

JAN-WERNER MÜLLER

# Die eigentlich katholische Entschärfung?

Jacques Maritain und die christdemokratischen  
Fluchtwege aus dem Zeitalter der Extreme

Eine der wichtigsten ideenpolitischen Entwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts war die Herausbildung eines linkskatholischen und liberalkatholischen Denkens. Dieses diente nicht zuletzt als Wegweiser für intellektuelle Pfade aus dem Zeitalter der Extreme. Heute ist es fast nur noch Spezialisten bekannt – und weitgehend in Vergessenheit geraten ist sogar bei manchen von ihnen, wie einflußreich und weitverbreitet beispielsweise der katholische «Personalismus» oder die neo-thomistischen Thesen von Jacques Maritain in den vierziger und fünfziger Jahren waren. Jean Paul Sartre konstatierte im Jahre 1948, Existentialismus, Marxismus und Thomismus seien die einzigen lebendigen Philosophien; gegenüber dem Schweizer Schriftsteller Denis de Rougemont konzedierte er gar: «Ihr Personalisten habt gewonnen... jeder in Frankreich bezeichnet sich heutzutage als Personalist.»<sup>1</sup>

Gleichzeitig ist der Entwicklungsprozeß eines links- und liberalkatholischen Denkens von höchster Aktualität. Denn immer öfter wird der Ruf laut, in islamisch geprägten Ländern müsse sich eine Art von «Moslemischer Demokratie» etablieren – nach dem Vorbild der europäischen und lateinamerikanischen Christdemokratie.<sup>2</sup> Manche Politikwissenschaftler mögen die These vertreten, allein der Zwang, Wahlen zu gewinnen, Koalitionen zu schmieden und sich einer rigiden Fraktionsdisziplin zu unterwerfen, könne letztendlich dafür sorgen, daß extremes Gedankengut sich abschleife oder ganz aus den Programmen von potentiellen Volksparteien verschwinde.<sup>3</sup> Oder, einfacher gesagt: Ideen spielen eigentlich keine Rolle.

Wer jedoch die Geschichte der europäischen Christdemokratie genauer betrachtet, wird kaum bestreiten können, daß eine Art liberalisierter Katholizismus – und vor allem eine Versöhnung des Katholizismus mit den Grundideen der modernen Demokratie – zumindest bereitstehen mußte, um als Programm und Rechtfertigung christdemokratischen Handelns zu dienen. Daß hartes politisches Kalkül und spezifische historische Kontexte und Konstellationen wie der Kalte Krieg (und im Falle Italiens: Korrup-

1 Gerd-Rainer Horn: Left Catholicism in Western Europe in the 1940s, in: Gerd-Rainer Horn und Emmanuel Gerard (Hg.): Left Catholicism. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation. Leuven 2001, S. 32.

2 Siehe beispielsweise José Casanova: «Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich, Leviathan 2 (2006).

3 Vali Nasr: The Rise of Muslim Democracy, in: The Journal of Democracy 16 (2005).

- 4 Zur Liberalisierungsproblematik westeuropäischen Denkens nach 1945 siehe Mark Lilla: *The Other Velvet Revolution: Continental Liberalism and its Discontents*, in: *Daedalus* 123 (1994).
- 5 Carl Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, S. 267.

tion) dann den Triumph der christdemokratischen Parteien ermöglichten, steht auf einem anderen Blatt – das allerdings, dies sei zugegeben, auch von den idealistischsten Ideenhistorikern nicht einfach beiseite gelegt werden kann.

Es bleibt auf jeden Fall eine Frage nach der Feinmechanik eines ideengeschichtlichen Prozesses, der mit dem Begriff der «Liberalisierung» oder auch dem Wort von der «Westernisierung» offenbar nicht plausibel zu fassen ist: Denn Personalismus und Christdemokratie verstanden sich bekanntlich als explizit antiliberal oder als zumindest «post-liberal»; sie richteten sich gegen den vermeintlich extremen Individualismus und Materialismus liberaler Denker im neunzehnten Jahrhundert.<sup>4</sup> «Westernisierung» wiederum erscheint paradox angesichts der Tatsache, daß Katholiken sich schon immer als «westlich» empfanden, ja die «Complexio Oppositorum» der Katholischen Kirche gerade als Inbegriff des Abendlandes gelten konnte. Ein normativ aufgeladener Begriff von Westernisierung, der Westen auf liberale Demokratie kondensiert, müßte dieses viel ältere Verständnis erst einmal aus dem Weg räumen.

