

Von Jean-Marie Paul

Der Begriff 'Personalismus' gehört unzertrennlich zu Emmanuel Mounier (1905 – 1950), der als dessen Begründer gilt. Er hat mindestens dazu beigetragen, die Philosophie, die sich mit diesem Begriff identifiziert und kein System ist, in zahlreichen Kreisen zu verbreiten, die ohne prinzipielle Feindschaft gegen die Kirche sich trotzdem von ihr distanzieren und am Rand von ihr niederlassen. Die philosophisch und auch politisch weithin bekannte Zeitschrift *Esprit* verdankt ihm seine Existenz. Es sei jedoch erwähnt, dass Mounier selbst – im Gegensatz zu Péguy, den er innig bewundert und beinahe als seinen Meister verehrt – mehr von den unteren Schichten des Klerus, den im Frankreich der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht unbedeutenden Landgeistlichen, die jeder Reform abhold waren, als von manchen hohen Würdenträgern der Kirche, mit welchen er immer in vertrauensvoller Verbindung blieb, enttäuscht wurde.[1] Der soziale Ursprung und die Entwicklung der Kirche wie auch der politischen Macht in einer relativ kurzen Zeit zwischen 1914 und 1930 mögen dabei eine Rolle gespielt haben.

## 1. Was ist der 'Personalismus'?

Das Urteil der Geschichte ist nicht ganz unberechtigt, wenn man bedenkt, dass von Mouniers kurzer Zusammenfassung einer Lehre, die keine sein will, *Le Personalisme*, in der Reihe *Que sais-je?* zwischen 1949 und 2001 159.000 Exemplare verkauft wurden. Der Personalismus, der trotz dieser großen Auflagen nie ein Massenphänomen wurde, ist bis Gabriel Marcel Gegenstand zahlreicher philosophischer, soziologischer und politischer Debatten gewesen. Es ist möglich, anhand von Mouniers Schriften mit relativer Klarheit den Begriff zu umreißen, wenn man darauf verzichtet, eine zwingende Definition anzuzielen.

Mounier bemerkt zu Beginn von *Le Personalisme*, dass der Gebrauch des Terminus verhältnismäßig neu ist. Walt Whitman hatte ihn zwar 1867 schon verwendet. 1903 hat Renouvier die Originalität seiner Philosophie mit dem neu geprägten Begriff unterstrichen. Dann ist er erst 1930 wieder aufgetaucht, um "in einer ganz anderen Umwelt" die ersten Versuche der Zeitschrift *Esprit* zu kennzeichnen. Trotzdem sind diese historischen Hinweise keineswegs entscheidend: "Was man heute Personalismus nennt, ist nichts weniger als eine Neuheit. Die Welt der Person ist die Welt des Menschen. Es wäre erstaunlich, dass man das zwanzigste Jahrhundert abgewartet hätte, um sie zu erforschen, wäre es auch unter anderen Namen. Der aktuellste Personalismus wurzelt, wie wir es sehen werden, in einer langen Überlieferung." [2] So verschiedenartig und vielleicht heterogen die Tradition sein mag: das Christentum ist die Hauptquelle der neuen Philosophie, wobei der Protestantismus bei Mounier mehr unbeachtet bleibt als ausgeschlossen wird. Das Christentum bringt mit sich "einen entscheidenden Begriff der Person". Der Bruch mit der griechischen Philosophie, der seinerzeit als ein Skandal empfunden wurde, markiert eine Wende in der Geschichte. Das Christentum behauptet zum ersten Mal "das ewige Schicksal jeder Person", die sich nicht auf den Einzelnen reduzieren lässt, weil die Einheit, die sie ist, "im Absoluten wurzelt" und die Vielheit negiert. Jeder Anhaltspunkt mit dem Protestantismus – geschweige denn mit dem Luthertum – verschwindet, wenn Mounier in einem von dem Existentialismus geprägten Kontext das Problem der Freiheit behandelt. Die Freiheit ist unzertrennlich von der von Gott geschaffenen Existenz: "Gott hätte sofort eine Kreatur schaffen können, die so vollkommen gewesen wäre, wie eine Kreatur es sein kann", was der Lehre der Kirche überhaupt nicht widerspricht.

Nicht alle katholischen Theologen würden aber ohne weiteres annehmen, dass sündigen und frei sein eins sind, obgleich dieses Paradox das Schicksal des Menschen, das von ihm die möglichst größte Annäherung an Gott fordert, aufzuheben droht. Mounier geht so weit und

behauptet, dass dessen Ausbleiben eine Veräußerlichung des Menschen bedeuten würde. Diese Freiheit, hebt er hervor, um jedem Missverständnis vorzubeugen, hat nichts mit der vom Atheismus eines Bakunin oder Feuerbach zu tun, weil Gott dem Menschen nichts nimmt und ihm im Gegenteil eine Freiheit schenkt, die “der seinen analog ist“ (ebd. 433 f.). Der Vergleich mit Bakunin und Feuerbach wäre tatsächlich unangebracht, aber Mouniers Auffassung der Freiheit erinnert an die Kantische Deutung der *Genesis* in *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Der Mensch ist wesentlich frei und beweist seine Freiheit, indem er sich sein Schicksal aneignet und gegen das göttliche Gebot verstößt, auch wenn die Folge katastrophal für das dem Menschen ursprünglich eingewurzelte Streben nach Glück ist. Die Größe des Menschen besteht darin, dass er frei wählen kann und dieser seiner Verantwortung nicht zu entgehen versucht.

Der Unterschied zwischen Kant und Mounier ist aber nicht unbedeutend. Kant hat das Übergehen des Verbots als Zeichen einer Verheißung für die Zukunft der Menschheit unmissverständlich gutgeheißen. Ohne ursprünglich zeitbedingt zu sein – Kant betont, dass seine Aufgabe nicht die eines Historikers sein darf – entfaltet sich das Schicksal des Menschen in der Zeit, auch wenn die Geschichte der Menschengattung mit der Sünde – die für Kant keine ist – anfängt, da sie doch nicht anders anfangen konnte. Für Mounier dagegen ist die Sünde als Negation eines göttlichen Gebots ein Verrat an der Berufung des Menschen, obgleich es der Beweis einer an und für sich wesentlich guten Freiheit ist. Diese Ambivalenz haftet an Mouniers Deutung und Rezeption der Kantischen Lehre. Sie weist darauf hin, dass Kants Lehre, ohne christlich zu sein, mit dem Christentum überhaupt und besonders mit Mouniers Bekenntnis, nämlich dem Katholizismus, nicht unvereinbar ist.

