

HEINZ HÜR TEN · EICHSTÄTT

## Einsamkeit und Entscheidung

*Zur Situation des Christen im 20. Jahrhundert*

Der Christ lebt nicht für sich, als Monade, sondern unausweichlich als Glied der Kirche, die Gemeinschaft ist, *societas perfecta* sogar, die wie der Staat keiner anderen bedarf, um ihrem Zwecke zu genügen. Diese Gemeinschaft der Kirche ist zudem autoritätsgebunden, apostolisch, d. h. auf die Autorität der Apostel und ihrer Nachfolger gegründet. Wie kann da von Einsamkeit und Entscheidung als Signaturen christlicher Existenz in der Moderne die Rede sein?

Der erste Teil einer möglichen Antwort liegt im Hinweis auf deren Struktur als personale Durchdringung von *civis et christianus*, auf jene unauflösliche Einbindung christlichen Lebens in einen naturalen, somit von der Natur und nicht der Gnade gestifteten Bedingungskomplex, der eben darum christliche Existenz in ein Spannungsverhältnis setzt, das historisch wie individuell optimiert, aber niemals gänzlich aufgelöst werden kann.

Unser zu Ende gehendes 20. Jahrhundert dürfte nun auch darin gekennzeichnet sein, daß es historische Optimierungsmodelle dieses Spannungsverhältnisses liquidiert, ja vielmehr die Identität des *civis et christianus* bis dahin unbekanntem Belastungen ausgesetzt hat. Die früher nicht seltenen faktischen und manchmal sogar rechtlich fixierten Bindungen der politischen und sozialen Systeme an Christentum und Kirche sind dahin. So problematisch der »christliche Staat« theoretisch wie praktisch auch sein mochte, er erkannte das Christentum als eine vorgegebene Norm an und beanspruchte, dem Menschen eine Welt zu schaffen, in der seine Pflichten als Bürger wie als Christ bruchlos miteinander zu vereinbaren wären; seine gesellschaftliche Existenz erschien durch seine persönliche Bindung an Christentum und Kirche nicht verändert oder gar beeinträchtigt, sondern geradezu bestätigt. Es war der Nichtchrist, etwa der Jude, der außerhalb der Gesellschaft stand, mit der Gemeinschaftsform seines Lebens einen »Staat im Staate« bildete, wie der junge Fichte ihm vorwarf, und nur durch die Taufe das von Heinrich Heine so bezeichnete Entreebillet zur Aufnahme in die zugleich nationale und christliche Gemeinschaft erwerben konnte.

Das liberale Grundrecht der Religionsfreiheit hat einer solchen dem Willen der Individuen vorgegebenen Bindung von Staat und Gesellschaft an das Christentum, von der die preußische Verfassung noch bis 1918 einen letzten Abglanz reflektierte (»Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staats, welche mit der Religion im Zusammenhange stehen, unbeschadet der [...] gewährleisteten Religionsfreiheit, zum Grunde gelegt«) – rasch, wenn auch meist über künstliche Zwischenstufen wie eben den zitierten Art. 14 dieser Verfassungsurkunde hinweg – ein definitives Ende bereitet. So entstanden, gefördert durch die von der Industrialisierung ausgelösten Bevölkerungsbewegungen überall in Mitteleuropa gemischt-konfessionelle Gesellschaften. Der religiös geschlossene Raum, Ziel und Ergebnis großer Kriege des Zeitalters nach der Reformation, war für immer dahin.