Es gilt also, die «Christdemokratisierung» vor allem des europäischen Katholizismus zu verstehen. Und dies kann vielleicht am ehesten gelingen am Beispiel ihres wichtigsten Vordenkers, des 1882 geborenen Jacques Maritain. Maritain ebnete vielen katholischen Denkern einen Weg zurück von den extremistischen Abgründen, an die sie die politischen und ökonomischen Herausforderungen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geführt hatten. Er tat dies insbesondere, indem er den modernen liberal-demokratischen Staat prinzipiell anerkannte – aber mit einem spezifisch christlich-humanistischen und vor allem auch theistischen Fundament untermauerte. Sein Personalismus erlaubte es antiliberalen Intellektuellen, vielen ihrer Grundüberzeugungen treu zu bleiben, sich insbesondere auch weiterhin konsequent gegen den Marxismus zu stellen – und doch auf die eine oder andere Art Frieden mit der Demokratie zu schließen. Vor allem lebte Maritain diesen Rückzug von den Extremen auch selbst vor, sehr zum Mißfallen früherer ideologischer Weggenossen: nicht umsonst verunglimpfte Carl Schmitt den Franzosen in seinem Tagebuch aus der Nachkriegszeit als «Cauchemaritain», als Alptraum-Maritain.<sup>5</sup>

Maritain entstammte einer bürgerlichen protestantischen Familie, die fest in die anti-klerikale republikanische politische Kultur Frankreichs eingefügt war.<sup>6</sup> Der junge Maritain tendiert zu sozialistischen Ideen und engagiert sich als Dreyfusard. Er studiert Philosophie und Naturwissenschaften; auf Vorschlag seines Freundes Charles Péguy hört er vor allem bei Henri Bergson am Collège de France. 1901 macht er Bekanntschaft mit Raïssa Oumansoff, der Tochter jüdischer Immigranten aus Russland, die sich ebenfalls an der Sorbonne eingeschrieben hat. Es ist der Beginn einer lebenslangen intellektuell-emotional-religiösen Partnerschaft – und sie beginnt mit einem makabren Gelübde: Beide werden sich schnell einig, wie seelisch verarmt und spirituell unbefriedigend das geistige Leben des damaligen Frankreich sei, und beschließen eines schönen Sommertags 1903 im Pariser Jardin des Plantes, innerhalb eines Jahres gemeinsam Selbstmord zu begehen, sollten sie keine Antworten auf ihre Sinnsuche finden. Es ist schließlich Bergsons anti-positivistisches Denken, das sie von ihren Suizidgedanken wieder abbringt. Bald stoßen sie auch auf den katholischen Schriftsteller, Mystiker und Apokalyptiker Léon Bloy, der sie auf die Bahn in Richtung Katholizismus dirigiert. 1906 werden beide getauft, Bloy ist ihr Pate.

Nach weiteren Studien in Heidelberg lehrt Maritain an der Stanislas-Schule in Paris, dann am Institut Catholique. Er wendet sich nun von Bergson ab und, auf Drängen Raïssas, hin zu den Werken Thomas von Aquins. Vor allem knüpft er an die neo-thomistischen Denkrichtungen an, welche von Papst Leo XIII. im neunzehnten Jahrhundert als Alternative zur modernen post-cartesianischen Philosophie ausdrücklich ermutigt worden waren. Auch wenn Leo XIII. sich mit der berühmten Enzyklika «Rerum Novarum» 1891 der sozialen Frage angenommen und vorsichtig Abstand vom hart anti-demokratischen Kurs seines Vorgängers Pius IX. genommen hatte, war der Neo-Thomismus an sich kaum ein Vorbote von «Modernisierung» oder gar «Liberalisierung». Er ließ sich mit einer ganzen Reihe politischer Vorstellungen – nicht zuletzt autoritären – verbinden.

In dem Ort Meudon bei Paris gründen die Eheleute Maritain einen «Cercle d'études thomistes», der zu einem der wichtigsten Treffpunkte katholischer Intellektueller während der Zwischen-

<sup>6</sup> Informationen über Maritains Leben, Denken und Wirken entnehme ich Bernard Doering: Jacques Maritain and the French Catholic Intellectuals. Notre Dame 1983, Jean-Luc Barré: Jacques et Raïssa Maritain – Les Mendiants du Ciel – Biographies Croisées, Paris 1995, sowie einem unveröffentlichten Essay meines Kollegen Paul Sigmund: Jacques Maritain and Princeton – Continuities and Discontinuities in Maritains Political Thought. Ich danke Paul Sigmund für die Erlaubnis hierzu.

kriegszeit werden soll, aber auch Buddhisten, Hindus und orthodoxen Denkern wie Nikolas Berdiaeff offensteht. Als philosophisches Hauptanliegen Maritains erweist sich zunehmend die Verteidigung des Thomismus gegen seine eigenen einstigen philosophischen Weggefährten, die Anhänger Bergsons. Er bezeichnet sich nun selbst auch bewußt als «antimodern». Den Liberalismus kritisiert er ob seines «Naturalismus», seines «Rationalismus» und seiner übertriebenen Betonung individueller Autonomie. Unter dem Einfluß streng antirepublikanischer Kleriker nähert er sich der Action Française an, der nationalistischen, monarchistischen und, in den Augen vieler Historiker, quasi-faschistischen Bewegung, welche von Charles Maurras angeführt wird. Obwohl Maritain nie offiziell Mitglied wird, erwirbt er sich doch aufgrund seiner Beiträge in der Zeitschrift *Revue Universelle* bald den Ruf, der «offizielle Philosoph» der Bewegung zu sein. Der aggressiv säkulare französische Republikanismus und katholischer «Romanismus» erscheinen ihm als strikt unvereinbar.