Insofern der Personalismus am Ende einer langen Entwicklung erscheint, von der er nicht unabhängig ist, kann das Christentum nicht seine einzige Quelle sein, obgleich es sein Anfang und Ende ist. Mounier registriert ziemlich eklektisch viele andere Einflüsse in der Geschichte des abendländischen Denkens. In seiner Aufzählung der Philosophen, die den Weg zum Personalismus geöffnet haben oder mit ihm in der Auffassung des Menschen und seiner Zukunft wesentlich übereinstimmen, kommen u.a. und mit mehr oder weniger Vorbehalt, Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Kierkegaard, Max Scheler, Buber, Bergson vor. Was aber “der Personalismus *Leibniz und Kant* schuldig ist“, darf nicht übersehen werden (ebd., Hvh. v. Vf., wie in der Folge des ganzen Beitrags). Mounier ist aber sich dessen wohl bewusst, dass bei einem solchen Eklektizismus die Gefahr groß ist, in Widerspruch mit seinem Glauben zu geraten. Bei der Gründung von *Esprit* hat er versucht, die Scheidelinie zwischen dem notwendigen Verständnis für das Engagement der Intellektuellen, die die Gesellschaft revolutionieren wollen, und den unantastbaren Forderungen des Glaubens scharf zu ziehen: “Es steht ja fest, dass ich als Direktor nicht nur einen Angriff gegen die Kirche ablehnen werde (und es kann wohl sein, dass ich die Katholiken bitte, ihre Angriffe gegen den Protestantismus, wären sie auch dogmatisch und metaphysisch gehalten, anderswo in konfessionellen Zeitschriften vorzutragen), sondern auch eine Lösung der weltlichen Probleme, die einer Enzyklika geradezu widersprechen würde.“[3]

1930, als *Esprit* nur ein Projekt, fast noch ein Traum oder eine Wunschvorstellung war, schrieb Mounier an einen Freund: “Maritain ist ganz für die Idee gewonnen, dass eine Zeitschrift notwendig ist, um das zu sammeln, was ich im theologischen Sinne die Unendlichkeit des Christentums nennen würde, und zwar unter den beiden Voraussetzungen, die meiner Ansicht nach unumgänglich sind: ein Geist der Heiligkeit, d.h. des Wagemuts, ein Geist der Universalität“.[4] Ob es ihm in der Geschichte der Zeitschrift und des Personalismus überhaupt immer möglich war, diesem Programm treu zu bleiben, lassen wir dahingestellt.

## 2. Zur Rezeption Kants bei Mounier

Kennzeichnend ist, dass der Essay über Péguy mit einem längeren Zitat aus dessen Werk anfängt, wo der Dichter – vermutlich basierend auf eigenen Erfahrungen – voraussetzt, dass

Kants Denken am besten geeignet sei, die Leidenschaft eines jungen Philosophen wachzurufen. Péguy erinnert sich an ein fiktives oder wirkliches Gespräch, in dem jeder junge Mann für bedauernd erklärt wird, der "sich nicht für oder gegen Kants Moral, für oder gegen die Existenz Gottes, für oder gegen Gott, als ob er existierte", begeistert hat. [5] Dass die Metaphysik bei Kant die Wahrheit ihrer Inhalte nicht einwandfrei beanspruchen darf, ist für Mounier kein Grund, sie im Namen seiner Philosophie zu verwerfen. Der Gott, dessen Existenz man nicht beweisen kann, ist der verborgene Gott, der dem Geist des Christentums besser entspricht als der Gott der rationalistischen Systeme, die Gott wie ein Objekt unserer Welt zu erhellen vermeinen. Nicht zufällig, sondern fast provokant, wird Kant von der Geschichte der verdächtigen rationalistischen Philosophie ausgeschlossen: "Die einen werden sagen, dass Gott ein verborgener Gott ist, der uns in der Dunkelheit des Glaubens und den Widersprüchen der Vernunft bis zur endgültigen Erleuchtung lässt (Pascal, Kant, Kierkegaard) und zwar im Gegensatz zu den rationalistischen Philosophen, die sich für Philosophien ohne Schatten ausgeben." [6]

In der Auseinandersetzung mit der Anarchie, die nicht ganz unerwartet kommt, insofern die Betonung der Autonomie der Person eine Verwandtschaft mit der schrankenlosen Aufwertung der Rechte des Einzelnen fürchten lassen durfte, unterstreicht Mounier Kants moralische Strenge, die jede Verwechslung unmöglich macht: "Kant gründete mindestens die Autonomie auf einer konzessionslosen Befreiung des moralischen Subjekts von der Lust und vom Nutzen. Die *Emanzipation* des Anarchisten emanzipiert ihn von allem, nur von sich selbst nicht." [7]

Was Kants Ethik und Metaphysik in der Geschichte der abendländischen Philosophie auszeichnet und den Vergleich mit Philosophen gestattet, die scheinbar weit entfernt von ihm sind und mit ihm in den Handbüchern der Fachleute kaum assoziiert werden, ist die Radikalität des Denkens. In dem Essay über Albert Camus, wo er sich besonders mit dem *Mythos von Sisyphos* befasst, rechtfertigt Mounier "eine strenge Reinigung der Hoffnung und des Werts", "eine Art von negativer Theologie für unsere Zeit." Diese Negativität, wie die apophatische Theologie, ist kaum eine Zerstörung des Bestehenden, aus welcher nichts entstehen könnte. Sie ist als vorurteilslose und unbedingte In-Frage-Stellung die Verheißung einer Neuschöpfung, die sie erst möglich macht. Was in der geistigen Situation einer Zeit, wenn man den von Jaspers geprägten Begriff gebrauchen darf, [8] unentbehrlich ist, war schon immer ein notwendiges Moment echt neuen Denkens. Wenn sie schöpferisch wird, fängt die Geschichte mit einer tabula rasa an, als ob sie im Kleinen das wiederholen müsste, was einmal das Christentum im Großen geleistet hat (ebd., 348): "Jede auch nur ein wenig radikale Überlegung fängt mit diesem Pseudonihilismus an: Descartes ebenso wie Sokrates, Kant wie Pascal. Er ist wesentlich *provisorisch* nicht nur im Sinne, dass er nur eine Etappe in einem längeren Entwicklungsgang ist, sondern auch, insofern er vor sich schaut, einer Zukunft der Werte den Weg ebnet."

Diese Radikalität wird aber nicht prinzipiell gutgeheißen. Sie kann am Leben unwiderruflich scheitern, was Péguy vor Mounier schon diagnostiziert hat und was Mounier sehr wahrscheinlich in Anlehnung an den Dichter von *Jeanne d'Arc* bei Kant rügt. Die allzu perfekte Konsequenz unterscheidet sich nicht von der Arbeit der Maschine, die der modernen Welt zum Verhängnis geworden ist (368f.): "Das Schema der Fabrikation oder der Konstruktion hat seit Condillac und Kant die Philosophen wie die Politiker gehemmt und die große strukturelle Verschiedenartigkeit des Wirkens durch den Verstand und durch die Tat verschleiert. [...] Die Maschine ist vollkommen objektiv, restlos erfassbar, ohne Innerlichkeit, ohne Geheimnis." Die Kantische Gesetzgebung wird wiederum wie bei Péguy, obgleich Mounier sich hier an Jaspers' existentielle Philosophie explizit anlehnt, wegen ihrer Universalität nicht eigentlich verworfen, aber für ungenügend erklärt. Die Moral ist mehr als das Gesetz, das die Barmherzigkeit ignoriert, obwohl letztere das Gesetz keineswegs ausschließt und obwohl man seine Gültigkeit in der begrenzten Sphäre des Alltags nicht anzweifeln soll: "Wir dürfen mindestens behaupten, dass die Ethik eine fortwährende Spannung zwischen dem Zwang des Gesetzes und der Unbedingtheit des reinen Gewissens, zwischen der Tat, die verallgemeinert werden

kann, und der Tat, die unnachahmlich ist, zwischen Kants Perspektive und Kierkegaards Perspektive ist.“[9]