Bewirkte die Religionsfreiheit die Säkularisierung des Staates, trieben andere Faktoren die Säkularisierung der Gesellschaft voran. Sie ist nicht einfach und sicher nicht an erster Stelle eine Folge der konfessionellen Durchmischung der Bevölkerung. Denn noch lange Zeit blieben commercium und connubium an konfessionellen Schranken orientiert. Die Säkularisierung vollzog sich vielmehr innerhalb des solcherart abgegrenzten Bezirks. Die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung, deren Entstehung im Frankreich des 18. Jahrhunderts Bernhard Groethuysen geschildert hat<sup>1</sup>, formulierte keinen Protest gegen die bis dahin umfassende Gestaltungsmacht der Kirche, sie verdrängte sie vielmehr aus ihrer früheren Rolle als ausschlaggebender Wegweiserin individuellen wie gesellschaftlichen Lebens in die Nische privater Devotion, von der aus der praktischen Lebenswelt, dem tätigen Handeln des Bürgers keine verbindlichen Normen mehr gesetzt werden konnten. Die neue bürgerliche, liberale, kapitalistische Welt, der wir individuelle Freiheit und materiellen Wohlstand verdanken, beruht nicht auf einem originär christlichen Tugendkatalog, sondern auf der Dominanz, wenn nicht gar der Absolutsetzung der Werte des Ökonomischen, Sozialen, Politischen. Dies bedeutet – um einen möglichen Einwand gleich zu entkräften, für den Christen keinen Appell, von dieser Welt Distanz zu wahren; im Gegenteil, er ist gefordert, sie möglichst so zu ordnen, daß sie der Würde des Menschen und dem ewigen Ziele seines Lebens nicht zuwiderläuft. Aber sie bleibt auch im Falle des Gelingens solcher Anstrengung eine Welt sekundärer Werte, welche die Ordnung der Gesellschaft beherrscht. Max Webers berühmte Untersuchung über den Zusammenhang von kalvinistischer Ethik und bürgerlicher Lebensform bestätigt diesen Befund von ihrer anderen Ausgangslage her durchaus. Es ist nicht die zentrale Botschaft des Christentums, es sind vielmehr die daraus abgeleiteten sekundären sittlichen Forderungen und Werte, die das bürgerliche Zeitalter formen: Der Fromme ist fleißig und sparsam und deshalb wird er reich.<sup>2</sup>

Es ist der Kirche nicht leicht geworden, sich in dieser Welt zurechtzufinden, auf die Wiederherstellung älterer Zustände zu verzichten. In der neuen Ordnung der Dinge war und ist der Kirche kein Platz vorbehalten. Ihre Amtsträger sind nicht mehr wie in früheren politischen und sozialen Systemen ein ihnen fraglos inhärentes Element – die lords spiritual, die anglikanischen Bischöfe im britischen Oberhaus, sind eine letzte Erinnerung daran; die neuen von Liberalismus und Kapitalismus geschaffenen politischen und sozialen Systeme resultieren aus der Macht der in ihnen mit- und gegeneinander operierenden Kräfte. Sie sind in ständiger Bewegung

und kennen keine stabilen Bedingungen; darum kann es darin für keine gesellschaftliche Institution eine vorgegebene Stätte geben.

Wollte die Kirche aus der sich neu formierenden Gesellschaft nicht verdrängt werden, bedurfte sie neuer Aktionsformen. Sie fand sie in Partei und Verein, in den Parteien, die durch Rechtsetzung und Verfassungsgebung oder durch Vorbereitung und Garantie von Konkordaten der Kirche eine gesicherte Rechtsstellung wahrten und durch ihre Beteiligung am »bargaining« der politischen Gruppierungen der Kirche Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten ermöglichten; in den Vereinen, die gesellschaftliche Aufgaben übernahmen und darin die Kirche sozial präsent machten oder durch Zusammenführung der Christen in fremder Umwelt der Vereinsamung wehrten und Milieus schufen oder erhielten, in denen christliche Lebenspraxis wie selbstverständlich aufrechterhalten werden sollte.

Die Veränderungen in der politischen und gesellschaftlichen Stellung der Kirche berührten, wenn auch unterschiedlich nach Intensität und Tempo, die christliche Alltagsexistenz, das Leben der Gläubigen, die nun nicht mehr anscheinend problemlos harmonisierbaren, durch Brauch und Sitte normierten Leistungsanforderungen als Christen und Bürger zu genügen, sondern sich zwischen divergierenden Lebensentwürfen zu entscheiden hatten. Max Webers klassische Untersuchung hat ebenso wie Groethuysens großes Werk uns die ganzheitliche Struktur des in der Moderne aufkommenden Typs wirtschaftender Individuen erkennen lassen. Wie dem Katholiken die Realisierung eines kapitalistischen Lebensmodells ohne Abstriche an seiner religiösen Identität nicht leicht fallen konnte, so wenig war es ihm auch möglich, sich die proletarische zu eigen zu machen. Berufs- und Standesvereinigungen boten die Aussicht, einen eigenen Weg zu finden, wie ihn etwa die Parole von der »Standwerdung der Arbeiterschaft« als Alternative zu proletarischem Selbstbewußtsein aus marxistischem Geist beschrieb. Doch wer konnte erwarten, daß in einer stärkeren Umwelt solche christlich konzipierten Gegenbilder modernen Lebens allgemein als gültig akzeptiert würden?

