

**Prälat Sándor Giesswein**  
**Christlicher Sozialismus und Demokratie in Ungarn**  
**zu Beginn des 20. Jahrhunderts**  
**I. Teil<sup>1</sup>**

*Einleitung*

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, Leben und Werk des Prälaten Sándor Giesswein (1856-1923) zu beschreiben und die Ursache der augenfälligen Diskrepanz zu finden, die zwischen seiner bedeutenden Lebensleistung einerseits und dem sehr eingeschränkten Bekanntheitsgrad seiner Person und Arbeit andererseits besteht.

Eine ehrenvolle kirchliche Laufbahn in der bischöflichen Kurie zu Raab (*Győr*) und vielseitige wissenschaftliche Interessen und Publikationen charakterisierten anfangs seinen Weg. Als Begründer des christlichen Sozialismus in Ungarn wird er in allen einschlägigen Handbüchern anerkennend erwähnt, auch als Vizepräsident der St.-Stephans-Gesellschaft (*Szent István Társulat*) genannt, was die kirchliche und faktische Leitung der Institution bedeutete, die in seinen Amtsjahren an Größe, Ansehen und Bedeutung erheblich gewann. Um dieses Amtes willen verlegte Giesswein 1903 seinen Wohnsitz nach Budapest. Zwei Jahre später war er auch Abgeordneter im Parlament. Dabei entfaltete er eine rege sozio-politische Aktivität, wobei die Arbeiterfrage, die Rechte der Frau und die Friedensbewegung im Vordergrund standen. Sein christliches Weltbild bewog ihn, für umfassende soziale Reformen einzutreten und diese nicht den Vertretern der materialistischen Weltanschauung zu überlassen.

Für die Entwicklung, die er herbeiführen wollte, sah Giesswein das allgemeine und geheime Wahlrecht als notwendige Voraussetzung an, wie er auch in kirchenpolitischen Fragen stets für demokratische Lösungen eintrat (katholische Autonomie). Seine Ansichten brachten ihn nicht nur in Opposition zu dem konservativ-liberalen Regierungskurs, sie erregten auch das Mißfallen des Episkopats. Als Vermittler zwischen niederem und hohem Klerus leistete der Prälat während des Weltkrieges und der Revolution 1918 gute Dienste, er war aber nicht bereit, die militant nationalistische Politik, wie diese sich im November 1919 einrichtete, zu unterstützen.

---

<sup>1</sup> Der II. Teil folgt Ungarn-Jahrbuch 24 (1998). Er enthält folgende Kapitel: IX. Die Revolutionsjahre 1918/1919, der Friedensvertrag und das Eintreten des Prälaten für die internationale Friedenssicherung; X. Internationales Recht, Bund der Völker und die Neuscholastik; XI. Internationale Tagungen, Reden und Schriften des Prälaten 1921-1923; XII. Der Prälat Giesswein, die ungarische Innenpolitik und die Politik der katholischen Kirche 1921-1923; XIII. Erfolgte und unterbliebene Würdigung des Prälaten; Quellen- und Literaturverzeichnis.

Er vertrat diesen Standpunkt in der Nationalversammlung ebenso entschieden wie in seinen Stellungnahmen für Pazifismus und internationale Zusammenarbeit. Da aber die katholische Kirche beschlossen hatte, die Regierungspolitik mitzutragen, geriet der Prälat nicht nur politisch in die Isolierung, sondern auch in der eigenen Kirche in eine Randposition.

Im folgenden wird versucht, auf der Grundlage seiner Schriften das Konzept der sozialen Reformpolitik des Prälaten in seiner Entstehung und Entwicklung nachzuzeichnen. Die rein theologischen Werke sind deshalb nicht einbezogen, auch die biblischen Bezüge werden nur sehr eingeschränkt berücksichtigt. Die Hauptwerke des Prälaten wurden vollständig, seine zahllosen Artikel und Reden jedoch nur teilweise erfaßt. Seine überaus rege schriftstellerische Aktivität führte zu häufigen Wiederholungen. Diese ganz zu umgehen, war nicht möglich, ohne seine Gedankengänge zu verstümmeln. Es müssen zwei Werke besonders hervorgehoben werden: eines aus dem Jahre 1913, in dem er die Geschichte des christlichen Sozialismus in Europa darstellt; das andere ist seine postum erschienene, späte Arbeit über die theologischen Grundprinzipien des internationalen Rechts. Die beiden Werke stehen für die zwei Hauptanliegen des Prälaten: für die sozio-politische Wandlung, die ihre Impulse aus dem gesellschaftlichen Konsens erhalten müsse, und für die internationale Absicherung des Weltfriedens, die bereits die Neuscholastiker vertreten hatten.

Das Material des erzbischöflichen Archivs in Gran (*Esztergom*) konnte nicht benutzt werden, da die Einsichtnahme mit Hinweis auf die Wahrung der Personenrechte verwehrt wurde. Verwertet wurden jedoch die Ergebnisse der Forscher, die vermutlich in der Zeit, als das Archivmaterial ausgelagert gewesen war, damit arbeiten konnten. Deshalb wird auf die Quellenangaben der einschlägigen Publikationen verwiesen.

### *I. Die sozio-politische Lage in Ungarn vor der Jahrhundertwende – Umstrittene Fragen des Staatsrechts, der Nationalitäten und der katholischen Autonomie*

Um den geistigen Werdegang und den gesellschaftspolitischen Standort des Prälaten Sándor Giesswein nachzeichnen zu können, ist es unerlässlich, die Hauptfragen, die vor der Jahrhundertwende im Mittelpunkt der ungarischen politischen Diskussion standen, im Groben zu umreißen. Es ging dabei vor allem um Fragen des *Staatsrechts*, um die *Rechte der Nationalitäten* und um die *kirchenpolitischen Gesetze*.

Bei der *staatsrechtlichen Diskussion* drehte es sich um die Auslegung des österreichisch-ungarischen Ausgleichs (GA 12/1867). Nach dem Konzept Ferenc Deáks, dem Urheber des Ausgleichsgesetzes, lag diesem das Prinzip der Rechtskontinuität zugrunde, wobei das Gesetzeswerk des Jahres 1848 als letzter konstitutioneller Status angesehen wurde. Das Ausgleichsgesetz bezeichnete die Pragmatische Sanktion als »Fundamentalvertrag«, der die Verbindung der »Länder der ungarischen Krone« mit den »übrigen

Königreichen und Ländern Sr. Majestät« bestimme. In diesem Sinn stellte das Gesetz die staatsrechtliche und administrative Selbständigkeit Ungarns fest, erklärte aber die Gemeinsamkeit der auswärtigen Angelegenheiten und der Armee sowie deren Finanzierung. Die Minister der gemeinsamen Angelegenheiten waren den Ausschüssen (Delegationen) verantwortlich, die von beiden Parlamenten aus den eigenen Reihen gewählt wurden. Die Delegationen verkehrten ausschließlich durch Notenwechsel miteinander. Nur wenn dieser dreimal ergebnislos blieb, konnten sie zusammentreten, um in einer gemeinsamen Sitzung abzustimmen. Die Kosten der gemeinsamen Angelegenheiten und die Proportion der Lasten wurden durch Quoten-Ausschüsse (Deputationen) für eine bestimmte Zeit festgelegt. Nicht aus der Pragmatischen Sanktion folgend, sondern aus »politischen Rücksichten« erklärte sich Ungarn bereit, einen Teil der österreichischen Staatsschulden zu übernehmen. Ebenso nicht aus staatsrechtlichen, sondern aus praktischen Gründen schloß Ungarn mit Österreich ein Zoll- und Handelsbündnis und erkannte die Gemeinsamkeit des Kredit- und Münzwesens sowie des Zinsfußes an. Diese Bestimmungen des »wirtschaftlichen Ausgleichs« galten für zehn Jahre; danach konnten sie verlängert oder gekündigt werden. Die Opposition akzeptierte zwar das Ausgleichsgesetz, sah aber in nicht nur einem Fall das, was aus der Pragmatischen Sanktion als »erfließend« angesehen werden sollte, anders als Deák und dessen Partei. Bereits 1868 erzwang die staatsrechtliche Opposition im Parlament, im Zusammenhang mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht, die Aufstellung der Heimwehr-Armee (*Honvéd*) mit ungarischer Kommandosprache, wenn auch beschränkt auf Infanterie und Kavallerie. Ungarns Verpflichtungen hinsichtlich des gemeinsamen Heeres blieben zwar bestehen, jedoch mit der Einschränkung, daß die *Honvéd* außerhalb der Landesgrenzen nur mit Einverständnis des ungarischen Parlaments eingesetzt werden konnte. Darüber hinaus forderte die Opposition die Aufrechterhaltung des nationalen Geistes in den ungarischen Einheiten der gemeinsamen Armee, die Manifestation der Selbständigkeit der ungarischen Krone in der Hofhaltung und bei der Benutzung von Wappen und Insignien in den gemeinsamen Institutionen, ebenso eine eigene ungarische Notenbank und das selbständige ungarische Zollgebiet, wie auch noch anderes mehr, was nach ihrem Dafürhalten zu der »Fülle des nationalen Lebens für die ungarische Nation« gehörte. Parolen wie »Weiterentwicklung des Ausgleichs«, »Verwirklichung des nationalen Inhalts des Ausgleichsgesetzes«, »ruhende Rechte« prägten die parlamentarische Diskussion und ließen die staatsrechtlichen Fragen nicht zur Ruhe kommen.<sup>2</sup>

Ebensowenig gelang es, in der Nationalitätenfrage eine befriedigende Lösung zu erzielen. Der Kroatisch-Ungarische Ausgleich von 1868 stellte die Staatsgemeinschaft Kroatiens mit Ungarn fest sowie Kroatiens Auto-

---

<sup>2</sup> Heinrich Marczali: Ungarische Verfassungsgeschichte. Tübingen 1910, 161-172.

nomie in bezug auf Legislative und Exekutive. Ausgenommen von der Autonomie waren die gemeinsamen Angelegenheiten mit Ungarn, namentlich die Landesverteidigung, die Finanzen und alle mit der Wirtschaft zusammenhängenden Gebiete. An der Spitze der Regierung stand der vom König ernannte Banus. Die sprachlich-kulturelle Autonomie befriedigte nicht die ganze kroatische Bevölkerung, zumal die Fragen um den Status Fiumes (*Rijeka*) und Dalmatiens sowie die Auflösung der Militärgrenze, die sich bis 1881 hingezogen hatte, Anlaß für Unruhen bot. Gegen das Konzept des Ausgleichs mit Ungarn erschien in der öffentlichen Meinung Kroatiens ein Staat der vereinigten Südslawen im Rahmen einer föderativen Habsburger Monarchie als die eine, ein kroatisches Nationalkönigtum als die andere Alternative.

Die Union mit Siebenbürgen, in der Verfassung des Jahres 1848 gesetzlich verankert, doch in der Zeit des Absolutismus nicht realisiert, wurde 1868 vollzogen. Dies weckte den Unwillen der Rumänen in Siebenbürgen. Auch die Siebenbürger Sachsen fürchteten um ihre Privilegien. Das Gesetz über die »Gleichberechtigung der Nationalitäten« vom gleichen Jahr erklärte, in Ungarn existiere nur eine politische Nation, die einheitliche und unteilbare ungarische Nation, deren gleichberechtigte Mitglieder alle Bürger des Staates seien, ohne Rücksicht auf ihre Nationalität. Dementsprechend sei die Staatssprache die ungarische, die Sprachen der Nationalitäten könnten jedoch in der internen munizipalen Geschäftsführung, auf der unteren Verwaltungsebene sowie vor Gericht gebraucht werden. Es sei Aufgabe des Staates, die Grund- und Mittelschulbildung für alle Nationalitäten in der Muttersprache zu gewährleisten. Privatpersonen, Gemeinden und Kirchen stehe es frei, Nationalitätenschulen, Kultur- und Wirtschaftsvereine zu gründen. Dem Gesetz lag die Idee der individuellen Freiheit und Gleichheit zugrunde, das heißt die persönliche Gleichberechtigung jedes einzelnen Bürgers, ungeachtet seiner Nationalität. Diesem Konzept standen die Wünsche der Nationalitäten entgegen, deren Vorstellungen vom kollektiven Recht auf Kulturautonomie über den Anspruch auf Umbildung der Komitate und Kreise nach nationalen Gesichtspunkten bis hin zur Forderung reichten, als politische Nation anerkannt zu werden, in der extremen Variante mit eigenem Territorium als föderiertem Teil des ungarischen Staates.

Die sozio-ökonomische Lage erfuhr mit dem Ausgleich eine grundlegende Veränderung. Die Gesetze des Jahres 1848 konnten und mußten jetzt verwirklicht werden. Die Aufhebung der Adelsprivilegien machte zwar für den Bodenbesitzer den Weg der Kreditaufnahme frei, aber die Abschaffung der Urbariallasten bedeutete, daß die landwirtschaftliche Arbeit entlohnt werden mußte. Die nun gebotene Mechanisierung und Intensivierung der Landwirtschaft gelang vor allem dem Großgrundbesitz, während der Mittelbesitz verschuldete. Erst recht gingen jene neuen Kleinbesitzer zugrunde, die früher auf einer Urbarial-Parzelle lebten und durch die Aufhebung der Leibeigenschaft Eigentümer dieser Grundstücke

wurden. Die große Gruppe der Häusler wurde zu landwirtschaftlichen Lohnarbeitern.

Die neue Situation zog ausländisches Kapital nach Ungarn. In kürzester Zeit blühte das Bankwesen auf. Das erste Geldinstitut entstand in Ungarn 1836, 1913 gab es deren sechstausend. Das gemeinsame Zollgebiet begünstigte den Agrarexport. Dieser wurde dadurch zusätzlich gefördert, daß Kapital und Unternehmergeist sich dem Ausbau von Eisenbahnstrecken, Straßen- und Wasserwegen zuwandten. All das bedeutete für den Großgrundbesitz mit rationalisierter Produktion gute Absatzmärkte. Den landwirtschaftlichen Arbeitern bescherte die exportorientierte Agrarwirtschaft Arbeitsverhältnisse, die der abgeschafften Robot-Arbeit gleichkamen, sie vielleicht sogar übertrafen. Städtebau, vor allem in der Hauptstadt, blühte auf, gleichzeitig setzte auch die Industrialisierung des Landes ein. Dabei stand die Mühlen-Industrie an erster Stelle. Anfang des 20. Jahrhunderts betrug der Getreideexport nur noch knapp die Hälfte des Mehlexportes, und Budapest galt als weltweit zweitgrößter Standort der Mehlindustrrie.<sup>3</sup> Die Herstellung von Eisenbahnen, Dampfschiffen, Landwirtschaftsmaschinen übernahm die heimische Schwerindustrie, ihr folgte bald die Textil-Industrie. Auf diese Weise entstand die ungarische Arbeiterklasse. Die Landwirtschaft behielt dennoch ihre führende Rolle; 1860 beschäftigte sie 75% der Arbeiter, 1910 immer noch 64%. Der Anteil der Landwirtschaft am Nationaleinkommen sank im genannten Zeitraum von 80% auf 62%.<sup>4</sup>

Die außerordentliche geldwirtschaftliche Dynamik der ungarischen Gründerzeit kam nicht nur der industriellen Arbeiterschaft zugute, sondern verhalf auch dem Bürgertum zu Wohlstand, Bildung und gesellschaftlichem Gewicht. Der Großgrundbesitz, bald mit der Hochfinanz verflochten, konnte die wirtschaftliche Umstrukturierung bewältigen, brachte aber den Mittel- und Kleinbesitz in Bedrängnis und zwang die Agrararbeiterschaft – besonders in den 1890er Jahren, nach dem Abflauen der Hochkonjunktur in der öffentlichen Bautätigkeit –, den Ausweg in Erntestreiks und in der Auswanderung zu suchen.

Nicht minder leidenschaftlich als die staatsrechtliche Diskussion verlief die Auseinandersetzung um die Frage der *katholischen Autonomie*, die sich aus der Durchführung der Gesetze des Jahres 1848 ergab. Dabei spielte das Oberpatronatsrecht der ungarischen Könige (*ius supremi patronatus regii*) eine zentrale Rolle.

Das von Stephan I. dem Heiligen faktisch ausgeübte königliche Oberpatronatsrecht war danach jahrhundertlang kirchenrechtlich umstritten. Obschon Sigismund von Luxemburg in einem Dekret 1404 die Rechte der Investitur für den ungarischen König festlegte und mit dem *Placetum Re-*

<sup>3</sup> Berend T. Iván: A modern magyar gazdaság fejlődésútja. In: Tanulmányok Magyarországról, magyarokról. [o. O., o. J.], 21.

<sup>4</sup> Ebenda, 19.

*gium* ergänzte, indem er dem ungarischen Klerus untersagte, ohne königliches Einverständnis päpstliche Urkunden oder Urkunden der römischen Kurie in Ungarn zu verkünden, blieb das Recht des Oberpatronats unfochten. Die „Bulle von Konstanz“ bestätigte zwar 1417 im großen und ganzen das Dekret, dennoch blieb dessen Rechtswirksamkeit unter Kirchenrechtlern weiterhin umstritten. Die Festigung des königlichen Oberpatronatsrechts gelang Matthias Corvinus, nachdem er dem Papst mitgeteilt hatte, daß er sich mit seinem Volk eher von Rom lossagen und zur Orthodoxie übertreten würde als die Verletzung des königlichen Oberpatronatsrechts hinzunehmen. Sein konsequentes Verhalten hatte zur Folge, daß sich das königliche Oberpatronatsrecht als ein dem König verfassungsmäßig zustehendes Recht im öffentlichen Bewußtsein festsetzte und auch in den Landtagen als solches behandelt wurde. Diese Praxis hielt dann István Werbőczy in seinem Rechtsbuch „Tripartitum“ (1517) in Teil 1, Artikel 11 fest. Obschon seine Darstellung der historischen Kritik in vielen Einzelheiten nicht standhielt, bewährte sich das „Tripartitum“ für die ungarischen Könige, aber auch für den ungarischen hohen Klerus als Rechtsquelle, auf die sie sich in der Diskussion mit der päpstlichen Kurie so lange beriefen, bis schließlich das Oberpatronatsrecht als ein dem ungarischen Staatsoberhaupt zustehendes Recht auch von Rom anerkannt wurde.<sup>5</sup> Die weiteste Auslegung des Oberpatronatsrechts erfolgte – von Rom abgesehen – unter Maria Theresia; seine Anwendung in Siebenbürgen ging ebenfalls auf die Königin zurück. Joseph II. praktizierte das Oberpatronatsrecht im ganzen Reich und verkündete 1767 als deutsch-römischer Kaiser, 1781 als ungarischer König das *Placetum Regium*.

Das Patent von 1850, in dem Franz Joseph I. auf das *Placetum* verzichtete, war eine Vorleistung zu dem 1855 abgeschlossenen Konkordat. Das Konkordat selbst wurde von der ungarischen Kirche abgelehnt, da es zur Zeit des Neoabsolutismus abgeschlossen wurde, als die ungarische Verfassung suspendiert war, und es somit aus ungarischer Sicht als verfassungswidrig galt, aber auch weil es die Privilegien der ungarischen Kirche nicht ausreichend berücksichtigte.<sup>6</sup>

Mit dem Ausgleich trat die Verfassung 1848 wieder in Kraft. Darin hatte sich der österreichische Kaiser verpflichtet, seine Herrscherrechte ausschließlich durch die ungarische Regierung auszuüben. Damit fielen die aus dem Oberpatronatsrecht fließenden Entscheidungen in die Kompetenz des Kultus- und des Finanzministers. Um in vermögensrechtlichen Fragen von den Beschlüssen der laizistischen Regierungen nicht abhängig zu sein, strebte die katholische Kirche die Selbstverwaltung an, wie sie die protestantischen Kirchen von jeher praktizierten und wie sie auch in Sie-

<sup>5</sup> *Csizmadia* Andor: A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban. Budapest 1966, 49 ff.

<sup>6</sup> Gabriel *Adriányi*: Die Stellung der ungarischen Kirche zum österreichischen Konkordat von 1855. Roma 1963, besonders 117-121.

benbürgens Katholischem Status verwirklicht gewesen war. Der Status Romano-Catholicus Transilvanicus wurde in der Zeit der Reformation ins Leben gerufen, als die Katholiken angesichts ihrer Unterdrückung ihre kirchlichen Interessen selbst wahrzunehmen gezwungen waren. Unter Maria Theresia aufgehoben, wurde der Katholische Status 1867 wieder hergestellt. Bei der katholischen Autonomie ging es vor allem um das Schulwesen und um die Verwaltung der bedeutendsten Stiftungen, nämlich der Religionsstudien- und Universitätsfonds sowie um das Mitspracherecht bei der Besetzung der hohen Kirchenämter. Der Impuls dazu ging ursprünglich vom liberalen Kultusminister Joseph Baron Eötvös aus, nach dessen Konzept die Autonomie das gemeinsame Recht aller Katholiken sein sollte, nicht das Privileg des kirchlichen Standes. Deshalb forderte er einen Anteil von Zweidrittel Laien bei allen das Kirchenvermögen und das Schulwesen betreffenden Fragen. Gerade daran aber scheiterte die Verwirklichung der Autonomie, trotz jahrzehntelanger Beratungen. Für die Bischöfe bedeutete die Autonomie vor allem die Übernahme der ministeriellen Kompetenzen in kirchliche Hand. Eine Majoritätsbeteiligung der Laien lehnten sie ab. In diesem Verhalten wurden sie vom Vatikan bestärkt, der unter keinen Umständen eine weltliche Mehrheit in diesen Fragen zulassen und damit die Verletzung des hierarchischen Prinzips hinnehmen wollte.<sup>7</sup>

1870 verkündete das erste vatikanische Konzil das Dogma über die Unfehlbarkeit des Papstes. Eine beträchtliche Minderheit der anwesenden Bischöfe hielt dies zum gegebenen Zeitpunkt nicht für opportun. Zu dieser Gruppe gehörten, mit einer Ausnahme, auch die ungarischen Bischöfe. Sie befürchteten die Zuspitzung der politischen Auseinandersetzungen mit dem liberalen politischen Kurs, aber auch eine negative Auswirkung auf das Verhältnis zu den nicht katholischen christlichen Kirchen im Lande. Deshalb reiste, außer dem Bischof von Stuhlweißenburg (*Székesfehérvár*), das ungarische Episkopat ab, und hoffte damit die Universalität und Rechtsgültigkeit des Konzils in Frage zu stellen. Ebenso weigerte sich das Episkopat das Dogma feierlich zu verkünden. Nur der Bischof von Stuhlweißenburg ließ die Bekanntmachung durchführen. Der Bischof von Rosenau (*Rožňava, Rozsnyó*) kaufte einige hundert gedruckte Exemplare der Synodalbeschlüsse auf und schickte sie seinen Priestern zu. Die Regierung vertrat den Standpunkt, daß das königliche Placetum wieder in Kraft gesetzt werden müsse, um die Verkündung des Infallibilitätsdogmas zu verhindern, teils wegen der zu erwartenden gesellschaftlichen Spannungen, die eine Verkündung auslösen würde, teils um die Bischöfe zu unterstützen, die gegen das Dogma in passiver Resistenz verharren wollten. Der König akzeptierte die Vorlage, die das Placetum verfügte. Aus diesem Anlaß kam es im Parlament zu einer Diskussion darüber, ob der Bischof von Rosenau suspendiert werden sollte. In dieser Debatte wies Deák dar-

---

<sup>7</sup> Török Jenő: A katolikus autonómia-mozgalom 1848-1871. Budapest 1941.

auf hin, daß weder der König noch die Regierung befugt sei, den Bischof zu bestrafen, denn ein solches Recht käme nur dem Gericht zu, das aber auch nichts tun könne, denn in der ungarischen Gesetzessammlung (dem „Corpus Juris“) gebe es kein Gesetz, welches das Placetum-Recht genau definiere.<sup>8</sup> Deák bekannte sich zur Trennung von Staat und Kirche, wies aber auch darauf hin, daß diese nur allmählich, durch behutsame Arbeit der Legislative in den klärungsbedürftigen Fragen zu regeln sei. Das Placetum wurde zwar gesetzlich nicht geregelt, aber auch nicht mehr angewandt.<sup>9</sup>

Als 1875 die stärkste Fraktion der staatsrechtlichen Opposition unter Führung von Kálmán Tisza mit der Deák-Partei fusionierte und Tisza die Regierung übernahm, wurde die konservativ-liberale Mehrheit bis Anfang der neunziger Jahre nicht gefährdet. Hierbei spielte auch eine Rolle, daß zu dieser Zeit die kirchenpolitischen Fragen im Vordergrund standen und die öffentliche Meinung aufs stärkste beschäftigten. Bereits der GA 53/1868 stellte die Gleichberechtigung und Reziprozität der staatlich »rezipierten Konfessionen« fest, regelte die Fragen des konfessionellen Übertritts und die religiöse Zugehörigkeit der Kinder aus Mischehen. Demnach sollten die Söhne der Religion des Vaters, die Töchter jener der Mutter folgen.<sup>10</sup> Darüber hinaus regelte das Gesetz die Verteilung von staatlichen und kommunalen Subventionen, und zwar im Sinne der Gleichberechtigung, nach der zahlenmäßigen Stärke der Konfessionen.

Die katholische Kirche lehnte diese Regelung ab. Sie erkannte Mischehen ohnehin nur im Falle einer katholischen Trauung an, die aber eine schriftliche Verpflichtung, alle Kinder katholisch zu erziehen, voraussetzte. Diese Erklärung hieß »Revers«. Die katholischen Priester unterliefern das Gesetz, indem sie Neugeborene, dem protestantischen Geistlichen vorgreifend, taufte und als Katholiken in ihre Register eintrugen. Diese gesetzeswidrige Praxis nannte man »wegtaufen«. In protestantischen Kreisen lösten diese Vorgänge erhebliche Erregung aus, besonders deshalb, weil der katholische Bevölkerungsanteil in der Gesamtbevölkerung stets zunahm, während der Anteil der beiden protestantischen Konfessionen sank. Zwischen 1864 und 1890 kam es zu einer Verschiebung von 48,67% auf 50,84% zugunsten der Katholiken, und von 20,33% auf 19,77% zu Lasten der Protestanten.<sup>11</sup> Absatz 12 des GA 53/1868 ließ den Religionswechsel nur ab dem achtzehnten Lebensjahr zu. Das Gesetz hatte aber keine Sanktion, so wurde es auch nicht eingehalten. Erst GA 40/1879

<sup>8</sup> Gabriel *Adriányi*: Ungarn und das erste Vatikanum. Köln/Wien 1975, 294 ff., 336.

<sup>9</sup> *Salacz Gábor*: A vatikáni zsinat és a placetum. In: A Gróf Klebelsberg Kuno Magyar Történetkutató Intézet évkönyve 4 (1934) 429-432; *Salacz Gábor*: Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867-1918. München 1974, 34-40.

<sup>10</sup> *Gratz Gusztáv*: A dualizmus kora. Magyarország története 1867-1918. I. Budapest 1934, 293.

<sup>11</sup> *Ebenda*.

stellte im Absatz 53 fest, daß der Verstoß gegen GA 53/1868 mit Haft bis zu zwei Monaten und einer Geldstrafe bis 300 Gulden bestraft werden soll.<sup>12</sup> Die Rechtsprechung, welche die Frage klären sollte, ob die katholische Praxis der »Wegtaufe« gegen das genannte Gesetz verstieß, entschied in letzter Instanz, der Königlichen Kurie, daß man durch die Taufe zwar dem Christentum, nicht aber einer bestimmten christlichen Konfession angehöre, und deshalb die Priester mit der Taufe keine Übertretung im Sinne des Gesetzes begingen. 1884 versuchte der Kultusminister Ágoston Trefort um des religiösen Friedens willen, diese Taufpraxis durch eine Verordnung zu unterbinden. Die Verordnung verpflichtete die Geistlichen, das Taufzeugnis innerhalb von acht Tagen dem nach dem Gesetz zuständigen Geistlichen zuzuschicken, ohne den Vollzug der Taufe einzutragen. Die Priester konnten mit der Unterstützung der Kirche rechnen, und der Minister scheute die allzu harte Konfrontation zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen Standpunkt; so erzielte die Verordnung nicht die beabsichtigte Wirkung. Treforts Nachfolger, Albin Graf Csáky, wollte die Frage auch durch eine Verordnung regeln, die er 1890 erließ und die sich lediglich durch härtere Formulierungen und mildere Strafandrohungen von der ersten Verordnung unterschied. Zur Unterbindung der beanstandeten Taufpraxis führte auch die zweite Verordnung nicht.<sup>13</sup>

Vor allem wegen des Eherechts, das fünf Kompetenzen beziehungsweise Rechtsprechungen unterlag, mußte die Regierung endlich handeln und die Fragen gesetzlich regeln. Da aber die Fronten in der kirchenpolitischen Auseinandersetzung quer durch die Parteien gingen, der staatsrechtliche Konsens aber unter keinen Umständen gefährdet werden sollte, kam es erst 1894/1895 zur Sanktionierung der kirchenpolitischen Gesetze. GA 31/1894 legte die obligatorische Zivilehe, GA 33/1894 das staatliche Geburtenregister fest. GA 32/1894 sprach die Bestimmung der religiösen Zugehörigkeit der Kinder den Eltern zu, bei Mischehen wurde der »Revers« anerkannt. In folgendem Jahr wurde auch der konfessionslose Status zugelassen, der Konfessionswechsel geregelt und festgestellt, daß jeder sich zu jedwedem Glauben bekennen kann, solange dieser nicht gegen die Gesetze des Staates und der Moral verstoße. Die Ausübung der politischen Rechte wurde als von der konfessionellen Zugehörigkeit unabhängig erklärt (GA 43/1895) und die israelitische Religion als rezipiert und gleichberechtigt anerkannt (GA 42/1895). Dies war notwendig, denn GA 17/1867 sprach nur von der Gleichberechtigung der »israelitischen Bewohner des Landes«, aber nicht von jener der israelitischen Kirche.

Die Gleichberechtigung der Religionen galt nur für die Konfession, aber nicht für die Stellung der Kirchen zum Staat, wobei zwischen rezipierten, anerkannten und tolerierten Kirchen unterschieden wurde. Den

---

<sup>12</sup> Ebenda.

<sup>13</sup> Moritz Csáky: Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95. Graz/Wien/Köln 1967, 32-36, 41 ff.

rezipierten Kirchen stand die Unterstützung des Staates zu, auch konnten sie ihre Vorrechte behalten. Die anerkannten Kirchen erhielten keine staatlichen Hilfen, genossen aber Selbstverwaltung. Die tolerierten Konfessionen waren den allgemeinen Normen des Versammlungsrechts unterworfen.<sup>14</sup> Die kirchenpolitischen Gesetze verwirklichten also nicht die volle Gleichberechtigung aller Religionen, wie sie Eötvös in seinem Gesetzentwurf von 1870 vertrat, aber selbst so kamen sie nur unter größten Schwierigkeiten zustande. Das Magnatenhaus mit seiner katholisch-konservativen Mehrheit wies die Gesetzesvorlagen zurück. Um das Gesetz über die Rezeption der jüdischen Religion durchzubringen, mußte der König die Zahl der von ihm ernannten Mitglieder des Magnatenhauses erhöhen. Franz Joseph lehnte zwar als gläubiger Katholik die kirchenpolitischen Gesetze ab, doch war er, um die Aufrechterhaltung des Ausgleichs willen, auf die liberale Mehrheit des Parlaments angewiesen. Es zeigte sich am Beispiel der kirchenpolitischen Gesetze, die aufzuhalten der katholischen Kirche nicht gelang, daß sie sich, wollte sie gegen den Geist der liberalen Entwicklung bestehen, auch politisch organisieren mußte.

Aufgrund dieser Überlegung entstand Anfang 1895 die Katholische Volkspartei (*Katholikus Néppárt*), gelegentlich auch Parlamentarische Volkspartei (*Országgyűlési Néppárt*) genannt. Sie war die erste weltanschaulich orientierte Partei in Ungarn, sieht man von der kurzlebigen Antisemitischen Landespartei (*Országos Antiszemita Párt*) des Győző Istóczy 1883 ab. Die Volkspartei hielt sich aus den staatsrechtlichen Kämpfen zunächst heraus, setzte sich für die Revision der kirchenpolitischen Gesetze, für die katholische Autonomie sowie für ein soziales Programm im Sinne der päpstlichen Enzyklika „*Rerum novarum*“ aus dem Jahr 1891 ein. Gründer der Volkspartei war Nándor Graf Zichy.<sup>15</sup>

Das Hauptanliegen der Volkspartei war die Bekämpfung des laizistisch-liberalen Geistes, der die Regierung und die öffentliche Meinung seit dem Ausgleich prägte, aber nicht des Ausgleiches selbst, wie sie die oppositionellen Parteien bislang praktizierten. Die Volkspartei setzte sich für die Landwirte ein, forderte die Berücksichtigung von deren Interessen bei Steuern und Zöllen sowie den Schutz durch den Staat gegen Großkapital und Großindustrie. Für die Wünsche der Nationalitäten wollte sich die Volkspartei auch verwenden, »soweit diese mit der Einheit des ungarischen Staates und mit seinem nationalen Charakter zu vereinbaren seien.«<sup>16</sup> Obschon die Volkspartei in Transdanubien und Oberungarn am

<sup>14</sup> Dazu im einzelnen *Csizmadia: A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása*, 90-97; *Csizmadia* Andor: *Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944*. Budapest 1971, 22-23.

<sup>15</sup> Szabó Dániel: *A Néppárt megalakulása*. In: *Történelmi szemle* 20 (1977) 169-208; *Emlékkönyv Zichy Nándor gróf születésének századik évfordulójára 1829-1929*. Budapest 1929.

