hin erheben müssen, im allseitigen Interesse erheben müssen – der muß zumindest diese Kultur respektieren.»²³ Österreich werde somit katholisch oder gar nicht sein, legitimierte Bundeskanzler Schuschnigg die Setzung des Katholizismus als kulturelle und identitäre Norm durch das autoritäre Regime.

²⁰ Karl Renner, Stenographische Protokolle über die Sitzungen des Hauses der Abgeordneten des österreichischen Reichsrates im Jahre 1917, XXII. Session (15.6.1917), 331.

²¹ Berchtold, Österreichische Parteiprogramme (wie Anm. 13), 251.

²² So die Formulierung in der Präambel der autoritären «Verfassung des Bundesstaates Österreich» vom 1. Mai 1934 (Bundesgesetzblatt 1934, Nr. 1).

²³ Österreichs Erneuerung. Die Reden des Bundeskanzlers Dr. Kurt Schuschnigg, hg. vom Österreichischen Bundespressedienst, Wien 1935, 81 (Rede vom 15.11.1934 in Klosterneuburg).

Der explizite Anspruch, ein «österreichisches Wesen» zu erkennen und eine «österreichische Idee» zu vertreten, war Grundlage der offiziellen Geschichtspublizistik des diktatorischen Regimes der Bundeskanzler Dollfuß und Schuschnigg zwischen 1933 und 1938. Der «autoritäre Ständestaat» legiti­mierte sich als staatsrechtliche Institutionalisation des «katholischen Österreich». So schrieb der Geschichtspublizist und Literaturkritiker Otto Maria Fidelis 1935 über die österreichische Staatsidee: «Diese festen Gegebenheiten sind es, aus denen Österreichs deutsche und abendländische Sendung, Österreichs katholische Wesenssubstanz und Aufgabe folgen.»²⁴ Ein essentialistisches Weltbild, das Geschichte als Wirken überzeitlicher Ideen versteht, bestimmte die historische Meistererzählung des Austrofaschismus. Dementsprechend stellte Fidelis unter der Rubrik «Das katholische Österreich» fest: «Daß Österreich wesenhaft katholisch ist, nach Wesensart, Vergangenheit und Kultur, steht nicht in Frage.» Seine reichsten Früchte habe Österreich in seiner Geschichte durch sein Bündnis mit dem Katholizismus geerntet. Die mittelalterliche Besiedlung des Landes sei ebenso wie die Verschmelzung von Staat und Kirche im Barock dazu zu zählen. Die Rettung der staatlichen Existenz 1933 durch den christlichen Staatsmann Dollfuß schliesslich sei als die «größte und dauerndste Tat des politischen Katholizismus in Österreich» anzusehen.²⁵ Das «Kreuz der alten Ordnung» sei im «Ständestaat» «aufgepflanzt» worden, die Erfüllung des christlichen «Stat crux, dum volvitur orbis» werde nun offenbar und die Bestätigung des «Gott mit dir, mein Österreich» sichtbar.²⁶

Fidelis schwärmte von einer katholischen Restauration gleichsam als einer zweiten Gegenreformation, die Marxismus und Nationalsozialismus überwinden werde. Insbesondere in der Abwehr gegen «Anschluss»-Bestrebungen brachte er das Selbstverständnis, Teil der deutschen Nation zu sein und innerhalb dieser eine Vorrangstellung zu beanspruchen, modellhaft zum Ausdruck: «Wir Österreicher glauben mit der Bewahrung unserer Katholizität und Weltaufgeschlossenheit sehr gute, wenn nicht bessere Deutsche zu sein.»²⁷ Sein Narrativ lässt sich als offizielle Geschichtsideologie des «Ständestaates» auffassen, es gibt in expliziter Form das «vaterländische Geschichtsbild» des Austrofaschismus wieder, das im Schulunterricht ebenso wie von der Vaterländischen Front vermittelt wurde: Österreich existiere ausschliesslich durch seine unlösbare Verbindung mit dem Katholizismus. Die Erzählung vom «katholischen Österreich» war sowohl gegen den Nationalsozialismus wie gegen die demokratische Erste Republik gerichtet. Demokratie im Sinne gesellschaftlicher Offenheit und Pluralität galt für die hegemoniale Variante des politischen Katholizismus letztlich als «unösterreichisch».²⁸

²⁴ Otto Maria Fidelis, Österreichs europäische Sendung, Wien 1935, 1.

²⁵ Ebenda, 82.

²⁶ Ebenda, 91.

²⁷ Ebenda, 86.

²⁸ Vgl. Ernst Hanisch, Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des «Austrofaschismus», in: Emmerich Tálos/Wolfgang Neugebauer (Hg.), Austrofaschismus. Politik – Ökonomie – Kultur 1933–1938, Wien 2005, 68–87.

Der prominenteste akademische Vertreter eines österreichischen Exzeptionalismus innerhalb der deutschen Geschichte war Hugo Hantsch.²⁹ Der narrative Rahmen seiner Darstellungen österreichischer Geschichte bestand in einer Reichsideologie, die das deutsche und das katholische Element zu einem universalen, christlichen Deutschtum verband. Das Reich war für Hantsch eine universale und sakrale politische Einheit, seine Geschichte ein Kampf gegen Versuche der Säkularisierung und der Nationalisierung, gleichzeitig aber auch gegen Bestrebungen, ihm seinen deutschen Charakter zu nehmen. So kritisiert er an Kaiser Karl V., dass er das Imperium als universale weltliche Macht neben die universale geistige Gewalt der Kirche stellen wollte. Damit habe dieser gegen den sakralen Charakter des Reiches verstossen, gleichzeitig aber auch das deutsche Element des Imperiums aufs Spiel gesetzt: «Gegen weltliche und geistliche universale Ansprüche revoltiert ein großer Teil des Deutschen Reiches. Das Römische Reich Deutscher Nation sträubt sich dagegen, zum Imperium Romanum zurückverwandelt zu werden [...]»³⁰

Hantschs Bestreben war es nachzuweisen, dass Österreich zum einen eine Sonderstellung in der deutschen Geschichte zukomme, zum anderen aber als Teil eines umfassenden Deutschtums aufzufassen sei. Einerseits habe es eine «gesonderte politische Entwicklung im Zusammenhang des ganzen deutschen Volksbodens» durchgemacht, aber es sei auch festzustellen: «Es gibt keine kulturelle Grenze zwischen Österreich und dem übrigen Deutschland.»³¹ Die gesonderte politische Entwicklung, die den Unterschied zum Deutschen Reich ausmache, sah Hantsch in der weltgeschichtlichen Aufgabe als Träger der Reichsidee. Den Bruch mit den dominanten historischen Tendenzen, die auf der Aufklärung basierten, setzte er mit dem Kampf gegen Napoleon an, der das katholische Österreich auf einen geschichtlichen «Sonderweg» gebracht habe. Die Bestrebungen des napoleonischen, postrevolutionären Frankreichs charakterisierte er mit folgenden Worten: «Ein für alle Male soll das «sacrum romanum Imperium» mit seinen mystischen Ansprüchen auf eine allgemein gültige Weltordnung verschwinden und der Begriff des Imperiums, aller religiösen Weihe entkleidet, einer anderen Weltreichsidee auf rationalistischer Grundlage Platz machen. Österreich, als der Träger der alten Reichsidee, muß diesen Kampf ausfechten [...]» Die Idee des universalen und sakralen Reiches, die im 19. Jahrhundert in die Defensive geriet, sei nach dem Ende des Heiligen Römischen Reiches auf das habsburgische Kaisertum übergegangen und natürlich auch für das kleine, 1918 entstandene Österreich Verpflichtung, denn: «Das Reich kann erst dann als vollständig vernichtet gelten, wenn Österreich vernichtet ist.»³²

²⁹ Zu Hantsch siehe: Günter Fellner, Ludo Moritz Hartmann und die österreichische Geschichtswissenschaft, Wien/Salzburg 1985, 357–362.

