

Orthodoxie und Aufklärung : Katholizismus und Islam

Autor(en): **Salemink, Theo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **99 (2005)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130373>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Orthodoxie und Aufklärung – Katholizismus und Islam

Theo Salemink

Anlässlich des Anschlags auf die Twin Towers in den USA, des Mordes an dem niederländischen Politiker Pim Fortuyn, des Anschlags in Madrid und der Ermordung des niederländischen Filmemachers Theo van Gogh – Zeichen eines politischen Erdrutsches – sind viele Menschen in der westlichen Welt über das Fortbestehen der einmaligen europäischen «Erfindung», d.h. des Systems einer liberalen Demokratie im Rahmen eines Nationalstaats, besorgt. In einer früheren Phase drehte sich die Diskussion um – wie Jan Roes es nannte¹ – das «neue Gespenst des Rechtsextremismus» (Haider, Le Pen, Bossi, Berlusconi, Fortuyn u.a.). Nach 2001 sind vor allem muslimische Migranten ins Zentrum der Kritik gerückt. Man fürchtet zunehmend, dass der Islam Sand ins Getriebe des Freiheit und Fortschritt produzierenden Systems der «offenen Gesellschaft» (Popper) wirft. Die Angst richtet sich zunächst auf den Islamismus als aus dem Nahen Osten importierte politische und terroristische Bewegung. Zusätzlich wird die Existenz einer wachsenden muslimischen Minderheit als ein potenzieller Nährboden für diesen Extremismus betrachtet. Soziale Deprivation, Segregation und stagnierende Integration tragen dazu bei, dass auch in Europa vor allem Gruppen junger muslimischer Immigranten in die Arme der extremen Bewegungen getrieben werden. In vielen Diskussionen bleibt es nicht bei diesen Tatbeständen. Auch der Islam als Religion wird problematisiert. Linke und rechte Liberale sind davon überzeugt, dass die politische Gefahr des terroristischen Islamismus innerlich mit der islamischen Religion verbunden ist. In dieser Kritik wird der Unterschied zwischen einer orthodoxen und einer fundamentalistischen Religion nicht beachtet. Eine orthodoxe Religion ist für mich eine Religion, die aus einer offenbaren Wahrheit, festgelegt in heiligen Schriften und von einem geistlichen Stand autoritativ ausgelegt, das Privatleben ihrer Bekenner bestimmt und das öffent-

¹ Jan Roes, *Nomen est omen! Einige Betrachtungen über den politischen Fortuynismus*, in: Catherine Bosshart-Pflugger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg.), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten*. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2002, 539–564.

liche Leben beeinflussen will, ohne diese Beeinflussung mit Gewalt durchzusetzen. Fundamentalismus definiere ich hingegen als eine orthodoxe Religion, die den faktischen Pluralismus einer Gesellschaft mit Macht, Gesetz und, wenn nötig, mit Repression und Gewalt aufheben möchte.

In der aktuellen Kritik am Islam verschwindet diese Unterscheidung. In den Augen der linken und rechten Liberalen sind nicht nur die fundamentalistischen Gruppen, sondern ist der orthodoxe Islam an sich eine Bedrohung für die Mündigkeit des Individuums, ein «Opium», ein Gift für die freie, westliche Gesellschaft und ein Nährboden für Terrorismus. Ihrer Meinung nach existiert ein Webfehler in jeder orthodoxen Religion, früher im orthodoxen Christentum, jetzt im orthodoxen Islam. Dieser Webfehler impliziert, dass diese Religionen aufgrund einer absoluten Wahrheit und einer übernatürlichen Ordnung nicht nur das persönliche Seelenleben eines Gläubigen bestimmen, sondern auch die Öffentlichkeit, und dass ihre öffentliche Rolle eine negative ist, eine Gefahr, eine Verstörung der Mechanik einer freien, offenen Gesellschaft, die auf die Vernunft im Dienste des Fortschritts gerichtet ist. Diese liberale Sichtweise erhält auch aus manchen linken Kreisen Zuspruch, obwohl man dort in der Regel toleranter gegenüber Muslimen als Minderheit bleibt und den sozialen und politischen Nährboden für den Islamismus stärker beachtet. Die Scheu vor dem Islam als Religion gibt es jedoch auch in linken Kreisen. Diese unheilige Allianz von Liberalen und Sozialisten könnte zu einem neuen Kulturkampf führen, zu einem Kampf gegen die öffentliche Gestalt des Islams in einer modernen Gesellschaft, bei der man sich auf das französische Modell der «laïcité» beruft.

Dies ist der erste Streitpunkt: Der Islam müsste auf eine öffentliche Infrastruktur verzichten, keine eigene Säule errichten, keine politische Bewegung gründen, schliesslich nur eine Privatreligion sein. Man geht aber noch weiter: Dem Islam wird abverlangt, dass er sich einer internen religiösen Aufklärung unterzieht sowie es auch christliche Kirchen, so behauptet man, einst gemacht haben. Erst nach dieser religiösen Aufklärung wären die muslimischen Immigranten im Stande, die Basisprinzipien der liberalen Demokratie zu akzeptieren: Trennung von Staat und Kirche, Trennung der Mächte, Kontrolle der Exekutivgewalt durch das Parlament, Unabhängigkeit der Justizmacht, gleiche Rechte für alle Bürger, Orientierung auf individuelle und soziale Menschenrechte. In diese Strömung passt in den Niederlanden der in einem «Liberaal Manifest» aufgenommene Vorschlag einer Kommission der liberalen Partei VVD unter Vorsitz des Oberbürgermeisters von Leeuwarden, Geert Dales, nach dem der erste Artikel des niederländischen Grundgesetzes, in dem die Gleichheit aller Bürger und Ablehnung der Diskriminierung aufgrund «der Religion, der Weltanschauung, der politischen Gesinnung, der Rasse, des Geschlechts oder welchen Grundes auch immer» künftig über den sechsten Artikel gestellt werden sollte, in dem Freiheit der Weltanschauung, Freiheit der Religionsausübung und kollektive Organisation der Religion garantiert werden.² Das würde implizieren, dass Kirchen, Schulen und andere Institutionen, in denen die Gleichheit der Geschlechter und der sexuellen Präferenz nicht anerkannt werden, unter Verweis auf den ers-

² Siehe die Niederländische Zeitung «Trouw», 28. Februar 2005.

ten Artikel des Grundgesetzes verboten werden könnten. Das würde aber nicht nur islamische Schulen und Moscheen betreffen, sondern auch katholische und orthodox-protestantische Institutionen, in denen Homosexualität als Veranlagung und Praxis ebenfalls abgelehnt wird, weil sie im Widerspruch zur geschaffenen moralischen Natur des Menschen stehe.

Aufklärung und Orthodoxie

Die eben skizzierte politische Argumentation basiert auf einer axiomatischen Prämisse, die man scheinbar nicht weiter zu beweisen braucht: Jede orthodoxe Religion ist eine Gefahr für die Entwicklung von Individuen und Gruppen auf dem Weg zu einer höheren Phase der menschlichen Freiheit, angedeutet als Aufklärung und demokratischer Rechtsstaat.

Man könnte diese axiomatische Prämisse in der aktuellen Diskussion über den Islam auf ihre philosophische Konsistenz hin prüfen, man könnte die Verwobenheit mit aktuellen politischen Interessen aufdecken, man könnte theologische und auch kirchliche Argumente abwägen, man könnte auf die vielgestaltige Wirklichkeit hinweisen, man könnte die historische Bilanz des von orthodoxen Gläubigen – in diesem Falle Muslimen – verursachten menschlichen Leidens ziehen, und diese vergleichen mit dem Leiden, das die moderne, westliche, freie Gesellschaft verursacht hat. Das werde ich aber nicht tun, denn mein Vorhaben ist ein anderes: Ich unterziehe diese liberale axiomatische Argumentation in der aktuellen Debatte einer Probe im Labor der Geschichte. Fragestellung ist, ob es ein unumstößliches Gesetz in der jüngsten Vergangenheit ist, dass jede real existierende orthodoxe Religion der Demokratie, den Freiheitsrechten und den Rechten der Minderheiten feindselig gegenüberstand. Als Beispiel nehme ich den niederländischen ultramontanen Katholizismus seit der Festlegung der Religionsfreiheit im Grundgesetz des Jahres 1848, ein Katholizismus der sicherlich orthodox war, von der Offenbarung, Dogma und päpstlicher Unfehlbarkeit ausging und zugleich eine Haltung zum neuen Nationalstaat Niederlande entwickeln musste, zur neuen bürgerlichen Gesellschaft, zum Entstehen eines demokratischen Rechtsstaats, zum Kampf für individuelle Freiheitsrechte und soziale Grundrechte, zur Gewissens- und Religionsfreiheit, zum Respekt für Minderheiten, zur Förderung der Toleranz und der Trennung von Kirche und Staat. Ich werde mich dabei auf die Krisenzeit der dreissiger Jahre des letzten Jahrhunderts konzentrieren. Ich fange aber an mit Kant und mit dem Begriff «Aufklärung».

Immanuel Kant schrieb in der Dezemberausgabe der «Berlinischen Monatschrift» 1784 seinen berühmt gewordenen Artikel «Was ist Aufklärung?». Dieser Text ist die massgebliche Quelle für viele aktuelle Debatten über den Islam. Wenn Aufklärung der «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» ist, wie Immanuel Kant schreibt, und wenn das Adagium heisst: «sapere aude», dann muss man sich auch im Falle Kants fragen, ob eine orthodoxe Religion mit der Aufklärung zu versöhnen ist. Kants Antwort lautet: «Nein».

Eine Religion, die sich auf eine unabänderliche, absolute Wahrheit beruft, sagt er, ist eine Gefahr für die menschliche Freiheit und eine Gefahr für die Gesellschaft: «Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kir-

chenversammlung oder eine ehrwürdige Classis (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt), berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittelst ihrer über das Volk zu führen und diese so gar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig.» Immanuel Kant ist grundsätzlich. Eine solche orthodoxe Religion ist für ihn «ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in dem Fortschreiten besteht».³ Hier wird der Kern von Kants Diskurs sichtbar. Die Religion muss nicht nur extern in der Gesellschaft die menschliche Emanzipation unterstützen, sondern sie muss auch intern in ihrer eigenen Glaubenstradition den Anspruch auf eine absolute, unabänderliche Wahrheit aufgeben und also liberal werden. Diese liberale Sichtweise auf die orthodoxe Religion, manchmal zu einer allgemeinen Ablehnung der Religion überhaupt ausgeweitet, hat sich wie ein Fluss massgebender Texte durch die westliche Geschichte verbreitet. Feuerbach, Nietzsche und Freud sind ihr verpflichtet, ebenso Karl Marx mit seiner These über Religion als «Opium des Volkes», von Lenin umgedeutet in «Opium für das Volk». Der liberale Kulturkampf am Ende des 19. Jahrhunderts gegen die katholische Kirche als Gefahr für die Kultur und der kommunistische Kampf gegen die Kirche und Religion als Feind der Befreiung und des Fortschritts sind in dieser Tradition zu verorten. Aber auch der berühmte Philosoph Karl Popper spricht in seinem heute wieder viel zitierten Buch «The Open Society and Its Enemies» (1946) über den fundamentalen Kampf gegen den «Historismus», gegen die Überzeugung, dass die Geschichte einen verborgenen Sinn hat, eine verborgene, unabänderliche Ordnung. Sein Hauptangriff galt dem Marxismus seiner Zeit; im Hintergrund spielte die Erfahrung mit den totalitären Regimen des Faschismus und Nationalsozialismus eine warnende Rolle. In seinem Buch geht er aber auch auf das orthodoxe Christentum ein, insofern es behauptet, dass «Gott sich selbst und sein Urteil in der Geschichte enthüllt». Popper bezieht sich hier auf die dialektische Theologie Karl Barths und dessen Kritik einer «natürlichen Theologie» und meint, dass auf diese Weise die faktische Geschichte von Macht und Gewalt zu einer heilshistorischen Bedeutung erhoben werde.⁴ In den Augen des radikalen Liberalen Popper ist die religiöse Orthodoxie deshalb eine totalitäre Gefahr.