<sup>16</sup> Das Programm der Volkspartei bei Mérei Gyula: *A magyar polgári pártok programjai (1867-1918)*. Budapest 1971, 148-162.

besten Fuß faßte, also in den Gebieten mit starken deutschen beziehungsweise slowakischen Bevölkerungsanteilen, hielt die Zusammenarbeit mit den Nationalitäten nicht lange. Die katholischen slowakischen Politiker, wie Jehlička und Juriga, traten zwar in die Partei ein, doch bereits 1902 verließen sie diese und schlossen sich der slowakischen Partei an. Auch Andreas Hlinka begann seine politische Laufbahn in der Katholischen Volkspartei; erst als er sich enttäuscht von ihr abwandte, folgte er der slowakischen Nationalpartei. Die deutschen Wähler blieben der Volkspartei bis 1907, dem Jahr der Gründung einer eigenen Partei, treu. Ebensowenig gelang es der Volkspartei, ihr soziales Programm zu realisieren. Um den Prozeß der zunehmenden Proletarisierung der Landarbeiter aufzuhalten, hätte es einer Agrarreform bedurft. Dafür einzutreten war der Volkspartei nicht möglich, da sie aus der Opposition des weltlichen und kirchlichen Großgrundbesitzes gegen die moderne, kapitalistische Wirtschaftsordnung entstanden war. Sie konnte sich zu einem Reformprogramm um so weniger bekennen, je enger sie mit der Bewegung der »Agrarier« verflochten war, mit der Interessengemeinschaft des Mittel- und Großgrundbesitzes, in der Sándor Graf Károlyi die ausschlaggebende Rolle spielte. Károlyi, der 1896 den Ungarischen Landwirteverband (*Magyar Gazdaszövetség*) gründete, sah die Wurzel allen Übels in der Überschuldung des Bodenbesitzes und machte dafür die staatliche Wirtschaftspolitik verantwortlich, die nur die Interessen der Industrie und des Handels begünstige. Angriffe gegen die liberale Regierungspolitik und die Fiktion einer Interessengemeinschaft der Großgrundbesitzer und besitzlosen Landarbeiter gegen das Kapital konnten aber ein Agrarprogramm nicht ersetzen. Am ehesten fand die Volkspartei Anklang in den kleinindustriellen Betrieben, wo sie sich um den Arbeiterschutz bemühte. Um ihre Popularität zu stärken, entschloß sich die Volkspartei, mit der nationalen Opposition zusammenzugehen, wodurch sie aber in den Sog der staatsrechtlichen Kämpfe und der parlamentarischen Obstruktion geriet. »Nur Sándor Giesswein und seine Anhänger waren bestrebt, soziale Zielsetzungen (in die Politik) hineinzubringen, ohne Zweifel unter dem Einfluß der österreichisch-deutschen christlich-sozialen Schule, aber wegen der staatsrechtlichen Gegebenheiten der Partei nur mit geringem Erfolg.«<sup>17</sup>

## *II. Sándor Giessweins Jugend und Zeit in der bischöflichen Kurie zu Raab – Orientalistik und Sprachwissenschaft – Seine Stellung zur katholischen Autonomie – Anfänge seiner Sozialpolitik*

Sándor Giesswein wurde am 4. Februar 1856 in Tata (Komitat Komárom) geboren. Sein Vater, József Giesswein, war Gutsverwalter im Dienste der Familie Graf Esterházy. Seine Mutter, Elisabeth Eckhardt, stammte aus

---

<sup>17</sup> Tóth László: Vogelsang és a magyar konzervatív politika 1867 után. In: Emlékkönyv Károlyi Árpád születése nyolcvanadik ünnepére. Budapest 1933, 524.

Wien, so wuchs der junge Sándor zweisprachig auf. Die ersten vier Klassen des Gymnasiums besuchte er bei den Piaristen in seinem Geburtsort. Bereits mit 14 Jahren wurde er Seminarist und Schüler im Gymnasium der Benediktiner in Raab. Sein Studium absolvierte Giesswein an der theologischen Fakultät der Universitäten Wien und Budapest. Er war erst 22 Jahre alt, als er 1878 mit päpstlicher Sondergenehmigung zum Priester geweiht wurde. Während seiner Zeit als Kaplan in Eisenstadt (*Kismarton*) schrieb er seine Dissertation über „*Causae et evolutio schismatis Graecorum*“, die 1880 in Ödenburg (*Sopron*) erschien. Im gleichen Jahr promovierte Giesswein an der Universität Budapest zum Doktor der Theologie. 1881 wurde er an der Lehrerbildungsanstalt in Raab Lehrer für Mathematik. Zwei Jahre später berief ihn der Bischof von Raab, János Zalka, in die bischöfliche Kurie. Hier wurde Giesswein 1883 Archivar, 1885 Konsistorialnotar, 1891 Synodalexaminator und 1892 bischöflicher Sekretär. 1897 wurde er zum Domherren (Kanonikus) von Raab gewählt, 1902 zum Titularabt von Birs ernannt. Den Titel eines Päpstlichen Prälaten erhielt er 1909.<sup>18</sup>

Am Beginn dieser außergewöhnlich raschen kirchlichen Karriere wandte sich Giesswein seinem bevorzugten Interesse, der Sprachwissenschaft zu. Er war ohnehin außerordentlich sprachbegabt, beherrschte so gut wie alle europäischen Sprachen, konnte lateinisch, griechisch und hebräisch, befaßte sich mit Orientalistik, später auch mit vergleichender Linguistik.

Bereits 1884 veröffentlichte er eine Abhandlung über „Das Alter des Menschengeschlechts nach den Daten der Bibel und der sogenannten prähistorischen Funde“ (*Az ember nem kora a biblia adatai az úgynevezett történelem előtti leletek nyomán*).<sup>19</sup> Einen von der theologischen Fakultät der Universität Budapest ausgeschriebenen Wettbewerb zum Thema „Die Authentizität der alttestamentarischen heiligen Schriften im Lichte der Ägyptologie und Assyriologie“ gewann Giesswein 1886. Seine Ergebnisse erschienen unter dem Titel „Mizraims und Assurs Zeugnis. Die Beweise der Ägyptologie und Assyriologie für die Authentizität der Heiligen Schrift“.<sup>20</sup>

Diese Arbeit bestätigt den ursprünglichen Monotheismus des ägyptischen und assyrisch-babylonischen Glaubens, der erst durch die spätere Kosmologie verzerrt wurde. Auf dieser Grundlage zieht der Verfasser Parallelen zwischen den Texten der Bibel und den Sagen der genannten Kulturen. Er geht unter anderem auf die Themen Paradies, Sintflut, Turm

---

<sup>18</sup> Zu Giessweins Lebenslauf *Ovenden Sándor: Giesswein Sándor egyénisége és életrajza. In: Giesswein emlékkönyv*. Budapest 1925, 6 ff.; *Mihályfi Ákos: Giesswein Sándor emlékezete*. Budapest 1925 [A Szent István Akadémia emlékbeszédei 1, Nr. 7].

<sup>19</sup> Siehe *Mihályfi* 8.

<sup>20</sup> *Giesswein Sándor: Mizraim és Assur tanúsága. Az egyiptológia és assziriológia bizonyítékai a Szentírás hitelessége mellett. I-II. Győr 1887-1888 [im folgenden *Giesswein* (1)].*

von Babel ein. Im zweiten Band weist er nach, daß die Genesis und der Exodus einen der ägyptischen Verhältnisse kundigen Autor voraussetzen, und daß die Datierung dieser Bücher nicht nur von der jüdisch-christlichen Tradition, sondern auch von der Ägyptologie gestützt werde. Das Ergebnis dieser Beweisführung war die Bestätigung des bekannten Geschichtsbildes und der kirchlichen Lehrmeinung und eine Absage an jene Forschungsrichtung, die für eine spätere Datierung eintrat und damit die Authentizität der Bibel in Frage stellte. Das Buch wurde seinerzeit in Fachkreisen als eine wertvolle Zusammenfassung der ägyptologischen und assyriologischen Forschungsergebnisse gewertet. Erwähnt wurde auch, daß Giesswein damit als erster die jüngsten Resultate der Ägyptologie und der Assyriologie in Ungarn allgemein zugänglich gemacht habe.<sup>21</sup>

Ebenfalls um die ägyptische Kultur ging es in dem Vortrag „Das altägyptische Totenbuch“, den Giesswein 1889 als Gast in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften hielt.<sup>22</sup> Er behandelt darin die Entstehung und den Inhalt dieser wertvollen Quelle der ägyptischen Kultur und weist nach, daß es sich dabei um kein einheitliches Werk handele, sondern um die ältesten Zeugnisse menschlichen Denkens über das Jenseits, die in Jahrhunderten, wenn nicht in Jahrtausenden entstanden seien. 1909 griff Giesswein das Thema „Ägypten und die Bibel“ nochmals auf.<sup>23</sup> Anhand der jüngsten Forschungsergebnisse der Archäologie und der Sprachwissenschaft bestätigte er darin erneut die Glaubwürdigkeit der biblischen Überlieferung.

Neben der Orientalistik befaßte sich Giesswein auch mit allgemeinen Fragen der Sprachwissenschaft. Dazu legte er 1890 ein ungarischsprachiges Buch vor, dessen deutsche überarbeitete und erweiterte Version mit dem Titel „Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie“ 1892 erschien.<sup>24</sup> Giesswein definierte darin seine Aufgabe folgendermaßen: »Hauptsächlich sind es aber zwei Fragen, welche die Anthropologie und Philosophie der Sprachwissenschaft zur Beantwortung vorlegen: a) Ist die Mannigfaltigkeit der Sprachen mit dem einheitlichen Ursprung der Menschheit vereinbar? Und b) Was war der Ursprung der Sprache und der ursprüngliche Zustand der Menschheit?«<sup>25</sup> Um diese Fragen zu beantworten, schilderte Giesswein umfassend Theorien und Hypothesen der zeitgenössischen

<sup>21</sup> Germanus Gyula: Giesswein Sándor, az orientalista. In: *Giesswein emlékkönyv* 54-58.

<sup>22</sup> Giesswein Sándor: Az ó-egyiptomi halottak könyve. Budapest 1890 [im folgenden *Giesswein* (2)].

<sup>23</sup> Giesswein Sándor: Egyiptom és a biblia. Budapest 1909 [im folgenden *Giesswein* (3)].

<sup>24</sup> Giesswein Sándor: Az összehasonlító nyelvészet főproblémái. Győr 1890 [im folgenden *Giesswein* (4)]; Alexander Giesswein: Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zu Theologie, Philosophie und Anthropologie. Freiburg im Breisgau 1892 [im folgenden *Giesswein* (5)].

<sup>25</sup> Giesswein (5) 5.

Sprachwissenschaft. Er ging von der morphologischen Klassifikation der Sprachen und vom Verhältnis dieser Klassen zueinander aus, stellte dann die genealogische Klassifikation der Sprachen sowie die Prozesse des Lautwandels und des Bedeutungswandels vor, um dann zum Ergebnis zu kommen, daß die ursprüngliche Einheit der Sprachen »mindestens als nicht unwahrscheinlich« bezeichnet werden müsse. Er stützte diese Ansicht auf die nachweisbaren Analogien der indogermanischen und semitischen Sprachen sowie auf die feststellbare Verwandtschaft der Wurzeln in den indogermanischen und finnisch-ugrischen Sprachen. Die wiederkehrenden gemeinsamen Bestandteile in den drei Sprachfamilien ließen nach Giesswein die Annahme als berechtigt erscheinen, daß »das Semitische, Indogermanische und Ural-altaische, wenn auch in fernen praehistorischen Zeiten, ein gemeinsames Ganzes bildeten«.

Im zweiten Teil seiner Arbeit ging es Giesswein um den Ursprung der Sprache und um den Urzustand des Menschen. Auch dabei gab er zunächst eine umfassende Darstellung der einschlägigen Theorien. Er handelte die bedeutendsten Richtungen ab, nämlich den linguistischen Traditionalismus, wonach die Sprache von Gott dem Menschen offenbart worden sei, den Nativismus, der sie für eine dem Menschen anerschaffene Fähigkeit hält, den Empirismus, der die Sprache als Werk der Natur, das heißt als eine erworbene Fähigkeit ansieht, und die dynamische Theorie, nach der die Anlage zur Sprachfähigkeit Werk des Schöpfers, ihre Ausübung hingegen das freie Werk des Menschen sei. Im Kapitel „Kritik der Theorien über den Ursprung der Sprache“ befaßte sich Giesswein mit dem Verhältnis, das zwischen Denken und Sprechen beziehungsweise der Lautbildung bestehe, und kam zum Schluß, daß nur das Denkvermögen imstande gewesen sei, aus dem Material der Laute eine Sprache zu bilden. Im Kapitel „Die sprachbildende Fähigkeit des menschlichen Geistes“ stellte der Verfasser fest, daß es keinen Grund dafür gebe, die Sprache als Werk der Offenbarung anzusehen. Ebenso wenig könne die Sprache das Werk »eines anthropoiden Affen oder pithekoiden Menschen« sein. Sie sei, so Giesswein, »die freie und selbstbewußte, durch Lautzeichen verwirklichte Kundgebung des Gedankens«. Für die Eruierung der Ursprache sah der Verfasser keine Möglichkeit, wohl aber für die Antwort auf die Frage, wie sie beschaffen gewesen sei. Er nahm an, daß die Ursprache eine bloße »Zusammenstellung von determinativen und demonstrativen Wurzeln war; sie befand sich im Zustande der Wurzelperiode.« Er stellte aber aufgrund von »sprachliche(n) Analyse(n)« auch fest, »daß einige Hundert prädicative und ein halbes Dutzend demonstrative Wurzeln hinlänglich genügen, um aus ihren Verbindungen eine allen Bedürfnissen genügende Sprache zu bilden«. Zum Schluß setzte sich Giesswein mit der linguistischen Paläontologie kritisch auseinander. Unter Einbeziehung indogermanischer, semitischer, finnisch-ugrischer und turko-tatarischer Sprachen zeigte er die Grenzen der Aussagekraft dieser Methode auf und stellte fest, daß es »der sprachwissenschaftlichen Paläontologie ebenso wenig wie der

geologischen gelungen ist, das fehlende Mitglied zwischen Mensch und Affe zu entdecken«. Nach der Konklusion Giessweins sei das Denkvermögen das Trennende zwischen Tier und Mensch, »aber die Sprache ist gerade der am meisten ins Auge fallende Ausdruck des Denkens«.

Mit dem ursprünglichen Zusammenhang der uralischen, indogermanischen und semitischen Sprachen befasste sich Giesswein mehrfach. In der St.-Stephans-Gesellschaft hielt er 1894 den Vortrag „Die demonstrativen Elemente zur Ortsbestimmung in den uralischen Sprachen“,<sup>26</sup> den er in Brüssel im gleichen Jahr auf dem internationalen Katholikentag französisch vortrug.<sup>27</sup> Eine erweiterte Fassung dieser Abhandlung erschien 1896.<sup>28</sup> In diesen Arbeiten wies Giesswein den gemeinsamen Ursprung der drei Sprachfamilien nach. 1898 hielt er in Paris einen Vortrag über die Fortschritte in der Sprachwissenschaft,<sup>29</sup> danach hatte er aber immer weniger Zeit für seine philologischen Interessen. Nur mit der Weltsprache (Esperanto) beschäftigte er sich weiterhin, was aber mit seiner politischen Überzeugung zusammenhing, die immer stärker in den Vordergrund trat.<sup>30</sup>

Die zeitgenössische Kritik über Giessweins sprachwissenschaftliche Publikationen hob stets die große Belesenheit, die vielseitigen Sprachkenntnisse, die kombinatorische Fähigkeit und die nüchterne Urteilskraft des Autors hervor. In einer der Rezensionen des Bandes „Über die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft“ hieß es nach dem lobenden Kommentar: »Wenn aber jetzt jemand mich fragen würde, ob der Autor neue Entdeckungen, neue Theorien in diesem seinem Buch geliefert habe, würde ich antworten: nein«. <sup>31</sup> Diese Bemerkung ist deshalb von einigem Interesse, weil sie auf Giessweins Schriften generell zutrifft. Auch seine philosophischen und soziologischen Werke sind durch große Belesenheit, gründliches Wissen und kritisch abwägende Darstellung gekennzeichnet, wobei die Absicht der Information und der Wissensvermittlung deutlich im Vordergrund steht.

<sup>26</sup> Dieser erschien in der wissenschaftlich-literarischen Reihe der St.-Stephans-Gesellschaft, Heft 2: *Giesswein Sándor: Az urali nyelvek helyhatározó demonstratív elemei*. Budapest 1894 [im folgenden *Giesswein* (6)].

<sup>27</sup> *Sándor Giesswein: Les éléments localo-démonstratifs du type t, n, l dans les langues ouralo-altaïques, indo-germaniques et chamito-semitiques*. Bruxelles 1895 [im folgenden *Giesswein* (7)].

<sup>28</sup> *Sándor Giesswein: Les éléments démonstratifs des types t, n, l et leurs fonctions dans les langues ouraliques*. Louvain 1896 [im folgenden *Giesswein* (8)].

<sup>29</sup> *Sándor Giesswein: Les progrès de la linguistique*. Paris 1899 [im folgenden *Giesswein* (9)].

<sup>30</sup> *Giesswein Sándor: A világnyelv kérdése*. In: *Giesswein emlékkönyv* 94-99 [im folgenden *Giesswein* (10)].

<sup>31</sup> *Bódiss Justin*. In: *Katholikus szemle* 8 (1894) 694. Siehe auch *Balassa József: Giesswein Sándor nyelvészeti munkássága*. In: *Giesswein emlékkönyv* 73 ff.

In bezug auf die Politik kümmerte sich Giesswein kaum um die brisanten, die öffentliche Meinung bewegenden Fragen. Es gibt keine Spur seines Interesses an den staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Diskussionen. Nur die Frage der Autonomie, besonders aus der Sicht der Gemeinde, beschäftigte ihn sehr. Bereits als junger Priester gehörte er in Raab jener Körperschaft an, die sich mit den Fragen der katholischen Autonomie befaßte. Die Priesterschaft des Komitats Raab wählte Giesswein zu seinem Vertreter auf dem Landes-Autonomie-Kongreß 1897, wo er dann auch die Rolle des Schriftführers übernahm. In dieser Wahl manifestierte sich das Vertrauen des niederen Klerus, der ihm, obwohl er der bischöflichen Kurie angehörte, zutraute, seinen Standpunkt auch gegen die Meinung des Episkopats zu vertreten. Die niedere Geistlichkeit war eindeutig für die Autonomie, erwartete davon die Belebung des religiösen Lebens, während die hohe Geistlichkeit, solange sie keine Garantie für die Verwirklichung der eigenen Vorstellungen und Ansprüche sah, sich in dieser Frage sehr reserviert verhielt.<sup>32</sup> Giessweins Standpunkt stimmte weder mit dem hierarchischen Konzept der Majorität noch mit dem Minderheiten-vorschlag überein, der das Mitspracherecht der Laien möglichst gewichtig gestalten wollte. Giesswein hielt seine Gedanken über die Fragen der katholischen Autonomie in mehreren Artikeln fest, die er 1900 unter der Überschrift „Reflexionen über die Struktur der katholischen Autonomie (Ideenaustausch)“ zusammen veröffentlichte.<sup>33</sup> Er wolle damit, schrieb Giesswein, der Orientierungslosigkeit der kirchlichen und weltlichen Kongreßdelegierten entgegenwirken. Indem er die abweichenden Positionen der beiden Entwürfe deutlich aufzeige, hoffe er die Teilnehmer auf eine, möglicherweise plötzliche Wiederaufnahme der Verhandlungen vorzubereiten. Giesswein ging dabei vor allem auf drei Fragen ein: auf die Ernennung der Erzbischöfe, Bischöfe, Pröbste und Äbte, auf die Kompetenzen bezüglich der Verwaltung der katholischen Anlagen und Stiftungen sowie auf die Finanzierung der Autonomie.

Im Zusammenhang mit der Besetzung der hohen kirchlichen Würden schilderte Giesswein zunächst die Entwicklung des kanonischen Rechts und des ungarischen Verfassungsrechts in dieser Frage; dabei ging er bis zum IV. lateranischen Konzil (1215) zurück und brachte Beispiele aus der europäischen Praxis. Besondere Aufmerksamkeit schenkte er dem Statut des französischen Königs Karl IX. (1560). Demnach bestimmten die Erzbischöfe und Bischöfe der Provinz im Einvernehmen mit den Vertretern des Adels und der Bürger drei geeignete Persönlichkeiten, die dann dem König zur Wahl vorgestellt wurden. Giesswein wies auf die Ähnlichkeit dieses Verfahrens mit dem Anliegen der ungarischen Autonomiebewegung hin. Er analysierte sodann die auf dem Autonomiekongreß

---

<sup>32</sup> Mihályfi 7.

<sup>33</sup> Giesswein Sándor: Reflexiók a katolikus autonómia szervezete (Eszmecsere). Budapest 1900 [im folgenden *Giesswein* (11)].

1870/1871 vorgelegten Vorschläge und kam zum Ergebnis, daß keiner dieser Vorschläge den rechtshistorischen Vorlagen entspreche. Er stellte fest, daß aufgrund der kirchenrechtlichen und verfassungsrechtlichen Traditionen das Vorschlagsrecht den Gläubigen und den Priestern der Diözese beziehungsweise deren Vertretung zustehe. Die Formulierung beider Vorschläge fand er aber nicht exakt genug. Hinsichtlich der Verwaltung der katholischen Fonds und Stiftungen konnte Giesswein ebenfalls keinen der beiden Entwürfe akzeptieren. Nach dem Minderheitenvorschlag sollten nicht nur für die katholischen Schulen bestimmte Stiftungen in die Kompetenz der Autonomie fallen, sondern auch Fonds, die rein priesterliche Angelegenheiten betrafen (Pensionsfonds der Diözese). Ebenso wies er aber die grundsätzliche Ablehnung der Diözesanversammlung und das Argument, weder die kirchlichen noch die weltlichen Teilnehmer wären dafür ausreichend vorgeschult, zurück. Giesswein bemängelte auch, daß beide Vorlagen die Größe der Diözesen unberücksichtigt ließen und die gleiche Anzahl von Vertretern vorsehen für die Diözese Gran mit 478 Pfarreien, 850 Priestern und 1.200.000 Katholiken wie für Großwardein (*Ora-dea, Nagyvárad*) mit 64 Pfarreien, 150 Priestern und 130.000 Katholiken. Für die Finanzierung der Autonomie lehnte er die vorgeschlagene »Autonomie-Steuer« kategorisch ab. Er fand, daß »aus der Kombination beider auf richtige Weise modifizierten Vorschlägen« die Autonomie zu schaffen sei, wies die negativen Prognosen zurück und ermunterte, daran mit vollem Einsatz weiter zu arbeiten.

Diese Publikation scheint der hohe Klerus Giesswein verübelt zu haben. Das geht aus seinem Brief an Ákos Mihályfi vom 9. April 1903 hervor. Er berichtete darin »sub discretione«, daß das Episkopat von der Liste der Kandidaten für die Wahl des Vizepräsidenten der St.-Stephans-Gesellschaft seinen Namen gestrichen habe und dennoch wünsche, daß er selber resigniere. Er antwortete darauf, wenn das Episkopat das Recht habe, seinen Namen zu streichen, er nicht zu resignieren brauche, habe aber das Episkopat dieses Recht nicht, so resigniere er auch nicht. »Nb. [Notabene, I. R.-T.] der Grund, weshalb man mich zu streichen wünscht, ist mein auf dem Autonomie (Kongreß) vertretener Standpunkt. [...] Macht nichts, ich habe mich schon an den Boykott gewöhnt – bisher allerdings nur seitens der Freimaurer und der Sozialdemokraten –, jetzt schließen sich ihnen die liberalen Bischöfe an. Die ertrage ich auch noch. Sie können mir nichts wegnehmen. Nur eines darf ich nicht dulden, daß Nándor Zichy meinetwegen ein Mißtrauensvotum erhält, und daß man meine Ehre in Frage stellt. [...] Dieser Beschluß ist lediglich halbamtlich, wie mein Bischof sagte. Er kam nicht ins Protokoll.«<sup>34</sup>

Die Stadt Raab war um die Jahrhundertwende eines der neuen Industriezentren Ungarns, in denen eine Arbeiterklasse entstanden war. Deren Problemen wandte sich Giesswein zu. Er begann, sich mit der sozialen

<sup>34</sup> Országos Széchényi Könyvtár, Budapest. Kt. növedéknapló 1954. Levelestár. Nr. 57.

Frage systematisch zu beschäftigen, las nicht nur Lasalle, Marx, Bernstein und Bebel, sondern er machte sich, wie unten noch zu zeigen sein wird, auch mit der europäischen Literatur über dieses Thema umfassend vertraut. Seine Zeitungsartikel weckten Vertrauen in Arbeiterkreisen. 1898 gründete er den ersten christlich-sozialen Zusammenschluß in Ungarn, den Christlichen Arbeiterverein von Raab und Umgebung (*Győri és Győrvidéki Keresztény Munkás Egyesület*), dem er bis 1907 als Präsident, danach als Ehrenpräsident vorstand. Bereits 1898 schloß er an den Arbeiterverein eine Verbrauchergenossenschaft an. 1899 konstituierte sich in der Hauptstadt die Landeszentrale der christlichen Genossenschaften, die Giesswein zu ihrem Vizepräsidenten wählte.<sup>35</sup>

### III. Giesswein und die St.-Stephans-Gesellschaft – Die St.-Stephans-Akademie – Geschichtsphilosophische Schriften

Ein neuer Abschnitt im Leben Giessweins begann im Jahr 1903, als er zum Vizepräsidenten der St.-Stephans-Gesellschaft gewählt wurde und deswegen seinen Wohnsitz nach Budapest verlegte. Die Gesellschaft wurde ursprünglich als Buchverlagsgesellschaft Gutes und Billiges Buch (*Jó és Olcsó Könyvkiadó Társulat*) 1848 auf Anregung des späteren Bischofs von Siebenbürgen, Mihály Fogarassy, gegründet; sie zählte im ersten Jahr 1.000 Mitglieder. Durch die Geldentwertung nach dem Freiheitskrieg 1849 verlor die Gesellschaft ihr Kapital und konnte erst 1850 wieder aktiv werden. Von 1852 an benannte sie sich nach dem ersten ungarischen König Stephan dem Heiligen. 1868 erhielt sie das Verlagsrecht für die Schulbücher der katholischen Volksschulen. Innerhalb der Gesellschaft entstand 1887 eine literarisch-wissenschaftliche Sektion, deren Präsident satzungsgemäß der jeweilige Vizepräsident der Gesellschaft war, also von 1903 an Giesswein. Seine rationelle Geschäftsführung bewirkte die Umwandlung des Verlages und der Druckerei zu einer Aktiengesellschaft. Dadurch wurden deren Leistungsfähigkeit und Unabhängigkeit gesteigert. Die Institution der Fördermitgliedschaft in der St.-Stephans-Gesellschaft ging auf Giessweins Initiative zurück, ebenso eine neue praxisorientierte Satzung. Die ursprüngliche Zielsetzung, für ein breites Lesepublikum gute und billige Bücher bereitzustellen, wurde wieder zur wichtigsten Aufgabe.<sup>36</sup> Aus der literarischen Sektion der St.-Stephans-Gesellschaft schuf Giesswein Ende 1915 die St.-Stephans-Akademie (*Szent István Akadémia*), zu deren Präsident er Anfang des Jahres 1916 einstimmig gewählt wurde. In seiner Dankesrede sprach er am 20. Januar 1916 von der Rolle als Brücke zwischen West und Ost, zu der die Magyaren durch ihre geographische Lage

<sup>35</sup> *Ovenden* 12.

<sup>36</sup> Zur St.-Stephans-Gesellschaft siehe *A Pallas Nagy Lexikona*. XV. Budapest 1897, 591; *Mészáros István*: Nagymúltú szellemi műhelyünk: A Szent István Társulat. In: *Katolikus szemle* 4 (42) (1990) 239-262.

und ihre historische Tradition vorbestimmt seien. Auch die Gründung der Akademie sah er unter diesem Aspekt: »[...] Wir ungarische Katholiken dürfen nicht im Zustand der Isolation verharren, wie glänzend diese auch seien mag. Wir müssen [...] Kontakt finden mit den Organisationen der katholischen Wissenschaften im Ausland. Und damit wir in dieser Arbeit der geistigen Fühlungnahme [...] mit Gewicht und Autorität auftreten können, war es wünschenswert und notwendig, uns zur Akademie zu entwickeln.«<sup>37</sup> An einem Festakt der Akademie am 22. April 1917 sagte Giesswein unter anderem: »Die wahrhaft kulturelle Arbeit besteht nicht in Spaltung und eifersüchtiger Absonderung, sondern in der Herstellung von Kontakten. Dies trifft für jede Epoche zu, aber auf die unsere in einer gesteigerten Weise, denn ihr Hauptproblem besteht gerade darin, die notwendige Harmonie zwischen nationalem Genius und internationaler Kultur herzustellen.«<sup>38</sup> Giesswein bekleidete beide Ämter bis 1921.

Seitdem Giesswein in der Hauptstadt lebte, wurde er mit einer fast unübersehbaren Vielzahl von Ehrenämtern überhäuft. Zwei davon spielten in seinem Weltbild eine zentrale Rolle. Als Ausschußmitglied im Verein der Feministen exponierte er sich für die Gleichberechtigung der Frauen. Er trat für den Frauenschutz am Arbeitsplatz ebenso ein wie für die Schaffung von Frauenheimen. In Wort und Schrift, im In- und Ausland setzte er sich stets für alle Aspekte der Frauenfrage ein. Das andere Amt war die Präsidentschaft des Ungarischen Friedensvereins, dem er von 1909 an vorstand. Das Engagement für den Frieden wurde für ihn, wie noch auszuführen sein wird, allmählich zur Lebensaufgabe. Dazu gehörte auch sein Eintreten für das Esperanto. Ausgehend von der Überlegung, daß die Sprache ein wichtiges Mittel für die weltweite Verständigung sei, setzte er sich für die Weltsprache ein, die, wie er meinte, leicht zu erlernen sei und sich darüber hinaus eigne, die Rolle des Lateins zu übernehmen und der Universalität des Christentums zu entsprechen. Giesswein übernahm den Vorsitz im Landes-Esperanto-Verein (*Országos Eszperantó Egyesület*) und war einer der Präsidenten des Internationalen Vereins der Katholischen Esperantisten. Im Weltbund der Katholiken (*Internatio Katholica*) wurde er ebenfalls ins Präsidium gewählt.

Gleichzeitig mit dem Einstieg in seinen neuen Aufgabenbereich wandte sich das Interesse Giessweins der Geschichtsphilosophie und der Soziologie zu. Er trug seine Ansichten über „Geschichtsphilosophie und Soziologie“ in der St.-Stephans-Gesellschaft vor.<sup>39</sup> Über dasselbe Thema sprach er

---

<sup>37</sup> *Mihályfi* 20.

<sup>38</sup> *Ebenda*, 21.

<sup>39</sup> *Giesswein Sándor: Történelembölcselet és szociológia. Budapest 1904* [im folgenden *Giesswein* (12)].

auf Einladung der Leo-Gesellschaft auch in Wien.<sup>40</sup> Hier werden beide, nicht ganz identische Versionen berücksichtigt.

Ausgehend von der Frage, was der von Voltaire geprägte Begriff »la philosophie de l'histoire« bei verschiedenen Autoren bedeute (Bernheim, Flint, Carlyle, Ranke, Wundt, Barth, Steffensen, Stein, Schopenhauer, Dilthey, Buckle), kam Giesswein zu seinem eigentlichen Thema, der Darstellung der zeitgenössischen Theorien, welche die sozio-historische Entwicklung entweder durch das geographische Umfeld oder durch organisch-biologische Anlagen oder aber durch die wirtschaftlichen Verhältnisse für vorbestimmt hielten, und faßte sie alle im Oberbegriff »historischer Determinismus« zusammen, um sie dem historischen Idealismus gegenüberzustellen. Was die umgebungsbedingte Vorbestimmung anging, setzte sich Giesswein in der Hauptsache mit G. de Greef auseinander. Dieser sah die geographischen Gegebenheiten für die sozio-historische Entwicklung der Völker als determinierend an und nannte diese Auffassung *Mesologie*. Giesswein wies diesen Ansatz zurück, unter anderem mit dem Argument, daß die geographischen Gegebenheiten, so sie bestimmend wären, stets dieselben Ergebnisse hervorbringen müßten, was aber die Geschichte widerlege. Ausführlicher ging er auf die ethnologische Theorie ein, die er mit Taine, Gobineau und Chamberlain kritisch schilderte, bevor er zusammenfassend feststellte: »Es ist darum wissenschaftlich unstatthaft, die historischen Ereignisse und gesellschaftlichen Institutionen einfach dem Rassen- oder Volkscharakter herzuleiten und diesen als hauptsächlich determinierende soziale Kraft zu betrachten. Damit soll der Einfluß des Volkscharakters auf die Gestaltung der Dinge und Entwicklung der Institutionen nicht in Abrede gestellt werden. Nur als allein oder hauptsächlich wirkende Ursache kann er nicht gelten.«<sup>41</sup> Ähnlich verhalte es sich mit dem Einfluß des psychologischen und sozialen Umfelds, das Giesswein nach Le Bon, Worms, Stoll und Gumpłowicz abhandelte. Er lehnte die »organischen Theorien« ganz ab, namentlich die Ansichten Comtes und – noch mehr – Spencers und dessen Schule. Nach deren Lehre sollte, wie aus der Natur der Zelle die einzelnen Eigenschaften des Organismus folgten, aus dem »sozialen Atom«, das heißt dem einzelnen Menschen, die Natur der Gesellschaft hervorgehen. Einen solchen, bis ins Detail durchgeführten »Parallelismus« wies Giesswein zurück. Er wandte ein, daß Spencer den doppelten Sprung vom anorganischen Stoff zur lebenden Zelle und vom animalisch-vegetativen Leben zum Geistesleben übersehen beziehungsweise vernachlässigt habe. Den von Spencer vertretenen »Organizismus« hielt Giesswein nicht nur für »einen theoretischen Irrtum, sondern auch für eine praktische Gefahr«, denn er würde,

---

<sup>40</sup> Alexander *Giesswein*: *Deterministische und metaphysische Geschichtsauffassung*. Wien 1905 [im folgenden *Giesswein* (13)]; Alexander *Giesswein*: *Metaphysische Geschichtsauffassung*. Wien 1907 [im folgenden *Giesswein* (14)].

