

Essay:

DIE KATHOLISCHE KIRCHE ÖSTERREICHS MANIFESTIERT IHRE SELBSTSTÄNDIGKEIT. MENSCHENRECHTE UND SOZIALE FRAGE IM MARIAZELLER MANIFEST VON 1952¹

Von Marion Dotter

Abstract 1952 einigten sich österreichische Priester und Laien bei einer Studientagung in Mariazell auf eine neue Gangart zwischen der katholischen Kirche und der Politik. Ihr Hauptanliegen, "eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft" zu schaffen, war geprägt von ihren Erfahrungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der Unterdrückung religiöser Freiheit in den östlichen Nachbarstaaten Österreichs. Die österreichische Kirche kämpfte zu jener Zeit für eine für einen größeren Entfaltungsraum der Kirche als eigenständiger gesellschaftlicher Faktor, etwa durch die Mitsprache bei Bildungs-, Sozial- und Eherechtsfragen.

In diesem Zusammenhang formulierten die katholischen Vertreter ihre Vorstellungen von Freiheit, Menschenrechten und Emanzipation und betonten die Leistungen und Forderungen der katholischen Kirche in diesen Bereichen.

Der hier vorgestellte Beitrag soll das bei den Beratungen entstandene "Mariazeller Manifest" und seinen ideologischen Überbau in die nationalen und internationalen Diskurse zum Verhältnis von Staat und Kirche in den 1940er und 1950er Jahren einbetten.

Einleitung

„Die Kirche ist für alle da, für jene, die an sie glauben, aber auch für jene, die sie bekämpfen, die nichts mehr von ihr wissen wollen. Im Umbruch der Zeiten steht sie als Hort wahrer Freiheit, als Hüterin wahrer Menschenwürde.“²

Mit diesen Worten endet das sogenannte Mariazeller Manifest, das wiederum den theoretischen Überbau des österreichischen Katholikentages vom September 1952 bildete. In Vorbereitung auf diese Machtdemonstration katholischen Lebens in Wien fand einige Monate zuvor in dem kleinen Wallfahrtsort Mariazell auch eine von Priestern und Laien besuchte Studientagung statt,

¹ Essay zu der Quelle: Mariazeller Manifest (Mariazell, Österreich 1952), in: Themenportal Europäische Geschichte, 2023, URL: <<https://www.europa.clio-online.de/quelle/id/q63-78968>>.

² Für den Wortlaut des Mariazeller Manifests siehe die Veröffentlichungen der Österreichischen Bischofskonferenz auf ihrer Website: Hirtenworte & Erklärungen. Das „Mariazeller Manifest“ von 1952: URL: <<https://www.bischofskonferenz.at/hirtenbriefe/das-mariazeller-manifest-von-1952>> [Zugriff: 13.10.2022]. Für unterschiedliche Textversionen siehe: Maximilian Liebmann, Das „Mariazeller Manifest“ als Teil einer Doppelstrategie, in: Ulfried Burz (Hrsg.), Brennpunkt Mitteleuropas. Festschrift für Helmut Rumppler zum 65. Geburtstag, Klagenfurt 2000, S. 565–578. Die Forschung hat sich immer wieder mit dem Text beschäftigt, siehe etwa: Maximilian Liebmann / Michaela Sohn-Kronthaler (Hrsg.), Kirche in Gesellschaft und Politik. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Festgabe für Maximilian Liebmann zum 65. Geburtstag, Graz 1999; Heinrich Schneider, Kirche – Staat – Gesellschaft. Ihre Beziehungen im Wandel, in: Wolfgang Mantl (Hrsg.), Politik in Österreich. Die Zweite Republik: Bestand und Wandel, Wien, Köln, Graz 1992, S. 523–570.

die sich unter Leitung der Katholischen Aktion auf eine öffentliche Erklärung zu gesellschaftspolitischen Fragen einigte.³ Mit ihrem Hauptanliegen, „einer freien Kirche in einer freien Gesellschaft“ Bahn zu brechen, verbanden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Studientagung als offizielle Vertreter der Laienorganisationen und des Episkopats zunächst den Anspruch auf eine starke, selbstständige Rolle im Staat. Um ihren Wunsch nach Selbstständigkeit von politischen und staatlichen Strukturen zu erreichen, inszenierten sie sich als Vertreter aller Menschen, ganz gleich, welcher Glaubensrichtung diese angehören sollten. In diesem Zusammenhang formulierten die kirchlichen Vertreter ihre Vorstellungen von Freiheit, Menschenrechten und Emanzipation und betonten die Leistungen der katholischen Kirche für die Beförderung dieser Ideale, insbesondere im Zusammenhang mit der Wohnungsnot und dem Schutz der Familie.

Der dadurch in vielem sehr moderne, in vielem aber auch sehr konservative Text, der seinen heute gebräuchlichen Titel erst zehn Jahre nach seiner Entstehung erhielt, war ursprünglich rein technisch als „Offizieller Bericht der Pressestelle des Österreichischen Katholikentages“ bezeichnet und von dem langjährigen Leiter der Katholischen Presseagentur, Richard Barta, ausformuliert worden.⁴ Obwohl Barta, der ein wichtiger Mitarbeiter und Wegbegleiter des Wiener Kardinals Franz Königs war, demnach als Urheber der Abhandlung galt, muss sie vorrangig als eine Zusammenfassung und Pressemitteilung des Studientages gelten, in dem sich die Meinungen vieler Expertinnen und Experten aus dem katholischen Umfeld widerspiegeln. Insgesamt waren etwa 300 Personen aus dem Laien- und Klerusverband der Einladung von Theodor Kardinal Innitzer gefolgt und nahmen über vier Tage hinweg an den Beratungen in 20 Arbeitskreisen teil. Sie beschäftigten sich etwa mit der Rolle der Arbeiter, Intellektuellen, Frauen und Kindern in der Gesellschaft, dem Verhältnis von Kirche, Staat und Presse sowie der sozialen Frage und dem Stadt-Land-Gefälle.⁵

Getragen wurde diese Veranstaltung von der Katholischen Aktion, einer kirchlichen Laieneinrichtung, die 1945 auch in Österreich in Anlehnung an die von Pius XI. bereits 1922 anerkannte, gleichnamige Organisation in Italien entstanden war. Obwohl die Bischöfe die Aktion als eine ganz von episkopaler Seite getragene und bestimmte Institution in Österreich etablieren wollten, gelangte sie durch ihren Leiter Otto Mauer rasch zu großer Selbstständigkeit.

³ Zum Österreichischen Katholikentag von 1952 siehe: Maximilian Liebmann, Österreichische Katholikentage, in: Alois Kraxner (Hrsg.), Österreichischer Katholikentag 1983. Hoffnung leben – Hoffnung geben, Graz, Wien, Köln 1984, S. 15–53; sowie die Publikationen der österreichischen Bischofskonferenz: Matthias Glatzl (Hrsg.), Österreichischer Katholikentag 1952. Texte der Reden und Predigten bei den Hauptveranstaltungen. 11. bis 14. September 1952, Wien 1952. Österreichischer Katholikentag (Hrsg.), Kirche in neuer Zeit. Reden und Erklärungen des Katholikentages 1952, Wien 1952.

⁴ Liebmann, Das Mariazeller Manifest, S. 11.

⁵ Siehe dazu: Österreichisches Konklave. Ein Vorakt in Mariazell zum Katholikentag, in: Die österreichische Furche. Freie kulturpolitische Wochenschrift, Jg. 8, Nr. 19 (10.5.1952), S. 1; Erika Weinzierl, Was eine freie Kirche nicht ist, in: Die Furche. Die österreichische Wochenzeitung, (2.5.2002), URL: <<https://www.furche.at/religion/was-eine-freie-kirche-nicht-ist-1176148>> (Zugriff: 11.4.2023).