Der entscheidende Bruch erfolgt 1926: Der Vatikan verurteilt die Schriften von Maurras und die Tageszeitung der A.F.; auch verbietet er es Katholiken, Mitglied der Bewegung zu werden; diese ordne, so Pius XI., die Religion der Politik unter (in der Tat hatte Maurras ein rein instrumentelles Verhältnis zum Katholizismus). Sie praktiziere zudem, so der Papst, einen «positivistischen Naturalismus» und einen «übertriebenen Nationalismus». Ab 1927 dürfen Mitglieder der A.F. nicht mehr die Sakramente empfangen. Der Verurteilung vorausgegangen waren eine Reihe von Vermittlungsversuchen zwischen der Bewegung und dem Vatikan, an denen sich auch Maritain beteiligte. Insbesondere hatte er versucht, Maurras zu einem Brief an den Papst zu bewegen, in denen der A.F.-Führer eindeutig pro-katholisch Stellung beziehen sollte. Der Brief wurde geschrieben, blieb jedoch ohne Antwort. Auch brachte Maritain Kirchenvertreter und Maurras zu Gesprächen in Meudon zusammen. Noch nach der Verurteilung des Vatikans im Dezember 1926 schreibt Maritain an Maurras. Doch seine wahre politische Haltung wird Maurras in einer Schlagzeile seiner Tageszeitung (welche ebenfalls den Namen *Action Française* trägt) wenige Tage danach ausdrücken: «Non possumus» – wir können uns als nicht-katholische Zeitung keinesfalls der Kirche unterordnen.

Im Januar 1927, nach einem weiteren den Papst beleidigenden Artikel im Hausorgan der A.F., kündigt Maritain sein Abonnement und wendet sich endgültig von der Bewegung ab – allerdings nicht ohne in einem Brief Maurras noch einmal aufgefordert zu haben, sich Gott gegenüber zu öffnen oder doch zumindest zu akzeptieren, daß ein fortdauernder Konflikt zwischen katholischen Laien in der A.F. und dem Vatikan der französischen Nation nur schaden könne. Auf persönliches Verlangen des Papstes, der ihn im September 1927 zu zwei Audienzen empfängt, rechtfertigt Maritain die Entscheidung des Vatikans in einer Reihe von Schriften – was ihm viele Freunde und intellektuelle Weggefährten nie verzeihen werden. Mit anderen – vor allem dem katholischen Schriftsteller Georges Bernanos, der die A.F. eine Zeitlang verteidigt – kommt es erst nach Jahren wieder zu einer Annäherung. Maritain unterstreicht im Gegensatz zu Maurras' berühmtem Motto «Zuerst die Politik» («politique d'abord») den «Primat des Spirituellen», so der Titel eines Buches, das 1927 erscheint. Darin kritisiert er auch weiterhin liberale Prinzipien wie die Pressefreiheit und die Tatsache, daß es dem modernen Staat an ethisch-religiösen Grundlagen mangle. Weder dem Pluralismus noch der Demokratie zollte Maritain zu diesem Zeitpunkt grundsätzliche Anerkennung.

Kontakt etabliert Maritain nach dem Bruch mit der A.F. zu jenen «non-konformistischen» Intellektuellen, die in den frühen dreißiger Jahren einen «Dritten Weg» zwischen westlichem Liberalismus und östlichem Kommunismus suchen, oder, wie es häufig hieß: zwischen einem individualistischen Materialismus und einem kollektivistischen Materialismus, die sich in ihrer mechanistischen Fortschrittskonzeption glichen. Es sind «angry young men», denen das Wort «Revolution» leicht von der Feder geht.<sup>7</sup> Führend in der non-konformistischen Bewegung ist der junge Emmanuel Mounier, geboren wie Sartre und Raymond Aron 1905 (er studiert gleichzeitig mit ihnen an der Ecole Normale Supérieure) – also zu jung, um den Ersten Weltkrieg als Erwachsener miterlebt zu haben, aber tief an den Folgen des Krieges leidend. Mounier nimmt regelmäßig an den Sonntagstreffen der Maritains in Meudon teil. 1932 gründet er mit Maritains Unterstützung die heute noch existierende Zeitschrift *Esprit*, in der er heftig gegen

7 Michel Winock: *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, Paris 1975, sowie John Hellman: *Emmanuel Mounier and the new Catholic left, 1930-1950*, Toronto 1981.

- 8 Mounier schrieb in seinem Manifest für den Personalismus: «Nous appelons personaliste toute doctrine, toute civilisation affirmant le primat de la personne humaine sur les nécessités et sur les appareils collectifs qui soutiennent son développement... Personalisme n'est pour nous qu'un mot de passe significatif, une désignation collective commode pour des doctrines diverses...»
- 9 John Hellman: *The Communitarian Third Way*. Alexandre Marc's *Ordre Nouveau*, 1930–2000, Montreal 2002.

das «etablierte Chaos» («le desordre établi») der bürgerlichen Institutionen polemisiert – nur um wiederum von bürgerlichen Zeitschriften als «chrétien rouge» beschimpft zu werden.