³⁰ Hugo Hantsch, Österreich. Eine Deutung seiner Geschichte und Kultur, Wien/München 1937 (1933), 34.

³¹ Ebenda, 35.

³² Ebenda, 82.

Dieser Erzählung, die als Teil der konservativen «Österreich-Ideologie»³³ aktiv gefördert und verbreitet wurde, stand die «gesamtdeutsche Geschichtsauffassung»³⁴ gegenüber, die in der akademischen Geschichtswissenschaft eine hegemoniale Stellung innehatte. Ihr Geschichtsbild besass zwar keinen quasi-offiziellen Charakter und stand sogar in Widerspruch zu zentralen Paradigmen des «vaterländischen Geschichtsbildes». Dennoch unterlag ihre Lehre an den Universitäten keiner Einschränkung. Eine grundlegende Annahme der «gesamtdeutschen Auffassung» war die Ablehnung der Vorstellung eines österreichischen Exzeptionalismus in der deutschen Geschichte, die ja als *raison d'être* des «christlichen Ständestaates» fungierte. Heinrich Ritter von Srbik, der diese Richtung österreichischer Geschichtswissenschaft gleichsam personifizierte, stellte die universale Idee des deutschen Volkes in den Mittelpunkt seiner grossdeutsch ausgerichteten Historiographie. Die katholische Kirche wurde in diesem Zusammenhang kaum erwähnt und war nur mittelbar von Bedeutung. Auch Srbik sprach von einer «österreichischen Sendung». «Oesterreichs ‹historische Mission›» allerdings sei «nur in der unlösbaren Verklammerung mit der Gesamtnation gegeben».³⁵ Die Nation bzw. das Volk hat in diesem Diskurs deutlich höhere Wertigkeit als bestimmendes Element für österreichisch-deutsche Identität als Religion bzw. Konfession. Über die habsburgische Hausmacht im 16. bis 18. Jahrhundert schrieb Srbik: «Ein mitteleuropäisches Gebilde also im vollsten Sinne, stetig oszillierend zwischen Ost- und Westrichtung, zugleich, wie wir zeigten, eine universal-dynastische Weltmacht und eine deutsche Macht, in deren Völkervielheit das deutsche Element Hauptquader und Kitt, das Römische Reich lebenspendende Kraft war und die den Lebensbedürfnissen auch der Nichtdeutschen entsprach; eine katholische Macht endlich, die Hauptstütze der erneuerten Kirche.»³⁶

Sowohl die österreichisch-vaterländische als auch die gesamtdeutsche Richtung in der österreichischen Geschichtsschreibung der Zwischenkriegszeit führten eine Unterscheidung zwischen einem nationalen und einem universalen Deutschtum ein. Die vaterländische Geschichtsschreibung betrachtete Zweiteres als authentisches Deutschtum, das im 20. Jahrhundert nur noch von den Österreichern repräsentiert werde. Hierin lag eine zentrale Auffassung der katholisch-konservativen «Reichsideologie», der gemäss im Sinne einer *translatio Imperii*

³³ Vgl. Anton Staudinger, Zur «Österreich»-Ideologie des Ständestaates, in: Das Juliabkommen von 1936. Vorgeschichte, Hintergründe und Folgen. Protokoll des Symposiums in Wien am 10. und 11. Juni 1976, Wien 1977, 198–240.

³⁴ Vgl. Christian Gerbel, Zur «gesamtdeutschen» Geschichtsauffassung, der akademischen Vergangenheitspolitik der Zweiten Republik und dem politischen Ethnos der Zeitgeschichte, in: Christian Gerbel [u.a.] (Hg.), Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Zur «Gedächtnisgeschichte» der Zweiten Republik, Wien, 87–131. Siehe auch: Fellner, Ludo Moritz Hartmann (wie Anm. 29), 346–350.

³⁵ Heinrich Ritter von Srbik, Deutsche Einheit. Idee und Wirklichkeit vom Heiligen Reich bis Königgrätz, Band 1, München 1940 (1935), 10.

³⁶ Ebenda, 80.

die «Idee des Reiches» vom Heiligen Römischen Reich über die Habsburgermonarchie zum «christlichen Ständestaat» in der Geschichte von wechselnden Trägern vertreten werde.³⁷

Die Konstruktion des «katholischen Österreich» oszillierte zwischen einer kulturellen und einer politischen Grenzziehung gegenüber dem Deutschen Reich. Vor 1938 kam es aber noch nicht darauf an, das «Andere des Deutschtums» zu repräsentieren, sondern vor allem gegenüber dem Nationalsozialismus zu legitimieren, warum Österreich als deutscher Staat dennoch politische Souveränität gegenüber dem Deutschen Reich beanspruche.

Das «katholische Österreich» und die österreichische Nation der Zweiten Republik

Auch nach 1945 besass der Topos des «katholischen Österreich» eine aussenpolitische und eine innenpolitische Funktion. Aussenpolitisch trug er dazu bei, Österreich nun als das «Andere des Deutschtums» zu definieren und wurde als Markierung für kulturelle und nun auch nationale Grenzziehung zu Deutschland eingesetzt. Von katholisch-konservativer Seite, auf politischer Ebene seitens der ÖVP, war es das Ziel, eine österreichische Nation zu konstruieren, die durch ihren Katholizismus kulturell definiert ist. Damit wurde versucht, ein objektives Merkmal festzulegen, das das Österreichische vom Deutschen unterscheidet und damit das österreichische Selbstverständnis als Opfer einer fremden Macht auch den Besatzungsmächten gegenüber plausibel machte.

Innenpolitisch traten zunächst, in den späten 1940er Jahren, die ÖVP und die KPÖ³⁸ als Parteien der österreichischen Nation auf. Sie standen damit im Gegensatz zum deutschnationalen Lager und zur SPÖ, die der Abkehr vom österreichischen Selbstverständnis, Teil einer deutschen Kulturnation zu sein, zunächst mit Skepsis gegenüberstand.³⁹ Die Konstruktion des «katholischen Österreich» einschliesslich ihres exkludierenden Charakters gegenüber Parteien mit widersprechenden politischen Anschauungen formulierte in der frühen Zweiten Republik am deutlichsten der Journalist Wilhelm Böhm, der als inoffizieller Parteihistoriker der ÖVP fungierte. Seine Geschichtsdarstellungen hatten zum Ziel, die Herausbildung eines vom deutschen differierenden österreichischen Wesens historisch aufzuspüren. Der Unterschied der ÖsterreicherInnen zum deutschen Volk zeige sich «vor allem durch unseren religiösen Glauben und die Gefühlsstimung, mit der wir ihn ausüben». Die erdrückende Mehrheit des österreichischen

³⁷ Vgl. Werner Suppanz, *Österreichische Geschichtsbilder. Historische Legitimationen in Ständestaat und Zweiter Republik*, Köln/Weimar/Wien 1998, 91–113.

