

HEINZ HÜR TEN

Der Einfluß Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland*

Für den Historiker, der nach den großen Landmarken fragt, an denen die politisch Handelnden seines Landes ihre Aktionen orientiert haben, nach den Denkschulen und Vorbildern, die in den Debatten um den richtigen Weg der Politik ihre Wirkung getan haben, muß es eine reizvolle Aufgabe sein, dem Einfluß eines katholischen Philosophen auf die deutsche Politik und das deutsche Denken über Politik nachzuspüren, dessen Name nie anders als in Verehrung und Achtung genannt wird und dessen Werk in engem Zusammenhang steht mit dem Rückgriff auf die Lehre des hl. *Thomas* und auf das Naturrecht, durch den das politische Handeln der deutschen Katholiken wesentlich bestimmt wurde, eines Philosophen zudem, dessen Werk der Welt des Politischen stets in einer besonderen Weise zugewandt war.

So reizvoll diese Aufgabe zunächst erscheinen mag, so schwierig erweist sie sich bei näherem Hinsehen. Das Werk von *Jacques Maritain* ist in Deutschland nur unvollkommen rezipiert. Er gehört offenbar zu den Autoren, die sich wünschen könnten, »weniger erhoben und fleißiger gelesen« zu sein. Zwar sind die wichtigsten Bücher *Maritains* ins Deutsche übersetzt worden, angefangen von der »Antwort an Jean Cocteau« (1927) bis zum »Bauer von der Garonne« (1969). Aber diese Übersetzungen sind nicht in der kontinuierlichen Bemühung eines Verlegers oder Herausgebers entstanden, *Maritain* für das deutsche Publikum zu gewinnen, sondern durch die unkoordinierten Impulse verschiedener Faktoren mit wechselnden Verlagen und Übersetzern. Schon insofern unterscheidet sich die Rezeption *Maritains* in Deutschland sehr erheblich von der ungefähr gleichzeitigen *Paul Claudels* und *Georges Bernanos'* durch *Jakob Hegner* in Leipzig. Von den Frühwerken ist lediglich »Anti-

* Dieser Beitrag stellt die nur leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser anlässlich eines deutsch-italienischen Kolloquiums zum Thema »Entwicklungslinien des christlich-demokratischen Gedankengutes im 20. Jahrhundert« am 30. September 1984 in Cadenabbia gehalten hat. Der Vortragsform entsprechend, wurden die Anmerkungen auf Quellennachweise beschränkt.

modern« 1930 durch den bedeutenden Dogmatiker *Carl Eschweiler* für Deutschland erschlossen worden. »Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau« (Paris 1925) ist dagegen nicht ins Deutsche übersetzt worden. *Eschweiler* bemühte sich zwar auch darum, aber er machte, wie *Maritain* später in einem privaten Schreiben äußerte, »au sujet de Luther des difficultés«, die das Erscheinen dieses Buches in Deutschland verhindert haben¹.

Das Werk, das in unserem Zusammenhang am meisten interessiert, »Humanisme intégral«, ist gleich zweimal ins Deutsche übertragen worden, zuerst unter dem Titel »Die Zukunft der Christenheit« mit einem Vorwort des emigrierten Philosophen *Baldwin Schwarz* 1938 bei Benziger in Einsiedeln, nach dem Kriege in anderer Übersetzung und in einem anderen Verlag mit dem Titel »Christlicher Humanismus« (1950 bei Pfeffer in Heidelberg). Auch das damit sich nahe berührende Buch »Du Régime temporel et de la Liberté« erschien in deutscher Sprache in der Schweiz 1936 bei Vita Nova in Luzern. Das Unzureichende der Auseinandersetzung mit *Jacques Maritain* in Deutschland zeigt sich noch deutlicher in der geringen Zahl wissenschaftlicher Arbeiten, die hier zu diesem Werk entstanden sind. Die Dissertation von *Pierre Nguyen van Tai* »De l'antimoderne à l'humanisme intégral«² führt in ihrer Auswahlbibliographie nur einen einzigen deutschsprachigen Titel auf, und der ist in den Niederlanden verlegt worden. Die 1971 in München vorgelegte Doktorarbeit zum Thema »Die politische Lehre von *Jacques Maritain* und die Problematik einer christlichen Politik«³ stammt von einem Kubaner, und um sein Ziel zu erreichen, mußte er keine einzige deutschsprachige Untersuchung heranziehen. Eingehendere bibliographische Recherchen bieten kein wesentlich anderes Bild. Romanisten wie *Ernst Robert Curtius*⁴ und *Hugo Friedrich*⁵ haben schon vor dem Zweiten Weltkrieg bei ihrer Repräsentation des zeitgenössischen französischen Geisteslebens *Jacques Maritain* zwar nicht übergangen, aber es bleibt die Frage, ob sie seiner Leistung gerecht geworden sind; jedenfalls ist von ihnen keine in die Breite gehende Beschäftigung mit dem Werk *Maritains* in Gang gesetzt worden.

¹ *Jacques Maritain* an *Waldemar Gurian* am 19. Juli 1935, Nachlaß *Gurian*.

² *Pierre Nguyen van Tai*, *De l'antimoderne à l'humanisme intégral. Essai d'interprétation des idées socio-politiques de Jacques Maritain*, *Dissertatio ad lauream*, Rom 1980.

³ *Oscar de Castro Sarria*, *Die politische Lehre von Jacques Maritain und die Problematik einer christlichen Politik*, München 1971.