Er war es auch, der die Idee einer freien Kirche in einer freien Gesellschaft mit entschiedener Vehemenz vorantrieb und dabei eng mit dem römischen Nuntius Giovanni Dellepiane zusammenarbeitete.⁶ Neben heimischen Vertretern der Katholischen Aktion bzw. der Diözesen – etwa Ignaz Zangerle – waren auch internationale Spezialisten aus den Bereichen Theologie, Geschichte, Soziologie und Politikwissenschaft – wie etwa Karl Rahner – bei der Tagung anwesend.⁷

„Die Kirche“ als homogene Einheit, wie sie vom Mariazeller Manifest angerufen wird, existierte naturgemäß auch in Österreich nicht; Unterschiede und Konfliktlinien in der Wahrnehmung und Behandlung kirchlicher Agenden zeigten sich etwa zwischen den Laienorganisationen und den Bischöfen, den Bischöfen untereinander und den Laien bzw. Bischöfen und dem Nuntius. Sie machten die Kirche der 1940er- und 1950er-Jahre zu einem vielstimmigen Ort mit sich ergänzenden, zum Teil aber auch widersprechenden Ideen und Strategien zur Erreichung ihrer Ziele. In diesen Zielen dagegen waren sich die einzelnen Repräsentanten kirchlicher Einrichtungen und Funktionen sehr einig: Sie wollten den Einfluss der Kirche auf die Gesellschaft stärken, größere Unabhängigkeit von staatlichen Institutionen erlangen und ihre Wertvorstellungen transportieren, ohne dadurch in ein spezifisches parteipolitisches Fahrwasser zu gelangen. Im Mariazeller Manifest spiegeln sich diese Forderungen und Vorstellungen wider, sie sind demnach Ausdruck einer sich wandelnden globalen und lokalen Kirche, die in ihrer Vielfalt jedoch geeint war durch eine gemeinsame Gedankenwelt und den Wunsch, ihre Rechte und Privilegien in einer sich verändernden Welt zu verteidigen. Im Folgenden wird das Mariazeller Manifest in die nationalen und internationalen Diskurse zum Verhältnis von Kirche, Staat und Soziallehre eingebettet.

Die Stellung der katholischen Kirche zwischen Staat und Menschenrechten

Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Mariazeller Studientagung stilisierten die Kirche in dem Text zur „Sprecherin der ganzen Menschheit“ jenseits von „sozialen, politischen und konfessionellen Schranken“⁸ und bezogen sich damit auf das sich etablierende Selbstverständnis der Kirche als eine „global agierende Anwältin der Menschenrechte“.⁹ Der vom Mariazeller Manifest formulierte Wunsch, die Freiheit und Würde aller Menschen anzuerkennen und zu schützen, hatte sich nämlich erst langsam in der klerikalen Lehrmeinung

⁶ Zur katholischen Aktion in Österreich siehe: Markus Lehner, Vom Bollwerk zur Brücke. Katholische Aktion in Österreich, Wien 1992.

⁷ Weinzierl, Freie Kirche.

⁸ Mariazeller Manifest.

⁹ Klaus Große Kracht, Kirche und Menschenrechte. Anmerkungen aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive, in: Marianne Heimbach-Steins / Michael Böhnke / Martin Baumeister / Saskia Wendel (Hrsg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn 2018, S. 313–318, hier S. 313.

durchsetzen können: 1791 hatte Papst Pius VI. mit harscher Kritik auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in der französischen Nationalversammlung reagiert, zunächst, um gegen die darin postulierte Religionsfreiheit und gegen eine „Freiheit des Gewissens“, wie Papst Gregor XVI. 1832 noch einmal bekräftigte, zu protestieren.¹⁰ In dieser eindeutigen Haltung spiegelte sich die Vorstellung der Kirche als Institutionalisierung des Corpus Christi wider, der die Getauften aus der Gruppe aller Menschen heraushob.¹¹ Nur die christliche Doktrin führe zum Heil, sodass auch nur die Kirche die Wahrheit verkünden¹² und die Menschenrechte definieren könne, so die offizielle Haltung der Kurie.¹³

Darüber hinaus wirkte die Körpermetapher, auf die sich die Kirche in ihrer Selbstrepräsentation bezog, bestimmend für ihre von klaren Hierarchien, Gehorsamsverhältnissen und Ungleichheiten geprägte Struktur.¹⁴ Es ist daher nachvollziehbar, dass Pius VI. auch die Idee der Freiheit und Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz als „töricht“ zurückwies,¹⁵ was nicht zuletzt eine Reaktion auf die demokratischen Tendenzen innerhalb der französischen Kirche darstellte.¹⁶ Das Verhältnis zwischen dem Papsttum und der Demokratie bzw. den Menschenrechten war damit für etwa ein Jahrhundert grundlegend gestört, und auch Leo XIII., der sich zwischen 1878 und 1903 in zahlreichen Enzykliken intensiv mit den neuen Ideologien seiner Zeit beschäftigte, stand den Gläubigen lediglich partielle Rechte zu, während er weiterhin von deren Ungleichheit ausging.¹⁷ Dennoch war die rege Rezeption des thomasischen Naturrechts, die Leo in seiner Lehre betrieb, eine wichtige

¹⁰ Andreas Thier, Menschenrechte und Naturrechtstradition in der römisch-katholischen Amtskirche im Übergang vom späten 18. Jahrhundert zum frühen 20. Jahrhundert, in: Heimbach-Steins u.a. (Hrsg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche, S. 55–66, hier S. 56, S. 58. Zur Frage der Religionsfreiheit siehe auch: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg, Basel, Wien 1990.

¹¹ Saskia Wendel, Diskurse und Praktiken von Menschenwürde und Menschenrechten in spätkapitalistischen Zeiten. Systematisch-theologische Überlegungen, in: Heimbach-Steins u.a. (Hrsg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche, S. 141–152, hier S. 143.

¹² Adrian Loretan, Katholische Kirche und die Menschenwürde, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, URL: <<https://www.feinschwarz.net/katholische-kirche-menschenwuerde/>> (Zugriff: 13.10.2022); siehe dazu auch: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stimmen der Zeit 176 (165), S. 199–213.

¹³ Daniele Menozzi, Katholische Kirche und Menschenrechte. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, in: Heimbach-Steins u.a. (Hrsg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche, S. 89–101, hier S. 95.

¹⁴ Wendel, Diskurse, S. 143f.

¹⁵ Siehe dazu von Pius VI.: Breve Quod Aliquantum del Sommo Pontefice Pio VI., in: Der Heilige Stuhl, URL: <<https://www.vatican.va/content/pius-vi/it/documents/breve-quod-aliquantum-10-marzo-1791.html>> (Zugriff: 13.10.2022).

¹⁶ Wolfgang Palaver, Die Diskrepanz von Wort und Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche und Demokratie, in: ders. / Maximilian Aichern / Alberto Bondolfi (Hrsg.), Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick, Thaur 1991, S. 27–64, hier S. 32.

¹⁷ Menozzi, Katholische Kirche, S. 92f.

Grundlage für den Wandel katholischer Positionen zur Menschenwürde und zu deren Schutz im persönlichen Verhältnis zueinander.¹⁸

Die generelle Skepsis der höchsten katholischen Würdenträger gegen die Forderungen der Französischen Revolution und der Aufklärung war zudem in dem traditionellen Verhältnis von Staat und Kirche angelegt. Schon seit dem Mittelalter gestaltete sich letztere als dem Staatsgebilde vergleichbare, wohlgeordnete Civitas, die sich, im Unterschied zur weltlichen Herrschaft, dem „geistigen Wohlergehen“ der Menschen zuwenden sollte und von der Staatsgewalt daher nicht nur unabhängig, sondern dieser sogar überlegen sei. Den frühneuzeitlichen Machthabern gelang es jedoch immer deutlicher, den Katholizismus für ihre Anliegen zu nutzen und die Kirche damit in den Dienst ihrer Sache zu stellen. Die Kleriker tolerierten diese Allianz von Thron und Altar, solange sie die Deutungshoheit in ihren Kernkompetenzen – etwa Bildung, Familie und Spiritualität – behalten konnten.¹⁹ Eben diese wurde ihnen allerdings gerade von den jungen ideologischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, dem Liberalismus und dem Kommunismus, sukzessive in Abrede gestellt und entzogen.

Insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigte sich die Konkurrenz zwischen Staat und Kirche, als der stalinistische und der nationalsozialistische Totalitarismus ungeteilten Wahrheitsanspruch erhoben und damit die Interpretationsmacht der Kirche grundlegend in Abrede stellten.²⁰ In Reaktion auf die Brutalität internationaler Konflikte ebenso wie auf jene autoritärer Regime entwickelte sich bereits seit den Friedensbotschaften Benedikts V.²¹ eine neue, innerkirchliche Auseinandersetzung mit dem Staat, die auch menschenrechtliche Aspekte inkludierte und vorrangig den Schutz der Menschenwürde sowie der Persönlichkeit gegenüber der weltlichen Herrschaft betonte.²² Neben Pius XI., der sich in drei Enzykliken gegen Nationalismus, Nationalsozialismus und Kommunismus gestellt hatte, äußerte sich auch Pius XII. mehrmals zu diesem Themenkomplex, am deutlichsten in der Weihnachtsansprache von 1944, in der er die Demokratie als legitime Staatsform ebenso wie die Freiheit und Gleichheit der Menschen anerkannte. Er bezeichnete den Staat als „organische und organisatorische Einheit eines wirklichen Volkes“, grenzte also das „Volk“ terminologisch klar von der „formlosen Masse“ ab, die ungeordnet und leicht manipulierbar sei.

„Ordnung“ und „Volk“, die die Demokratie und die Persönlichkeit des Einzelnen gleichermaßen schützen sollten, waren dementsprechend Schlüsselbegriffe des päpstlichen

¹⁸ Thier, Menschenrechte, S. 59f. Zum Verhältnis von Leo XIII. und der Lehre von Thomas von Aquin siehe weiterführend: Leopold Lentner, Der Christ und der Staat. Grundsätzliche Feststellungen in den Rundschreiben Leo XIII. und ihre Gültigkeit für die Gegenwart, Wien 1952.

¹⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, Freiburg, Wien 1982, S. 15–34.

²⁰ Jan Eckel, Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern, Göttingen 2014, S. 76.

²¹ Siehe dazu weiterführend: Patrick Houlihan, Catholicism and the Great War. Religion and Everyday Life in Germany and Austria-Hungary, 1914–1922, Cambridge 2015, S. 186–214.

²² Eckel, Die Ambivalenz, S. 77f.

Textes,²³ die auch im Mariazeller Manifest knapp acht Jahre später eine wichtige Rolle spielten. Freiheit, so die Autoren und Autorinnen dieser Abhandlung, könne nur entstehen und erhalten bleiben, wenn die Gesellschaft „wohlgeordnet“ sei. Zudem erklärten sie: „Niemandem wird es gelingen, sie [das katholische Volk und die Kirche] in jenen Zustand der Verwirrung zu versetzen, der es gestattet, ihre Freiheit und damit die Freiheit des ganzen Volkes zu Fall zu bringen.“²⁴ Das „katholische Volk“ wurde also mit dem „ganzen Volk“ gleichgesetzt und dadurch eine Solidaritätsbasis geschaffen, wie sie ebenfalls bereits während des Zweiten Weltkriegs in einzelnen Stimmen, etwa jener des Berliner Bischofs Konrad von Preysing, angeklungen war.²⁵

Das kirchliche Priorat des allgemeinen Wahrheits- vor dem persönlichen Freiheitsprinzip blieb dennoch auch nach dem Zweiten Weltkrieg im kirchlichen Selbstverständnis aufrecht,²⁶ wurde aber in den 1960er-Jahren mit der Anerkennung der UN-Menschenrechtscharta durch den Vatikan einem entscheidenden Wandel unterworfen.²⁷ Die 1963 veröffentlichte Enzyklika „Pacem in Terris“ adressierte Papst Johannes XXIII. nicht nur an gläubige Katholiken, sondern an „alle Menschen guten Willens“, deren Rechte und Pflichten er vor dem Hintergrund theologischer Überlegungen anerkannte.²⁸ Zwei Jahre später bestätigte das Zweite Vatikanische Konzil in „Dignitatis Humanae“ auch die Religionsfreiheit, was Ernst Wolfgang Böckenförde als eine „koperkanische Wende“ der kirchlichen Lehre bezeichnet hat.²⁹ Die Papstworte repräsentieren naturgemäß nicht „die Kirche“ als Ganzes, dennoch sind sie eine wichtige Grundlage der theologischen Entwicklung auch auf lokaler Ebene.

²³ Rundfunkbotschaft Pius' XII. über Demokratie und Weltfrieden am 24.12.1944, in: Dokumente zur Katholischen Soziallehre. *Justitia et Pax*. Österreichische Kommission, URL: <https://www.iupax.at/dl/pqNnJmoJOLLJqx4KJKJmMjMnMn/1944-pius-xii-weihnachtsrundfunkbotschaft_pdf> (Zugriff: 13.10.2022).

²⁴ Mariazeller Manifest.

²⁵ Insbesondere in seinem „Hirtenbrief über das Recht“ von 1942; siehe dazu: Christoph Kösters / Mark Edward Ruff (Hrsg.), *Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung*, Freiburg, Basel, Wien 2018, S. 207.

²⁶ Adrian Loretan-Saladin, *Wie entwickelt die Römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten?*, in: Adrian Loretan-Saladin / Toni Bernet-Strahm (Hrsg.), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat*, Zürich 2006, S. 19–34, hier S. 25.

²⁷ Johannes Neumann, *Menschenrechte*, in: Hubert Cancik, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Kultbild–Rolle, Stuttgart 1998, S. 132–142, hier S. 138f.

²⁸ Enzyklika *Pacem in Terris*. Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Johannes XXIII., in: *Der Heilige Stuhl*, URL: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html> (Zugriff: 13.10.2022).

²⁹ Siehe dazu die Bewertung bei: Karl Gabriel / Christian Spieß, *Das zweite Vatikanum und die Religionsfreiheit. Eine koperkanische Wende?*, in: Hermann-Josef Große Kracht / Klaus Große Kracht, *Religion – Recht – Republik: Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Boston 2019, S. 77–89.

Die Situation der Kirche in der österreichischen Nachkriegszeit

Zahlreiche Tendenzen, die das Verhältnis von Kirche, Staat und Menschenrechten berühren und bestimmen, spiegeln sich auch im Mariazeller Manifest, dessen Verfasser und Verfasserinnen sich bereits 1952 an „alle Menschen“ richteten und die Kirche als Beschützerin ihrer Rechte interpretierten. Diese Aufgabe könne die Kirche allerdings nur dann erfüllen, wenn sie unabhängig von staatlicher Einflussnahme ihren „ureigensten“ Kompetenzen nachgehen dürfe. Das „Staatskirchentum vergangener Jahrhunderte“ und das „Bündnis von Thron und Altar“ sollte dabei ebenso überwunden werden wie das „Protectorat einer Partei über die Kirche“. Mit dieser Forderung bezogen sich die Mitglieder aus Laien- und Kleruskreisen jedoch nicht nur auf die weltkirchlichen und theologischen Diskussionen zu Demokratie und Humanitarismus, sondern reagierten vor allem auf die innerösterreichische Stellung der Kirche, die nach dem Zweiten Weltkrieg neue Impulse aufnahm und selbst entwickelte.

