

Zwischen zwei Welten.

Anmerkungen zur kulturellen Identität der Evangelischen in Österreich

von

Herbert Unterköfler

Anlässlich einer Besprechung von Werner Elerts Panegyrikon „Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel“ (München 1921) merkt Theodor Haecker an, daß der Verfasser von einem Kampfe erzählt, „... den der Protestantismus um das Christentum gegen feindliche Philosophie, Wissenschaft und Lebensführung in den letzten hundert Jahren geführt hat“, in Wirklichkeit aber „eine traurige Geschichte in der Hauptsache von selbstzugefügten Niederlagen infolge ruchloser Vertrauensseligkeit und unredlicher Kompromisse und gewollter Flucht vor dem Kreuze ...“ darbietet¹. Auch wenn Haecker an anderer Stelle zu einem von Elert bemühten Bild, das die Wirkweise des reformatorischen Erbes in der Kultur veranschaulichen soll, hinzufügt, daß dieser Metapher Wesentliches fehle, die „Unterscheidung nämlich zwischen guter und schlechter Luft“², gilt seine Kritik nicht nur dem Theologen Elert, sondern dem evangelischen Credo und dessen kulturellem Umfeld schlechthin.

Die letztlich nicht ausgefochtene Kontroverse zwischen Haecker und Elert ist mit ihren beiderseitigen ausschließlichen Wahrheitsansprüchen, ausgetragen in der Manier schnöder Selbstgefälligkeit, feiner Ironie und spöttischer Verachtung, ganz bezeichnend für die Auseinandersetzung zwischen der evangelischen, religiös-sittlichen Erneuerungsbewegung und der erstarkenden katholischen Kulturbewegung in dem uns interessierenden Zeitraum. Für evangelische Leser mußten solche Kritiken umso schmerzlicher sein, als ein nicht unbeträchtlicher Teil derjenigen, die nunmehr stolz das Banner der katholischen Kultur hochhielten, einst der evangelischen Kirche angehört hatten. Haecker war genauso Konvertit wie Gertrud von le Fort, Werner Bergengruen, Ruth Schaumann oder Heimito von Doderer, ganz abgesehen davon, daß viele, die man sicher im deutsch-evangelischen Lager wähnte (wie Hermann Bahr, Marie Eugenie della Grazie, Theodor Heinrich Mayer, Herbert Strutz oder Georg Reindl), zum Katholizismus zurückfinden konnten.

Tatsächlich ist das beeindruckende Wachstum der evangelischen Kirche in Österreich geeignet, vergessen zu machen, daß das evangelische Credo in Österreich in der Kultur nach 1918 bis auf wenige Bereiche von einer deutlichen Stagnation geprägt war, die nach 1930 zunehmend defensiven Charakter annahm. Wohl hat sich die Zahl der evangelischen Glaubensangehörigen in Österreich von 100.767 im Jahre 1897 (unter Ausschluß des Burgenlandes) bis 1938 mehr als verdreifacht³, doch blieb dieses Wachstum weitgehend unbewältigt. Der Kirche ist es nämlich nur teilweise gelungen, den generalisierten, vornehmlich antikatholischen und deutschnationalen Wertungsdispositionen der Eintretenden nachhaltig und wirksam eine unverfälschte Sicht der reformatorischen Bekenntnisse beizustellen⁴. Damit erfolgte auch die Grundlegung jener „gemeinprotestantischen“ Weltanschauung, die mit ihren national getünchten Theologumena die politische Selbstverortung vieler evangelischer Christen in der verführerischen Nähe der deutsch-

* Für die Drucklegung wurden der Beitrag und die Anmerkungen auf das Notwendigste gekürzt bzw. beschränkt. An dieser Stelle sei dem Evangelischen Oberkirchenrat für seine Unterstützung besonders gedankt, ebenso den vielen Pfarrämtern, die sich so hilfsbereit der Anfragen des Verfassers angenommen haben.

¹ Theodor Haecker, *Christentum und Kultur*. München-Kempten 1946, S. 22. Der bezügliche Essay wurde 1926 niedergeschrieben.

² Ebenda, S. 44f.

³ Vgl. Gustav Reingrabner, *Protestanten in Österreich*. Wien-Köln-Graz 1981, S. 255; und Bericht über die 3. General-synode A. und H.B. 1949. o.O., o.J. (Wien 1949), S. 12f.

⁴ Vgl. dazu Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*. Wien-Leipzig 1930³, S. 638ff.; Gerhard May, *Was ist von der Los-von-Rom-Bewegung übriggeblieben?*, in: *Die evangelische Diaspora*, 25 (1954), S. 21-25; und Lothar Albertin, *Nationalismus und Protestantismus in der österreichischen Los-von-Rom-Bewegung um 1900*, phil. Diss. Köln 1953.

nationalen Ideologie so folgerichtig hat erscheinen lassen. Bei näherem Hinsehen erweist sich freilich eine Differenzierung in der Beurteilung des „kirchlichen“ Ertrages der wellenförmig verlaufenden Eintrittsbewegung in die evangelische Kirche als unumgänglich. Der überwiegende Teil jener 14% der evangelischen Christen, die nach 1938 aus der Kirche austraten, war erst selbst bzw. deren Väter über die sogenannte „Los-von-Rom“-Bewegung evangelisch geworden. Dagegen hielten die nach 1933 in die evangelische Kirche Eingetretenen im allgemeinen an ihrem Bekenntnis fest⁵. Entscheidend für unser Thema ist jedenfalls, daß die „Los-von-Rom“-Bewegung fast ausschließlich auf eine bürgerliche, wohlhabende Schicht beschränkt blieb, und erst nach 1918 die Kirche im nennenswerten Ausmaß Zustrom aus der Arbeiterschaft und einem ökonomisch verunsicherten Kleinbürgertum erhielt. Innerhalb von nur zwei Jahrzehnten vermochten die Träger der „Los-von-Rom“-Bewegung der evangelischen Kirche bleibend ihren Stempel aufzudrücken, nachdem die alt-evangelische Tradition in Wien und in den Bauerngemeinden Kärntens, Ober- und Niederösterreichs, der Steiermark und des Burgenlandes im kirchenpolitischen Diskurs zunehmend in eine Abseitsstellung gedrängt worden war.

Während die alt-evangelischen Gemeinden mit der ihnen eigenen Beharrlichkeit am herkömmlichen Frömmigkeitsstil festhielten, zeigte die evangelisch-städtische Lebenswelt alle Anzeichen einer „Verbürgerlichung“ evangelischen Kirchenwesens: An die Stelle einer umfassenden Teilnahme des einzelnen am Gemeindeleben tritt eine selektive Partizipation, erleichtert und gefördert durch das Entstehen eines reichgegliederten Vereinswesens im kirchlichen Raum; in Anknüpfung an die liberalen Strömungen⁶ schreitet die „Privatisierung“ des religiösen Bekenntnisses bis zu dessen verschwiegener Belanglosigkeit voran, und in der alltäglichen Lebensgestaltung verliert der kirchliche Lebens- und Sittenkodex seine normierende Kraft. Bemerkenswerterweise haben diese Freiräume im evangelisch-kirchlichen Glaubensvollzug sowohl auf die Randschichten - im religionssoziologischen Sinn - der jüdischen und katholischen Gemeinden als auch auf die Konfessionslosen eine beachtliche Anziehungskraft ausgeübt, und neben den deutschnationalen Ausformungen des evangelischen Credo, der Dispensehenpraxis und der Opposition gegen den Totalitätsanspruch des sogenannten „christlichen Ständestaates“ die Eintrittsbewegung in die evangelische Kirche wach gehalten. Es wäre eine ungerechtfertigte Verzerrung, wollte man einen subjektiv empfundenen Glaubensernst bei diesen Eintretenden in Abrede stellen und in der Konversion zur evangelischen Kirche lediglich einen ideologischen Zierstrich sehen. Die Forschung für die kirchliche Zeitgeschichte wird aber davon auszugehen haben, daß im zu behandelnden Zeitraum das bloß über die formale Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft vermittelte religiöse Bekenntnis im Regelfall für den Gläubigen nicht als allgegenwärtige Deutungskategorie fungiert und nicht ausschließlich sinnstiftendes Wissen bereitgestellt hat.

Das gleiche gilt für die Austrittsbewegung aus der evangelischen Kirche, deren Rückwirkungen auf das kirchliche Leben in der Kirchengeschichtsschreibung bislang gänzlich außer Acht gelassen wurden⁷. Die Austritte blieben überwiegend auf die evangelischen Gemeinden in den Städten beschränkt, während in den Landgemeinden bis 1938 die konfessionelle Zugehörigkeit der Bevölkerung von erstaunlicher Stabilität gekennzeichnet war. Wenn die Austritte zahlenmäßig auch weit hinter den Eintritten zurückgeblieben sind, haben sie zweifellos dazu beigetragen, daß die Träger der „Los-von-Rom“-Bewegung ihre Nähe zum deutschnationalen Lager sehr bald ohne größere Widerstände als eine solche der Gesamtkirche ausweisen konnten. Erleichtert wurde dies noch dadurch, daß typische Formen bürgerlicher Glaubensbetätigung die althergebrachten kirchlichen Sitten in den Landgemeinden zu verdrängen begannen. An zwei Beispielen sei kurz angedeutet, daß ein soziologischer Wandel in den zumeist agrarisch strukturierten, alt-evangelischen Gemeinden den Traditionsverlust schon vor 1938 einsetzen ließ: Die allgemein streng beachtete Sonn- und Feiertagsheiligung verlangte wegen der einsetzenden Industrialisierung erste Abstriche, und das Abkommen der weitverbreiteten „Hausandachten“ steht im engen Zusammenhang mit dem Verschwinden der Großfamilie und dem Umstand, daß diese Form religiöser Vergemeinschaftung engstens mit einem patriarchalischen Familienbild verbunden gewesen ist. Gleichzeitig ist in den evangelischen Landgemeinden ein reger Ausbau eines kirchlichen Vereinswesens, eine Ausdiffe-

⁵ Vgl. dazu Bericht über die 3. Generalsynode S. 13 und Bericht an die Generalsynode 1947. Wien 1947, S. 10.

⁶ Etwa festzumachen an Theodor Billroth, Hugo Thimig, Eduard Leisching.