⁴ *Ernst Robert Curtius*, *Jacques Maritain*, in: *Literatur* 29 (1926/27) 1–7.

⁵ *Hugo Friedrich*, *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, München 1935.

Auch der Tod des Philosophen im April 1973 hat in Deutschland keinen Anstoß gegeben, sich seinem Werk zuzuwenden. Soweit ich sehe, hat lediglich die Zeitschrift für Philosophische Forschung 1978 einen großen Gedenkartikel »aus Anlaß des 5. Jahrestags seines Todes« herausgebracht⁶. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang erscheint auch, daß das aus 51 Persönlichkeiten gebildete internationale Comité de Patronage zur Ausgabe der Gesammelten Werke lediglich zwei aus dem deutschen Sprachraum umfaßt: die Kardinäle *Franz König* und *Joseph Ratzinger*. Das Feld, auf dem *Maritain* große Wirkung getan hat, ist also offensichtlich nicht Deutschland. Dies ist um so bemerkenswerter, als er nicht nur Deutschland aus eigener Anschauung kannte, sondern mehr noch, weil er in seinen Schriften zur Grundlegung einer katholischen Haltung in der Politik sich mit deutscher Literatur und deutschen Vorgängen auseinandergesetzt und in seinen sozialpolitischen Anschauungen Anregungen von einem deutschen Gelehrten aufgegriffen hat, von *Goetz Briefs*; allerdings erst zu einer Zeit, als dieser wie *Balduin Schwarz* emigriert war und französisch publizierte⁷.

Der Einfluß *Maritains* auf politisches Denken in Deutschland dürfte – der Eigenart seines Werkes entsprechend – in doppelter Fragestellung zu untersuchen sein, zum einen, in welcher Weise bestimmte philosophische Positionen, die er vertreten hat, die Auffassung von den Zielen und Methoden der Politik mitgestaltet haben, die im katholischen Deutschland den Politikern als Wegweisung zur Verfügung stand, dann aber, ob und in welchem Maße *Maritains* Auffassungen vom Politischen, von der Aufgabe des Christen in der Politik, hierzulande Widerhall gefunden haben.

Zum ersten liegt die Antwort auf der Hand. Wenn in der nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland sich von den USA her erneuernden Politischen Wissenschaft bei allen Grundsatzfragen jeweils »ein personalistisches Menschenbild vorausgesetzt« wurde, wie *Otto Heinrich von der Gablentz* in einem großen Rechenschaftsbericht darstellte⁸, und ebenso in den populären Leitfäden der katholischen Soziallehre die Personalität neben Solidarität und Subsidiarität als eines der grundlegen-

⁶ *Hermann Riefstahl*, Jacques Maritain. Zum 5. Jahrestag seines Todes, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 32 (1978) 103–108.

⁷ *Goetz Briefs*, *Le Prolétariat industriel*, Paris 1936. *Maritain* schrieb dazu eine Einleitung.

⁸ *Otto Heinrich von der Gablentz*, Politische Forschung in Deutschland, in: Politische Forschung. Beiträge zum zehnjährigen Bestehen des Instituts für Politische Wissenschaft, hrsg. von *Otto Stammen*, Köln, Opladen 1960, 156.

den Prinzipien genannt wird, dann sind hier Auswirkungen eines großen denkerischen Prozesses zu sehen, an dem *Maritain* maßgeblichen Anteil gehabt hat, wenn auch dieser Bezug nicht immer deutlich und bewußt ist. So wird gemeinhin das Stichwort »Personalismus« mit dem Namen von *Emmanuel Mounier* verbunden, obwohl *Jacques Maritain* für sich in Anspruch nahm, dieses Wort geprägt zu haben, um »den totalitären Schlagworten ein anderes, zutreffendes entgegenzusetzen«⁹. Auch wird in Deutschland auf eine eigene philosophische und theologische Tradition verwiesen, die uns den normativen Wert der Person neu zu sehen gelehrt hat und vor allem mit Namen wie *Max Scheler*, *Romano Guardini* und *Martin Buber* verbunden ist. In dieser Neuorientierung der politischen Philosophie hat *Maritain* seinen Platz, wenn es auch noch vielfältiger Anstrengungen bedarf, um die mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen den daran beteiligten Denkern analytisch zutreffend zu erfassen.

Auf der zweiten Ebene der Fragestellung ist die Antwort nicht so pauschal zu geben. Einer der frühesten Verehrer *Maritains* in Deutschland, der Publizist *Waldemar Gurian*, hat die Auseinandersetzung seines Freundes mit der Action Française den deutschen Katholiken laufend vermittelt¹⁰. Die Action Française und *Charles Maurras* waren zu diesem Zeitpunkt den deutschen Lesern durch *Hermann Platz* und *Ernst Robert Curtius* bekannt. Diese Autoren waren frei von der Sympathie für den Maurrassismus, der schon durch seinen ausgeprägten Nationalismus und Romanismus auf Deutschland kaum übertragbar war. Anders lag es bei *Gurian*, der sich damals wie *Maritain* von dieser Richtung angezogen fühlte, ohne gewisse Reserven zu überwinden. Das Interesse an der Action Française und *Maurras* erscheint bei *Gurian*, der die ausführlichste Darstellung seines geistigen Profils lieferte, die bis dahin in Deutschland zu lesen war, begründet in der Funktion, die ihm für die liberale Gesellschaft mit ihrer Neutralität gegen Wert und Wahrheit anscheinend zuwuchs. Ähnlich wie *Platz* formulierte *Gurian*, daß der Maurrassismus »zu einer Besinnung auf die traditionelle Substanz« führe. *Gurian*, der damals die Kritik von *Carl Schmitt* am kontinentalen Parlamentarismus und der in ihm herrschenden »diskutierenden Klasse« teilte, sah im Maurrassismus eine geistesgeschichtlich notwendige Reaktion und hat darum trotz aller Einwände gegen das System von *Maurras* behauptet,

⁹ *Jacques Maritain*, Der Bauer an der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 59.