In diesem Umfeld entsteht der «Personalismus». Der Begriff der «Person» kontrastiert hier mit dem des (liberalen) «Individuums»; er baut auf den Gedanken, daß sich die einzelne Persönlichkeit nur in der Gemeinschaft mit anderen entfalten kann. Diese Spielart von Kommunitarismus erhob denn auch die Forderung nach einer Vielzahl unterschiedlicher Gemeinschaften – sprich: Pluralismus – und nach größtmöglicher Dezentralisierung von politischen Entscheidungen. Gleichzeitig setzt man sich für ein supranationales, föderalistisches Europa ein.

Nicht nur die philosophischen Grundlagen, auch die Zukunftsvorstellungen der Personalisten blieben meist vage. Die Zielscheiben ihrer politischen Polemik in der Gegenwart waren dagegen umso deutlicher identifizierbar: der Kapitalismus, der Nationalstaat und der Parlamentarismus.<sup>8</sup> Mounier und seine Mitstreiter attackierten das in ihren Augen dekadente und korrupte Parteiwesen der Dritten Französischen Republik – für sie ein zentraler Teil des «desordre établi». Vor allem ihr dezidiertes Antiparlamentarismus ermöglichte eine Reihe von ideenpolitischen Brückenschlägen zu anderen Gruppen und Bewegungen, die sich «jenseits von rechts und links» oder als «post-liberal» verorteten: Planungsenthusiasten und Anhänger des Korporatismus wie beispielsweise die «nationalen Sozialisten» um Hendrik de Man in Belgien und versprengte, politisch schwer zu verortende Gruppierungen in Deutschland wie diejenige um Harro Schulze-Boysen mit seiner Zeitschrift *Gegner* – Individuen und Gruppen also, von denen manche später als «Konservative Revolutionäre» bezeichnet werden sollen. Man will europaweite kollektive Planung statt individualistischem Kapitalismus, eine föderalistische Neugliederung des Kontinents, und setzt auf eine Art Sozialismus ohne Staat. Einige Spielarten des Personalismus, so einige Historiker denn auch in der Rückschau, ließen sich durchaus als präfaschistisch oder latent faschistisch verstehen.<sup>9</sup>

Eine Schlüsselfigur bei diesen sich immer weiter über Europa ausbreitenden personalistischen Verbindungen ist Alexandre Marc mit seiner Gruppe «Ordre Nouveau». Marc – Sohn jüdischer

Emigranten aus Russland, der später zum Katholizismus übertritt – hat eine eigenwillige politisch-theologische Agenda: Er will Christentum und Nietzscheanismus zusammenführen.<sup>10</sup> Maritain rät Mounier dringend, sich von Marc zu distanzieren, ebenso wie von Georges Izard, der sich mit seiner Bewegung «Troisième Force» ebenfalls «jenseits von rechts und links» bewegen will – dann allerdings Parlamentsabgeordneter der Sozialisten wird. Mounier und seine Kollegen bei *Esprit* argwöhnen wiederum, Maritain wolle die Zeitschrift zu einem offiziellen Sprachrohr des Katholizismus machen. Und in der Tat bedrängt Maritain seinen Protegé immer wieder, den katholischen Ausgangspunkt der Publikation so deutlich wie möglich zu machen und von ideenpolitischen Experimenten mit Kommunisten und Nationalsozialisten klar Abstand zu nehmen.

10 Ebd.

Doch entfernen sich die *Esprit*-Gründer immer weiter von Maritains grundsätzlicher Anerkennung der westlichen repräsentativen Demokratie – im Namen eines niemals näher geklärten Begriffs von «Revolution». Mounier hält auch den «Christdemokratismus» für einen Teil des «désordre établi» und kritisiert christdemokratische Denker und Politiker dafür, daß sie schlicht zu viele Kompromisse eingingen. 1940 wird er sich in gefährliche Nähe zum Vichy-Regime begeben, dessen «Nationale Revolution» er meint in eine personalistische Richtung lenken zu können. Nach einem Jahr Vichy wird *Esprit* nichtsdestotrotz verboten, Mounier selbst im Januar 1942 verhaftet.

Maritain hingegen hat sich bereits seit Anfang der dreißiger Jahre immer deutlicher vom Rechtskatholizismus abgesetzt. Im Februar 1934, nach dem Coup-Versuch der extremen Rechten, veröffentlicht er ein Manifest *Pour le Bien Commun*, in dem er gleichzeitig Christen zum politische Engagement aufruft und insistiert, daß keine politische Partei ein Monopol auf das Christentum habe. Nach dem Massaker an Arbeitern in Wien wendet er sich deutlich gegen die Idee eines klerikal-faschistischen Regimes. Und ein noch klareres Zeichen setzt er, indem er während des Spanischen Bürgerkrieges – anders als viele katholische Intellektuelle in Frankreich, allen voran Paul Claudel – Franco nicht den Status eines «Kreuzzüglers» zusprechen will. Francos Krieg ist für ihn kein heiliger Krieg; und nach der Bombardierung Guernicas verfaßt er

ein flammendes Manifest gegen die unheilige Allianz zwischen dem Generalísimo und Nazi-Deutschland. Vor allem beklagt er immer wieder, wie sehr sich die Kirche – nicht nur in Spanien – von den Arbeitern entfremdet habe und ihnen somit nur die Wahl von Kommunismus oder Anarchismus zu lassen scheine. Die spanischen Nationalisten schlagen prompt zurück und veröffentlichen Artikel mit Titeln wie «Maritain, Juido Convertido», um Maritain den Status eines authentischen Katholiken abzuspochen. Sogar Francos Schwiegersohn polemisiert gegen den «Mann aus Meudon». Und in Frankreich versucht man immer aggressiver, ihn als «roten Christen» oder als «christlichen Marxisten» zu verunglimpfen.