⁷ Vollständige Angaben darüber fehlen, aber zwischen 1916 und 1933 sind allein in Wien über 15.000 Personen aus der Kirche ausgetreten. Vgl. Statistisches Handbuch für den Bundesstaat Österreich, hg. vom Bundesamt für Statistik, XV. Jg., Wien 1935, S. 36, und V. Jg., Wien 1924, S. 20.

renzung der Gottesdienstformen (Erwachsenen-, Jugend- und Kindergottesdienst) und eine verstärkte Nutzung jener evangelischen Medien zu bemerken, die bisher im allgemeinen einem evangelischen Bürgertum vorbehalten waren. Langsamer vollzieht sich hingegen die Übernahme der Sozialisationsmechanismen, die in den urbanen Kirchengemeinschaften seit längerem eingeübt sind. Kirchliche Jugendvereine, „kindgerechte“ Religionsunterrichtskonzeptionen und eine Neuumschreibung der Erziehungsfunktion der Mutter leiten einen Stilwandel in der Frömmigkeit mit ein, der allerdings erst nach 1945 wirklich gemeinschaftsprägend wird⁸.

Die Unterscheidung in alt-evangelische Landgemeinden und in evangelische „Übertrittsgemeinden“ in urbanen Lebensbereichen reicht freilich noch nicht aus, alle Ausdeutungen des evangelischen Credo sachgerecht zu erschließen. Innerhalb der evangelischen Gemeinde in Wien wirkte nicht nur ein alt-evangelisches Bewußtsein fort, sondern auch der hohe Anteil von Zuwanderern aus allen Teilen der Monarchie und vor allem aus Deutschland verliehen der evangelischen Kultur ein die politischen Grenzen übergreifendes, deutschbewußtes Profil⁹. Bei den Landgemeinden ist zurecht die Eigenart des Burgenlandes betont worden¹⁰, und in den evangelischen Gemeinden des Alpenlandes deuten zahlreiche voneinander abweichende Gottesdienstordnungen und die Pflege eines jeweils gemeindeeigenen Kirchenliedgutes die unterschiedlichen frömmigkeitsgeschichtlichen Traditionen an. Nach langjährigen Vorarbeiten sollte 1921 mit der Herausgabe eines Gesangbuches für die evangelische Kirche in Österreich¹¹ der „gesanglichen Eigenbrötelei der Gemeinden“ wirksam Einhalt geboten werden, doch sind die 25 verschiedenen, vorher im Gebrauch gestandenen Gesangbücher ortsweise weiterhin benützt worden. Eine ähnlich unüberschaubare Vielfalt findet man bei den Gottesdienstformen, wo sich der Bogen vom liturgielosen württembergischen Gottesdienst mit zahlreichen Abstufungen und Mischformen bis zur lutherischen Altarliturgie spannte¹². Wenn auch die Bemühungen um eine landesweite Uniformierung der Gottesdienstformen und der gottesdienstlichen Liedweisen von der Erneuerung der evangelischen Kirchenmusik nicht losgelöst betrachtet werden können, erfolgte die Rezeption der von Deutschland ausgehenden Sing- und Orgelbewegung sowie der liturgischen Reformbemühungen in Österreich vornehmlich aus praktischen Erwägungen, hinter denen nur bei wenigen Geistlichen ein theologisch ausgelotetes neues Verständnis vom Gottesdienst auszumachen ist. Der Zustrom zur Kirche aus dem Bürgertum hat die evangelische Pastoral verstärkt mit dem Problem der Mobilität evangelischer Glaubensangehöriger konfrontiert und wiederholt die Klage laut werden lassen, daß das Fehlen einer einheitlichen landeskirchlichen Sitte die Teilnahme an den zum Teil von Ort zu Ort verschieden gestalteten Gottesdiensten bedeutend erschwere¹³. Dies gilt es deshalb festzuhalten, weil darin eine maßgebliche Ursache zu sehen sein wird, daß nicht wenige Künstler trotz ihrer überzeugten evangelischen Glaubenshaltung an der Peripherie des evangelisch-kirchlichen Lebens gestanden sind.

Die von Deutschland ausgehende Erneuerung der evangelischen Kirchenmusik hat in Österreich - anders als dort - kaum bedeutende kompositorische Leistungen erbracht. Es würde zu weit führen, im einzelnen aus den reichhaltigen Veranstaltungskalendern in Wien und Graz¹⁴ die Aufführungen evangelischer Kompositionswerke wiederzugeben. Entgegen mancher Diskreditierungen der Erneuerungsbewegung in der Kirchenmusik als nostalgische Verklärung einer versun-

⁸ Dies ergibt sich aus den zahlreichen in der kirchlichen Presse verstreuten Berichten über das evangelisch-kirchliche Leben in den Gemeinden; besonders instruktiv: „Evangelisches Vereinsblatt, zugleich Gemeindeblatt aus Oberösterreich“.

⁹ Von 79.000 Evangelischen in Wien waren 1923 über 30.000 aus dem Ausland zugezogen, Statistisches Handbuch. VI. Jg., Wien 1925, S. 14.

¹⁰ Gustav Reingrabner, Über die Eigenart der burgenländischen Protestantengeschichte, in JGPrÖ 97 (1981), S. 147-172.

¹¹ „Gesangbuch für die evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Deutschösterreich“. Wien 1921. Dem folgte 1924 ein Choralbuch, das in evangelischen Fachkreisen zum Teil heftig kritisiert wurde, u.a. vom Direktor des Mozarteums Bernhard Paumgartner und dem oö. Lehrer Wilhelm Leß; vgl. Evangelisches Vereinsblatt, Jg. 1925, Nr. 5, S. 72; vgl. dazu auch Karl Schwarz, Anmerkungen zum Ius liturgicum der Evangelischen Kirche A.B., in: Praxis der Kirchenmusik, Zeitschrift für Evangelische Kirchenmusik in Österreich, 4 (1982), Sonderdruck.

¹² Vgl. dazu Walter Stökl, Gottesdienst und Kirchenjahr in der evangelischen Kirche Österreichs. Göttingen 1931, S. 64ff.; Ders., Die gegenwärtige Gestalt des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche Österreichs, in: Der Säemann, Evangelisches Kirchenblatt für Österreich, Jg. 1929, Folge 10, S. 7ff.

¹³ So etwa im Gemeindeboten der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B., Jg. 1920, Folge 2, S. 12.

¹⁴ Diese sind im Gemeindeboten (wie Anm. 13) und im „Grazer Kirchenboten“ in den regelmäßigen Gemeindenachrichten wiedergegeben.

kenen Epoche¹⁵ hat O. Söhngen den Aufbruch in der Kirchenmusik als gewichtigen Beitrag zur Moderne der Musik gewürdigt, eben weil der Rückgriff auf verschüttete musikalische Traditionen neue Wege gewiesen hat¹⁶. Die zahlreichen Aufführungen, in denen J. S. Bach, H. Schütz oder D. Buxtehude in einem Programm mit E. Pepping und H. Distler dargeboten wurden, machen dies geradezu greifbar, wenn auch die angeführten evangelischen Blätter nicht wenige Hinweise enthalten, denen zufolge im Publikum ein konservatives musikästhetisches Stilempfinden vorherrschte. Unbestreitbar bleibt, daß die Erneuerungsbewegung in der Kirchenmusik das evangelisch-kirchliche Leben in Österreich reichlichst befruchtet hat. Die bereits bestehenden evangelischen Chorvereinigungen erhielten durch die liturgische Bewegung eine neue Aufgabe zugewiesen; die häufige Praxis der Aufführung von weltlicher Musik, der jeglicher innere Bezug zum Gottesdienst fehlte, wich dem Bemühen um eine gottesdienstgerechte musikalische Darbietung und Programmgestaltung. Bis 1938 waren dem ehrwürdigen Wiener evangelischen Singverein (Ltg.: Leopold Materna), der Wiener deutschen Chorvereinigung (Ltg.: Hans Winslów), dem Währinger evangelischen Chorverein (Ltg.: Friedrich Weißhappel) und dem Favoritner Chorverein (Ltg.: Hermann Ergenzinger) weitere 25 evangelische Chöre mit annähernd 1.000 aktiven Mitgliedern zur Seite getreten¹⁷, die geistliche und weltliche Weisen sowie neu gesetzte Lieder nicht nur für kirchliche Zwecke zur Vorführung brachten.

Es ist erstaunlich, welch beachtliches Niveau einzelne dieser Chöre über Jahre hinweg zu halten vermochten. Ein unverhältnismäßig hoher Anteil von Evangelischen unter den bestens ausgebildeten Musikern bot günstigste Voraussetzungen¹⁸, anerkannte Kräfte für wiederholte Auftritte bei kirchlichen Veranstaltungen zu gewinnen. Vorzügliche Beziehungen von namhaften Chorleitern und Organisten (z.B. H. Winslów, F. Weißhappel, H. Ergenzinger, J. Peters, F. Kemmler) zu anerkannten Institutionen des Wiener Musiklebens (Staatsoper, Philharmoniker, Akademie für Musik und darstellende Kunst, Wiener Männergesangsverein u.a.) führten zu vielfältigen Verschränkungen der evangelisch-kirchlichen Musikkultur mit der Musikeleite des Landes¹⁹, die zu einem erheblichen Teil ihre Grundlagen in einer beherzten Pflege der Hausmusik im evangelischen Bürgertum in Wien hatten²⁰.