<sup>41</sup> *Giesswein* (13) 26.

einmal »in die Praxis umgesetzt«, [...] das Menschengeschlecht in die Arme eines alle geistige Tätigkeit hemmenden Fatalismus treiben.«<sup>42</sup> Noch eingehender befaßte sich Giesswein mit dem »historischen Materialismus«, mit der bestimmenden Wirkung der »Produktionsverhältnisse« auf die politischen, rechtlichen und religiösen Ideen sowie mit dem Klassenkampfcharakter der Geschichte. Giesswein wies zwar die marxistische Theorie zurück, wobei er auf deren einzelne Punkte einging, um sie zu entkräften; er räumte aber folgendes ein: »[...] wir wollen es gerne als ein Verdienst des Marxismus anerkennen, daß er die Aufmerksamkeit der Geschichtsforscher und Soziologen auf den bisher weniger beachteten wirtschaftlichen Einfluß als geschichtlichen Faktor und soziale Kraft lenkte.«<sup>43</sup> Er beanstandete aber die Ausschließlichkeit dieses Aspekts. Im ungarischen Vortrag veranschaulichte Giesswein seine Meinung am Beispiel der Hunnen, Awaren und Magyaren, die vermutlich unter dem Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse ihre Heimat verlassen hätten und nach Mitteleuropa gezogen seien, wo sie neue wirtschaftliche Bedingungen vorgefunden hätten. Alle drei Völker seien Halbnomaden gewesen. Wäre die Wirkung der wirtschaftlichen Verhältnisse zwingend gewesen, hätten sich ihr auch die Hunnen und Awaren beugen und die christliche Zivilisation annehmen müssen, so wie die Magyaren. Die wirtschaftlichen Verhältnisse zwängen also nicht, sie stellten die Betroffenen lediglich vor eine Alternative, wobei es auf den Entschluß des Menschen ankäme, welche Möglichkeit realisiert werde. Dieses Beispiel zeige außerdem klar, führte Giesswein weiter aus, daß weder die geographischen Gegebenheiten noch der »Rassencharakter« determinierende Faktoren der historischen Entwicklung seien. Drei verwandte Völker mit ähnlicher Gesellschaftsstruktur geraten in dasselbe Milieu; die beiden Stärkeren verschwinden nach kurzer Zeit, das zahlenmäßig schwächste Dritte gründet einen Staat, der tausend Jahre besteht. Man könne behaupten, daß »die geschichtsphilosophischen und soziologischen Systeme auf der Grundlage des Determinismus so gut wie keinen befriedigen, nur den, der sie aufstellt«.<sup>44</sup> Anders verhalte es sich hingegen mit der metaphysischen Geschichtsauffassung. Nur der historische Idealismus könne, meinte Giesswein, die geschichtlichen Ereignisse zu einem »planmäßigen Ganzen« ordnen, indem er neben den Naturgesetzen auch anderen Faktoren Rechnung trage. Zu diesen Faktoren gehören die religiöse Idee, die ethische Idee und die soziale Idee, die auch die Ideen der Freiheit und der Vaterlandsliebe umfasse, die ihrerseits mit der Idee der Kultur verflochten sei. Giesswein, der Theologe und Orientalist, war hier in seinem Element, als er die Zusammenhänge zwischen der ägyptischen Kultur, den jüdischen Schriften und

---

<sup>42</sup> Ebenda, 34.

<sup>43</sup> Ebenda, 37.

<sup>44</sup> *Giesswein* (12) 38, 39.

der griechischen Philosophie bis hin zu der christlichen Lehre erörterte.<sup>45</sup> Sein Anliegen war, die »Ökonomen«, die »Utilitaristen« sowie die »Individualisten« zu widerlegen. Kunst und Wissenschaft mögen ihre ersten Impulse aus materiellen Bedürfnissen erhalten haben, ohne die Freude an Schönheit und Wissen hätten sie sich dennoch nicht entfalten können. Die Verdienste der positivistischen Betrachtung der Geschichte erkannte Giesswein zwar an, doch er meinte: »Aber die Geschichte hat nicht nur ihre Physik und ihre Biologie, sie hat auch ihre Metaphysik, das ist keine bloße Annahme, sondern ein Postulat der Fakten.«<sup>46</sup>

#### *IV. Giessweins Einstieg in die Politik – Gründung der Christlich-Sozialistischen Partei – Seine erste gesellschaftspolitische Publikation*

In die aktive Politik trat Giesswein 1905 ein, als er im Wahlbezirk Ungarisch-Altenburg (*Magyaróvár*) für die Katholische Volkspartei zum Abgeordneten gewählt wurde. Der Gründer der Partei, Graf Zichy, war ein großer Gönner Giessweins, wie es sich bei der Wahl des Vizepräsidenten für die St.-Stephans-Gesellschaft bereits erwiesen hatte. Giessweins politisches Konzept beruhte auf den Gedanken, in der Arbeiterfrage der Sozialdemokratie eine christlich-sozialistische Alternative entgegenzustellen. Seine Idee setzte er mit der christlich-sozialistischen Bewegung erfolgreich um. Durch den Zusammenschluß der Verbrauchergenossenschaften entstand 1899 die Landeszentrale der Christlichen Verbrauchergenossenschaften (*Keresztény Fogyasztási Szövetkezetek Országos Központja*). 1905 konstituierte sich der Landesverband der Christlich-Sozialistischen Vereine (*Keresztényszocialista Egyesületek Országos Szövetsége*), der 1906 bereits 20.000 Mitglieder hatte. Das Wochenblatt der christlich-sozialistischen Bewegung, das ‚Wahre Wort‘ (*Igaz szó*), erschien seit 1904 vierzehntägig; Giesswein mußte für seine Finanzierung sorgen, denn die Kirche unterstützte den Landesverband nur mit 100 Kronen jährlich.<sup>47</sup>

Als Wahlkandidat der Volkspartei vertrat Giesswein auch das christlich-sozialistische Programm, wobei er darauf hoffte, daß sich der Standpunkt der Volkspartei mit der Zeit der christlich-sozialistischen Bewegung annähern würde.

Das Wahljahr 1905 war in Ungarn von heftigen Unruhen begleitet. Die bislang stets regierende Liberale Partei verlor die Wahlen, István Graf Tisza trat zurück. Er scheiterte an der nationalen Opposition, die unter anderem eine Erhöhung der Ausgaben für die k. u. k. Armee und für die Honvéd-Armee nur in Verbindung mit der Einführung der ungarischen Kommandosprache in den ungarischen Einheiten der gemeinsamen Ar-

<sup>45</sup> Ebenda, 42 ff., 59-60; *Giesswein* (14).

<sup>46</sup> *Giesswein* (12) 56-57.

<sup>47</sup> *Hermann Egyed: A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München 1973, 474.

mee zu akzeptieren bereit war. Aber gerade in diesem Punkt machte Kaiser Franz Joseph keine Kompromisse. Er ernannte Géza Baron Fejérváry, den Hauptmann der königlich-ungarischen Trabanten-Leibgarde, zum Ministerpräsidenten. Streiks und Demonstrationen der Arbeiter in der Hauptstadt gaben Anlaß zur Sorge. In dieser Situation schlug der Innenminister der »Trabanten-Regierung«, József Kristóffy, in einem Memorandum dem König vor, durch die Einführung des allgemeinen und geheimen Wahlrechts die staatsrechtliche Diskussion im Abgeordnetenhaus zu beenden. Wenn die Krone sich nicht mehr auf die »ungarische historische Klasse«, nicht einmal auf das Bürgertum stützen könne, dann solle man dem Verfassungsstreit ein Ende bereiten, indem man die Vertretung der niedrigeren sozialen Schichten im Parlament stärke, die sich dann anderen politischen Zielen zuwenden würden, argumentierte Kristóffy.<sup>48</sup> Als sich die Frage nach der Alternative ungarische Kommandosprache oder Wahlreform zuspitzte, entschied sich der Herrscher für letztere. Doch im Parlament fand die Gesetzesvorlage des Innenministers, die das geheime Wahlrecht für die gesamte, des Lesens und Schreibens kundige männliche Bevölkerung vorsah, keine Unterstützung. Die Opposition war nicht bereit, ihre nationalen Forderungen der Wahlrechtsfrage zu opfern, und die liberale Majorität lehnte die Wahlrechtsreform im Hinblick auf die Nationalitätenfrage kategorisch ab. Nur eine kleine Gruppe linksgerichteter Intellektueller und die Sozialdemokraten unterstützten den Gesetzentwurf Kristóffys. Im April 1906 kam schließlich eine Koalitionsregierung aufgrund eines »Paktes« mit dem König zustande, in dem sich die Regierung verpflichtete, den Haushaltsplan zu bewilligen, die Notwendigkeit der Erhöhung der Rekrutenzahl anzuerkennen, die Handelsverträge und den autonomen Zolltarif zu inartikulieren sowie eine Wahlrechtsreform durchzuführen.

1906 erkannte der Landesverband der Christlich-Sozialistischen Vereine die Notwendigkeit der Gründung einer christlich-sozialistischen politischen Partei, die 1907 auch stattfand. Das Programm stammte aus dem Jahr 1905 und entsprach Giessweins Konzeption.

Es nahm zunächst prinzipiell Stellung gegen die Sozialdemokratie und für die Nationalitäten und bezeichnete die eigene Position als überkonfessionell auf der gemeinsamen Basis des Christentums. An erster Stelle forderte es das allgemeine, geheime und direkte Wahlrecht, darüber hinaus Versammlungsfreiheit, eine umfassende Steuerreform, Steuerfreiheit für das Lebensminimum sowie Stärkung der Familie, Abschaffung des Mietwuchers und die Bereitstellung von gesunden Wohnungen durch Gemeinden und Betriebe. Darüber hinaus sah das Parteiprogramm eine umfassende Justizreform vor, wobei unter anderem die willkürliche Rechtsprechung der Polizei durch unabhängige Gerichte ersetzt und für

---

<sup>48</sup> Kristóffy József: Magyarország kálváriája. Az összeomlás útja. Politikai emlékek 1890-1926. Budapest 1927, 255 ff.

die Armen der unentgeltliche Rechtsschutz eingeführt werden sollte. Zur Stärkung der *kleinen Landwirte* verlangte das Programm eine Korrektur der Bodenbesitzverteilung auf dem Wege der Parzellierung, durch Ansiedlungen sowie durch Pachtgenossenschaften. Für die *landwirtschaftliche Arbeiterschaft* forderte das Programm eine befriedigende Regelung der Arbeitslöhne und Wohnverhältnisse. Dafür sollten Landarbeiter-Kammern eingerichtet werden. Um die Interessen der *Handwerker* zu schützen, verlangte das Parteiprogramm die Trennung der Kammer für Handel und Industrie, sei sie doch bis dahin stets einseitig für die Interessen des Handels eingetreten. Es verlangte auch die Bevorzugung der kleinindustriellen Genossenschaften bei der Vergabe von öffentlichen Aufträgen. Für die *Arbeiter* forderte es die Einrichtung von Arbeiterkammern, ebenso das Streikrecht, die Einhaltung der Sonntagsruhe und ihre Anwendung auf die christlichen Feiertage, Jahresurlaub von mehreren Wochen für alle, sechs Wochen bezahlten Urlaub nach der Entbindung für Frauen sowie ein Verbot der Kinderarbeit und der Nacharbeit für Frauen. Ferner sah das Programm das Mitbestimmungsrecht der Arbeiter in den Betrieben sowie ihre Beteiligung am Gewinn vor. Als notwendig bezeichnete es die allgemeine Lebens-, Unfall- und Krankenversicherung der Arbeiter in öffentlichen Institutionen, ohne Gewinnabsicht. Des weiteren forderte es den unentgeltlichen Schulunterricht, gesunde Schulgebäude, die Reform des Armenwesens und die Behindertenfürsorge.<sup>49</sup>

Um die Parteigründung der christlichen Sozialisten zu unterlaufen und das kleinbürgerliche Wählerpotential für sich zu sichern, hob die Volkspartei in einer Flugschrift 1907 die sozialen Aspekte ihres Programms hervor, korrigierte jedoch ihren Standpunkt in der Wahlrechtsfrage nicht.<sup>50</sup> Dies war es aber gerade, worauf es Giesswein ankam. 1910 beschloß er, die Volkspartei zu verlassen und bei den Wahlen, die in jenem Jahr stattfanden, als Kandidat der Christlich-Sozialistischen Partei aufzutreten. In einem Brief an das Präsidium der Parlamentarischen Volkspartei teilte Giesswein seinen Austritt mit. Darin heißt es unter anderem: »Seit langem bin ich zu der Überzeugung gelangt, daß einer der Hauptgründe unseres sozialen Übels jenes volkswirtschaftliche und politische System ist, das die sogenannte liberale Schule geschaffen hat. Dieses einseitige individualistische System mochte früher [...] gegen den Absolutismus den Fortschritt bedeuten, es ist aber heute das größte Hindernis für unsere soziale und nationale Entwicklung. [...] Andererseits habe ich aber auch erkannt, daß diese gegenwärtige, korrupte Art des Liberalismus in engem Zusammenhang mit unserem veralteten parlamentarischen System steht. [...] Wer sich diesem Rahmen anpaßt, der ist entweder gezwungen, die Fahne dieses

<sup>49</sup> Das christlich-sozialistische Programm bei *Mérei* 162-173; *Gergely Jenő*: A keresztényszocializmus Magyarországon 1903-1923. Budapest 1977, 303-310.

<sup>50</sup> Die Flugschrift der Katholischen Volkspartei bei *Mérei* 155-162.

Scheinliberalismus hochzuhalten oder seinen Platz einem anderen zu überlassen.

Deshalb war ich seit langem Freund und Anhänger der allgemeinen und geheimen Wahl. [...] anlässlich des Autonomiekongresses gehörte ich auch jener Gruppe an, die auf die Durchsetzung dieses Prinzips drang. [...]

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die soziale Richtung den Weg der Entwicklung von heute anzeigt. Wenn wir diese Richtung [...] suchen und ihr folgen, stärken wir die nationale Idee, wenn wir uns dagegen stellen, [...] bricht sie von außen her durch, zum großen Schaden der nationalen Idee. Wenn wir mit der großen sozialen Kraft des christlichen Gedankens den Sieg einer sozialen Idee fördern, die zugleich nationerhaltend ist, fördern wir damit gleichzeitig die Verbreitung des christlichen Gedankens; wer aber die christliche Idee benutzen will, um den sozialen Fortschritt aufzuhalten, der lähmt das Christentum. Deshalb war ich, sowohl aus christlichem als auch aus nationalem Gesichtspunkt stets Anhänger und Verbreiter der sozialpolitischen Richtung, die unter dem Namen christlicher Sozialismus bekannt ist.

[...] Heute hat der christliche Sozialismus in allen Teilen des Landes und in allen Schichten der Gesellschaft Anhänger. Aus der ursprünglich gesellschaftlichen Bewegung entstand eine eigene politische Partei, die zu meinem Bedauern bislang mit der Volkspartei deshalb nicht verwachsen konnte, weil die Volkspartei es nicht ausreichend verstand, sich der demokratischen und sozialen Richtung der heutigen Zeit anzupassen und besonders gegen das geheime Wahlrecht eine nachdrückliche Antipathie zeigte. Mangel an Konsequenz und der einseitig konservative Kurs, die dort neuerdings vorherrschend wurden, entfremdeten ihr die demokratischen Geister. [...] Hauptsächlich dieser Umstand [...] macht es mir unmöglich, mich weiterhin an den Volkspartei-Klub zu halten, und deshalb [...] teile ich mit, daß ich mit dem heutigem Tag aufgehört habe, Mitglied der Parlamentarischen Volkspartei zu sein.

Es ist meine Überzeugung, daß die Politik von heute eine neue Achse erhalten muß; diese Achse ist die Wahlreform. Um diese neue Achse herum müssen [...] die Parteien ihren Platz einnehmen, und jetzt ist es mir ganz klar, daß die Volkspartei und die Christlich-Sozialistische Partei [...] denselben Platz nicht einnehmen können. [...]

Mein Abgang ist [...] keine Scheidung, sondern eine eigene Stellungnahme, solange die Volkspartei die christlich-sozialen Prinzipien in ihrer Gänze sich zu eigen macht, und es eine einheitliche Christlich-Soziale Volkspartei geben wird, was mein alter Wunsch ist, an dessen möglichst baldiger Erfüllung ich mit meiner ganzen Kraft mitzuarbeiten wünsche.«<sup>51</sup>

Zu der vom Prälaten erhofften Fusion der beiden Parteien kam es aber erst Anfang des Jahres 1918, als unter dem Druck der veränderten politi-

---

<sup>51</sup> Giessweins Brief vom 17. Januar 1910 bei *Gergely*: A keresztényszocializmus Magyarországon, 313-314.

schen Verhältnisse die Volkspartei das christlich-sozialistische Programm akzeptierte und die Christlich-Soziale Volkspartei (*Keresztény Szociális Néppárt*) entstand.

Die demokratischen Forderungen der christlichen Sozialisten weckten das Mißtrauen des hohen Klerus, der – wie der Großgrundbesitz – die Volkspartei gerade wegen ihrer konservativen Haltung unterstützte. Man suchte eine andere, dem hierarchischen Prinzip adäquatere Form für eine katholische Politik und fand sie in der Nachbildung des Volksvereins für das Katholische Deutschland. So entstand 1908 der Katholische Volksbund (*Katholikus Népszövetség*). Präsident dieser Organisation war István Rakovszky, ein Mitbegründer der Volkspartei, Vizepräsident der Bischof Ottokár Prohászka, Generaldirektor, von 1909 an, der Prälat Sándor Ernst. Im Direktorium erhielt auch Giesswein einen Sitz. Der Katholische Volksbund hatte durch seinen finanziellen Spielraum große Wirkungsmöglichkeiten. Bereits 1908 erschien sein gleichnamiges Mitteilungsblatt zehnmal im Jahr, seine Aufklärungsschriften in ungarischer, deutscher, slowakischer und bunjewatzer Sprache in 360.700 Exemplaren, Geschenkalender und Zeitschriften für die Mitglieder in 1.700.000 Exemplaren.<sup>52</sup>

Die Wahlen 1910 brachten der Volkspartei erhebliche Verluste, für die Christlich-Sozialistische Partei bedeuteten sie eine völlige Niederlage. Nur der Prälat selbst kam für die christlichen Sozialisten ins Parlament, nachdem er das Mandat in seinem alten Wahlkreis für die neue Partei gewonnen hatte; er behielt es sein Leben lang.

Das schwache Wahlergebnis für die christlichen Sozialisten mag unter anderem darin begründet gewesen sein, daß es in der christlich-sozialen Bewegung von Anfang an unterschiedliche Strömungen gab. Eine konservativere Richtung als die mittlere Position, die Giesswein repräsentierte, beschränkte sich auf die Fragen der Wirtschaft und auf deren sozialen Komponenten; politisch weniger kritisch als der Prälat, fühlte sie sich von der Volkspartei gut vertreten und orientierte sich an der kirchlichen Hierarchie. Die andere Strömung war stark national bis nationalistisch und bediente sich antisemitischer Hetzparolen. Sie folgte der (18)48er Unabhängigkeitspartei, was die Forderungen der nationalen Unabhängigkeit betraf, sie wollte also diese im Rahmen des Ausgleichs verwirklichen. Zu Kirche und kirchlicher Hierarchie hatte diese Richtung eine kritische Einstellung. Sie trat für die Zusammenarbeit mit den Protestanten ein und erhoffte davon eine Stärkung ihrer Unabhängigkeitspolitik. Sie erhielt auch finanzielle Unterstützung von Ferenc Kossuth.<sup>53</sup>

Der Christlich-Sozialistischen Partei gelang es nicht, die ländliche Bevölkerung zu gewinnen, wobei das Verhalten des kirchlichen Großgrundbesitzes vermutlich mit eine Rolle spielte. Um dieser Konstellation entgegenzuwirken, regte Giesswein an, die Interessen der Agrarbevölkerung

---

<sup>52</sup> Ebenda, 49-50.

<sup>53</sup> Ebenda, 47.

durch eine Bodenpachtgenossenschaft zu vertreten. So entstand 1911 die Zentrale Landesbodenpachtgenossenschaft der christlichen Sozialisten (*Keresztényszocialisták Országos Központi Földbérlet Szövetkezete*) und zu ihrer Finanzierung die Bank der Christlich-Sozialistischen Bodenpächter (*Keresztényszocialista Földbérletk Bankja*), eine Aktiengesellschaft mit 200.000 Kronen Grundkapital, die für die Einhaltung des Pachtvertrages, aber auch für die sinnvolle Bewirtschaftung des gepachteten Bodens die Garantie übernehmen sollte. Giesswein wandte sich noch im gleichen Jahr an das Episkopat und forderte es auf, jene Teile der kirchlichen Güter, die sich für die Eigenbewirtschaftung nicht eigneten, zu parzellieren und sie der Pachtgenossenschaft zu überlassen, um »unsere christlich-soziale Bewegung zu stärken«. Die Bischofskonferenz befaßte sich wohlwollend mit der Angelegenheit und stellte fest, daß die bislang unternommenen Versuche mit Kleinpachten sich bewährt hätten, verwies aber die Zentrale der christlichen Genossenschaften an die einzelnen Benefiziere. An der reservierten Haltung des hohen Klerus in dieser Frage änderte sich jedoch wenig. In seinem eigenen Kapitel konnte Prälat Giesswein sein Anliegen nicht durchsetzen.<sup>54</sup> Erst nach 1913, als János Csernoch Fürstprimas wurde, ist die Arbeiterfrage generell von der Kirche ernsthafter behandelt, sind christlich-sozialistische Vorhaben stärker unterstützt worden. 1913 bewilligte die Bischofskonferenz zum erstenmal für die christlichen Sozialisten finanzielle Unterstützung; dadurch konnte ihr Blatt, das ‚Wahre Wort‘, von 1914 an in doppeltem Umfang erscheinen. Den Leitartikel der Neujahrsnummer 1914 schrieb der Fürstprimas selbst.<sup>55</sup>

Die politische Tätigkeit scheint das theoretische Interesse Giessweins an der sozialen Frage verstärkt zu haben. Dafür spricht auch seine Publikation aus dem Jahr 1907 über „Gesellschaftliche Probleme und christliche Weltanschauung“, die er den »Mitgliedern des ungarischen Abgeordnetenhauses in kollegialer Zuneigung und Achtung« widmete.<sup>56</sup>

Bereits im Vorwort hielt der Verfasser seine drei Hauptthesen fest: 1. Das vorherrschende Problem der Gegenwart sei die soziale Frage. 2. Das soziale Problem sei eigentlich die Frage der Gerechtigkeit. 3. Im modernen wirtschaftlichen und politischen Leben gebe es zwei Hauptströmungen: den Materialismus und den Idealismus. Die Bedeutung des Idealismus für das bürgerliche und politische Leben in dieser Auseinandersetzung soll nachfolgend ausgeführt werden.

Giesswein behandelte sein Thema in acht Kapiteln. Im Kapitel I ging es ihm um „Nationalökonomie und Ethik“. Er beschrieb ausführlich die sozio-ökonomischen Entwicklungsphasen von der Stufe der Jagd und Fi-

<sup>54</sup> Ebenda, 55-56.

<sup>55</sup> *Galántai József: Egyház és politika 1890-1918. Katolikus egyházi körök politikai szervezkedései Magyarországon. Budapest 1960, 109-110.*

<sup>56</sup> *Giesswein Sándor: Társadalmi problémák és keresztény világnézet. Budapest 1907 [im folgenden Giesswein (15)].*

scherei bis zur industriellen Produktion und kam zum Ergebnis, daß die soziale Evolution nur zum Teil von ökonomischen, zum Teil aber von sittlichen Komponenten bestimmt werde. Dies sei praktisch auch von den Materialisten, das heißt den Sozialdemokraten anerkannt worden, indem sie der gesellschaftlichen »Entrechtung«, »Ausbeutung« oder »Lohnsklaverei« den Kampf ansagten. Denn sie kritisierten damit vom Standpunkt der Ethik aus, fällten also ein moralisches Urteil, was aber nur dann einen Sinn habe, wenn es ein sittliches Gesetz gebe. Als der italienische Sozialist Achille Loria die Devise »Verso la Giustizia sociale« wählte, habe er dem moralischen Aspekt der wirtschaftlichen Fragen Rechnung getragen. Giesswein zitierte den Physiokraten Henry George, nach dem man nur die Begriffe aus dem Wortschatz der Nationalökonomie in das Vokabular der Sittenlehre übersetzen müsse, um zu sehen, daß die prekäre soziale Situation, nämlich die Verarmung der Massen trotz materiellen Fortschritts, eine Folge der Ungerechtigkeit sei. Das Alte Testament spreche in bezug auf den Schutz der Schwachen und Armen eine sehr klare Sprache. »Das neue Gesetz« beruhe auf den Grundprinzipien der Gerechtigkeit, die bei der praktischen Anwendung eines wie auch immer gearteten Wirtschaftssystems beachtet werden müßten. Das Christentum habe kein Wirtschaftssystem geschaffen, die Gleichsetzung der katholischen Kirche mit dem Feudalismus sei falsch. Die Kirche habe die gesellschaftliche Aufgabe, der sozialen Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen. Der gegenwärtige soziale Umbruch sei eine Reaktion auf die »Alleinherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise«, gegen »die heute eine demokratische Variante der Sozialisierung sich geltend zu machen wünscht. Und diese Richtung kann man, soweit sie sich auf die Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit stützt, aus allgemeiner ethischer Sicht nur anerkennen und bejahen«.

Kapitel II behandelte „Die beiden Hauptrichtungen der gesellschaftlichen Entwicklung“. Der Autor sah im Ablauf der Geschichte die wechselnde Dominanz der individualistischen und der sozialen Richtung. Er schilderte die Entwicklung der individualistischen Geisteshaltung seit der Renaissance über Descartes, Hume, Locke, Fichte, Schelling und Hegel. Als Höhepunkt dieser Richtung stufte er Max Stirner und den »Antichristen des vergangenen Jahrhunderts«, Nietzsche, ein. Die individualistische Sichtweise habe Quesnay (1694-1774), Vater der Physiokratie, auf die Nationalökonomie übertragen und damit den völlig freien Wettbewerb gefordert, bestimmt nur durch das »wohlverstandene Interesse«. Noch weiter sei in dieser Richtung Adam Smith (1723-1790), Begründer der »Schule der sogenannten klassischen Nationalökonomie«, gegangen. Indem er die »selbstsüchtigen Instinkte« zur Triebfeder des Wirtschaftslebens erklärte, habe er dem unverhüllten Egoismus Tür und Tor geöffnet. Die Prinzipien des Liberalismus seien dann durch die Gesetzgebung der Französischen Revolution kodifiziert worden. Giesswein schloß sich der Kritik Lacordaires an, der den Liberalismus dieser Art mit der Bemerkung

kommentierte: »La liberté du fort, c'est l'oppression du faible«. Die Auswirkungen dessen im Bereich der Wirtschaft faßte der Autor wie folgt zusammen:

a) Freier Boden heiße, daß mit seinem Bodenbesitz jeder mache, was ihm am vorteilhaftesten erscheine.

b) Freie Industrie und freie Arbeit bedeuteten, daß ausschließlich Angebot und Nachfrage den Arbeitslohn regulierten. Ebenso seien Arbeitszeit und Arbeitsbedingungen Gegenstand der freien Vereinbarung zwischen Arbeitgeber und Arbeiter. Weder der Staat noch irgendeine andere Institution könnten verbieten, Arbeit unter gleich welchen Bedingungen zu übernehmen.

c) Freier Handel und freier Zinsfuß, reguliert ausschließlich durch den freien Wettbewerb, lieferten einen Freibrief für verfälschte Warenqualität und Zinswucher.

»Obwohl es nicht schwer ist, die Ungerechtigkeit dieser Thesen herauszufinden, werden sie von der utilitaristischen Moral der sogenannten positiven Soziologie vollkommen bestätigt«, meinte Giesswein. Als Beispiel nannte er Herbert Spencer, der im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft aufgrund der darwinischen Theorie den staatlichen Schutz der Schwachen ablehne, da dieser den Fortschritt hemme. Der Autor setzt sich auch mit Ratzenhofers Schrift „Positive Ethik“ (1901) auseinander, in der die egoistische menschliche Grundhaltung als etwas naturgegebenes bestätigt wurde. »All das ist nichts anderes, als wissenschaftlich verbrämte Rechtfertigung all dessen, was wir für Ungerechtigkeit halten.« Giessweins Folgerung lautete: »Der materialistische Individualismus kann keine andere Konsequenz haben, als den ebenfalls materialistischen Sozialismus.« Der Autor schilderte dann den sprachlichen und gedanklichen Wirrwarr in bezug auf die Begriffe Sozialismus, Kommunismus und historischer Materialismus. Der Zusammenhang dieser Begriffe ergebe sich zwar aus der Lehre von Marx, »von der Natur der Sache her besteht er aber nicht«. Deshalb sei es wichtig, diese Begriffe klarzustellen. Giesswein definierte den Sozialismus als eine »gesellschaftliche Richtung [...], die der Alleinherrschaft des Individualismus entgegentritt und [...] den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit Geltung verschaffen will.« Mit dem »Namen Kommunismus oder Kollektivismus bezeichnen wir aber jenes Wirtschaftssystem, das auf gemeinsamem Besitz und auf gemeinsamer Produktion aufbaut«. Der christliche Sozialismus schließlich sei als System definiert, in dem die christliche Gerechtigkeit durch sozio-ökonomische Reformen in die Praxis umgesetzt werde. »Der christliche Sozialismus ist also etwas ganz anderes als christlicher Kommunismus oder Kollektivismus, obschon dieser auch möglich ist, es ihn auch gab und gibt.« Für den Fall, daß die Bezeichnung *christlich-sozial* oder *christlicher Sozialismus* in der öffentlichen Meinung nicht die richtige Akzeptanz finden sollte, schlug Giesswein vor, dieses Reformvorhaben »christliche Solidarität« zu nennen.

Kapitel III behandelte den „Kollektivismus in der Theorie und in der Praxis“. Giesswein vermittelte die Ansichten Platons über den Staat, danach die des Thomas Morus, beschrieb eingehend die Inka-Kultur und deren soziale Organisation, um auf die von den Jesuiten geschaffenen Siedlungen in Paraguay zu kommen, die so gut wie ganz kollektivistisch eingerichtet gewesen seien. Er setzte sich mit den Argumenten Für und Wider den Individualismus und Kollektivismus auseinander und folgerte, daß die glückliche Kombination dieser beiden Faktoren die richtige Gesellschaftsordnung kennzeichne.

Im Kapitel IV „Das Christentum als sozialen Faktor“ bemühte sich Giesswein, anhand der Heiligen Schrift und der Kirchenväter jene Interpretationen, die aus diesen anarchistisch-kommunistische Züge ableiteten, zu widerlegen und auf die Feststellung zu reduzieren, das irdische Vermögen bedeute auch Verantwortung. Ferner versuchte er, von den ersten nachchristlichen Jahrhunderten an bis zur Enzyklika „Rerum novarum“ (1891) kirchengeschichtlich nachzuweisen, daß in der christlichen Tradition zwei, die Wirtschaft betreffende ethische Grundprinzipien zu erkennen seien. Das Hauptprinzip stelle das uneingeschränkte Recht jedes Menschen auf einen anständigen Lebensunterhalt fest. Das zweite akzeptiere die Institution des Privateigentums, sofern es gerecht angewendet werde. Es scheint, fügte Giesswein hinzu, unter den gegebenen Umständen dieses sogar zur Wahrung des ersten Prinzips die zweckmäßigste Art zu sein. Das Christentum sei also weder auf Kollektivismus noch auf Privateigentum festgelegt, aber es sei ein Gegner »der sozialen Ungerechtigkeit, gleich ob sie unter dem Vorwand des Kollektivismus oder des Individualismus geschieht«.

Im Kapitel V über die „Gleichheit“ führte der Autor den Beweis, daß es in der Gesellschaft keine Gleichheit geben könne, daß aber Kraft, Macht, Begabung oder Vermögen Verpflichtungen bedeuteten. Die Gleichförmigkeit, die Kraft, Talent oder Arbeitslust unberücksichtigt lasse, wäre ebenfalls ungerecht. »Die relative Ungleichheit schadet der Gesellschaft nicht [...], aber die Unverhältnismäßigkeit schadet ihr«. Die Lösung liege in der sozialen Vielfalt, die vom Gerechtigkeitsinn, also von Solidarität geprägt sei.

Im Kapitel VI mit dem Titel „Feminismus“ definierte Giesswein den Begriff wie folgt: »[...] der Feminismus ist der auf die Lage der Frau bezogene Teil des sozialen Problems, und in dieser Hinsicht steht er in engem Zusammenhang mit der Frage der Gleichheit.« »Die Gleichheit zwischen Mann und Frau liegt [...] in der sittlichen Bewertung der Geschlechter.« »Unsere materialistischen Feministen [...] verwechseln in der Regel Gleichheit mit Gleichförmigkeit.« Angesichts der physischen Beschaffenheit der Frau müsse dafür Sorge getragen werden, daß sie im Konkurrenzkampf nicht – als billigere Arbeitskraft – gegen den Mann ausgespielt werde. Die Aufgabe des Feminismus sah Giesswein vor allem in zwei Punkten. Erstens solle er die Weiblichkeit der Frau schützen, zweitens

dürfe er an der Institution Ehe nicht rütteln, denn alles was das Familienleben schütze, schütze auch die Frau.

Im Kapitel VII „Die Arbeit“ ging es zunächst um die Verwirrung, welche die klassisch genannte liberale Wirtschaftsschule mit ihrem – von der Sozialdemokratie übernommenen – materialistischen Utilitarismus gestiftet habe, wobei der ursprüngliche Sinn und Wert dieses Begriffes so gut wie abhanden gekommen sei. Der Utilitarismus reduziere die Nationalökonomie auf den Aspekt der Bereicherung, sei es in nationalem, sei es in individuellem Sinn, frei nach dem Motto: aus moralischen Prinzipien entstehen keine Eisenbahnen. Nach einem etymologischen Exkurs über das Wort *Arbeit* in verschiedenen Sprachen und einer historisch-theologischen Betrachtung der Arbeit und der Gesellschaft von der biblischen Zeit bis zum Kapitalismus kam Giesswein zur Feststellung, daß, solange die materialistische Weltanschauung die Arbeit als Ware ansehe und behandle, die dagegen gerichteten Proteste, nämlich »die Streiks, vollkommen begründet sind«. Sie sind nicht als »Vertragsbruch, sondern als berechtigter Selbstschutz anzusehen«. »Jene Lohnkämpfe, die [...] den sozialen und industriellen Frieden stören – selbst wenn sie vorübergehend die Entwicklung des Wirtschaftslebens behindern –, stellen eine Art Freiheitskampf dar, in dem die Arbeit für ihre Verfassung kämpft.« Eine Verfassung jedoch, die den Frieden zwischen Industrie und Arbeit sichere, könne keine materialistische, sondern nur eine ethische Weltanschauung erstreiten. Wer diesen Frieden aus politischen und nationalökonomischen Gründen wolle, der müsse zur sittlichen Bewertung der Arbeit zurückkehren. »Unter sittlichem Gesichtspunkt [...] ist die Arbeit soziale Pflicht – und deshalb wiederum ist es die Pflicht der Gesellschaft, der Arbeit [...] angemessenen Lohn und angemessene Rechte zukommen zu lassen.«

Das Kapitel VIII befaßte sich mit dem „Problem der Bildung“. Die Arbeit, die der Mensch über die Selbsterhaltung und Arterhaltung hinaus zusätzlich verrichtet habe, sei der Beginn der Kultur gewesen. Darin und in seiner Fähigkeit zur Fortentwicklung unterscheide sich der Mensch vom Tier. Jene Kreise, die sich zur materialistischen Weltanschauung bekannten, würden vom Begriff *Kultur* irritiert, da die Kultur sich den biologischen Gesetzen und Bewertungen entziehe. Der Ausgangspunkt dieser Irritation sei die fälschliche Annahme, die menschliche Natur sei ein Komplex biologischer Gesetze. Doch der Mensch ist »ein physisch-geistiges Doppelwesen«, so daß die Entwicklung der Menschheit nicht nur mit den Gesetzen der Biologie, sondern auch mit denen der Ethik und der Metaphysik gemessen werden müsse. Daraus ergebe sich, daß der einzelne Mensch beziehungsweise die menschliche Gesellschaft ein theologisches Endziel habe. Selbst positivistische Soziologen (Taine, Tarde, Stein) hätten die Religion als sozialen und kulturellen Faktor anerkannt, insbesondere die Leistung des Christentums bei der Verbreitung der Kultur. Zum Schluß zitierte Giesswein den Ausspruch Tertullians: »Anima humana naturaliter christiana«, woraus er folgerte, daß der Mensch von Natur aus

zum Idealismus neige, und all das, was den Idealismus fördere, dem menschlichen Fortschritt diene, und alles, was den Idealismus schwäche, zur Dekadenz führe.