³⁸ Siehe zur Propagierung österreichischen Nationalbewusstseins in der KPÖ insbesondere: Ernst Fischer, *Die Entstehung des österreichischen Volkscharakters*, Wien 1945. Vgl. Wolfgang Häusler, *Wege zur österreichischen Nation. Der Beitrag der KPÖ und der Legitimisten zum Selbstverständnis Österreichs vor 1938*, in: *Römische Historische Mitteilungen*, 30 (1988), 381–411.

³⁹ Siehe z.B. Cato, *Was für ein Österreich wollen wir?*, in: *Die Zukunft*, 5 (Mai 1949), 129–133; O(scar) P(ollak), *Probleme von gestern*, in: *Arbeiterzeitung*, 10 (13.1.1949), 5.

Volkes sei katholisch, «und zwar ist es in ganz derselben lebensvollen, künstlerisch betonten, südlich farbigen Weise katholisch, wie die südlichen Völker, Italiener oder Spanier». Kirche und Glaube bewirkten in Österreich die Einheit alles Lebens, die Opposition gegen den Katholizismus richte sich wie in den romanischen Ländern lediglich gegen den Klerikalismus.⁴⁰ Das Verhältnis zu den Deutschen lässt sich auf dieser Grundlage nur als Kluft beschreiben: «Deutschland dagegen ist zu zwei Dritteln protestantisch, das heißt es gehört einem ganz anderen Lebenskreis, einer ganz anderen Stimmung an. Für den protestantischen Deutschen gibt es keine religiös bestimmte Einheit des Lebens, sondern verschiedene, sauber und logisch getrennte Lebensgebiete, von denen die Religion nur eines ist.»⁴¹ Die Folge davon sei, dass die Österreicher weltoffener und weniger verstandesbetont sowie weniger obrigkeitlich- und machtorientiert seien als die Menschen in Deutschland. Als katholisches Land bilde Österreich aber auch gleichzeitig die «Grenze des Abendlandes [...] jenseits derer die slawische Welt liegt mit ihren so sehr anders gearteten Lebens- und Staatsanschauungen».⁴²

Doch die Behauptung katholischen Wesens dient nicht nur der Konstruktion von Differenz nach aussen, sondern auch der Exklusion innenpolitischer Gegner – insbesondere der SPÖ – aus der nationalen Wir-Gemeinschaft: «Die Mehrheit des österreichischen Volkes ist nicht sozialistisch und kann niemals sozialistisch werden – außer auf Grund eines vorübergehenden Irrtums.» Eine Partei, die sich nicht ausdrücklich zum Katholizismus bekennt, könne somit in Österreich bestenfalls vorübergehend auf legale, aber niemals in legitimer Weise die demokratische Mehrheit erlangen. Denn das, so Böhm, ergibt sich aus «Geschichte unseres Landes als eines katholischen, konservativen Staates».⁴³ In Österreich werde es immer eine nichtsozialistische Mehrheit geben, und die sozialistische Minderheit habe niemals «das Recht, sich in aggressiver Weise gegen den Glauben und die Traditionen zu stellen, die seit langem, zum Teil seit Jahrhunderten, das geistige Gerüst des Staates bilden».⁴⁴ Vor allem die 1920er Jahre seien von diesen antichristlichen und damit antiösterreichischen Tendenzen der Sozialdemokratie geprägt gewesen. Damals «erlebte das katholische Österreich das peinliche Schauspiel von Gegenkundgebungen gegen die Fronleichnamsprozession, politische Streiks und Schlägereien».⁴⁵

Böhm setzte damit einen wesentlichen Diskursstrang der austrofaschistischen Herrschaftslegitimation fort und erteilte dem politischen Gegner lediglich mit der Feststellung ein positives Zeugnis, dass die SPÖ nach 1945 österreichischer geworden sei. Er immunisierte das Konzept österreichischer Identität der ÖVP, indem er der demokratischen Legitimität abweichender Meinungen als im Widerspruch zu einer Wesenserkenntnis stehend eine Absage erteilt: «Aber über die Grundlagen österreichischen Wesens darf es keine Debatten geben. «Antikle-

⁴⁰ Wilhelm Böhm, *Österreich. Erbe und Aufgabe*, Wien 1947, 11.

⁴¹ Ebenda, 12.

⁴² Ebenda, 35.

⁴³ Wilhelm Böhm, *Februar 1934*, Wien 1948, 4.

⁴⁴ Ebenda, 5.

⁴⁵ Ebenda, 18.

rikalismus» ist ein Widersinn in einem zu neun Zehntel katholischen Volk.» Der Topos des «katholischen Österreich» erscheint hier nicht als ein Entwurf innerhalb einer demokratischen Pluralität von Narrativen und Identitätswürfen, sondern als Ausdruck eines Anspruchs auf Erkenntnismonopol und zur Formulierung einer «grossen Erzählung» vom Österreichischen. Darüber hinaus habe, so lässt sich Böhm interpretieren, eine politische Gemeinschaft ohne das Bewusstsein eines ahistorischen Fundaments keine Überlebenschance: Der festeste Kitt jedes Staates sei die »Einheit des geschichtlichen Bildes und des geschichtlichen Bewusstseins.«⁴⁶ Die Vorstellung vom wesenhaft «katholischen Österreich» ist aus katholisch-konservativer Sicht somit die einzige – und «authentischste» – Möglichkeit, ein «vollständiges Bild» zu erzeugen, die Herstellung von nationaler Ganzheit zu bewirken.