Viele der von diesen Chören erstmals vorgetragenen Tondichtungen von evangelischen Komponisten (etwa Wilhelm Heß, J. F. Ernst Nadler, Sepp Rossegger) sind der Vergessenheit anheimgefallen, weil sie als national und konfessionell gebundene Kampflieder schon während des zweiten Weltkrieges aus dem kirchlichen Leben verschwunden sind. Andere wiederum (z.B. solche von E. Hajek, E. Suppanschitsch, H. Ergenzinger und J. Peters) hat eine sorglose Nachwelt teilweise verstauben lassen. Dasselbe Schicksal war auch der geistlichen Musik von S. Rossegger und den „nicht-kirchlichen“ Formen der Instrumental- und Vokalmusik von E. Hajek, J. Peters, O. Binder, R. Sieber, K. Stimme, A. Kaufmann u.a. beschieden. Einen bemerkenswerten Versuch, eine Art übergemeindliche evangelische Musikszene in Wien zu etablieren, stellte die Aufführung von S. Rosseggers Oratorium „Es ist ein Reis entsprungen“ (Text von Margarete Weinhand) im Großen Musikvereinsaal dar. Die in der evangelischen Presse vielbejubelte Aufführung hat aber zugleich den etwa 100.000 Seelen umfassenden Wiener Gemeinden die Grenzen gezeigt: Der monströse Aufführungsapparat war nur mit größten Schwierigkeiten mit qualifizierten evangelischen Berufsmusikern zu besetzen, und der Saal allein mit evangelischen Zuhörern, wie beabsichtigt, kaum

¹⁵ Z.B.: Theodor W. Adorno, *Der mißbrauchte Barock*, in: *Ohne Leitbild. Parva aesthetica*. Frankfurt 1970⁴, S. 9.

¹⁶ Oskar Söhngen, *Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift*. Göttingen 1975.

¹⁷ Vgl. Der Säemann, Jg. 1935, Folge 12, S. 92f.; Heinrich Liptak, *Das evangelische Österreich*. Laa/Thaya o.J. (1935), S. 161, enthält eine nicht vollständige Liste der evangelischen Chorvereinigungen; vgl. auch Johannes Jellinek, *Evangelischer Führer durch Österreich*. Bad Ischl 1929, S. 198.

¹⁸ Im Studienjahr 1931/32 und im Wintersemester 1932/33 waren etwa 15% der Studierenden an der Fachhochschule für Musik und darstellende Kunst in Wien evangelischer Konfession; vgl. *Statistisches Handbuch XIV*. Jg., Wien 1933, S. 197; über andere Jahrgänge liegen keine Angaben vor.

¹⁹ Vgl. die zahlreichen Hinweise im *Gemeindeboten*, Jg. 1919ff.; Robert Fronius, *Aus meinem Leben und meiner Arbeit*, in: *JGPrÖ 97* (1981), S. 36f. und Egon Hajek, *Wanderung unter Sternen*. Stuttgart 1958, S. 195f. und S. 261ff.

²⁰ Vgl. Hajek, *Wanderung*; Robert A. Kann/Peter Leisching (Hg.), *Ein Leben für Kunst und Volksbildung*. Eduard Leisching 1858-1938. *Erinnerungen*, in: *FRA, I/11*, Wien 1978, S. 33; Friedrich Hochstetter (Hg.), *Auf Vorposten! Fröhliche und ernste Erinnerungen aus Arbeits- und Kampfesjahren im Dienste der evangelischen Kirche in Österreich*. Berlin 1927, S. 22ff.; und Richard Plattensteiner, *Bausteine zu einem Bericht über mein Leben*. Wien 1938²; zudem stütze ich mich auf das unveröffentlichte Tagebuch von Hermine Cloeter, das mir dankenswerterweise über Vermittlung von Univ.-Prof. Adam Wandruszka von Dr. Christoph Cloeter zur Einsichtnahme überlassen wurde.

zu füllen²¹. Dies weist auf ein aus der kirchengeschichtlichen Perspektive typisches Merkmal der vom Bürgertum getragenen evangelisch-kirchlichen Musikkultur in Österreich hin. Im Gegensatz zu der sonst zu beobachtenden Erstarrung der konfessionellen Fronten seit dem Ende der zwanziger Jahre, blieb davon das Musikleben weitestgehend ausgespart. Die Wiener Bach-Gemeinde (Ltg.: J. Peters und A. Wunderer) vermied aus Rücksicht auf die zahlreichen Mitwirkenden katholischen Bekenntnisses eine allzu engherzige konfessionelle Interpretation des Bach'schen Werkes²², genauso wie die Katholiken J. N. David in Wels und K. Walter und F. Kosch offenerherzig eine Zusammenarbeit mit evangelischen Kirchenmusikern suchten, und J. Moser und H. Federhofer sich Verdienste um die Erforschung des evangelischen Kirchenliedes erwarben. Gewissermaßen bezeichnend hierfür ist auch die mehrjährige Zugehörigkeit von A. Berg und A. Schönberg zur evangelischen Kirche, die gerade bei letzterem nicht spurlos an dessen Werk vorübergegangen sein dürfte²³, und die Rezeption der von J. und H. Pommer gesammelten alten Volkslieder durch die Sing- und Jugendbewegungen in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche.

Trotz dieser kaum zu überblickenden achtungswürdigen Einzelercheinungen in der evangelisch-kirchlichen Musikkultur kann bis zum Ende des hier zu behandelnden Zeitraumes kaum von einer planmäßigen Pflege der Kirchenmusik die Rede sein. 1935 hat W. Ponholz (Korneuburg) einen Anlauf unternommen, die bestehenden Kirchenchöre in einem eigenen Verband zusammenzufassen. Erst im zweiten Weltkrieg haben die Einrichtung eines Lehrstuhls für Hymnologie an der Akademie (besetzt mit E. Hajek), die Gründung eines „Organistenverbandes“ durch E. Philipp (Bad Ischl), die Schaffung eines Referates für Liturgie in der Kirchenleitung (E. Hajek) und die Eingliederung aller evangelischen Kirchenmusiker in die Reichsmusikkammer und damit eine engere Verbindung zur bereits blühenden deutschen Kirchenmusik günstigere Voraussetzungen für eine systematische Kirchenmusikpflege in der evangelischen Kirche in Österreich geschaffen²⁴.

Die vorstehende bloß grobe Skizze zur Erneuerungsbewegung in der evangelischen Kirchenmusik und deren Ausstrahlung auf die Landgemeinden führt uns das evangelische Bürgertum, das durch die Eintrittsbewegung numerisch bedeutend gestärkt worden war, als Trägerin eines kulturbestimmenden Leitbildes vor Augen, demgegenüber die alt-evangelische Eigenart sich längerfristig nicht gänzlich zu verschließen vermochte. Anders als in Deutschland stand hierzulande die Mehrheit in der evangelischen Geistlichkeit dem theologischen Anliegen der liturgischen Bewegung jedoch fremd gegenüber, wenngleich sie die Bestrebungen nach einer landesweit einheitlichen Gestaltung der Gottesdienste begrüßte. Dies scheint jedenfalls einer der Gründe dafür zu sein, daß im Gegensatz zur Entwicklung in Deutschland im evangelischen Kirchenbau in Österreich der Liturgie die Rolle einer „stillen Bauherrin“ bis 1938 nur ansatzweise zuerkannt wurde. Wenn trotzdem im evangelischen Kirchenbau im hier zu behandelnden Zeitraum bezüglich der Baukörper die herkömmliche Formensprache teilweise überwunden wird, manifestiert sich darin ein weiteres Mal eine gewisse Gegensätzlichkeit zwischen dem weltoffenen evangelischen Bürgertum und den kirchlich-konservativen Landgemeinden und gar nicht so sehr ein kirchengestaltender Ertrag der liturgischen Bewegung. Vorläufig sei nur angedeutet, daß die sich zum größten Teil aus ehemaligen Katholiken und Konfessionslosen rekrutierenden städtischen-evangelischen Gemeinden gleichsam im Kontrast zum katholischen Kirchenbau in der Formensprache der Baukörper neue Wege gehen, während die alt-evangelischen Gemeinden im Zuge von Um-, Zu- und einigen Neubauten eine augenfällige Gleichstellung mit eindeutig katholischen Leitformen anstreben.

Die sehr unterschiedlichen Bauweisen im evangelischen Kirchenbau sind beredter Ausdruck der evangelisch-kirchlichen Organisationsstruktur, die den einzelnen Gemeinden eine kaum beschränkte Autonomie zugewiesen hat. Die Kirchenleitung hat zwar eine „Bauberatung für die evangelischen Gemeinden, Stiftungen, Anstalten und Vereine“ auf privater Basis (Ltg.: Hermann

²¹ Gemeindebote, Jg. 1928, Folge 10, S. 67; vgl. auch Der Säemann, Jg. 1925, Folge 6, S. 2ff.

²² Hajek, Wanderung, S. 278f.

²³ Arnold Schönberg hatte nachweislich Kontakt zum Ev. Pfarramt Mödling (freundl. Mitteilung von Pfarrer Klaus Heine vom 28. April 1985), das zu einem der Ausgangspunkte der liturgischen Bewegung in der evangelischen Kirche in Österreich wurde. Das Libretto zu „Moses und Aaron“ bietet mehrer Anhaltspunkte für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser.

²⁴ Vgl. dazu Hajek, Wanderung, S. 261ff., und Friedrich Mauer, 20 Jahre kirchenmusikalische Verbandsarbeit in Österreich, in: Praxis der Kirchenmusik. Zeitschrift für evangelische Kirchenmusik, 5 (1983), Heft 1, S. 18f. Im Burgenland bestand seit dem 21. Juni 1936 ein „Landesverband Evangelischer Chöre, Musikvereine, Spiel- und Laienspielcharen“; vgl. Evangelischer Kirchenbote für das Burgenland, Jg. 1936, Nr. 11, S. 88; der Verband stand unter der Leitung von Paul Nitschinger und Ludwig Toth.