¹⁰ Vgl. *Heinz Hürten*, Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krisen unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Mainz 1971, 34–40.

daß man davon »zu lernen« habe, weil es die Problematik der gegebenen politischen Ordnung enthülle, gleichwohl hatte er nicht gemeint, den Weg der Action Française gehen zu sollen. Der Klärungsprozeß über den Charakter des Maurrassismus, den dessen kirchliche Verurteilung im Jahre 1926 bei *Maritain* auslöste, ist von *Gurian* nachvollzogen und in einer Weise ausgestaltet worden, welche die hier angefallenen Erkenntnisse auch für die Beurteilung anderer Zeitereignisse fruchtbar machen konnte. Wie *Maritain* meinte auch *Gurian* anfänglich, daß ein von den durch die Kirche verurteilten Irrtümern gereinigter Maurrassismus möglich sei, aber in einer parallelen intellektuellen Bewegung erkannten beide, daß der von *Maurras* proklamierte Vorrang des Politischen dem Primat der Religion widersprach. Die große Rezension *Gurians* von »Primauté du Spirituel«¹¹, die um so wichtiger ist, weil dieses Buch nie ins Deutsche übersetzt worden ist, machte eindeutig klar, daß überpositive moralische und politische Normen ihren Wert verlieren, wenn sie von ihrer religiösen Begründung abgelöst und zu Stützen eines im Grunde nihilistischen Systems gemacht werden. Nicht die Rolle der Kirche als »Wahrerin menschlicher Ordnung«, sondern ihr Wesen als übernatürliche Gemeinschaft mußte den Gläubigen als Richtschnur gelten. Für die Kreise des jugendlichen deutschen Katholizismus, denen *Gurian* solche Einsichten *Maritains* vermittelte, ergaben sich daraus keine unmittelbaren praktischen Konsequenzen, weil es in Deutschland kein politisches Gebilde gab, das der Action Française einfachhin hätte an die Seite gestellt werden können, aber sie mußten die Wachsamkeit gegenüber jeder Verwendung christlicher Werte durch politische Bewegungen steigern, die sich nicht zum vollen Gehalt des Christentums bekannten, die für sich in Anspruch nahmen, eine Alternative zur Auflösung aller Wertordnungen zu bieten, ohne selbst an diese Werte gebunden zu sein.

Dies bedeutete noch keineswegs einen Schritt zur Bejahung der Demokratie, die *Gurian* später ebenso wie *Maritain* vollzogen hat, aber eine Abwehr vorschneller Lösungsversuche, die Formulierung eines Wertmaßes, das auch an andere Ideen und Bewegungen angelegt werden konnte. Während »Primauté du Spirituel« in Italien zum Ausgangspunkt einer katholischen Kritik am dortigen Faschismus wurde, war diesem Buch in Deutschland eine analoge Wirkung gegen den Nationalsozialismus nicht beschieden. Denn dieser trat in der »Weltanschauung« genannten Theorie ebenso wie in seiner Praxis allem Katholischen so fremd und feindlich gegenüber, daß seine Unvereinbarkeit mit dem Katholizismus leicht zu

¹¹ *Waldemar Gurian*, Welt und Kirche, in: Abendland 2 (1926/27) 362–366.

erkennen war. Lediglich in der kurzen Phase illusionärer Hoffnungen in begrenzten Kreisen des deutschen Katholizismus auf ein Arrangement im »neuen Staat« im Jahre 1933 konnte eine an »Primauté du Spirituel« geschulte Kritik greifen. *Gurians* Urteil über den »National- und Papen-Katholizismus« dieser Monate ist deutlich von seiner durch *Maritain* inspirierten Ablehnung des »soziologischen Katholizismus« der Action Française geprägt. Der historische Ablauf machte jedoch bald alle ideologischen Unklarheiten zunichte, daß es eingehender intellektueller Auseinandersetzungen nicht erst bedurfte.

Die Wirkungen der Diskussion um die Action Française in Deutschland dürfen nicht überschätzt werden. Denn sie betraf einen Gegenstand, der nach Wesen und Willen so sehr an Frankreich gebunden war, daß in Deutschland das Interesse dafür eng begrenzt bleiben mußte. Ganz anders verhält es sich jedoch bei dem großen Werk *Maritains* »Humanisme intégral«, das zusammen mit einigen kleineren Schriften wie dem »Brief über die Unabhängigkeit« oder »Gesellschaftsordnung und Freiheit« den Kern seiner aufs Politische gerichteten Philosophie ausmacht. Sein Entwurf einer »neuen Christenheit« steht in direkter kritischer Korrespondenz nicht nur zu *Carl Schmitt*, sondern auch zur deutschen Reichstheologie, die für eine kurze Zeit hervorragende Geister des deutschen Katholizismus – freilich nicht alle – fasziniert hat. Diese Theologie, die »politische Theologie« der damaligen Zeit, entstand in der Krise der Weimarer Republik, und ihr Zusammenhang mit der Irritation der Deutschen über die Ordnung ihres Staatswesens ist unverkennbar. Sie nahm einen wichtigen Impuls aus der liturgischen Bewegung mit dem Prinzip der »consecratio mundi« und versuchte, die naturrechtliche Sehweise des Staates in der katholischen Soziallehre zu überwinden und die staatliche Wirklichkeit Deutschlands auch theologisch zu begreifen, wobei sie vom Sacrum Imperium des Mittelalters als vermeintlich heilsgeschichtlich wirksamer Gegebenheit ausging. »Während der Staat in der bloßen Ordnung der Natur steht, steht das ›Reich‹ in der Ordnung der Erlösung, die zugleich und allein die echte Ordnung der Geschichte ist«¹², schrieb *Robert Grosche* damals, einer der wenigen übrigens, der sich wenige Jahre später in Deutschland positiv mit *Jacques Maritain* auseinandersetzte und der die deutsche Ausgabe von »Religion und Kultur« (Freiburg i. Br. 1936) mit einem ausführlichen Vorwort versah. *Maritain* seinerseits hat die Reichstheologie in »Humanisme intégral«