In der Anfangszeit der Zweiten Republik versuchte somit insbesondere die ÖVP, die österreichische Nation anhand objektiver Kriterien kulturell-national zu definieren. Der Katholizismus diente dabei als ein vorrangiges Merkmal. Ziel der Identitäts- und der Geschichtspolitik war es daher, mittels historischer Beweisführung die Entstehung einer katholisch-österreichischen Kulturnation und partiell sogar einer Sprachnation⁴⁷ zu belegen. Die Verbindung zwischen einem katholisch definierten Österreichertum und einer sprachnationalen Argumentation wird noch rund dreissig Jahre später bei Friedrich Heer deutlich, der zur deutschen Standardsprache der Gegenwart als Produkt protestantischer Kultur auf Distanz ging: ««Deutsche Sprache» wird die Sprache evangelischer Schriftbildung [im 16., 17. Jahrhundert, Anm. W.S.] und als solche eine geschichtsmächtige Gegenkraft gegen österreichische katholische Kultur der Sinne, der Sinnlichkeit, des Barock. [...] Im Abendlicht des Heiligen Römischen Reiches fordert einer der wenigen deutschen bedeutenden Schriftsteller der Aufklärung, Wieland, die Österreicher auf, ihre eigene Sprache zu einer Schriftsprache zu entwickeln, um sich als österreichische Nation behaupten zu können.»⁴⁸

In den 1950er Jahren überliess die SPÖ weitgehend der ÖVP das Feld der Kulturpolitik und damit in einem weiteren Sinne einer österreichischen Identitätspolitik. «Kunst und Kultur hatten im sozioökonomischen Wiederaufbau der zweiten Republik eine «bewahrende» bis restaurative Funktion mit deutlicher konservativ-katholischer Konnotation», resümiert zum Beispiel Oliver Rathkolb in seiner Analyse von 60 Jahren Zweite Republik.⁴⁹ Mit dem Konzept der «österreichischen Nation» verfügte die ÖVP zunächst über ein Definitionsmonopol bezüglich österreichischer Kultur, die als katholisch-konservative Kunst und Lebensart aufgefasst wurden. So wurde beispielsweise mit dem medial ausgiebig

⁴⁶ Ebenda, 82.

⁴⁷ Vgl. Ernst Joseph Görlich (Hg.), *Das Handbuch des Österreichers*, Salzburg 1949, 282–289; Wilhelm Böhm, *Deutschnationalismus einst und jetzt*, in: *Österreichische Monatshefte*, 5 (1949/50), 128.

⁴⁸ Friedrich Heer, *Der Kampf um die österreichische Identität*, Wien/Köln/Graz 1981, 39.

⁴⁹ Oliver Rathkolb, *Die paradoxe Republik. Österreich 1945 bis 2005*, Wien 2005, 332.

aufbereiteten «Triumphzug» der wieder hergestellten Pummerin, der Glocke des Stephansdoms, nach Wien im April 1952, ein Erinnerungsort geschaffen, der die Kongruenz Österreichs mit dem Katholizismus visuell festschreiben sollte.⁵⁰

Die identitätspolitische Verwendung des Topos des «katholischen Österreich» steht dabei – wie schon am Beispiel Wilhelm Böhms sichtbar wurde – im Kontext eines «Überhangs» der Diskurse und Deutungskämpfe der Ersten Republik in den Anfangsjahren der Zweiten Republik. Der katholische Journalist und Chefredakteur im Presse- und Informationsdienst des Unterrichtsministeriums in den Jahren 1945 bis 1955, Raimund Poukar, stellte wiederum fest: «Alles, was wir Europäer und Abendländer begrüßen, alles, was durch Mächte dämonischer Art bedroht erscheint, ist eine Frucht des christlichen Humanismus und bildet die Gestalt des Abendlandes.»⁵¹ Diese Aussage skizziert in prägnanter Weise den Anspruch auf das Wissen um die einzig mögliche Identitätsbestimmung des Österreichischen. Denn nach der Überwindung des Nationalsozialismus und angesichts der exponierten Position des Landes im Kalten Krieg liessen sich mit dieser essentialistischen katholisch-konservativen Selbstbestimmung die Zeittendenzen der «Säkularisierung» oder «Modernisierung» als Auslieferung an die metaphorisch «dämonischen Mächte», das «katholische Österreich» erneut als einzige Abwehr gegen potenziell totalitäre politische Kräfte darstellen.

Diente das Konstrukt eines katholischen Wesens der ÖsterreicherInnen vor 1938 vorrangig der Formulierung eines österreichischen Exzeptionalismus innerhalb des deutschen Volkes, so wurde es, wie erwähnt, nach 1945 mit der Bedeutung aufgeladen, nationale Differenz zwischen Österreich und Deutschland zu konstituieren. Dass diese Form der Definition einer österreichischen Nation auf konfessioneller Grundlage trotz der kulturellen Hegemonie des katholisch-konservativen Lagers zunehmend an Legitimität verlor, hatte mehrere Gründe:

1) Die Delegitimierung der «Idee des Reiches»: Anders als nach 1918 erlangte die Existenz Österreichs als National- und Kleinstaat schnell zunehmende Akzeptanz. Mit der 1955 erklärten «immerwährenden Neutralität» wurde «Grösse» als Leitkonzept zunehmend obsolet. Diese veränderte Selbstdefinition prägte die Identitätspolitik und Geschichtsschreibung der Zweiten Republik.

2) Die konkordanzdemokratische politische Kultur nach 1945: Der Anspruch auf ein Deutungsmonopol, der dem Konzept des «katholischen Österreich» inhärent ist, wurde zunehmend als Widerspruch zum konsensualen «Geist» der Zweiten Republik empfunden. Eine kulturelle Bestimmung des Österreichischen als katholisch erwies sich als exkludierendes Narrativ, das mit dem Aufbau einer konkordanzdemokratischen, möglichst alle Lager integrierenden österreichischen Gesellschaft unvereinbar war. Dieser Wandel wurde noch dadurch verstärkt, dass der «christliche Ständestaat»

⁵⁰ Heidemarie Uhl, Ikonen, ephemere Bilder, Leerstellen. *Austria Wochenschau* und österreichisches Bildgedächtnis (1949–1955), in: Karin Moser (Hg.), *Besetzte Bilder. Film, Kultur und Propaganda in Österreich 1945–1955*, Wien 2005, 507 f.; Rathkolb, *Die paradoxe Republik* (wie Anm. 49), 314.

⁵¹ Raimund Poukar, *Österreichs Beitrag zur abendländischen Gemeinschaft*, in: *Österreichische Monatshefte*, 1 (1953), 2, zit. nach Rathkolb, *Die paradoxe Republik* (wie Anm. 49), 315.

als «real existierendes katholisches Österreich» von allen politischen Kräften ausser der ÖVP als negativer Bezugspunkt aufgefasst wurde. Katholische Kirche und Katholizismus waren als Träger politischer Ordnung durch die austrofaschistische Diktatur der Jahre 1933 bis 1938 delegitimiert. Die Konstruktion demokratischer österreichischer Identität erfolgte daher in zunehmend geringerem Masse über Religion. Ab den 1960er Jahren begann schliesslich die SPÖ das Narrativ der österreichischen Nation offensiv mit säkularen Deutungen inhaltlich aufzufüllen.