Während der Katholizismus bis zum Untergang der Habsburgermonarchie 1918 enge Beziehungen zum Kaiserhaus gepflegt und über diese Verbindung Legitimität sowohl gewährt als auch empfangen hatte, versuchte der Klerus seine starke Position in der Zwischenkriegszeit durch enge Verbindungen zur christlich-sozialen Partei zu verteidigen.³⁰ Obgleich das Episkopat den Priestern Anfang der 1930er-Jahre eine politische Tätigkeit untersagte, wandten sich die Bischöfe weiterhin den konservativen und immer autoritärer regierenden Machthabern des Austrofaschismus zu bzw. begrüßten zunächst den Anschluss an Hitlerdeutschland, bevor sie sich von dem religionsfeindlichen Regime entschieden distanzieren.³¹ Für die Nachkriegszeit konstatierten die Autoren und Autorinnen des Mariazeller Manifests eine Neuorientierung der katholischen Kirche Österreichs; die Erfahrungen im Dritten Reich bezeichneten sie als eine „unüberschreitbare Zäsur“, da die Kirche nunmehr „keinen Kaiser und keine Regierung, keine Partei und keine Klasse, keine Kanonen, aber auch kein Kapital hinter sich“ habe.³² Diese neue Selbstständigkeit der Kirche, die in dem Manifest ganz auf sich und ihre Ressourcen reduziert erscheint, biete aber die Möglichkeit, die belastete Vergangenheit hinter sich zu lassen und sich vollkommen unabhängig an der Zukunftsgestaltung zu beteiligen, so die Charta.³³ Richard Barta, der Verfasser des Textes, erklärte in einer Veröffentlichung etwa zehn Jahre nach der Studientagung, dass mit diesen Aussagen eine „katholische Generation nach 1944“ einen Schlussstrich unter jene Verstrickungen zwischen Kirche und Politik hatte ziehen wollen, die die Zwischenkriegsära geprägt haben – ohne dabei ein „Verdammungsurteil“

³⁰ Hans Magenschab, Die 2. Republik zwischen Kirche und Parteien, Wien 1968, S. 9f.

³¹ Erika Weinzierl, Kirche – Gesellschaft – Politik von der ersten zur zweiten Republik, in: Friedrich Stadler (Hrsg.), Kontinuität und Bruch 1938 – 1945 – 1955. Beiträge zur österreichischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, Münster 2004, S. 51–67, hier S. 55.

³² Mariazeller Manifest.

³³ Ebd.

gegen die „Haltung der Väter“ auszusprechen.³⁴ Der Autor sah seinen Text daher als Ausdruck einer neuen Linie in der österreichischen Kirche, die allerdings offiziell auch von episkopaler Seite vertreten wurde: Schon 1933 hatten die Bischöfe dem Klerus eine Einmischung in Parteifragen untersagt, 1945 wurde dieses Gebot – zum Teil von denselben Personen – formell erneuert.³⁵

Die von den Experten und Expertinnen der katholischen Aktion angemahnte ganzheitliche Trennung von Politik und Kirche war jedoch auch in den 1950er-Jahren noch nicht durchgängig umgesetzt: Vor den Wahlen empfahlen die Bischöfe in ihren gemeinsamen Hirtenbriefen den Gläubigen, ihre Stimme jener Partei zu geben, die sich „zur christlichen Weltanschauung“ bekenne.³⁶ Zudem bestanden enge Beziehungen kirchlicher Vertreter ins Lager der Volkspartei; insbesondere aus den Reihen der Katholischen Aktion, deren Mitglieder zum Teil das Mariazeller Manifest vorbereitet hatten, wählte die ÖVP immer wieder Abgeordnete für die Bundes- und Landesparlamente.³⁷ Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen katholischen Vertretern über das rechte Maß an politischer Einflussnahme sind daher in den Nachkriegsjahren keine Seltenheit, denn während die Laien in dieser Frage sehr divergierende Meinungen an das Episkopat herantrugen, drängte die Kurie auf eine intensivere Politisierung der Katholischen Aktion. Insbesondere das Verhältnis der Bischöfe – als offizielle Repräsentanten der Kirche in Österreich – zur SPÖ war ein ständiger Streitpunkt mit dem Nuntius, da sie sich stets in Zurückhaltung übten, um keinen Kulturkampf auszulösen.³⁸ Ein Wandel, der zu einer Annäherung an die Forderungen des Mariazeller Manifests führte, vollzog sich in dieser Hinsicht erst ab 1956, als die Bischöfe mit ihrem Sozialhirtenbrief den Katholiken ein Rüstzeug für die Herausforderungen der „modernen industriellen Arbeitswelt“ in Stadt und

³⁴ Richard Barta, Freie Kirche in Freier Gesellschaft, in: Ludwig Reichhold (Hrsg.), Zwanzig Jahre Zweite Republik. Österreich findet zu sich selbst, Wien 1965, S. 92–101, hier S. 95.

³⁵ Christian Schulze Pellengahr, Das Verbot der politischen Betätigung für Geistliche nach katholischem und evangelischem Kirchenrecht sowie im geltenden Staatskirchenrecht. Unter Berücksichtigung der Staaten- und Verfassungsgeschichte Deutschlands und Österreichs, Frankfurt am Main, Wien 2009, S. 59–67.

³⁶ Franz Leitner, Kirche und Parteien in Österreich nach 1945. Ihr Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der Äquidistanzdiskussion, Paderborn, Wien 1988, S. 106. Gerhard Steger, Der Brückenschlag. Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich, Wien 1982, S. 102, vertrat die Meinung, dass die katholische Kirche Österreichs noch bis in die 1970er-Jahre ein staatskirchliches Denken praktiziert habe.

³⁷ Zur Nähe von Kirche und ÖVP siehe etwa: Fritz Csoklich, ReVisionen. Katholische Kirche in der Zweiten Republik, Graz / Wien 1996, S. 17–40, hier S. 22; Maximilian Liebmann, Der Weg der Katholischen Kirche in die II. Republik, in: Maximilian Liebmann / Michaela Kronthaler (Hrsg.), Bedrängte Kirche: bedrängt – verfolgt – befreit, Graz 1995, S. 83–101.

³⁸ Siehe dazu weiterführend: Marion Dotter, Zwischen Papst und Partei. Politische Strategien der Katholischen Kirche in Österreich zur Wiedererrichtung des Konkordats auf nationaler und internationaler Ebene in der Nachkriegszeit, in: Simon Unger Alvi (Hrsg.), Katholizismus am Eisernen Vorhang: Der Vatikan, Westdeutschland und der Kalte Krieg, 1945–1960 (in Vorbereitung); dies., Watching the Iron Curtain's Descent: The Church of Austria and its Reactions to the Rise of the Communist Regimes in East Central Europe after the Second World War, in: Simon Unger-Alvi, Nina Valbousquet (Hrsg.), War and Genocide, Reconstruction and Change: The Global Pontificate of Pius XII, 1939–1958 (in Vorbereitung).

Land an die Hand gaben.³⁹ Darin wurde „erstmalig der ernsthafte Versuch unternommen [...], dem demokratischen Sozialismus Gerechtigkeit zuteilwerden zu lassen“, wie SPÖ-Klubobmann Bruno Pittermann beim Parteitag seiner Fraktion erklärte. Auch die SPÖ war nach diesem Schritt zu Zugeständnissen an die Kirche bereit, die kurz darauf sogar Eingang in deren Parteiprogramm fanden.⁴⁰

Die Überwindung traditioneller Konfliktlinien zwischen Katholizismus und Sozialismus brachte auch Bewegung in die Frage des Konkordats, die das Verhältnis Österreichs mit dem Vatikan seit 1945 gestört hatte: Schon seit der Ausrufung der Zweiten Republik drängte die Kurie auf eine Bestätigung und Anerkennung des 1933 zwischen dem austrofaschistischen Kanzler Engelbert Dollfuß und Pius XI. abgeschlossenen Vertrages und suchte dabei ganz explizit die Unterstützung der ÖVP. Diese stellte sich zwar in den Dienst der päpstlichen Sache, konnte sich gegen die Vorbehalte und Widerstände des linken Koalitionspartners aber lange Zeit nicht durchsetzen.⁴¹ Zudem bestand auch die Volkspartei, die von Pius als wichtiger Vertreter katholischer Werte in der Gesellschaft verstanden wurde, auf Nachverhandlungen einzelner Vertragspunkte und erhob daher die staatliche über die kirchliche Sphäre. Die Verfasser und Verfasserinnen des Mariazeller Manifests reagierten auf diese Ausgangslage, indem sie den Aufgabenbereich der Kirche stärker von der Gemeinschaft der Gläubigen entkoppelten. Um ihre Relevanz auch in einem säkularisierten Staat nicht zu verlieren, bemühten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Studienkonferenz um eine Neupositionierung der Kirche als Wahrerin allgemeiner Menschenrechte für die österreichische Gesamtbevölkerung.