¹² *Klaus Breuning*, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934), München 1969, 345.

dahingehend referiert, daß nach ihrer Auffassung »die politische Wirklichkeit selbst einer göttlichen und heiligen Ordnung« angehöre. Dies sei »der Sinn, den die zeitgenössischen deutschen Theoretiker des ›Sacrum Imperium‹ dem Wort politische Theologie geben«¹³. *Maritain* hat sich jedoch nicht auf eine detaillierte Kritik der Reichstheologie eingelassen, ebensowenig wie er in eine nähere Auseinandersetzung mit *Carl Schmitt* eingetreten ist, den er in eine bemerkenswerte Nähe zur Reichstheologie rückte und als geistigen »Inspirator« des NS-Regimes ebenso wie als Urheber der Diskussion um Begriff und Inhalt der Politischen Theologie kannte. *Maritain* hat sich damit begnügt, auf die Kritik hinzuweisen, welche die Reichstheologie bereits gefunden hatte, und seine eigene Position entwickelt, die ihr in allen Punkten entgegengesetzt war. Eine neue Form christlicher Kultur, eben dies meint der mit »Christenheit« nur unscharf ins Deutsche übertragbare Begriff »chrétienté«, kann nur dadurch entstehen, »daß wir uns den Typ eines Christentums vorstellen, das von seinem mittelalterlichen Typ spezifisch verschieden ist und durch ein anderes historisches Ideal bestimmt wird als das des Heiligen Römischen Reiches«¹⁴. In eben dieser Abwendung von Reichstheologie und Reichsmystik steht »l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté«, das Konzept einer neuen, christlichen und darum humanen Gesellschaft.

Als »Humanisme intégral« erschien, mehr noch als es auf deutsch vorlag, war die Reichstheologie bereits in sich zusammengefallen wie ein Kartenhaus. Eine mögliche Diskussion mit *Maritain* fand nicht statt, weil ihr Gegenstand verschwunden war. Aber damit ist noch nicht die Hauptfrage erledigt, wie dies zentral aufs Politische gerichtete Werk *Maritains* in Deutschland gewirkt hat.

Der Gehalt dieses Ideals einer neuen christlichen Gesellschaft läßt sich mit wenigen Strichen etwa in folgender Weise skizzieren: Dieses Ideal beruht auf einer profanen, eben nicht mehr sakralen »Auffassung vom Zeitlichen« und der Welt. *Maritain* sieht es gekennzeichnet durch einen »integralen oder theozentrischen Humanismus«; nicht das Sacrum Imperium ist die Leitidee, sondern »die Idee der heiligen Freiheit der Kreatur«¹⁵, die durch die Gnade mit Gott verbunden ist.

¹³ *Jacques Maritain*, Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit, Heidelberg 1950, 78. Ich benutze im folgenden diese Übersetzung von »Humanisme intégral«, weil sie in Deutschland weitere Verbreitung gefunden haben dürfte.

¹⁴ Ebenda, 124.

¹⁵ Ebenda, 128.