3) Der Übergang vom katholischen Gesellschaftskonzept zum katholischen Milieu: Der Katholizismus als weltanschauliche Basis politischer Parteien war zunehmend mit der Notwendigkeit der Akzeptanz des politischen Pluralismus konfrontiert. Auch dadurch ging die Legitimität des Anspruchs, die Gesellschaft oder die Nation als Ganzheit zu vertreten, verloren. Gleichzeitig mit dem Ziel der Österreichischen Volkspartei, zur klassen- und lagerübergreifenden konservativen Partei zu werden, begann sich das katholische Milieu als Teil einer pluralen Gesellschaft und politischen Kultur herauszubilden.⁵²

4) «Freie Kirche in einer freien Gesellschaft»: Die erwähnten Wandlungsprozesse verstärkten die Auffassung, dass ein «katholisches Österreich» nur als Herrschaftsreligion durchsetzbar war, die grosse Teile der Bevölkerung aus der österreichischen Wir-Gemeinschaft exkludiert hätte. Damit wäre Österreich auch aussenpolitisch in Widerspruch zum demokratisch-pluralen Westen nach 1945 geraten, dessen Teil zu werden Programm beider Grossparteien war. Der katholische Publizist Otto Mauer führte 1946 diese veränderte Auffassung auch auf Erfahrungen der Katholischen Kirche in der austrofaschistischen Diktatur zurück: «The Austrian Church came to the profound conviction even in those days [zur Zeit von Dollfuß und Schuschnigg, Anm. W.S.] that it would be difficult to defend the venerable title of Austria *sacra et catholica* by primarily church-political or even secular political means.»⁵³ Die Konstatierung bzw. Zielsetzung der Autonomie eines politischen und eines religiösen Feldes mündete im Mariazeller Manifest des Österreichischen Katholikentags von 1952, der die Formel von der «freien Kirche in einer freien Gesellschaft» verkündet. Dem Staatskirchentum und dem Bündnis von Thron und Alter wird darin eine Absage erteilt, die Äquidistanz zu den politischen Parteien erklärt. Hinter die Jahre 1938 bis 1945 gebe es kein zurück mehr.⁵⁴

5) Für die Zweite Republik wurde damit ein gesellschaftspolitischer «Deal» prägend: Auf der einen Seite erklärte sich die Katholische Kirche zu ihrer Entpolitisierung und damit zum Rückzug vom Konzept des «katholischen Österreich» als politisch motivierter Wesensbestimmung bereit. Auf der anderen Seite kam

⁵² Vgl. Paul M. Zuhner, Die Kirchen und die Politik, in: Reinhard Sieder/Heinz Steinert/Emmerich Tálos (Hg.), Österreich 1945–1995. Gesellschaft – Politik – Kultur, Wien 1995, 525–536.

⁵³ Zit. nach John W. Boyer, Political Catholicism in Austria, 1880–1960, in: Günther Bischof/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hg.), Religion in Austria, New Brunswick, NJ 2005, 19.

⁵⁴ Franz Leitner, Kirche und Parteien in Österreich nach 1945. Ihr Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der Äquidistanzdiskussion, Paderborn/Wien/München/Zürich 1988, 89 f.

es zur weitgehenden Akzeptanz des Status Quo der rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat durch die SPÖ. Damit war die Basis für einen weitgehenden Konsens von «Kanzel und Katheder» gegeben.⁵⁵

Als Ergebnis dieser Veränderungen im politischen Feld verlor der Topos des «katholischen Österreich» an Legitimität, sowohl als Chiffre zur Festschreibung einer ganzheitlichen Identität, einer Bestimmung von Wesenhaftigkeit und Authentizität, als auch als soziokulturelle und politische Standortbestimmung. Gleichzeitig führte dieser «Deal» zu einer weitgehenden Neutralisierung, wenn nicht Tabuisierung des politischen Diskurses über das Verhältnis zwischen Staat/Gesellschaft und Religion/Kirche(n) in der österreichischen politischen Kultur.⁵⁶

Katholizismus vs. offene Gesellschaft als Leitmotiv

Der Widerspruch zwischen einem «katholischen» und einem «säkularen» Österreich, der sich in der Ersten Republik als Konflikt zwischen einer «katholisch-deutschen» Kanzel und einem «säkular-deutschen» Katheder geäußert hatte, verlor in den identitätspolitischen Untersuchungen seit den 1960er Jahren allmählich an Bedeutung und vor allem an Schärfe. Die Leiterzählung der Geschichte der Republik thematisierte den Gegensatz zwischen der Ersten Republik, die vor allem am fehlenden österreichischen Nationalbewusstsein gescheitert war, und der «Erfolgsgeschichte» der Zweiten Republik, in der Österreich zu sich selbst als eigenständige Nation gefunden habe. Zudem begünstigte die Definition österreichischer Identität über die Gegenwart – auf der Grundlage der Neutralität, des Wiederaufbaus, des Bekenntnisses zur Demokratie in der Epoche des Ost-West-Gegensatzes – eine Säkularisierung des aktuellen Selbstverständnisses und eine Historisierung der Bedeutung der katholischen Kirche in der österreichischen Geschichte. Der Anteil des Katholizismus erfährt dabei insofern weiterhin eine Betonung, als christlich-konservative Autoren wie der «Sozialmonarchist» Ernst Karl Winter, August Maria Knoll, Alfred Missong oder der Priester Jakob Weinbacher als jene katholisch-österreichische Patrioten angeführt werden, die mit ihrem Plädoyer für ein unabhängiges, zum Teil für ein nationales Österreich Beiträge für das Selbstverständnis der Zweiten Republik geleistet hätten.⁵⁷

⁵⁵ Robert A. Kann, *Kanzel und Katheder. Studien zur österreichischen Geistesgeschichte vom Spätbarock zur Frühromantik*, Wien 1962. Siehe auch Leitner, *Kirche und Parteien in Österreich* (wie Anm. 54), 35–74; Maximilian Liebmann, *Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart*, in: Rudolf Leeb/Maximilian Liebmann/Georg Scheibelreiter/Peter G. Tropper (Hg.), *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Wien 2003, 361–456.

⁵⁶ Vgl. Werner Suppanz, «Wir haben nun keine Tradition des säkularen Textes»: Religion, Politik und ihre Kompetenzen in der politischen Kultur Österreichs, in: Manfred Brocker/Hartmut Behr/Mathias Hildebrandt (Hg.), *Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden 2003, 33–46.

⁵⁷ Diese hier zusammengefassten Tendenzen in der Geschichtswissenschaft zeigen sich paradigmatisch in: Kurt Skalnik, *Auf der Suche nach der Identität*, in: Erika Weinzierl/Kurt Skalnik, *Österreich 1918–1938. Geschichte der Ersten Republik*, Band 1, Graz/Wien/Köln 1983, 11–24.