### V. Giesswein und die progressiven Intellektuellen um die Jahrhundertwende

Während in der Politik die Fronten zwischen der ausgleichstreuen Regierungspartei und den unterschiedlichen Färbungen der nationalen Opposition einigermmaßen starr einander gegenüberstanden, fanden über gesellschaftliche, berufliche und politische Schranken hinweg jene Kräfte zusammen, die überzeugt waren, daß die Entwicklung der letzten Jahrzehnte Reformen notwendig mache. 1900 gründete diese kleine Gruppe von Intellektuellen die Zeitschrift ‚Zwanzigstes Jahrhundert‘ (*Huszadik Század*) und 1901 die Soziologische Gesellschaft (*Társadalomtudományi Társaság*). Im Mittelpunkt des Interesses stand die Diskrepanz zwischen der althergebrachten Struktur des Landes und der neuen gesellschaftlichen Realität, geprägt durch das materiell und kulturell erstarkte Bürgertum und das zahlenmäßige Gewicht der Arbeiterklasse. Zur Realität gehörte aber auch die Nationalitätenfrage, und für alle diese Faktoren spielte das allgemeine und geheime Wahlrecht eine zentrale Rolle. Im Rückblick charakterisierte Oszkár Jászi, Mitbegründer der genannten Zeitschrift und Gesellschaft diese Zeit wie folgt: »Soziologie! Dies war das Wort, das unsere Bestrebungen zusammenfügte: unseren Glauben an die siegreiche Kraft der Naturwissenschaften, die auf diesen basierende soziologische Forschung und die darauf aufbauende, neue, volksbeglückende Politik.«<sup>57</sup> Die Gründung der Liga für Allgemeines und Geheimes Wahlrecht (*Általános Titkos Választói Jog Ligája*) im Sommer 1905 ging auch auf diesen Kreis zurück.

Bereits 1903, als er nach Budapest umgezogen war, trat Giesswein mit der Soziologischen Gesellschaft in Verbindung. 1905 schloß er sich auch der Wahlrechts-Liga an. An der ersten von der Soziologischen Gesellschaft veranstalteten Diskussion, an der er sich 1904 beteiligte, ging es um die „Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung“.<sup>58</sup> Die Veranstalter wollten in »das Durcheinander« der einschlägigen Vorstellungen in der öffentlichen Meinung durch kompetente Fachvorträge Klarheit bringen.

Der erste Vortrag handelte vom „Liberalismus“. Der Redner war Gusztáv Gratz, einer der Mitbegründer der Soziologischen Gesellschaft,

<sup>57</sup> *Huszadik Század* 11 (1910) I, 2; *Litván György – Szűcs László: A szociológia első magyar műhelye. A Huszadik Század köre. I-II.* Budapest 1973, hier I, 5.

<sup>58</sup> Die Diskussionen der Soziologischen Gesellschaft wurden stets in der Zeitschrift ‚Zwanzigstes Jahrhundert‘ abgedruckt: *Huszadik Század* 5 (1904) I-II. Separat erschienen: *A társadalmi fejlődés iránya. A Társadalomtudományi Társaság által rendezett vita.* Budapest 1904. Zu Gesellschaft und Zeitschrift *Horváth Zoltán: Magyar századforduló. A második reformnemzedék története (1896-1914).* Budapest 1961.

Abgeordneter, von 1912 an geschäftsführender Direktor des Landesverbandes der Industriellen (*Gyáriparosok Országos Szövetsége*), 1917 Finanzminister. Er trat für einen »sozialen Liberalismus« ein und forderte, »den leeren Rahmen des Liberalismus mit positivem sozialpolitischen Inhalt zu füllen«, um gegen die verführerischen Parolen des Sozialismus bestehen zu können.

Als zweiter sprach Ervin Graf Batthyány, Gründer anarchistischer Zeitungen und einer »Reformschule« auf seinem Gut, die von den Behörden geschlossen wurde, und zwar über den „Anarchismus“. Er definierte diesen als eine Gesellschaftsordnung, die ohne jede äußere Macht und Gewalt nur auf das freie, brüderliche Zusammenleben der Menschen aufgebaut sei und die sich verwirklichen werde, sobald die dazu notwendige Weltanschauung die Mehrheit der Menschen überzeugt habe.

Sarolta Geőcze, Direktorin der Bürgerschule für Mädchen in Komárom, sprach über den „Konservativismus und christlichen Sozialismus“. Ausgehend von der päpstlichen Enzyklika „*Rerum novarum*“ vermittelte sie die Position der christlich-sozialen Bewegung.

Über den „Sozialismus“ sprach Ervin Szabó, Sozialdemokrat, promovierter Jurist, Bibliothekar, von 1904 an Direktor der Stadtbibliothek von Budapest, Autor historischer, politischer und bibliothekswissenschaftlicher Schriften, Herausgeber der Werke von Marx und Engels in ungarischer Sprache, seit 1907 Syndikalist. Nach einer kurzen Darstellung der marxistischen Lehre mit positiver Betonung der gewerkschaftlichen Richtung formulierte Szabó die These, der Sozialismus sei nichts anderes, als die Auflösung des Widerspruchs zwischen der gesellschaftlichen Form der Produktion und der individuellen Form der Verteilung, die auf dem Wege des Klassenkampfes realisiert werde. Er führte aus, daß der Drang zur Selbstverwirklichung des klassenbewußten Proletariats durch die Entfaltung seiner Talente zu einer neuen, klassenübergreifenden Freiheitsidee führen werde, die für einen jeden die Möglichkeit vorsehe, geistige Arbeit zu verrichten, im öffentlichen Leben tätig zu sein und dabei Erfolg zu haben. Deshalb, meinte Szabó, müsse auch der Liberalismus, wenn er das Individuum als volle Persönlichkeit verwirklicht sehen wolle, das Prinzip des Klassenkampfes propagieren.

Giesswein knüpfte in seinem Diskussionsbeitrag an den Vortrag über den Sozialismus an. Er stellte fest, daß die beiden Varianten der gesellschaftlichen Entwicklung, Individualismus und Sozialismus, sich im historischen Ablauf mit unterschiedlicher Kraft durchgesetzt hätten. Das 19. Jahrhundert sei die Epoche der individualistischen Richtung, die Gegenwart die Reaktion darauf. Die soziale Idee sei im Begriff, zum Mittelpunkt der Politik zu werden, so daß selbst der Liberalismus sich dieser Idee öffnen müsse. Die Soziologie verdanke ihre Dominanz als selbständige Wissenschaft, aber auch als Aspekt in anderen Disziplinen, dieser Entwicklung. Giesswein erklärte sich einverstanden mit der von Szabó vorgetragenen These, nach der die Aufgabe der Soziologie die Erforschung der

Kausalität in der gesellschaftlichen Entwicklung sei. Der Sozialismus hingegen sei berufen, aufgrund der festgestellten Kausalität dem sozialen Übel abzuhelfen. Was man aber gemeinhin als Sozialismus bezeichne, sollte man richtiger Marxismus nennen, meinte Giesswein. Denn der Sozialismus sei der Gegenpol des Individualismus, aber der Marxismus davon nur eine einseitige Variante, auf der Grundlage des historischen Materialismus. Giesswein hob zwar die Verdienste des historischen Materialismus hervor, indem er das Augenmerk der sozio-historischen Forschung auf den bislang unzureichend beachteten Faktor der wirtschaftlichen Entwicklung lenkte, er wies aber zugleich auch darauf hin, daß die christliche Lehre seit jeher Lohnentzug und Lohnkürzung der Arbeiter zu den Todsünden zähle. Man habe also die Ausbeutung lange vor Marx und Engels als ungerecht erkannt und verurteilt. Für die Zukunft der Arbeiterklasse hielt Giesswein den »wirtschaftlichen Materialismus« für eine zu unsichere Basis. Denn »die wirtschaftlichen Verhältnisse könnten sich so entwickeln, daß sie die Ausbeutung und Unterjochung des anderen erneut erstrebenswert machen«. Deshalb könne der Schutz der Arbeiterklasse nicht durch Wirtschaftssysteme, sondern nur durch die zeitlosen Gesetze der Ethik gesichert werden.

Was den Klassenkampf anlangte, kritisierte Giesswein die starre Gegenüberstellung der Vermögenden und der Proletarier als bewaffnete Gegner. Er meinte, die Interessen unterschiedlicher Gruppen, etwa dörflicher und städtischer Bevölkerung, Handwerker und Fabrikanten, könnten kollidieren, ohne daß sie zu einem Kampf ausarteten. Die soziale Frage sei nicht die Frage einer einzigen Klasse, sondern der ganzen Gesellschaft. Diese aber könne und dürfe nicht zergliedert werden. Die gesellschaftliche Solidarität gebühre nicht nur der Arbeiterklasse. Es gebe nicht nur einen »esprit des corps« der Arbeiter und einen der Vermögenden, sondern es gebe zahlreiche andere Gruppen mit körperschaftlichem Geist.

Der Sozialismus betrachte den Klassenkampf nicht als Endziel, sondern als Mittel, um die Sozialisierung der Produktionsmittel, also den »Kollektivismus«, herbeizuführen. Dabei stellte sich für Giesswein die Frage, ob der Kollektivismus auf materialistischer Grundlage überhaupt durchführbar sei. Die Behauptung mancher Sozialisten, das Urchristentum wäre kollektivistisch gewesen, wies er zurück, stellte aber fest, daß das Christentum weder den Privatbesitz noch den Kollektivismus zwingend vorgebe. Er betonte auch, daß von mehreren Versuchen, letzteren zu verwirklichen, im Laufe der Geschichte nur das Christentum erfolgreich gewesen sei, als die Jesuiten in Südamerika einen kollektivistischen Staat einrichteten, der 150 Jahre lang bestand, und nur durch äußere Gewalt, nämlich den Krieg und die Auflösung des Jesuitenordens, zusammenbrach. Wichtiger aber war für ihn die Frage, ob das kollektivistische System überhaupt geeignet sei, eine Gesellschaft von höherem kulturellen Niveau zu schaffen. Diese Frage habe die Geschichte bislang zwar noch nicht entschieden, Giesswein meinte aber zu wissen, daß ein kollektivistischer Staat

nur auf ethisch-moralischer Grundlage Bestand haben könne, und »wenn wir ihn auf den Standpunkt des Marxismus stellen, so wird er von selbst zusammenfallen«. Dies um so mehr, weil eine kollektivistische Gesellschaft den sozialen Frieden voraussetze. So lange aber die angeborenen körperlichen und geistigen Fähigkeiten bei den Menschen unterschiedlich ausgeprägt seien, werde es immer den individuellen Kampf geben.

Noch skeptischer beurteilte Giesswein den Prozeß der Sozialisierung auf dem Wege der Konzentration. Man gehe nämlich davon aus, daß die größeren Betriebe notwendigerweise die kleineren aufsaugten, wie das größere Kapital das kleinere verschlinge. So würden Betriebe und Kapital in immer weniger Händen konzentriert, und ihre Sozialisierung könne leicht vollzogen werden. Giesswein stellte diesen »schön ausgedachten« Prozeß in Frage. Wenn die Konzentration ein Naturgesetz wäre, hielt er entgegen, dann hätte das Römische Reich ad infinitum wachsen und heute die ganze Welt beherrschen müssen. Das Römische Reich sei auch aufgrund dieses Gesetzes eine Weile gewachsen, bis es seine Expansionskraft und Elastizität eingebüßt habe. Deshalb könne und müsse man aus den historischen Fakten eher folgern, daß die Steigerung der Konzentration ad infinitum nicht möglich sei, und die Rechnung des Sozialismus hinsichtlich der fortlaufenden Konzentration der Betriebe nicht aufgehe. »Es könnte sein, daß gerade das, wovon der Sozialismus mindestens indirekt die Befreiung erwartet, [...] eine neue, intolerante Tyrannei über die Menschheit bringen wird, es könnte sein, daß gerade dann, wenn Betriebe und Kapital in nur noch einigen Händen sich befinden, ein ungeheurer Alptraum auf der ganzen Menschheit lasten wird, so daß sie die Ketten und Stricke nicht zerreißen können.« Oder es könne geschehen, wie mit dem Reich Alexanders des Großen, das, als es die Grenze des natürlichen Wachstums überschritten habe, in drei Teile zerfallen sei. Wenn alles aufgrund der wirtschaftlichen Verhältnisse, mit der Notwendigkeit der Naturgesetze geschehe, dann könnten die Naturgesetze gegenwärtig dasselbe bewirken, wie vor Jahrtausenden, und die Berechnung des Sozialismus auf eine bessere Zukunft scheitern lassen. Die »platonische Zuneigung« des Sozialismus zur grenzenlosen Konzentration der Betriebe hielt Giesswein nicht nur für »vermessen«, sondern auch gegen das eigene »Daseinsinteresse« gerichtet. Die Überhandnahme des Individualismus habe eine trennende Wand zwischen der vermögenden Klasse und dem Proletariat aufgerichtet. Diese Wand einzureißen, sei die Aufgabe der sozialen Reformen. Die Beschreibung der Freiheit, als die Möglichkeit, durch Entfaltung der eigenen Talente die eigenen Wirtschaftsinteressen verfolgen zu können, wie es Szabó in seinem Vortrag getan hatte, befriedigte Giesswein nicht ganz, denn mit dem Begriff Freiheit seien – wie er meinte – auch Ideale verbunden. Die individualistische Richtung überschätze auf Kosten der allgemeinen Freiheit die individuelle Freiheit, die extrem sozialistische Richtung enge aber die Freiheit des Individuums im Interesse der Allgemeinheit zu stark ein. Die beiden Tendenzen auszugleichen,

wäre die beste Sicherung der Freiheit, was aber nur auf der Grundlage des »los vom Materialismus«-Prinzips geschehen könne. In dieser Hinsicht seien die Ideen des christlichen Sozialismus nicht zu verachten, denn dieser sei bestrebt, Sozialismus und Idealismus in Einklang zu bringen, sagte Giesswein und gab seinem Wunsch Ausdruck, daß die soziale Praxis die trennende Theorie überbrücken und die gemeinsame Arbeit für Gesellschaft und Nation herbeiführen möge.<sup>59</sup>

1905 fand in der Soziologischen Gesellschaft eine Diskussion über die Reform der Mittelschule statt, veranlaßt durch den Artikel des Soziologen Károly Méray-Horváth, eines Anhängers der organischen soziologischen Richtung. In seinem Aufsatz „Beginnende Menschenverdummung“<sup>60</sup> griff er die Lehrpläne der Gymnasien scharf an, da sie auf Kosten der naturwissenschaftlichen Fächer die klassischen Sprachen bevorzugten. Er verlangte eine Reform des gymnasialen Unterrichts, da die gegenwärtige Unterrichtspraxis – wie er meinte – zu nichts anderem tauge, als den politischen Nachwuchs für das konservative Lager zu sichern. In seinem nächsten Artikel über dieses Thema, erschienen im folgenden Jahr, ging Méray-Horváth auf die Einzelheiten ein und entwarf ein Konzept, in dem die Naturwissenschaften die zentrale Rolle spielten, aber auch Grundkenntnisse der Ökonomie und deren Bedeutung für die staatliche und Gemeindeverwaltung behandelt werden sollten.<sup>61</sup>

Über »Die Reform der Mittelschule« veranstaltete die Soziologische Gesellschaft eine Diskussion, die breite Kreise zog. Giesswein wurde in seiner Eigenschaft als Abgeordneter gebeten, an ihr teilzunehmen. Er entsprach auch diesem Wunsch und führte aus, daß die naturwissenschaftlichen Fächer im Mittelschulunterricht selbst auf Kosten des Lateins mit höherer Stundenzahl vertreten werden sollten, daß aber Latein in weniger Stunden, aber effektiver gelehrt werden müsse, da ohne Latein ganze Gebiete der Kultur für die Schüler unzugänglich blieben. Er berief sich auf die Beispiele Dänemarks und der Niederlande, die eine optimale Lösung für die Stundenpläne gefunden hätten, indem sie eine Grundlage für beide Richtungen vermittelten, um damit den Schülern zu ermöglichen, in den höheren Klassen die Kenntnisse in der ihrer Neigung entsprechenden Richtung zu vertiefen. Giesswein bezog für die praxisorientierte Methode im Unterricht Stellung und hob die Bedeutung der Körper- und Charakterbildung in der Erziehung hervor. Um diese Ziele zu verwirklichen, könnten die Klassen nicht, wie es gegenwärtig üblich sei, aus 60-70 Schülern bestehen; sie müßten auf 30-35 Schüler reduziert werden. Dazu brauche man mehr Schulen. Doch »wenn hunderte Millionen für neue Kanonen ausgegeben

---

<sup>59</sup> *Huszádik Század* 5 (1904) I (Giessweins Beitrag: 503-510). *A társadalmi fejlődés iránya. A Társadalomtudományi Társaság által rendezett vita* (Giessweins Beitrag: 181-188).

<sup>60</sup> Méray-Horváth Károly: *Kezdődik az emberbutítás*. In: *Huszádik Század* 5 (1904) II, 217-229.

<sup>61</sup> Méray-Horváth Károly: *A pedagógia reformja*. In: *Huszádik Század* 6 (1905) I, 509-524.

werden, dann werden einige Millionen (Mehr)ausgaben für diesen Bereich auch nicht schaden«, schloß Giesswein.<sup>62</sup>

Die innenpolitische Krise der Jahre 1905/1906 führte, nachdem die Koalitionsregierung unter Sándor Wekerle an der Spitze gebildet worden war, in der Soziologischen Gesellschaft zur Spaltung. Konservative und Nationalliberale traten aus der Gesellschaft aus und gründeten den Ungarischen Soziologischen Verein (*Magyar Társadalomtudományi Egyesület*) und die Zeitschrift ‚Ungarische Soziologische Rundschau‘ (*Magyar Társadalomtudományi Szemle*). Keine der beiden Neugründungen erreichte auch nur annähernd die Bedeutung ihrer Vorbilder. Dennoch hatte die Spaltung auch für diese Folgen. Nach dem Austritt von Gusztáv Gratz übernahm Oszkár Jászi 1906 die Redaktion der Zeitschrift ‚Zwanzigstes Jahrhundert‘ und von 1912 an auch dessen frühere Position als Generalsekretär der Soziologischen Gesellschaft. Von dieser Zeit an wurden Gesellschaft und Zeitschrift zu Organen jener demokratisch-bürgerlichen Progression, deren Ideen, nachdem Jászi die Bürgerlich-Radikale Landespartei (*Országos Polgári Radikális Párt*) 1914 gegründet hatte, zum Parteiprogramm wurden. Die Hauptforderung war das allgemeine und geheime Wahlrecht sowie die Demokratisierung der Verwaltung und der Rechtsprechung. Aber auch für eine Bodenreform, für die Aufhebung der Fideikomisse und für die Säkularisierung der Kirchengüter traten die Radikalen ein. Sie wollten die Trennung von Staat und Kirche und die Verstaatlichung des Unterrichtswesens. Die staatsrechtliche Verbindung mit Österreich sollte gewahrt, doch die wirtschaftliche Unabhängigkeit Ungarns herbeigeführt werden. Das Nationalitätengesetz von 1868 sollte in die Tat umgesetzt werden. Jászi galt allmählich als Spezialist der Nationalitätenfrage, deren Lösung er im Rahmen einer bürgerlichen Demokratie plante. Die von ihm angestrebte Ordnung sah die Autonomie der Nationalitäten vor, später entwarf er das Konzept eines föderativen Ungarns.

Nach der Spaltung der Soziologischen Gesellschaft blieb auch Giesswein von ihr fern. Er nahm sogar vorübergehend an der Redaktion der neu gegründeten Zeitschrift, der ‚Ungarischen Soziologischen Rundschau‘, teil. Erst von 1912 an taucht sein Name bei den Diskussionen der Zeitschrift ‚Zwanzigstes Jahrhundert‘ wieder auf.

Der Unterricht als politisches Thema trat erneut in den Vordergrund, als der Kultusminister der neuen Koalitionsregierung, Albert Graf Apponyi, der von der Soziologischen Gesellschaft eingeführten außerschulischen Arbeiterbildung ein Gegengewicht setzen wollte. Dazu sollte der »Kongreß des freien Unterrichts« 1907 in Fünfkirchen (*Pécs*) dienen. Das Präsidium des Kongresses setzte sich mehrheitlich aus Persönlichkeiten konservativer Prägung zusammen. Die katholische Kirche vertraten Bischof Ottokár Prohászka und Kanoniker Sándor Giesswein. Die Diskus-

---

<sup>62</sup> *Budapesti Hírlap* 9. August 1906. Siehe dazu *Gazdag Ferenc: Giesswein Sándor részvétele a Huszadik Század vitáiban*. In: *Századok* 111 (1977) 338-339.

sionen fanden thematisch auf fünf Fachreferate aufgeteilt statt, wobei hauptsächlich konservative und progressive Positionen aufeinanderprallten. Giesswein beteiligte sich an den Debatten in drei Sektionen: Unterricht, Philosophie und Geschichte.

Als erster sprach Gyula Pikler, Professor der Rechtswissenschaft und Staatsphilosophie an der Universität Budapest, zu dieser Zeit führende Persönlichkeit in der Soziologischen Gesellschaft, über „Themen und Arten des freien Unterrichts“. Den Sinn der Erwachsenenbildung sah er in der Mehrung des menschlichen Glücks. Dazu aber, so Pikler, ver helfe nicht die Lehre über die Verehrung eines übernatürlichen Wesens oder die der Nächstenliebe, da die Geschichte stets Kampf der Klassen gewesen sei. Dem von seiner Not betäubten Volk gäben dies bloß jene vor, die ihm keine Rechte zubilligen wollten. In seiner Erwiderung teilte Giesswein zwar Piklers Ausgangspunkt, daß der Sinn des freien Unterrichts in der Mehrung des menschlichen Glücks bestehe. Dazu gehöre aber auch der Religionsunterricht, da die Grundprinzipien der Nächstenliebe eine wichtige soziale Bedeutung repräsentierten. Wer die Nächstenliebe für eine Absurdität halte, der erkläre die Ideale der Gleichheit und Brüderlichkeit auch zu Absurditäten, meinte Giesswein.

Die Eröffnungsrede des philosophischen Fachreferats hielt Bernát Alexander, Akademiemitglied und Professor der Philosophie an der Universität Budapest. Er wies der Philosophie eine dominierende Rolle im freien Unterricht zu, da die Philosophie der Jahrhundertwende die allgemeine Weltanschauung maßgeblich mitgeprägt habe. Ein Großteil der Diskussionsteilnehmer forderte, daß der Unterricht sich nicht an den christlichen, sondern an humanen Idealen orientieren sollte. Giesswein hingegen wollte die Philosophie historisch betrachtet und auf der Grundlage des Evolutionsismus unterrichtet wissen.

Die Sitzung der historischen Sektion eröffnete der bekannte Historiker Henrik Marczali, Professor an der Universität Budapest. Er verlangte vom Historiker eine konservative Einstellung, die nicht bereit sein sollte, die vorhandenen Zustände für noch unerprobte Modelle einzutauschen. Auch in der Diskussion wurden Staatstreue und Patriotismus als vorrangige Gesichtspunkte im Geschichtsunterricht gefordert, besonders wenn dieser für die Nationalitäten oder für die Arbeiter in stark sozialdemokratisch beeinflussten Gegenden erteilt werde. Die Progressiven bekämpften in der Diskussion diesen Standpunkt vehement. Giesswein meinte, der Geschichtsunterricht solle weder ausschließlich individualistisch noch nur sozialistisch geprägt sein, denn die Gesellschaft sei es auch nicht, die Geschichte aber sei die Gesellschaft in ihrer Entwicklung, in der diese beiden Kräfte gegenseitig aufeinanderwirkten.

Im ‚Kirchlichen Mitteilungsblatt‘ faßte Giesswein die Erfahrungen der Veranstaltung zusammen. Er berichtete, daß es sich auf dem Kongreß in Fünfkirchen unerwarteterweise gezeigt habe, welche »Strömungen in naher Zukunft bei uns zusammenstoßen werden«. Deshalb sei es jetzt die

dringendste Aufgabe, die soziale Frage zu lösen, nicht darüber zu diskutieren, sondern zu handeln, so wie es die katholischen Parteien in Deutschland und Belgien schon in Angriff genommen hätten.<sup>63</sup> Im Blatt der christlichen Sozialisten formulierte er die Erfahrungen von Fünfkirchen noch deutlicher: »Die Zukunft gehört denen, die der wirtschaftlichen Lage unseres Volkes Rechnung tragen [...] und Sinn für die soziale Bewegung haben. Jene, die glauben, daß dabei der Kirche und dem Politiker eine beschwichtigende Rolle zukommt, irren sich sehr. Hungrige Mägen kann man nur mit Brot befriedigen, und der Arbeiter fordert [...] billigerweise auch Rechte. Fiktive nationale Gesichtspunkte dem entgegenzustellen, ist kurzsichtig. Denn die Zukunft der ungarischen Nation hängt davon ab, [...] ob sie die soziale und politische Entwicklung zu leiten vermag.«<sup>64</sup>

#### VI. Die bedeutendsten Parlamentsreden und wichtigsten Publikationen Giessweins vor dem Ersten Weltkrieg

Das politische Konzept Giessweins stand im Zeichen der sozialen Reform, die tiefgreifend genug gestaltet werden sollte, um revolutionäre Veränderungen zu ersetzen. Als Hauptaufgabe der Gesellschaftspolitik bezeichnete er am 5. Juli 1906 in seiner Rede im Parlament »eine wohlhabende, gesunde und intellektuell geschulte Mittelklasse dem Staat zu schaffen und aufrechtzuerhalten, und zwar nicht auf Kosten des unteren Volkes, sondern vielmehr durch die Bemühung, den Aufstieg der untersten (Bevölkerungs-)Schichten aus dem Proletariat in die Mittelklasse zu begünstigen«.<sup>65</sup> »Auch aus ungarischen nationalen Gesichtspunkten hielt ich es für die größte Gefahr, wenn unsere sogenannten kleinen Leute, Masse und Rückgrat der Nation, nämlich die Kleinhandwerker [...] zugrunde gingen oder zum Proletarier würden«, führte er am 1. Dezember 1906 aus, da sie einen wichtigen Faktor der nationalen Unabhängigkeit repräsentieren.<sup>66</sup> Mit dem nationalen Argument plädierte er am 21. März 1911 für die Bodenreform, damit »der bodenhungrige ungarische Bauer nicht über den Ozean geht, um an Boden zu kommen«.<sup>67</sup> Er hielt das allgemeine Wahlrecht für unumgänglich, damit – wie er am 5. Juli 1906 darlegte – »jede Klasse hier im Parlament ihren eigenen Vertreter« haben könne; Andersmeinenden hielt er entgegen, daß »das allgemeine Wahlrecht das Niveau unseres Parlamentarismus nicht herabsetzen, sondern erhöhen« würde.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Giesswein Sándor: A jövő zenéje. In: Egyházi közlöny, 11. Oktober 1907. Siehe auch *Gazdag* 343.

<sup>64</sup> Giesswein Sándor: A pécsi kongresszus tanulsága. In: Igaz szó, 13. Oktober 1907. Siehe auch *Gazdag* 343.

<sup>65</sup> *Képviselet-házi napló* 1906, I, 233.

<sup>66</sup> Ebenda, III, 211.

<sup>67</sup> Ebenda, 1911, VI, 151.

<sup>68</sup> Ebenda, 1906, I, 234-235.

Er sprach sich am 1. Dezember 1906 für das offizielle Gewerkschaftswesen aus, denn er fand, daß »unsere planlosen Gewerkschaften zu den richtigen, planmäßigen Gewerkschaften in einer Relation stehen, wie eine Truppe Streifzügler zu der geordneten Armee«. <sup>69</sup>

Eine seiner Reden, die große Beachtung fand, hielt er am 16. Mai 1907 im Zusammenhang mit der Gesetzesvorlage „Über die Regelung des Rechtsverhältnisses zwischen Landwirt und landwirtschaftlichem Gesinde“. Er machte die Annahme der Gesetzesvorlage von der Garantie eines unverletzlichen Streikrechts für die Erntearbeiter abhängig. Da die Erntearbeiter aus einer in vielfacher Hinsicht benachteiligten Position die Arbeitsverträge abzuschließen gezwungen seien, bliebe für sie, um an ihrer Lage etwas zu ändern, als einziges Mittel der Streik übrig. Die Gesetzgebung müsse den privaten Charakter der Arbeitsverträge aufheben und selbst den Schutz der Arbeiterinteressen übernehmen. Giesswein forderte die Festlegung des Minimallohns und verglich den Arbeitswucher mit dem Geldwucher. Letzteren verbiete das Gesetz, also müsse gegen den anderen auch vorgegangen werden, denn »wer den sozialen Frieden will, der muß auch die soziale Gerechtigkeit wollen«. <sup>70</sup> Die Erntearbeiter streikten nicht, weil sie nicht arbeiten wollten, sondern »weil sie unter den gegebenen Bedingungen nicht arbeiten wollten«. <sup>71</sup> Bereits am 3. November 1906, im Zusammenhang mit den geplanten gesetzlichen Maßnahmen gegen den Erntestreik, führte Giesswein seine Ansichten aus: »[...] der Streik ist unter den gegenwärtigen Umständen – sozusagen – die Goldene Bulle der Arbeiterklasse, durch die sie ihre Freiheit verteidigen kann, und sollte es eine solche Rechtsprechung geben, welche die Möglichkeit des Streiks verhindern würde, so wäre sie nichts anderes als die Schaffung einer neuen Sklaverei. [...] Es ist also nicht ein Streikgesetz, was unsere Verhältnisse fordern, sondern ein Gesetz, das den Arbeitsfrieden sichert, das für berechnete Lohnaktionen die Möglichkeit bietet, sich ohne Terrorismus, ohne Unfriede Geltung zu verschaffen.« <sup>72</sup>

In einem Vortrag, den Giesswein im Ungarischen Juristenverein über die „Rechtsgrundlage des Streiks“ am 23. März 1907 hielt, führte er seine Position in dieser Frage im Einzelnen aus. <sup>73</sup> Da die Intelligenz, sagte er, den Streik als Vertragsbruch ansehe, wünsche sie ihn durch ein Streikgesetz zu unterbinden, mit dem Argument, daß die Akzeptanz des Vertragsbruchs Sinn und Wert der Verträge grundsätzlich in Frage stellen würde. Dem steht die selbst von konservativen Nationalökonomien anerkannte

---

<sup>69</sup> Ebenda, III, 210.

<sup>70</sup> Ebenda, 1907, IX, 157.

<sup>71</sup> Ebenda.

<sup>72</sup> Ebenda, 1906, III, 184. Zu Giessweins Parlamentsreden Nagy Miklós: Giesswein Sándor mint politikus. In: *Giesswein emlékkönyv* 220-233.

<sup>73</sup> *Giesswein Sándor: A sztrájk jogalapja*. In: Magyar jogászegyleti értekezések 34-35. Budapest 1907, 81-88 [im folgenden *Giesswein* (16)].

Tatsache entgegen, daß die Streiks die Arbeitsverhältnisse und die Lage der Arbeiter erheblich verbessert hätten. In den folgenden Ausführungen soll diese Frage nicht aus dem Blickwinkel des positiven Rechts, sondern aus dem des Naturrechts betrachtet werden, wobei letzteres mit »sozialer Gerechtigkeit« gleichgesetzt wird.

»Der Streik ist Protest gegen das Prinzip, wonach Angebot und Nachfrage den Arbeitslohn bestimmen.« Auf dieser Grundlage seien in den meisten Fällen keine gerechten und angemessenen Arbeitslöhne zu erreichen, meinte Giesswein und fügte hinzu, daß er »ein Streikgesetz [...] für eine Absurdität« halte, »denn eine solche wirtschaftliche Bewegung kann man mit einem Gesetz [...] nicht aufhalten«. Auch eine Unterscheidung danach, wie breite Kreise durch den Streik getroffen werden, hielt Giesswein für juristisch unzulässig. Um so wichtiger schien ihm die Frage, wie der Streik überflüssig gemacht werden könne beziehungsweise worin seine Rechtsgrundlage bestehe. Er fand die Antwort in der Tatsache, »daß der Arbeitsvertrag nicht unter Beurteilung des ordentlichen Vertrags« falle. Wenn aber unsere Arbeiterorganisationen den Status einer juristischen Person erhielten oder Arbeiterkammern entstünden, wenn also die Arbeiter solche Organe zur Verfügung hätten, die ihre Interessen voll zu wahren in der Lage wären, dann fielen jene Begleitumstände weg, die bislang die Ungültigkeit ihrer Verträge verursachten. Dann könnten korrekte Verträge abgeschlossen werden, die nicht nur die Interessen der direkt betroffenen Einzelpersonen, sondern die Gemeinschaftsinteressen der Arbeiter berücksichtigten. Das Streikrecht müsse gewahrt bleiben, denn sonst bestehe die Gefahr, daß der Arbeiter zum Sklaven wird. Darüber hinaus müßten alle Kräfte in der Gesellschaft darauf hinarbeiten, daß die Arbeiter in die Lage versetzt werden, rechtsgültige Verträge abzuschließen.