Das erste signifikante Kennzeichen, das *Maritain* für diese Gesellschaft im Weltlichen nennt, ist ihre Pluralität, die sie abhebt von der Tendenz anderer Gesellschaften zur Uniformität, zur Steigerung ihrer Einheit. Regionale Autonomie, »organische Verschiedenartigkeit« in der Gesellschaft, gesichert durch Institutionen, machen den wesentlichen Inhalt dieses betont gegen die totalitäre Gleichschaltung gerichteten Konzepts aus. Dem Subsidiaritätsprinzip kommt hier eine leitende Funktion zu, darum Anerkennung der kleineren Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft und durch den Staat, Stärkung der Familienwirtschaft und des Familieneigentums, wo dies sinnvoll ist (nach *Maritains* Auffassung vornehmlich in der Landwirtschaft), Umgestaltung der Industrie- und Betriebsverfassung. Die bedeutendste Auswirkung des Prinzips der Pluralität sieht *Maritain* jedoch in der Differenzierung der Rechtsordnung, die das Eigenleben der verschiedenen Religionen und weltanschaulichen Gemeinschaften garantieren soll. Der Gleichschaltung in den totalitären Staaten mit der durch die staatliche Gewalt etablierten Herrschaft einer Ideologie wird hier ein freiheitliches Modell gegenübergestellt. Ein christlicher Totalitarismus ist unannehmbar, ein christlicher Staat kann »unter den Bedingungen der Neuzeit nur dann ein christliches Gemeinwesen sein, wenn in ihm auch die Ungläubigen leben und an einem gleichen zeitlichen Gemeinwohl teilhaben«¹⁶. Dies ist jedoch nicht die indifferente Toleranz des Liberalismus. Denn *Maritain* erkennt keine Gleichberechtigung aller Religionen an, sondern nur die Notwendigkeit, sie zu dulden und rechtlich zu garantieren. Ihr Status ist darum nicht beliebig, sondern so beschaffen, daß er diese Gemeinschaften »im Sinne des tugendhaften Lebens und der Vorschriften des moralischen Gesetzes« lenkt. Das Ziel einer solchen Gemeinschaftsordnung wäre demnach bei aller Religionsfreiheit »Vervollkommnung des Naturrechts und des christlichen Rechtes«. Das Dilemma zwischen Glaubensfreiheit und Bindung von Staat und Politik an das Christentum erscheint hier aufgehoben. »So würde das Gemeinwesen lebendig christlich sein, und die nichtchristlichen geistigen Familien würden darin eine gerechte Freiheit genießen.«¹⁷ Ein moderner Staat kann nicht mehr auf das Glaubensbekenntnis, die natürliche Religion der Philosophen oder die Ethik *Immanuel Kants* gegründet werden, weil er überhaupt kein weltanschauliches Minimum mehr erträgt. Er soll vielmehr eine »Einheit der Freundschaft« darstellen, die ihre innere Gestaltung durch das Christentum erfahren soll, insofern

¹⁶ Ebenda, 131.

¹⁷ Ebenda, 132.

sich die Christen als die erweisen, deren Ideale dem Wohle aller entsprechen und dadurch Vertrauen erwerben. In diesem Zusammenhang taucht die Vorstellung von einer »organisch verfaßten politischen Struktur« als Rahmenbedingung auf: »Ich denke an ein Gemeinwesen, in dem die Interessen der sozialen und regionalen Gruppen durch bloß beratende Organe vertreten sind – und in dem die Macht daher durch die Legislative begründet wird, die direkt von dem politischen Denken und Willen der Bürger und ihrer Parteien ausgeht, sowie durch eine Exekutive, die selber auch vom Volke ausgeht, jedoch derart, daß sie unabhängig von den Parteien ist. Es wäre dies ein Gemeinwesen, in dem die Macht also frei wäre von jeder anderen Sorge als der um das Gemeinwohl.«¹⁸

Das zweite signifikante Merkmal der »neuen Christenheit« sieht *Maritain* in der Autonomie des Weltlichen, das dem Geistlichen nicht mehr wie im Mittelalter zur Dienstleistung untergeordnet ist. Hier fällt das Wort von der Mündigkeit der Welt, die freilich nicht den Rang eines letzten Zieles erhält. *Maritain* spricht vielmehr von »Zwischenziel und Zwischenwert«; aber die von ihm konzipierte Gesellschaft ist »*cité laique*«, wenn auch »*vitalement chrétienne*« oder »*  tat laique chr  tiennement constitué*«¹⁹.

Das dritte signifikante Kennzeichen stellt die Freiheit dar, die wiederum nicht liberalistisch verstanden werden darf als Freiheit der beliebigen Wahl, sondern als »Freiheit der Selbstbestimmung, die der Person zukommt und die sich mit ihrer geistigen Vervollkommnung vereinigt«²⁰. Die Bedeutung dieses Grundsatzes wird von *Maritain* in verschiedener Richtung angedeutet, näher ausgeführt, wengleich auch hier nur skizzenhaft, im Bereich der Wirtschaftsordnung: Ersatz des Lohnes weitgehend durch Mitbesitz und Mitbestimmung, Betonung der sozialen Gebundenheit des Eigentums, Ablehnung des Aktienkapitals als »entpers  nlichter Besitz«, Vorrang der Arbeit vor dem Kapital, Miteigentum als Rechtstitel auf Arbeit, der nicht so sehr als Recht auf den Arbeitsplatz, sondern auf personale Entfaltung verstanden wird, Bildung von Wirtschaftskorporationen nach dem unerwähnt bleibenden Modell von »*Quadragesimo anno*«. In allem wirkt die Person als Norm einer neuen Wirtschaftsordnung. Bedeutungsvoll erscheint hier die Ablehnung der Verstaatlichung und die Verteidigung der persönlichen Freiheit gegenüber der Macht der neuzubildenden Wirtschaftskorporationen. Der gesellschaftsgestaltende Charakter der Freiheit sollte schließlich auch in

¹⁸ Ebenda, 138.

¹⁹ *Jacques Maritain, Humanisme intégral*, in: *Jacques et Raissa Maritain. Oeuvres complètes*, Tom. VI, Fribourg/Suisse, Paris 1984, 491.

²⁰ *Jacques Maritain, Christlicher Humanismus*, a. a. O., 140.

der Stellung der Frau in der Familie sich auswirken. An die Stelle des »zerstörerischen Pseudo-Individualismus [. . .], auf Grund dessen die Frau eine gewissermaßen materielle und quantitative Gleichstellung mit dem Manne beansprucht«, soll die »quantitative und proportionale Gleichheit der verheirateten Frau«²¹ treten.