In seiner erklärenden Schrift von 1965 stellte Barta den Zusammenhang zwischen der staatlich marginalisierten Kirche und der kirchlichen Neuorientierung in Bezug auf die Menschenrechte her: „Das heilige Experiment, einen christlichen Staat zu errichten, [...] ist heute mehr denn je nicht eine Utopie, sondern ein Traum. [...] Der Staat der Gegenwart ist kein christlicher Staat mehr, er ist der Staat aller. Der Gaube, der christliche Glaube, kann heute kein Monopol, kein Gesinnungs- und kein Staatsmonopol mehr sein. Das Reich Gottes wird nicht durch Verfassungen und Verordnungen, nicht mit Polizei und Wehrverbänden geschaffen, sondern kann nur wachsen im Herzen des einzelnen Christen.“⁴² Einen verordneten Glauben lehnt der Schöpfer des Manifests demnach ab, – eine Vorstellung, die auch die Bischöfe teilten,

³⁹ Der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenz und mit Kommentar versehen von Bischof Dr. Paul Rusch, in: Dokumente zur Katholischen Soziallehre. *Justitia et Pax*. Österreichische Kommission, URL: <https://www.iupax.at/dl/tLNkJmoJOLkJqx4KJKJmMJmNMn/1957-oebk-sozialhirtenbrief_pdf> (Zugriff: 13.10.2022).

⁴⁰ Ingeborg Schödl, *Vom Aufbruch in die Krise. Die Kirche in Österreich ab 1945*, Innsbruck, Wien 2011, S. 78.

⁴¹ Zur Frage des Konkordats siehe weiterführend: Hans Paarhammer / Franz Pototschnig / Alfred Rinnerthaler (Hrsg.), *60 Jahre österreichisches Konkordat*, München 1994.

⁴² Barta, *Kirche*, S. 96.

allerdings womöglich nicht zuletzt aus pragmatischen Gründen: Sie kannten die Grenzen kirchlicher Mitsprache an politischen Entscheidungsprozessen.⁴³

Auch die Frage, inwieweit die katholische Kirche eine herausgehobene Position unter den österreichischen Religionsgemeinschaften einnehmen sollte, war in der Nachkriegszeit umstritten. So ließ der Wiener Bischof Franz Jachym in einer vom Nuntius heftig kritisierten Rede zur Vorbereitung auf den Katholikentag mit der Aussage aufhorchen, „die [katholische] Kirche [verlange] keine Bevorzugung, sondern nur das, was sie selbst jeder anderen Konfession im Staate zugebilligt wissen will.“⁴⁴ Um die staatliche Anerkennung zu erreichen, war Jachym also offenbar bereit, auf eine Privilegierung der katholischen Kirche in Österreich zu verzichten, und übernahm damit Forderungen des Mariazeller Manifests, das sich für eine engere Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen einsetzte. Der religiös „neutrale Staat“, der keine Religionsgemeinschaft bevorzugen dürfe, wurde allerdings noch bis in die 1960er-Jahre von katholischer Seite, etwa in der einschlägigen Presse, angefochten.⁴⁵

Die Anerkennung der katholischen Kirche durch den Staat sollte über das Konkordat gelingen, dessen Wiederbelebung allerdings selbst von den Bischöfen bis zum Ende der 1940er-Jahre nicht explizit vorangetrieben worden sei, da sie, in Kooperation mit der ÖVP, ihre Bemühungen eher auf eine Veränderung der innerstaatlichen Gesetzgebung richteten, die eine für die Kirche verbesserte Lage bewirken sollte.⁴⁶ Mit dieser Taktik fanden sie allerdings nicht die Zustimmung des Vatikans und Papst Pius' XII., für den Konkordate ein wesentliches Werkzeug zur langfristigen Regelung des häufig konflikthaftern Staat-Kirche-Verhältnisses bildeten, wie er anlässlich einer Rede beim Internationalen Kongress für Geschichtswissenschaften 1955 meinte. Er interpretierte den Vertrag als Vereinbarung zweier „souveräner Gewalten“ – des Staates und der Kirche –, die „Zwistigkeiten über prinzipielle Fragen“ verhüten und die Gleichwertigkeit beider Verhandlungspartner ausdrücken sollte.⁴⁷

Mit der Entsendung von Giovanni Dellepiane als neuem Nuntius 1949 wurden auch die österreichischen Bischöfe stärker für das Thema sensibilisiert. Sie problematisierten das Fehlen des Konkordats nun vermehrt in der Öffentlichkeit. Insbesondere der Wiener Bischof Franz Jachym unterstützte den Nuntius in seinen Bemühungen und machte das Konkordat nicht zuletzt zu einem wichtigen Thema des Katholikentages. Auch die Arbeitskreise in Mariazell griffen die Frage auf und verbanden sie ganz klar mit dem Freiheitsdiskurs: Die Laien und Priester pochten nicht nur auf die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger, sondern erwarteten sich

⁴³ Siehe dazu etwa: Archiv der Österreichischen Bischofskonferenz (AÖBK), BK-Unterlagen, 5./6. Oktober 1954, S. 7–10.

⁴⁴ Welser Zeitung, Jg. 56, Nr. 26, 26.6.1952, S. 2.

⁴⁵ Karl Schwarz, Vom Mariazeller Manifest zum Protestantengesetz. Kirche(n) — Staat — Gesellschaft, in: Thomas Albrich / Klaus Eisterer / Michael Gehler / Rolf Steininger (Hrsg.), Österreich in den Fünfzigern, Innsbruck, Wien 1995, S. 137–167, hier S. 162.

⁴⁶ Ebd. S. 146.

⁴⁷ AT-OeStA/AdR AAng, II-Pol, 1955, 361, „Der Papst über das Verhältnis von Staat und Kirche“, 9.9.1955.

– als Gegenleistung für ihre unpolitische und staatsunabhängige Haltung – ebenfalls die Wahrung kirchlicher Freiheitsrechte: „Eine freie Kirche heißt aber auch, daß die Kirche das Recht für sich in Anspruch nimmt, sich frei zu entfalten“ und sich bei der Ausübung ihrer Tätigkeiten vor allem nicht in der Sakristei oder dem Gotteshaus verstecken zu müssen. Insbesondere in den Bereichen Ehe und Bildung fühlte sich die Kirche in ihren Kompetenzen und ihrer Handlungsfähigkeit beschnitten, wobei die Mariazeller Studientagung der Hoffnung Ausdruck verlieh, nicht länger durch „staatliche Vorschriften“ gehemmt zu werden, sondern durch die „Zusammenarbeit mit dem Staat“ ihre Aufgaben erfüllen zu können.⁴⁸ Dies kann als eindeutige Anspielung auf das Konkordat gelesen werden, das die innerstaatliche Kooperation der weltlichen und der sakralen Sphäre auf diplomatischem und institutionellem Wege trennen sollte. Die gegenseitige Bestätigung durch die Republik Österreich und den Heiligen Stuhl über neuverhandelte Zusatzverträge erfolgte allerdings erst in den 1960er-Jahren.