Öfters sprach Giesswein im Parlament über das Unterrichtswesen, das er als Erziehung für die Demokratie verstanden wissen wollte, »denn wahre Demokratie gibt es nur dort, wo sie ihre Wurzeln im Herzen des Volkes hat«, sagte er am 15. Juni 1908.<sup>74</sup> Drei Jahre später, am 23. Mai 1911, sprach er von der stabilisierenden Funktion der Bildung, da »die modernen Ideen nur dort in destruktiver Richtung wirken können, wo dem Volk die nötige Bildung fehlt«.<sup>75</sup>

Wiederholt setzte sich Giesswein für den Schutz der arbeitenden Frauen ein. Am 19. Januar 1912 verlangte er, daß »alle Verträge, die so abgeschlossen werden, daß dadurch das Selbstbestimmungsrecht des Menschen, besonders das der schwachen Frau, gänzlich vernichtet wird, [...] eo ipso nichtig sein sollen«.<sup>76</sup>

Als Voraussetzung für die Annahme des Wehrgesetzes verlangte Giesswein am 18. November 1911 die Kodifizierung des allgemeinen

---

<sup>74</sup> *Képviseleti napló* 1908, XX, 120.

<sup>75</sup> Ebenda, 1911, VIII, 120.

<sup>76</sup> Ebenda, 1912, XIV, 224.

Wahlrechts. Am 5. März 1913 forderte er das Wahlrecht für Frauen. Er trat für die Reform der Verwaltung ein, plädierte am 2. Dezember 1912 für die Zentralisierung der Verwaltung und betrachtete diese als Korrektiv zu der demokratischen Entwicklung des Wahlrechts, damit die Fortschritte in Richtung Freiheit weder zur Anarchie noch zum Absolutismus führten. Schon am 27. Januar 1912 erklärte er, das öffentliche Wohl sei durch das Gleichgewicht der Kräfte am besten gewahrt, deshalb müsse »jedes Parlament aus einem konservativen und aus einem progressiven Flügel gebildet werden, denn nur so wird es dort eine gesunde Entwicklung geben«. <sup>77</sup> Alle Stellungnahmen Giessweins im Parlament waren von einem Politikverständnis bestimmt, das er bereits am 7. Dezember 1908 so definierte: »Die Hauptaufgabe der Politik [...] ist die Suche nach Gerechtigkeit. [...] Ich setze diese Gerechtigkeit sogar auch noch über die Idee der Freiheit, denn wenn heutzutage die materialistischen Denker auch [...] sagen, Freiheit sei gleich Macht, [...] dann sage ich, Freiheit ist, was der Gerechtigkeit dient. Die Gerechtigkeit muß die Freiheit einerseits beschränken, andererseits beschützen.« <sup>78</sup>

Die Motivation des Prälaten Giesswein für seine politische Arbeit wird durch seine Publikationen besonders deutlich. Die Schrift über die „Christlich-Sozialen Bestrebungen im Gesellschafts- und Wirtschaftsleben“ <sup>79</sup> von 1913 zeigt unterschiedliche Aspekte dieser Fragen und für deren Lösung auf, sie erklärt außerdem die auffällige Sympathie des Prälaten für die englische Gesellschaft.

Das Buch entstand aus einer Vortragsreihe, die der Verfasser im Auftrag des Ungarischen Soziologischen Vereins im Winter 1910/1911 an der Universität Budapest hielt. Die Drucklegung erfolgte in der Absicht, die Polemik zwischen dem christlichen Sozialismus und der Sozialdemokratie für ein breiteres Lesepublikum zugänglich zu machen.

In der Einleitung stellte der Verfasser den Gegensatz des Sozialismus und des Individualismus fest und sah die Harmonie dieser beiden Positionen in der christlichen Lehre verwirklicht. Diese werde aber sowohl von den Vertretern des extremen Individualismus, wie Nietzsche, als auch von der materialistischen Weltanschauung, wie sie durch die Theorien von Smith und Bentham verbreitet und von Marx gesellschaftspolitisch angewandt werde, in Frage gestellt. Die Bestrebung, Individuum und Gesellschaft auf der Grundlage der christlichen Ethik in Einklang zu bringen, nenne man christlich-soziale Bewegung oder christlicher Sozialismus, der sich – als Reaktion auf die sozio-ökonomischen Zustände – am besten verfolgen lasse, wenn man seine Entwicklung in den einzelnen Ländern beobachte, ausgehend von England, wo er entstanden sei und von wo er

---

<sup>77</sup> Ebenda, 396.

<sup>78</sup> Ebenda, 1908, XXI, 251.

<sup>79</sup> *Giesswein Sándor: Keresztény szociális törekvések a társadalmi és gazdasági életben. Budapest 1913 [im folgenden *Giesswein* (17)].*

dann auf das europäische Festland übergegriffen habe. Auf die etwa fünfzehn Jahre alte christlich-soziale Bewegung in Ungarn einzugehen hatte der Prälat aber nicht vor, dies wollte er anderen überlassen, die es ohne persönliche Beziehung dazu, mit historischer Objektivität tun könnten.<sup>80</sup> Dementsprechend behandelte Giesswein sein Thema nach Ländern aufgeteilt. Die ersten drei Kapitel bezogen sich auf die Entwicklung in England, Deutschland und Frankreich. Im letzten Kapitel ging es um die christlich-soziale Bewegung in der Schweiz, vor allem aber um die Gestalt des englischen Kardinals Manning, der Persönlichkeit, die der Prälat offensichtlich am meisten verehrte.

Weil die englischen Konservativen nur die Agrarinteressen beachteten und die Liberalen sich nur um die Interessen der Großindustrie kümmerten, entstand in England im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts eine der Verelendung preisgegebene Arbeitermasse – begann der Prälat seine Ausführungen. Der anglikanische Pastor Maurice in London hatte vor, zwischen diesen beiden Polen eine christliche, »antiutilitaristische und antimaterialistische« Partei zu errichten. Seine Schüler T. Hughes, E. Neale und J. Ludlow schlossen sich dem Schriftsteller Ch. Kingsley an, der in seinen Schriften gegen die Folgen der »liberalen Manchester-Politik« und gegen die Heimarbeit plädierte, damit großes Aufsehen erregte und so den Anstoß zur Gewerkschaftsbewegung gab. Bereits 1822 hatte der Philosoph und Politiker John Stuart Mill seiner orthodoxen liberalen Überzeugung entsprechend die Utilitaristische Gesellschaft gegründet. Doch in seinen späteren Jahren vertrat er die Ansicht, im Mittelpunkt der Nationalökonomie stehe der Mensch, nicht das Geld und das Vermögen, ein Umstand, der soziale Reformen notwendig mache. In seinem Werk „Principles of Political Economy“ hielt er die Ergebnisse seiner neueren Denkrichtung fest.

In den Augen des Prälaten war es aber Thomas Carlyle (1795-1881), der die Nationalökonomie auf die Grundlage eines neuen Wertesystems stellte, gegen materialistische Prinzipien und die utilitaristische Ethik des alles verschlingenden Kapitalismus die menschliche Arbeit setzte, die in sich, nicht in ihren Ergebnissen ihren Wert habe, da sie den Sieg des Menschen über die Materie bedeute. Carlyle war Philosoph und Schriftsteller, Nachfahre schottischer Presbyterianer, deren Puritanismus auch ihn prägte. Er hielt nichts vom freien Wettbewerb, der nur den Erfolg glorifiziere und damit statt der Realität den Schein bewerte. Die Reklame ist das wahre Symbol unserer Epoche – schrieb er, ihr Endziel das Billige und das Schlechte. Angebot und Nachfrage seien aber keine Naturgesetze, und die Bezahlung sei nicht die vorgegebene Form der zwischenmenschlichen Beziehung. Vielmehr seien dies die Arbeit und die Loyalität. Diese aber machten eine »soziale Regeneration« notwendig, die nur von einer geistigen Aristokratie herbeigeführt werden könne, meinte Carlyle. Nun seien

---

<sup>80</sup> Giesswein (17) 3-5.

die Mächtigen der modernen Zeit, die Großindustriellen und Fabrikanten, aufgerufen, die neue Adelsklasse zu stellen. Dies um so mehr, weil sich die demokratische Bewegung nicht aufhalten lasse. Die Lösung erwartete Carlyle nicht von der Volkssouveränität, sondern von der den Arbeitgeber und den Arbeiter verbindenden Solidarität. Die Form, in der die Solidarität realisiert werden sollte, sei die Beteiligung der Arbeiter am Gewinn, die Carlyle für ein Gebot der Gerechtigkeit hielt. Unnatürlich hingegen fand er den Klassenkampf, der gerade jene trenne, die dieselben Interessen hätten. Für den Prälaten war Carlyle der »Prophet der inneren sozialen Reform«, der dabei vor allem auf das Bewußtsein der gegenseitigen Verantwortung setzte. Sein Hauptverdienst war, gegen die materialistischen Ideen der Nationalökonomie als erster Stellung genommen zu haben, gegen eine Wirtschaftsauffassung, die das sogenannte Wohlergehen der Nation um den Preis des Elends von Millionen verwirklichen wollte. Carlyle habe damit, so der Prälat, die Fesseln zerbrochen, in die das materialistische Denken die moderne Kultur geschlagen habe.<sup>81</sup>

Von Carlyle beeinflusst, wandte sich der reiche Kunstkritiker und Kunsthistoriker John Ruskin (1819-1900) der sozialen Frage zu.<sup>82</sup> Selbst in seinen kunsthistorischen Schriften spielte der soziale Aspekt eine bedeutende Rolle. Von 1860 an verfaßte er seine sozialpolitischen Arbeiten, in denen es vor allem um die kritische Darlegung der – wie er meinte – ganz schiefen moralischen Ansichten der kapitalistischen Gesellschaft ging. Woher, fragte Ruskin, nehmen Händler und Industrielle das Recht, in ihrem Beruf den wirtschaftlichen Nutzen als oberstes Prinzip geltend zu machen, während ein Schiffskapitän, ein Offizier oder ein Arzt höheren sozialethischen Prinzipien verpflichtet seien. Einem Händler oder Industriellen komme es gar nicht in den Sinn, die Verluste bei einer Dekonjunktur mit seinen Arbeitern zu teilen, sondern er kündige ihnen skrupellos. Ebenso scheine es für die Gesellschaft tragbar, daß der Arbeitgeber seine Forderungen gegenüber dem Arbeiter so weit wie möglich in die Höhe schraube, ohne Gefahr zu laufen, ihn dem Konkurrenten mit geringeren Forderungen in die Arme zu treiben. Wenn der Mensch Maschine wäre, so wäre das auch das richtige Verhalten, meinte Ruskin. Da aber den Arbeiter nicht Dampf oder Elektrizität, sondern die eigenen Affekte bewegen, könnten diese unbekanntenen Faktoren alle Gleichungen der Nationalökonomien über den Haufen werfen. Die gesellschaftliche Kultur fordere, auch in der Wirtschaft die sozialethischen Prinzipien über das Prinzip des Nutzens und Gewinns zu stellen, wie es in anderen Berufen als verpflichtend empfunden werde. Carlyles und Ruskins Schriften hätten im damaligen England zunächst große Bestürzung ausgelöst, aber dennoch bewirkt, daß allmählich soziales Empfinden und soziale Aktivität in der

---

<sup>81</sup> Ebenda, 21.

<sup>82</sup> Ebenda, 21-30.

gehobenen englischen Gesellschaft als verpflichtend empfunden wurden, kommentierte der Prälat.

Das Maß des nationalen Vermögens und damit des Wohlstands wird nach Ruskin nur zum Teil von dem Volumen des Kapitals und der Menge der Produktion bestimmt, sondern auch von der Fähigkeit, letztere zu nutzen. So wie ein Pferd nutzlos sei für den, der nicht reiten, ein Bild für den, der nicht sehen könne, müsse die Gesellschaft erzogen werden, die wertvollen Güter zu schätzen. Deshalb sollten die Zünfte wiederbelebt werden. Die Gesellschaft der Zukunft sollte vom Adel geführt werden. Er sollte auf seinem Besitz ein die wirtschaftliche und geistige Kultur anregendes Leben führen, ganz offen, damit es sich für die Nachahmung eignet. Der Staat sollte Eigentümer allen Bodens werden und seine Pächter, gemeinsam mit dem örtlichen Adel, bei der Landarbeit anleiten. Die Fabriken und Werkstätten sollte man nach genossenschaftlichen Gesichtspunkten unter staatlicher Führung organisieren.

Die »Christian Socialist«-Bewegung wurde zwar gedanklich in der Öffentlichkeit von Carlyle und Ruskin vorbereitet, doch erst durch Arnold Toynbee (1852-1883) praktisch umgesetzt.<sup>83</sup> Toynbee studierte und lehrte in Oxford, wo er nach eigenem Bekunden »das Ideal eines glücklichen Lebens« verwirklicht sah. Dennoch gab er dieses ruhige und beschauliche Leben bald auf und zog 1875 nach Whitechapel, in eines der schlimmsten Armenviertel Londons. Er sah das soziale Problem weniger durch den Gegensatz von Kapital und Arbeit verursacht, sondern vielmehr durch den Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten. Deshalb regte er an, daß Studenten ihre Ferien in Armenvierteln verbringen oder nach Abschluß ihres Studiums für ein Jahr dahin ziehen sollten, um dort Unterricht zu erteilen. Damit begann die »University Extension Movement«, die sich dann in »allen Kulturstaaten Europas« verbreitete, »wenn auch«, wie Giesswein meinte, »wir hier auf dem Kontinent vom englischen Beispiel noch weit entfernt sind.« Toynbee baute auf den kolonialisatorischen Instinkt der Engländer, als er anregte, daß das reiche und kultivierte Bürgertum, das in den Kolonien ihre »settlements« für eine zivilisatorische Leistung halte, diese dorthin verlegen sollte, wo ihre unter Not und Unwissen leidenden Landsleute lebten, aus deren Arbeit ihr Reichtum entstanden sei.

Toynbees Konzept verbreitete sich rasch. Nach seinem frühen Tod wurde das »Residieren im Ostteil Londons«, genannt »slumming«, in den Kreisen der englischen Jugend zur Mode. Auch Mädchen wollten daran teilnehmen, und weil die Mütter dagegen waren, kam es zur »Girls Revolte«, die mit dem Sieg der Töchter endete. Sie besuchten Sozialkurse und setzten das dort Gelernte in die Praxis um, indem sie in den dunkelsten Winkeln des östlichen London Vorträge hielten, Kranke pflegten und sich um die verlassenen Kinder kümmerten. Mit der Zeit entstanden in diesem Stadtteil eine Reihe sozialer Institutionen, Vortragshallen, wie Toynbee

---

<sup>83</sup> Ebenda, 30-37.

Hall, Oxford House und andere, Volksbibliotheken und wissenschaftliche Sammlungen sowie Unterkünfte für die »Residierenden«. Diese Institutionen dienten nicht nur zur Aufklärung der Arbeiterklasse, sondern »sind Hochschulen der Aufklärung für die Gebildeten selbst« geworden, meinte Giesswein, wobei er sich auf Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966) bezog.<sup>84</sup> Der Prälat schrieb es Toynbee zu, die Akzeptanz der Gewerkschaften in der öffentlichen Meinung durchgesetzt zu haben, die bislang von den Konservativen als Revolte gegen die gottgewollte Obrigkeit, von den Liberalen als Einschränkung der individuellen Freiheit abgelehnt worden seien. Auch für die Entstehung des »englischen öffentlichen Bewußtseins, das individuelle, nationale und soziale Aspekte harmonisch zu vereinbaren vermag«, hielt der Prälat Toynbees Einfluß für ausschlaggebend.

In Deutschland verbreitete sich die christlich-soziale Idee verhältnismäßig spät, obwohl bereits Franz Baader (1765-1841) in seinen Schriften verwandte Gedankengänge verfolgt hatte. Er lernte in England die unseligen Folgen kennen, die sich aus den Lehren der klassischen Nationalökonomie für die Praxis ergaben. Dem setzte er sein Idealbild von einer theokratischen Monarchie entgegen, in der die katholische Kirche für die gerechte Verteilung der Güter sorgen würde. Dieser – wie Giesswein meinte – »Biedermeiersozialismus« löste keine nennenswerte Bewegung aus. Der protestantische Lehrer in Bremen, später in Rostock, Aimé Huber, bemühte sich, die Ideen der englischen »Christian Socialist«-Bewegung nach Deutschland zu verpflanzen. Er setzte sich für die genossenschaftlichen Arbeiterhäuser ein und unterstützte den sozialen Flügel der inneren Mission seiner Kirche. Er war überzeugt, daß in der Konfrontation der christlichen Kultur mit dem Materialismus die Arbeiterklasse die Entscheidung treffen würde. Begründer der christlich-sozialen Schule in Deutschland war aber Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811-1877), der spätere Bischof von Mainz. Sein Werk gab den Impuls zu ähnlichen Aktionen in Frankreich, Belgien, Italien, in der Schweiz sowie in Österreich und in Ungarn.<sup>85</sup>

Ketteler stammte aus einer westfälischen Adelsfamilie, studierte Rechtswissenschaften und trat den preußischen Staatsdienst 1834 als Verwaltungsbeamter an. Drei Jahre später trennte er sich von seinem Amt, als man auf Veranlassung der preußischen Bürokratie den Erzbischof von Köln gefangennahm. Er studierte Theologie und wurde 1844 zum Priester geweiht. 1848 war er als Pfarrer Abgeordneter im Frankfurter Parlament. Ketteler war Anhänger der Volkssouveränität, sah aber die Staatsform für die soziale Frage nicht als ausschlaggebend an, da er Unterdrückung bei jeder Staatsform für möglich hielt. In vielen seiner Reden sprach er über die Arbeiterfrage. Er wurde gebeten, in Mainz über die soziale Frage eine Vortragsreihe zu halten, wobei er dieses Problem als die Schlüsselfrage der

---

<sup>84</sup> Friedrich Wilhelm Foerster: *Christentum und Klassenkampf*. Zürich 1908, 59.

<sup>85</sup> Giesswein (17) 40-50.

Zeit und auch die der Zukunft charakterisierte. 1850 ernannte ihn der Papst zum Bischof von Mainz. 1864 erschien sein Buch „Die Arbeiterfrage und das Christentum“. Er bezeichnete darin das soziale Problem als viel wichtiger als alle anderen politischen Fragen. Die politischen Parteien zielten nur darauf ab, ihre Popularität zu mehren. Erzielten sie Erfolge, so ließen sie alles andere in Vergessenheit geraten, während das Volk immer ärmer werde.<sup>86</sup> Der Mechanismus des freien Wettbewerbs drücke die Löhne herab, denn das große Angebot wirke sich aus, wie bei jeder anderen Ware auch. So werde die Arbeit zur Ware, der Arbeiter zum Sklaven. Die Unterdrückung der Arbeiterorganisationen einerseits, und der industrielle Fortschritt andererseits führe zur Dekadenz der Arbeiterklasse und mache den selbständigen Handwerker zum Lohnarbeiter. Die Selbsthilfe der Arbeiterschaft, wie diese von den Liberalen empfohlen werde, scheitere am mangelnden Kapital, da sie gezwungen sei, für das Existenzminimum zu arbeiten. Dieser Umstand verhindere die Gründung eigener Organisationen, wie Einkaufsgenossenschaften oder Kreditgenossenschaften, schrieb Ketteler. Er berief sich wiederholt auf Lassalle, wies aber das Konzept der Sozialdemokraten zurück, die, indem sie das Recht auf Privateigentum bestritten, das Naturrecht verletzen. Er selber relativierte auch das Recht auf Privateigentum, das dort seine Grenzen habe, wo es zum Verursacher der Not anderer werde. Die Produktionsgenossenschaften, wie sie Lassalle vorschwebten, sollten mit Hilfe der Kirche verwirklicht werden, denn die Arbeiter hätten nicht, so Ketteler, die Mittel dazu, der Staat aber erhielte auf diese Weise zu viel Macht. Es scheint Giesswein wichtig gewesen zu sein, die positive Stellungnahme Kettelers für den von Lassalle gegründeten Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein zu betonen und die gegenseitige Wertschätzung der beiden Persönlichkeiten hervorzuheben.<sup>87</sup>

Die starken christlich-sozialen Organisationen in Deutschland gingen von der Botschaft Bischof Kettelers aus. Wäre diese etwas früher verwirklicht worden, hätte sich die deutsche Sozialdemokratie vielleicht in der Richtung entwickelt wie die englische, die sich zumindest offiziell nicht religionsfeindlich definiere, meinte der Prälat. Als Kettelers Testament bezeichnete Giesswein ein unvollendetes Manuskript, in dem sich der Bischof mit den deutschen Arbeiterparteien beziehungsweise mit ihrer im Gothaer Programm (1875) erklärten Richtung kritisch auseinandersetzte. Er beanstandete die internationalen und aufrührerischen Züge des Programms, die praktisch ausgerichtete Zielsetzungen im Rahmen nationaler Reformpläne ersetzten. Als berechnete Forderungen der Arbeiterklasse nannte Ketteler das Recht auf eigene Organisationen und deren staatliche Unterstützung sowie Arbeiterschutzmaßnahmen, insbesondere Ein-

---

<sup>86</sup> Ebenda, 45.

<sup>87</sup> Ebenda, 45-46, 49-50.

schränkung der Frauenarbeit, Verbot der Kinderarbeit und sonntägliche Arbeitsruhe.

Ein direkter Schüler Kettelers war der Mainzer Kanonikus Christoph Moufang, der das Programm des Bischofs weiterentwickelte. Er verlangte die wirksame Mitarbeit des Staates bei der Lösung der sozialen Frage und stand in diesem Punkt Lassalle viel näher als sein Lehrer. Da der Staat alle Formen des Eigentums schütze (Grundpfandrechte, Hypotheken, Handelsgerichte), sei er auch für »die Rechte der Arbeit« zuständig. Die Rechtsgleichheit verlange, daß der Staat ein Arbeitsrecht schaffe, wie er unter anderem das Handelsrecht geschaffen habe, aber auch, daß er die Produktionsgemeinschaften finanziell unterstütze, wie er die Eisenbahnen und andere Unternehmen finanziere. Moufang wurde 1871 zum Abgeordneten gewählt, mit einem von ihm gründlich ausgearbeiteten Programm, das zum sozialpolitischen Programm der Zentrumsparterie geworden war – weiß der Prälat zu berichten.<sup>88</sup>

Zwei weitere Persönlichkeiten, die Kettelers Ideen folgten, brachten diese nach Österreich. Der eine, Rudolf Meyer, war Protestant und ein hervorragender Nationalökonom, der, nachdem sein Werk „Politische Gründe und die Corruption in Deutschland“ 1877 erschienen war, seinen Wohnsitz nach Österreich verlegen mußte. In seiner Arbeit „Zur Emanzipation des vierten Standes“ (1882) bezog er für das allgemeine Wahlrecht Stellung, das er als Voraussetzung für die sozialpolitischen Reformen ansah. Er forderte die staatliche Festlegung des Minimallohns und die Maximierung der Arbeitszeit sowie die generelle Regelung der industriellen Produktion durch den Staat. Mit besonderem Nachdruck setzte er sich für den staatlichen Schutz der kleinen Bodenbesitzer ein. Er hoffte, sie durch die Einführung der Institution *homestead* sich gegen die »kosmopolitischen Kapitalisten« abzusichern.<sup>89</sup>

Der andere Anhänger der Schule Kettelers war Karl Freiherr von Vogelsang (1818-1890), der den größten Einfluß auf die nationalökonomische und sozialpolitische Bewegung in Österreich ausübte. Er stammte aus einer mecklenburgischen Aristokratenfamilie, wurde Jurist und trat in den preußischen Staatsdienst ein. Nach den Ereignissen des Jahres 1848 quittierte er seinen Dienst und zog sich ins Privatleben zurück. 1864 übersiedelte er nach Österreich, lebte eine Zeitlang in Preßburg (*Bratislava, Pozsony*) in Ungarn, wo er das sozialpolitisch ausgerichtete Blatt ‚Recht‘ redigierte. 1875 gründete er in Wien die ‚Österreichische Monatsschrift für christliche Staatsreform‘. Seine sozialpolitischen Vorstellungen hielt er in seinen Leitartikeln und Abhandlungen fest. Er ging davon aus, daß die Erde Gott gehöre, der Bodenbesitzer also nur Nießbraucher seines Eigentums sei, wobei er proportional zur Größe seines Besitzes soziale Pflichten wahrzunehmen habe. Dieses Idealbild sah Vogelsang im Mittelalter am

---

<sup>88</sup> Ebenda, 52-53.

<sup>89</sup> Ebenda, 53-54.

ehesten verwirklicht. Diese alte christliche Ordnung sei durch den Absolutismus, dieser seinerseits durch die Französische Revolution zu Fall gebracht worden. Als Reaktion auf das Prinzip des nicht an Verantwortung gebundenen und unbeschränkten Besitzes, das diesen beiden Systemen zugrunde gelegen habe, sei die Sozialdemokratie entstanden. Das von ihr verkündete kollektivistische Ideal sei aber ein Zerrbild der alten Ordnung. Vogelsang zog daraus die Lehre, daß die unterlassenen Reformen die Ursache von Revolutionen seien. Deshalb wollte er mit Hilfe der Gesetzgebung und auf der Grundlage der christlichen Ethik Reformen durchsetzen, um so die kleinen Gutsbesitzer und Arbeiter sowie die Körperschaften der Handwerker vor dem Mißbrauch des Kapitals zu schützen.<sup>90</sup>

Giesswein verteidigte Vogelsang gegen die Angriffe der Liberalen, die ihn zum Reaktionären erklärt hatten. Vogelsang habe, meinte er, für die Progression viel mehr getan, als jene Liberalen, die »eigentlich nur die Lobeshymne des menschenschindenden Kapitalismus« sängen, denn seine Progressivität wahre die Tradition und ermögliche damit eine zwar nur allmähliche, dafür aber gesicherte Fortentwicklung.<sup>91</sup> Rudolf Meyer und Freiherr von Vogelsang hätten in Österreich die Grundlagen geschaffen, auf denen dann Lueger mit seiner geschickten Agitation die christlich-soziale Partei gegründet habe, »die hinsichtlich der sozialen Evolution einen bedeutenden Fortschritt in Gang setzte«, auch »wenn wir nicht mit allen ihren Tendenzen einverstanden sein können« – resümierte der Prälat.<sup>92</sup>

Etwas reservierter verhielt sich Giesswein zu der »christlich sozialen Bewegung auf französischem Boden«. Hier vermißte er die sich an der wirtschaftlichen Realität orientierende, moderne Denkweise, die Kettelers Wirken ausgezeichnet habe; diese Schwäche erklärte er mit der Voreingenommenheit der französischen Katholiken für die Französische Revolution. Ohne die Bezeichnung *christlicher Sozialismus* zu gebrauchen, sei Villeneuve-Bargemont in seinem Werk „*Économie politique chrétienne*“ (1834) ähnlichen Gedanken gefolgt. Er gab darin der nationalökonomischen Schule Englands die Schuld, sich mit der Produktion der Güter, nicht aber mit ihrer Verteilung, befaßt zu haben, wodurch sie die Not nur gesteigert habe, anstatt sie zu lindern. Villeneuve-Bargemont meinte, nur das Christentum sei in der Lage, die veränderte, industrielle Gesellschaft neu zu organisieren. Giesswein erwähnte auch die Gruppe der Mitarbeiter des katholischen Blattes ‚L’Avenir‘, namentlich Montalambert, Lacordaire und Lamennais, und bedauerte, daß der geniale, aber destruktive Geist des Lamennais in diesem Kreis dominierend geworden sei. Über sein Werk „*Paroles d’un croyant*“ (1834) berichtete der Prälat, daß es in einem Jahr fünf Auflagen erreicht habe. Er aber fand, daß es die sozialen Übel aufreizend geschildert, doch keine Vorschläge für Abhilfe angeboten

---

<sup>90</sup> Ebenda, 54-57.

<sup>91</sup> Ebenda, 57.

<sup>92</sup> Ebenda, 53.

habe.<sup>93</sup> Den Hintergrund, nämlich, daß es Lamennais – im Gegensatz zu seinen beiden Mitstreitern – nicht gelungen war, den politischen Liberalismus mit der Anerkennung der innerkirchlichen Autorität in Einklang zu bringen, so daß er lieber seine Priesterlaufbahn aufgegeben hatte, erwähnte Giesswein gar nicht.

Um so ausführlicher befaßte er sich mit Leben und Werk von Frédéric Le Play (1806-1882), dem Bergwerksingenieur und Nationalökonom, der »einer der besten Kenner der sozialen Verhältnisse Europas« gewesen sei. Er habe »die antisoziale Natur der von der Französischen Revolution eingebrachten Ideen« klar gesehen und sie für das Erbe des Absolutismus, denen man durch Reformen entgegenwirken sollte, gehalten. »System und Methode [...] des Le Play umfaßt all das, was wir gewöhnlich mit dem Begriff christlicher Sozialismus verbinden«, ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen, schrieb der Prälat.

Zwanzig Jahre lang bereiste Le Play Europa, um die Arbeitsverhältnisse zu studieren. Als Direktor der Bergwerke des Fürsten Demidoff im Ural unterstanden ihm 45.000 Arbeiter. Überall hielt er mit den Arbeitern engen Kontakt, informierte sich über ihre sozialen Verhältnisse und ihre psychologische Lage. Eine Weile hielt er sich auch in Ungarn, in Schemnitz (*Banská Štiavnica, Selmecbánya*), auf. Von Spanien bis England lernte er so die Lebensverhältnisse der Arbeiter kennen. Seine Erfahrungen hielt er in den „Ouvriers Européens“ fest, die in Paris 1855 in fünf Bänden erschienen, zwei Auflagen erreichten und zu Giessweins Zeit – nach seiner Meinung – noch immer nicht überholt waren, sondern, im Gegenteil, eine reiche Quelle einschlägiger Daten boten. Die soziale Reform stellte sich Le Play auf der Grundlage der Zehn Gebote vor, deren allgemeine Gültigkeit aus den heiligen Büchern verschiedener Völker nachzuweisen eines seiner Lieblingsthemen war. Er fand, daß jede große politische Nation religiös sei, im Altertum Rom, zu seiner Zeit England, ebenso die Vereinigten Staaten. Denn die ethische Grundlage der Familie spiele für den Wohlstand und Fortschritt des Staates eine Rolle, die aber mit den in richtiger Weise geordneten wirtschaftlichen Verhältnissen zusammenhänge, meinte Le Play. Das Eigentum und seine sittlich-soziale Bedeutung werde vom Erbrecht bestimmt. Nachdem Le Play die Vor- und Nachteile der möglichen Erbrechtssysteme analysiert hatte, nahm er für das Erbrecht des Erstgeborenen Stellung, weil auf diese Weise in der Erbfolgelinie die Tradition, in der Seitenlinie die Initiative gestärkt werde.

Die Lage der Frau war, nach Le Play, für Blüte oder Niedergang der Völker zu jeder Zeit ausschlaggebend. Er fand die Anglosachsen in dieser Hinsicht beispielhaft, zumindest was ihre Mittel- und Oberschicht betraf. Er bewunderte die staatsschöpferische Begabung der Engländer, ihren Traditionalismus, ihre Rechtsgewohnheiten und Institutionen und führte

---

<sup>93</sup> Ebenda, 58-59.

die französischen Zustände als negatives Gegenstück auf. In beiden Entwicklungen spielte für ihn die soziale Position der Frau eine zentrale Rolle.

Diese Ansichten des Le Play, die der Prälat teilte, veranlaßten ihn, in den Vergleich auch Ungarn mit einzubeziehen. Die Pflege der Tradition, die konservative Denkweise hemme den sozialen Fortschritt nicht, sie fördere ihn sogar, wie das Beispiel Englands zeige, meinte Giesswein, deshalb sei sie auch für Ungarn empfehlenswert, anstelle der Geringschätzung des »alten Ungarns«, die Mode zu werden drohe. Abschließend berichtete Giesswein noch von den Bemühungen, die Le Play unternahm, um seine Ideen zu verbreiten. Le Play gründete 1856 die Société d'Économie Sociale, nach 1870/1871 konstituierten sich unter seiner Leitung die Unions de la Paix Sociale mit einem konservativen Aufgabenkatalog.<sup>94</sup>

Eine ähnliche Rolle wie Ketteler in Deutschland spielte in der Schweiz der Genfer Kardinalbischof Kaspar Mermillod. In einer vielbeachteten Rede sprach er 1868 über das Problem der sozialen Ungleichheit und über die verfeindeten Lager der Armen und der Reichen. In der gegenwärtigen Situation, sagte der Bischof, müsse jeder Kirchenmann auf drei Fragen Antwort suchen: Wie ist die Lage der Arbeiterklasse? Was muß die Kirche tun? Was sind die Verpflichtungen der Vermögenden?

In ähnlichem Geist arbeitete in Belgien der Bischof von Lüttich, Doutreloux. Er bemühte sich, Sozialpolitiker und Nationalökonomien zur gemeinsamen Diskussion zu gewinnen, um so einen einheitlichen Plan für die praktische Aktion zu erarbeiten. Der erste Kongreß dieser Art fand 1886 in Lüttich statt. Es ging dabei vor allem um die Rolle des Staates bei der Gestaltung der Arbeitsverhältnisse. Die französischen und belgischen Katholiken standen nämlich mehrheitlich auf dem liberalen Standpunkt, das Arbeitsverhältnis sei ausschließlich privatrechtlicher Natur und gehe den Staat nichts an. Wortführer dieser Überzeugung war Charles Périn, Professor der Universität Löwen. Bischof Mermillod hingegen führte auf dem Kongreß aus, die Aufgabe des Staates sei generell, die Schwächeren zu schützen, und diese Verpflichtung schließe die Arbeiter mit ein. Eine Abordnung der Union Catholique d'Études Sociales et Économiques, einer von Schülern Le Plays gegründeten Gesellschaft, suchte unter Leitung Mermillods Anfang des Jahres 1888 den Papst, Leo XIII., auf. In einer programmatischen Rede berief sich der Bischof auf die Folgen der liberalen Gesetzgebung, die das Eigentum schütze, ohne es mit Verpflichtungen zu verbinden. Er schilderte eindrucksvoll die Zustände, die durch die Betrachtung der Arbeit als Ware entstanden seien und die Erinnerung an die Sklaverei der heidnischen Zeit heraufbeschwörten. Mermillod forderte den Heiligen Vater auf, sich für den Schutz der Schwachen einzusetzen.

Für die weitere Entwicklung der christlich-sozialen Bewegung in der Schweiz hatte der Nationalökonom und Jurist Kaspar Decurtins (1855-

---

<sup>94</sup> Ebenda, 60-76.