Mit der unnachahmlichen Tat weist Mounier auf eine höhere Ordnung hin, die der Mensch nicht verstandesmäßig einwandfrei zu rekonstruieren vermag. Sie ist der Religion eigen, d.h. dem Katholizismus, woran man nicht mehr zweifelt, als man in der Folge liest (ebd.): “[...] man stellt sich einen katholischen Kierkegaard vor“. Sie verwirft nicht das soziale und politische Engagement des Menschen, hält es sogar für notwendig und seiner gottgewollten Berufung würdig, dass er an seinem Schicksal in der Zeit womöglich ausschlaggebend teilnimmt, duldet aber nicht, dass es den Horizont vernebelt und die unser Leben überragende Verheißung des Jenseits in dem Einerlei des Alltags vergessen lässt (ebd., 149): “Das Gewicht unserer Handlungen in der Ewigkeit verleiht ihnen einen Ernst, der dem gleichkommt, mit welchem sie ihre absolute Autonomie befrachtet.“

In dieser Dialektik gibt es keinen Ausweg, weder die Flucht in die Geschichte, die das Religiöse verwirft, noch die Sehnsucht nach dem Ort der ewigen Seligkeit, die das Diesseits verachtet. Beide sind Eskapismus, auch wenn Mounier diesen Terminus nicht verwendet. Zeit und Ewigkeit schließen einander nicht aus. Der Denker, der die Autonomie der Person und die damit verbundene Verantwortung des Menschen am überzeugendsten nachgewiesen hat, ist Kant – und sein Verdienst kann deshalb nicht überschätzt werden. Der Glaube an Gott, den er nur als Möglichkeit anerkannte, ist aber für Mounier die höchste Forderung an den Menschen, gleichsam eine Steigerung seiner Verantwortung durch die Transzendenz, “die ewige und alleinstehende Verantwortung“ des Subjekts (ebd.), die Verantwortung sowohl im Diesseits wie im Jenseits, die umso größer im Diesseits ist, als sie im Jenseits auf einer unbestechlichen Waage gewogen wird.

Die Perfektion Kants ist seine Größe und seine Schwäche. Das war schon der Einwand von Péguy, den Mounier wie üblich ausführlich zitiert. Kants System ist einwandfrei aufgebaut. Was ihm fehlt, ist, dass es ihm an nichts fehlt, oder nur das, was unwägbar und ungreifbar ist. Es lässt dem Schicksal keinen offenen Raum. Kant kann sich nicht einer höheren Macht gestrost und hoffnungsvoll überlassen. Da er seine Gesetzgebung verabsolutiert, beschäftigt er sich immer mit allem. Er kann nicht verzichten. Er weiß nicht, wiederholt Mounier nach Péguy, dass “man nichts ist“. Er weiß vor allem nicht um die Gnade. In ihrer Beschwörung der höchsten Berufung des Menschen gebrauchen Péguy und Mounier den Begriff ‘grâce’ um den sich die ganze Klage-Anklage dreht. Im Kontext bedeutet er, wie es das Französische gestattet, zugleich Anmut und Gnade, als ob er eine Synthese von Schiller und dem Christentum erstrebte. Kants System entbehrt die Schwereelosigkeit, das der Erde Entrückte, das vertrauensvolle Übergeben seines Schicksals in die Hände eines anderen, und dabei meinen Péguy und Mounier den Anderen.

Indem er nichts aufgibt, keine Konzession an die Welt macht, beweist Kant aber die Tadellosigkeit seiner Ethik. Was die Umstände auch sein können, sie sind für ihn kein Grund, auf seine allgemein geltende Ethik zu verzichten, für welche der Mensch an sich selbst ein Zweck sein soll und nie ein bloßes Mittel werden darf. Dieser Mensch ist eine vollkommen selbständige Person oder mindestens eine Person, die durchaus fähig ist, selbständig zu sein, wenn sie es nur will. Indem Mounier deshalb voller Respekt Kants Auffassung des Willens bewundert, fürchtet er trotzdem, dass der Wille nicht nur der Freiheit diene, sondern durch seine unumschränkte Macht herrsche und das Leben ersticke. Camus’ *Mythe de Sisyphe* wird als ‘Buch des Willens’ bezeichnet, in dem Kant Ménalque überwindet.[10] Kants Name kommt in einem Essay über Camus nicht zufällig vor. Der Wille, auch wenn er vollkommen aussichtslos ist, weigert sich, den einmal rational gefassten Entschluss aufzugeben. “Der Rausch selbst“, kommentiert Mounier (ebd.), “ist Gegenstand eines Urteils und einer Anwendungsverordnung“. Wenn der Verstand sein Urteil einmal gefällt hat, entspringt der Erfolglosigkeit (ohne Perspektive eines Besseren) kein ethisches oder auch nur psychologisches Motiv, dem Urteil zuwider zu handeln. Der Gedanke versucht hartnäckig, ‘logisch und kohärent’ zu bleiben, ohne je, was er für wahr hält, wieder in Frage zu stellen. Er erweist sich deshalb als unfähig,

die Sinnlosigkeit seines Unternehmens zu durchschauen. Es kommt nicht mehr in Betracht, ob der Wille ursprünglich ethisch ist oder nicht, wenn die Vernunft der allein gültige Maßstab des richtigen Entschlusses ist (was unserer Ansicht nach für Kant ungerecht ist). Kant und Camus müssen beide am Leben scheitern, weil sie des Sinnes für die Transzendenz entbehren – oder mindestens sich bemühen, ihn lahm zu legen, um rational einwandfrei zu denken. Bei dieser existentiellen, zeitgeprägten und sogar emotionalen Kritik besteht keine Rechtfertigung mehr für eine *Kritik der praktischen Vernunft*, die im Leeren schweben muss. Dieser Schluss wird zwar nicht in aller Deutlichkeit von Mounier gezogen. Er scheint aber unumgänglich zu sein.

Mounier wirft Kant vor, in der Kreatur keinen 'Riß' bestehen zu lassen, durch den sich die Gnade einschleichen könnte. Der Ort, an dem die Sünde sesshaft ist, die Wohnstätte der 'miserablen Sünde', das Zeichen unserer Schwäche, ist auch der Ort der Gnade.[11] Man kann Sünde und Gnade nicht getrennt denken (ebd., 116): "Sünde und Gnade haften hermetisch aneinander; der Sünder und der Heilige sind die einander ergänzenden Schlüsselsteine des Christentums." Kant vernichtet die Gnade, indem er die Sünde oder den Fehler durch eine lückenlose Ethik, die dem Wesen der Kreatur fremd ist, theoretisch unmöglich macht.