Als Teil einer politischen Selbstrechtfertigung trifft Maritain nun eine grundlegende Unterscheidung zwischen politischem Handeln «en tant que chrétien» auf der einen Seite und «en chrétien» auf der anderen. Ersteres geschieht explizit für und durch die katholische Kirche; letzteres ist eine Sache für Bürger einer pluralistischen Gesellschaft, in der sie gemeinsam mit Bürgern anderer Glaubensüberzeugungen für Gerechtigkeit kämpfen sollen. Spezifisch katholisches Handeln und politisches Handeln werden nun explizit unterschieden, wobei letzteres zwar christlich inspiriert, aber nicht auf spezifisch christliche Parteien bezogen sein soll. Maritain ringt sich so zu einer prinzipiellen Anerkennung des modernen politischen Pluralismus durch.

Im Laufe der dreißiger Jahre unternimmt er zudem immer häufiger Vortragsreisen nach Nord- und Südamerika. Er hält Vorlesungsreihen in Toronto und Chicago – auch wenn er, nach eigenem Bekunden, anfangs keinen der Sätze versteht, die man für ihn ins Englische übersetzt hat. An der katholischen Universität Notre Dame wird er wegen seiner vermeintlich linkslastigen Ansichten kritisiert; auch verübeln ihm viele amerikanische Katholiken, daß er sich gegen Francos «Heiligen Krieg» ausgesprochen hat.

Nach dem Einmarsch der Wehrmacht in Frankreich entschließen sich die Maritains, ganz in den USA zu bleiben. Die Gestapo sucht vergeblich nach ihm in Paris; sein Haus und die Bibliothek in Meudon werden beschlagnahmt. Maritain lehrt nun in Princeton und an der Columbia University, später auch wieder in Notre Dame und am Hunter College in New York – allerdings nirgend-



wo als Teil einer philosophischen Fakultät, da die amerikanischen Philosophieprofessoren den Thomismus überwiegend ablehnen. Auch agiert Maritain zeitweise als Rektor der «Ecole Libre des Hautes Etudes», welche französische Professoren im Exil zusammenbringt. Vor allem aber wird er zu einer Art inoffiziellen Botschafter des «Freien Frankreich» in New York. Maritain sollte später ein Buch über die USA schreiben – das Ende der fünfziger Jahre unter dem Titel *Amerika, Land der Hoffnung* auch auf Deutsch erschien. Er konstatierte darin eine zunehmende Spannung zwischen der eigenmächtigen Logik des Industriekapitalismus und der «Seele» des amerikanischen Volkes, wobei er prophezeite, daß die Seele einst triumphieren würde. Anders als in der gängigen kulturpessimistischen Lesart vieler Europäer steht hier Amerika nicht schlicht für eine pathologische Moderne – die «guten», generösen, eben nicht instrumentell denkenden Amerikaner sind vielmehr die letzte Hoffnung angesichts der Pathologien der Moderne. Ganz traute Maritain der guten Seele seines Gastlandes aber wohl doch nicht: In Europa hatte er während der dreißiger Jahre noch heftig den Kapitalismus kritisiert und sich für eine kooperative und syndikalistische Wirtschaftsordnung als Teil einer «organischen Demokratie» ausgesprochen. Zinsen wollte Maritain ganz abgeschafft wissen. Doch nach Übersiedlung in die USA verschwanden diese Forderungen nach einer alternativen Wirtschaftsordnung fast völlig.

In den dreißiger und vierziger Jahren verfaßt Maritain seine wichtigsten Werke in politischer Philosophie, und auch sie sind entscheidend von der Amerika-Erfahrung geprägt: In den USA, so Maritain später, habe er eine «konkrete, existentielle Demokratie» erlebt. So folgen denn auf *Humanisme Intégral* von 1936 ein Buch über politische Gerechtigkeit, ein weiteres über die Menschenrechte sowie 1942 ein Pamphlet über *Christentum und Demokratie*, das von Flugzeugen der Alliierten über Frankreich abgeworfen werden sollte.