Eine wichtige Voraussetzung für die internationale Handlungsfähigkeit Österreichs war der Staatsvertrag, der 1955 mit den alliierten Mächten ausgehandelt werden konnte. Die Beendigung der Besatzungszeit wurde schon im Mariazeller Manifest herbeigesehnt, als die Verfasser und Verfasserinnen die freie Kirche ausschließlich in einer freien Gesellschaft verorteten: „Nach sieben Jahren Unterdrückung und weiteren sieben Jahren vorenthaltender Freiheit ist die Kirche heute zum Anwalt des Freiheitswillens des österreichischen Volkes geworden. Jetzt, da sie alte Bindungen gelöst hat und allein auf sich selbst gestellt ist, ist sie nur noch enger mit dem Schicksal des österreichischen Volkes verbunden und erhebt auch hier ihre Stimme, um dem Recht Österreichs Gehör zu verschaffen.“⁴⁹ In der Tat bemühten sich kirchliche Einrichtungen in vielfältiger Weise um die Unabhängigkeit des Landes, so etwa die 1947 von Pater Pavlicek gegründete Gebetsgemeinschaft Rosenkranz-Sühnekreuzzug, die sich auf symbolischer Ebene für Frieden und Freiheit der Republik einsetzte.⁵⁰ Im Unterschied zu diesem nationalen Wunsch nach vollständiger Autonomie wurde der Abschluss des Staatsvertrages von der Kurie skeptisch aufgenommen. Wie der österreichische Botschafter am Heiligen Stuhl bemerkte, gab es Stimmen im Vatikan, die die Neutralität Österreichs anzweifelten und trotz getroffener Vereinbarungen eine neuerliche Expansion des sowjetischen Einflusses auf österreichisches Staatsgebiet befürchteten.⁵¹

Der sich in den späten 1940er- und frühen 1950er-Jahren zuspitzende globale Konflikt des Kalten Krieges und dessen verheerende Auswirkungen auf die Stellung der Kirche in zahlreichen europäischen Ländern wurde von Rom und insbesondere vom Papst selbst mit großer Sorge beobachtet. Nachdem die Religionsausübung in Russland bereits in den 1920er-

⁴⁸ Mariazeller Manifest.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Schödl, Vom Aufbruch, S. 52.

⁵¹ AT-OeStA/AdR AAng, II-Pol, 1955, 361, „Vatikanische Skepsis gegenüber Staatsvertrag und Befreiung“, 4.10.1955.

und 30er-Jahren stark eingeschränkt worden war und die verschiedenen Konfessionen unter Verfolgungen zu leiden hatten, zeichnete sich ein ähnliches Vorgehen nach dem Zweiten Weltkrieg nun auch in zahlreichen mitteleuropäischen Ländern ab, etwa in der Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien und Polen: Die katholische Kirche wurde ganz und gar in den Dienst des Regimes gestellt oder in die Illegalität gedrängt, die Verbindungen nach Rom wurden weitestgehend gekappt.⁵² Sowohl auf dem internationalen Parkett als auch in lokalen Zusammenhängen verfolgte der Papst daher eine eigenständige Politik zur Schwächung der vom Staatssozialismus symbolisierten übermächtigen Staatsgewalt, wobei er gerade Österreich mit seiner geopolitisch wichtigen Lage im Zentrum Europas und an den Grenzen des Eisernen Vorhangs den Status einer „katholischen Festung“ zusprach.⁵³

Die österreichischen Kirchenvertreter erkannten ebenfalls die bedeutende wie auch unsichere Brückenposition Österreichs zwischen Ost und West und thematisierten daher implizit die für die Kirche besorgniserregende Situation in Ostmitteleuropa im Mariazeller Manifest, nachdem die österreichischen Bischöfe schon zu Beginn der Studientagung eine eindeutige Stellungnahme gegenüber ihren östlichen Nachbarländern abgegeben hatten: „Gebe Gott, daß ihnen bald die Sonne der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens leuchte“ war die solidarische Botschaft dieses Aufrufs.⁵⁴ Auf die Gleichsetzung von nationalsozialistischer und kommunistischer Herrschaft folgte eine Warnung vor den „letzten Resten totalitärer Einrichtungen, wie sie zum Schaden der österreichischen Demokratie noch in einem gewissen Absolutismus der politischen Parteien und in einer politischen Ausnahmegesetzgebung besteht“. Die Forderung nach einer „Frontstellung gegen alle Übergriffe der Staatsallmacht“ und „gegen jede Anmaßung des Staates zur totalitären Erfassung aller Lebensgebiete“ bezog sich eindeutig auf das kommunistische Staatsmodell, das den Einzelnen der Gemeinschaft unterordne und die von dem Manifest mehrfach geforderte Freiheit nichtstaatlicher Institutionen vehement beschnitt.⁵⁵ Damit offenbart das Credo von der „freien Kirche in einer freien Gesellschaft“ auch eine klar internationale Komponente. Man wollte der jenseits des Eisernen Vorhangs verfolgten „Kirche des Schweigens“, wie sie Papst Pius XII. in zahlreichen Predigten, Ansprachen und Memoranden bezeichnete,⁵⁶ zur Seite stehen und Propaganda gegen die konkurrierende Ideologie des Stalinismus betreiben, um ähnlichen Entwicklungen in Österreich vorzubeugen.⁵⁷

Intensiv hatte sich auch die Studientagung mit dem Verhältnis von Gläubigen und „Nicht-Katholiken“ beschäftigt und dabei die Apologetik in eine Fundamentaltheologie verwandelt. In

⁵² Siehe dazu etwa: Jana Osterkamp / Renate Schulze (Hrsg.), *Kirche und Sozialismus in Osteuropa*, Wien 2007.

⁵³ Thomas Gronier, *Le Saint-Siège et la Mitteleuropa à l'heure du rideau de fer: les rapports des ambassadeurs autrichiens au Vatican entre 1946 et 1961*, Wien 2018.

⁵⁴ Botschaft der Bischöfe zum Katholikentag, in: *Salzburger Nachrichten*, Jg. 8, Nr. 103, 2.5.1952, S. 2.

⁵⁵ Mariazeller Manifest.

⁵⁶ Siehe dazu: Alberto Giovannetti (Hrsg.), *Der Papst spricht zur Kirche des Schweigens*, Recklinghausen 1959.

⁵⁷ Eckel, *Die Ambivalenz*, S. 77f.

den Arbeitskreisen wurde festgehalten, dass der „Bolschewismus als Teufelssynagoge und Gegenkirche zu kennzeichnen“ sei und im Gegensatz dazu der Christ in seiner „Verantwortung für die Welt, besonders auch für den Osten“ gezeigt werden müsse.⁵⁸

Die Forderungen der katholischen Kirche Österreichs für einen gesellschaftspolitischen Wandel

Dem kommunistischen Weltbild stellte die Kirche jedoch nicht nur Verbote und Proteste, sondern auch eine eigene Soziallehre gegenüber, die sich auf den bereits erwähnten Papst Leo XIII. zurückführen lässt und den zweiten Teil des Mariazeller Manifests umspannt. Tatsächlich hatte bereits Leo den Schutz der menschlichen Würde vor allem für den „sozialökonomischen, nicht hingegen den politisch-rechtlichen Bereich“ definiert und mit dem Recht auf Eigentum, sichere und ausreichende Entlohnung, Feiertage oder gewerkschaftliche Vertretung einen eigenen Kanon von Freiheiten geschaffen, der einen Ausgleich zwischen der Welt der Arbeiter und jener der Arbeitgeber bzw. zwischen Kapitalismus und Kommunismus bringen sollte.⁵⁹ Der Versuch, die Kirche in der Mitte zwischen diesen beiden Ideologien zu positionieren und dabei den Menschen in den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken, setzte sich in theologischen Debatten der Zwischenkriegszeit fort⁶⁰ und wurde beispielsweise auch im Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe aus dem Jahr 1956 aufgenommen. Zwischen dem Recht des Einzelnen und jenem der Gemeinschaft etablierte sich dabei ein konkretes kirchliches Ordnungssystem.⁶¹

Diese Ordnung der Gesellschaft, die von Papst Leo Ende des 19. Jahrhunderts ebenso gefordert wurde wie vom Mariazeller Manifest Anfang der 1950er-Jahre, habe ihren Ursprung in der Familie, die als Grundlage der Gemeinschaft eine von Gott gestiftete Institution darstelle und auf deren Schutz sich die katholische Soziallehre zum Teil zurückführen lasse.⁶² Als Ideal galt der Kirche dabei die „patriarchale Kleinfamilie“ des bürgerlichen Milieus,⁶³ die dem Mann die Rolle des Versorgers, der Frau die Sphäre des Haushalts und der Kindererziehung zuwies. Die „außerhäusliche Erwerbsarbeit“ der Frau wurde als „schändlicher Mißbrauch“ gebrandmarkt, da sie die Familie zerstöre.⁶⁴ 1930 bekräftigte Papst Pius XI. in der Enzyklika „Casti Connubii“ diese Haltung zu Ehe und Familie: Er beschrieb die Verbindung von Mann

⁵⁸ AÖBK, BK-Stichwortsammlung, K2: Katholikentag 1952.