Trotzdem kann man nicht umhin, sich zu fragen, ob Mouniers Vorwurf ganz widerspruchsfrei ist, insofern er nach wie vor behauptet, dass die Kritik für die Menschen, "die geschaffen sind, um zu glauben", wertvoll und fruchtbar ist: "Die Kritik selbst (im Kantischen Sinne) ist für sie ein Mittel, den Bau zu vollenden, ihm die Zartheit der Wahrheit zu verleihen, nicht aber, um eine Schlacht zu liefern, den Feind aufzuhetzen". Mounier bekennt sogar, dass auch ihn der Zweifel (den er vielleicht nicht scharf genug von der Kritik unterscheidet) in den Jahren 1927 – 1929 einmal wie 'eine schwere Krankheit' angefallen habe. Dies sei eine notwendige Probe, nach der man für das ganze Leben 'immun' ist. [12] Man sollte daraus schließen, dass Kants Kritik existentiell heilsam ist, ohne anthropologisch begründet zu sein, was paradox klingen mag. Das Paradoxon löst sich aber, wenn man annimmt, dass Kant eine Etappe in einem Reifeprozess ist, den der Gläubige durchzumachen hat, um gegen den Zweifel gefeit zu sein. Wenn man das Fazit aus Mouniers Bekenntnissen zieht, ist Kants Ethik und Kritik die höchste Philosophie für den Nicht-Gläubigen und markiert in ihrem unvermeidlich vergeblichen Streben nach Vollkommenheit die unüberbrückbare Kluft zwischen Weisheit und Heiligkeit. Indem sie aber – nach dem Katholizismus – am deutlichsten den unantastbaren Wert der Person zum Fundament der Ethik gemacht hat, bleibt Kants Philosophie ein unumgänglicher Meilenstein in der Geschichte des Personalismus.

### 3. Lucien Laberthonnière und die Kirche

Chronologisch gesehen sollte man Laberthonnière (1860 – 1932) vor Mounier behandeln, obgleich sie jahrzehntelang Zeitgenossen waren. Das posthum veröffentlichte *Esquisse d'une philosophie personaliste* erschien 1942. Mouniers *Qu'est-ce que le personalisme?* 1947 und *Le Personalisme* erst 1949. Aber das Urteil der Geschichte war Mounier günstiger und trennte den Personalismus nicht von seinem Namen ... Laberthonnière wird nur flüchtig von Mounier erwähnt, meistens in Verbindung mit Maurice Blondel, dem Freund des Oratorianers, der sein Hauptwerk, *L'Action*, bewundert hat, ohne seinen Thesen restlos zuzustimmen. Möglich ist, dass Mounier gefürchtet hat, sich bloßzustellen. Die Kirche hat Laberthonnière seine Auffassung des Thomismus vorgeworfen. Insofern Thomas Aristoteliker war, konnte er kein Christ sein, wiederholte er unermüdlich. Dabei bestritt der Oratorianer die päpstliche Autorität mit einem Eifer, der seinem diplomatischen Talent kein gutes Zeugnis ausstellte. Sein Verhalten erinnert an Luther, für welchen aber Laberthonnière, gelinde gesagt, keine große Achtung zeigte. Das Urteil der Kirche ließ nicht auf sich warten. Laberthonnières erste Schriften wurden indiziert. 1913 wurde ihm dann verboten zu schreiben, gleichgültig, ob unter seinem Namen oder anonym. Laberthonnières Freunde und besonders sein Herausgeber witterten unter dieser Verurteilung eine Kabale von Maurras und dessen Anhängern, was nicht

ganz unwahrscheinlich war, aber auch nicht einwandfrei nachzuweisen ist. Das Recht zu predigen wurde ihm jedoch nicht entzogen, wovon er besonders vor Franziskanern Gebrauch machte. [13]

Aufschlussreich und nicht anekdotisch ist das Verhältnis der Kirche zu Laberthonnière, als der erste Weltkrieg ausbrach. Schon am 13. Dezember 1914 veröffentlichten die deutschen Bischöfe einen Brief, der in Frankreich und besonders bei den Katholiken als begeisterte Bejahung des Pangermanismus, von dessen Kriegsmitteln und Kriegszwecken empfunden wurde. Das französische Episkopat dachte, Laberthonnière, den man in der Kirche für den besten Kenner der deutschen Philosophie hielt – er war der Schüler von Emile Boutroux –, sei am besten geeignet, den Standpunkt der französischen Katholiken geltend zu machen und besonders zu zeigen, dass die Haltung und die Argumente des deutschen Episkopats mit dem Katholizismus unverträglich waren. Laberthonnière sollte ganz frei seine Meinung schreiben, und der Bischof von Nizza, Mgr. Chapon, den Brief, der allmählich fast zu einem regelrechten Buch angeschwollen war, persönlich unterzeichnen. Laberthonnière war damit ganz einverstanden und versuchte, aus der seltsamen Lage keinen Nutzen zu ziehen. Es wurde ihm übrigens versichert, er sei Opfer einer schändlichen Maßregelung gewesen. Fast alle Bischöfe willigten in den Text ein, der den Status eines gemeinsamen Manifestes jedoch entbehrt. Der Papst, der zu Rate gezogen worden war, soll seine Genehmigung geäußert haben. [14] Lange Auszüge der Schrift gelangen vereinzelt in die Öffentlichkeit durch die Vermittlung der sogenannten *Semaines* von verschiedenen Diözesen.

In *Philosophie et religion* gibt Laberthonnière ziemlich deutlich zu erkennen, was für seine Kirche nach seiner Auffassung des Glaubens schwer zu dulden war, da es als Zeichen einer Selbständigkeit gedeutet werden konnte, die notfalls vor der Rebellion nicht zurückschreckte: “Dies ist der Beweis [...], dass wir immer die persönliche Verantwortung für das tragen, was wir glauben, und dass das Gefühl dieser Verantwortung unveräußerlich ist. Wenn wir folglich Wahrheiten haben, die wir glauben sollen, haben wir keine Wahrheiten, die wir erleiden sollten. Wenn es eine übernatürliche Religion mit geoffenbarten Dogmen und dazu eine Autorität gibt, die sie lehrt, dann nicht, um uns zu bedrängen und uns zu hindern, Menschen zu sein und uns wie Menschen zu verhalten: denn es steht fest, dass wir darein nicht einwilligen könnten oder mindestens nicht sollten. Wenn also die Philosophen, um Philosophen zu bleiben, um diese moralische Persönlichkeit zu retten, eine Wahrheit fordern, deren Charakter die Immanenz ist, d.h. die von ihnen unzertrennlich ist, die sie in sich finden können, in dem was sie sind und sein sollen, dann können wir nicht anders, als ihnen vorbehaltlos beizupflichten, da jede Wahrheit, die diesen Charakter nicht besitzen würde, unumgänglich bedrückend wäre, weil sie sich uns von außen aufzwingen würde.“[15]