Heute ist die marxistische Religionskritik gering und unbedeutend geworden, die Berliner Mauer ist gefallen. Jetzt macht vor allem der Liberalismus den Kampf gegen die Religion in ihrer orthodoxen Gestalt im Sinne eines neuen Glaubenskrieges in Europa, ausgetragen mit ideologischen, politischen und juristischen Mitteln. Es ist nicht länger der Katholizismus (Kulturkampf oder kommunistischer Kirchenkampf), der orthodoxe Protestantismus oder der Buddhismus (nach der Eroberung Tibets 1949 hat Mao Zedong dem Dalai Lama den

³ Immanuel Kant, Was ist Aufklärung, in: Berlinische Monatschrift, Dezember 1784, 481–494. Internetsite: <<http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm>>.

⁴ Karl Popper, De vrije samenleving en haar vijanden, dl. 2: de springvloed van Profetie: Hegel, Marx, en het naspel, Bussum 1950, 376–387.

Opium-Text vorgehalten⁵) der Feind, sondern jetzt ist es der nach Europa importierte Islam. Liberale, kämpferische Atheisten schöpfen immer noch aus alten Quellen, die bis Kant zurückreichen. In den Niederlanden publizierte Herman Philipse 1995 ein «Atheistisches Manifest», das sich gegen die «Unvernunft der Religion» wandte. Im Jahre 2004, mitten in den heftigen Debatten über den Islam nach den Morden an Pim Fortuyn und Theo van Gogh, wurde das Manifest erneut herausgegeben, diesmal mit einem Vorwort des jungen, aus Äthiopien stammenden, umstrittenen liberalen Parlamentsmitgliedes Ayaan Hirsi Ali, der wie Theo van Gogh von muslimischen Extremisten bedroht wurde. Philipse und Hirsi Ali vertreten den Standpunkt, dass Religion die Keime der Intoleranz in sich trage, weil sie auf dem «Absoluten» basiere.⁶

Orthodoxe Modernisierung

Nach diesem Umweg über Kant kehre ich zurück zur angekündigten historischen Laboratoriumsprobe. Bestätigt der Umgang des orthodoxen Katholizismus in den Niederlanden mit der liberalen Demokratie in der Vergangenheit diese kantianische axiomatische Überzeugung, dass jede orthodoxe Religion wegen ihres Ausgangspunkts im Absoluten eine Gefahr für die Freiheit und die Demokratie ist?

An der Tagung zu Religion und Nation in Europa an der Universität Fribourg im Jahre 2004 habe ich gezeigt, dass der niederländische Katholizismus, im 19. Jahrhundert selbst aus der protestantisch-nationalen Vorherrschaft emanzipiert, ein auffälliges Paradox aufzeigt, das die Prämisse von Kant und Philipse widerlegt. Der Hauptstrom des Katholizismus als soziale Bewegung (die «Säule») war auf religiösem Gebiet sehr orthodox, akzeptierte Offenbarung, Dogma und Primat des Papstes bedingungslos, lehnte die Ideologie der Moderne, inklusive der Ideologie der Demokratie, als einer Form des «Neo-Paganismus», ab, entschied sich jedoch seit ihrer versäulten Organisation nach der Wiederherstellung der katholischen Hierarchie 1853 in den Niederlanden an auf praktischer Ebene für die Demokratie, akzeptierte den Rechtsstaat, verteidigte die Bürgerrechte der jüdischen Minderheit, kehrte sich prinzipiell gegen die faschistische Verführung in manchen katholischen Kreisen während der dreißiger Jahre und akzeptierte den demokratischen Versorgungsstaat nach dem Zweiten Weltkrieg. Ich nannte dies Prozess orthodoxer Modernisierung. Die Relevanz für die aktuelle Debatte über den Islam liegt in der Feststellung, dass in der niederländischen Geschichte offenbar die Integration in eine demokratische Gesellschaft keiner vorausgehenden religiösen Aufklärung bedurfte. Die innerkirchliche Aufklärung, d.h. ein *Aggiornamento*, kam erst in den fünfziger und vor allem in den sechziger Jahren zustande, also erst viel später, nachdem die Integration schon mehr als ein halbes Jahrhundert stattgefunden hatte. Ich versuchte dieses Paradox mit einem Verweis

⁵ Dalai Lama, *Vrijheid in ballingschap. De autobiografie van Tenzin Gyatso de veertiende Dalai Lama van Tibet*, Amsterdam 1990; Perma Konchok, *Buddhism as a focus of iconoclasm in Asia*, in: Bruno Latour/Peter Weibel (Hg.), *Iconoclasm. Beyond the image wars in science, religion and art*, Karlsruhe/London 2002, 40–59.

⁶ Herman Philipse, *Atheïstisch manifest en de onredelijkheid van religie. Met een voorwoord van Ayaan Hirsi Ali*, Amsterdam, 3. revidierte Ausgabe 2004 (Original aus dem Jahr 1995).

auf die intermediäre Rolle des damaligen dualen katholischen Paradigmas zu erklären: eine neo-scholastische Theologie, die auf Offenbarung, Dogma und Lehrautorität basierte, und daneben eine neo-scholastische Philosophie, die auf der allgemeinen menschlichen Ratio basierte und auch einen Dialog mit nicht-katholischen Philosophen und Wissenschaftlern führte. Sogar auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil von 1962 bis 1965 wurde noch von zwei Quellen der Erkenntnis, zwei Quellen des Handelns: Glauben und Ratio (Konstitution «*Gaudium et spes*», nr. 59) gesprochen. Die selbständige katholische Philosophie, manchmal auch als «katholische Soziologie» umschrieben (zu denken ist dabei an Autoren wie Heinrich Pesch, Oswald von Nell-Breuning und in den Niederlanden P.J.M. Aalberse), vermittelte zwischen einer orthodoxen, absoluten Glaubenswahrheit und einer historischen, rationalen Wahrheit. Aufgrund dieser Doppelung erwies es sich als möglich, eine ideologische Ablehnung der Moderne und der Demokratie mit der Akzeptanz des Basismechanismus sowohl der freien Marktwirtschaft als auch der liberalen Demokratie innerhalb der Grenzen des Nationalstaats zu versöhnen.

Problematisch ist aber, schrieb ich, dass es auch eine Neoscholastik gegeben hat, sowohl international als auch in den Niederlanden, die antidemokratisch war, einen korporativen Staat bevorzugte, dem Faschismus mit Sympathie begegnete und der jüdischen Minderheit ihre Bürgerrechte nehmen wollte.⁷ Um dieses Paradox zu erklären ist eine tiefgehende Analyse notwendig. Diese möchte ich hier durchführen. Zunächst verschärfe ich die Problemstellung noch ein wenig. Es hat sogar Historiker gegeben, die meinten, dass es eine katholische «Wehrlosigkeit» totalitären Bewegungen gegenüber gegeben habe, dass es eine gewisse Verwobenheit von ultramontanem Katholizismus und modernen antidemokratischen «Restaurationsbewegungen» gab und dass diese Wehrlosigkeit mit dem Wesen der neoscholastischen Lehre zusammenhing. Diese These steht meiner These der pro-demokratischen Vermittlung der neo-scholastischen Lehre diametral gegenüber. Eine Spur dieses Denkens konnte man in den Niederlanden in der heftigen antikatholischen Reaktion der Synode der «Nederlands Hervormde Kerk» finden, die in ihrem Schreiben «Betreffende de Rooms-Katholieke Kerk» («Bezüglich der Römisch-Katholischen Kirche», 1950) die katholische Kirche wesentlich intolerant und totalitär nannte, eine Aushöhlung des demokratischen Rechtsstaats fürchtete, wenn die Katholiken eine Mehrheit im Parlament erwerben würden und diese Gefahren sich mit dem orthodoxen Kern des Katholizismus verbinden würden.⁸ Katholische Apologeten beriefen sich 1953 demgegenüber gerade auf die duale Struktur des katholischen neoscholastischen Paradigmas, um diesen Vorwurf zurückzuweisen.⁹

⁷ Theo Salemink, *Krisis en konfessie. Ideologie in katholiek Nederland 1917–1933*, Zeist 1980; W.M.J. Koenraadt/Max van Poll, *Handboek der maatschappijleer*, Hilversum 1938.

⁸ Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk, 's-Gravenhage 1950.

⁹ Viele Katholiken protestierten gegen das Schreiben der «Nederlands Hervormde Kerk»: *Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode van de Nederlands Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke kerk door vijf hoogleraren van de R.K. Universiteit te Nijmegen, Utrecht und Brüssel 1951*; *Katholicisme en geestelijke vrijheid. Bijdragen*

In den sechziger Jahren trat eine Gruppe Historiker auf, die vor dem Hintergrund der Hochhuth-Debatte (1963) auch eine bestimmte innerliche Verwobenheit zwischen Katholizismus und Faschismus oder zumindest eine ideologische Wehrlosigkeit totalitären Bewegungen gegenüber annahmen. Dabei spielte in ihren Augen auch die neoscholastische Sicht auf den Staat und die Gesellschaft eine Rolle. Guenter Lewy publizierte 1964 sein Buch «The Catholic Church and Nazi Germany». Er zeigt, dass der deutsche Katholizismus sich aus Eigeninteresse mit dem neuen Regime von Hitler arrangierte. Er weist zudem auf die eigene hierarchische Struktur der Kirche hin. Auch diese verringerte die Hemmschwelle, sich anderen hierarchischen, politischen Institutionen anzupassen. Lewy weist noch auf einen dritten Faktor hin: In einem Schlusskapitel behauptet er, dass in der katholischen Gesellschaftslehre selbst, mit ihrem auf der Scholastik basierenden naturgesetzlichen Denken, Elemente eine Rolle spielten, die sie von einer adäquaten politischen Intervention gegen die Nazis abgehalten hätten.¹⁰ In der katholischen Tradition sei die Berufung auf das «Naturgesetz» so vage und generell, dass es ein Arrangement mit jedem politischen Regime, auch mit faschistischen und nationalsozialistischen Regimes, ermögliche. Diese katholische Soziallehre, so meint er, biete kein ausreichendes Fundament für eine prinzipielle Stellungnahme gegenüber modernen, totalitären Regimes. Durch Schaden klüger geworden wäre auf dem Niveau der Kurie und des Papstes erst gegen Ende des Krieges eine Wertschätzung der Demokratie entstanden. Lewy sieht ein, dass es auch einige katholische Intellektuelle gegeben hat, die behaupteten, dass das katholische naturgesetzliche Denken «unvermeidlich zu einer Anerkennung der natürlichen Rechte des Menschen führt und danach zur Verteidigung der Demokratie als einziges politisches Gefüge, das solche Rechte wirklich garantieren kann».¹¹ Lewy nennt vor allem Jacques Maritain.¹² Maritain hat grossen Einfluss auf die moderne Christdemokratie in Europa ausgeübt, und ich komme auf ihn zurück. Lewy vertritt jedoch die Auffassung, dass bis 1964 diese Interpretation von Maritain keine Autorität erworben hat und dass in der vorherigen Phase eine «vagere Doktrin» vorgeherrscht habe, die wehrlos gegen antidemokratische Sentiments gewesen sei.