1916) die größte Bedeutung. Es gelang ihm, die geplante Aufhebung des Gemeinweiderechts zu verhindern und die Unfallversicherung gesetzlich durchzusetzen. In seinem Vorschlag für die gesetzliche Regelung des Minimallohns verlangte er die Mitberücksichtigung der Gefahren, die für Leben und Gesundheit der Arbeiter bestünden. Die gesetzliche Anerkennung der Arbeitersekretariate in der Schweiz war auch sein Verdienst. 1888 gelang es Decurtins, in der Bundesversammlung der Schweiz den Vorschlag über die internationale gesetzliche Regelung des Arbeiterschutzes durchzusetzen. Sein Entwurf umfaßte die Fragen der Kinder- und Frauenarbeit, den arbeitsfreien Sonntag und die Maximierung der Arbeitszeit. Damit erreichte er, was der Elsässer Daniel Legrand bereits 1857 in seinem an die europäischen Regierungen gerichteten Memorandum vergeblich gefordert, und was Graf de Mun 1884 vom französischen Parlament verlangt hatte. Die Gründung der katholischen Universität in Fribourg 1889 geht auch auf Decurtins und die christlich-soziale Bewegung der Schweiz zurück. Dort trafen sich von 1884 an bedeutende Persönlichkeiten dieser Richtung, um sozialpolitische Fragen zu erörtern. Ihre Ergebnisse vermittelte Kardinal Mermillod dem Heiligen Stuhl, so daß sie indirekt die Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ vorbereiteten.<sup>95</sup>

Nach seinen Ausführungen hierzu kam der Prälat auf die – wie es scheint – von ihm am meisten verehrte Persönlichkeit zu sprechen, auf die »gigantische und heroische Gestalt« des Kardinal Manning, »vor dem die englische Gesellschaft ohne Religions- und Klassenunterschied sich verneigte«.<sup>96</sup> Henry Edward Manning (1808-1892) wurde in England als Sohn eines in Politik und Wirtschaft bekannten und verdienten Mannes geboren. Nach seinem Studium arbeitete er im Ministerium für die Kolonien, er verließ aber die öffentliche Laufbahn und trat in den Klerus der englischen Hochkirche ein, wo er durch seine Schriften und Reden bekannt wurde. Nachdem er 1851 in die katholische Kirche übergetreten war, wurde er bald zum Priester geweiht. Von 1865 an war er Erzbischof von Westminster, 1875 wurde er zum Kardinal ernannt.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse Irlands richteten die Aufmerksamkeit Mannings auf die soziale Frage, verursacht durch eine Wirtschaftspolitik, die das irische Volk in die Emigration gezwungen habe. Deshalb trat er für die Selbstverwaltung der Iren ein. Diese Einsicht teilte mit ihm nur noch Gladstone, meinte der Prälat.

Anläßlich des großen Dockarbeiter-Streiks in London 1889, bei dem die Zahl der dreihundert streikenden Arbeiter in wenigen Tagen auf eine Viertelmillion gestiegen war, übernahm Manning die Rolle des Vermittlers. Es ging um die Höhe des Stundenlohns, noch mehr aber um die Abschaffung der Arbeiterbörsen, die zu der extremen Ausbeutung führten. Der Kardinal brachte in vier Wochen die Vereinbarung zustande. Als man

---

<sup>95</sup> Ebenda, 76-86.

<sup>96</sup> Ebenda, 86.

ihm im nachhinein vorwarf, sich auf die Seite des Sozialismus gestellt zu haben, antwortete er: »Ach, das habe ich gar nicht gewußt. Was andere Sozialismus nennen, ist für mich christliche Pflicht.«<sup>97</sup> Dies war eine Aussage, die den Ansichten des Prälaten sehr entgegenkam.

In vielen seiner Reden und Abhandlungen befaßte sich Kardinal Manning mit der Arbeiterfrage. In einem Vortrag in Leeds 1874 bezeichnete er die Arbeit als die Quelle des Reichtums, da das Kapital ohne die Arbeit nur nutzloses Werkzeug wäre. Aufgrund der Überzeugung, daß die Interessen der Arbeitgeber und Arbeiter miteinander untrennbar verbunden seien, verlangte er 1890 die proportionale Beteiligung der Arbeiter am erzielten Gewinn. In seiner Schrift „The Dignity and the Rights of Labour“ bezeichnete er das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit beziehungsweise dessen richtige Regelung als den Schlüssel zum sozialen Frieden. Dem toten Kapital stehe die Arbeit als lebendiges Kapital gegenüber, wie einst die von den angelsächsischen Vorfahren »live money« genannten Diener und Viehherden. Das Geld sei totes Kapital, denn es erhalte seine Kraft und Nutzen nur durch die Arbeit. Deshalb wies Manning die These der liberalen Nationalökonomie zurück, welche die Arbeit als Ware ansah, deren Wert durch Angebot und Nachfrage bestimmt werde. Er hielt die Arbeit für eine humane und soziale Aktivität, deren sittliche Folgen das Individuum und die Familie trafen. Frei ausgehandelte Arbeitsverträge seien nicht angebracht, denn das tote Kapital könne warten, das lebendige Kapital hingegen müsse täglich essen. Deshalb trat Manning für die Mitsprache der Gesetzgebung in dieser Frage ein. Als Orientierungswerte nannte er die Arbeitszeit von maximal 8-10 Stunden, keine Beschäftigung von Müttern in großindustriellen Betrieben sowie das Verbot der Kinderarbeit. Die praktische Lösung der Arbeiterfrage sah er in den Gewerkschaften, die er für eine soziale Notwendigkeit hielt und als Fortsetzung der angelsächsischen Tradition der Gilden ansah. In diesem Sinne schrieb der Kardinal 1890 an den Kongreß zu Lüttich, den er wegen seines Alters persönlich nicht aufsuchen konnte. Darin begrüßte er Decurtins Plan zur Gründung einer internationalen Institution zum Schutz der Arbeiter. Damit könne man verhindern, schrieb der Kardinal, daß der Arbeiter zur Maschine oder zum Tragtier gemacht werde. Denn: »[...] was wird das dann für eine Nation sein, die aus diesen erniedrigten Menschen gebildet wird? Wie wird dort das politische und soziale Leben sein und das der Familie? Seht, wohin uns der überzogene Individualismus und die Nationalökonomie des letzten halben Jahrhunderts gebracht haben.«<sup>98</sup>

Standen schon die sozialpolitischen Ansichten des Kardinals Manning mit denen des Prälaten Giesswein im Einklang, so wurde diese Harmonie ergänzt durch die Einstellung des Kardinals zur internationalen Friedensbewegung. Er habe deren Arbeit mit großem Interesse verfolgt und die

---

<sup>97</sup> Ebenda, 90.

<sup>98</sup> Ebenda, 97.

Würde des Vizepräsidenten der Friedensliga bereitwillig angenommen, berichtete Giesswein.<sup>99</sup>

Im letzten Abschnitt gab der Prälat einen Überblick über die Ereignisse, die seit der päpstlichen Enzyklika „*Rerum novarum*“ in der christlich-sozialen Bewegung stattfanden. Er sprach anerkennend über die Organisation in Deutschland, mit dem Zentrum Mönchengladbach. Kurz ging er auch auf die Aktivitäten der protestantischen Kirche in Deutschland ein, anhand des Vortrags von Paul Drews am evangelischen sozialen Kongreß in Heilbronn 1909. Drews beklagte die Passivität der evangelischen Kirche in der Arbeiterfrage, durch die sie das Feld der Sozialdemokratie überlassen habe. Er berief sich auf den Pastor Rudolf Todt, der in seiner Schrift „*Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft*“ (1878) der kirchlichen Presse sowie der theologischen Wissenschaft vorwarf, gleichgültig an der sozialen Frage vorbeizugehen und die Kirche zur Aktivität in diese Richtung aufrief. Von Todt inspiriert, setzte sich der Hofprediger Stöcker in Berlin für die christlich-soziale Bewegung mit großem Erfolg ein. Auf seine Bemühungen gehen die jährlichen Evangelisch-Sozialen Kongresse zurück, bei denen der Berliner Theologe Adolf von Harnack stets eine führende Rolle spielte. Harnack wandte sich wiederholt gegen die soziale Gleichgültigkeit in der Gesellschaft, gegen deren engherzigen Kastengeist und gegen »jene schonungslose Interessenpolitik, die sich mit dem Mantel der Moral umhüllt.«<sup>100</sup>

Vom deutschen Beispiel angetrieben, entstand in Frankreich die Action Populaire, eine Organisation der christlich-sozialen Bewegung mit dem Zentrum Reims, wo auch die Zeitschrift der Bewegung, die ‚*Mouvement Social*‘, erschien. Giesswein berichtete noch kurz über die Bewegung in Belgien, mit dem Schwerpunkt Löwen, und über die in den Niederlanden, mit dem Zentrum in Leiden.

Abschließend wies Giesswein noch auf eine Aufgabe der christlich-sozialen Bewegung hin, nämlich auf die Aktivität im Bereich der Landwirtschaft, mit der Begründung, daß dort die Sozialdemokratie noch hilflos sei, so daß man ihr zuvorkommen müsse.

Im gleichen Jahr, 1913, hielt der Prälat in der St.-Stephans-Gesellschaft einen Vortrag mit dem Titel „*Christentum und Friedensbewegung*“, der in der Originalfassung und auch auf deutsch erschien.<sup>101</sup> Darin sprach er das Thema an, das ihn – neben der sozialen Frage – zeitlebens am stärksten beschäftigte. Der Wortlaut der beiden Publikationen ist nicht ganz identisch. Im Vorwort der deutschen Auflage sprach der Autor klar aus, was er mit der Veröffentlichung beabsichtigte. Zum einen ging es ihm darum, vor

<sup>99</sup> Ebenda.

<sup>100</sup> Ebenda, 103.

<sup>101</sup> *Giesswein Sándor: Kereszténység és békemozgalom.* Budapest 1913 [im folgenden *Giesswein* (18)]; *Alexander Giesswein: Der Friede Christi. Christentum und Friedensbewegung.* Wien 1913 [im folgenden *Giesswein* (19)].

den Friedensfreunden »das Wirken der Kirche in der Friedenssache« ins rechte Licht zu rücken, zum anderen dahin zu wirken, daß sich der Umstand, »dass das christliche Volk und dessen geistige Führer der Friedensbewegung [...] ganz ferne stehen und oft mit einer geringschätzenden Gleichgiltigkeit entgegenkommen«, ändere.<sup>102</sup>

Der Vortrag ging vom Gedanken aus, daß der Krieg eine Art des internationalen Urteilspruchs sei. Deshalb sei die Aufgabe des 20. Jahrhunderts, für die internationale Konfliktlösung eine andere, weniger unmenschliche Methode zu finden. Krieg sei entweder ein großes Unrecht oder die Vergeltung der Ungerechtigkeit. Wer also Frieden wolle, der müsse Gerechtigkeit schaffen.

Anhand von reichlichen Zitaten aus der Heiligen Schrift wies der Prälat die Friedensverbundenheit der christlichen Lehre nach, wobei er aber auch feststellte, daß Schutzlosigkeit den Frieden nicht sichere, sondern vielmehr den Angriff des Feindes erleichtere und damit provoziere. Dieselbe Überzeugung vertrat er übrigens am 7. Dezember 1912 auch im Parlament, wo er erklärte: »Ich hielte es für den größten Leichtsinn, wenn jemand aus Friedensliebe mit der Möglichkeit des Krieges nicht rechnen würde. Denn ich denke, daß eine solche Unbekümmertheit und Gleichgültigkeit die Gefahr des Krieges am meisten erhöht.«<sup>103</sup>

In seinem Vortrag ging Giesswein dann auf die kirchliche Tradition in der Friedensfrage ein, angefangen von der Position, die Tertullian, Origenes und Augustinus dazu eingenommen hatten. Er zitierte aus dem Brief, den Augustinus an den römischen Feldherrn Darius gerichtet hatte, als es diesem gelungen war, einen Aufstand durch Verhandlungen beizulegen. Darin heißt es unter anderem: »[...] es ist ruhmreicher, den Krieg mit dem Worte zu töten, als Menschen mit dem Schwerte.« Giesswein ging auch auf die Ansichten des Thomas von Aquin ein, der den Krieg zwar ein Übel genannt, doch den von Augustinus geprägten Begriff des gerechten Krieges übernommen hatte. Nach Augustinus sei ein Krieg gerecht, wenn er dem Schutz des Staates, seiner Bürger oder der Vergeltung eines diesen zugefügten Unrechts diene. Dies ergänzt Thomas von Aquin, der Krieg müsse, um als gerecht zu gelten, vom Landesherrn erklärt worden sein, denn nur er habe im Gegensatz zu einer Privatperson keine Möglichkeit, sein Recht bei einem ihm übergeordnetem Gericht zu suchen. Wenn also, folgerte der Prälat, die Ursache des Krieges in dem Umstand liege, daß es für Staaten und Landesfürsten kein Tribunal gebe, das zu einem Rechtspruch in einschlägigen Situationen befähigt sei, so müsse ein solches Tribunal geschaffen werden. Giesswein behandelte auch die historische Entwicklung, bemühte sich das »Friedenswerk der Kirche« nachzuzeichnen, erklärte die Begriffe »pax Dei« und »Treuga Dei« und ihre segensreiche, wenngleich beschränkte Wirkung, bezeichnete sogar »die Kreuzzüge in ih-

<sup>102</sup> Giesswein (19) 1.

<sup>103</sup> *Képviseleti napló* 1912, XVII, 327.

rer ursprünglichen Idee« als »Verteidigungskriege [...] zum Schutz der Schwachen und Unterdrückten«, die aber »bald in Raubzüge [...] entarteten«. <sup>104</sup>

In der eigenen Zeit angelangt, meinte der Prälat, der technische Fortschritt habe die Vernichtungskraft der Kriege gesteigert und damit die Dringlichkeit erhöht, ihnen vorzubeugen. Die demokratische Ausrichtung der Zeit verlange, nicht nur Herrscher, Regierungen und Parlamente davon zu überzeugen, sondern auch die Volksmassen dafür zu gewinnen. Darum bemühten sich die Friedensgesellschaften. Deren erste sei 1816 in London entstanden. Größere Bedeutung habe die in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts ebenfalls in London gegründete International Peace and Arbitration Association erlangt, die mit dem Druck der öffentlichen Meinung die Konstituierung eines internationalen Schiedsgerichtes herbeiführen und dessen Entscheidungskompetenz in zwischenstaatlichen Streitfällen durchsetzen wollte. Gründer und Präsident des Vereins war Hodgson Pratt, dem Vorstand gehörten Kardinal Manning sowie der Bischof von London und Herzog von Westminster, Lord Ripon, an. <sup>105</sup>

Seit dem letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts entstanden nach und nach in allen Ländern der zivilisierten Welt Friedensgesellschaften, um dem Chauvinismus entgegenzuarbeiten. Der Friedensverein der Länder der ungarischen heiligen Krone entstand 1896, sein erster Präsident war der bekannte Schriftsteller Mór Jókai, der zweite General Türr. Der erste katholische Friedensverein, die Ligue des Catholiques Français pour la Paix, ging auf die Bemühungen des Lyoner Ingenieurs Alfred Vanderpol zurück. Danach entstanden weitere in England, Belgien, Holland und der Schweiz. Ähnliche Zielsetzungen verfolgte die Interparlamentarische Union, die sich aus Vertretern der gesetzgebenden Körperschaften verschiedener Länder zusammensetzte. Sie war durch die Anregung des Engländers Randal W. Cremer und des Franzosen Frédéric Passy 1889 entstanden. <sup>106</sup>

Giesswein erwähnte auch Alfred Nobel und Andrew Carnegie, die mit ihren Stiftungen die Völkerverständigung unterstützen wollten. Er hob die Päpste Leo XIII. und Pius X. als Förderer der Friedensbewegung hervor. Große Bedeutung schrieb er dem Buch des russischen Staatsrats Ivan Bloch „Der Krieg“ zu, in dem dieser die Gründung eines permanenten internationalen Schiedsgerichts vorgeschlagen habe. Als das wichtigste Ereignis der Friedensbewegung nannte der Prälat das Manifest des Zaren Nikolaus II. vom August 1898, das den Anstoß zur Haager Konferenz gegeben habe, die im Mai 1899 unter Beteiligung von 26 Staaten zusammengetreten war.

---

<sup>104</sup> Giesswein (19) 17-19, 22, 24.

<sup>105</sup> Giesswein (18) 18.

<sup>106</sup> Ebenda, 19-20.

Die Idee eines internationalen Staatengerichtshofes habe auch die Disziplin des Völkerrechts belebt. Die Einrichtung eines Lehrstuhls für christliches Völkerrecht an der Universität Löwen stehe unmittelbar bevor, berichtete Giesswein.<sup>107</sup> Er schloß seinen Vortrag mit der Geschichte der Beilegung des Kampfes zwischen Argentinien und Chile. Sie kam durch zwei Bischöfe zustande, die beide im eigenen Land das Volk anregen, durch Petitionen ihre Parlamente so lange zum Frieden aufzufordern, bis beide Regierungen nachgaben und sich der Schiedsgerichtsbarkeit des englischen Königs unterwarfen. Für den Präläten galt der Friedensschluß und die aus Kanonen gegossene Christus-Statue an der Grenze der beiden Staaten als Symbol, auf das er immer wieder zurückkam, um die Kraft und die Möglichkeiten der Friedensbewegung zu veranschaulichen.<sup>108</sup>

„Die soziale Frage und die christlich-soziale Bewegung“<sup>109</sup> ist eine programmatische Schrift, in der Giesswein seine Position von derjenigen der Gegner in beide Richtungen deutlich abgrenzte und Vorschläge zur politischen Umsetzung des eigenen Standpunkts unterbreitete. Sie kann auch als Kommentar zum christlich-sozialistischen Parteiprogramm verstanden werden.

Der Autor ging von der Feststellung aus, daß jede Epoche ihre soziale Frage habe. Die gegenwärtige sei eine Folge der Mechanisierung der Arbeitswelt. Es ist aber nicht die Maschine, die das Masseneleid verursache, sondern »das egoistische, kapitalistische System von heidnischem Geist, das sich von allen sittlichen Gesetzen lossagte, kein anderes Gesetz akzeptierte als das der Kapitalvermehrung und (dabei noch) dreist genug war, sich liberal zu nennen«.<sup>110</sup> Die Auswirkungen dieses Systems auf die kleinen Landbesitzer und Handwerker, mehr noch auf die Arbeiter, erst recht auf Frauen und kleine Kinder, schilderte Autor in eindringlicher Weise. Die Anwendung des Prinzips von Angebot und Nachfrage auf die Arbeit bezeichnete er als eine »zum Himmel schreiende Sünde«, denn sie bringe den Arbeiter um den ihm zustehenden Lohn. Die Reaktion auf diese Praxis sei die Entstehung der Sozialdemokratie, die bekanntlich mit Religion, Moral und Nationalgefühl auf Kriegsfuß stehe. Liberal-kapitalistische und sozialdemokratische Wirtschaftspolitik seien aber gemeinsam der Ansicht, daß die Moral weder mit der Wirtschaft noch mit der Politik etwas zu tun habe. Die sozialdemokratische Politik stehe auf dem Standpunkt, daß, wenn die Kapitalisten ihr Kapital auf Kosten anderer durch Betrug und Ausbeutung mehren dürften, es den mittellosen Proletariern ebenfalls erlaubt sei, das unrechtmäßig erworbene Vermögen zu enteignen. »Damit hätte die Sozialdemokratie eigentlich auch recht. Sie irre nur in einem sehr;

---

<sup>107</sup> *Giesswein* (19) 39.

<sup>108</sup> *Ebenda*, 34-37.

<sup>109</sup> *Giesswein* Sándor: *A szociális kérdés és a keresztény-szocializmus*. Budapest 1914 [im folgenden *Giesswein* (20)].

<sup>110</sup> *Ebenda*, 7.

nämlich darin, daß man Ungerechtigkeit mit Unrecht beheben könne.«<sup>111</sup> Die Sozialdemokratie stehe auf dem Boden des Naturrechts, das aber das Recht des Stärkeren bedeute und somit Wasser auf die Mühlen des Kapitalismus treibe. »Das System der Sozialdemokratie hat eigentlich Karl Marx ausgearbeitet.« Er habe in seinen Werken »die Unhaltbarkeit des liberal-kapitalistischen Systems mit mächtigen Argumenten« nachgewiesen. Sein Verdienst sei, daß er diese »modernen Raubritter« entlarvt und damit den »Verderb dieser falschen Ordnung« eingeleitet habe. Doch er habe nur niedergerissen, nicht aber aufgebaut, und so verhalte es sich auch mit der Sozialdemokratie.<sup>112</sup> Dem stehe das Konzept des christlichen Sozialismus entgegen, der sich am Prinzip der sozialen Gerechtigkeit orientiere, hielt der Prälat fest.

Im Hauptteil der Schrift „Was will der christliche Sozialismus?“ geht es um die Beantwortung dieser Frage, erst generell, dann im einzelnen bezogen auf die Agrarbevölkerung, die Handwerker, die Arbeiterklasse, die Nationalitäten und die staatliche Verwaltung.<sup>113</sup> Die allgemeine Forderung lautete: »Soziale Gerechtigkeit, mehr Gerechtigkeit! Weg mit der sozialen Ungerechtigkeit!«<sup>114</sup> Aus diesem Grund lehne der christliche Sozialismus jede Form der Kollektivierung ab, die nicht verwirklicht werden könne, ohne vielen Unrecht zu tun. Keiner solle um die Früchte seiner Arbeit gebracht werden, doch jeder solle die Möglichkeit haben, aus seiner Arbeit anständig zu leben und Eigentum zu erwerben.

Für die Landwirtschaft bedeute diese Zielsetzung die Steigerung der Produktivität. Dazu sei eine bessere Bildung der Landwirte notwendig, aber auch die Änderung der Disproportion der Bodenbesitzverteilung. In Ungarn gebe es, führte der Prälat aus, außergewöhnlich viele Riesengüter und außerordentlich viele Kleinstbesitztümer. Man müsse deshalb Wege finden, durch Parzellierung und Kleinpacht den Kleinstbesitzern und den Landarbeitern ohne Bodenbesitz auf ein menschliches Lebensniveau zu ermöglichen, ohne dabei das Prinzip des Privateigentums anzugreifen. Giesswein bezeichnete das Verhalten einzelner hoher Kleriker und mancher kirchlicher Körperschaften in dieser Hinsicht als wegweisend, er wünschte aber, daß dieses auch für den weltlichen Grundbesitz zum System und – wo notwendig – zur Pflicht werde. Wie die gebundenen Latifundien und Fideikomnisse, sollten die neu entstandenen Kleinbesitze den gebundenen Status erhalten, damit sie nicht zum Opfer von Spekulanten würden. Zum Schutz der Landwirte sollten Landwirtschaftskammern eingerichtet werden, ähnlich den Kammern der Industrie, des Handels oder der Rechtsanwälte. Für die landwirtschaftlichen Arbeiter müßten der Rechtsschutz eingeführt und die Wohnverhältnisse gesetzlich geregelt

---

<sup>111</sup> Ebenda, 10.

<sup>112</sup> Ebenda, 12.

<sup>113</sup> Ebenda, 15 ff.

<sup>114</sup> Ebenda, 17.

werden. Das Ziel aber sei, daß jeder landwirtschaftliche Arbeiter so viel Bodenbesitz erhalte, daß seine dauernde Beschäftigung und damit seine Existenzgrundlage gesichert sei. Um die Arbeit der Kleinbesitzer gewinnbringender zu gestalten, solle der Staat Getreidelager einrichten und für das abgelieferte Getreide dem Erzeuger Vorschuß zahlen, um ihn dadurch von der Börsenspekulation unabhängig zu machen. Der so erzielte, zumindest mittlere Preis würde es den Kleinbesitzern ermöglichen, ihre Arbeiter anständig zu entlohnen und die Steuern zu zahlen. Dies sei eine im Ausland bereits erprobte Methode. »Bei uns kümmert sich der Staat um so etwas nicht, denn er schützt nur die Interessen der Großgrundbesitzer und der Spekulanten.«<sup>115</sup>

Die größten Verlierer der gegenwärtigen sozialen Umstrukturierung seien, so der Prälat, die Handwerker. Sie lebten früher im Wohlstand und in relativer finanzieller Unabhängigkeit; nun kämpften sie mit der Not, gingen nach Amerika oder würden zu Lohnarbeitern. »Daher kommt, daß die städtische Bevölkerung, einst Vorkämpfer der bürgerlichen Freiheit und des Fortschritts, zu einer Truppe von Dienern und Jasagern geworden ist, genötigt, ihre Bürgerrechte nach Befehl von oben auszuüben.«<sup>116</sup> Die Werkstätten der einst geschätzten Meister ihrer Zunft stehen leer, angeboten würden die Produkte der »Hungerlohnsklaverei«. Die Fabrikproduktion ruiniere das Handwerk, der Fabrikant verdränge den Handwerksmeister, wie der Großgrundbesitzer den kleinen Landwirt. Um die Handwerker, aber auch die kleinen Landwirte für die zukünftige Gesellschaft zu erhalten, müsse ihnen die Möglichkeit geboten werden, sich frei zu organisieren, man müsse sie sogar dazu anleiten. Auf diese Weise käme die Interessensgemeinschaft der Handwerker in die Lage, gemeinsame Werkstätten zu errichten, diese mit Maschinen auszustatten und für ihre gemeinsame Produktion auch die Vermarktung gemeinschaftlich zu organisieren. Dabei die kleinen Handwerker zu unterstützen, sei eine wichtige Aufgabe des Staates. Die Auflösung der alten Zünfte sei nach der Französischen Revolution im Namen der Liberalität erfolgt, zum Nutzen des Kapitalismus. Um den kapitalistischen Interessen ein Gegengewicht zu setzen und die städtische Entwicklung im Zeichen der bürgerlichen Freiheit sicherzustellen, müßten die Handwerker für die christlich-sozialen Organisationen gewonnen werden.<sup>117</sup>

Eine von der übrigen Gesellschaft abgegrenzte Arbeiterklasse sei eigentlich erst vom liberal-kapitalistischen System geschaffen worden. Die Sozialdemokratie sei dann auf Konfrontationskurs gegangen, indem sie die Arbeiter zum Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft aufgerufen

---

<sup>115</sup> *Giesswein* (20) 21.

<sup>116</sup> Ebenda, 22. Die Frage des Handwerks beschäftigte Giesswein seit langem. Vgl. *Giesswein Sándor: A kézművesipar múltja, jelene és jövő fölvirágozása. Győr 1896* [im folgenden *Giesswein* (21)].

<sup>117</sup> *Giesswein* (20) 22-24.

und die Interessen der beiden Lager als unversöhnlich bezeichnet habe. Die große Zahl der Arbeitsuchenden drücke die Löhne der Lohnarbeit herunter. In der Terminologie der Liberalen sei das die »Freiheit der Industrie und Freiheit der Arbeit«. Dazu gehöre auch das Desinteresse an Krankheit oder Invalidität der Arbeiter. Da das patriarchalische Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer verloren gegangen sei, stehe der Arbeiter geradezu in der moralischen Pflicht, selbst für sich zu sorgen. Zum Schutz der Arbeiterinteressen brauche man Arbeiterorganisationen. Obschon der Liberalismus sich dagegen wehre, setzten sich die Arbeiterorganisationen durch. Die Organisationen der Sozialdemokratie übten aber eine tyrannische Macht aus, sie respektierten keine individuelle Überzeugung. Dem sei, so Giesswein weiter, nur abzuhelfen, indem man das Organisationsrecht gesetzlich verankere und Arbeiterkammern mit behördlichem Charakter aufstelle. In der aktuellen Lage hätten die Arbeiter kein anderes Mittel der Verteidigung als das des Streiks. Dieser bringe aber auch für den Arbeiter Schaden, zudem sei sein Ergebnis ungewiß. Deshalb schlug der Prälat vor, ein System der »Arbeiterzünfte« zu schaffen und es der Zunft der Arbeitgeber gleichberechtigt entgegenzustellen, damit die Vertreter der beiden Zünfte in einem gemeinsamen Komitee unter dem Vorsitz einer gemeinsam gewählten, neutralen Persönlichkeit die strittigen Fragen gemeinsam lösten. »In Australien, in der Heimat des praktizierten Sozialismus, sind solche Kommissionen mit gutem Erfolg tätig«, wußte Giesswein zu berichten.<sup>118</sup>

Mit der Sozialpolitik hänge die Verwaltungsreform, aber auch die Nationalitätenfrage zusammen, stellte der Prälat fest. Die Verwaltung und das Komitatssystem Ungarns seien veraltet. Einst Schulen des Konstitutionalismus, seien die Komitate meistens zu Austragungsorten der Machtkämpfe lokaler Cliques geworden. Weil in den Komitaten der demokratische Geist fehle, hätten sich unsere Mitbürger nichtungarischer Muttersprache der ungarischen Staatsidee ganz entfremdet. Die Regierung plane eine Verwaltungsreform. Es sei zu befürchten, daß diese den ganz zentralisierten Staat schaffen werde. Die Zentralisation könne in einer voll ausgeprägten Demokratie ausgleichend wirken, aber wo es keine Demokratie gebe, behindere die Zentralisation die demokratische Entwicklung. In diesem Zusammenhang stehe die Verwirklichung der Gemeindegewaltverwaltung an erster Stelle, da sie bislang nur nominell existiere.

Der Staat könne sich der Nationalitätenfrage nicht weiter verschließen. Der Kern der Nationalitätenfrage sei die Tatsache, daß nicht alle Staatsbürger dieselbe Muttersprache hätten. Die Staatssprache sei zwar die Unterrichtssprache, doch dort, wo eine Nationalität geschlossen großflächig zusammen lebe, fruchte die Sprachvermittlung der Schule wenig. Die Schüler könnten im Endergebnis weder in der Staatssprache noch in der Muttersprache lesen und schreiben. Man müsse dem Wunsch der Natio-

---

<sup>118</sup> Ebenda, 24-28 (Zitat 28).

nalitäten nachkommen und ihre berechnete Forderung nach muttersprachlichem Unterricht in der Grundschule erfüllen. Dieser Unterricht sollte sogar in der Mittelschule fortgesetzt werden, denn sonst könne sich die lokale Intelligenz mit der Bevölkerung nicht verständigen. Das Gesetz, das diese Frage regelt, werde nach politischen Gesichtspunkten selektiv angewandt. Den Rumänen stelle man neue Mittelschulen in Aussicht, sollten sie die Regierung unterstützen, wenn aber die Slowaken oder die Deutschen Grund- und Mittelschulen in eigener Sprache forderten, so nenne man sie Panslawen oder Pangermanen. Die ungleiche Behandlung werde aber zur neuen Quelle des inneren Zwistes. Es liege im Interesse des Staates, daß sich alle Bürger der »ungarischen Heimat« einander verbunden fühlten. Dazu gehöre es aber auch, daß die Menschen miteinander reden können. Der Prälat wies darauf hin, wie wichtig und nützlich das gegenseitige Erlernen der Sprachen in den Komitaten mit gemischter Bevölkerung sei.<sup>119</sup>

Vaterlandsliebe setze ein bestimmtes Maß an gesellschaftlichem Konsens voraus. Sie könne durch Klassenhaß und Klassenkampf gestört werden, aber ebenso durch die soziale Gleichgültigkeit, wie sie die »liberal genannte kapitalistische Richtung« vertrete, die den Klassenhaß der Sozialdemokratie eigentlich ausgelöst habe. Das christlich-soziale Programm wolle die Gerechtigkeit, das heißt ein anständiges Auskommen für alle. Es strebe aber nicht die Gleichförmigkeit an, denn über Talente, Kraft und Vermögen könnten nicht alle Menschen in gleichem Maße verfügen. Die sozialen Ungerechtigkeiten durch Reformen aus der Welt zu schaffen, sei das Ziel des christlichen Sozialismus, erklärte der Prälat abschließend.<sup>120</sup>

Die Nationalitätenfrage beschäftigte den Prälaten sehr. Seine Auffassung, die Nation sei eine kulturelle Einheit, und deshalb die Gemeinsamkeit im Denken wichtiger als die sprachliche Assimilation, vertrat er bereits in seiner Parlamentsrede vom 18. Dezember 1911.<sup>121</sup> Am 17. März 1914 versuchte er durch einen Entschließungsantrag die Regierung zur Revision des Nationalitätengesetzes GA 44/1868 zu bewegen. Sie sollte bei Wahrung der einheitlichen ungarischen Staatsidee und unter Berücksichtigung der sozialen und kulturellen Bestrebungen der Nationalitäten eine abschließende Regulierung baldmöglichst vornehmen.<sup>122</sup>

Einen besonderen Rang im Leben Giessweins nahmen seine Reisen und seine damit verbundenen internationalen Kontakte ein. 1894 nahm er in Brüssel am internationalen Katholikentag teil, 1898 am internationalen Philologenkongreß in Paris, wo er – wie bereits berichtet – ein Referat über die Fortschritte in der Sprachwissenschaft hielt. 1899 war er beim christ-

---

<sup>119</sup> Ebenda, 28-32 (Zitat 32).

<sup>120</sup> Ebenda, 33.

<sup>121</sup> *Képviselet-házi napló* 1911, XIII, 385.