Dieser *turn* wurde selbstverständlich nicht einhellig vollzogen. Kritik an der Kirche als Herrschaftsinstitution mit dem Bekenntnis zu einem katholischen Österreich verband insbesondere Friedrich Heer. Heers Haltung ist ambivalent. Er sieht aus der katholischen Prägung der Bevölkerung, aus Deutungsmustern wie dem Antisemitismus, katastrophale Auswirkungen hervorgehen. Das wird deutlich, wenn er wiederholt vom «österreichischen Katholiken Adolf Hitler» spricht, dessen Weltanschauung und politisches Handeln in weiten Bereichen nur vor seinem christlichen oder konfessionellen Hintergrund verständlich sei.⁵⁸ Heer steht damit im Kontext eines zentralen Themas der Auseinandersetzung mit der Rolle des Katholizismus und insbesondere der katholischen Hierarchie in der österreichischen Zeitgeschichte, der Beziehung zwischen Kirche und Nationalsozialismus.⁵⁹ Gleichzeitig ist in Heers Spätwerk von 1981 eine starke Faszination für ein «grosses», «universales» Österreich sichtbar. Den Staat, den Joseph Roth im Pariser Exil verteidigte, lässt er durch dessen Biographen wie folgt beschreiben: «Denn die wahren Worte, die in Österreich ‹zuständig› sind, wären universal, katholisch, übernational, gottgläubig und gottwohlgefällig. Wer dieses Österreich liebt, dieses Österreich, das wir wiedererwecken wollen, darf Kritik üben.»⁶⁰ Letztlich, so Heer in seiner «grossen Erzählung» von der österreichischen Identität, durchziehe ein Glaubenskampf die österreichische Geschichte seit Jahrhunderten. Der Kampf zwischen *regnum* und *sacerdotium* als Konflikt zweier politischer Religionen fungiert bei ihm als Leitmotiv, das die politische Kultur bis in die Gegenwart erklärt: «Kontinuität dieses Glaubenskampfes in den österreichischen Landen vom 16. zum 20. Jahrhundert: In Reformation und Gegenreformation, in Reformkatholizismus und Kryptoprottestantismus kämpfen zwei große religiös-politische Heerlager um Österreich. [...] Die politischen Konversionen des 19. und 20. Jahrhunderts: zu einer evangelischen Kirche, zur katholischen Staatskirche, zum ‹Atheismus› einer Spätaufklärung, zum Glauben des klassischen Liberalismus, zum Glauben des österreichischen Sozialismus, zum Glauben des Nationalsozialismus – und die Re-Konvertiten, also ihre Rück-Konversion zum ‹Glauben der Väter›, zum Glauben des siegreichen Regimes, sind in dieser ungebrochenen Kontinuität zu sehen.»⁶¹ Daraus resultiere auch die Existenz von zwei Nationen, die «Österreich» unterschiedlich definierten und ihm unterschiedliche Bedeutung zuwiesen: «Die zwei Nationen in den deutschsprachigen österreichischen Erblanden werden vom 16. zum 20. Jahrhundert durch die beiden religiös-politischen Glaubensformen gebildet: Glaube an das Heil aus der deutschen Sprache, aus der Sprache Luthers, Glaube an das Heil aus dem evangelischen Deutschland als Retter, als Erlöser aus der Einkerkelung durch Rom und das Haus Österreich. Der andere Glaube, an die österreichische

⁵⁸ Heer, Der Kampf um die österreichische Identität (wie Anm. 48), 414–419. Vgl. auch Heers Ausführungen zu Hitlers Verehrung der Musik Anton Bruckners, 419 f.

⁵⁹ Siehe zum Beispiel: Erika Weinzierl, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus, in: Wort und Wahrheit, 18 (1963), 417–439 und 492–526; Stefan Moritz, Grüß Gott und Heil Hitler. Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich, Wien 2002.

⁶⁰ David Bronsen, Joseph Roth. Eine Biographie, Köln 1974, 443 ff., zit. nach Heer, Der Kampf um die österreichische Identität (wie Anm. 48), 439.

⁶¹ Heer, Der Kampf um die österreichische Identität (wie Anm. 48), 20.

Nation, artikuliert sich nur schwer: Katholische «Sprachlosigkeit», katholische Spracharmut und eine bäuerliche Schwierigkeit, sich in einer Schriftsprache «auszudrücken», verdecken den oft übersehenen Sachverhalt: *Es gibt eine anonyme österreichische Nationalität, die sich nur in äußersten Krisenzeiten im Worte artikuliert.*»⁶² Streeruwitz' These von der Dominanz des Heiltextes im politischen Diskurs wird von Heer somit gleichzeitig vorweggenommen und auf die Spitze getrieben. In seiner Sicht der österreichischen Geschichte hat jede Weltanschauung in Österreich den Charakter einer Glaubensform. Selbst säkulare, «atheistische» Gegenteiltexte sind für ihn als Religion zu deuten. Eine «Tradition des säkularen Textes» ist in seinem Verständnis österreichischer Geschichte nicht möglich.

Insgesamt wandelte sich die Erzählung von Österreich als Brücke und Bollwerk des christlichen Abendlandes zunehmend zu einem Narrativ, das die dunkle Seite des katholisch-barocken Österreich in den Vordergrund stellte, insbesondere am Beispiel der dörflich-kleinstädtischen gegenreformatorischen «Provinz». Für Demokratie, Pluralität und Modernität als Zielvorstellungen für die österreichische Gesellschaft ist dementsprechend Säkularisierung als Privatisierung des Glaubens und insbesondere Auflösung der politischen und kulturellen Macht der katholischen Kirche eine notwendige Bedingung. Autoritäre Mentalität und demokratiefeindliche soziokulturelle Strukturen, die die Diktaturen des 20. Jahrhunderts in Österreich ermöglichten und die Demokratisierung noch in der Zweiten Republik verlangsamten, wurden in hohem Masse auf die repressive Kraft der Kirche und ihren Beitrag am Scheitern emanzipatorischer Bewegungen in der österreichischen Geschichte zurückgeführt.

Ernst Hanisch geht in seiner «Österreichischen Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert» von der Leitperspektive der Lebenschancen der österreichischen Bevölkerung aus.⁶³ Der Historiker, der sich selbst als aus dem katholischen Milieu kommend und die katholische Kultur als seine emotionale Heimat bezeichnet, sieht sich als politisch Liberaler der Tradition der Aufklärung verpflichtet.⁶⁴ Der Katholizismus erscheint bei ihm bis in die 1950er Jahre ausdrücklich als repressive Macht, die gesellschaftliche Hierarchien (re)produziert und individuelle Wahrnehmung von Lebenschancen blockiert. Im Barock als «formative[r] Phase», die nach Hanisch neben dem Josephinismus die österreichische politische Kultur prägt, setzte sich der gegenreformatorische Katholizismus als autoritäre Macht durch. Österreich, das in seiner modernen Form als «Kreuzzug-Empire» entstanden sei, beruhte lange Zeit auf einer Koalition von absolutistischer Monarchie, Militär, Bürokratie und Kirche. «Die innere Gegenreformation, von Staat und Kirche gesteuert, war zum Teil eine brutale Gehirnwäsche und Disziplinierung der Menschen. Zum ersten Mal versuchten Staat und Kirche auch den intimen Lebensbereich der Bevölkerung in den Griff zu bekommen.» Da ist von «Aggressivität gegen definierte Feindbilder» die Rede, von «geistiger Reconquista» und dem Fronleichnamfest als «katholischem Trium-

⁶² Ebenda, 21 f.

⁶³ Ernst Hanisch, *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*, Wien 1994, 13–15.