In dieser Betrachtungsweise von Lewy stellt sich die Frage, ob es eine innerliche Verwobenheit von Katholizismus und totalitärer Gesellschaftsform gegeben hat. Diese Verwobenheit würde dann auch der Hintergrund des vermeintlichen «Schweigens» der katholischen Kirche und Pius XII. über Antisemitismus und Judenverfolgung bilden.¹³ In den Niederlanden wurde diese Herangehens-

tot een gedachtenwisseling, Utrecht/Brüssel 1951. Eine Übersicht der Reaktionen in Zeitschriften und Tagesblätter, in: Piet Huizinga, Het katholicisme en de staatsrechtelijke vrijheid van meningsuiting in Nederland, in: Katholicisme en geestelijke vrijheid. Bijdragen tot een gedachtenwisseling, Utrecht/Brüssel 1951, 101.

¹⁰ Guenter Lewy, De rooms katholieke kerk in nazi-Duitsland, Amsterdam 1964, Deel III: de kerk en de totalitaire staat, 409–430.

¹¹ Lewy, De rooms katholieke kerk in nazi-Duitsland (wie Anm. 10), 411.

¹² Jacques Maritain, Humanisme intégral, Paris 1937; ders., Man and State, Chicago 1951.

¹³ Lewy war nicht auf sich gestellt in der Frage, ob die katholische neoscholastische Lehre über Staat und Gesellschaft dieser Tage eher eine Hemmschwelle als eine Anregung für prinzipielle Kritik war. Er verweist selber auf ältere Publikationen von Christopher Dawson, Re-

weise von dem Historiker und Journalist Jan Rogier mitgetragen, der viele Jahre Mitarbeiter des aus dem Widerstand entstandenen Wochenblattes «Vrij Nederland» war. Aufgrund einer marxistischen Geschichtsschreibung befürwortet er eine innerliche Verwobenheit von Katholizismus und Faschismus, er spricht von einer «Verwandschaft» und «gemeinsamen Wurzeln», von dem Einfluss der «Indoktrination der kirchlichen Hierarchie» und von dem Einfluss der Gesellschaftsanschauung in den Enzykliken «Rerum novarum» und «Quadragesimo anno». Rogier behauptet, dass darin – übrigens ungerechterweise wo es die Staatsform betrifft – eine korporative Ordnung von Staat und Gesellschaft empfohlen werde.¹⁴ Diese Verwandtschaft wurzelt, meint er, in der langen antiliberalen Tradition des Katholizismus und ihrem metaphysischen Ausgangspunkt. In den 1970er Jahren diskutierte Rogier in dem Wochenblatt «Vrij Nederland» diese Fragen immer wieder. Die wichtigsten Artikel sind von Rogier in zwei Teilen gebündelt, die von der «Socialistische Uitgeverij Nijmegen» 1979–1980 herausgegeben wurden. Die Betrachtungsweise hat auch an anderen Stellen seine Spuren hinterlassen, obwohl sie für die Geschichtsschreibung über das Verhältnis von Katholizismus und Faschismus nicht bestimmend wurde. Die Historikerin Nelleke Huisman wollte 1981 noch weiter gehen als Rogier und meinte, dass die Neigung zur autoritären Führerschaft und korporativer Staatsauffassung des faschistischen Priesters Wouter Lutkie, in den Niederlanden damals eine bekannte Figur, direkt aus den päpstlichen sozialen Enzykliken «Rerum Novarum» (1891) und «Quadragesimo Anno» (1931) abzuleiten sei.¹⁵ Eine ähnliche Denkweise des Autors dieses Essays ist auch in der Nimwegener Dissertation «Krisis en konfessie» von 1980 zu finden.¹⁶ Auch hier zeigt sich der Einfluss der marxistischen Religionskritik – besonders des französischen Philosophen Louis Althusser –, die an der Universität Nijmegen damals üblich war. Salemink, sagte einer der damaligen Kritiker zurecht, ist der Überzeugung zugetan, dass es zwar, wo es die Niederlande betrifft, keine Identität zwischen katholischer und faschistischer Ideologie gebe, aber er geht schon von einer gewissen ideologischen «Wehrlosigkeit» totalitärer Tendenzen der dreissiger Jahre gegenüber aus, und diese Wehrlosigkeit führt Salemink auf die «moralistische, apolitische Struktur» der

ligion and the Modern State, New York 1936; auf John C. Bennet, Christians and the State, New York 1958, August M. Knoll, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht: Zur Frage der Freiheit, Wien 1962. Grosse Aufmerksamkeit lenkte in dieser Zeit auch der scharfe populärwissenschaftliche Historiker Karlheinz Desschner auf sich mit seinem Buch Abermals krähte der Hahn. Eine Demaskierung des Christentums von den Evangelisten bis zu den Faschisten, Stuttgart 1962; ders., Mit Gott und den Faschisten. Der Vatikan im Bunde mit Mussolini, Franco, Hitler und Pavelic, Stuttgart 1965.

¹⁴ Jan Rogier, Een zondagskind in de politiek en andere christenen. Politieke portretten 2, Nijmegen 1980, 313. Siehe auch seinen Artikel «Op- en neergang van het corporatisme», in: Vrij Nederland, 3. Juli 1971.

¹⁵ Siehe Nelleke Huisman, Wouter Lutkie, en katholiek priester als prediker van het fascisme, Amsterdam 1981, Magisterarbeit Universität von Amsterdam, 7–20.

¹⁶ Theo Salemink, Krisis en konfessie. Ideologie in katholiek Nederland 1917–1933, Dissertation Katholische Universität Nijmegen 1980, 339–344. Diese Herangehensweise hat fortgewirkt in dem Buch von C.P. van Andel, Rome en Jerusalem. Over de veranderingen in de roomskatholieke sociale leer na Auschwitz, Voorburg 1988.

katholischen neoscholastischen Lehre zurück.¹⁷ Diese Sichtweise von Lewy, Rogier und Salemink aus den Jahren 1960 bis 1980 steht in einem gespannten Verhältnis zu der Hypothese, die ich jetzt, 25 Jahre später, anlässlich neuer, ausführlicher historischer Forschung präsentiere. Ich verteidige nun die These, dass die duale Struktur des neoscholastischen Paradigmas gerade eine Versöhnung der ideologischen Abweisung und der praktischen Akzeptanz der Demokratie, gerade eine «orthodoxe Modernisierung» ermöglichte.

Katholizismus in den Niederlanden

In diesem Beitrag möchte ich diese Hypothese weiter herausarbeiten, in dem ich die Konfrontation in der schlimmsten Krisenzeit der dreissiger Jahre untersuche. Dabei werde ich die niederländische Geschichte erneut als Beispiel benutzen. Gerade in einer Krisenphase werden gesellschaftliche Haltungen getestet, korrigiert, oder verworfen. War der orthodoxe Katholizismus in dieser Krisenzeit der niederländischen Geschichte eine Gefahr für Freiheit und Demokratie? Wie kann man sich erklären, dass manche orthodoxe Katholiken faschistisch, andere dagegen vehemente Verteidiger der Demokratie wurden? Welche Rolle spielt hier die neoscholastische Tradition? Wir müssen uns kurz die Vorgeschichte in Erinnerung rufen.

Bekanntlich war im 19. Jahrhundert der ultramontane Katholizismus und sicherlich die vatikanische Kurie, inklusive Papst Pius IX, aussergewöhnlich antimodern. Man lehnte die neuen demokratischen Verhältnisse ab und bezeichnete auch die neuen Freiheitsrechte als gottlos, wie es zum Beispiel in den Enzykliken «Mirari vos» (1831) und «Quanta cura» (1864) der Fall war. Diesen Antimodernismus könnte man fundamentalistisch nennen, weil er im Prinzip die Anwendung von Macht, Gesetz und Gewalt nicht ausschloss, um die alte, auf Religion basierte Ordnung wiederherzustellen. Auch in den Niederlanden erhielt dieser Antimodernismus, trotz einer früheren Zusammenarbeit mit den Liberalen zur Erlangung einer vollständigen Religionsfreiheit 1848, ab 1860 Einfluss. Dieser ultramontane Katholizismus war antimodern, antidemokratisch und auch antisemitisch. Er ging über in den katholischen Integralismus am Anfang des 20. Jahrhunderts. Diese Bewegung stand in den Niederlanden unter Führung des Priesters M.A. Thompson. Zwischen 1912 und 1915 war dieser Herausgeber der Zeitschrift «Rome». Es gelang ihm jedoch nicht eine grosse Gefolgschaft zu gewinnen. Während des Ersten Weltkriegs wurde er vom Episkopat korrigiert. Die von diesen Integralisten propagierte totale Ablehnung des Liberalismus, der als «Parasit auf die Lebensäfte von anderen» mit «seinen polypartigen Tentakeln» gesehen wurde,¹⁸ in Gesellschaft und Kirche spiegelte jedoch die Sichtweise und Haltung der Mehrheit des modernen sozialen Katholizismus nicht wieder. Diese Mehrheit folgte eher dem Weg des sozialen Katholizismus, der in den Worten

¹⁷ Leo Oosterveen, *Van Tegenspraak tot Theologie. Aanzetten tot een materialistische theologie*, Magisterarbeit Universität Nijmegen 1981, 87–88; ders., *Katholieken en fascisme*, in: *De Bazuin*, 1. Mai 1981.