Seevers) den Gemeinden zur Inanspruchnahme wärmstens empfohlen, aber als Seevers 1935 wegen seines Umzugs nach Deutschland die Beratungstätigkeit einstellen mußte, berichtete er der Kirchenleitung, daß er „im ganzen verhältnismäßig sehr wenig in Anspruch genommen wurde“²⁵. Dies und der Umstand, daß zum wiederholten Male über die vorliegenden Baupläne Urabstimmungen in den Gemeinden durchgeführt wurden, kirchenverfassungsgemäß aber jedesmal die gewählten Gemeindevertreter die Bauprojekte genehmigen mußten, machen aus den meisten evangelischen Kirchenbauten stille Repräsentanten eines gemeindeeigenen, plebiszitär beglaubigten Kunstverständnisses, wenn man von jenen Fällen einmal absieht, in denen überzeugungskräftige Bauplaner oder beherrschende Pfarrerpersönlichkeiten Ausnahmen von dieser Regel bewirkten. Allerdings wird man bei der allgemeinen wirtschaftlichen Schwäche der bauführenden Gemeinden davon auszugehen haben, daß bei der Auswahl der Baupläne ökonomische Sachzwänge dem künstlerischen Gestaltungswillen des öfteren unliebsam enge Grenzen gesetzt haben. Die vielfach anspruchslose Innenausstattung wurde eben aus diesen Gründen oftmals von ortsansässigen Handwerkern gestaltet oder gelangte als Spende bzw. gegen geringes Entgelt in evangelische Kirchenräume (z.B. Kruzifix in Admont vom Berliner Bildhauer Sandkuhl, der auch die beeindruckende Kirche geplant hatte; Kruzifixe in Dornbirn vom Kölner Professor Wissel und in Wien-Gumendorf von O. Thiede). Vereinzelt haben begabte Pfarrer selbst Hand angelegt (z.B. Altarbild und Kruzifix in Reith/Mitterbach) oder irgendwie der Gemeinde nahestehende Künstler gewinnen können (z.B. F. Opitz für Kruzifix, Altartisch und -bild der „Kreuzkirche“ in Wien-Hietzing, W. Gösser für Kruzifix der „Christuskirche“ in Graz-Eggenberg und einer Gustav-Adolf-Büste, die heute in der evangelischen Kirche in Leoben ihre Bleibe hat. M. Honegger für Altarfenster in Reith/Mitterbach, E. Hönig-Hönigsberg für Wandmalereien in den evangelischen Kirchen in Judenburg und Voitsberg, A. Wolf-Rothenhaan für Fresken der „Verklärungskirche“ in Wien-Leopoldstadt, S. Lobisser für Fresken in der evangelischen Kirche in Frohnleiten, F. Zimmermann für Altarbild der „Bekennniskirche“ in Weppersdorf u.a.)²⁶.

Die traditionellerweise nüchterne Innenraumgestaltung der evangelischen Kirchen in Österreich, die sich nahtlos an den Einrichtungsstil der Toleranzbethäuser anschließt, beschränkte von vornherein die Entfaltungsmöglichkeiten der herangezogenen Künstler. Abgesehen von der Diskussion um den Kanzelaltar (häufig im Burgenland), erfolgte der Zugang zu einem neuen Kirchenbauverständnis im evangelischen Österreich vorwiegend über eine kritische Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Formensprache der Baukörper. Die um die Jahrhundertwende in Angriff genommenen Kirchenbauten sind teilweise noch gänzlich einem „katholisierenden“ Kirchenbauverständnis verpflichtet, so vor allem die Bauten von L. Schöne (z.B. St. Pölten 1891, Wien-Währing 1898, wo bei den Planarbeiten auf die Kanzel „vergessen“ wurde, Umbau in Baden 1899, Turmzubau in Pöttelsdorf 1901, Villach 1903), O. Kuhlmann (Graz 1914 und Fürstenfeld 1910) und C. Kattner (vgl. Innsbruck 1906, Spittal/Drau und Leoben 1909, Gmünd 1911), wenn auch mit neogotischen Stilelementen eine vermeintlich spezifische evangelische Formgebung versucht wird. Gleichzeitig beginnt sich in den urbanen evangelischen Gemeinden eine gegenläufige Tendenz anzubahnen, in deren Verlaufe sich der evangelische Kirchenbau allmählich von der traditionellen Schablone „Kirche“ zu lösen versteht. S. Theiß, später Professor an der Technischen Hochschule in Wien und einer der wenigen österreichischen Architekten, der Wesentliches zur Theoriebildung des evangelischen Kirchenbaus in Deutschland beiträgt, hat diesen Weg mit beharrlicher Konsequenz verfolgt (vgl. Bad Vöslau - Umbau 1903, Wr. Neustadt 1910/11, Traiskirchen 1913, Wien-Leopoldstadt - vor dem Krieg geplant, aber erst 1926 fertiggestellt, und die „Zwingli-Kirche“ H.B. in Wien-Ottakring 1936). Die beiden letztgenannten Bauten markieren mit der „Kreuzkirche“ in Wien-Hietzing (Th. Niemann, 1930/31) und der „Auferstehungskirche“ in Eisenstadt (S. Ecker,

²⁵ Schreiben von H. Seevers an den Evangelischen Oberkirchenrat vom 6. Februar 1935, Archiv des EvOKR, Fasz. 349, N. Allgemein. R.

²⁶ Die detaillierten Angaben zu den einzelnen Kirchenbauten beruhen auf den „Gemeindeschichten“, die in der Bibliographie von Harald Zimmermann, *Die Evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich*, hg. von Leo Santifaller, Wien 1968, angeführt werden und nicht einzeln ausgewiesen werden können, da sie den vorgegebenen Rahmen überschreiten ließen. Zudem wurden „Gemeindeschichten“ neueren Datums, die gedruckt oder maschinenschriftlich im Evangelischen Oberkirchenrat aufliegen, die Österreichische Kunsttopographie, die Dehio-Handbücher, Rudolf List, *Steirischer Kirchenführer I*, Graz-Wien-Köln 1976, und II, Graz-Wien-Köln 1979, Grete Mecenseffy/Hermann Rassl, *Die evangelischen Kirchen in Wien*, Wien-Hamburg 1980, sowie Friedrich Achleitner, *Österreichische Architektur im 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Salzburg-Wien 1980, 1983², herangezogen.

1935) den Höhepunkt einer Entwicklung, in der unter besonderer Berücksichtigung der Funktionalität die herkömmlichen Gliederungsprinzipien kirchlicher Baukörper aufgegeben werden.

Überraschenderweise zeigt sich nun, daß diese Entwicklung im evangelischen Kirchenbau überall dort auf erhebliche Widerstände stößt, wo das alt-evangelische Element noch gemeinschaftsprägend wirkt. In zahlreichen Toleranzgemeinden waren bereits im 19. Jahrhundert, und zwar vereinzelt (z.B. Trebesing, Eisentratten, Wels, Schladming) schon vor dem Protestantentent 1861, welches die Baubeschränkungen für evangelische Gotteshäuser endgültig aufhob, Kirchtürme oder turmähnliche Zubauten errichtet worden. Die wenigen Kirchenneubauten in den ländlichen Gemeinden nach 1900, die keine Türme aufweisen, sind zumeist ohne „plebiszitäre“ Mitwirkung der dortigen Gemeinden entworfen und in Angriff genommen worden: Die 1913 fertiggestellte Kirche in Traun (A. Scheinert) knüpft in ihrem äußeren Erscheinungsbild wohl am Toleranzbethaus an, fällt aber durch Stilelemente auf, die „Assoziationen zu slowakischen Artikularkirchen wecken“ (F. Achleitner); das kleine „Waldkirchlein“ in St. Ägyd (J. Hoffmann, 1903), sichtlich in Anlehnung an die „Arts and Crafts“-Bewegung konzipiert und bloß mit einer Art „Glockentürmchen“ ausgestattet, war ein großzügiges Geschenk der Familie Wittgenstein. In einem Fall hat die Autorität des Planers, der als Lehrer an der evangelischen Schule in Traun wirkte, im anderen Fall die des Financiers die eigenwillige Bauweise überhaupt erst ermöglicht. Bezeichnenderweise wurde die Kirche in St. Ägyd 1953 im Altarbereich wesentlich verändert (von E. Schneider), nachdem die Gemeindevertreter beschlossen hatten, den Bau „schmuck und schön“ umzugestalten. An einem ähnlich konservativen, von der katholischen Umwelt stark beeinflussten Kirchenbauverständnis scheiterte die Planausführung in Rottenmann (1909, nur Pfarrhaus verwirklicht), obwohl sich gerade der dort herangezogene Architekt, O. Bartning, um mustergültige Lösungen bemüht hatte, die neben funktionalen Ansprüchen auch einem herkömmlichen Stilempfinden Rechnung zu tragen suchten (vgl. seine Bauten in Peggau 1906, Leibnitz 1910/11, Krems 1913, den nicht ausgeführten Kirchenbauplan für St. Andrä-Wördern 1914 und die höchst originelle „Heilandskirche“ in Dornbirn 1931, deren Innenraumgestaltung vom dortigen Pfarrer und Volksliedforscher H. Pommer wesentlich beeinflusst wurde).

Dieses Bild erhält noch schärfere Konturen, wenn die wenigen Kirchenbauten bzw. baulichen Veränderungen an bestehenden Gotteshäusern in jenen Gemeinden in die Betrachtung miteinbezogen werden, in denen eine alt-evangelisch geprägte Glaubenskultur vorzufinden war. Die „Bekennniskirche“ in Weppersdorf (C. Kattner, 1931), die „Schneerosenkirche“ in Hermagor (M. Unterberger, 1926) und die evangelische Kirche in Reith bei Mittergbach (G. Kruzer, Entwurf für Fenster und Turmbau von Pfarrer F. Honegger, 1930) sind alle dadurch gekennzeichnet, daß sie mit einem das Gesamtwerk dominierenden Turmbau, der sich in den angeführten Fällen wenig harmonisch zum eigentlichen Kirchenbau verhält, geradezu aufdringlich die Emanzipation vom Bethaus der Toleranzzeit verkünden. Eine Gemeinde hat tatsächlich an ein Bethaus einen klobigen Turm hinzugebaut (Puch/Fresach). Wenn auch in anderen Gemeinden diese Tendenz gefälliger Lösungen hervorgebracht hat, ist sie dort ebenfalls unverkennbar (z.B. Bad Kleinkirchheim, Jenig, Rattendorf).