Dass Laberthonnière die Autorität, die ihre Auffassung des Glaubens für eine absolute Wahrheit hält und demgemäß gegen Anders-Denkende handelt, nicht ausdrücklich nennt, kann über ihre Identität nicht hinwegtäuschen. Der Oratorianer erkennt die Autorität der Kirche und des Papstes nicht an, wenn er es nicht auf sich nehmen kann, wie sie zu denken. Eine Wahrheit, an die er glauben kann, ist eine Wahrheit, in der er als Mensch und als Philosoph – d.h. als ‘moralische Persönlichkeit’ – keinen Grund sieht, sie zu bestreiten. Er scheint nicht zu fürchten, dass diese Auffassung der Wahrheit zum Subjektivismus führen würde und jeder Mensch sich für berechtigt halten könnte, die Offenbarung und das Dogma selbstherrlich auszulegen. Der Philosoph ist vor einer solchen Gefahr sicher, insofern er den Glauben keineswegs verwirft und die Widerspruchslosigkeit von Glauben und Philosophie voraussetzt. Laberthonnière gibt nämlich keinen Zweifel an der Möglichkeit einer übernatürlichen Religion zu erkennen, deren Dogmen uns geoffenbart worden sind. Die souveräne Macht, die über die Wahrheit des Glaubens entscheidet, ist die Vernunft, ohne dass Laberthonnière sich je fragt, wenn er in Konflikte verwickelt ist, ob sie die Vernunft schlechthin oder seine Vernunft ist.

Der Einklang mit den leitenden Gedanken von *Was ist Aufklärung?* Und *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ist kaum zu leugnen, obgleich der Kant von *Was ist Aufklärung?* dem Geistlichen (Laberthonnière hat lebenslang den Priesterrock getragen) das

Recht nicht zugesteht, sich als solcher gegen seine Kirche aufzulehnen. Die Autorität, ob kirchlich oder nicht, kann mir keine Wahrheit aufzwingen, die sie nur durch ihre Macht als Autorität rechtfertigen kann. Eine Glaubenswahrheit darf keine Vernunftwahrheit für ungültig erklären. Für den Menschen, der seine Vernunft in Glaubenssachen verleugnet, liegt die Gefahr des Aberglaubens nahe. Seine Vernunft aufgeben heißt, sich selbst als Mensch aufgeben. Obgleich der Oratorianer in dem von uns zitierten Auszug Kant nicht explizit heranzieht, ist er sich zweifellos der Verwandtschaft seiner These mit der Lehre Kants bewusst, der in einer anderen Schrift der Philosoph ist, "der mehr als irgend jemand die Selbständigkeit der menschlichen Person verherrlicht hat." [16]

Es ist trotzdem nicht unangebracht, an der Universalität einer Wahrheit zu zweifeln, deren Maßstab zwar die Unabhängigkeit und der Ernst des Philosophen ist, die aber mit dem Subjekt so innig verwoben ist, dass sie mit ihm gleichsam wesenseins wird. Es scheint kaum möglich, sich hier auf Kant zu berufen, und man denkt trotz Laberthonnières Abscheu vor dem Subjektivismus eher an Schleiermachers Gefühlstheologie als an die *Kritik der praktischen Vernunft*. Das Problem des Verhältnisses des Gläubigen und vor allem des Geistlichen zur Autorität, d.i. zur Kirche, liegt aber noch der Meditation des Oratorianers zugrunde. Der Philosoph muss für seine Wahrheit einstehen und eine Wahrheit, für die er nicht persönlich einsteht, hört auf, eine Wahrheit zu sein, sofern er dann seine Autonomie als Philosoph und als Person unwiderruflich preisgibt. Dies ist das Opfer, das keine Autorität vom Menschen fordern darf. [17]

Laberthonnière fühlt sich also berechtigt, seiner Kirche den Gehorsam zu verweigern. Der Angriff gegen die Kirche kennt manchmal – besonders in den letzten Lebensjahren des Oratorianers – keine Schranken mehr. Laberthonnière schreibt 1931 an den Generalvikar von Albi: "In dieser Hinsicht ist der Romanismus, wie er seit Jahrhunderten grassiert, eine tiefe Entselbstung des Christentums und des christlichen Lebens. Descartes sagte, wenn er von der offiziellen Theologie sprach: *Exterminanda est haec tota theologia*. Aber er sagte es, um seine Physik zu retten. Ich, ich sage es, um die Religion zu retten." [18]

Laberthonnière neigt umso mehr dazu, Theologie und Kirchenpolitik zu verwechseln, als er nicht ertragen kann, dass die Kirche eine Politik verfolgt und seiner Ansicht nach immer bereit ist, unchristliche Kompromisse einzugehen. Man wundert sich also nicht, wenn er in demselben Brief erklärt, dass "der geistige Faschismus von Rom" ihm 'verhasst' sei (ebd.). Existentiell konnte Laberthonnière keine Hemmung empfinden, Kants Philosophie in seine Auffassung der Religion zu integrieren.

#### 4. Laberthonnière, Kant und das Christentum

In einer Schrift, in der er die Grundsteine des Personalismus lange Jahre vor Mounier gelegt hat, bekennt Laberthonnière seine Schuld gegen Kant in Worten, die aus ihm den Vater der neuen Philosophie machen. Kant hat uns nicht nur von dem Subjektivismus befreit, was schon in der Geschichte der Philosophie und der Religion epochemachend ist: "Mit Kant aber wird die Philosophie schon deutlich das, was sie sein kann und was sie sein soll: *eine Lehre des Rechts und der Gerechtigkeit* und folglich ein *System der Wesen* und kein *System der Dinge*. Die Dinge – was Kant das Objekt nennt – werden Phänomene. Die Überlegenheit des denkenden und wollenden Wesens ist nachdrücklich behauptet. Dieses Wesen hat durch sich selbst, durch seine eigene Natur einen Wert. *Sein Leben, sein echtes Leben ist außer der Zeit*. Es ist nicht nur ein Individuum, es ist eine Person. Die anderen sollen es achten. Die Moral der Antike war unfähig, sich zu dieser Höhe zu erheben". [19]

Zwischen der Antike und Kant ist das Christentum, das Laberthonnière in seiner Geschichtsschreibung scheinbar übersieht. Man wundert sich tatsächlich manchmal, dass in seinen Schriften biblische oder patristische Hinweise so selten die Argumentation unterstützen oder beseelen. Es wäre aber ungerecht, Laberthonnière vorzuwerfen, er gäbe sich mit Kant zufrieden und ignoriere das Christentum. Er findet einen bleibenden Mangel in Kants Philosophie,

aber so, als ob Kant über sich selbst hinauswies und dadurch diesen Mangel aufhobe. Kant habe den Objektivismus des Stoikers, der "sich einen Götzen baute", endgültig zunichte gemacht. Indem er das Phänomen von dem Noumenon unterschied, hat er uns von der Natur getrennt und den Menschen von der Allmacht seiner Individualität befreit. Er hat uns an das Absolute gebunden. Der Mensch kann von nun an "in dieser Welt selbst ein ewiges Leben leben". Die Liebe wohnt Kants Philosophie inne (ebd., 560): "In der Gerechtigkeit, im vernünftigen Leben, ist schon Liebe, da gerecht sein heißt: aus sich hinausgehen – was nie ohne einen Akt des Willens, einen Akt der Liebe geschehen kann." Laberthonnière schreibt Kant eine Philosophie der Liebe zu, die vielleicht potentiell in Kants Philosophie liegt, die er aber nicht mit dieser Eindeutigkeit formuliert hat. Das gilt noch mehr für Laberthonnières Schluss (ebd.): "Aber die Gerechtigkeit ist nur eine erste Stufe in dieser Hierarchie. Über dem Leben der Gerechtigkeit, des vernünftigen Lebens, des menschlichen Lebens ist das göttliche Leben."