¹⁸ *Rome*, 1. April 1913, 283. Eine Auswahl der Artikel von Thompson aus «Rome» wurde als Buch publiziert: *Roomsch Kruidt. Opstellen van Rector M.A. Thompson. Verzameld en ingeleid door Vincent Cleerdin, 's-Hertogenbosch 1915.*

von Altermatt «antimodern mit modernen Mitteln» war. Ich komme darauf noch zurück. Neben dem konservativen und integralistischen Antimodernismus aus dem 19. Jahrhundert und neben der relativen Aufgeschlossenheit des moderneren, sozialen Katholizismus gab es aber noch eine dritte Richtung unter den Katholiken. Diese dritte Richtung wird meistens zu wenig beachtet. 1912 wurde in den Niederlanden in der Zeitschrift «Van Onzen Tijd» von dem unter Einfluss Léon Bloys zum Katholizismus bekehrten Schriftsteller Pieter van der Meer de Walcheren die französische Bewegung des «Renouveau catholique» um Léon Bloy und Jacques Maritain eingeführt.¹⁹ Im Ersten Weltkrieg und in den zwanziger Jahren bekam Bloys Schule vor allem in den Kreisen der Kulturbewegung der sogenannten «Katholieke Jongeren» starken Zuwachs. In der Historiographie sind sie zu Unrecht als «neue Integralisten» bezeichnet worden.²⁰ Dies war keine konservative, sondern eher eine charismatische Bewegung von katholischen Erneuerern. Diese neuen, leidenschaftlichen Katholiken wurden von der vitalistischen Strömung der neuen Zeit bewegt, richteten sich auf ein radikales Christentum der Opfer und des Leidens. Sie waren nonkonformistisch, oft antiklerikal, mystisch und apokalyptisch zugleich, revolutionären gesellschaftlichen Utopien hingegeben, manchmal politisch links, oft extrem-rechts ausgerichtet. Sie gaben in gewisser Weise die Unruhe ihrer Zeit wieder, waren in den Worten Léon Bloys «Pilger zum Absoluten». Ich bezeichne diese Bewegung als charismatische Erweckung. Sie war ein Abschied vom traditionellen Ultramontanismus, ein noch auf die Gegenreformation zurückgehender Frömmigkeitskatholizismus aus der Vorzeit. Sie verkörperte auch eine Form des Widerstands gegen den sozialen Katholizismus der Säule, der sehr konformistisch war. Ausserdem war sie im Widerstand gegen die gefestigte Kirche und ihre klerikale Struktur. Die Bewegung setzte sich zusammen aus einer merkwürdigen Mischung von traditionellen und vollkommen modernen Aspekten. Was sie propagierte war sicher kein «freisinniger Katholizismus», wohl eher eine auf Offenbarung, Dogma und Lehrautorität fundierte Erweckung. Diese charismatische Erweckung der Jungkatholiken hat in der Krise der dreissiger Jahren sicher nicht immer den demokratischen Rechtsstaat verteidigt, wie wir sehen werden. Die Frage ist, wieso nicht? Und warum verteidigte die katholische soziale Bewegung die Demokratie und den Rechtsstaat hingegen schon, während doch beide orthodox, und sicher nicht freisinnig waren?

Antidemokratische «Katholieke Jongeren»

Im Interbellum entwickelte sich, wie gesagt, eine charismatische Erweckungsbewegung in den Niederlanden, inspiriert vom Renouveau Catholique und Léon Bloy. Es waren leidenschaftliche, nonkonformistische «Katholieke Jongeren» die in der Krisenzeit ihre Kritik am Kapitalismus mit einer Ablehnung der Demo-

¹⁹ John M. Dunaway, Jacques Maritain, Boston 1978; Van Onzen Tijd, 12 (1911–1912) 30, 491–492. Der Verfasser bedankt sich bei Pieter Sol, der an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht zum Thema der Rezeption Léon Bloys in den Niederlanden promoviert.

²⁰ Ludovicus. Rogier/Cornelis de Rooy, In vrijheidherboren. Katholiek Nederland 1853–1953, 's-Gravenhage 1953, 648.

kratie, des Rechtsstaats und der Bürgerrechte der niederländischen jüdischen Minderheit verbanden. Sie beriefen sich dabei auf den orthodoxen Inhalt ihres Glaubens. Aber ausschlaggebend war, dass sie auch eine Transformation der katholischen Soziallehre durchführten. Sie veränderten die «katholische Soziologie» in eine «politische Theologie» und gaben so die duale Struktur des neoscholastischen Unterschieds zwischen Theologie und Philosophie auf. Drei Beispiele können dies illustrieren. Eine faszinierende Figur in der Landschaft der katholischen Faschisten war der Priester Wouter Lutkie (1887–1968).²¹ Lutkie hatte sich erst im fortgeschrittenen Alter für die Theologie entschieden. Inspiriert von den französischen antimodernen Schriftstellern Léon Bloy und Ernest Hello und von dem Konvertit Pieter van der Meer de Walcheren beeinflusst, vertrat er einen extremen Katholizismus. Auch der österreichische Richard Kralik war ein Geistesverwandter, ein romantisch-konservativer Katholik, der hunderte Publikationen über Heilige, Mythen, Sagen und die Geschichte Österreichs schrieb. Kritik an der Demokratie und vor allem an der niederländischen katholischen politischen Partei RKSP machte Lutkie zu einem «Homo Novus». Im Faschismus Mussolinis sah er die politische Verkörperung seines Ideals der «katholischen Restauration». Die Zeitschrift «Roeping» von Lutkies Freund Dr. Moller, die ab 1922 erschien, publizierte Lutkies bekannten Artikel «Magnanimität», ein Plädoyer für Seelengrösse im Widerstand gegenüber Oberflächlichkeit und Nivellierung unter Berufung auf den aussergewöhnlichen Léon Bloy, der die holländische Beklemmtheit nicht teile.²² 1930 gründete er unter anderem zusammen mit den Brüdern August und Hubert Cuypers jr., Söhnen des Komponisten Hubert Cuypers, die Zeitschrift «Aristo-», später fügte sich auch Bloy-Adept Vincent Cleerdin (1888–1946) zu ihnen. Die Zeitschrift existierte bis 1965.

Ein zweites Beispiel ist die 1934 gegründete Zeitschrift «De Nieuwe Gemeenschap», eine Abspaltung der eher offenen und demokratischen literarischen Zeitschrift «De Gemeenschap», auf die ich noch zurückkomme. Die neue Zeitschrift sympathisierte mit den faschistischen Bewegungen «Verdinaso» und «Zwart Front». Es war vor allem Rektor H.J.J. van Schaick, der in dieser Zeitschrift eine organische Gesellschaftsauffassung befürwortete, mit einer «gesunden Moral», einem kräftigen Familienleben und mit Betriebsschaften (keine «Klaßengegensätze»), die die Brücke zwischen Individuum und Staat sein sollten. Dennoch streift diese Auffassung manchmal faschistische Sympathien. Unter Verweis auf Thomas von Aquin sieht er eine Alleinherrschaft einer Person als Ideal: «Bei Thomas heisst Monarchie: die Führung von einem; Mussolini ist also laut Thomas der Monarch Italiens, nicht Victor Emmanuel.»²³ Van Schaick verband mit skrupulöser Sorge um Anstand den Argwohn gegen Juden. Das Kino des «Ost-

²¹ L.H.M. Joosten, *Katholieken en fascisme in Nederland 1920–1940*, Hilversum und Antwerpen 1964, 23–26; Huisman, Wouter Lutkie (wie Anm. 15); Wim Zaal, *De herstellende: lotgevallen van de Nederlandse fascisten en van Wouter Lutkie's tijdschrift Aristo-*, Utrecht 1966.

²² *Roeping*, 3 (1924), 551ff.

²³ Rector H.J.J. van Schaick, *De staat in gebreke*, in: *De Nieuwe Gemeenschap*, 1 (November 1934, 11), 562–573, vor allem 571. Siehe auch seine Broschüre «Over het staatsbestuur», die 1935 von «De Nieuwe Gemeenschap» herausgegeben wurde. Van Schaick publizierte auch in der Zeitschrift «Aristo». Jan Derks äusserte ähnliche Ideen in «Fascisme», Broschüre «De Nieuwe Gemeenschap» 1935.

Juden» Tuschinsky und das jüdische Kabarett trügen zur Sittenlosigkeit bei, meinte er.²⁴ Neben dieser alles in allem noch gemässigten Richtung zeichnete sich innerhalb «De Nieuwe Gemeenschap» schon bald eine andere Richtung mit einer ganz anderen Prosa ab, drohend und martialisch und in einen äusserst aggressiven Antisemitismus mündend. Albert Kuyle erreichte wohl den Gipfel der antisemitischen Hasstiraden. «Albert Kuyle» war Pseudonym für Louis Maria A. Kuitenbrouwer (1903–1958). Was seinen Stil betrifft war er ein moderner Literat, wie aus seinen Gedichtbänden «Seinen» (1924) und «Songs of Kallua» (1927) hervorgeht. Im Januar 1937 löste sich «De Nieuwe Gemeenschap» ohne Angabe von Gründen auf.

Ein drittes Beispiel dieser merkwürdigen Vermischung von leidenschaftlichem Katholizismus und totalitären Sympathien ist der Schriftsteller Ernest Michel (1899–1960). Ein Aufenthalt in Paris brachte ihn zur Bewunderung der «Action Française», als Korrespondent in Rom 1926 verehrte er Mussolinis «Heroik». In den folgenden Jahren würde er kurze Zeit in den Kartäuserorden eintreten.²⁵ 1932 publizierte er «Neocommunisten».²⁶ In diesem Buch von Michel, das manchmal einen ziemlich hysterischen Ton hat, spricht ein katholischer Führer zu etwa tausend Arbeitern in einer Mischung aus Antiklerikalismus und leidenschaftlichem Katholizismus. Vor allem das soziale Engagement ist auffällig: «Falls morgen fünfzig unserer leidenschaftlichsten Anarchisten und fünfzig unserer reinsten, schlichtesten Kommunisten in Amsterdam vor der Hostie knien würden, so würden nicht nur die protestantischen Bänke dieses katholischen Kirchenschiffs zersplittern, sonder der Boden unter unseren Füßen würde dröhnen und ein paulinisches Feuer würde überall den Schmutz, in dem wir jetzt sitzen, in Flammen setzen.»²⁷ Das Buch wurde von Mgr. Diepen, Bischof von Den Bosch, verboten, und der Autor wurde von den Sakramenten ausgeschlossen. Im Laufe der dreissiger Jahre wurde er Mitglied bei der faschistischen Bewegung «Verdinaso» und äusserte sich antisemitisch.

Ernst Michel blieb in Bewegung.²⁸ Unter Einfluss Jacques Maritains distanzierte er sich vom Faschismus, 1937 brach er mit «Verdinaso» und begegnete in Rom einem zum Katholizismus bekehrten jüdischen Schriftsteller, Renée Schwob und dem Bekämpfer der Nazis Pater Muckermann.²⁹ Michel orientierte sich an orientalischer Weisheit und an apokalyptischen Vorhersagungen, die mit der Marienerscheinung in La Salette verbunden waren. Das so genannte «positive Christentum» des Faschismus sei unwahr, obwohl er zugab, sich eine Weile mitreissen und betrügen gelassen zu haben, «aber ich musste erfahren, dass alle faschistische Suggestionen über die Grösse des Menschen (in der Natur) in

²⁴ De Nieuwe Gemeenschap, 1934, 6, 339.

²⁵ Möglicherweise unter Einfluss Pieter van der Meer de Walcherens, der 1927 über die Kartäuser in «De Tijd» schrieb.

²⁶ Ernest Michel, Neo-communisten, uitgeverij De Christophore, Malden 1932; zweite Auflage um einen Bericht über die Unterhaltung von Bischof und Autor erweitert.

²⁷ Michel, Neo-communisten (wie Anm. 26), 17.

²⁸ Adriaan Venema, Schrijvers, uitgevers & hun collaboratie, 2: de harde kern, Amsterdam 1989, 270–301; Zaal, De herstellere (wie Anm. 22), 249–250; Hermine Michel-Ypma, Levensbeeld van Ernest Michel, Nijmegen 1986.