Maritain vertritt in diesem Werk die Ansicht, daß der Zweite Weltkrieg auf eine «Liquidierung der Moderne» hinauslaufe; die von Machiavelli, Luther, Descartes, Rousseau, Hegel und Marx errichteten Gedankengebäude stürzten ein, nachdem das «Heidnische Reich» der Nazis ihre praktischen Konsequenzen vor Augen

geführt habe. Doch, so Maritain, auch in der Moderne hätten untergründig jüdisch-christliche Traditionen weitergewirkt, und unbewußt hätten sogar scheinbar unversöhnliche Gegner der Kirche von christlichen Intuitionen gezehrt. Nun ließe sich nur aus dem Geist des Evangeliums eine neue Rechtfertigung von Demokratie und Menschenrechten begründen. Denn Demokratie entspringe letztlich einem christlichen Glauben an die Gleichheit und vor allem die gleiche Würde aller Menschen; und die Tragödie der modernen westlichen Demokratien (mit Ausnahme der USA) bestehe gerade darin, daß sie die christlichen Quellen der Demokratie schlicht vergessen oder verdrängt hätten. Allein die Demokratie jedoch, so Maritain, erlaube letztlich eine «moralische Rationalisierung der Politik».

1949 hält Maritain die «Walgreen-Lectures» an der Universität Chicago: Die Vorlesungen erscheinen 1951 als sein politisches Grundsatzbuch über *Mensch und Staat*. Darin betont Maritain noch einmal den Wert von gesellschaftlichem Pluralismus (er spricht von «organischer Heterogenität»); auch erkennt er die Realität der Nation als «Gemeinschaft von Gemeinschaften» an – wendet sich aber gegen ihre Vergötzung im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert und vor allem gegen die Tendenz des Staates, im Namen der Nation Souveränität auszuüben – nachdem in der Moderne die absolute Souveränität vom König auf das Volk übergegangen war.

Der Begriff Souveränität ist denn auch in Maritains Augen das Grundübel neuzeitlichen politischen Denkens – er kontaminiere, so Maritain, alles politische Denken, das er berühre, mit Spurenelementen des Absolutismus. Maritain geht jedoch noch einen Schritt weiter: Die politische Vorstellung von Souveränität, so Maritain unmißverständlich, sei an sich falsch. Allein Gott ist souverän. Und der Staat dürfe schon deshalb keinesfalls als souverän verstanden werden, weil er nicht separat und über der Gesellschaft stehen könne ohne totalitär zu werden. Doch auch die Vorstellung von «Volkssouveränität» – im Gegensatz zu Autonomie – führe nur in die Irre: Das Volk könne nicht gegenüber sich selbst als separat und transzendent gedacht werden. Souveränität ist somit laut Maritain genau das Gegenteil von repräsentativer Demokratie – in der die Repräsentanten eben gerade nicht als

separat und transzendent erscheinen. Maritain stimmte also in gewisser Weise mit Schmittscher politischer Theologie überein – zumindest einige moderne politische Begriffe *sind* säkularisierte theologische Begriffe –, um sich dann allerdings für die Überwindung oder einfache Abschaffung dieser Begriffe einzusetzen. Denn sie sind schlichtweg «falsch».

Nun entwickelt Maritain sich immer mehr zu einem staats- und parteitragenden Denker: Während der ersten Kriegsjahre hatte de Gaulle ihn immer wieder in langen Briefen bedrängt, an seiner Seite in London für das Freie Frankreich zu kämpfen – wobei sich Maritain allerdings für eine intellektuell und politisch unabhängige Existenz in den USA entschieden hatte. 1944 bittet ihn de Gaulle bei einem New York-Aufenthalt persönlich, französischer Botschafter im Vatikan zu werden. Maritain sträubt sich erneut, akzeptiert dann aber doch und nimmt das diplomatische Amt bis 1948 wahr. Nicht zuletzt ist er an dem Versuch beteiligt, Bischöfe, die mit dem Vichy-Regime kollaboriert hatten, zum Rücktritt zu veranlassen. Auch versucht er, die Bewegung der Arbeiterpriester vor Anfeindungen – oder gar einem Verbot – seitens des Vatikan zu schützen.

1947 wiederum wirkt er am Entwurf der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen mit, die ausdrücklich auf die «Würde der Person» abhebt. Er korrespondiert weiter mit de Gaulle und ebenso mit Alcide de Gasperi; bereits 1944 schrieb er an den späteren italienischen Premierminister: «Es liegt...im besonderen Interesse der Demokratien, die christlichen Überzeugungen wie eine Art Hefe im Gärungsprozeß des gesamten sozialen Lebens einzusetzen.»<sup>11</sup> Fast alle wichtigen Intellektuellen, die nach dem Krieg eine Version von Christdemokratie propagierten, beziehen sich auf die ein oder andere Weise auf Maritain: So beispielsweise in Italien die «gruppo dossettiano» um den linkskatholischen Juristen Giuseppe Dossetti, die eine wichtige Rolle in der «Costituente», der verfassunggebenden Versammlung, spielt und sich dafür einsetzt, personalistisches Gedankengut in die italienische Verfassung aufzunehmen.

Doch wird rasch deutlich, daß vor allem die radikaleren linkskatholischen Initiativen politisch scheitern und von der Kirche wo immer möglich konterkariert werden. Der Linkskatholik

11 Zitiert bei Sergio Belardinelli: Die politische Philosophie des christlichen Personalismus, in: Karl Graf Ballestrem und Henning Ottmann (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München 1990, S. 251.