<sup>122</sup> Nagy 231.

lich-sozialen Kurs in Wien anwesend. 1901 fuhr er nach Rom, 1904 in das Heilige Land, 1907 nach Ägypten, 1908 führte er eine Pilgerfahrt nach Lourdes; im Herbst des gleichen Jahres fuhr er im Auftrag des Ungarischen Soziologischen Vereins nach London zum internationalen moralpädagogischen Kongreß. Hier hielt er einen Vortrag, in dem er die Erziehung als eine soziale Aufgabe bezeichnete und die Wichtigkeit der Zusammenarbeit aller sozialen Faktoren betonte. Als Mitglied der Interparlamentarischen Union nahm er an deren Konferenzen teil, 1905 in Brüssel, 1906 in London, 1908 in Berlin. 1909 reiste er nach Skandinavien, um die dortigen sozialen Verhältnisse kennenzulernen. 1910 besuchte er in Lugano die internationale Arbeiterschutzkonferenz, dann den internationalen Friedenskongreß in Stockholm, wo er als Präsident des Ungarischen Friedensvereins eine Rede hielt, und im belgischen Anvers den internationalen Pädagogenkongreß. 1911 war er in Newcastle auf dem Katholikentag.<sup>123</sup> Im gleichen Jahr wurde er zum kirchlichen Präsidenten des Katholischen Landesrates für Unterrichtswesen ernannt. In dieser Eigenschaft sprach er 1912 in Wien auf dem Kongreß für christliche Erziehung.<sup>124</sup>

In der letztgenannten Rede wies er auf die Aktualität dieser Frage hin, die sich schon an der Zahl der einschlägigen Kongresse veranschaulichen lasse (Lüttich 1900, Mailand 1906, London 1909, Brüssel 1910, Haag 1912), aber auch durch die Angabe, daß allein in Frankreich »zur Erteilung der Pflichtenlehre« in den letzten 30 Jahren über 200 Handbücher erschienen seien – einige in mehr als 60 Auflagen. Giesswein bezog gegen den Plan der modernen französischen Pädagogik Stellung, die den Begriff der *Metaphysik* aus der sittlichen Erziehung heraushalten und durch *Gerechtigkeit* und *Freiheitsliebe* ersetzen wollte, denn er meinte, daß diese Begriffe ohne Bezug zur Metaphysik wertlos seien. Das eigene Konzept faßte Giesswein folgendermaßen zusammen: »Was wir anstreben wollen, ist, daß der Religionsunterricht die sozialen und bürgerlichen Pflichten unseres modernen Lebens eingehender berücksichtige und daß der spezielle Unterricht über soziale und bürgerliche Pflichten im steten Kontakte mit der christlichen Ethik bleibe.« Denn, setzte er fort, man wird »zur heute so notwendigen Weckung und Pflege des sozialen Sinnes und Denkens keine festere Grundlage finden können« als das Gebot »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«. »Die Wichtigkeit der Sache bringt es aber mit sich, [...] daß Moralpädagogik im Zusammenhang mit Sozialpädagogik zum Gegenstand der pädagogischen Bildung sowohl in Lehrerseminarien als auch an der Universität gemacht werde [...]«.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> *Ovenden 20-21; Mihályfi.*

<sup>124</sup> Alexander Giesswein: Charakterbildung und sittliche Erziehung. In: Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft. Kempten/München 1913, 101-114 [im folgenden *Giesswein (22)*]; Giesswein Sándor: Jellemképzés és erkölcsi nevelés. Budapest 1912 [im folgenden *Giesswein (23)*].

<sup>125</sup> *Giesswein (22)* 113-114.

1912 sprach Giesswein in Wien auch in der Leo-Gesellschaft über die Weltsprachenbewegung, im Friedensverein über den Pazifismus aus der Sicht der Soziologie, und in der Canisius-Kirche hielt er eine Predigt auf Esperanto. Im gleichen Jahr nahm er am Friedenskongreß in Genf und am Esperanto-Kongreß in Krakau teil.

1913 fuhr der Prälat nach Amerika, um an der Friedenskonferenz in Lake Mohonk Ungarn zu vertreten, wobei er über Christentum und Friedensbewegung sprach. Er nahm die Gelegenheit wahr, die ungarischen Siedlungen, besonders die Schulen, aufzusuchen. Nach seiner Rückkehr berichtete er begeistert über die amerikanische Erziehung, die es verstanden habe, nationale Identität und staatliche Integration so zu verwirklichen, daß dabei Sprache und Tradition des Herkunftslandes nicht verdrängt würden. Er fand dies sehr bemerkenswert, denn er hielt die »Harmonie der nationalen und internationalen Richtung« für das größte Problem der Zeit.<sup>126</sup> Im gleichen Jahr fuhr er nach Metz zum deutschen Katholikentag sowie nach Haag zum Friedenskongreß, auf dem er vorschlug, daß der Kongreß über die Fragen des internationalen Schiedsgerichtes hinaus sich auch mit den internationalen wirtschaftlichen und sozialen Problemen befassen sollte. 1914 hielt er in Wien im Friedensverein und im Esperanto-Verein Vorträge, und auf Einladung des deutschen Friedensvereins sprach er in Berlin, Frankfurt, Mainz und Köln über die Friedensbewegung.

### *VII. Stellungnahme des Prälaten für den Frieden nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges*

Nach Ausbruch des Weltkrieges konzentrierte sich das Interesse des Prälaten auf die Frage, wie der Krieg in der Zukunft verhindert werden könne. Er ließ eine Zusammenfassung der Vorträge, die er Ende 1914 und 1915 über dieses Thema gehalten hatte, im Band „Krieg und Soziologie“<sup>127</sup> erscheinen, in der Hoffnung, damit für die Friedensbewegung und für die Entstehung einer internationalen Organisation zur Kriegsverhütung zu werben.

Er ging davon aus, daß der Weltkrieg durch die Mängel der internationalen Rechtsentwicklung entstanden sei, denn indem diese mit den internationalen Verflechtungen der modernen Wirtschaft und deren sozialen Auswirkungen nicht Schritt zu halten vermochte, habe sie ermöglicht, »daß eine arglistige Diplomatie in jahrzehntelanger Wühlarbeit den Bau

---

<sup>126</sup> Giesswein Sándor: Emberszeretet és hazaszeretet. In: A cél 1913/12, 607-610 [im folgenden *Giesswein* (24)].

<sup>127</sup> Giesswein Sándor: A háború és a társadalomtudomány. Budapest 1915 [im folgenden *Giesswein* (25)].

jahrhundertealter Staaten unterminierte«. <sup>128</sup> Der Krieg könne aber auch zu einem positiven Faktor in der sozialen Entwicklung werden, wenn seine Auswirkungen jene Massen, die jetzt patriotisch für die nationale Sache kämpften, dazu bewegten, ebenfalls aus Patriotismus die Gründung internationaler Rechtsinstitutionen zu fordern. Den »sozialen Darwinismus«, der die Selektionstheorie Darwins auf die Völker übertrug, hielt der Prälat für eine Fehlinterpretation, mit der bereits die Sklaverei, die Ausrottung Farbiger, aber auch der Arbeitswucher legitimiert werden sollten. Zu der von Darwin als Voraussetzung des Fortschritts geforderten Auslese gehöre aber nicht das Morden, sondern die Rivalität. Giesswein meinte, die Übersetzung des Begriffes »struggle for life« ins Deutsche »Kampf ums Dasein« habe zum Mißverständnis beigetragen, da sie falsche Assoziationen begünstige. Der Prälat teilte die Ansicht des Soziologen Felix le Dantec, der in seinem Buch „La Lutte universelle“ (1906) den Standpunkt vertrat, daß der Mensch vor allem gegen sein Milieu, das heißt gegen die Natur kämpfe, und dabei nur durch die große Kraft der Assoziation bestehen könne. Aus dem Motto dieser Schrift »être c'est lutter, vivre c'est vaincre« leitete Giesswein seine These ab, wonach der richtige, soziale Darwinismus den größtmöglichen sozialen Zusammenschluß fordere, um die größtmögliche Energie im Kampf gegen die Umwelt entfalten zu können. Die Theorien, die den Krieg als »rassische« beziehungsweise als »kollektive« Selektion der Völker interpretierten, lehnte er gänzlich ab. Gegen die erste führte er den Beweis, daß sich die Kriege mehrheitlich zwischen verwandten Völkern abgespielt hätten, und die Motive für den Krieg zwischen fremden Völkern (Rom – Karthago, Spanier – Mohren) kultureller oder wirtschaftlicher Natur gewesen seien. Wo war die »rassische« Selektion im Krieg zwischen Argentinien und Chile, wo 1864 im Krieg Preußens und Österreichs gegen Dänemark, wo 1866 im preußisch-österreichischen Krieg? – fragte Giesswein. Für den Weltkrieg biete der »rassische« Aspekt auch keine Erklärung; man denke nur an die preußisch-slawische oder an die niederdeutsch-flämische und angelsächsische Verwandtschaft. Den selektiven Effekt des Krieges zugunsten des lebensstüchtigeren Volkes ließ Giesswein auch nicht gelten. Denn dieser Kampf werde gegenwärtig auf dem Feld der Industrie, des Handels und der Organisation geschlagen, meinte er. Aus der Lehre der Biologie folge also nur, daß das Leben Kampf sei, aber nicht, daß er zu Massenmord und Kulturvernichtung führen müsse. Die dabei verpulverte Energie bräuche die Menschheit für die Gewinnung der Naturkräfte, für die Entwicklung der Industrie, für den Ausbau des Verkehrs, für die Produktivitätssteigerung in der Landwirtschaft und für den Ausbau der sozialen Organisation. Dies lasse sich aber nur durch die Zusammenarbeit der Menschen, Völker, Nationen und Staaten erreichen.

---

<sup>128</sup> Ebenda, 14.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen („Der Krieg als soziales Phänomen“) ging der Prälat davon aus, daß der Krieg als Mittel zur Lösung von Interessengegensätzen nur solange benutzt werde, bis das menschliche Denken und die soziale Organisation die Möglichkeit für friedliche Lösungen findet. Der Autor verwies auf das System der Blutrache, das durch die römische Idee der »societas« (*pax Romana, civis Romanus*) verdrängt worden sei. Giesswein schloß sich der Meinung des »namhaften französischen Philosophen Paul Renouvier« an: »La loi de l'humanité est la marche de l'antagonisme à la coopération«, was der einschlägigen These des amerikanischen Soziologen Albion Small »From struggle to cooperation« entspreche. Der technische Fortschritt und der sich erweiternde Handel machten eine neue Art Sozietät notwendig, eine Konföderation von Staaten, ohne dabei die Autonomie des einzelnen Staates zu schmälern. Wie die Kriege des vergangenen Jahrhunderts aus wirtschaftlicher Notwendigkeit zur Einheit Deutschlands und Italiens geführt und der Sezessionskrieg die Vereinigten Staaten hervorgebracht hätten, »so muß der jetzige Weltkrieg zu einer europäischen Konföderation führen«. <sup>129</sup> Man brauche größere Wirtschaftseinheiten, denn nach der Zeit der nationalen Wirtschaft folge nun die Epoche der Weltwirtschaft. Im gegenwärtigen Weltkrieg gehe es um die Frage, wie die neue Einheit entstehen, wie groß sie sein, wer dabei den Ton angeben solle. Dazu brauche man geordnete internationale und zwischenstaatliche Verhältnisse. In der augenblicklichen trostlosen, kulturfeindlichen Lage stärke uns die Hoffnung, daß die Erfahrungen des Weltkrieges die Menschen zur Errichtung nationaler und internationaler Institutionen anspornen, die dann das Solidaritätsprinzip praktisch umsetzen und damit den »Sieg der Zukunft« vorbereiten würden, meinte der Prälat.

In ähnlichem Sinn sprach er 1915 in Wien auf Einladung des österreichischen Komitees für Frauenwahlrecht sowie in Bern, wo er Ungarn auf der Konferenz des internationalen Zentralbüros der Friedensvereine vertrat. In diesem Jahr wurde die Zentralorganisation für einen Dauernden Frieden in Haag gegründet, in dessen Exekutivkomitee Giesswein gewählt wurde.

Auf dem Berner internationalen Studienkongreß der Zentralorganisation hielt er 1916 eine Rede mit dem Titel: „Soziologische und geschichtsphilosophische Bemerkungen zur Organisation der zwischenstaatlichen Beziehungen (Diplomatie)“. <sup>130</sup> Darin ging er von der Idee der Assoziation aus, die in der Form, wie sie in den Weltreichen realisiert worden sei, als keine besonders hohe Stufe der Vereinigung gelten könne, weil sie »das

<sup>129</sup> Ebenda, 42-43.

<sup>130</sup> Alexander Giesswein: Soziologische und geschichtsphilosophische Bemerkungen zur Organisation der zwischenstaatlichen Beziehungen (Diplomatie). Internationaler Studienkongress, Bern 1916. Herausgegeben von der Zentralorganisation für einen Dauernden Frieden. Haag 1916 [im folgenden *Giesswein* (26)].

Individuelle des Volkstums« unterdrückt und damit den Revanchegeist der beherrschten Völker hochgezüchtet habe. Die wirtschaftliche Fortentwicklung sei der Idee der Assoziation entgegengekommen und zum gewichtigen Faktor bei der Entstehung der Nationalstaaten geworden. Da aber dabei die Devise »eine Nation ein Staat« in die Formel »ein Staat eine Nation« umgewandelt worden sei, verfehle die Einheit vielerorts das eigentliche Ziel, führe sie doch zu keiner Assoziation. Die hohe Entwicklungsstufe der Wirtschaft und des Verkehrs gebe aber weiterhin vor, die Assoziation anzustreben, denn nur ein loser, freiwilliger Staatenbund, ein »Zweckverband Europa« sei die Alternative zum bislang praktizierten »gewaltsamen, freiheitswidrigen, blutigen Weg«. Der Weltkrieg müßte mit seinen durch die moderne Kriegstechnik gesteigerten Verwüstungen den Entschluß der Völker fördern, eine auf Interessengemeinschaft und Solidarität beruhende Organisation zu schaffen, um einen dauernden, unverletzlichen, durch entsprechende Sanktionen gesicherten zwischenstaatlichen Rechtszustand herbeizuführen.<sup>131</sup> Die Idee des zwischenstaatlichen Rechts als der Realisierung der Solidarität unter den Völkern verfolgte Giesswein bis Ende des 16. Jahrhunderts zurück, angefangen von Gentilis und Suarez über Grotius bis Christian Wolff, der mit seiner „Civitas maxima gentium“ bereits im 18. Jahrhundert die Idee einer überstaatlichen Organisation formuliert habe, der später auch von Kant aufgegriffen worden sei. Um dieser Idee in der heutigen Zeit gerecht zu werden, müsse, so der Prälat, »die Solidarität der Völker und Staaten untereinander ausgebaut werden«. Die Verwirklichung einer Union der europäischen Staaten »ist die Bedingung eines dauernden Friedens und der Freiheit der Völker Europas«. Der einzige Weg sei der föderative Zusammenschluß, denn: »Ohne das Bewußtsein der zwischenstaatlichen Solidarität gibt es kein lebendiges System des Völkerrechts, es kann nur völkerrechtliche Satzungen geben, die aber bei dem ersten Anlasse einer Interessencollision zusammenbrechen.«<sup>132</sup> Als größtes Hindernis der erhofften Entwicklung bezeichnete Giesswein das diplomatische System, in dem er ein Rudiment der absolutistischen Zeit sah und das er mit dem Parlamentarismus für »kaum vereinbar« hielt. Jede Regelung der zwischenstaatlichen Beziehungen müsse nämlich illusorisch bleiben, solange die »geheimtuende und unverantwortliche Diplomatie« nicht einer parlamentarischen Kontrolle unterzogen werde. »Aber bei dem jetzigen System der Diplomatie ist alles Völkerrecht ein blosser Formelkram. Darum, um aus dieser Periode der Zwischenstaatlichen Barbarei [...] herauszukommen, [...] muß unsere Forderung sein: Reorganisation, parlamentarische Lenkung und Verantwortlichkeit der Diplomatie.«<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Ebenda, 4-6.

<sup>132</sup> Ebenda, 7-9.

<sup>133</sup> Ebenda, 10-12.

Diesen Standpunkt vertrat Giesswein auch am 14. September 1916 im ungarischen Parlament, wo er schon früher über die Notwendigkeit der Friedenssicherung für die Zeit nach dem Ende des Weltkrieges gesprochen hatte. Er qualifizierte die Methoden der Diplomatie, wie sie seinerzeit praktiziert wurden, als ungeschickt, argwöhnisch und hinterlistig. Sie orientiere sich an der »unhaltbaren alten Schule«, schüre das Feuer des Krieges nach dem Grundprinzip des Machiavelli und nach Art des Richelieu. Es gehe hier nicht um einzelne Personen, betonte der Prälat, sondern um das ganze europäische System der auswärtigen Angelegenheiten, das im Gegensatz zu Amerika noch nicht auf demokratischer Grundlage beruhe. Er berief sich dabei auf die Reiseberichte des Geistlichen Graf Péter Vay, der anlässlich seiner Rußlandreise 1904/1905 Geist und Organisation der Auslandsvertretung als völlig veraltet bezeichnet hatte, ebenso wie der Abgeordnete Ponsonby, der am 24. Mai 1916 im Londoner Abgeordnetenhaus die überholte, ungeschickte Art dieser Institution in seiner Rede beklagte. Giesswein war mit dem Grafen Mihály Károlyi einer Meinung hinsichtlich der Ausbildung der Diplomaten, die nicht geeignet sei, das Wissen zu vermitteln, das die moderne Zeit erfordere.

Man versuche vergeblich, meinte der Prälat, die Gegensätze unter den Völkern »rassisch« zu erklären. Germanen, Magyaren und Slawen kämpften ja Seite an Seite. Der Weltkrieg habe wirtschaftliche Ursachen, vor allem den englisch-deutschen Wirtschaftswettbewerb. Deshalb müsse jemand, der die auswärtigen Angelegenheiten leitet oder sie im Ausland vertritt, vor allem in wirtschaftlichen und sozialen Fragen über großes Wissen verfügen. Es komme auf den gerechten Ausgleich der Wirtschaftsinteressen an, dieser könne aber nicht in den Salons erfolgen. Das geheime Spiel der Diplomatie lasse die Völker gänzlich unorientiert. Der Wortlaut des Dreibundvertrags sei noch immer nicht bekannt. Mit ihrem Hang zur Geheimniskrämerei hätten die Diplomaten auf beiden der Haager Konferenzen die Errichtung des ständigen internationalen Schiedsgerichtshofes hintertrieben. Deshalb trage vor allem das diplomatische System für die gegenwärtige Weltkatastrophe die Verantwortung.<sup>134</sup>

Am 12. September 1917 sprach Giesswein im Parlament über die Bedeutung des demokratischen Wahlrechts für den Frieden. Die Kriegserfahrung erzog die Soldaten an der Front in gutem Sinne des Wortes zu Demokraten und zu Sozialisten, wie ich einer bin – sagte er. Und der Krieg werde auch die Mehrheit des ungarischen Volkes dazu erziehen. Man müsse den gerechten Forderungen des Volkes nachkommen, damit Ungarn friedlich und ohne Gewalt, durch Evolution, nicht durch Revolution weiterkomme. Giesswein erwähnte auch die Friedensbemühungen des Papstes Benedikt XV., stellte die Verwandtschaft der Ideen in dessen letzten Rundschreiben mit den Grundprinzipien der Haager Friedenskonferenzen fest, aber auch mit den Gedanken, die auf der Konferenz der So-

---

<sup>134</sup> *Képviseleti napló* 1916, XXXII, 141-148. Abgedruckt: *Giesswein emlékkönyve* 234-241.

zialdemokraten in Stockholm erörtert worden waren. Die friedliche Zukunft hänge davon ab, ob es im Parlament genügend Politiker mit klarem Blick gebe, die den Weg der Entwicklung erkennen und klar sehen, was das Volk, und was die Zeit verlange. Die Zentralorganisation für einen Dauernden Frieden in Haag werde im nächsten Monat in Bern zusammenkommen. Dort gebe es die Gelegenheit, jenen Verleumdungen entgegenzutreten, mit welchen Ungarn aus der Ferne und aus der Nachbarschaft überhäuft werde, denn ich habe bereits im letzten Sommer erfahren, wie sehr die Menschen im Ausland von falschen Vorstellungen über uns durchdrungen sind – schloß der Prälat seine Rede.<sup>135</sup>

Diese Anspielung bezog sich auf die Konferenz der Zentralorganisation für einen Dauernden Frieden in Christiania (Oslo) im Juli 1917, wo es vor allem um die Frage der Nationalitäten ging. Man stellte fest, daß eine Neuordnung nach ethnischen Gesichtspunkten die Zerstückelung Europas ergäbe und deshalb die Sicherung der Freiheit der Minderheiten als vorrangiges Ziel gelten müsse. In einem Brief an den ungarischen Ministerpräsidenten hatte Giesswein seine Absicht, nach Christiania zu fahren, damit begründet, es sei wünschenswert, die Frage des Friedens nicht ausschließlich den Sozialdemokraten zu überlassen.<sup>136</sup> Der gemeinsame Außenminister Österreich-Ungarns, Ottokar Graf Czernin, vertrat die entgegengesetzte Meinung. Er bescheinigte für die sozialdemokratische Bewegung die volle Zustimmung der offiziellen Kreise, aber – aus außenpolitischer Rücksichtnahme – auch die Mißbilligung der christlich-sozialistischen Bewegung, und zwar wegen deren »übertrieben pazifistischer Richtung«.<sup>137</sup>

1918 fand in Zürich die Konferenz der Internationalen Katholischen Union statt. Hier wurde auf Giessweins Betreiben die Vorbereitung eines internationalen christlich-sozialistischen Kongresses beschlossen.

### *VIII. Die ungarische Innenpolitik, die katholische Kirche und Prälat Giesswein bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*

1913 wurde János Csernoch (1852-1927) Oberhaupt der katholischen Kirche Ungarns. 1908 war er zum Bischof von Csanád, 1911 zum Erzbischof von Kalocsa, 1913 zum Erzbischof von Gran und damit zum Fürstprimas von Ungarn ernannt worden; 1914 erhielt er die Kardinalswürde. Von 1901 an vertrat er als Abgeordneter die Volkspartei im Parlament. Er wollte durch Stärkung der christlich-sozialen Bewegung der Arbeiterbewegung entgegenwirken. Obwohl er einer slowakischen Bauernfamilie ent-

<sup>135</sup> Ebenda, 1917, XXXVII, 32-36. Abgedruckt: *Giesswein emlékkönyv* 241-246.

<sup>136</sup> *Gergely Jenő*: Giesswein Sándor politikai pályaképehez. In: MTA II. osztályának közleményei 23 (1974) 259-287, hier 269 und Anm. 35.

<sup>137</sup> *Gergely*: Giesswein, 270 und Anm. 36.

stammte, vertrat er in der Nationalitätenfrage den »national-liberalen« Standpunkt, das heißt, er erkannte das Recht der Nationalitäten auf Autonomie nicht an.<sup>138</sup> Seine pragmatische Haltung in der Politik fand ihren Niederschlag in seinem besonders guten Verhältnis zum konservativen Protestanten István Tisza, dem er 1913, anlässlich von dessen Ernennung zum Ministerpräsidenten, schrieb: »Bei den heutigen traurigen Verhältnissen ist es gut, die Macht in der Hand Eurer Exzellenz zu sehen.«<sup>139</sup>

Csernoch und Giesswein waren noch aus ihrer Kindheit freundschaftlich verbunden. Das Episkopat aber war weniger gut auf den Prälaten zu sprechen – zum Teil wegen seines Engagements für die Parzellierung auf kirchlichem Besitz, wobei Bedürftigen Boden als Kleinpacht zur Verfügung gestellt werden sollte, viel mehr aber wegen seines konsequenten Eintretens für die Demokratie. Der Primas stellte jedoch in seiner Abschlußrede auf dem Katholikentag 1913 fest, daß es an einer kraftvollen christlichen Arbeiterbewegung mangle, besonders in den Zentren der Großindustrie, wo die Arbeiter deshalb massenweise in die Arme der Sozialdemokratie liefen und dort ihren Glauben verlören. Die Arbeiterschaft müsse auf christlich-sozialer Grundlage organisiert werden, wie es bereits die deutschen, belgischen, niederländischen und österreichischen Katholiken täten.<sup>140</sup>

Im übrigen setzte Csernoch die Tradition der politisch aktiven Kirchenfürsten fort. Die Frage der katholischen Autonomie war noch immer offen. Nachdem auch der II. Autonomie-Kongreß (1897-1902) keine Lösung gebracht hatte, versuchten die Kultusminister Graf Apponyi (1907) und Graf Zichy (1911) vergeblich, den Siebenbürger Status in Ungarn durchzusetzen. 1917 war Apponyi erneut Kultusminister. Diesmal schlug er vor, die Verwaltung der katholischen Fonds in die Hände der Selbstverwaltung zu geben und diejenige des kirchlichen Vermögens sowie die Oberaufsicht über die Schulen bei der Kirche zu belassen. Mitsprache, geschweige denn Vorschlagsrecht in bezug auf die Besetzung der hohen Kirchenämter wurden gar nicht erwähnt. Dennoch konnte die Autonomie auch jetzt nicht realisiert werden. Davon abgesehen, daß die politische Lage 1917/1918 für dieses Thema einen nur begrenzten Raum ließ, war die Diskussion über die Autonomie mehr oder weniger eine Scheindebatte, da ihr eigentlicher Sinn von Rom um des hierarchischen Prinzips willen abgelehnt wurde, und die hohe Geistlichkeit in Ungarn auf ihren tradierten Rechten bestand.<sup>141</sup>

Ende 1917 legte Apponyi einen Plan zur Reform des kirchlichen Vermögens vor, teils um die protestantischen Konfessionen hinsichtlich der

---

<sup>138</sup> *Dévényi Ivánné*: Csernoch János tevékenysége az ellenforradalmi rendszer első éveiben. In: *Századok* 111 (1977) 48-78, hier 48.

<sup>139</sup> *Galántai* 108.

<sup>140</sup> *Hermann* 504.

<sup>141</sup> *Salacz*: *Egyház és állam*, 115-132.

staatlichen Subventionen, die ihnen nach GA 20/1848 zustanden, zu befriedigen, teils um einer Säkularisierung vorzubeugen. Demnach wäre das Kirchenvermögen »unifiziert«, also staatlich einheitlich verwaltet worden, wobei man auch dem hohen Klerus Gehalt gezahlt, und das übrige Geld für kirchliche Zwecke und für das Unterrichtswesen verwendet hätte. Das Episkopat verwarf diesen Vorschlag, obwohl es wußte, daß Apponyi mit seinem Konzept das kirchliche Eigentum schützen wollte. Um die Autorität der Hierarchie zu wahren, planten die Bischöfe eine Reform aus eigener Initiative. Dies um so mehr, weil sich der niedrigere Klerus zu organisieren begann, um auf diese Weise die dürftige materielle Lage der Priester zu verbessern. Der Entwurf des Episkopats sah für Pfarrer in der Seelsorge 2.200-2.450 Kronen Jahreseinkommen vor, für die Bischöfe 100.000 und für den Fürstprimas 200.000. Man erwog auch, die Benefizialeinkünfte einer Progressivsteuer zu unterwerfen und damit schwächer dotierte Pfarreien zu unterstützen. Auf diese Weise wollte man der feindseligen Kritik in der Gesellschaft entgegentreten, die auf das Ausmaß des Kirchenvermögens abzielte, aber auch die Verbitterung in den Reihen der Priesterschaft beschwichtigen, die wegen der Unverhältnismäßigkeit der materiellen Lage unter den Kirchenmännern laut wurde.<sup>142</sup>

Durch die kriegsbedingte Inflation geriet der niedere Klerus – vor allem in der Hauptstadt – in existenzielle Not. Die Priester beschlossen, einen Verein zu gründen; sie wählten Giesswein zum Vorsitzenden. An der am 27. November 1917 in Budapest abgehaltenen konstituierenden Sitzung nahmen 150 Priester aus 16 Diözesen teil und forderten Giesswein auf, er möge das Einverständnis des Episkopats zu diesem Schritt erwirken. Das Episkopat lehnte zwar das Vorhaben ab, betraute aber Giesswein mit der Aufgabe, die Versammlung in die von ihm gewünschten Bahnen zu lenken. So kam es auf Giessweins Initiative zur Gründung des Landes-Pax-Vereins der Priester, nach dem Modell der deutschen, österreichischen und italienischen Pax-Vereine, zur Wahrnehmung der sozialen, sittlichen und wirtschaftlichen Interessen der Priester. Die Bischofskonferenz im Januar 1918 bestätigte: »Giesswein war bemüht, die Sitzung in korrektem Geist zu führen«, lehnte aber die von ihm vorgelegte Satzung des Vereins ab. In einem Schreiben an den Prälaten führte der Fürstprimas aus, die landesweite Organisation der Priesterschaft erwecke den Anschein, daß selbst die Priester das Klassenbewußtsein und die Kraft der Solidarität der kirchlichen Autorität entgegensetzten. Darüber hinaus ließe die Satzung weder dem Episkopat noch dem Erzbischof von Gran irgendwelche Einflußmöglichkeiten.<sup>143</sup>

1915 scheint das Ansehen des Prälaten Giesswein auf dem Höhepunkt gewesen zu sein. Die Kirche wählte ihn in die fünf Mitglieder zählende Kommission, die unter der Leitung des Erzbischofs von Kalocsa in Mün-

<sup>142</sup> Ebenda, 198-201; *Galántai* 203-210.

<sup>143</sup> *Salacz: Egyház és állam*, 205; *Galántai* 210-218.

chen mit den österreichischen und deutschen Abgesandten über die Fragen der Ost-Mission beraten sollte. Die Ungarische Akademie der Wissenschaften wählte ihn zum korrespondierenden Mitglied, und es gelang ihm, Ende des Jahres auf der Versammlung der St.-Stephans-Gesellschaft unter dem Vorsitz des Kardinal-Fürstprimas Csernoch die Gründung der St.-Stephans-Akademie und die Annahme ihrer Satzung zu erwirken. Anfang nächsten Jahres wurde er, wie bereits erwähnt, zum Präsidenten der Akademie gewählt.

In den Kriegsjahren war die Frage des Wahlrechts wiederholt Gegenstand der parlamentarischen Diskussion. Das 1913 erlassene Wahlgesetz sprach allen Absolventen von Mittelschulen im Alter von 24 Jahren, allen anderen im Alter von 30 Jahren das Wahlrecht zu und erhöhte damit den Anteil der Wahlberechtigten von 6,4% der Gesamtbevölkerung auf 6,8%, ließ aber, bis auf die Städte, das System der offenen Wahlen bestehen. Im Frühjahr 1915 brachte István Rakovszky, Abgeordneter der Volkspartei, einen Vorschlag im Parlament ein, der vorsah, den Männern ab 20 Jahren, die Kriegsdienst geleistet hatten, das Wahlrecht zuzuerkennen (Heldewahlrecht). Tisza wies den Entwurf zurück. Er führte aus, das Wahlrecht könne nicht als Belohnung vergeben werden. Die Wahlrechtsstruktur müsse den Interessen des Staates entsprechen, und dies mache eine Selektion notwendig. Deshalb wäre das allgemeine Wahlrecht für Ungarn eine »nationale Katastrophe«. Tisza meinte damit die Nationalitäten, mehr aber noch jene breite Bevölkerungsschicht, die von der nationalen Opposition für einen Kossuth-Patriotismus und damit für die Trennung von Österreich indoktriniert worden war.<sup>144</sup>

Ende 1915, zu einem Zeitpunkt, als die Kriegslage für die Mittelmächte günstig erschien, löste Mihály Graf Károlyi im Parlament eine Diskussion über den Frieden aus. Er stellte die Aufnahme von Friedensverhandlungen als eine naheliegende Alternative dar, beanstandete, daß in der Frage des Krieges beziehungsweise des Friedens das Parlament kein Mitspracherecht habe und forderte das allgemeine und geheime Wahlrecht. Giesswein unterstützte diese Forderungen. Der Prälat brachte am 9. Dezember 1915 im Parlament den Vorschlag über die Zuteilung von Bodenbesitz für mittellose Kriegsteilnehmer ein, der unveräußerlich und unbelastbar sein sollte (*homestead*, Kriegsheimstätten-Bewegung), damit das neue Gut erhalten und an den Erben weitergegeben werden könne. Der Schutz solcher Kleingüter lag dem Prälaten sehr am Herzen. Am 15. Juni 1916 kam er auf seinen Vorschlag zurück, indem er die Notwendigkeit hervorhob, zu verhindern, daß die neuen Kleinbesitze nach kurzer Zeit in fremde Hände gelangen und auf diese Weise neue Latifundien entstehen. Nachdem König Karl im Frühjahr 1917 Tisza aufgefordert hatte, zurückzutreten, schloß sich die linke Opposition in einem »Wahlrechtsblock« zusammen. Dazu gehörten außer den Sozialdemokraten die – oben schon

---

<sup>144</sup> Gratz II, 315.

erwähnte – Bürgerlich-Radikale Landespartei Jászis, die Partei Károlyis, die sich seit dem 17. Juli 1916 Unabhängigkeits- und 48er Partei (*Függetlenségi és 48-as Párt*) nannte, und die Bürgerlich-Demokratische Partei von Vilmos Vázsonyi (*Polgári Demokrata Párt*), gegründet am 20. August 1900. Als Vertreter der Christlich-Sozialistischen Partei trat Giesswein dem Wahlrechtsblock bei, wo er in den Ausschuß gewählt wurde. Das Programm des Blockes sah das allgemeine und geheime Wahlrecht, den Friedensschluß ohne Territorialgewinne und ohne Reparationen, die Schaffung von internationalen Organisationen zur Sicherung des dauernden Friedens sowie die Demokratisierung der Führung des Kriegswesens und der auswärtigen Angelegenheiten vor.<sup>145</sup>

Der Bruch zwischen Giesswein und der Soziologischen Gesellschaft währte nicht lange. Bereits 1912 nahm der Prälat an einer Diskussion teil, die von der Zeitschrift ‚Zwanzigstes Jahrhundert‘ veranstaltet wurde und an den Artikel „Gibt es einen sozialen Fortschritt?“ von Oszkár Jászi anknüpfte.<sup>146</sup> Der Prälat ging in seinem Diskussionsbeitrag davon aus, daß der Fortschritt nicht an festgelegten Idealen gemessen werden könne, die Frage sei vielmehr, ob das Glück des einzelnen mit dem kulturellen Fortschritt zunehme. Dies sei zwar nicht der Fall, aber eine Stagnation oder gar die Dekadenz der Kultur würde das Unglück steigern. Die Beweggründe des Fortschritts seien die Herausforderungen des Lebens. Wenn der Boden mit den althergebrachten Wirtschaftsmethoden die stets zunehmende Bevölkerung nicht mehr ernähren könne, so seien Auswanderung oder höhere Wirtschaftsformen die Folge. Doch neben den wirtschaftlichen Beweggründen gebe es auch andere, denn »der Mensch sucht außer dem Nützlichen auch das Schöne, und außer der Rentabilität auch das Gerechte«. Das Fehlen des letzteren kränke das ethische Gefühl und spiele bei den gesellschaftlichen Umwälzungen keine geringe Rolle, es mache sie vielmehr klassenübergreifend. Den Glauben an den Fortschritt, sogar die Verpflichtung dazu, dokumentiere am markantesten das Christentum mit dem Satz: »Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.« »Es ist eine irriige Auffassung, daß die Tendenz zur Klassenherrschaft und Ausbeutung ein notwendiges Beiwerk der dogmatischen Religionen sei. Diese Tendenzen hängen, wenn nötig, den Mantel der Religion um, wenn wieder anders nötig, können sie den Mantel des Pantheismus, Monismus, [...] des Fortschrittsglaubens oder der Wissenschaft umhängen. Das Christentum war in seinem Ursprung sicherlich keine Klassenherrschaft, und diejenigen, die es in vielerlei Formen für diese Ziele benutzten, handelten nicht im Geiste des Christentums.«

In der Diskussion der Soziologischen Gesellschaft, die sich 1916 an den Vortrag von József Madzsar „Der Schutz der kommenden Generation und

---

<sup>145</sup> Galántai 169.