²⁹ Michel-Ypma, Levensbeeld (wie Anm. 28), 58–61.

sich verderblich sind».³⁰ Er war nun ein feuriger Bewunderer Papst Pius X., der 1914 mitten auf dem Schlachtfeld ein Kreuz habe aufstellen wollen, aber, so Michel, von seinen eigenen Kardinal ermordet worden sei. Michel entwickelte einen esoterischen Katholizismus, in dem Spekulationen über das Mann-Frau-Verhältnis in Bezug zur Trinität eine prominente Rolle spielten, während er sich auch von Ghandis Gewaltlosigkeit beeindruckt zeigte. 1940 änderte er seine Meinung erneut und trat der nationalsozialistischen Partei NSB bei. Wegen seiner besonderen Gabe zur Begeisterung der Jugend war er dort beim «Nationale Jeugdstorm» tätig, was ihn mit dazu veranlasste seine Frau zu verlassen.³¹ Auch gründete er die Propagandazeitschrift «Volk van Nederland», in der er eigene Texte publizierte, die in germanisch-rassistischer Mystik schwelgten. Seine Texte wurden immer hysterischer: «Oh, Mutter der Germanen, es ist ein Schwert geflogen um Ihre Hüften. Rücke mit Glück voraus. Ihre Kinder sind Riesen!»³²

Des Streitens über Finanzen wegen wurde er aus der nationalsozialistischen Partei NSB verwiesen und verarmte. Seine Manuskripte «Het blonde bloed» und «Het Godsiee der grote ariërs» und seine «Entdeckung», dass Jesus ein Arier war, haben nie das Licht der Welt erblickt. Bei der Befreiung sprach er im Namen seines Dorfes den Kanadiern zu, anschliessend wurde er jedoch interniert. Nach dem Krieg wurde er in einem psychologischen Bericht als eine pathologische Person bezeichnet. Er bekam eine milde Strafe: sieben Monate Gefängnis, die mit seinem Vorarrest zusammenfielen. Danach warf er sich in den Buddhismus und entfernte sich eine Weile vom Katholizismus. Er hielt aber den Kontakt zu Pastor Bremen, Abt Tholens vom Slangenburg und zu dem Priester René Klinkenbergh, bei dem er sich über seine Isolierung beklagte, aufrecht. Er starb katholisch und wurde auf dem Friedhof der Benediktiner Abtei in dem Slangenburg, unweit von Doetinchem, begraben.³³

In dieser Bewegung der «Katholieke Jongeren» kam eine charismatische Variante der katholischen Orthodoxie zum Vorschein, die sich mit einer totalitären Zuspitzung der katholischen Soziallehre zu einer Lehre eines korporativen Staates verband, die nicht nur eine moderne Kultur und Ideologie ablehnte, sondern auch den demokratischen Rechtsstaat und die Bürgerrechte der niederländischen jüdischen Minderheit. In diesem Denken ist, so stelle ich fest, die Dualität der Theologie und der säkularen Philosophie verschwunden und der Korporatismus einer «Soziologie» transformiert zu einer «politischen Theologie». Unter dieser politischen Theologie, von dem Rechtsphilosophen Carl Schmitt in der Zwischenkriegszeit in Deutschland auf besondere Weise gestaltet, verstehe ich die Denkform, die ohne Vermittlung einer auf allgemeinem menschlichem Verstand basierenden Philosophie und Sozialwissenschaft Prinzipien für eine gesellschaftliche und politische Ordnung direkt einem orthodoxen Glaubensinhalt entnimmt. Bisher scheint die Bewegung der Jungkatholiken das vorher erwähnte,

³⁰ Ernst Michel, *Een andere dynamiek*, Uitg. De Christophore, Gennep (L.), 1938, 21. Vgl. Das angekündigte aber nie erschienene: ders., *De bouwers of Regel der Dietsche Apostolische Gemeenschap. Een wegwijzing uit latijnsche sleur naar dietsche beleving*.

³¹ Michel-Ypma, *Levensbeeld* (wie Anm. 28), 65.

³² *Ons blinkend bloed*, zitiert in Venema, Schrijvers (wie Anm. 28), 294.

³³ Michel-Ypma, *Levensbeeld* (wie Anm. 28).

auf Kant zurück gehende Axiom zu bestätigen, die Prämisse nämlich, dass ein orthodoxer Glaube an sich eine Gefahr für Freiheit und Demokratie ist. Hier überschneiden sich Orthodoxie und Fundamentalismus und führt eine politische Theologie zu einer politischen Gefahr für den demokratischen Rechtsstaat und zu Kollaboration mit faschistischen und nationalsozialistischen Bewegungen.

Demokratische «Katholieke Jongeren»

Nicht alle Mitglieder der «Katholieke Jongeren» aus der Tradition von Bloy liessen die Demokratie fallen und griffen die Bürgerrechte der jüdischen Minderheit an. Es entwickelte sich auch ein demokratischer Flügel der Jungkatholiken um die Zeitschrift «De Gemeenschap», der sich zusammensetzte aus Personen wie Anton van Duinkerken, die gerade aus einem «feurigen, nonkonformistischen Glauben» bedingungslos die Demokratie verteidigten, den katholischen Flirt mit dem Faschismus missbilligten, die Juden als «Teil unseres Volkes» akzeptierten und den Antisemitismus als mit dem Katholizismus unvereinbar ablehnten. Hier spielte nicht die politische Theologie eine ausschlaggebende Rolle, sondern die Schöpfungstheologie, die die universelle Gleichheit aller Menschen betont, da sie als «Ebenbild Gottes» geschaffen seien. Man könnte dies eine prophetische Theologie nennen, die über eine soziale Philosophie in eine Anthropologie und Gesellschaftsicht mündete, die die Gleichheit und Würde aller Menschen betonte, auch die der verfolgten jüdischen Minderheit. In diesem Kreis bestand die duale Struktur des Denkens fort, obwohl die Theologie radikaler, und die katholische Soziallehre kritischer wurde.

Anton van Duinkerken, eine Zeitlang Mitglied des nicht konfessionell gebundenen «Comité van Waakzaamheid», publizierte 1936 seinen Essay «Katholicisme en nationaalsocialisme».³⁴ Van Duinkerken kritisierte die anderen Jungkatholiken. Er verstand ihren Nonkonformismus, aber nicht ihre Annäherung an Faschismus und Nationalsozialismus. Für ihn ging es um eine Wahl zwischen «Religion und Dämonie, das heisst eine Wahl zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Vernunft und tierischem Verhalten, zwischen Zivilisation und Barbarismus, zwischen Beherrschung und Entartung der Instinkte, zwischen Christus und der Welt». Der «katholische Jugendliche» könne sich aus «romantischen Erwägungen» sehr wohl zum Faschismus und Nationalsozialismus hingezogen fühlen, aber er könne «diese romantische Sehnsucht seinem Gott und seinen Nächsten gegenüber nicht verantworten». Den Antisemitismus sah er im Widerspruch zu «der Mystik des Christentums» und ihrer Lehre «der universellen Liebe». Er meinte, dass der in der Schöpfung und in der Offenbarung fundierte «Universalismus [...] die Basis der katholischen Gemeinschaftsmystik [sei], die im Institut der Kirche von Christus selbst zum sichtbaren Ausdruck gebracht wurde».³⁵ Van Duinkerken schickte seine Broschüre dem Erzbischof Jan de Jong, der ihn vorher gebeten hatte aus dem Komitee auszutreten. De Jong reagierte positiv auf die Broschüre.

³⁴ Anton van Duinkerken, *Katholicisme en nationaalsocialisme*, Assen 1936.

³⁵ Van Duinkerken, *Katholicisme en nationaalsocialisme* (wie Anm. 34), 17–19; ders. (Hg.), *Het Christendom bedreigd door rassenwaan en jodenhaat. Een internationaal protest*, Amsterdam 1936.

Es stellt sich eine fundamentale Frage: Wie versöhnte Van Duinkerken seinen orthodoxen Glauben mit einer Verteidigung der politischen Gestalt der Moderne, mit der liberalen Demokratie in den Grenzen eines Nationalstaats? Van Duinkerken tat etwas anderes als die antidemokratischen Jungkatholiken. Er führte keine Reduktion zu einer politischen Theologie durch. Elementar war für ihn die klassische Schöpfungslehre, welche die Schöpfung aller Menschen als Gleichgestellte beinhaltet, als Kinder eines Elternpaares und nach dem Ebenbild Gottes (Imago Dei). Diese universalistische Schöpfungslehre zwingt den Katholiken zum Antifaschismus, zur Ablehnung der Rassenlehre und zur Verteidigung der Bürgerrechte der jüdischen Minderheit. Hier führt eine prophetische Theologie, aus dem Herzen einer orthodoxen Lehre entsprungen, zu einem humanitären Mitgefühl mit einer verfolgten Minderheit und zu einer humanitären Verteidigung der Demokratie. Van Duinkerken war des Weiteren sicher nicht ökumenisch gesinnt und auch nicht freisinnig: Er war davon überzeugt, dass der Protestantismus im 20. Jahrhundert untergehen würde und polemisierte mit anderen geistigen Strömungen seiner Zeit unter dem (nach dem Vorbild von Chestertons «Heresies» ironisch gemeinten) Titel: «Hedendaagse ketterijen» («Gegenwärtige Ketzereien»).

Katholische Sozialbewegung

Richten wir die Aufmerksamkeit auf die Hauptströmung des katholischen Milieus in den dreissiger Jahren, vor allem innerhalb der katholischen Säule. Diese Strömung war antifaschistisch, verteidigte die parlamentarische Demokratie und die Bürgerrechte der jüdischen Minderheit und entschied sich für eine mehr oder weniger weitgehende «Ordnung» der kapitalistischen Wirtschaft innerhalb des Rahmens einer demokratischen Ordnung, von einer katholischen Soziallehre inspiriert. Im übrigen war man ziemlich konservativ, Zusammenarbeit mit der sozialdemokratischen Politik eines «Plans der Arbeit» (1935), einer Art niederländischen «New Deals», war ausgeschlossen. In der Monatszeitschrift «De R.K. Staatspartij», der Parteizeitung der katholischen Partei RKSP, wurde die parlamentarische Demokratie als der niederländischen Geschichte und Kultur zugehörend verteidigt. Man entschied sich nachdrücklich für eine konstitutionelle Demokratie.³⁷ In ihrem «Manifest» Ende 1933 schrieb die RKSP: «Deshalb richtet die katholische Partei sich entschieden gegen jede Form der Diktatur.»³⁸ Man wollte in den Niederlanden keinen «totalitären Staat», eine Wende wie die deutsche wäre eine «Katastrophe», so der Artikel «Corporatieve maatschappij, corporatieve staat».³⁹

Diese demokratische Entscheidung wurde im Laufe der dreissiger Jahre eher stärker als schwächer. Im März 1935 ging die politische Monatsschrift hart ins Gericht mit der Tageszeitung «De Maasbode». Diese katholische Zeitung hatte Mussolini gelobt, der in Rom den Stadtrat auf korporativer Grundlage zusammengestellt hatte. Der 1935 publizierte Entwurf eines Allgemeinen Grundsatz-

³⁶ Anton van Duinkerken, *Hedendaagse ketterijen*, Hilversum 1929.

³⁷ *De R.K. Staatspartij* (RKS), 2 (1933) 8.

³⁸ RKS 2 (1933) 10.