⁶⁴ Ebenda, 16.

phalismus».⁶⁵ Der Hinweis auf grosse sakrale Kunst des Barock und die Entfaltung religiöser Volkskultur ändert nichts an diesem Befund eines quasi-totalitären Charakters des «katholischen Österreich». Dem gegenüber steht die josephinische Tradition, mit der Hanisch trotz ihrer obrigkeitsstaatlichen Komponenten als tendenziell demokratische Entwicklungslinie sympathisiert.⁶⁶

Ohne den Topos «katholisches Österreich» als solchen zu benennen, erscheint dieser bei Hanisch in grösserer Deutlichkeit als in vielen anderen «österreichischen Geschichten»: «Die österreichische Volkskultur war bis in ihre feinste Wurzel hinein katholisch durchsickert. [...] Das geschlossene System der Werthaltungen, in dem Glocken der Dorfkirche den Lebensrhythmus gliederten, den Rhythmus des Tages, des Jahres, des Lebenskreises von der Taufe bis zum Begräbnis, ein solches System beruhte auf der ewigen Ordnung des Himmels, der Natur, der Gesellschaft.» Gemeint ist in einem negativen Befund, der die Jahre 1850 bis 1950 umschreibt, der Katholizismus als Gegenaufklärung und Defensivideologie gegen die Moderne.⁶⁷ Hanisch konstatiert auch das Moment der Geborgenheit und Kontingenzbewältigung im Katholizismus, die Stärkung eines demokratischen und anti-obrigkeitsstaatlichen Laienelements insbesondere am Land und die Bedeutung karitativer Tätigkeit.⁶⁸ Insgesamt aber wird das «katholische Österreich», das hier skizziert wird, in seiner Gegnerschaft zu einer offenen Gesellschaft mit ihren ungemein vielfältigeren Lebenschancen analysiert. Deutlich ist sichtbar, dass, von der politischen Kultur der Zweiten Republik als Massstab ausgehend, die repressive Rolle des Katholizismus in der Erzählung von der Entwicklung Österreichs zur Demokratie einen der negativen Gegenentwürfe darstellt.

Dementsprechend erweisen sich bei Hanisch die Konsequenzen der Veränderungen in der katholischen Kirche seit den 1950er Jahren als positiv auch für die politische Kultur Österreichs, als «wertvolles Kapital für die Zweite Republik»⁶⁹. Die Entwicklung zu einer offeneren, menschenfreundlichen Kirche macht für ihn Kardinal Franz König zum «wohl größten[n] Österreicher in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts».⁷⁰ Zwar erlebte «das Bild des katholischen Österreich» nach dem Ende des Nationalsozialismus eine Revitalisierung, aber Hanisch bezeichnet diese lediglich als «aufdämmern». Die entscheidende Weichenstellung sei vielmehr gewesen, dass der politische Katholizismus alten Typs nicht mehr hergestellt wurde. Die Kirche «hatte die Demokratie als politische Lebensform akzeptiert». Die Säkularisierung, die sich auch am Land immer stärker durchsetzte, löste die Kontrolle der Kirche über die Lebensführung zunehmend ab.⁷¹

⁶⁵ Ebenda, 25.

⁶⁶ Ebenda, 28 f.

⁶⁷ Ebenda, 30.

⁶⁸ Ebenda, 217 f. – Eine Darstellung, die «katholisch-kirchliche Renaissance» und das Streben nach Erneuerung von Kirche und Gesellschaft betont, bei gleichzeitigem Hinweis auf die zentrale Bedeutung des Antisemitismus, findet sich in: Peter Leisching, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Band IV: Die Konfessionen, Wien 1985, 241–247.

⁶⁹ Hanisch, Der lange Schatten des Staates (wie Anm. 63), 379.

⁷⁰ Ebenda, 31.

⁷¹ Ebenda, 427.

Die 1950er Jahre erscheinen in der gegenwärtigen österreichischen Geschichtswissenschaft als letzte Phase einer katholisch-konservativen kulturellen Hegemonie. Nicht nur als ein «Aufdämmern» wie bei Hanisch, sondern als Vorherrschaft einer «rückwärtsgewandte[n], extrem ideologische[n] und katholische[n] Position» charakterisiert Oliver Rathkolb die politische Kultur der 1950er Jahre.⁷² Heidemarie Uhl weist auf die «Wirkungskraft eines katholisch-konservativ geprägten Österreich-Bildes» hin, in dem zum Beispiel der 1. Mai auch als offizieller Staatsfeiertag nur als Feiertag einer Partei vermittelt wurde, während religiös konnotierten Festen und Anlässen medial die Bedeutung als Feiertage des österreichischen Volkes zugeschrieben wurde. Katholizismus erscheint hier als wesentlicher Baustein für ein vorwiegend ländlich-vorindustrielles Österreich-Bild, in dem Symbole der Urbanität und Modernität – und direkt oder indirekt auch der Sozialdemokratie – zwar nicht ausgeblendet werden, aber als zweitrangig für ein identitätsstiftendes Zeichensystem gelten.⁷³

Dennoch lässt sich dieses Narrativ so zusammenfassen, dass nach einer Phase erneuerter kultureller Hegemonie des Katholizismus – mit starker Unterstützung der zuständigen ÖVP-Ministerien – seit Ende der 1950er Jahre allmählich und verstärkt in der «Ära Kreisky» eine Liberalisierung und Pluralisierung von (Hoch-)Kultur und Kulturpolitik stattfanden, die einer demokratischen Gesellschaft eher entsprechen als die Dominanz einer staatspolitisch zur Norm erklärten kulturellen Haltung. Mit diesem Wandel, der den konkreten Bereich der Kunst betrifft, wird in der Geschichtswissenschaft eine generelle (verspätete) Entwicklung Österreichs zu einer offenen Gesellschaft konstatiert, die die Zurückdrängung katholisch-konservativer Deutungsmuster zur Voraussetzung hatte.⁷⁴

Resümee

«[D]ie Kirche wollte, solange sie das noch konnte, immer die ganze Gesellschaft haben.» Der Journalist der liberalen Tageszeitung «Der Standard» Hans Rauscher thematisierte in einem Artikel, der kurz vor den Nationalratswahlen am 1. Oktober 2006 erschien, die Prägung eines Teils der politischen Kultur in Österreich durch den Katholizismus. Dass Bundeskanzler Schüssel die österreichische Gesellschaft unter ein Modell zwingen wolle, «konservativ umbauen, ohne viel Luft für die anderen», erklärte er mit dessen katholischer Erziehung der Fünfzigerjahre.⁷⁵

Die eingangs angeführten Zitate der Schriftstellerin Streeruwitz haben sich als rigorose, für die gegenwärtigen politischen und geschichtswissenschaftlichen Narrative allerdings repräsentative Kritik an der politischen Kultur Österreichs aus linker oder linksliberaler Sicht erwiesen. Der Anspruch, eine wesentliche De-

⁷² Rathkolb, *Die paradoxe Republik* (wie Anm. 49), 315.

⁷³ Uhl, *Ikonen, ephemere Bilder, Leerstellen* (wie Anm. 50), 509 f.; Rathkolb, *Die paradoxe Republik* (wie Anm. 49), 315.

⁷⁴ Rathkolb, *Die paradoxe Republik* (wie Anm. 49), 333; Hanisch, *Der lange Schatten des Staates* (wie Anm. 63), 427.