⁵⁹ Rerum Novarum. Lettera Enciclica di Leone XIII, in: Der Heilige Stuhl, URL: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> (Zugriff: 13.10.2022).

⁶⁰ Eckel, Die Ambivalenz, S. 78.

⁶¹ Sozialhirtenbrief.

⁶² Mariazeller Manifest.

⁶³ Lieselotte Wohlgenannt, Frau – Thema der katholischen Soziallehre?, in: Palaver u.a. (Hrsg.), Centesimo anno, S.141–162, hier S. 143.

⁶⁴ Rerum Novarum.

und Frau als „die Wurzel und Grundlage der Familiengemeinschaft und damit der menschlichen Gesellschaft überhaupt“, deren „höchstes Gut“ die Nachkommenschaft sei.⁶⁵ In der antikommunistischen Schrift „Divini Redemptoris“ von 1937 bestätigte er die „rechtlich-sittliche Verpflichtung“, die mit dem „Eheband“ einhergehe, von der marxistischen Ideologie aber verleugnet werde, weshalb er die Institution Ehe dem Schutz der Kirche unterstellte.⁶⁶ „Damit verschwindet das Thema ‚Frau‘ in der katholischen Soziallehre ganz und gar hinter dem Thema ‚Familie‘.“⁶⁷

Dieser Befund findet sich im Mariazeller Manifest allerdings nur teilweise bestätigt, weil die Frau zwar als „Hauptleidtragende des Wohnungselends und der Familiennot“ explizit erwähnt, eine „formalrechtliche Gleichstellung der Geschlechter“ aber abgelehnt wird. Erneut soll sie auf den häuslichen Bereich beschränkt bleiben, um ihr „neue Lasten“ und „aufreibende Arbeit“ zu ersparen. Der Schutz der Frau wurde allerdings sogleich mit jenem des Kindes und damit erneut mit dem familiären Gefüge verbunden, das die Autoren des Manifests in Österreich akut gefährdet sahen und aus dessen Zerstörung sie auch eine gesamtgesellschaftliche Krise ableiteten: „Österreich besitzt den traurigen Ruhm, das geburtenärmste Land der Welt zu sein. Wir sind im Begriffe, ein Volk hungernder und bettelnder Greise zu werden, da uns in wenigen Jahrzehnten die arbeitende und produzierende Generation fehlen wird.“⁶⁸

In diesem Zusammenhang nahm die Studientagung insbesondere die Politik in die Pflicht, die zu wenig finanzielle Anreize und Hilfestellungen für die Gründung und den Erhalt der Familien leiste. Noch deutlicher tritt diese Forderung fünf Jahre später in dem angesprochenen Sozialhirtenbrief zu Tage, als – ebenfalls in der Nachfolge von Leo XIII. – dem Mann ein gerechter Familienlohn zugesprochen wird. Dieser solle für die Versorgung von etwa sechs Personen ausreichen und zudem die Vermögensbildung ermöglichen, die wiederum den Erwerb von Grundbesitz erlauben müsse.⁶⁹ Das bereits erwähnte Recht auf Eigentum war damit ein weiteres dauerhaftes Motiv der katholischen Soziallehre, das Leo XIII. in seiner Sozialenzyklika von 1891 als ein Naturrecht des vernunftbegabten Menschen bezeichnet hatte. Damit verortete sich die Kirche in Konkurrenz zu der kommunistischen Auffassung von

⁶⁵ Casti Connubii. Lettera Enciclica di Pio XI, in: Der Heilige Stuhl, URL: <https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html> (Zugriff: 13.10.2022).

⁶⁶ Divini Redemptoris, Lettera Enciclica di Pio XI, in: Der Heilige Stuhl, URL: <https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html> (Zugriff: 13.10.2022).

⁶⁷ Wohlgenannt, Frau, S. 146.

⁶⁸ Mariazeller Manifest.

⁶⁹ Sozialhirtenbrief.

Gerechtigkeit und erklärte die sich in unterschiedlichen Besitzverhältnissen ausdrückende Ungleichheit zu einem wesentlichen Aspekt göttlicher Vorsehung.⁷⁰

In der österreichischen Nachkriegszeit, als die Wohnungsnot aufgrund großer Flüchtlingsströme und fehlender Wohnbauprojekte besonders virulent war, musste die lokale Kirche allerdings einen abgemilderten Zugang zur Eigentumsfrage finden und erneut das Eingreifen staatlicher Regulierungsmittel einfordern. Das Mariazeller Manifest postulierte daher das Recht auf eine „menschwürdige Wohnung“ und erklärte eine gute Wohnsituation zur Grundlage einer erfolgreichen Familienpolitik: „Tausende Ehen werden nicht geschlossen, tausende Kinder kommen nicht zur Welt, weil kein Raum vorhanden ist, Kinder zu gebären und Kinder aufzuziehen.“⁷¹ Die katholische Kirche setzte in diesem Bereich jedoch auch eigene Akzente, indem sie durch die sogenannte Siedlungsaktion und die von ihr mitfinanzierten Siedlungsgenossenschaften die Wohnungspolitik auf ihre Art förderte.⁷²

Oggleich das Mariazeller Manifest als öffentliche Kundmachung der Studientagung nicht mit den Bischöfen oder dem Nuntius abgesprochen und von diesen gegengezeichnet wurde, waren die Resolutionen der einzelnen Arbeitskreise eine wichtige Grundlage des Episkopats für den Katholikentag und ihr weiteres Vorgehen mit den drängenden Problemen der Gesellschaft. In einer außerordentlichen Bischofskonferenz im Juli 1952 diskutierten sie über die einzelnen, von Expertenseite beschlossenen Punkte und bemühten sich um deren praktische Einordnung. Obwohl gewisse Aussagen etwas vorsichtiger umformuliert werden sollten, trafen die Entscheidungen der Laien und Kleriker auch bei den offiziellen Kirchenvertretern auf große Zustimmung und bildeten gleichsam die Grundlage eines Aktionsplans für die kommenden Monate bzw. Jahre. Bereits existierende und zum Teil auch neu zu schaffende kirchliche Institutionen wurden angehalten, die Forderungen in ihr Programm aufzunehmen, vor allem sollte es dabei zu einer Aufklärung der Gläubigen in der Presse und einer intensiveren pastoralen Betreuung kommen.⁷³

Resümee

1952 einigten sich in Mariazell Priester und Laien – ohne die Zustimmung des Papstes oder der Bischöfe – auf eine neue Gangart zwischen der katholischen Kirche und der Politik. Diese war geprägt von jenen Erfahrungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die in Österreich eine

⁷⁰ Rerum Novarum; siehe dazu weiterführend: Ursula Nothelle-Wildfeuer / Jörg Althammer, Das Eigentum in christlicher Sicht, in: Joseph Höffner / Ursula Nothelle-Wildfeuer / Jörg Althammer (Hrsg.), Arbeit – Eigentum – Mitbestimmung, Boston 2019, S. 109–121.

⁷¹ Mariazeller Manifest.

⁷² Siehe dazu: Marion Dotter, Caritas oder Kommunismus? Die sozialpolitischen Maßnahmen der katholischen Kirche Österreichs in Reaktion auf die Wohnungsnot nach 1945, in: Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2024 (in Vorbereitung).