³⁹ RKS 2 (1933) 12.

programms der RKSP, aus dem ein Jahr später das «Allgemein Staatliche Programm» entstand, entschied sich prinzipiell für die parlamentarische Demokratie und gegen jede Form der Diktatur. Auch aus dem «Bijzonder Program van Actie» aus 1937 war Ähnliches zu entnehmen.⁴⁰

Die Entscheidung für eine korporative Gesellschaft im Rahmen eines demokratischen Rechtsstaats basierte in dieser Hauptströmung des katholischen Milieus nicht auf einer politischen Theologie, sondern auf einer «katholischen Soziologie» in der Tradition von Heinrich Pesch, Johannes Messner und Oswald von Nell-Breuning. Pesch wurde in den Niederlanden von dem katholischen Politiker und Anwalt P.J.M. Aalberse (1871–1948) eingeführt. Aalberse wurde 1903 Parlamentsmitglied, 1904 Direktor der von ihm gegründeten «Katholieke Sociale Actie» (KSA), Dachverband für die neuen sozialen Organisationen und Initiativen aus dem Katholischen Milieu in Leiden, Redakteur des «Katholiek Sociaal Weekblad» und «Sociale Studiën», 1916 Professor in Delft, 1918 Minister. Er wurde 1931 Nolens als politischem Führer der katholischen Partei RKSP nachfolgen. In den dreissiger Jahren bestimmte er das Bild des politischen Katholizismus in den Niederlanden. Es waren die von Aalberse redigierte Zeitschrift «Sociale Studiën» und der mit ihr verbundene Verlag in Leiden, die immer wieder die Ideen von Pesch in den Niederlanden verbreiteten.⁴¹ 1907 gab Aalberse eine Kurzfassung des «Solidarismus» von Pesch heraus, die auf mehreren deutschen Publikationen aufbaute.⁴² Heinrich Pesch S.J. (1854–1926) fing noch 1901, siebenundvierzig Jahre alt, bei den bekannten Ökonomen Gustav Schmoller, Max Sering und Adolph Wagner ein Ökonomiestudium an. Nach seinem Ökonomiestudium in Berlin begann er sein «Lehrbuch der Nationalökonomie» zu schreiben, von dem 1904 der erste Teil erschien, der letzte, fünfte Teil 1923. Pesch basierte seinen Solidarismus, so Aalberse, auf einer Schöpfungstheologie. Der Mensch sei, meinte Pesch, nach dem Ebenbild Gottes geschaffen (1. Mose 1,27). In seiner Beziehung zu Gott sei er nur anwesend, um Gott zu verherrlichen, ihm «zu dienen auf Erden und ihn jenseits ewig zu betrachten». Aber auf Erden erfülle der Mensch als «imago dei» seine religiöse Berufung als ein «freies, selbständiges Wesen, Herr über sein Handeln, eine Person, ein Individuum». Um diesen Dienst auf Erden zu realisieren, hätte der Mensch seine Arbeitsfähigkeit bekommen und lebe in einem sozialen Rahmen. Deshalb gelte das Primat der Arbeit, aber auch der soziale Charakter der Gesellschaft. Auf diesem Axiom aufbauend entwickelten Pesch und Aalbers eine ausführliche katholische Soziologie, in der der Willkür des Liberalismus/Kapitalismus und dem Zwang des kollektiven Sozialismus gegenüber ein «dritter Weg» entworfen wurde. In diese

⁴⁰ RKS 6 (1937) 12. Siehe für mehr Informationen meine Untersuchung in meinem demnächst erscheinenden Artikel «Katholisches Milieu und demokratischer Nationalstaat. Orthodoxe Modernisierung in den Niederlanden» im von Urs Altermatt und Franziska Metzger herausgegebenen Sammelband «Religion und Nation».

⁴¹ P.J.M. Aalberse, *Opkomst, bloei en verval der gilden/naar Heinrich Pesch*, Leiden 1912; ders., *Liberalisme, socialisme en katholieke staats- en maatschappijleer/vrij bewerkt naar Heinrich Pesch*, Leiden 1908; ders., *De Christelijke sociologie in vijf en twintig stellingen*, 's-Hertogenbosch 1904; Heinrich Pesch S.J., *Solidarisme of de grondslagen der volkshuishoudkunde (sociale economie)*. Met eene inleiding van Joh. C. Aalberse pr., Leiden 1907.

⁴² Pesch, *Solidarisme* (wie Anm. 41).

doppelte Struktur des Denkens passte für Aalbers und die Seinen eine Verteidigung der liberalen Demokratie im Rahmen des Nationalstaats, obwohl man sich um die Auswüchse sorgte, und eine Verteidigung der Bürgerrechte der jüdischen Minderheit.

Johannes Veraart (1886–1955)

Innerhalb der Hauptströmung des sozialen Katholizismus in den Niederlanden blieb die katholische Lehre in einer doppelten Angst gefangen, sowohl vor radikalem Liberalismus als vor radikalem Sozialismus. Die Integration in die moderne Gesellschaft war eine konservative Integration: Nur gemässigte Kritik am Kapitalismus, eine von einer gesellschaftlichen Elite getragene Demokratie, Abkehr von Kommunismus und Sozialdemokratie, Scheu vor moderner Kultur. Es gab in den dreissiger Jahren auch einen katholischen Politiker, der eine radikale Variante der «orthodoxen Modernisierung» erprobte. Bei ihm wurde in voller Schärfe klar wie dieses Modell der «orthodoxen Modernisierung» zu einer unbedingten Verteidigung der liberalen Demokratie im Rahmen eines Nationalstaats und zu einer Verteidigung der Bürgerrechte der Minderheiten führen kann. Obwohl er von der charismatischen Erweckung der «Katholieke Jongeren» und Léon Bloy bewegt wurde, verhinderte er die Erscheinung einer «politischen Theologie» antidemokratischer Prägung. Bei ihm wurde charismatisch-orthodoxer Glaube verbunden mit säkularer, demokratischer katholischer Ökonomie und Soziologie. Dieser Politiker war Johannes A. Veraart (1886–1955).⁴³ Veraart wurde 1886 in Amsterdam als Sohn eines Spediteurs geboren. Er studierte an der Universität Amsterdam Jura. In seiner Studentenzeit 1904–1910 erschien, sagte er später, «Léon Bloy auch für unseren Club in Majestät, und jedes neue Werk (vor allem jedes neue Tagebuch) eroberte den Geist und das Herz von uns (Jugendlichen)».⁴⁴ 1910 promovierte er mit der Disseration «Arbeitslohn». Bis zum Ende des Ersten Weltkriegs war er Berater des Niederländischen Bundes der Buchdruckereien (NBvB). Am Ende des Krieges drohte die soziale Agitation auch in die Niederlande überzugreifen. Die Unternehmer in den Niederlanden schienen aus Angst bereit zu einer gewissen Form der Betriebsorganisation und Mitbestimmung der Arbeiter, wenn die Sozialisten und Kommunisten so nicht an die Macht kämen. An Ostern 1919 gelang es Veraart, die organisierten katholischen Arbeiter, Bauern, Mittelständische und Unternehmer einen «R.K. Centrale Raad van Bedrijven» («Katholischer Zentralrat für Betriebe») gründen zu lassen. Als die sozialistische Bedrohung ausfiel, starb diese katholische Initiative einen sanften Tod (1922).

Veraart war inzwischen am 1. Januar 1919 in Delft Professor für Handelsrecht, Nationalökonomie, Arbeits- und Fabrikgesetzgebung sowie Bergwerkrecht geworden. Er machte sich einen Namen mit katholisch-philosophischen Büchern

⁴³ Johannes Charité, *Biografisch woordenboek van Nederland*, 1. Teil, 's-Gravenhage 1979, 601–604; Theo Salemink, *Katholieke kritiek op het kapitalisme 1891–1991*, Amersfoort/Leuven 1991, 108–119; Sjef Schmiermann, Prof. Dr. J.A. Veraart (1886–1955). Een recalcitrant katholiek democraat, in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatiecentrum*, 20 (1990), 122–142.

⁴⁴ Johannes A. Veraart, *De school van Léon Bloy*, in: *Roeping*, 4 (1932), 253.

über wirtschaftliche Betriebsorganisation und Mitbestimmung. Er befürwortete eine korporative Wirtschaftsordnung, jedoch in einer parlamentarischen Demokratie und in einer unabhängigen Gewerkschaft verwurzelt. Einen korporativen Staat lehnte er entschieden ab. Er war ein Demokrat mit Leib und Seele. In den zwanziger Jahren wurde er politisch aktiv in der Römisch Katholischen Staatspartei (RKSP), er war von 1925 bis 1929 Parlamentsmitglied, Vorsitzender des «Verbond «St. Michaël»», 1923 gegründet, ein progressiver Flügel in der damaligen katholischen Partei. 1929 verlor er sein Mandat für die RKSP. Aus Enttäuschung über den konservativen Kurs der RKSP trat er am 9. Dezember 1932 aus der Partei aus und wurde Vorsitzender der «Katholieke Democratische Partij» (KDP). Als es der KDP bei den Parlamentswahlen 1935 nicht gelang, einen nennenswerten Teil der katholischen Wählerschaft an sich zu binden, trat Veraart als Vorsitzender zurück. Später kehrte er zur RKSP zurück.

Der katholische Ökonom und Politiker Johannes Veraart war ein schwieriger, leidenschaftlicher, intransigent, radikal-progressiver Professor, ein Abenteurer und Bukaniere, ein *enfant terrible*. Er war ein Mann, der wenig zu Kompromissen neigte, behaupten ältere Katholizismusforscher.⁴⁵ Dieser Charaktermord der Historiker verhüllt, dass der Demokrat Veraart eine aussergewöhnliche Rolle in der katholischen Diskussion über Krise, Demokratie und Antisemitismus spielte. Veraarts Sicht des Faschismus und Nationalsozialismus war prinzipiell.⁴⁶ Er brachte die modernen Diktaturen in Zusammenhang mit der Krise des Kapitalismus. Im 20. Jahrhundert sei ein «nationaler Kapitalismus» entstanden, der ab 1929 in grosse Schwierigkeiten geraten sei.⁴⁷ Die Konkurrenz würde jetzt mit politischen Mitteln der einzelnen Staaten ausgetragen, was einer Politisierung der Wirtschaft gleichkäme: «Der Nationalkapitalismus griff in äußerster Gefahr zum einzigen Mittel um sein Fortbestehen so lange wie nur möglich zu sichern: die nationalen Diktaturen», schrieb er in «Joden van Nederland» (1938).⁴⁸ Er wollte nichts von den vagen Sympathien mancher Jungkatholiken für den politischen Korporatismus im italienischen Faschismus, im österreichischen Klerikalfaschismus und im Nationalsozialismus wissen. Zugleich war er ein treuer Kirchensohn, von der übernatürlichen Wahrheit des Katholizismus völlig überzeugt. In mancher Hinsicht könnte man ihn als den niederländischen Jacques Maritain bezeichnen.

Duales Denken und Demokratie

Alle Katholiken waren damals orthodox in «übernatürlichen Angelegenheiten». Auch Veraart war orthodox. Er akzeptierte Offenbarung, Dogma und päpstliche Lehrautorität, dem materialistischen Geist seiner Tage entgegen. So schrieb er in

⁴⁵ Rogier/de Rooy, *In vrijheid herboren* (wie Anm. 20), 625; Joosten, *Katholieken & Fascisme* (wie Anm. 21), 180; J.P. Gribling, *Willem Hubert Nolens 1860–1931. Uit het leven van een priesterstaatsman*, Assen 1978, 144.