<sup>12</sup> Mounier, Marc und Denis de Rougemont spielen auch eine wichtige Rolle in der föderalistischen Bewegung, die sich für die europäische Einigung einsetzt. Der spätere Kommissionspräsident Jacques Delors verstand sich ebenfalls als Personalist – eine Tatsache, die unter britischen Euro-Skeptikern zu allerhand Verschwörungstheorien und einer Angleichung von Europäismus und Faschismus geführt hat. Siehe John Laughland: *The Tainted Source. The Undemocratic Origins of the European Idea*, London 1998.

Walter Dirks und seine Mitstreiter sprechen desillusioniert von der Nachkriegszeit als einer Periode der «Restauration». Die Intellektuellen der «gruppo dossettiano» werden als «professorini», als «sehr junge Professoren», verspottet und verlieren rasch ihren Einfluß in der italienischen Parteipolitik. Angewidert von der antikommunistischen Machtpolitik und zunehmenden Korrumpierbarkeit der «Democrazia Cristiana», zieht Dossetti sich aus der Politik zurück. Er gründet einen Orden, die «Piccola Famiglia dell'Annunziata»; 1959 empfängt er die Priesterweihe.

Auch Maritain nahestehende linke Intellektuelle der Vorkriegszeit tauchen wieder auf – um einmal mehr die Diagnose eines wiederhergestellten «desordre établi» nach 1945 anzubieten: Emmanuel Mounier gibt weiterhin *Esprit* heraus und wettet gegen die Vierte Französische Republik und nicht zuletzt gegen die christdemokratische Partei «Mouvement Républicain Populaire» (MRP).<sup>12</sup> Ihr Spitzenpolitiker Georges Bidault hatte noch versprochen, man wolle aus der Mitte heraus regieren, aber mit den Mitteln der Rechten die Ziele der Linken verwirklichen. Doch in den Augen Mouniers und vieler anderer Kritiker verliert sich die MRP bald im Parteiengenzänk; in der Fünften Republik wird sie ganz von den Gaullisten geschluckt werden. Die hehren Ideale der unmittelbaren Nachkriegszeit werden nirgendwo in Europa verwirklicht, die kapitalismuskritischen Elemente von Maritains Lehre fast überall ignoriert. Um einen Ausspruch von Maritains Lehrer Péguy abzuwandeln: Die Christdemokratie hatte mit religiöser *mystique* begonnen. Sie endete in tagtäglicher und nicht immer schön anzusehender *politique*.

1960 kehrt das Ehepaar Maritain nach Frankreich zurück. Raïssa stirbt kurze Zeit später, woraufhin sich Jacques Maritain nach Toulouse zu den Petits Frères de Jésus zurückzieht. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil scheint es, als solle die von ihm seit Jahrzehnten gepflegte Gedankensaat nun endlich aufgehen: Giovanni Battista Montini – inzwischen Paul VI. – hatte bereits in den zwanziger Jahren Maritain ins Italienische übersetzt; am Ende des Konzils verleiht der Papst Maritain die «Botschaft an die Vertreter des Geistes und der Wissenschaft».

Doch Maritain sieht das Konzil in keiner Weise als Bestätigung oder gar als Krönung seines politisch-theologischen Lebenswerks.

1966 erscheint *Der Bauer von der Garonne*, in dem Maritain die modernistischen Tendenzen der Kirche scharf verurteilt. Die Kirche, so der alte Maritain, sei mit ihrem «aggiornamento» zu weit gegangen, sie knie nun vor der Welt. Und sie wolle inzwischen das Neue um des Neuen willen. Vor allem verstört ihn die völlige Abwendung vom Thomismus, die er bei den jüngeren Katholiken konstatiert. Das Buch löst eine heftige Kontroverse aus. Linke Katholiken fühlen sich von Maritain verraten; sie nehmen ihm vor allem den sarkastischen und verbitterten Ton übel, mit dem er ihre Positionen attackiert. Konservative Katholiken ernennen Maritain nun nicht zum Kronzeugen gegen das Vatikanische Konzil, wie man vielleicht hätte erwarten können. Stattdessen sehen sie sich in ihrem Urteil bestätigt, bei Maritain habe es sich schon immer um einen Karrieristen und Opportunisten gehandelt, dem inzwischen vielleicht deutlich geworden sei, wohin sein Modernismus geführt habe. 1973 stirbt Maritain. In den letzten Schriften vor seinem Tode war er noch einmal zu einer scharfen Kritik am Kapitalismus zurückgekehrt, insbesondere am Finanzkapitalismus und dem Aberglauben an die «Fruchtbarkeit des Geldes» («fécondité de l'argent» – sprich: Verzinsung).