⁷³ AÖBK, BK-Unterlagen, 2.7.1952.

verhängnisvolle Verbindung zwischen kirchlichen und staatlichen Autoritäten gebracht hatten. Sie war aber auch beeinflusst von der Situation in Ostmittel- und Südosteuropa, die die ganze Wucht staatlicher Repressalien gegen die Religionsgemeinschaften offenbarte. Dementsprechend kämpfte man in Österreich zu jener Zeit nicht nur für eine Autonomisierung der katholischen Einrichtungen von politischen Ideologien, sondern auch für einen größeren Entfaltungsraum der Kirche als eigenständiger gesellschaftlicher Faktor, etwa durch die Mitsprache bei Bildungs- und Ehrechtsfragen.

Dabei betteten die Mitglieder der Studientagung ihre Forderungen zu einem klareren Verhältnis von Staat und Kirche in die vielfältigen Diskurse über Menschenrechte und Demokratie ein. Die katholische Kirche hatte lange Zeit damit gehadert, die Ideale von Freiheit und Gleichheit in ihrer Doktrin offiziell anzuerkennen, und obgleich es im Lauf des späten 19. sowie des frühen 20. Jahrhunderts zu einer schrittweisen Annäherung kam, erlebte die katholische Kirche erst im Zuge des Zweiten Vatikanums eine vollständige Öffnung gegenüber diesen Konzepten. Der Text steht mit seinen konkreten gesellschaftspolitischen Forderungen noch klar in der Tradition der 1940er- und 1950er-Jahre, als die Katholiken um die Erneuerung des Konkordats kämpften und ein spirituelles Gegengewicht zu den irdischen Aufgaben des Staates schaffen wollten, er ist aber gleichzeitig von einem modernen, universalistischen Geist geprägt, der den Gleichheitsgrundsatz aller Menschen postuliert. Wie bereits erwähnt, hatte es während und kurz nach dem Zweiten Weltkrieg eine vorsichtige Annäherung der lokalen und internationalen Kirche an die Ideale von Menschenrechten und Demokratie gegeben, die in dem vorliegenden Bericht noch einmal wiederholt und geschärft wurden. Der Schöpfer des Mariazeller Manifests, Richard Barta, wie auch sein Mentor, Kardinal König, betonten in der Rückschau immer wieder dessen „prophetische“ Botschaft, die sich später auch in der Weltkirche durchsetzen sollte.⁷⁴

Die langfristige Wirkung des Textes, der bis heute in der Literatur als eine entscheidende Voraussetzung für die Trennung von (Partei-)Politik und Kirche bzw. für die Einigung von Kirche und Sozialdemokratie verstanden wird, ist demnach nicht zu leugnen. Obwohl von den österreichischen Bischöfen nie offiziell approbiert, wurde er in Österreich umfassend rezipiert und zu einer wichtigen Leitlinie des drei Jahre später ins Amt berufenen Kardinals König.⁷⁵ Unmittelbar nach seiner Veröffentlichung wurde der Text ebenfalls in der Öffentlichkeit diskutiert, und naturgemäß wurde vor allem von katholischer bzw. christlich-konservativer Seite sein innovativer und an den Idealen der Freiheit orientierter Charakter hervorgehoben.⁷⁶ Bei Klerikern und Gläubigen schien dementsprechend eine breite Zustimmung zum Konzept

⁷⁴ Franz König, Kirche und politische Kultur, in: Hans-Georg Heinrich / Heinrich Schneider (Hrsg.), Politische Kultur in Österreich, Linz 1989, S. 76–83.

⁷⁵ David Neuhold, Franz Kardinal König – Religion und Freiheit: Versuch eines theologischen und politischen Profils, Fribourg 2008, S. 200.

⁷⁶ Die Kirche will frei sein, in: Salzburger Nachrichten, Jg. 8, Nr. 104, 3./4.5.1952, S. 4.

des Mariazeller Manifests vorzuherrschen: Die Reden und Predigten am Katholikentag einige Monate später übernahmen einschlägige Forderungen der Spezialisten,⁷⁷ und auch die Bischöfe setzten sich mit den von den Experten beschlossenen Vorschlägen in den jeweiligen Arbeitskreisen intensiv auseinander, um deren Umsetzung zu ermöglichen.⁷⁸

Es kann naturgemäß nicht davon ausgegangen werden, dass alle katholischen Akteure der österreichischen Nachkriegszeit einen einheitlichen Kurs und eine gemeinsame Haltung bei den entscheidenden gesellschaftspolitischen und kirchlichen Grundfragen besaßen und vertreten haben – ganz im Gegenteil gab es beispielsweise unterschiedliche Auffassungen zum Konkordat, zum Ausmaß der politischen Einflussnahme oder zur Kooperation mit anderen Religionsgemeinschaften. Die katholische Kirche Österreichs war kein einheitlicher Block, wenn es um die treffendsten Strategien zur Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Lage ging, sie zeigte sich aber einig im Willen, ihre rechtliche Stellung zu stabilisieren und zu stärken. Da die Kooperation von Staat und Katholizismus, wie sie bis zum austrofaschistischen Ständestaat praktiziert wurde, keine Zukunft und zudem keine mehrheitliche Zustimmung unter den Gläubigen und Klerikern mehr besaß, löste sich das Mariazeller Manifest von der Idee des Staatskirchentums und inszenierte die Kirche als eine universale Institution der Freiheit und der Menschenrechte, die nicht nur den Katholiken, sondern jedem Mitbürger zur Verfügung stehen sollte. Auch wenn sich dieses Bild in den folgenden Jahren international durchsetzen sollte, war es zahlreichen Mitgliedern der österreichischen Kirche in den 1950er-Jahren mit großer Gewissheit noch fremd. Dies zeigen die Resolutionen der Mariazeller Studientagung, die vor allem für eine Förderung und Manifestierung katholischer Werte und eine Wiederbelebung des christlichen Glaubens in der Gesellschaft eintraten.

Literaturhinweise:

- Richard Barta, Freie Kirche in Freier Gesellschaft, in: Ludwig Reichhold (Hrsg.), Zwanzig Jahre Zweite Republik. Österreich findet zu sich selbst, Wien 1965, S. 92–101.
- Marianne Heimbach-Steins / Michael Böhnke / Martin Baumeister / Saskia Wendel (Hrsg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn 2018.
- Maximilian Liebmann, Das „Mariazeller Manifest“ als Teil einer Doppelstrategie, in: Ulfried Burz (Hrsg.), Brennpunkt Mitteleuropas. Festschrift für Helmut Rumpler zum 65. Geburtstag, Klagenfurt 2000, S. 565–578.
- Maximilian Liebmann, Der Weg der Katholischen Kirche in die II. Republik, in: Maximilian Liebmann / Michaela Kronthaler (Hrsg.), Bedrängte Kirche: bedrängt – verfolgt – befreit, Graz 1995, S. 83–101.
- Erika Weinzierl, Kirche – Gesellschaft – Politik von der ersten zur zweiten Republik, in: Friedrich Stadler (Hrsg.), Kontinuität und Bruch 1938 – 1945 – 1955. Beiträge zur österreichischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, Münster 2004, S. 51–67.

⁷⁷ Matthias Glatzl (Hrsg.), Österreichischer Katholikentag 1952. Texte der Reden und Predigten bei den Hauptveranstaltungen. 11. bis 14. September 1952, Wien 1952.

⁷⁸ AÖBK, BK-Unterlagen, 12.11.-13.11.1952.

Marion Dotter, Die katholische Kirche Österreichs manifestiert ihre Selbstständigkeit. Menschenrechte und soziale Frage im Mariazeller Manifest von 1952, 2023, URL: <<https://www.europa.clio-online.de/essay/id/fdae-116613>>.

Mariazeller Manifest (Mariazell, Österreich 1952), in: Themenportal Europäische Geschichte, 2023, URL: <<https://www.europa.clio-online.de/quelle/id/q63-78968>>.