⁷⁵ Hans Rauscher, «Einer von uns wird Kanzler», in: *Der Standard*, 23./24. September 2006, 47.

definition des Österreichischen zu vertreten, erscheint angesichts sowohl der Pluralisierung der Gesellschaft als auch der gegenwärtigen Paradigmen der Geschichtswissenschaft als obsolet. Dass die Propagierung eines «katholischen Österreich» als Modell einer Lebensform und Alltagskultur dennoch auf besondere Sensibilität stösst, hat insbesondere zwei Gründe: Die Wahrnehmung der katholischen Kirche als Herrschaftskirche in der österreichischen Geschichte hat sich deutlich verstärkt und sich mit der Ablöse der konservativen Hegemonie in der akademischen Geschichtswissenschaft weitgehend durchgesetzt. Dazu kommt, dass der austrofaschistische «christliche Ständestaat» als katholisches Regime nicht nur gegen den Nationalsozialismus gerichtet war, sondern die Sozialdemokratie als Organisation, als politisches Lager und als Lebensform eliminieren wollte. Der Versuch der Durchsetzung nicht nur politischer Herrschaft, sondern eines katholisch-konservativen Gesellschafts- und Kulturmodells mit diktatorischen Mitteln wird als historische Erfahrung eines «real existierenden katholischen Österreich» wahrgenommen.

War die politische Kultur zwischen 1918 und 1938 vom Gegensatz der «Meistererzählungen» der drei Lager von österreichischer Kultur und Identität geprägt, so entwickelte sich insbesondere seit den 1960er Jahren zunehmend eine Leitdifferenz zwischen dem Konzept einer offenen, liberalen, demokratischen Gesellschaft und ihrem Anderen, das durch festgeschriebene, exkludierende Identitätsentwürfe und normierte Lebensformen definiert und dadurch als zumindest tendenziell autoritär wahrgenommen wird. Dieses Andere lässt sich zum einen an den Nachfolgeparteien des ehemaligen Dritten Lagers festmachen, wird aber auch dort konstatiert, wo Normierungen auf der Grundlage christlicher bzw. katholischer Axiome individuelle Lebensgestaltung einschränken könnten oder sollen.⁷⁶ Die Koalition zwischen ÖVP und FPÖ bzw. BZÖ zwischen 2000 und 2006 wurde insofern vom linken und liberalen Teil des politischen Spektrums als besondere Gefahr für das Projekt einer pluralistischen und emanzipatorischen Ausrichtung von Gesellschaft aufgefasst.

Diese Leitdifferenz hat sich im letzten Jahrzehnt zunehmend als prägend für die politische Kultur Österreichs erwiesen. Sie erlebt ständige Aktualisierung im Kontext der Werte- und Identitätsdiskurse sowohl auf europäischer als auch auf nationaler Ebene, in denen Festschreibungen und Normierungen teils essentialisierenden Charakters «unserer Werte» oder «unserer Kultur» gefordert werden. Beispielsweise die Debatte um einen Religionsbezug im EU-Verfassungsvertrag und in einer auszuarbeitenden neuen österreichischen Bundesverfassung hat gezeigt, dass die Vorstellung von einem «katholischen Österreich» in diesem Kontext erneut das Potenzial hat, je nach Standort als Anreiz oder als Reizwort zu fungieren.⁷⁷

⁷⁶ Hier ist aktuell zum Beispiel an Diskurse und Massnahmen in der Familien- und Geschlechterpolitik zu denken.

⁷⁷ Vgl. Werner Suppanz, Das Kreuz mit den Präambeln. Die österreichischen Debatten über den Religionsbezug im europäischen Verfassungsvertrag, in: Helmut Heit (Hg.), Die Werte Europas. Verfassungspatriotismus und Wertegemeinschaft in der EU?, Münster 2005, 57–69.

Das «katholische Österreich». Ein Narrativ der österreichischen Geschichtswissenschaft und Identitätspolitik

Eine politische Leitdifferenz in der Republik Österreich nach 1918 bestand in der kontroversiellen Haltung der «politischen Lager» hinsichtlich einer säkularen oder religiösen Definition der österreichischen Identität und Gesellschaft. Die christlichsoziale Partei propagierte das Narrativ des katholischen als des wahren, wesenhaften Österreich, das ab 1933 schliesslich im «autoritären Ständestaat» diktatorisch durchgesetzt werden sollte. Nach 1945, unter konkordanzdemokratischen Bedingungen und bei zunehmender gesellschaftlicher Säkularisierung, verlor der Anspruch der Vorstellung vom «katholischen Österreich» auf Hegemonie an Legitimität. Die plurale politische Kultur der Zweiten Republik erforderte eine Neudefinition dieses Geschichtsbildes in Hinblick auf konkurrierende Geschichtsdiskurse.

Der Aufsatz befasst sich mit den Vorstellungen vom «katholischen Österreich» und ihren Gegenerzählungen in der österreichischen Geschichtswissenschaft sowie deren aktueller Relevanz und setzt diese Fragestellung mit den jeweiligen politisch-kulturellen Bedingungen in Beziehung, in denen die Geschichtsforschung agierte.

«L'Autriche catholique». Un discours de l'historiographie et de la politique identitaire autrichiennes

La posture controversée du «camp politique» quant à une définition séculaire ou religieuse de l'identité et de la société autrichiennes constitue un désaccord politique majeur de la République d'Autriche après 1918. Le Parti chrétien-social propagea le discours de l'Autriche catholique comme étant la vraie, la réelle Autriche, qui, dès 1933, allait finalement être imposée, de façon dictatoriale, dans le Ständestaat autoritaire. Après 1945, dans des circonstances de concordance démocratique et du fait d'une sécularisation de la société de plus en plus forte, la prétention à l'hégémonie de l'idée d'«Autriche catholique» perdit en légitimité. La culture politique plurielle de la Deuxième République exigeait une définition nouvelle de ce discours historique vu les variantes en concurrence.

Le présent article étudie la représentation de «l'Autriche catholique» et de ses contre-récits dans l'historiographie autrichienne ainsi que leur importance actuelle, et met en rapport cette question avec les conditions politico-culturelles d'alors, dans lesquelles agissait la recherche historique.

«Catholic Austria»: A narrative of Austrian historiography and identity politics

A principal political difference in the Republic of Austria after 1918 consisted in the controversial position of the «political camp» concerning a secular or religious definition of Austrian identity and society. The Christian Socialist Party propagated the narrative of Catholic Austria as the true essential Austria, which after 1933 was realised dictatorially in the authoritarian corporative state. After 1945, in democratic conditions and with increasing secularisation in society, the claim for the hegemony of a «Catholic Austria» lost its legitimacy. The plural political culture of the Second Republic demanded a redefinition of this historical image in the light of competing historical discourses.

This article looks at conceptions of a «Catholic Austria» and its counter-narratives in Austrian historical science, together with their current relevance and relates this to the various political and cultural conditions governing the historical research carried out.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Politische Kultur, Politische Lager, Säkularisierung, Essentialismus, Katholizismus, Deutschnationale, Sozialdemokratie, Konservatismus, offene Gesellschaft, Narrativ, Diskurs

Werner Suppanz, Historiker an der Abteilung Zeitgeschichte der Universität Graz