Dies führt uns wieder zum Christentum, von dem Laberthonnière wiederholt behauptet, dass es umso mehr der Ursprung des Personalismus ist, als es der echte Personalismus ist: "Das Eigene am Christentum, was seine Originalität ausmacht, durch die es sich von allen anderen Systemen abhebt, das ist die Klarheit, die Entschiedenheit, die Kraft, durch die es als echter Personalismus auftritt." [20] Was das Christentum feierlich betont, "ist die Sorge um das, was wir sind, und um das, was wir sein sollen". Es offenbart aber auch mit der größten Bestimmtheit, dass alle Menschen "Gottes Söhne sind, die Gott in uns selbst und für uns selbst gewollt hat und nicht nur vergängliche Verkörperungen der Gattung." [21] Personalismus und Christentum sind eins. Wenn wir früher uns fragen durften, ob das Christentum bei Laberthonnière nicht über Kant in Vergessenheit geraten war, so können wir jetzt nicht umhin, uns umgekehrt zu fragen, welche Bedeutung Kant in der Entwicklung des Personalismus wohl haben könnte, wenn der Personalismus schon mit Christus geboren ist und am Anfang seiner Geschichte in seiner reinsten Form auftritt. Wir werden trotzdem über einen Umweg zu Kant und zu der Geburt der Metaphysik aus dem Geist der Kritik zurückkommen.

Kant ist für Laberthonnière der Metaphysiker katexochen, der Philosoph, der wie die größten Denker die Grenzen zwischen Kunst, Poesie, Leben und spekulativem Denken aufgehoben hat. Der Ton Laberthonnières wird lyrisch, indem er die Macht eines solchen Genies besingt: "Die Seelen der Metaphysiker, die auf den ersten Anblick scheinbar kalt wie ein Theorem sind, erweisen sich schließlich für unser Gefühl warm und voller Schwingungen wie die Seelen der Dichter! Wie intensiv ist das Leben bei einem Plato, einem Descartes, einem Leibniz, einem Kant: ein in sich gesammeltes, starkes, sich selbst beherrschendes, ganz in einem immer wieder erstehenden Drang nach Wahrheit konzentriertes Leben." [22]

Kant ist auch für Laberthonnière der Philosoph, der die Möglichkeit der Metaphysik neu begründet hat, indem er die Relativität der Erkenntnis und des Wesens des Menschen ein für allemal nachgewiesen hat. Laberthonnière definiert folgenderweise den Ausgangspunkt seiner Metaphysik, von der er etwas emphatisch betont, dass sie mit Kants Philosophie in Einklang steht: "Wären wir die absolute Existenz, dann wäre in uns nichts relativ. Indem wir unsere Existenz als eine Tatsache feststellen, fällen wir also ein Urteil über den Wert unserer Existenz. Dies ist der Ausgangspunkt der Metaphysik. Descartes hatte es schon eingesehen. Ich bin, sagte er; das ist eine Tatsache. Ich bin ein unvollkommenes Wesen; dies ist das erste Urteil, das implizit die ganze Metaphysik enthält. Vom Anfang bis zum Ende seiner Kritik setzt Kant voraus, dass wir dieses Urteil über uns selbst aussprechen; und nur indem er die Unvollkommenheit, die Relativität unseres Wesens behauptet, kann er den Wert der Erkenntnis anzweifeln." [23]

Kant wird deshalb nicht als der Vernichter der Metaphysik hingestellt, sondern als der Philosoph, der sie erst möglich macht, weil er unseren Geist von den "anthropomorphen Vorstellungen" des Imaginären befreit hat. Dass "unsere Existenz abhängig ist und sich selbst nicht genügt", beweist die Existenz des Absoluten (ebd., 305). Dieser Beweis der Existenz Gottes ist keineswegs neu, obgleich Laberthonnière sich wie gewöhnlich auf keine von der Kirche

anerkannte Autorität stützt. Der Oratorianer verteidigt Kant auch gegen die Kritiker, die ihm vorwerfen, er habe das Problem der Freiheit nicht verstanden und er sei unfähig, die Skrupel und die Not des Gewissens in der Zeit zu lösen, weil die Freiheit für ihn außer der Zeit ist: "Kant hatte recht zu sagen, dass die Freiheit außer der Zeit ist. [...] Man hat gemeint, Kants Auffassung sei, dass wir uns ein für allemal in einem bestimmten Moment der Zeit freiwillig zu diesem Zweck bestimmt hätten. Wäre es so, so wäre die Freiheit nicht außer der Zeit; sie wäre nur ein anfänglicher Akt in der Zeit. Das eben hält Kant für unannehmbar. Das Unzeitliche, das ist, was nicht die Zeit ist." [24]

Sobald er sich mit einer metaphysischen Frage befasst, bemüht sich Laberthonnière, Kant in das Feld des Christentums zu ziehen. Jedesmal betont er, wie Kant sich von der Zeit befreit, d.h. von der Welt und ihren Problemen distanziert – was übrigens Laberthonnière mit dem Alter immer weniger tat und überhaupt nicht prinzipiell hat tun wollen (ebd.): "Ebenso, setzt er seine Betrachtung über die Freiheit fort, kann der letzte Zweck unmöglich in der Zeit sein." Dabei unterscheidet er die Freiheit und den freien Willen, der 'ein Vermögen ist' (ebd., 566). "Der freie Wille, das ist die Macht, das ist die Tat" (ebd., 568). Der freie Wille ist eine schöpferische Kraft, die Gott dem Menschen geschenkt hat. Er ist das Vermögen, das uns gestattet, "zur Freiheit zu gelangen. Frei sein, das ist das Ideal" (ebd., 574). Diese Auffassung macht jeden Vergleich mit Luther und dessen Schrift *De servo arbitrio* durchaus irrelevant. Laberthonnière katholisiert gleichsam Kant, wobei man keinen Augenblick vergessen darf, dass seine Auffassung des Katholizismus von der Kirche verurteilt worden ist.