Die vierte Charakterisierung soll die »neue Christenheit« erhalten durch die wesentliche Gleichheit aller, die keine *classe dirigeante* mehr kennt, sich aber wiederum von der Gleichheit im Sinne *Jacques Rousseaus* unterscheidet. Die innere Freiheit der Person erfordert konkrete und positive Freiheiten, die in Institutionen und Körperschaften Gestalt annehmen. Die so entstehende Gesellschaft ist im Sinne *Rousseaus* geradezu antidemokratisch, aber sie verkörpert nach *Maritain* wenigstens einen Wert, der in dem vieldeutigen Begriff der Demokratie für ihn enthalten ist, die Achtung vor der Person in der Gesellschaft.

Diesem Entwurf ist Stringenz und Faszinationskraft nicht abzuspüren. Seine Bedeutung wird um so deutlicher, wenn man ihn mit dem Diskussionsstand seiner Zeit vergleicht. Gleichwohl hat er in Deutschland kein großes Echo gefunden. Einige Gründe dafür sind leicht zu nennen. Als die deutsche Übersetzung von »*Humanisme intégral*« erstmals vorlag, war die innen- und außenpolitische Lage Deutschlands nicht dazu angetan, eine Diskussion um Ideen *Maritains* in der Öffentlichkeit zu fördern. Wie weit sie insgeheim erörtert worden sein mögen, wird sich kaum klären lassen. *Alfred Delp*, der bei den Planungen im Kreisauer Kreis für eine Neuordnung Deutschlands nach der Beseitigung *Hitlers* einen konsequenten Personalismus vertrat, ist aber wahrscheinlich nicht durch *Maritain* inspiriert worden, sondern durch die Auseinandersetzung mit *Friedrich Wilhelm Nietzsche* und *Martin Heidegger* zu seinen Auffassungen gelangt²². Die zweite deutsche Übersetzung, die eine Debatte um *Maritain* hätte auslösen können, erschien 1950, zu einer Zeit, da die gerade gegründete Bundesrepublik Deutschland ihren demokratischen Aufbau unter wesentlichem Einfluß angelsächsischen politischen Denkens vollzog und *Maritain* selbst über seine 1936 fixierte Position in manchem hinausgelangt war.

Zudem ist die sprachliche Gestalt von »*Humanisme intégral*« so eng mit dem Medium der französischen Sprache und der Terminologie des Thomismus verknüpft, daß beide Übersetzungen dem Verständnis des

²¹ Ebenda, 155f.

²² *Ger van Roon*, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung, München 1967, 171–180.

deutschen Lesers größere Schwierigkeiten bieten als das französische Original. Aber vielleicht liegen manche Gründe für das geringe Echo, das *Maritain* in Deutschland gefunden hat, nicht nur an der Oberfläche. Solche zu ermitteln, hieße zugleich Information gewinnen über die Kräfte, die das demokratische Leben in der Bundesrepublik Deutschland tatsächlich gestaltet haben, und darum ist es wohl sinnvoll, ihnen nachzuspüren. Damit begeben wir uns freilich auf ein weitgehend ungesichertes Feld, in dem oft Vermutungen die Stelle sicherer Quellen einnehmen.

Eine gewisse Sperre für die Rezeption *Maritains* in Deutschland bedeutete vielleicht seine geringe innere Beziehung zu diesem Land. Selbst sein unentwegter Verehrer *Gurian* hatte sich an der Verherrlichung Frankreichs in den »Trois Réformateurs« gestoßen, und der Romanist *Hugo Friedrich* hatte 1935 *Maritain* dem deutschen Publikum vorgestellt als einen Denker, der die Kritik an der deutschen Transzendentalphilosophie ausweitete »zu einer allgemeinen Kritik am deutschen Geist überhaupt«, der Modernismus und Germanismus gleichsetzte. »Auch der dem patriotischen Argumentieren feindliche Thomist verfällt der Nationalideologie, wonach die universalen Werte des Katholizismus schließlich nur in Frankreich zu ihrer echten Entfaltung gekommen sind.«²³ Es soll hier nicht untersucht werden, ob diese Charakterisierung *Maritains* zu Recht besteht. Aber es ist nicht zu übersehen, daß in den politischen Schriften *Maritains* der deutsche Katholizismus nur dort Erwähnung findet, wo *Maritain* es für nötig hält, sich davon abzugrenzen.

Offensichtlich wurde beiderseits eine Fremdheit nicht überwunden, die den Deutschen den Zugang zu *Maritains* Gedanken ebenso erschwerte wie diesem die Reflexion deutscher Tatbestände.

Das »historische Ideal der neuen Christenheit« ist ein Ideal, wenn auch nach *Maritain* anders als die Utopie ein »der Verwirklichung fähiges«²⁴ Gedankengebilde, vielleicht eine »konkrete Utopie« im modernen Sprachgebrauch. Aber es war kein auf Realisierung drängendes Sozialprogramm, im Gegenteil: die Vorstellungen *Maritains* von der Neugestaltung der Wirtschaft bezogen sich ausdrücklich auf »einen nachkapitalistischen Zustand«²⁵ und beanspruchten nur innerhalb eines solchen ihren Sinn. Aber die Frage war unerörtert, wie ein solcher Zustand erreicht werden könne. *Maritain* beschrieb vom Standort des intellektuellen

²³ *Hugo Friedrich*, Das antiromantische Denken, a. a. O., 195.

²⁴ *Jacques Maritain*, Christlicher Humanismus, a. a. O., 99.

²⁵ Ebenda, 150.

Katholizismus Frankreichs ein Fernziel. Was aber Deutschland nach 1945 brauchte, war ein realisierungsfähiges Sozialprogramm, und dies umso mehr als der deutsche Katholizismus in die politisch ausschlaggebende Rolle hineingeraten war. Der deutsche Praktizismus, an dem feinere Geister oft Anstoß nehmen, verlangte nach konkreteren Handlungsanweisungen, als ein Philosoph sie geben konnte und wollte.