⁴⁶ Siehe eine ausführlichere Beschreibung: Theo Salemink/Bert van Dijk, *Crisis, fascisme en militarisme. De katholieke democraat J.A. Veraart (1886–1955)*, in: Henk Manschot u.a., *Door gerechtigheid vrede*, Hilversum 1984, 55–75.

⁴⁷ Johannes A. Veraart, *Nationaal-Kapitalisme*, in: *Roeping*, 15 (1936), 136–143.

⁴⁸ Johannes A. Veraart, *Joden van Nederland*, Hilversum 1938, 40.

seinem Buch «Joden van Nederland» von 1938 provozierend: «Gott hat zu Abraham gesprochen.» Diese Tatsache vereinige Katholiken, Protestanten und Juden den Materialisten und denjenigen, die vom Glauben abgefallen seien, gegenüber. «Die Wahrheit ist aus den Juden», meinte er nach Léon Bloy, und diese Wahrheit scheine als das «Licht und Leben für die Menschheit». Sie hat, aus übernatürlicher Perspektive, Wert über allen Werten: «Der Löwe Judas ist Jesus Christus. Er ist der König der Juden, der Jude unter allen Juden. Seine unbefleckt empfangene Mutter, die heilige Magd Maria – die Jüdin! – ist die Königin des Himmels und der Erde. In der Heiligen Nacht, nun bald zweitausend Jahre her, hat Sie dem Gottesmenschen das Leben geschenkt. Außer Diesem lässt sich nichts erhoffen für Zeit oder Ewigkeit. Alle Weisheit außer Ihm ist Verrücktheit. Alle Wissenschaft, die nicht zu Ihm führt, gehört zur «inania», von der im Heiligen Offizium der Heiligen Nacht die Liturgie der Römisch-Katholischen Kirche klagend und spottend fragt: «Wieso haben die Völker daran gedacht?»⁴⁹ Aufgrund dieser orthodoxen Wahrheit forderte Veraart kurz nach dem Novemberpogrom 1938, dass der Katholik es als eine «zärtliche Aufgabe» sehen müsse, von Offenbarung und päpstlicher Lehre auferlegt, für die Juden als «Volk Gottes» zu sorgen. Dies war für Veraart das übernatürliche Argument für das gesellschaftliche Handeln in seiner Zeit, für die Juden als «Volk Gottes» einzutreten. Hier schätzte er weiter die geistliche Wahrheit von Bloy: «O, die heisse Liebe und kniende Ehrfurcht des erzkatholischen Bloys für das auserwählte und verworfene Volk!»⁵⁰

Aber diese Argumentation ist nur die eine Hälfte der Wahrheit. Daneben setzte er sich aufgrund seiner katholischen «Soziologie» und aus dem Katholizismus als «Weltmacht» – zu lesen als soziale Bewegung – politisch für die Demokratie und die Menschenrechte und gegen Judenverfolgung und Antisemitismus ein, weil Juden «Teil unseres Volkes sind» und als Minderheit unangreifbare Bürgerrechte haben. So erschien bei Veraart eine doppelte Argumentierung: aus einer offenbarten Wahrheit und aus seiner säkularen, politischen Analyse in einem sich verändernden historischen Kontext. Eine übernatürliche und eine natürliche Wahrheit.

Man fragt sich, wieso «andere Katholiken», vor allem die kulturelle Bewegung der «Katholieke Jongeren», die ebenso wie Veraart ihre Wurzeln in dem charismatischen Katholizismus haben, nicht zu einer politischen Solidarität mit der jüdischen Minderheit kamen, die Demokratie nicht verteidigten, und wie sie dazu kamen dem Faschismus sympathisch gegenüberzustehen. Ob man einem orthodoxen Glauben anhängt oder nicht, ist dabei nicht der ausschlaggebende Faktor, Veraart war ja ebenso orthodox. Ausschlaggebend war, dass Veraart und die Hauptströmung des katholischen Milieus eine duale Denkstruktur innehatten. Diese Denkstruktur war im Falle Veraarts zu den äussersten Konsequenzen entwickelt worden. Ich werde versuchen den Unterschied klar herauszuarbeiten.

Veraart, und mit ihm in weniger radikaler Form viele katholische Schriftsteller aus der Mitte, nutzte ein duales Paradigma, in der Offenbarung und Ratio zwei Quellen der Wirklichkeitserkenntnis sind. Ratio ist in dieser Struktur ein autonomer, allgemeiner «Sinn», für christliche nicht anders als für nichtchrist-

⁴⁹ Ebenda, 13–14.

⁵⁰ Ebenda, 15.

liche Menschen. Johannes Veraart unterschied zwei grosse Domänen und zwei Formen der Kenntnis: Natur und Übernatur, rationale Kenntnis und offenbarte Wahrheit.⁵¹ Man mache einen Fehler, wenn man diese Offenbarungswahrheit direkt und total auf die Geschichte und auf die Ordnung der Gesellschaft anwendet, sagte er. Dies entspricht in meiner Terminologie dem Modell einer «politischen Theologie». Veraart wünschte sich mehr Respekt für die Eigendynamik der Geschichte und der Gesellschaft. Er nannte seine Vorgehensweise «Parallelismus»: «Gleichlaufend ziehen die sozialökonomische Ordnung und das geistige Leben voran», sagte er. Er bestand auf einer säkularen Analyse der Ökonomie und befürwortete eine präzise Kenntnis der immer neuen, veränderlichen historischen Erscheinungsformen, von Feudalismus zu Kapitalismus: «Immer neue Umstände erfordern immer neues und anderes Handeln». Er meinte, dass in katholischen Kreisen, auch in der Schule um Bloy, ein doppelter Fehler gemacht wurde. Einerseits wurde auf der Offenbarung und auf dem Glauben basierend eine «absolute Gesellschaftsordnung» entworfen, die sich keine Rechenschaft gegenüber der Historizität der Gesellschaft gab. Andererseits wurde eine bestimmte historische Ordnung, vor allem die des Mittelalters, zum theologischen «Ideal des Katholizismus» erhoben. Letzteres sei nicht nur eine Verkennung der Wirklichkeit des Mittelalters, meint er, sondern auch ein falscher Glauben daran, dass eine historische Entwicklung sich umkehren liesse. Die Kritik der Schule von Bloy hätte auf gesellschaftlichem Gebiet nur «Anarchie und Individualismus» erzeugt, die «in der Unordnung der letzten Tagen, Vorboten schlimmer Erprobungen, ja von dem von ihnen romantisch erschaffenen Jüngsten Tag!» schwelgen würden und inspiriert seien von einer «phantasierten absoluten Ordnung» und sich nach «dem idealisierten Mittelalter» zurückersehnten.⁵²

Die Ursache dieser gesellschaftlichen Verirrung lag nach Veraart in der totalitär-religiösen Denkform, in der Offenbarung und Ratio, Religion und Gesellschaftsleben sich überschneiden. Er kritisierte diese totalitäre Reduktion des katholischen Denkens in der Schule Bloys heftig. Bloy hätte keine eigene Gesellschaftsanalyse, dadurch würde seine leidenschaftliche Orthodoxie totalitär und gefährlich in den Händen eines Grossteils seiner Gefolgschaft, meinte Veraart. In meiner Terminologie bedeutet dies: Das Auftreten einer politischen Theologie, die Offenbarung und Geschichte, Dogma und Analyse direkt auf einander bezieht, hat in der Krise der Zwischenkriegszeit zu gravierenden Fehlern geführt. Hier wurde Orthodoxie zu einer Gefahr für Freiheit und Demokratie. Im Falle Veraarts wurde Orthodoxie, ermittelt über eine parallele «Soziologie», eine kritische Kraft zum Erhalt der Freiheit und der Demokratie und zur Verteidigung der Bürgerrechte und Menschenrechte der jüdischen Minderheit. Die Betonung der Eigendynamik der Geschichte und der Gesellschaft implizierte in seinem Fall aber nicht, dass Offenbarung, Dogma, Papst und Kirche keinen direkten Einfluss auf politisches und gesellschaftliches Leben mehr nehmen sollten. Veraart war kein freisinniger Katholik, der den Einfluss des Glaubens nur über das individuelle Gewissen laufen lassen wollte. Die katholische Kirche hatte im Gegenteil

⁵¹ Basiert auf: Johannes A. Veraart, Kapitalisme en katholicisme, in: Roeping, 10 (1931–2), 13–50; ders., De school (wie Anm. 44), 253–259; ders., Joden van Nederland (wie Anm. 48), Einleitung und 1. Kapitel, 5–24.

⁵² Veraart, De school (wie Anm. 44), 257.

als Institution eine Rolle zu spielen. Er unterscheidet eine doppelte Gestalt der Kirche: die Kirche als «Offenbarungsmacht» und die Kirche als «Weltmacht». Die katholische Kirche sei, an die Phasen der Geschichte angepasst, eine gesellschaftliche Institution, die nicht nur für das übernatürliche Wohl der Menschen sorgen sollte, sondern auch aus der Offenbarung heraus über eine historisch veränderliche institutionelle Form und Soziallehre auftreten sollte, um Ordnung in die Wirklichkeit hereinzubringen. So sollte in den Tagen der Krise, so meinte er, der Katholizismus gegen «den Wahn des Nationalismus, den Krieg und die Kriegsführung, gegen Kommunismus und gegen Kapitalismus, gegen die Repression zahlloser Bevölkerungsgruppen» Stellung beziehen. Und dabei würde er ein doppeltes Argument ins Spiel bringen: ihre übernatürliche Wahrheit und ihre «natürliche» historische «Soziallehre». Dies impliziere eine katholisch inspirierte Revision des Kapitalismus, eine Verteidigung der Demokratie und einen Schutz der jüdischen Minderheit als «Teil unseres Volkes», behauptete er.

Dieselbe doppelte Gestalt erkennt man, wenn Veraart über das Erbe der Aufklärung und der französischen Revolution spricht. Diese hätte der Menschheit «geistige Freiheit» gebracht: Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Toleranz erlangten Prominenz, Inquisition, Folter und Folterbank wurden abgeschafft, ausserdem wurden Gleichberechtigung aller Bürger, Gleichheit vor dem Gesetz und Demokratie im Staat eingeführt. Diese grossen geistigen Güter seien oft von der Bourgeoisie missbraucht, oft zugunsten des wirtschaftlichen Eigeninteresses zurückgesetzt worden. Viele Katholiken begegneten ihnen nicht weniger mit Misstrauen. Dennoch seien sie die grossen geistigen Güter der modernen Zeit. Diese geistige Revolution der Freiheit, verankert in dem demokratischen Rechtsstaat, sollte von den Katholiken verteidigt werden, so meinte er, sowohl vom Katholizismus als Sozialbewegung, als auch vom Katholizismus als «Offenbarungsmacht». Veraart änderte nicht das Geringste an seinem orthodoxen Glauben, meinte, dass auch eine offenbarte Wahrheit zur Verteidigung der Demokratie drang, wegen der geschaffenen und offenbarten «menschlichen Würde». Er prangerte alle Katholiken an, die sich aus Konservatismus oder falsch verstandener Orthodoxie gegen die geistige Umwälzung der Demokratie wendeten. Zur Frage der praktischen Verteidigung der Demokratie, der Organisation eines demokratischen Kapitalismus und einer öffentlichrechtlichen Betriebsorganisation hätten Offenbarung, Dogma und Papst keine definitive Antwort. Dafür wären eine katholische Soziallehre, eine katholische soziale Ökonomie und eine ebensolche Soziologie nötig.