Wenn Laberthonnière den Personalismus zu definieren versucht, unterscheidet er zwei Momente im 'uneigennützigem Leben', dem Leben, in dem das Ich und seine verschiedenen Interessen nicht der determinierende Zweck unseres Handelns sind: das 'menschliche' Leben und das 'göttliche' Leben, wie sie schon Maine de Biran genannt hatte. Der Zweck des 'menschlichen' Lebens, da die Vernunft dem Menschen eigen ist, hat 'einen rationalen Charakter'. Dies wurde von Kant präzise und zwingend ausgedrückt, indem er von uns forderte, dass die Maxime unserer Handlung verallgemeinert werden kann. Wenn alle Menschen dieser Gesetzgebung folgten, die zugleich universell und objektiv ist, dann würde ein 'vollkommenes Einvernehmen' zwischen ihnen herrschen. Diese rationale Einstimmigkeit des 'menschlichen' Lebens widerspricht dem animalischen und dem politischen Leben (ebd., 539), in denen Eintracht unmöglich ist, da dieses Leben doch der Ort des Kampfs ums Dasein ist, der im politischen Leben nicht weniger grausam ist als im animalischen Leben, wie Laberthonnière nicht ganz unschuldig bemerkt (ebd., 540). Schopenhauer ergänzt Kant umso leichter, als Kant ihn mindestens teilweise vorweggenommen hat (ebd., 564): "Das animalische Leben ist *Sinnlichkeit*, das politische Leben *Eitelkeit*, das menschliche Leben wird auch *Hochmut*, ohne grundschlecht zu sein". Kant hat erkannt und darauf seine Ethik gebaut, dass die anderen einen Wert haben, der unserem gleich ist. Es ist der Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der Philosophie, die stillschweigend wieder an das Christentum anknüpft. Der Mensch soll nicht mehr sein Ich für den Brennpunkt der Welt halten. Man kann daraus folgern, ohne dass es Laberthonnière so kategorisch ausdrücke: Mensch sein ist Kantianer sein.

Trotzdem endet die Geschichte der Philosophie nicht mit Kant, als wäre diese Wende ihr letztes Wort. Laberthonnière erwartet von ihr, dass sie "die Dualität der spekulativen Vernunft und der praktischen Vernunft" aufhebe, als ob Kant an dieser Aufgabe gescheitert wäre (ebd., 558). Dabei büßt das Religiöse innerhalb seiner Sphäre seine Rechte nicht ein. Über der Gerechtigkeit, deren Gesetze Kant einwandfrei festgesetzt hat, ist die Barmherzigkeit. Insofern die Gerechtigkeit der erste Grad der Liebe ist, verkennt Kants Ethik in Laberthonnières Deutung keineswegs die Macht der Liebe. Aber der zweite Grad ist die Barmherzigkeit, die uns von dem menschlichen Leben zum göttlichen Leben erhebt: "Das göttliche Leben, das ist das Leben der Barmherzigkeit, das Leben der völligen Liebe." [25] Hier bemüht sich Laberthonnière, die Grenzen von Kants Kritik aufzuzeigen (ebd.): "Das Transzendente, das ist nicht

das Unerkennbare, wie Kant es geglaubt hat, es ist das Absolute. Und die Teilnahme an dem Absoluten, das macht die Vernunft aus.“

Wenn man versucht, das göttliche Leben denkerisch irgendwie zu erfassen, führt kein Weg am Problem des freien Willens und der Freiheit vorbei. Laberthonnière trägt hier äußerst kühne Gedanken vor, die in der Geschichte der Kirche oft der Häresie geziehen worden sind (ebd., 574f.): “Der freie Wille, das Vermögen zu handeln, das ist das Vermögen sich zu befreien, zur Freiheit zu gelangen. Frei sein, das ist das Ideal. Es ist das *Heil*. Jedoch kann Gott allein vollkommen frei sein. Das Heil ist also, Gott zu sein.“

Der Oratorianer scheint einen Augenblick vor seiner eigenen Verwegenheit zurückzuschrecken. Der Mensch, der seinen Egoismus überwindet, wird Gott “je nach seinen Kräften“, was ein reiner Widerspruch ist, den Laberthonnière sofort für ungültig erklärt (ebd., 575): “Er lebt in der Ewigkeit“. Wir werden wahrlich Gott, wahrlich frei, wahrlich gerettet sein, indem wir ihn besitzen und nicht allein, indem wir ihn nachahmen. Laberthonnière hängt der kühnen Behauptung ein bescheidenes Fragezeichen an, das nicht über seine tiefe Überzeugung hinwegtäuschen kann. Der Mensch besitzt Gott, indem Gott sich ihm und er sich Gott hingibt. Das ist das Reich der Liebe und der Freiheit (ebd.): “Und hier ist Ruhe, Ruhe im Leben.“ Es waren schon Themen der dominikanischen Mystik, die relativ frei abgewandelt werden, insofern Laberthonnière wie seine Zeitgenossen überhaupt mit den Kirchenvätern und dem mittelalterlichen Denken nicht sehr vertraut war, worauf Claude Tresmontant hingewiesen hat, [26] und sie vermutlich relativ unwissend aufgenommen hat. Wir denken dabei vor allem an Meister Eckhart, von dem er höchstwahrscheinlich nicht viel wusste. Laberthonnière strebt nach einer *formitas dei*, die von der Kirche immer als Häresie verurteilt worden ist. Eckhart war bereit, sich zu fügen; Laberthonnière war es innerlich nicht.

Es ist vielleicht nicht unnötig, sich an seine philosophische Entwicklung zu erinnern, wie er sie selbst in einem Brief an E. Castelli nachgezeichnet hat: “Schon in meiner frühen Jugend war in mir eine sehr lebhaft Unruhe aufgekommen. Sofort hatte ich das Bedürfnis empfunden, das religiöse Problem philosophisch zu stellen, d.h. Religion und Philosophie nicht zu trennen [...]. Pascal und Maine de Biran bekräftigten mich in dieser Ansicht. Dadurch fand ich zur augustinischen Tradition zurück.“ [27] Laberthonnières Rezeption von Augustinus ermöglichte ihm, sich Eckharts Mystik gleichsam spontan anzunähern, obgleich er sich immer vorgestellt hatte, dass das mittelalterliche Denken eine Scheidewand zwischen Religion und Philosophie errichtet habe.

Durch seinen Glauben gehörte Laberthonnière der Kirche an, von der sein Denken und – mehr als alles – sein Charakter ihn trennten. Für den profanen Schriftsteller ist es unbequem, auf den Index gesetzt zu werden. Möglich ist aber, dass er sogar Nutzen daraus zieht. Für den Kleriker aber ist es eine Katastrophe. Die meisten Schriften Laberthonnières wurden posthum ediert, was für ihre Verbreitung selbstverständlich nicht günstig war. Das war *mutatis mutandis* das Los von Eckharts Werk. In der Geschichte des Personalismus hat ihn Mounier ausgestochen, was philosophisch nicht ganz berechtigt war. Der Personalismus würde andere Konturen aufzeigen, sähe mindestens weniger eklektisch aus, wenn die Rezeption Laberthonnières nicht gehemmt worden wäre.