Die kurzen Ausführungen über die Erneuerungsbewegung in der evangelischen Kirchenmusik und über einen Aspekt im evangelischen Kirchenbau haben den Nachweis erbringen lassen, daß die alt-evangelischen Gemeinden nach 1918 mit einem evangelischen Credo bürgerlich-urbaner Prägung konfrontiert worden waren, welches sich im allgemeinen an den Entwicklungen in den deutschen Landeskirchen orientierte und den bodenständigen evangelisch-kirchlichen Traditionen einigermaßen fremd gegenüberstand. Die Eintrittsbewegung seit der Jahrhundertwende hatte sich nämlich ein Verständnis vom evangelischen Credo angeeignet, das zwar in der Glaubenskultur des liberalen Bürgertums im ausgehenden 19. Jahrhundert in Ansätzen vorgeprägt, aber ansonsten in der österreichischen Landeskirche nicht vorzufinden war. Dementsprechend ist die Eintrittsbewegung von den alt-evangelischen Gemeinden mit einer merklichen Zurückhaltung beurteilt worden, während deren Förderung im wesentlichen kirchlichen Vereinen zugeschrieben werden muß, die dem deutschen „Verbandsprotestantismus“ erwachsen waren wie etwa der „Evangelische Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen“. Die damit begründete „natürliche Deutschlandorientiertheit“²⁷ des evangelischen Bürgertums wurde zum Signet der evangelisch-kirchlichen Kultur in Österreich und hat gerade im sogenannten „Ständestaat“ eine folgenschwere Frontstellung zwi-

²⁷ So Robert Kauer, *Evangelische und evangelische Kirche in der österreichischen Politik*, in: *Österr. Jb. f. Politik* '79, hg. von Andreas Khol und Alfred Stirmemann, Wien-München 1980, S. 129.

schen Kirche und Staat heraufbeschworen, in der die Fremdeinschätzung der evangelischen Kirche durch die staatlichen Machthaber geflissentlich über das „unpolitische Österreichertum“²⁸ der alt-evangelischen Gemeinden hinweggegangen ist. Die Ausrichtung des kulturellen Umfeldes der Kirche nach Deutschland beruhte neben der deutschnationalen Werthaltung des evangelischen Bürgertums auch noch auf anderen, handfesten Gründen: Der Ausbau des Pastoralnetzes von 49 auf 126 Gemeinden zwischen 1897 und 1938 war nur mit den kräftigen Finanzhilfen der deutschen Landeskirchen zu bewältigen; die Berufungspraxis in der Kirche führte zu einem hohen Anteil von Amtsträgern deutscher Herkunft mit betont nationaler Haltung in der Pfarrerschaft²⁹; der bodenständige Nachwuchs pflegte im Regelfall seine Studien durch Aufenthalte an deutschen Fakultäten abzurunden, wie überhaupt die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät kaum ein österreichisches, landeskirchliches Bewußtsein vermitteln konnte³⁰, und schließlich stellten in den städtischen Gemeinden die deutschen Zuwanderer ein kleines, aber prägendes Element im kirchlichen Leben dar.

Zwischen der deutschnationalen Ausrichtung des evangelischen Bürgertums und der kirchlichen Erneuerungsbewegung, wie sie etwa der kirchenmusikalischen Entwicklung nach 1918 zugrundeliegt, besteht nun entwicklungsgeschichtlich ein enger Zusammenhang. Über alle, zum Teil recht eigenwilligen Deutungen des evangelischen Credos³¹ hinweg, war der sogenannten „Los-von-Rom“-Bewegung und dem alt-evangelischen Bürgertum doch die Auffassung gemein gewesen, daß der eigentliche Wert des Christentums durch den engen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit definiert werde. Diesem „Kern ... gemeinprotestantischer Weltanschauung“ lag das Theologumenon zugrunde, daß „... in der Entwicklung einer immer höheren, immer vollkommeneren Sittlichkeit“ die eigentliche Sinnbegründung für das menschliche Dasein liege³². Die von daher formulierten Sittenkataloge machen heute trotz aller Unterschiede im einzelnen durch ihre radikalen und rigorosen Forderungen stauen; „Selbstverleugnung“, „Überwindung persönlicher Schranken“ und „Dienst an der Gemeinschaft“ lassen als deren zentrale Begriff die puritanische Strenge dieser Pflichtenethik erkennen. Die in ihr angelegte Distanz zu einer „emotionalen Sinnlichkeit“ hat vereinzelt evangelischen Künstlern schwere innere Konflikte beschert (z.B. G. Trakl und dem Maler J. Q. Adams), jedoch tendenziell die „schweigende Zucht und schaffende Geduld“³³, die sich ihrer erzieherischen Verpflichtung bewußt sind, zum kulturschaffenden Leitbild erhoben.

Im österreichischen evangelischen Bürgertum mit seinem großen Anteil von Konvertiten findet sich diese Ethik in einer eigenartigen Gemengelage von Weltoffenheit, Kunstsinn, offener Religiosität und einem unaufdringlichen kulturellen Sendungsbewußtsein wieder und schlägt sich als sogenannter „Kulturprotestantismus“³⁴ äußerst fruchtbar im kulturellen Umfeld der Kirche nieder. Neben zahlreichen Wissenschaftlern³⁵ gehören der Kirche bedeutende Persönlichkeiten der bildenden und darstellenden Kunst³⁶, des Musiklebens³⁷ und der Literatur³⁸ an. Behält man die

²⁸ So May, Was ist von der Los-von-Rom-Bewegung übrig geblieben?, S. 22.

²⁹ 1935 ließ Minister Pernter erheben, wieviele der geistlichen Amtsträger der evangelischen Kirche in Österreich aus dem Ausland stammten. Es waren ca. 30%, vgl. AVA, Ev. Kultus, B 1 in gen., 19 703 - K/b - 1935.

³⁰ Zur Evangelisch-Theologischen Fakultät vgl. Josef Bohatec, Deutschösterreichs Beitrag zur evangelisch-theologischen Wissenschaft, in: *Ekklesia IV*, hg. v. Friedrich Siegmund-Schultze, Gotha 1935, S. 61-78; vgl. auch das Heft 1 des JGPrÖ 99/100 (1983/84), das gänzlich der Fakultätsgeschichte gewidmet ist und einige weiterführende Literatur enthält.

³¹ Loesche, *Geschichte des Protestantismus*, S. 644ff.; und Albertin, *Nationalismus und Protestantismus*, bes. S. 67, 72ff.

³² Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich I*. Frankfurt-Berlin-Wien 1977, S. 46f.

³³ So Stefan Zweig über Franz Karl Ginzkey, welcher als einer der wenigen Katholiken dem Literatenzirkel um Egon Hajek angehörte.

³⁴ Zu diesem vieldeutigen Begriff vgl. Wilhelm Schneemelcher, „Kulturprotestantismus“, in: *Evangelisches Staatslexikon*, hg. von Hermann Kunst, Roman Herzog und Wilhelm Schneemelcher. Stuttgart-Berlin 1975², S. 1417ff. und die dort angeführte Literatur.

³⁵ Vgl. dazu Grete Mecenseffy, *Evangelische Lehrer an der Universität Wien*. Graz-Wien-Köln 1967; und Loesche, *Geschichte des Protestantismus*, S. 713ff.

³⁶ Z.B. Theophil Hansen, Karl von Hasenauer, Emil Förster, Otto Wagner (dieser wurde allerdings einige Jahre vor seinem Tode katholisch), die Gebrüder Julius und Eduard Leisching, Georg Niemann, Josef Hoffmann, Sigismund L'Allemand, Kolo Moser, Alfred Roller, Alfred von Schrötter, Hans Tietze (zeitweise), Hugo Thimig, Adele Sandrock, Max Devrient, Josef Lewinsky, Auguste Willebrandt-Baudius, Hedwig Bleibtreu, Max Kalbeck, Bernhard Beumeister, Otto Tressler usw. Vgl. auch Loesche, *Geschichte des Protestantismus*, S. 735f.; und Oskar Sakrausky, *Evangelisches Österreich. Ein Gedenkstättenführer*. Wien o.J. (1981).

³⁷ Johannes Brahms, Ignaz Lachner, Felix Paul von Weingärtner, Bernhard Paumgartner, Georg Müller, Wanda Tyberg, Alfred Dürnfeld u.a.; zeitweise Alban Berg und Arnold Schönberg.

ethische und „volksmissionarische“ Note des „Kulturprotestantismus“ im Auge, erscheint der unverhältnismäßig hohe Anteil von Angehörigen der Kirche im Werkbund³⁹ und in der Volksbildung⁴⁰ nicht mehr überraschend. Gleichzeitig jedoch setzt mit dem „Kulturprotestantismus“ eine Entwicklung ein, in der das evangelische Credo ansatzweise zu einer Ethik hohen Anspruches degeneriert und in der Schattenlage evangelisch-kirchlicher Pastoral zur faktischen Konfessionslosigkeit fortzuschreiten droht.

Entscheidend für die Orientierung des kulturellen Umfeldes der evangelischen Kirche nach 1918 wurde nun der Umstand, daß die grob umrissene ethische Ausrichtung des „Kulturprotestantismus“ gegen den vergeblichen Widerspruch einzelner Theologen bedingungslos in den Dienst der „Kriegstheologie“, d.h. der glaubensmäßigen Bekräftigung der Kriegsziele der Mittelmächte, gestellt worden war, und daß nach dem Ausbleiben des als „gottgewollt“ und „gottgefällig“ erwarteten Sieges in verstärktem Maße auf religiös-sittliche Deutungsmuster zurückgegriffen wurde. Die kirchliche Presse, gedruckte Predigttexte und exegetische Arbeitshilfen jener Jahre bieten ein anschauliches Bild, wie in einem durch den Krieg und dessen Folgen verunsicherten Glauben um einen evangeliumsgerechten Zugang zum Problem der Theodizee gerungen wird, wie man den Zerfall des kirchlichen Organisationsgefüges zu bewältigen trachtet⁴¹ und wie sich gleichsam als Antwort auf die Unheilserfahrung die religiös-sittliche Erneuerungsbewegung langsam zu formieren beginnt. Die bedrückte Stimmungslage jener Jahre findet in der Literatur wohl nur deshalb einen verhältnismäßig geringen Niederschlag, weil dort sehr bald nationale Leitbilder den wehmütigen Blick auf den „habsburgischen Mythos“ (C. Magris) gründlich verstellt haben. Hingegen bietet die bildende Kunst im Umfeld der Kirche zahlreiche Belegstücke für den verdüsterten Sinnhorizont, den der Krieg im evangelischen Bürgertum hinterlassen hat, zumal die evangelischen Künstler bis auf ganz wenige Ausnahmen eben diesem Bürgertum ihrer Herkunft nach zuzurechnen sind⁴². C. F. Bell hat schon im Krieg dem theologischen Kern dieser Stimmungslage Ausdruck verliehen („Heiland und die Welt“, 1916) und wenige Jahre darauf eine kennzeichnende pessimistische Interpretation der Zeitereignisse nachgereicht („Das Lied vom Sterben“, „Höllenergeiß“, 1921). In seinem weiteren Schaffen nimmt ihn dieser Themenkreis immer wieder gefangen (z.B. „Flucht oder Erlösung - Die gottlose Komödie unserer Zeit“, 1934), wie er auch häufig in den Oeuvres von O. Larsen und E. Dombrowski hervortritt und in einzelnen Arbeiten von A. Curry („Grablegung Christi, 1919), S. Eggeler („Novellen der Gemeinsamkeit“, 1923) und in weiteren thematischen Zusammenhängen von H. Eder („Kreuzigung“, nach 1920), E. Huber („Flucht nach Ägypten“, 1921), L. Hesshaimer (z.B. „Der Totentanz - Eine Dichtung in Radierungen“, um 1920) und H. R. Eisenmenger (z.B. „Der Tod über alles Irdische, „Das Leben“, um 1930) berührt wird.