Veraarts Herangehensweise läuft parallel zu den Ideen Jacques Maritains (1882–1973), von Veraart als ein «grosser moderner Philosoph» bezeichnet. Maritain gab in derselben Zeit seine Vorlesungen über eine «Neue Christenheit», die 1936 zum ersten Mal herausgegeben wurden und 1937 ins Niederländische übersetzt wurden, an der Sommeruniversität Santanders in Spanien (August 1934).⁵³ Nach einer vierjährigen Gesandtschaft am Vatikan im Namen des französischen Staates übernahm er 1948 eine Professur an der Universität Princeton in den Vereinigten Staaten. Maritain war ausserdem einer der «Architekten» der

⁵³ Jacques Maritain, *Naar een nieuwe christenheid. Problemen op tijdelijk en geestelijk gebied bij de vorming van een nieuwe christenheid*, Amsterdam 1937, Amsterdam/Antwerpen 1948. Französischer Text: *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1937.

«Universellen Erklärung der Menschenrechte» von 1948 und einer der Gründer der UNESCO. Maritain hatte einen grossen Einfluss auf die Modernisierung des katholischen Denkens in Europa und vor allem in den USA ausgeübt. Er starb 1973. Innerhalb der heutigen Christdemokratie in Westeuropa findet seine «humanistische Vision» erneut Anhänger, aber auch neoliberale Theologen wie M. Novak behaupten, auf dem Gedankengut Maritains aufzubauen. Auch in der Sichtweise von Maritain existiert die Zweiteilung der Kirche als Offenbarungsmacht und als «Neue Christenheit», auch hier mit einem Verweis auf Thomas von Aquin unter Respektierung der Historizität der Gesellschaft und der Demokratie als der Staatsform, die in dieser Zeit der menschlichen Würde am Besten diene und zugleich auch den Weg zum «ewigen Wohl» ermögliche. Veraarts Ideen könnte man auch gut mit der Sichtweise des belgischen Dominikaners Prof. Dr. J.H. Walgrave (geboren 1911) vergleichen. Seine sozioökonomischen Ideen hat er am deutlichsten in dem Essay «Verantwoording en uitbouw van een katholiek-personalistische gemeenschapsleer» («Verantwortung und Ausbau einer katholisch-personalistischen Gemeinschaftslehre») ausgearbeitet. Dieser Text eröffnet ein fünfteiliges niederländisches Werk «Welvaart, welzijn en geluk» («Wohlfahrt, Wohlbefinden und Glück»). Dieses Werk ist zwischen 1960 und 1963 von dem «Katholischen Rat für Berat über Sozioökonomische Angelegenheiten» in den Niederlanden herausgegeben worden. Dieser Rat ist ein Beratungsorgan aller katholischen Organisationen auf sozialem Gebiet, sowohl der katholischen Arbeitgeber als der katholischen Arbeitnehmer, der katholischen Agrarwirte und der katholischen Intellektuellen.

Auch Walgrave blieb innerhalb des neoscholastischen Rahmens und traditionellen Denkformen, aber er zeigte gleichzeitig, dass es innerhalb dieses klassischen Paradigmas wesentlichen Raum gab für die Analyse und Kritik der neuen, veränderlichen Welt der fünfziger und sechziger Jahre. Er betonte, dass der Thomismus von Anfang an, unter Verweis auf Aristoteles, nicht nur über Glaubenswahrheit sprach. Der Thomismus sei nicht nur eine Theologie, sondern auch eine Sozialphilosophie, die die normale Rationalität aller Menschen, christlich oder nicht, in Anspruch nähme. Walgrave betonte sehr nachdrücklich die Autonomie der katholischen Tradition, wo sie Sozialphilosophie und weltliches Handeln betrifft: «Weil die Existenz des Menschen ein sich selbst denkendes Existieren ist, deshalb ist es unmöglich, dass eine christliche Sichtweise auf den Mensch sich nur auf Offenbarungsdenken basieren würde.»⁵⁴ Es existieren, wie er sagt, «zwei Arten von Wahrheit», zwei Arten des Denkens: «Es gibt theologische Denkarbeit, die den religiösen Inhalt der Offenbarung in sinnvollem Zusammenhang zu entwickeln und zu verdeutlichen versucht. Es gibt in allen Bereichen auch ein christliches Denken, das die konkrete historische Lage unseres bewegten weltlichen Daseins im Geist des Glaubens zu verstehen sucht um eine kreative Antwort der Kultur auf die aktuelle Problematik in christlichem Sinne geben zu können.»⁵⁵ Man könnte auch eine Brücke zu Oswald von Nell-Breuning in der Nachkriegszeit schlagen.

⁵⁴ J.H. Walgrave, *Verantwoording en uitbouw van een katholiek-personalistische gemeenschapsleer*, in: *Welvaart, Welzijn en Geluk. Een katholiek uit zich op de Nederlandse samenleving*, Hilversum 1960, 1. Teil, 10–128, hier 17.

⁵⁵ Ebenda, 20.

Schluss

Ich kehre zu der aktuellen Diskussion über den Islam und zur axiomatischen Prämisse zurück, die behauptet, eine orthodoxe Religion sei ein Hindernis für die Integration in eine freie, demokratische Gesellschaft. Diese tiefgehende Analyse der Geschichte des orthodoxen, ultramontanen Katholizismus in den Niederlanden, insbesondere der Debatten in der Zwischenkriegszeit, falsifiziert die axiomatische Prämisse in der aktuellen Debatte.

Erstens: In den Niederlanden ging eine Akzeptanz des demokratischen Rechtsstaats, der Freiheitsrechte und der Minderheitsrechte zeitlich einer innerkirchlichen religiösen Modernisierung und Liberalisierung in den sechziger Jahren (Aggiornamento) voraus.

Zweitens: Religiöse Orthodoxie, als eine Akzeptanz der Offenbarung, des Dogmas und der päpstlichen Lehrautorität verstanden, war für die Hauptströmung des niederländischen Katholizismus mit einer Integration in die moderne, demokratische Gesellschaft zu vereinen. Ich habe diesen Prozess zuvor als «orthodoxe Modernisierung» bezeichnet.

Drittens: Es stellte sich heraus, dass in den katholischen Kontroversen in den dreissiger Jahren über Demokratie und Diktatur die Struktur des katholischen Denkens eine ausschlaggebende Rolle spielte. Orthodoxie, auch in der Gestalt einer charismatischen Erweckung bei der Kulturbewegung der «Katholieke Jongeren», konnte in die Ablehnung der liberalen Demokratie im Rahmen des Nationalstaats, einer Erosion der Bürgerrechte der jüdischen Minderheit und einen frontalen Angriff auf die ganze moderne Kultur übergehen, wenn die Theologie in eine «politische Theologie» umgesetzt wurde, die die autonome Stellung einer «katholischen Soziologie» aufhob – eine politische Theologie, die Glaubenswahrheiten direkt mit einer historisch bestimmten Form der Wirtschaft und des Staates konfrontierte, in diesem Fall mit Marktwirtschaft und liberaler Demokratie. Diese leidenschaftliche politische Theologie wollte sich von der religiösen Gemächlichkeit der Kirche und vom gesellschaftlichen Konservatismus verabschieden und ging in eine Untergrabung der Demokratie, einen Angriff auf die Bürgerrechte der Juden, einen öffentlichen Antisemitismus, eine Sympathie für den Faschismus und 1940 auch bisweilen in eine Kollaboration mit dem Besatzer über.

Viertens: Ein duales Paradigma dagegen, das unterscheidet zwischen Offenbarung und Ratio, der Natur und dem Übernatürlichen, Glauben und Vernunft (hervorgehend aus der thomistisch-aristotelischen Tradition) und auch die Kirche als «Offenbarungsmacht» und die Kirche als «Weltmacht» unterscheidet, scheint in einer Krisenzeit imstande zu sein, eine freie, demokratische Gesellschaft zu akzeptieren, die Bürgerrechte der jüdischen Minderheit zu respektieren und sich um eine Verbesserung der Demokratie zu bemühen. Die Beispiele von Aalberse, Van Duinkerken, Veraart, Maritain und Walgrave wurden genannt. Innerhalb dieses Denkmodells ist es möglich, die «geistigen Güter» der Französischen Revolution (Freiheit und Gleichheit des Individuums in der konkreten Gestalt einer liberalen Demokratie im Rahmen eines Nationalstaats) zu akzeptieren und mit dem Inhalt des orthodoxen Glaubens (vor allem mit der prophetischen Theologie der Schöpfung des Menschen als Ebenbild Gottes) zu versöhnen, trotz einer historischen Entartung dieser Güter in den Händen der bürgerlichen Machthaber.

Fünftens, in der aktuellen Debatte über den Islam wird in liberalen Kreisen zu Unrecht angenommen, dass eine religiöse Orthodoxie im Islam notwendigerweise ein Problem ist für die Integration in eine westliche demokratische Gesellschaft. Die historische Erfahrung der niederländischen Katholiken in Krisenzeiten zeigt, dass von einer inneren Gesetzmässigkeit nicht die Rede sein kann. Orthodoxie lässt sich unter bestimmten Voraussetzungen mit Demokratie vereinigen. Die Analyse der niederländischen Geschichte zeigt, dass ein Abschied der internen Orthodoxie nicht unter allen Umständen eine notwendige Voraussetzung für die Integration von Muslimen in das politische System einer liberalen Demokratie im Rahmen eines Nationalstaats ist. Ob der Abschied von einem orthodoxen Glauben wünschenswert ist, ist eine andere Frage und hängt weder von der Geschichte, noch von den politischen Forderungen unseres demokratischen Systems, sondern von einer weltanschaulichen oder moralischen Präferenz ab. Dazu könnte auch zwischen einer humanistischen Anpassung und einer freisinnigen Abschaffung der Orthodoxie unterschieden werden. Eine humanistische Anpassung würde die Offenbarung, das Dogma und die Lehrautorität nicht aufgeben, sondern stärker als vorher wie zum Beispiel Veraart oder Maritain den Menschen in seiner Würde und Freiheit in den Mittelpunkt rücken und etwa eine egalitärere Sicht auf Stände, Klassen, Rassen, Geschlechter und sexuelle Natur in den orthodoxen Traditionsbestand einbauen. Eine freisinnige Transformation historisiert, relativiert und schafft letzten Endes Offenbarung, Dogma und Lehrautorität ab.

Sechstens: Die Entwicklung einer islamitischen «Soziallehre» als Vermittlung zwischen orthodoxem Glauben und politischem Handeln, auf den westlichen Kontext zugeschnitten, könnte, so wie in der Geschichte der katholischen und protestantischen Sozialbewegung und Christdemokratie, zu einem neuen Weg der Integration in eine freie, demokratische Gesellschaft und zur Schaffung einer neuen «pluralistischen Demokratie» in Europa führen. Ein islamitischer Veraart oder Maritain könnte hier eine intellektuelle Rolle spielen: orthodox und zugleich demokratisch. Ob dafür auch eine islamitische Säule notwendig oder möglich ist, scheint fragwürdig zu sein.

Theo Salemink, Universitätsdozent für Geschichte der Kirche und der Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Katholische Theologische Universität Utrecht (KTU)

*Übersetzung aus dem Niederländischen von
Peter van Dam, Amstelveen (Niederlande)*