Unsere Schlussbetrachtung betrifft Kants Rezeption in Frankreich zwischen dem Zeitalter von Laberthonnière und Péguy und dem von Mounier. Sie findet in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts und den ersten Nachkriegsjahren nach der zweiten Weltkatastrophe statt. Es ist die Zeit, in der zwei Konflikte zwischen Frankreich und Deutschland vorbereitet, durchgekämpft und zu Ende geführt worden sind. Sie war nicht günstig für die Würdigung der Denker, die der anderen Nation angehörten. Kant hat darunter nicht gelitten. Er ist (wie gewissermaßen auch Leibniz) die deutsche Ausnahme, deren Redlichkeit und Humanität trotz mancher Versuche der pangermanistischen Autoren, sich ihn anzueignen, nicht beargwöhnt worden ist. Es wundert uns nicht, dass die französischen Katholiken ihn nicht verfemten und sich auf ihn beriefen. Er stellte das Band zwischen dem Humanismus und der Religion wieder her, das von Luther zerrissen worden war, und gab dem Menschen seine Freiheit zurück. In dieser Hinsicht

war die Rezeption der französischen Katholiken der von Cassirer sehr ähnlich, obgleich das Werk des Reformators ihnen großenteils unbekannt war. Er war aber auch der Philosoph, der erkenntniskritisch und ethisch zugleich denken lehrt – und als solcher in einer vielleicht allzu verwegenen Aneignung eine Propädeutik zu einer Versöhnung von Glauben und Philosophie vorträgt, die sie weder in Schelling noch in Hegel finden konnten.

---

[1] Schon bei der Gründung von *Esprit* wurde dessen Direktor vom Vatikan der Kollaboration mit Revolutionären und Atheisten verdächtigt. Der sich immer verschärfende Konflikt zwischen Rom und *L'Action Française* ist in diesem Kontext Mounier zugute gekommen.

[2] Mounier: *Le Personnalisme*, 429.

[3] Coq: *Emmanuel Mounier et sa génération*, 108. Das Buch ist auch in bezug auf Mouniers Verehrung für Péguy sehr aufschlussreich.

[4] Ebd., 82 (Brief an Georges Izard, 26. Dezember 1930). Der Philosoph Jacques Maritain war ein Freund von Péguy, den man zu den Vertretern des Personalismus zählen könnte, was aber Laberthonnière zweifellos nicht gebilligt hätte. Er hat mit der Unnachgiebigkeit des Konvertiten zur Bekehrung von Péguy's Familie übrigens vergeblich gedrängt und riet deshalb dem Dichter zum Bruch mit ihr und zur Scheidung, da seine nicht geweihte Ehe vor Gott keine sei.

[5] *La Pensée de Charles Péguy*, 19.

[6] *L'Espoir des désespérés*, 368.

[7] *Anarchie et personnalisme*, 711. Trotz seiner Kritik erkennt Mounier an, dass die Anarchie sich weigert, "irgendein Problem unter die Voraussetzung eines vereinzelt Individuums zu stellen" (ebd., 710).

[8] Vgl. *L'Espoir des désespérés*, 374. Dort erkennt Mounier an, dass Jaspers, auf welchen er sich relativ oft beruft, trotz einer unerbittlichen Kritik an dem Objektivismus das Scheitern am Nihilismus vermieden hat.

[9] *Introduction aux existentialismes*, 148.

[10] *L'Espoir des désespérés*, 330. In der *Caractères* von La Bruyère ist Ménalque der Typus des zerstreuten, unkonzentrierten und deshalb unverantwortlichen Menschen, den jedermann foppt und zum besten hat. Er ist der Mensch, der sich willenlos gehen lässt und der Spielball des Zufalls ist.

[11] *La Pensée de Charles Péguy*, 117.

[12] *Emmanuel Mounier et sa génération* (Brief von Mounier an Paulette Leclercq, seine zukünftige Frau, 25. Juni 1933), 26

[13] Eine solche Maßregel war in der Geschichte der Kirche nicht immer üblich. Die Predigt, vor allem wenn sie in der Volkssprache gehalten war, schien gefährlicher zu sein als die lateinisch verfasste Schrift, die nur von Gelehrten gelesen werden konnte. Die Kirche fürchtete, der beredete Prediger vermöge allzu leicht einfache Seelen irrezuführen. Die Kapitel der Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert haben oft vor dieser Gefahr gewarnt. Einen Nachklang von dieser Ansicht findet man noch in Kants *Was ist Aufklärung*: als Gelehrter darf der Theologe sich an andere Gelehrte wenden, um seine Gedanken konzessionslos zu verbreiten. Er bleibt aber als Pfarrer der Diener seiner Kirche, der er gehorchen muss. Selbstverständlich gilt die Regel auch für andere Ämter.

[14] Vgl. zu dem komplizierten Hergang der Sache *Pangermanisme et christianisme*. Vgl. *Oeuvres de Laberthonnière*, hg. von Louis Canet : *Avertissement de l'éditeur*.

[15] *Philosophie et religion*, 19f.

[16] *Pangermanisme et christianisme*, 219. Laberthonnière wirft aber Kant das friderizianische Wort vor (ebd.): "Räsoniert so viel ihr wollt [...], aber gehorcht!"

[17] Zum Problem der Autorität, vgl. *La Notion chrétienne de l'autorité Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne*. Der größere Teil der Schrift wurde 1930 verfasst.

[18] Ebd. (Excursus V), 174.

- [19] Première esquisse du système personaliste. In Œuvres de Laberthonnière, hg. von Louis Canet: *Etudes de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques* (Titel vom Herausgeber, Hervorhebung vom Herausgeber oder vom Verfasser), 558. *Première esquisse* [...] wurde wahrscheinlich 1894 verfaßt.
- [20] *La Notion chrétienne de l'autorité*, 173.
- [21] Ebd. Laberthonnière kann sich dabei nicht enthalten hinzuzufügen, dass Origenes diese Originalität des Christentums in der Folge von Paulus hervorgehoben hat, was ihm Thomas – “durch seinen Hellenismus angesteckt“ – vorgeworfen hat.
- [22] *La Philosophie est un art* (1891) in *Le Réalisme chrétien précédé de Essais de philosophie religieuse*.
- [23] *Etudes de philosophie cartésienne et premiers écrits (La Théorie de la connaissance chez Leibniz: Titel von Laberthonnière, 1890)*, 304.
- [24] *Première esquisse du système personaliste*. Ebd., 521.
- [25] Ebd., 561. Vgl. auch 563.
- [26] *Maurice Blondel – Lucien Laberthonnière Correspondance philosophique*, 15.
- [27] Ebd., 10. Die *Annales de Philosophie chrétienne*, die Laberthonnière herausgab, wurden 1913 auf den Index gesetzt: “Seitdem habe ich in der Einsamkeit gearbeitet“, fügt Laberthonnière melancholisch hinzu (ebd.).