Sehr viel komplizierter dagegen verläuft die Umsetzung der umschriebenen Unheilserfahrung im Gefolge des Weltkrieges in den zeitgenössischen Kontroversen um die „alte“ und „neue“ Kunst. Als der evangelische Präsident der Wiener Secession, R. Harflinger, am Ende des Krieges forderte, man müßte von den impressionistischen Ausdrucksmitteln Abstand nehmen, weil sie nicht die zeitnotwendige „Versinnlichung“ des Themas „Krieg“ gewährleisten könnten, lag seinen kunsttheoretischen Reflexionen eine kulturpolitische Analyse zugrunde⁴³, die zu diesem Zeitpunkt

³⁸ Vgl. weiter S. 365.

³⁹ Siehe den Beitrag von Wilfried Posch, Die österreichische Werkbundbewegung 1907-1928, in: Isabella Ackerl, Rudolf Neck (Hgg.), Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik, Wien 1986, S. 279-312. Josef Hoffmann, Eduard Leisching, Alfred Roller, Ernst Soulek, Adolf Vetter gehörten der evangelischen Kirche an.

⁴⁰ Siehe Leisching, Erinnerungen, S. 51ff.

⁴¹ Die Evangelische Kirche A.B. verlor 286.363 Mitglieder, die Evangelische Kirche H.B. schrumpfte gar von über 140.000 auf ca. 15.000; Grete Mecenseffy, Protestantismus in Österreich, Wien-Köln 1956, S. 219.

⁴² Die folgenden Ausführungen beruhen auf Hans Vollmer, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler des 20. Jahrhunderts, I-VI, Leipzig 1953-1962; Ulrich Thieme/Felix Becker (Hgg.), Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, I-XXXVI, Leipzig 1907-1947, und Rudolf Schmidt, Österreichisches Künstlerlexikon, Wien 1974, und der dort angeführten Literatur. Zur „Neuen Sachlichkeit“ vgl. Oscar Sandner, Sachlichkeit als (österreichische) Möglichkeit, in: Abbild und Emotion, Österreichischer Realismus 1914-1944, hg. vom Kunstverein Wien, Wien 1984, S. 121-132. Zudem wurde in die Schülerlisten der Akademie der bildenden Künste in Wien eingetragen und an neuerer Literatur Wilhelm Mrazek, Eduard Bäumer, Salzburg 1977; Otto Breicha, Hans Böhler, Salzburg 1981; sowie Heinz Mackowitz, Fritz Krkal, Lustenau 1978, herangezogen.

⁴³ Richard Harflinger, Krieg und Kunst, in: Die Graphischen Künste 1918 (1), S. 3-15.

im evangelisch-kirchlichen Raum bereits zum Allgemeingut geworden war⁴⁴ und sich in der Folge zum religiös-sittlichen Erneuerungsprogramm fortentwickeln konnte. Wenngleich sich eine allgemeine Übersicht über das Schaffen evangelischer Künstler kaum gewinnen läßt, weil es an biographischen Arbeiten noch mangelt, deutet doch einiges darauf hin, daß - aus dem gleichen Erfahrungshorizont heraus wie bei Harlfinger - bei evangelischen Künstlern eine kritische Auseinandersetzung mit dem Spät- und Postimpressionismus einsetzte (z.B. C. R. Andersen, A. v. Schrötter) oder später neu-sachliche Tendenzen aufgegriffen wurden. Bei aller Problematik von pauschalen Zuordnungen zur „Neuen Sachlichkeit“ oder deren verschiedenen Richtungen sind in diesem Zusammenhang der Welser H. Ploberger, der allerdings seit 1927 im Ausland lebte, der Vorarlberger Pfarrersohn F. Krcal und mit einigen Vorbehalten W. V. Krausz, E. Bäumer und C. Stemolak zu nennen. Schließlich mag angesichts des durch den Krieg erschütterten Menschen- und Weltbildes der Umstand, daß sich viele evangelische Künstler dem Thema „Mensch“ überhaupt entwinden, auch als „Antwort“ gedeutet werden (vgl. J. Jost, L. und G. Schütt; C. L. Martin). Völlig aus diesem Rahmen fallen die lebensbejahenden Sujets von F. Windhager, auch hervorgetreten als Porträtist bekannter evangelischer Persönlichkeiten (z.B. S. Theiß, V. Gordon, K. Riedl, A. Curry), und die Arbeiten von O. Böhler, die eine oberflächlich-heitere Lebenssicht vermitteln.

Im Kontext mit der aufgezeigten Zäsur im Jahre 1918 und den damit verbundenen Erschütterungen des „gemeinprotestantischen“ Weltbildes muß die nun einsetzende religiös-sittliche Erneuerungsbewegung als der Versuch einer umfassenden Selbstbesinnung und Selbstfindung im kulturellen Umfeld der evangelischen Kirche angesehen werden, wobei die Erneuerungsbewegung in der Kirchenmusik, der Wandel im Kirchenbau und der greifbare Niederschlag in der kunsttheoretischen Diskussion nach 1918 deren spezielle Ausprägungen darstellen. In einem Rückgriff auf die scheinbar bewährten „kulturprotestantischen“ Deutungen des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit suchte man nun wieder Grund zu finden und sich neu zu orientieren. Wenn dabei auch am „Kulturprotestantismus“ der Jahrhundertwende angeknüpft wurde, rückte nach 1918 doch dessen fordernder ethischer Anspruch mehr in den Vordergrund. Es ist hier nicht der Ort, die Tätigkeit der über 20 evangelischen „Sittlichkeits- und Mäßigkeitsvereine“, den von der Kirche unterstützten „Kampf gegen die Schmutz- und Schundliteratur“ und die kirchlichen Anti-Alkoholkampagnen nachzuzeichnen. Ersichtlich wird aber daraus, daß zunehmend ein blanker Moralismus zum Interpretationsschema für die zeitgenössische Kultur werden konnte, was vereinzelt eine bedenkliche Interessensparallelität zu politischen Gruppen national-konservativen Zungenschlages begründet erscheinen lassen mußte⁴⁵. Eine Durchsicht aller approbierten Religionslehrbücher, in denen zum Teil eigene Abschnitte der „Sittenlehre“ gewidmet sind, vermittelt einen annähernden Eindruck von der das evangelisch-kirchliche Leben vor Ort bestimmenden Rolle dieser Sittenkodizes. In einem der meist gebrauchten wurde etwa zum Postulat der „Mäßigkeit im Sinnengenuß“ auf das Beispiel pietistischer Kreise verwiesen, die „Konzerte, Spiel und Geselligkeit völlig“ meiden, und dann die pädagogische Empfehlung beigeschlossen, der „Bildung des Verstandes“ ein großes Augenmerk zuzuwenden, hingegen im Zuge der „Pflege der Bildungskraft“ auf die Unterdrückung, Beherrschung und Sublimierung der „Einbildungskraft“ durch Sport hinzuwirken, denn „Mangel an Beherrschung der Einbildungskraft kann übrigens auch zu Geistesstörungen führen, zu Größenwahn oder Irrsinn infolge geschlechtlicher Verwirrung der Einbildungskraft“⁴⁶. In Verbindung mit der von M. Weber konstatierten „protestantischen innerweltlichen Askese“ hat dieses pädagogische Leitbild, das eine kaum bestrittene Geltung in den mehr als 90 kircheneigenen Schulen, im Religionsunterricht und in der kirchlichen Jugendunterweisung beanspruchen konnte, längerfristig die schöpferischen Kräfte der evangelischen Kirche in signifikantem Ausmaß den naturwissenschaftlichen und technischen Betätigungsfeldern zuführen müssen. Aus den vorliegenden Bildungsstatistiken ist auch tatsächlich ersichtlich, daß der Anteil der Evangelischen in allen Studi-

⁴⁴ Vgl. Heinrich Roehling, Die Aufgaben unserer Kirche im Blick auf die sittliche und soziale Erneuerung unseres Volkes - ein kirchlich-soziales Programm des Evangelischen Zentralvereines für die Innere Mission in Österreich. Wien 1917.

⁴⁵ Vgl. z.B. die Stellungnahme der Generalsynode 1925 zur „Schmutz- und Schundliteratur“, die eindeutig auf den formal der evangelischen Kirche zugehörigen und wenige Monate zuvor ermordeten Hugo Bettauer gemünzt war. Vgl. Bericht über die Generalsynode 1925, Wien o.J., S. 30f., und Murray G. Hall, Der Fall Bettauer, Wien 1978, S. 99ff.; zu dem Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse der nationalen Ideologie in Deutschland. Bern-Stuttgart-Wien 1963.

⁴⁶ Robert Fronius, Evangelische Glaubens- und Sittenlehre. Göttingen 1918², S. 79f.

enrichtungen 1933 die 10%-Marke erreicht, in den naturwissenschaftlichen und technischen Zweigen jedoch noch höher liegt⁴⁷.