Überdies waren Zeitfragen, die in Deutschland nach 1945 die Katholiken bedrängten, in »Humanisme intégral« oder anderen Arbeiten, die in den 30er Jahren entstanden waren, nicht behandelt. *Maritain* hatte damals noch keine eindeutige Bejahung der Demokratie und des Parlamentarismus vollzogen, und seine kleinen Schriften, in denen er sich inzwischen zur Demokratie bekannt hatte, wurden zwar auch in Deutschland bekannt, blieben aber außerhalb des großen Wurfs der »neuen Christenheit«. Unter den Fragen, welche die Katholiken nach 1945 in ihrem Selbstverständnis zu bewältigen hatten, stand die nach der Parteiendemokratie und der Bildung einer christlichen Partei obenan. Gerade hier zeigte sich aber eine offenkundige Divergenz der Meinungen. In »Primauté du Spirituel« hat *Maritain* verächtlich vom »régime du parti«²⁶ gesprochen, und er hat sich später, soweit ich sehe, niemals ausführlicher zur Rolle der Parteien in der modernen Massendemokratie geäußert. Aber gerade die Etablierung eines funktionierenden Parteiensystems wird man als eine der wichtigsten Leistungen der deutschen Demokratie nach 1945 nennen müssen, die um so größer ist als auch in Deutschland eine Tradition der Parteienverachtung bestand, die der des jungen *Maritain* nicht unähnlich war. Auf diesem Gebiet gab es keine Hilfen zur Lösung der aktuellen Aufgaben durch *Maritain*, und in der Frage der christlichen Parteien bestand geradezu ein Widerspruch. In dem »Brief über die Unabhängigkeit« und der kleinen Schrift »Gesellschaftsordnung und Freiheit« hat sich *Maritain* mit der Zentrumspartei beschäftigt und diesen Typus von Partei ausdrücklich abgelehnt. »Müssen also die Katholiken«, schreibt er in »Gesellschaftsordnung und Freiheit«, »in der staatlichen Gemeinschaft eine katholische Partei bilden, eine politische Formation mit katholischem Namen oder mit katholischer Eigenart? Der ruhmlose Untergang des deutschen Zentrums sollte genügen, auch den Letzten die Augen zu öffnen. Eine katholische politische Partei, die unmittelbar auf das Zeitliche gerichtet und in ihrem Charakter durch die Religion bestimmt ist, unterliegt einer doppelten Gefahr: erstens der, das Wohl der Katholiken und der Seelen in den Geschäften der Welt zu kompromittie-

²⁶ *Jacques Maritain*, *Primauté du Spirituel*, Paris 1927, 78.

ren, das Geistige zu verzeitlichen, zur Sache einer Partei zu machen und herabzuwürdigen sowie der Verwechslung der Religion mit der Parteipolitik Vorschub zu leisten, zweitens der anderen Gefahr: bei gewissen Anlässen das zeitliche Wohl, dem sie dienen soll, zu verraten, indem sie zögert, ihren katholischen Namen zu exponieren, wenn es sich um Maßnahmen und Risiken rein irdischer Ordnungen handelt, wie sie bisweilen für unser irdisches Wohl und unsere irdischen Güter gefordert werden.«²⁷ Was *Maritain* für notwendig hielt, war nicht die »parti politique à etiquette confessionnelle«, wie das Zentrum es in seinen Augen war, sondern »formation politique strictement politique d'inspiration chrétienne«²⁸. *Maritain* bezog sich hier ausdrücklich auf das Konzept der Katholischen Aktion, die als solche der Hierarchie untergeordnet war, nur auf eigentlich geistlichem, religiösem Felde tätig werden konnte und darum das politische Handeln der *actio catholicorum* außerhalb katholischer Organisationsformen überließ. Politische Parteien aus christlicher Inspiration, wie sie sich *Maritain* wünschte, sollten nicht einmal danach streben, alle Katholiken zu umfassen. Er ging fraglos davon aus, daß die weite Divergenz der politischen Auffassungen, wie sie unter den französischen Katholiken üblich war und ist, einen normalen Zustand darstelle. Die spezifischen Erfahrungen des deutschen Katholizismus, der in seiner Minoritätssituation für die Mehrheit seiner Angehörigen in der Zentrumspartei ein plausibles politisches Programm entwickelt hatte, blieben hier unberücksichtigt. Aufgrund eben dieser Erfahrungen wollten die meisten deutschen Katholiken nach 1945 das Erbe des untergegangenen Zentrums wiedergewinnen, indem sie den Zusammenschluß der alten Zentrumskatholiken mit den gläubigen Protestanten und allen Menschen guten Willens im Rahmen der CDU bejahten, nicht aber die Diversifikation christlicher Inspiration über die Breite des Parteienspektrums hinweg, das zudem außerhalb der Unionsparteien und des wiedererstandenen alten Zentrums dafür wenig aufnahmebereit gewesen wäre. Aus solchen Gründen konnte das Gedankengut *Maritains* in Deutschland eher dazu dienen, denen einen Rückhalt zu geben, die sich gegen den Mehrheitskurs der deutschen Katholiken wandten und sich dabei auf Mündigkeit und Humanismus beriefen. In diesem Zusammenhang ist die gallige Bemerkung von *Gustav Gundlach* zu sehen, welche die einzige Erwähnung zu sein scheint, die *Maritain* in dessen Oeuvre findet, daß

²⁷ *Jacques Maritain*, *Gesellschaftsordnung und Freiheit*, Luzern 1936, 100.