Soll man nun die Entwicklung von Maritains Denken als einen «Liberalisierungsprozeß» beschreiben? Denjenigen folgen, die ihn als Vertreter eines «liberalen Katholizismus» verstehen? Oder vielleicht gar von Liberalisierung ohne Liberalismus sprechen? Wer Liberalisierung als politischen Mentalitätswandel prinzipiell vom historischen Phänomen «Liberalismus» trennt, mag dann recht haben, wobei Maritains Denken als eine liberalisierte – sprich vor allem moderate – Version von Katholizismus erscheint: Seine Philosophie als die eigentlich katholische Entschärfung, oder, negativer gewendet, ein intellektuelles Rückzugsgefecht gegen Säkularisierung (wobei, wenn man Maritains Kritikern glaubt, auch die taktischen Rückzüge die endgültige Niederlage eines genuin katholischen politischen Denkens nicht mehr aufhalten konnten).

Doch diese Interpretation greift zu kurz. Maritain verstand sich ganz explizit als Antiliberaler, und seine politische Haltung war nicht grundsätzlich anti-extremistisch. Er bestand zeitlebens auf einer theistischen Rechtfertigung der Demokratie – ging also ganz konträr zu denjenigen liberalen politischen Philosophen, die dem

Staat vor allem Neutralität gegenüber verschiedenen Religionen und Weltanschauungen verordnen wollen. Und sein «integraler Humanismus» grenzte sich stets scharf vom sogenannten «autonomen Humanismus» ab – also einem nicht-religiösen Humanismus. Ebenso erlaubte seine Vorstellung von Naturrechten eigentlich keinen Widerspruch: der Aristoteliker und Thomist Maritain leitete sie mit scheinbar völliger Gewißheit direkt aus der «menschlichen Natur» ab.

Zweifelsohne machte Maritains Vorstellung von politischem Handeln «en chrétien» wichtige Konzessionen an den Pluralismus moderner Gesellschaften und setzte darauf, daß auch radikal divergierende religiöse oder metaphysische Grundhaltungen Bürger nicht davon abhalten müssen, in konkreten politischen und rechtlichen Fragen zu ähnlichen Positionen zu kommen. Diese Art von praktischer Konvergenz illustrierten am deutlichsten die in den vierziger Jahren erklärten Menschenrechte: Maritain bestand für seinen Teil darauf, daß diese Rechte sich auf ein katholisches Verständnis von Naturrecht zu gründen hätten. Andere mochten auf anderen religiösen oder metaphysischen Wegen zu ihnen gelangt sein; die Aufgabe des Bürgers oder auch des politischen Philosophen «en chrétien» war es nicht, diese zu hinterfragen oder gar direkt zu kritisieren. Aber man mußte sich der eigenen Grundlagen politischen Handelns sicher sein; hier waren Eklektizismus oder auch Ökumene fehl am Platz – so auch Maritains Kritik an Mounier und *Esprit*, denen es aus seiner Sicht eben an diesen festen Grundlagen mangelte. Bei allen Zugeständnissen an Pluralismus in politischen und philosophischen Dingen – Maritain glaubte an die eine, unverbrüchliche Wahrheit.

Der Rückzug von den Extremen war somit eine weitaus kompliziertere Sache, als dies manche große Erzählungen von «Liberalisierung» wahrhaben wollen. Eine prinzipielle Anerkennung der Demokratie konnte aufgrund ganz verschiedener politischer Ideen erfolgen. Und eine bewußte Ideenpolitik spielte eine wichtige Rolle, vor allem die subtile politische Neuausrichtung von überlieferten thomistischen (und aristotelischen) Ideen hin auf eine moderne pluralistische Gesellschaft. Gleichzeitig war es gerade die philosophische Verschwommenheit des Personalismus, die es einer ganzen Reihe von Denkern erlaubte, sich von den

Extremen abzusetzen, ohne sich gleich als liberale Konvertiten wahrnehmen zu müssen. Zu einem sehr abstrakt gehaltenen moralisch-politischen «Primat der Person» konnte man auf vielen Wegen gelangen.

Es ist kein plumper Materialismus, darauf hinzuweisen, daß Ideenpolitik alleine nicht viel bewirkt hätte. Der Vatikan unterstützte die Regimes von Franco und Salazar in Portugal, und dies auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg, als man weiterhin prinzipiell autoritäre oder monarchische Herrschaftsformen bevorzugte, solange sich die politischen Eliten in Richtung Katholizismus verneigten.<sup>13</sup> Erst der zunehmende Druck des Westens – sprich der USA, in diesem Falle – bewirkten ein eindeutiges Umschwenken zur liberalen Demokratie, eine Entwicklung, die im Zweiten Vatikanischen Konzil gipfelte.

Nichtsdestotrotz: Ideen wie Maritains «christlich inspirierte Demokratie» mußten auch vorhanden sein, um diese politischen Umorientierungen zu rechtfertigen. Und hier findet sich vielleicht doch – bei aller Vorsicht in Sachen historische Analogien – eine Lehre für die Gegenwart: Es ist sicher naiv zu meinen, moderate moslemische Reformer könnten im Alleingang eine Art Liberalisierung islamisch geprägter Länder bewirken. Aber der Ideenvorrat, den sie anhäufen, um eine moderate und demokratische Form islamisch inspirierten politischen Handelns zu rechtfertigen, könnte von entscheidender Bedeutung sein.

<sup>13</sup> Siehe zu diesem Thema nun Michael Burleigh: *Sacred Causes. The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror*, New York 2007, S. 284–318.