Dieses Bildungsverhalten kann nur bedingt als Fortschreibung der von M. Weber behaupteten „rationalen Prägung“ der reformatorischen Kulturtradition angesehen werden. Darin drückt sich nämlich zugleich ein Wertwandel im evangelischen Bürgertum aus, in dessen Folge die künstlerische Innovation zunehmend an das Gängelband einer außengeleiteten Moral gefesselt wird. Die kirchliche Presse nach 1918 enthält zahlreiche Hinweise auf die „Kulturgefahr“, die angeblich von der „Schmutz- und Schundliteratur“, dem Film oder dem Theater (z.B. Schnitzlers „Reigen“) ausgehe. Überspitzt formuliert, erschien nun die Kultur nicht mehr wie zur Jahrhundertwende als ein freudig auserwähltes Missionsfeld, sondern als ernsthafte Bedrohung - und die Kritik an der gesellschaftlichen Rolle der Kirche und an sittlichen Konventionen vornehmlich in der Literatur schien dies eindringlich zu bestätigen.

In dieser Abwehrstellung gegen die „Entsittlichung“ wurden schon in den zwanziger Jahren Schulterschlüsse getätigt, die die Einbettung des evangelischen Credo in die deutschnationalen Ideologien bekräftigten, obwohl viele seiner Bekenner dem christlichsozialen Lager (z.B. E. Hönig-Hönigsberg, O. A. Vetter, L. Körber, A. Leskoschek) nahestanden. Die Rückwirkungen dieser engen Bindung des evangelischen Credo an ein deutschnationales Weltbild auf die Eintrittsbewegung in die Kirche waren schon seinerzeit heftig umstritten und sind auch heute noch schwer einzuschätzen⁴⁸. Neben Konversionen, die ohne Zweifel von einer nationalen Haltung mitgetragen wurden (etwa J. Weinheber, W. von Molo), erfolgten nicht wenige Eintritte, um sich so mit dem sogenannten „Ständestaat“ auf halbem Wege zu arrangieren (z.B. Wiedereintritt von H. Tietze 1934), dessen Struktur ein religiöses Bekenntnis erforderte⁴⁹. Die Verknüpfung der evangelischen Konfession mit dem Deutschnationalismus und die folgende Einengung der Reformation auf ein „deutsches“ kulturgeschichtliches Ereignis hat sich jedoch in gleicher Weise wie das Kompositum „deutsch-evangelisch“ als verhängnisvoller Kurzschluß erwiesen, weil in diesem Umfeld das religiöse Anliegen der Reformation verfälscht zu werden oder unterzugehen drohte. Dies war gemeint, als eingangs die kulturelle Tiefenwirkung des evangelischen Credo im Vergleich zur Jahrhundertwende als stagnierend bezeichnet wurde. Ein abschließender Blick auf das literarische Geschehen im Umfeld der Kirche wird dies unterstreichen.

Es wurde bereits angedeutet, daß die evangelische Literatur unmittelbar nach 1918 an den nationalen Leitbildern, die die „Los-von-Rom“-Tendenzliteratur der Jahrhundertwende vorgezeichnet hatte, anknüpfen konnte⁵⁰. Bereits damals war die Geschichte zum konfessionspolitischen Argument avanciert und die von J. Loserth, G. Loesche, V. Bibl und später P. Dedic und K. Völker beigebrachten historischen Erkenntnisse wurden reichlich benützt, um das Spannungsverhältnis zwischen der Freiheit des Gewissens und dem Gehorsamsanspruch (katholisch-)kirchlicher und staatlicher Institutionen zu vergegenwärtigen. Die überzeugendsten literarischen Arbeiten zu diesem Themenkreis wurden jedoch von Personen beige-steuert, die der evangelischen Kirche zwar nahestanden, ihr aber nicht angehörten (z.B. K. Schönherr, P. Rosegger, und anfänglich auch R. H. Bartsch) oder doch ein zuweilen erstaunliches Verständnis für die „evangelische Sache“ bekundeten (z.B. anfänglich E. Handel-Manzetti und J. A. Lux; N. Hanrieder), während evangelische Autoren wie L. Jahne, F. Keim oder M. Vorberg die Literaturkritiker nicht zu überzeugen vermochten. Es gilt zu betonen, daß in die evangelische Literatur jener Jahre neben einem zum Teil militanten Anti-Katholizismus und einem „alldeutschen“ Gedankengut auch eigenwillige Deutungen des evangelischen Credo eingeflossen sind, die schon damals von hellhörigen Zeitgenossen als jenseits der Grenze von evangelischem Glauben und heidnischem Pantheismus angesiedelt wurden (so etwa E. G. Kolbenheyer, W. von Wallpach). Die Rezensionsteile der evangelischen Presse der Jahrhundertwende bezeugen, daß dieser Tendenzliteratur in der evangelischen Leserschaft mit

⁴⁷ Vgl. die Statistischen Handbücher, XIV. Jg. ff., Wien 1933ff., jeweils im Abschnitt „Unterrichtswesen“.

⁴⁸ Vgl. dazu Karl Schwarz, Der konfessionelle Übertritt - ein staatskirchenrechtliches und grundrechtspolitisches Problem der Ständestaat-Ära, in: JGPrÖ 98 (1982), S. 264-285.

⁴⁹ So Helmut Gamsjäger, Die Evangelische Kirche in Österreich in den Jahren 1933-1938, unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen der deutschen Kirchenwirren, phil. Diss. Wien, 1967, S. 42.

⁵⁰ Vgl. dazu Hans Kirchmayr, Der österreichische Protestantismus in der Literatur, in: Ekklesia IV, S. 106-123, wo allerdings nur die „deutsch-evangelische“ Literatur Berücksichtigung findet; und Wendelin Schmidt-Dengler, Literatur, in: Erika Weinzierl/Kurt Skalnik (Hgg.), Österreich 1918-1938. Geschichte der Ersten Republik II. Graz-Wien-Köln 1983, S. 631-649, und dort die weiterführende Literatur. Kirchmayrs umfangreiche Materialsammlung wurde mittels einer Durchsicht der Rezensionsspalten im „Gemeindeboten“ und im „Säemann“ ergänzt.

einiger Skepsis begegnet wurde, wenn auch deren konfessionspolitischen Ziele den eigenen oftmals entsprachen; die „kirchliche“ Approbation dieser Literatur bestand in abwartender Duldung.

Auch wenn nach 1918 die Literatur im evangelischen Österreich an dieser Tendenzliteratur anknüpfte und damit die „Entzauberung“ des „habsburgischen Mythos“ (C. Magris) schon vorgenommen war, ist nicht zu verkennen, daß sich ihre Zweckbestimmung verändert. Kennzeichnend für die „Los-von-Rom“-Tendenzliteratur war deren manchmal schon krampfhaftes Bemühen gewesen, konfessionspolitische Argumentationsmuster aufzubereiten. Die evangelische Literatur nach 1918 schöpft zwar aus dem gleichen historiographischen Fundus, in ihr dient aber die Vergegenwärtigung der Ära der Reformation und Gegenreformation nur als Hintergrund, um hauptsächlich eine Handreichung für eine Selbststörung und Selbstfindung im Glauben zu bieten. Gegenüber den oftmals in plumper Idealisierung überzeichneten, kämpferischen und jeglichem Glaubenszweifel abholden Romanfiguren der „Los-von-Rom“-Tendenzliteratur gilt nun das besondere literarische Interesse dem „Gottsucher“ (z.B. L. Mahnert, „Die Hungerglocke“, 1922; E. Zenneck, „Die Kinder des Herrn Andreas“, o. J.; H. von Redern, „Die Heimatsucher“, 1927; E. A. Mayer, „Gottfried sucht seinen Weg“, 1929; u.a.). Damit im Zusammenhang steht, daß einzelne Autoren die Glaubenswelt bekannter kirchengeschichtlicher Personen ausleuchten (z.B. E. Hajek, „Das Reich muß uns doch bleiben“, 1934; C. Watzinger, „Das Spiel um Leonhard Kaiser“, 1927; S. Evenius, „Jörgen Dörfflinger“, 1929; O. Janetschek, „Der Raxkönig“, 1929; W. Feldner, „Der Bauernrichter von St. Veit“, 1931; u.a.) oder daß die Luther-Renaissance in den theologischen Wissenschaften im biographischen Roman ein Äquivalent findet (z.B. W. von Molo, C. Watzinger) bzw. eine wahre Flut von zumeist nicht gedruckten, aber in den Gemeinden aufgeführten „Luther“-Spielen hervorbringt (u.a. von H. Herring, M. Devrient, K. L. Schubert).

Von den angeführten Autoren deuten einige mit ihrer Lesart der „Luther“-Biographie die verhärteten Fronten zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche an, wie sie anlässlich von Erinnerungsfeiern an Ereignisse der Reformationszeit und Gegenreformationsära in kleinlichen Querelen zutage getreten waren. Diese auftretenden Spannungen werden ab Mitte der zwanziger Jahre in der evangelischen Literatur verstärkt aufgegriffen. Die Annualfeiern zum Oberösterreichischen Bauernkrieg werden zum Anlaß für eine Reihe von Romanen, in denen unverhüllt die gegenwärtige konfessionelle Problematik abgehandelt wird (z.B. K. Itzinger, „Das Blutgericht am Haushamerfeld“, 1926; H. Watzlik, „Ums Herrgottswort“, 1926; O. Jellinek, „Die Mutter der Neun“, 1926). Andere Arbeiten sind nicht weniger tendenziös, wenn sie das Spannungsverhältnis zwischen Glauben und Heimat abhandeln und dabei bei einer oberflächlichen Schwarz-Weiß-Malerei stehenbleiben (z.B. L. Mahnert, „Der Prädikant“, 1933; G. Renker, „Das Volk ohne Heimat“, 1925). Der Nestor der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung in Österreich, G. Loesche, schrieb 1930, daß man die „alten bösen Geschichten“ nur ruhen lassen sollte, „wenn eine Gewähr oder auch nur eine Wahrscheinlichkeit bestünde, daß sie sich nicht mehr wiederholen würden. Dem ist leider nicht so“, und tatsächlich werden die Gesten der konfessionellen „Versöhnung“ in der Literatur rarer, sowohl auf evangelischer Seite als auch bei katholischen Autoren (vgl. etwa E. Handel-Manzetti). Vor dem Hintergrund der zunehmenden interkonfessionellen Spannungen vermögen sich nur wenige evangelische Autoren einer konfessionellen Polemik zu enthalten (so z.B. E. Hajek; H. Cloeter; J. E. Koch, „Luther und das Landl“, 1931; R. Hohlbaum). Im sogenannten „Ständestaat“ sorgt dann eine aufmerksame Zensur, daß von evangelischer Seite derartige Belastungen des konfessionellen „Friedens“ vom Büchermarkt fernbleiben. Hinter dem Schutzschild der katholisch eingefärbten „Österreich“-Ideologie können jedoch üble Pamphlete gegen die evangelische Kirche verfaßt werden, wie J. A. Lux' „Goldenes Buch der vaterländischen Geschichte“ (1936), das mit einem Vorwort von K. Schuschnigg einen offiziellen Charakter erhalten hat.