²⁸ *Jacques Maritain*, *Lettre sur l'Indépendance*, in: *Oeuvres complètes*, Tom. VI, a. a. O., 271.

nämlich sich »manche Kreise«, eben jene, die gegen die christlichen Parteien opponierten, »gern, ob mit Recht oder Unrecht, auf Jacques Maritain und seine Auffassung vom Christen in der Welt«²⁹ beriefen. Aber auch in solchen Zirkeln des deutschen Katholizismus hat es an der Intensität der Auseinandersetzung mit *Maritain* gefehlt, die zu literarischem Niederschlag hätte führen können.

Aus den erwähnten Bemerkungen *Maritains* über das Zentrum dürfte eine Eigenart seines Denkens hervorgehen, die wohl auch die Rezeption seines Oeuvres in Deutschland erschwerte. Sein Urteil ist prinzipiell, wie es einem Philosophen wohl ansteht, aber es sieht ab von aller historischen Realität. Der faktische Erfolg, den die Katholiken mit ihrer Art von Politik seit 1848 an bei dem Bemühen erzielt hatten, die Lebensbedingungen der Kirche in Staat und Gesellschaft zu verbessern und dem ganzen Gemeinwohl zu dienen, bleibt völlig außer Betracht. Es kommt nicht darauf an, mit *Maritain* zu rechnen, ob seine Meinung gleichwohl zutrifft. Wichtig erscheint lediglich, daß sein Denken über Politik mit seiner prinzipiellen, abstrakten, eben philosophischen Methodik der historischen und soziologischen Argumentation eine offene Flanke bietet. Damit verfehlt sein Gedankengang manchmal die durch kontingente Erfahrung erfaßte Wirklichkeit. Gegen eine katholische Partei wie das Zentrum oder eine christliche wie die CDU mögen gute theologische und philosophische Gründe geltend gemacht werden, aber sie trafen nicht das Bewußtsein, das die Zeitgenossen sich durch eigenes Erleben gebildet hatten. Das Zentrum galt trotz seines schließlichen Scheiterns als in Jahrzehnten bewährt. Hinzu kam, daß eine soziologisch geschulte Denkweise darzutun vermochte, daß eine katholische Organisation nach dem Modell des alten Verbandskatholizismus effektiver war in Politik und Gesellschaft als eine informelle Gruppe, die nur durch gemeinsame Inspiration in einem Großverband zusammengehalten wurde, der ihren Überzeugungen fremd gegenüberstand. Ein Wandel im geistigen Lebensstil machte die Divergenz noch schärfer. Die Jahrzehnte nach 1945 in Westdeutschland standen im Zeichen des Aufstiegs der Soziologie, der gegenüber ein prinzipielles Denken wie das von *Maritain* an Anziehungskraft verlor.

Die negative Bilanz der Einwirkung von *Maritain* auf das politische Denken in Deutschland läßt sich also wenigstens zu einem Teil erklären aus der Verzögerung, mit der sein Werk in Deutschland zur Kenntnis

²⁹ *Gustav Gundlach*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Bd. 2, Köln 1964, 175.

genommen werden konnte, den eigentümlichen Verschiedenheiten von französischem und deutschem Katholizismus, die aufgrund von sozialen und politischen Voraussetzungen so groß waren, daß umfassende Konzepte kaum über die Grenzen hinweg transportiert werden konnten. Es bleibt noch ein Drittes zu bedenken. Jedem Leser von »Humanisme intégral« fällt auf, wie groß die Gemeinsamkeiten sind, die zwischen katholischen Sozialprogrammen in Deutschland und dem Inhalt der idealen »neuen Christenheit« bestehen. Was *Maritain* auf seinem Wege philosophischen Denkens als Forderung einer katholisch verantworteten Politik erkannte, ist im großen Umfang auch bei uns als Aufgabe und Ziel verstanden worden. Diese Gleichsinnigkeit ergibt sich nicht aus wechselseitiger Abhängigkeit, aber zu einem guten Teil aus dem Rückgriff auf denselben Fundus, die Lehre des hl. *Thomas*. Zu diesem Anfang gab es in Deutschland Wege, die nicht über *Maritain* führen mußten, um zum gleichen Ziel zu gelangen, gingen sie doch vom selben Ursprung aus. Neben solchen rationalen Elementen scheint noch ein anderes mitzuspielen, das schwer zu greifen und doch kaum zu leugnen ist, eine Gemeinsamkeit in der katholischen Zuwendung zur Welt. *Carl Schmitt* hat in seinen frühen Jahren vom »terrisme« der römisch-katholischen Völker gesprochen, »sie scheinen den Boden, die mütterliche Erde, anders zu lieben«³⁰ und sogar ihre Städte anders zu bauen, meinte er. Trotz aller Kritik an *Carl Schmitt*, die heute noch schärfer ausfallen könnte als *Maritain* sie seinerzeit formuliert hat, liegt in dieser Bemerkung aus »Römischer Katholizismus und politische Form« ein Hinweis, der manches zu verstehen lehren mag, was es an Gemeinsamkeiten katholischer Politik über die nationalen Grenzen hinweg gibt, die nicht durch strenge Deduktion aus erhabenen Prinzipien der philosophia perennis zu erklären sind.

³⁰ *Carl Schmitt*, Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau 1923, 23.