<sup>146</sup> Jászi Oszkár: Van-e társadalmi haladás? In: Huszadik Század 13 (1912) II, 503-536. Giessweins Diskussionsbeitrag ebenda 14 (1913) I, 264-265.

der Krieg“ angeschlossen hatte, ergriff auch Giesswein das Wort.<sup>147</sup> Aufgrund statistischer Berechnungen der zu erwartenden Kriegsverluste kam Madzsar zum Ergebnis, daß man, um diese ausgleichen zu können, Maßnahmen für den sozialen Schutz gebärender Frauen einführen, die Auswanderung verhindern sowie die Ausgewanderten zurückholen müßte und man darüber hinaus einen Bruchteil der Rüstungsausgaben für die Säuglingspflege verwenden sollte. In der Diskussion stimmte Giesswein der Feststellung zu, daß eines der großen Zukunftsprobleme die Bevölkerungspolitik sei. »Aber die beste Bevölkerungspolitik ist, wenn dieses große Gemetzel ein Ende nimmt; wenn wir einen solchen Frieden machen, daß es nie mehr einen Krieg gibt. Denn der größte Feind der Bevölkerungspolitik ist der Krieg.« Der Prälat rechnete mit 20 Jahren, nicht nur in Ungarn, sondern in ganz Europa, bis die Gegenwart an die Vergangenheit angeknüpft worden sei. Unter dem Gesichtspunkt der kommenden Generation sah er im Säuglingsschutz die erste Aufgabe, darüber hinaus in der Herbeiführung von Verhältnissen, die es jedem ermöglichen, Kinder zu erziehen, ohne dabei in Not zu geraten. Ohne die Geburtenkontrolle hier aus sittlichem Aspekt werten zu wollen, hielt der Prälat diese für eine Gefahr, da sie, wenn sie einmal Fuß faßt, das Einzelkind zur Regel mache. Diese Entwicklung werde auch für die Familie zu einer Bedrohung, denn nach dem eventuellen Tod des einzigen Kindes gehe auch die Arbeitslust verloren, ganze Dörfer würden sich entvölkern. Die Bestrebung müsse sein, sagte Giesswein, jedem, der Kinder erziehe, ein anständiges Auskommen sicherzustellen. Eine richtige Bevölkerungspolitik könne nur vom Standpunkt der Solidarität ausgehen.

Friedrich Naumanns Schrift „Mitteleuropa“ (1915) erschien Anfang 1916 in ungarischer Übersetzung. Bereits Ende Februar veranstaltete die Soziologische Gesellschaft darüber eine zehnteilige Diskussionsreihe. Giesswein nahm bereits am 4. März dazu Stellung. Die Eröffnungsrede des Sozialdemokraten Zsigmond Kunfi untersuchte das Mitteleuropa-Konzept Naumanns unter den Aspekten 1) des Weltfriedens, 2) der ungarischen Demokratie und 3) der ungarischen Wirtschaft. Kunfi lehnte in allen drei Punkten den Plan ab. 1) Anstelle der angeblich friedenssichernden Größe des geplanten Staatsgebietes setzte er die These der Demokraten, die in der inneren Struktur des Staates die Voraussetzung des Friedens suchten. 2) Diejenigen, die vom Mitteleuropa-Konzept für Ungarn eine fortschrittlichere und gesündere innenpolitische Konstellation erwarten, täuschten sich, denn, so Kunfi, diese könnte aus eigener Kraft herbeigeführt werden oder gar nicht. Das Wahlrecht würde zu keiner mitteleuropäischen Angelegenheit werden. Arbeiterschutz oder Freiheit der Nationalitäten zählten auch jetzt nicht zu den gemeinsamen Angelegenheiten mit Österreich, erst recht nicht das Wahlrecht, welches das österreichische Volk von seinem

---

<sup>147</sup> Madzsar József: A jövő nemzedék védelme és a háború. In: Huszadik Század 17 (1916) I, 1-22. Giessweins Diskussionsbeitrag ebenda, 165-166.

Kaiser erhalten habe, das ungarische Volk von seinem König aber nicht. Denn Rechte könne man nur erkämpfen. In einer Einheit »Mitteleuropa« würde das Maß der Aufrüstung durch die deutsche Wirtschaft diktiert, dabei sei Ungarn bereits von dem durch Österreich vorgegebenen Tempo überfordert. Die deutsche Rechnung, wonach dies für Ungarn der einzige Weg sei, seine Hegemonie über die Nationalitäten zu bewahren, gehe nicht auf, denn Aufrüstung und sogenannte energische Nationalitätenpolitik seien bis jetzt noch nie der demokratischen Entwicklung dienlich gewesen. 3) Der wirtschaftliche Fortschritt solle von der Größe des Wirtschaftsgebietes abhängen, da die wirtschaftliche Kraft eines Staates angeblich vom Export bestimmt sei. Die Demokraten, noch mehr die Sozialdemokraten, setzten im Gegensatz dazu die Bedeutung des inneren Verbrauchs an erste Stelle und sehen in der Steigerung der Konsumfähigkeit der Bevölkerung den richtigen Weg. Auch der Grundsatz, wonach nur die dafür begabten Völker beziehungsweise deren Oberschichten in der Lage wären, die großen Staatsgebiete und Wirtschaftseinheiten zu schaffen, sei unhaltbar. Die Demokratie setze gegen diese These der »Rassen-« und Klassenüberlegenheit das Prinzip der Gleichberechtigung der Klassen und Nationen. Daraus folge nach innen die Demokratie, nach außen die Internationalität. Sollten die Zollschranken fallen, so nicht nur in Mitteleuropa, sondern in ganz Europa. Ein Mitteleuropa unter deutscher Vorherrschaft könnte zur Akzeptanz der aristokratischen und »rassischen« Gesichtspunkte führen, deshalb könne er, Kunfi, dem nicht zustimmen, daß die ohnehin nicht sehr starken Kräfte der ungarischen Demokratie für eine mitteleuropäische Annäherung dieser Art benutzt werden sollen.

Zu diesen Ausführungen nahm Giesswein als erster Stellung. Er wollte als »gern gesehener Gast in dieser Gesellschaft« zunächst im Namen des Friedensvereins der Ungarischen Heiligen Krone dem Vortragenden danken, daß er an die erste Stelle seiner Ausführungen den Gesichtspunkt des Pazifismus setzte. Pazifismus und wirtschaftliche Interessen stünden in unmittelbarem Zusammenhang. Die Institution des Schiedsgerichts zur Sicherung eines dauernden Friedens habe man geschaffen, weil der Friede in jeder, auch in wirtschaftlicher Hinsicht für die Allgemeinheit am vorteilhaftesten sei. Was also dem Pazifismus am Mitteleuropa-Plan Naumanns unvorteilhaft erscheine, werde auch unter wirtschaftlichem Aspekt bestätigt. Naumann stelle sich nämlich unter »Mitteleuropa« ein politisch, militärisch und wirtschaftlich abgetrenntes »corpus separatum« inmitten »Europas Körper« vor, gehütet durch Drahtverhau und Schützengräben, was nichts anderes als den permanenten Krieg bedeute, mit der Perspektive der stets zunehmenden Intensität und der Perfektionierung der Mordinstrumente. Die Entwicklung verlaufe zwar von der Autarkie der Nationalstaaten durch wirtschaftliche Integration in Richtung Weltwirtschaft, doch Naumanns Mitteleuropa wäre keine Etappe auf diesem Weg. Im Gegenteil. Die wirtschaftliche Verbindung solle doch die Grundlage für den politischen Zusammenschluß bilden, mit dem Ziel ei-

ner Weltkonföderation. Naumanns Plan aber berge die Gefahr in sich, durch bewaffnete Eroberungen zum Weltreich zu werden. In diesem Konzept wäre Ungarn bei entsprechend intensiver landwirtschaftlicher Produktion ein geschätzter Partner. Sollten sich aber die Grenzen erweitern und Rumänien oder gar Mesopotamien mit einbezogen werden, so erhalte die ungarische Tiefebene den Rang einer »quantité négligeable«. Für die deutsche Industrie hingegen wäre Mitteleuropa bald zu eng, der Persische Golf, Indien, Ägypten, Afrika müßten integriert werden. Diese Art der wirtschaftlichen Integration wäre aber nicht rentabel, erst recht nicht unter den heutigen Umständen. Weltreiche hätten sich nie als dauerhafte Formationen erwiesen, nach kurzer Zeit wären sie auseinandergefallen, angefangen von den Assyrem und Babyloniern bis zum Reich Karls V. Das Römische Reich habe am längsten bestanden, vermutlich weil es nur zum Teil durch Eroberung, zu einem anderen Teil aber durch Föderation entstanden sei. Auch die Integration der Weltwirtschaft könne sich nur auf dem Wege der Föderation entwickeln. Dies sei, heißt es, nur durch die Einschränkung der Souveränität der einzelnen Staaten möglich. Dies müsse in Kauf genommen werden, denn jeder soziale Zusammenschluß enge die betroffenen Persönlichkeiten ein, er biete aber dafür Schutz und Unterstützung. »Und wenn die uneingeschränkte Souveränität der Staaten nur solche Früchte tragen kann wie der jetzige Weltkrieg, so können wir sie [...] als wertlos betrachten.« Der Weg der Weltwirtschaft könne nur derjenige der Weltkonföderation sein, ein Bündnis der Staaten der gebildeten Welt, dessen Grundprinzipien die Haager Konferenzen schon festgelegt hätten und sich im Minimalprogramm der Zentralorganisation für einen Dauernden Frieden ausdrückten. Abschließend trug Giesswein die neun Punkte dieses Programms vor. Danach wies er noch auf die Föderation Argentiniens, Brasiliens und Chiles als ermutigendes Beispiel hin.<sup>148</sup>

In der Diskussion traten viele, vor allem Oszkár Jászi und seine Anhänger, für Naumanns Konzept ein. Sie sahen darin einen Weg zur Realisierung der eigenen Vorstellungen, nämlich für die Lösung der Nationalitätenfrage nach dem Modell einer »Mitteluropäischen Schweiz«, als Vorstufe zu den »Europäischen Vereinigten Staaten«. Sie wähten, durch die deutsche Führung eines den heimischen Verhältnissen überlegenen Demokratisierungsprozesses teilhaftig zu werden. Außer Kunfi und Giesswein nahm nur der Sozialdemokrat Péter Ágoston eindeutig gegen den Mitteleuropa-Plan Stellung.

Ein Buch von Péter Ágoston, Dozent an der Rechtsakademie in Großwardein, gab den Anlaß zu einer Rundfrage, die von der Zeitschrift ‚Zwanzigstes Jahrhundert‘ 1917 veranstaltet wurde. In dieser Schrift

---

<sup>148</sup> *Középeurópa*. In: Huszadik Század 17 (1916) I, 400-533. Giessweins Diskussionsbeitrag ebenda, 428-431. Zu der ungarischen zeitgenössischen öffentlichen Meinung über den Mitteleuropa-Plan Naumanns: *Irinyi Károly: Mitteleuropa-tervek és az osztrák-magyar politikai közgondolkodás*. Budapest 1973.

schlug der Autor den ungarischen Juden vor, ihren Glauben aufzugeben und sich zu assimilieren, um auf diese Weise dem Antisemitismus entgegenzuwirken, der durch die Einwanderungswelle in den liberal geprägten Jahrzehnten entstanden war. Die Redaktion der Zeitschrift wandte sich nun an bedeutende Persönlichkeiten unterschiedlicher Weltanschauung in Politik, Wissenschaften, Kunst und Kirche und bat sie, zu folgenden Fragen Stellung zu beziehen: 1) Gibt es in Ungarn eine Judenfrage? 2) Wenn ja, was sind ihre Gründe? 3) Welche gesellschaftlichen oder gesetzgeberischen Reformen wären zu ihrer Lösung nötig? Die Redaktion berichtete abschließend von einer unerwartet großen Resonanz, nämlich von 60 Antworten, aber auch von einer Gereiztheit in der Gesellschaft bezüglich der Rundfrage, auf die vermutlich zurückzuführen sei, daß keiner der führenden Politiker, ungeachtet welcher Richtung, die Fragen beantwortete.

Auf die Frage 1) gab Giesswein eine bejahende Antwort. Er führte aus, die Judenfrage ließe sich ebenso wenig leugnen wie die Nationalitätenfrage oder die Frage der Zigeuner. Diese Fragen seien gesellschaftlicher Natur und könnten richtigerweise nur aus dieser Sicht erörtert werden. Er betrachte die Judenfrage im wesentlichen weder als eine »rassische« noch als eine religiöse Frage. Wäre sie, wie es die Anhänger des »rassischen« Determinismus behaupteten, die Folge inhärenter »rassischer« Eigenschaften, so würden diese durch den Prozeß der Assimilation nicht eliminiert, sondern verbreitet. Das religiöse Moment komme auch nur indirekt in Betracht, soweit es – vornehmlich bei orthodoxen Juden – zu ihrer separatistischen Lage beitrage. Der Separatismus verursache zum Beispiel in den Vereinigten Staaten die chinesische und japanische Frage, in der Türkei die armenische und griechische. Im übrigen, so Giesswein, seien Gesellschaften, Staaten oder politische Nationen niemals ganz homogen, überall gebe es Klassen-, Kasten- und »Rassen«-Nuancen oder Differenzen. Auch die Nationalitäten empfänden die Auswirkungen des Separatismus, und zwar um so mehr, je mehr kulturelle und religiöse Momente ihn stärkten. Jede gesunde Gesellschaft verfüge über ein bestimmtes Maß an Integrationskraft, die sie gegen den Separatismus einsetze. In der Feudalzeit habe der Adel auch im Separatismus gelebt, den dann die Französische Revolution und die daraus entstandene Ideenwelt durchbrochen hätten. Bis zum Westfälischen Frieden habe das Prinzip des *cuius regio, eius religio* geholfen, die Einheit gegen die separatistischen Bestrebungen zu bewahren, im bürgerlich-kapitalistischen System spiele die Ideologie der nationalen Einheit die gleiche Rolle. Die Reibungen zwischen den integrierenden und den separatistischen Kräften manifestierten sich sowohl in der religiösen und rechtlichen als auch in der Nationalitätenfrage.

Zu Frage 2) meinte der Prälat, daß der Separatismus in der Gesellschaft dann Haß auslöse, wenn er für die soziale Gruppe, die darin lebe, mehr Vorteile als Nachteile bringe. Dies sei bei den ungarischen Juden ebenso der Fall wie bei den Armeniern in der Türkei oder bei den Kopten in

Ägypten. Die historisch genannten Klassen dieser mehr oder weniger feudalistisch strukturierten Staaten seien Berufen nachgegangen, die mit Würden und politischen Machtpositionen verbunden gewesen seien, und hätten den Handel und die Industrie den politisch untergeordneten Gruppen, also den Armeniern in der Türkei, den Kopten in Ägypten und den Juden in Ungarn, überlassen. Es sei nur natürlich, daß diese Gruppen, einmal zu Vermögen und damit zu Einfluß gekommen, eine andere ethische Auffassung vertreten als die feudal geprägte Oberschicht. »Daraus wird ersichtlich, daß sich diese Separatismen nicht aus dem Rassencharakter, sondern aus der sozialen Lage ergeben.« Im Zusammenhang mit der Lage des Judentums in Ungarn zeige die Statistik, daß ihnen der Separatismus große Vorteile bringe. Ihr Anteil an manchen intellektuellen Berufen sei überwiegend, an anderen prozentual bedeutend. Und daß es auch in der Zukunft so bleiben werde, gehe aus der Statistik der höheren Schulen und Mittelschulen hervor. Dieser Umstand, der Neid wecke, sei aber nicht die Folge von »rassischen« Eigenschaften der Juden, sondern die Folge ihrer sozialen Position beziehungsweise der mißlichen sozialen Situation breiter christlicher Schichten. Da die Kinder von Juden meisten in Städten lebten, hätten sie günstigere Bildungsmöglichkeiten als dies in ländlicheren Gegenden der Fall sei. Christliche Kinder lernten nur, wenn sie der Oberschicht angehörten. Kinder von Landarbeitern besuchten in sehr geringer Zahl die Mittelschule, höchstens um Priester oder Lehrer zu werden. Kinder aus der Arbeiterklasse gebe es an Gymnasien und Hochschulen kaum. Daher sei die Möglichkeit zur Selektion der Talente unter den Kindern von Christen sehr viel geringer. Viele Unbegabte würden aus sozialem Prestigedenken durch die Schule gequält, und viele Begabte fänden nicht den Weg zur Bildung, während im Judentum so gut wie jede Begabung die Möglichkeit habe, sich durchzusetzen.

3) »Was zu tun ist? Nichts anderes als die Demokratisierung Ungarns.« Damit öffneten sich die Pforten der höheren Bildung vor den Bauern- und Arbeiterkindern, die richtige Quote stelle sich bei den intellektuellen Berufen ein, und dann hörten Neid und Eifersucht auf. Die Demokratie zerstöre auch die Trennwände des Separatismus, »hinter denen unser Judentum, wenn es auch klagt, sich sehr wohl fühlt, und wenn die Allgemeinbildung die ruthenischen und andere Arten Parier sowie die Verelendeten der Ghettos über den Stand des viehischen Lebens hinaushebt, dann wird allmählich verschwinden, was wir heute als Judenfrage kennen.«<sup>149</sup>

Ebenfalls 1917 erschien der Vortrag, den der Prälat im Jahr zuvor über „Die gesetzliche Regelung des Minimallohns“ im ungarländischen Verein des Kampfes gegen die Arbeitslosigkeit (*A Munkanélküliség Elleni Küzdelem*

---

<sup>149</sup> *A zsidókérdés Magyarországon*. In: *Huszadik Század* 18 (1917) II, 1-159. Giessweins Antwort ebenda, 85-87.

*Egyesülete*) gehalten hatte.<sup>150</sup> Er begann seine Rede mit der Feststellung, daß die bereits überfällige gesetzliche Lohnregelung den Verein deshalb interessieren müsse, weil die bislang unkontrolliert entlohnte Heimarbeit andere arbeitslos mache. Den Einwand, soziale Reformen brächten die ungarische Industrie zu Kriegszeiten in eine kritische Lage, wies er mit dem Argument zurück, keinerlei Regelung in sozialer Richtung könne der Industrie schaden, da diese vor allem aus Arbeitern bestehe. Wer den Arbeitslohn außer acht lasse, schade der Industrieentwicklung. Der Krieg mache die Beschäftigung von Invaliden und Frauen notwendig. Diese seien, vor allem die Kriegswitwen mit Kindern, für die Heimarbeit geeignet. Das sei der Boden, auf dem das sogenannte »Sitzsystem« (*Sweating System*) wie Unkraut gedeihe. Die ungarische Sozialpolitik habe dieser Frage keine Aufmerksamkeit geschenkt, einschlägige Arbeiten nicht gewürdigt, so könne sich die Gesellschaft keine Meinung über dieses quälende Arbeitssystem und dessen soziale Folgen bilden. Bereits 1907 habe es, in nur fünf Industriezweigen gerechnet, 50.000 Heimarbeiter gegeben. Der Krieg vervielfache die Zahl der zum Verdienen gezwungenen Frauen und begünstige damit den Wucher der Arbeitsvermittler und das System der Ausbeutung. Mit beredten Worten argumentierte Giesswein gegen den liberalen Einwand der freien Arbeitsverträge. Er wies auf die sozialen Folgen der Hungerlohn-Verträge hin sowie darauf, daß das Strafrecht auch die Wucherzinsen als erpresserischen Mißbrauch der Notlage anderer ansehe und verbiete; um so mehr müsse der Mißbrauch der Arbeitskraft anderer zum eigenen Nutzen unter Strafe gestellt werden. Der Prälat bedauerte das Fehlen entsprechender Paragraphen, meinte aber, daß »nur eine starke öffentliche Meinung lebensfähige Paragraphen schaffen« könne. Die unerträgliche Realität bleibe aber so gut wie unbekannt, weil die Opfer meistens Frauen oder nicht organisierte Arbeiter seien, die kein Wahlrecht und keine Möglichkeit zu Demonstrationen hätten. 1905 habe Frankreich verblüfft erfahren, daß dort anderthalb Millionen unter dem »Sitzsystem« litten. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts hätte in England die Third Commission on Childrens Employment »haarsträubende Dinge« in dieser Beziehung zum Vorschein gebracht. Das Parlament sei nicht aktiv geworden. Erst als die Heimarbeitsprodukte (Näharbeiten) in der vornehmen Gesellschaft Infektionen zu verbreiten begannen, habe das Oberhaus eingegriffen. Die eingesetzte Untersuchungskommission habe 1888/1889 in 71 Sitzungen 291 Zeugen verhört; der fünfte Band der Protokolle beinhalte die Zusammenfassung der Verhöre, die feststelle, daß das Übel jedes vorstellbare Maß überträfe, sowohl in bezug auf die niedrigen Löhne und die Länge der Arbeitszeit als auch hinsichtlich der hygienischen Verhältnisse in den Arbeitsräumen. Zu einer Gesetzesinitiative,

---

<sup>150</sup> *Giesswein Sándor: A bérminimum törvényes szabályozása. In: A Munkanélküliség Elleni Küzdelem Egyesületének kiadványai. Nr. 14. Budapest 1917 [im folgenden Giesswein (27)].*

nämlich zur Festlegung des Minimallohns und der maximalen Arbeitszeit, habe aber der Bericht der Untersuchungskommission nicht geführt. Erst die 1906 veranstaltete Sweating System Exhibition in Queens Hall habe die öffentliche Meinung aufgerüttelt und die Bildung der Anti-Sweating League herbeigeführt, von welcher dann der Kampf für die gesetzliche Regelung der Heimarbeitslöhne initiiert worden sei. Giesswein kam es darauf an, die soziale Initiative der Engländer als beispielhaft herauszustellen, aber auch darauf, die Einwände zu widerlegen, die generell gegen die staatliche Regelung der Arbeitsverhältnisse vorgebracht wurden, so die Behauptung, die staatliche Einmischung wäre Sünde gegen die menschliche Freiheit, die Kontrolle des Heimarbeitsplatzes Anschlag auf die Heiligkeit des Familienlebens, die Lohnregelung würde das auf dem Prinzip von Angebot und Nachfrage beruhende »eherne Lohngesetz« stören. Der Prälat führte dagegen aus, daß Arbeit keine Ware sei, man könne nicht mehr den römischen Rechtsbegriff der unfreien Arbeit (*operae illiberales*) akzeptieren, denn damit erkenne man die Sklaverei an. Die deutschen Gewerkschaften wollten die Heimarbeit als eine »überaus rückständige Betriebsweise« aufheben und mit geregelter Arbeit in gesunden Werkstätten ersetzen. Giesswein teilte diese Meinung nicht, denn die überwiegende Mehrheit der Heimarbeiter seien Frauen mit Familie, die ein Verbot der Heimarbeit schwer träfe. Deshalb trat der Prälat für die gesetzliche Regelung ein.

In der zweiten Hälfte seiner Ausführungen ging es um „Die gesetzliche Regelung des Mindestlohns in verschiedenen Staaten“, <sup>151</sup> wobei der Autor besonders ausführlich beschrieb, wie in Australien eine »junge Gesellschaft, frei von Traditionen« dieses Problem in den Griff bekommen habe. Die Gesetzesvorlage des Kultusministers des Staates Victoria, J. Peacock, über die Bekämpfung des *Sweating Systems* wurde 1896 zum Gesetz. Dessen Umsetzung erfolgte durch Aufstellung der paritätisch zusammengesetzten Lohnämter (Special Boards). Eingehend schilderte Giesswein die Kompetenzen und die Geschäftsordnung der Lohnämter, die Oberaufsicht des Staatsrates über sie, auch die Grenzen von dessen Einflußmöglichkeiten sowie den Weg eines Rechtsmittelverfahrens, das Arbeitgeber oder Arbeitnehmer unter bestimmten Voraussetzungen anstreben könnten, sowie die Zusammensetzung der Berufungsinstanz. Ein für den Prälaten wichtiger Aspekt war die Regelung des Stücklohns, der nicht geringer ausfallen dürfe als bei Zeitlohn-Bezahlung. 1897 regelten vier Lohnämter den Verdienst von 17.000 Arbeitern, 1909 91 Lohnämter das Einkommen von 100.000 Arbeitern; dadurch sei besonders die Lage der Heimarbeiterinnen erheblich verbessert worden.

Die Gesetzgebung in Neuseeland regelte nur den Arbeitslohn für Minderjährige (1895). Für die übrigen Fälle waren Schlichtungsgerichte vorgesehen, deren Verfahrensweise und Zusammensetzung Giesswein ebenso

---

<sup>151</sup> Ebenda, 11 ff.

genau schilderte wie die Kompetenzen der Court of Arbitration, der Berufungsinstanz, deren Beschlüsse zwingend, aber zeitlich begrenzt waren. Aus der Kombination der Regelungen in Neuseeland und in Victoria gestalteten die anderen Länder Australiens ihre Arbeitsgesetze. Die Frage, ob diese auf europäische Verhältnisse anwendbar seien, wurde von Fachleuten verneint. Der Prälat aber meinte, daß man das Grundprinzip für Ungarn übernehmen könnte, wo die Verhältnisse es verlangten, sogar müßte.

Australien gab die Anregung für England zu ähnlichen Regelungen (Trade Board Act, 1910). Das Gesetz zielte auf die Bekämpfung des Sweating durch paritätisch besetzte Bezirkskommissionen ab, die Vorschläge für Zeit- und Stücklohn auszuarbeiten hatten. In Frankreich regelte seit 1913 ein Gesetz die Lohnverhältnisse der Heimarbeiter. Danach sollten Arbeiterräte (Conseils du Travail) in Werkstätten den Lohn ermitteln und daraus den Stücklohn so bestimmen, daß die Heimarbeiterin bei zehn Stunden Arbeit so viel verdienen konnte wie eine Arbeiterin, die Tageslohn bezog. Kanada folgte 1907 dem Weg Neuseelands mit der gesetzlichen Einführung der Institution des Board of Conciliation and Investigation. Nach kanadischer Auffassung bargen niedrige Löhne und schlechte Arbeitsverhältnisse stets die Gefahr von Streiks in sich, die in vielen Fällen (Verkehrsmittel, Lebensmittelversorgung) öffentliche Interessen beeinträchtigten. Deshalb wurden einschlägige Probleme bekannt gemacht, die öffentliche Meinung ermittelt und so die Entscheidung durch die Öffentlichkeit bestimmt. In den Vereinigten Staaten von Amerika regelte der Staat Massachusetts als erster die Lohnfrage, indem er 1912 durch ein Gesetz Mindestlohnkommissionen (Minimum Wage Commissions) einsetzte. Wenn die Kommission »sweating Erscheinungen« feststellte, so wurden die Lohnausschüsse (Wage Boards) aktiv und brachten den Mißbrauch an die Öffentlichkeit. Die Gesetzgebung des Staates Massachusetts zählte auf den öffentlichen Boykott, »was freilich eine Öffentlichkeit mit sozialem Empfinden voraussetzt«, fügte der Prälat hinzu. 1913 haben weitere Staaten der Union Mindestlohnregelungen für Frauen und Minderjährige beschlossen. Giesswein berichtete über das Scheitern des Gesetzentwurfs zur Regelung des Mindestlohns in Österreich 1906, den Industriekammer und Heimarbeitsausschuß gleichermaßen abgelehnt hätten. Den nächsten Versuch 1911 hätten die betroffenen Parteien akzeptiert, aber innenpolitische Unruhen und der Krieg hätten die Fortsetzung der Verhandlungen verhindert.

In Belgien lagen 1910 bereits zwei, von der sozialistischen und der katholischen Partei eingebrachte einschlägige Gesetzesanträge vor. Beide orientierten sich am englischen Modell, aber auch sie gingen in den kriegereichen Ereignissen unter. 1911 forderten in Deutschland sowohl die Zentrumspartei als auch die Sozialdemokraten die gesetzliche Regelung des Minimallohns. Der VII. internationale Kongreß des gesetzlichen Arbeitsschutzes (Zürich, 1912) reklamierte für Heimarbeiter das Recht auf freie Organisation und forderte die gesetzliche Feststellung der Nichtigkeit von

wucherischen Arbeitsverträgen sowie die Bestrafung der Arbeitgeber, die Wucherlöhne zahlten. Ohne die Festlegung von Mindestlöhnen bleibe der Heimarbeiterenschutz unwirksam, stellte der Kongreß fest.

Ungarn sei noch dabei, die Grundlagen zu legen. Dazu gehöre der Aufsatz von Imre Ferenczi über die Heimarbeit in Budapest (1908), mit vielen interessanten und deprimierenden Daten, wobei zu befürchten sei, daß sich die Lage seither verschlimmert habe. Noch trauriger sei das Bild, folge man den Darlegungen der Budapester Industrie- und Handelskammer von 1911 über die Heimarbeit in der Hauptstadt und ihrer Umgebung. Berichtet werde von Arbeitszeiten von 5.00 bis 22.00-23.00 Uhr sowie von Branchen, in denen ein Arbeitstag von 12-16 Stunden üblich, die Sonntagsruhe hingegen unüblich sei. Die elenden Wohnverhältnisse verschärften noch die Lage. 12-14jährige Mädchen arbeiteten in überfüllten Räumlichkeiten, für ihr Alter viel zu viel, mit der natürlichen Folge von Erkrankungen. In Ungarn müsse man aber »Sweating« nicht nur bei den Heimarbeitern suchen. Nach der Betriebs- und Arbeiterstatistik der Fabrikindustrie für die Länder der Ungarischen Heiligen Krone (1915) habe 1910 in 34 Anlagen die Arbeitszeit 16 Stunden und mehr (abzüglich Pausen 14 Stunden und darüber), der Wochenlohn von 22.105 Arbeitern und 31.753 Arbeiterinnen zwischen sechs und zehn Kronen betragen, 45% der erwachsenen Arbeiterinnen hätten weniger als zehn Kronen, 6.324 erwachsene Arbeiter sowie 9.926 erwachsene Arbeiterinnen hätten unter sechs Kronen in der Woche verdient. Eine genauere, auch die Heimarbeit erfassende Statistik gebe es nicht, weil in Ungarn die dafür zuständigen Institutionen, nämlich die Arbeiterkammern, fehlten, stellte Giesswein mit Bedauern fest. Um die Arbeitsverhältnisse exakter zu registrieren, schlug er die Einrichtung von Bezirks-Gewerbeaufsichtsstellen vor, die von Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretern paritätisch besetzt werden und die Heimarbeiter mit einschließen sollten, unter Beteiligung fachkundiger Kräfte und der Frauenschutzvereine. Bei der Ermittlung der Heimarbeits- und Stücklöhne aufgrund der Wochenlöhne mit vergleichbarer Arbeit sollten auch die Wohn- und Familienverhältnisse erfaßt werden. Da die Heimarbeit vor allem von Frauen verrichtet werde, wäre die Einsetzung mindestens einer Gewerbeinspektorin wünschenswert, meinte der Prälat.<sup>152</sup>

Seit Kriegsbeginn beschäftigte Giesswein – neben der sozialen – die Frage der Friedenssicherung. Beide Probleme hingen schon deshalb zusammen, weil beide Folgen der Ungerechtigkeit seien, die zugunsten einer Minderheit Elend über die Mehrheit gebracht habe. Im Hinblick auf beide Fragen sah der Prälat in der Demokratie die Voraussetzung, um Ausgangspositionen zu erreichen, die eine Lösung ermöglichten. Diese Gedanken kamen auch in seiner Schrift „Gerechtigkeit und Friede“ zum

---

<sup>152</sup> Ebenda, 23-25.

Ausdruck.<sup>153</sup> Er ging von der Behauptung aus, daß die rasante technisch-naturwissenschaftliche Entwicklung der letzten hundert Jahre nicht nur die Kenntnisse der Menschen, sondern auch deren Solidaritätsgefühl erweitert habe, »trotz aller Herzlosigkeit des modernen kapitalistischen Systems«. Er nannte die Abschaffung der Sklaverei und die Unterdrückung des Sklavenhandels als die schönsten Errungenschaften des 19. Jahrhunderts und vermerkte, daß sich die Idee der Gleichwertigkeit Andersfarbiger ebenfalls durchzusetzen beginne. Der »sogenannte Rassenkongreß« in London (1911) habe unter Beteiligung von Teilnehmern verschiedener Hautfarben aus allen Erdteilen den Beweis der gleichen Bildungsfähigkeit Farbiger, aber auch deren rechtlich-sozialer Zurücksetzung erbracht. Nachdem der Verfasser ein ganzes Kapitel dem Thema „Kultur und Krieg im Lichte der Bibel“ gewidmet hatte, kam er auf die Frage zurück, wieso kurze Zeit nach den schönen Sprüchen über die allgemeine Verbrüderung der Weltkrieg ausgebrochen sei. Die Schuld daran trage, meinte der Prälat, jene materialistische Weltauffassung, die das Bewußtsein von einem gottgewollten Völkerrecht verdränge und damit die Regelung der zwischenstaatlichen Angelegenheiten der Gewalt überlasse. »Doch da es ohne Gerechtigkeit und ohne internationalen Schutz des Völkerrechts keinen dauernden Frieden gibt, ist die Errichtung eines ständigen und obligatorischen Völkertribunals die wichtigste Forderung des Tages.« Leider seien die Haager Konferenzen 1899 und 1907 nicht soweit gekommen. Der Verfasser gab die Schuld daran der italienischen Regierung, die sich der von Rußland und Frankreich erwünschten Anwesenheit des Papstes bei den Haager Konferenzen widersetzt habe. Einen weiteren Grund sah Giesswein im Verhalten der Diplomatie, die aus falsch verstandenem Staatsinteresse gegen die Ziele der Konferenz gearbeitet habe. Der Ausbruch des Weltkrieges aber zeige, daß das Haager Werk nicht aufgegeben werden dürfe, denn sollte die »internationale Rechtlosigkeit« auch nach dem Ende des Krieges bestehen bleiben, so würde sie die Gefahr der permanenten Feindseligkeit zwischen Völkern und Staaten in sich tragen.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> *Giesswein Sándor: Igazságosság és béke. Budapest 1917 [im folgenden *Giesswein* (28)]; Alexander *Giesswein: Gerechtigkeit und Friede. Pozsony 1918 [im folgenden *Giesswein* (29)].**

<sup>154</sup> *Giesswein* (29) 5-6, 15, 16, 21, 24; *Giesswein* (28) 17, 24, 27.