Es kann im vorgegebenen Rahmen nicht näher auf die vielfachen Behinderungen der evangelischen Literatur im „Ständestaat“ eingegangen werden. Einzelne Romane von L. Mahnert und K. Itzinger wurden jedenfalls beschlagnahmt und führenden Blättern der kirchlichen Presse (z.B. „Der Säemann“) beinahe ruinöse Auflagen erteilt. Die „ständestaatlichen“ Sicherheitsbehörden haben sich in der Kultuspolitik von einer Fremdeinschätzung der evangelischen Kirche leiten lassen, deren einzige Maßeinheit die städtisch-bürgerliche Übertrittsbewegung zur evangelischen Kirche darstellte, die tatsächlich vereinzelt in eine verwechslungsfähige Nähe zur illegalen Parteiorganisation gekommen war. Die engen Bindungen der evangelisch-kirchlichen Literatur an deutschnationale Literatenkreise, wie sie etwa im Stabe der freien Mitarbeiter der Kärntner evangelischen

Landeszeitung „Lichter der Heimat“ (u.a. W. von Wallpach, H. Watzlik, W. von Molo, O. Janetschek, M. Weinhandl, G. Renker, R. Billinger), in dem vom „Verein zur Verbreitung christlichen Schrifttums“ (Ltg.: E. Hajek) organisierten Dichterlesungen mit R. Hohlbaum, E. A. Mayer, C. Watzinger und J. Weinheber, in den wohlmeinenden literarischen Respektsbezeugungen von nicht-evangelischen Schriftstellern gegenüber der reformatorischen Kulturtradition (z.B. B. Brehm, H. Klöpfer) oder in der Person des die evangelische Literatur stets fördernden Verlegers L. Stocker zum Ausdruck gekommen sind, mögen dieses vorschnelle und pauschale Verdikt der „ständestaatlichen“ Machthaber erleichtert haben. Doch es gibt genügend Beispiele⁵¹, in der die vorgeblichen Abwehrhandlungen gegenüber dem Nationalsozialismus zu Bedrückungen der Glaubensfreiheit und der evangelischen Kirche abgeirrt sind, wie überhaupt dieser Kultuspolitik eine gewisse Doppelbödigkeit eigen war: Gegenüber einem Schweizer Delegierten erklärte K. Schuschnigg, daß die Freiheit des Glaubens in Österreich gewährleistet wäre, „but that he would not tolerate a political protestantism“.

Die bislang erwähnte Literatur ist im evangelischen Österreich viel gelesen worden, wenn man den Rezensionsteilen der kirchlichen Presse Glauben schenken darf. Die mehr als 40 kirchlichen Zeitschriften mit einer Gesamtauflage von 70.000 Stück⁵² haben darüber hinaus die religiöse Erbauungsliteratur und die religiöse Lyrik einer breiten Leserschaft zugeführt. Wenn auch einzelne ihrer Exponenten (z.B. H. Mahnert, „Der Sonne zu!“, posthum 1931 erschienen) darin ein tiefes religiöses Gefühl seltsam mit einem nationalen Anliegen verquicken, konterkarieren sie im allgemeinen doch entschieden die vom „Ständestaat“ dem evangelischen Credo unterstellte Grenzüberschreitung zu einem „politischen Protestantismus“. Der wohl befähigste evangelische Dichter, E. Hajek, schuf neben geistlichen Spielen, Romanen und Erzählungen Gedichte von einzigartigem Reiz, die er teilweise selbst vertont hat (vgl. „Das Tor der Zukunft“, 1920; „Balladen und Lieder“, 1926; „Leuchter von oben“, 1935; u.a.). Ihm am nächsten kommen die steirische Lehrerin M. Weinhandl (z.B. „Es ist ein Reis' entsprungen“, 1921; „Der innere Tag“, 1929), der Innsbrucker Pfarrer L. Mahnert („Gedichte“, 1922), K. Zeitlinger („Es ist in keinem anderen Heil“, o.J.) und der Wiener Professor für Indologie L. von Schröder, dessen geistliche Gedichte H. Roehling posthum herausgegeben hat. Aus Platzgründen kann hier von den zahlreichen Pfarrern und evangelischen Lehrern, die teils in selbständigen Bänden, teils in der kirchlichen Presse Gedichte und Erzählungen veröffentlichten, nicht eingehender die Rede sein. H. Kirchmayr hat sie namentlich erfaßt⁵³, und dieser Liste wären noch die burgenländischen Pfarrer K. Fiedler, Th. Beyer und J. Schmidt, sowie Religionslehrer J. Haberl und K. Hubatschek hinzuzufügen.

Während die bisher angeführten Schriftsteller in der evangelischen Presse einen mehr oder weniger starken Widerhall fanden, gab es eine Reihe von evangelischen Literaten, die sich bewußt zur evangelischen Kirche bekannten, aber von der kirchlichen Presse meist unbemerkt und außerhalb der einzelnen evangelischen Literaturzirkel (etwa um E. Hajek - C. Watzinger, R. Hohlbaum, F. Wallisch, K. Franchy, J. Weinheber und als einziger Katholik K. Ginzkey) ihrem künstlerischen Schaffen nachgingen (z.B. E. Friedell, O. Jellinek, L. Körber, H. von Doderer - erst 1939 trat er aus der Kirche aus -, H. Grädener, der „geistreiche Vermittler“ Roseggers R. Plattensteiner oder etwa R. J. Geist, ps. N. N. Nobody). Auch wenn sie dem eigentlichen kirchlichen Leben ferne standen, war deren „Kirchlichkeit“ stark von der städtisch-urbanen Übertrittsbewegung gekennzeichnet und hat sie damit in die aufgezeigten „kulturprotestantischen“ Traditionen gestellt. Jedoch gerade in der Literatur vermochten auch die alt-evangelischen Gemeinden einen bescheidenen Platz zu behaupten. Neben einigen literarisch tätigen Pfarrern und evangelischen Lehrern waren die Mundartdichter J. Neubauer (Burgenland), F. Podesser (Kärnten) und K. Zeitlinger (Oberösterreich) einer ländlichen, alt-evangelischen Glaubenskultur erwachsen, die freilich im Diskurs mit der in der Kirche ungleich gewichtigeren evangelisch-bürgerlichen Religiosität ansatzweise schon zur Traditionsverweigerung anhub. An F. Podesser könnte beispielhaft aufgezeigt werden, wie „kulturprotestantische“ Leitbilder allmählich in den alt-evangelischen Gemeinden

⁵¹ Vgl. etwa Gamsjäger, *Ev. Kirche in Österreich 1933-1938*; Ders., *Die Evangelische Kirche Österreichs und das Jahr 1934*, in: *JGPrÖ* 95 (1979), S. 126-131; Ders., *Evangelische Kirche und „Vaterländische Front“*, in: *Zeitgeschichte* 6 (1979), S. 165-176; Ders. und Herbert Unterköfler, *Die evangelische Kirche*, in: *Widerstand und Verfolgung in Tirol*, hg. vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. Wien-München 1984, II, S. 351ff. und 620f.

⁵² Vgl. zur kirchlichen Presse Gerold A. Kirchmayr, *Die evangelische Presse in Österreich*, phil. Diss. Wien 1952, S. 80; und Erwin Schneider, *Christliche Presse und kirchliches Öffentlichkeitswirken in Österreich*, in: *Ekklesia* IV, S. 124-135.

⁵³ Kirchmayr, *Österr. Protestantismus in der Literatur*, S. 120.

rezipiert werden, aber dort mit ihrem fruchtbaren kulturellen Sendungsbewußtsein aufklärerische Weltbilder und „Sinnsysteme“ konstituieren, in denen an der Nahtstelle von Religion und Kultur das religiöse Bekenntnis seinen ureigenen Impetus zu verlieren und zu einer fungiblen Angelegenheit zu werden droht.

Die vorstehende grobe Skizze zum kulturellen Umfeld der evangelischen Kirche in Österreich hat aber gezeigt, daß Differenzierungen angebracht sind; zu verschieden sind die nachweisbaren frömmigkeitsgeschichtlichen Traditionen, zu reich gegliedert war die Sozialstruktur der Kirche und zu unterschiedlich die Wirkung des evangelischen Credo auf die künstlerischen Objektivationen, als daß ein generelles Urteil in der Art von Th. Haecker abgegeben werden könnte. Wohl konnte für das evangelische Bürgertum der sogenannte „Kulturprotestantismus“ und nach 1918 das Leitbild der religiös-sittlichen Erneuerung als ein allgemein anerkanntes Strukturprinzip im Beziehungsgefüge zwischen Religion und Kultur ausgemacht werden, doch die dem Anschluß folgenden Umwälzungen im kulturellen Leben haben doch gezeigt, daß von diesem Boden aus höchst unterschiedliche Wege beschritten werden konnten. Den Emigrationen (z.B. H. Tietze, O. Jellinek, F. von Weingärtner, A. Leskoschek, H. Thimig u.a.) und dem tragischen Schicksal von E. Friedell können beispielhaft ein I. Saliger, H. R. Eisenmenger, J. Weinheber oder ein R. Hohlbaum entgegeng gehalten werden. Sehr bald nach 1938 hat aber die einsetzende Austrittsbewegung zumindest zum Teil als eine „Art Katharsis“ (K. Schwarz) gewirkt und in der Folge die aufgezeigten Unterschiede zwischen den alt-evangelischen Gemeinden und dem evangelischen Credo bürgerlich-urbaner Prägung nachhaltig eingegebenet.*

* Dieser Aufsatz ist erstmals erschienen in Isabella Ackerl, Rudolf Neck (Hgg.), Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik. Wien 1986, S. 348-369.