Christliches Leben wurde institutionsgestützte Innerlichkeit, Alternative zum Leben der Gesellschaft: Katholische Studentenverbindungen versus schlagende Korps und Landsmannschaften, katholische Arbeitervereine und christliche Gewerkschaften versus sozialdemokratische oder Hirsch-Dunckersche Gewerkvereine; Katholischer deutscher Frauenbund versus akatholische Frauenbewegung.

Die konfessionelle Organisation konnte bis zur »Versäulung« vorangetrieben werden, die in den Niederlanden das gesellschaftliche Leben, Presse und Rundfunk in die Großgruppen der christlichen Konfessionen und der organisierten Nichtchristen weitgehend aufteilte. Eine planmäßige Bildung katholischer Milieus war dort um so bedeutungsvoller, wo die Menschen durch Binnen- oder Auswanderung ihre traditionsgeleitete Lebenswelt verlassen hatten und in ihrer andersgearteten Umgebung sich neu orientieren mußten. Das Milieu, zu dem sie fanden, half ihnen, überkommene christliche Lebenspraxis unter den neuen Umständen zu wahren, in fremder Umwelt einzuwurzeln und die verlorene Integration in eine vertraute Gesellschaft durch eine neue zu ersetzen.

Der Preis für die solcherart gesicherte Wahrung des Eigenen war die Distanz zur nationalen Gesamtkultur; katholisches Leben vollzog sich in selbstgeschaffener »Subkultur«, in der Regel im Verzicht auf große Karriere im Staatsdienst, in Wis-

senschaft und Kultur. »*Catholica non leguntur*« – diese Klage katholischer Schriftsteller und Verleger beschreibt diese Situation in der Brechung durch das Prisma beruflichen Interesses.

Katholische Milieus bedeuteten keinen Dauerzustand. Ob sie durch Einwirkung von außen zersetzt wurden, wie das umgehende Schlagwort von ihrer Erosion andeutet, oder ob sie lediglich ein notwendiges Durchgangsstadium bedeuteten, das den Katholiken erlaubte, in ihrer neuen, räumlichen, politischen oder sozialen Umwelt Wurzeln zu schlagen, ohne ihre Identität aufzugeben, und eben mit der Integration in die neuen Lebensbedingungen seine Existenzgrundlage verlor und sich auflöste, bleibt noch näher aufzuhellen. Der Effekt bleibt gleich: das schützende Umfeld um die traditionale Ordnung christlichen Lebens ist, wenn es überhaupt noch vorhanden ist, schwächer geworden. Lösung vom Milieu ist zugleich Chance zur Freiheit eigenverantwortlicher Entscheidung wie Entlassung in die Einsamkeit.

Entfremdung in und von der Gesellschaft bedeutet zugleich Verlust von Wirkungsmöglichkeiten. Die Kirche – anders als die Sekte – kann aber nicht darauf verzichten, Welt zu gestalten. Gerade in einer Epoche, die in besonderem Maße durch solche Entfremdung gekennzeichnet war, in der Zeit der europäischen Kulturkämpfe, hat sie durch die Entwicklung ihrer Soziallehre diese Aufgabe der Weltgestaltung betont und deren Arbeitsfeld ausgeweitet. Wenn nun aber das Wort des Papstes nicht mehr wie vielleicht früher einmal durch sich selbst auf die Mächtigen wirkte, bedurfte es neuer Instrumente, um es wirksam zu machen. Gesamtkirchlich sollte dies die Katholische Aktion werden, die Aktivierung der Laien zur Teilnahme an der Heilsaufgabe der Kirche. Sie kam in Deutschland nicht zur Entfaltung, weil die bereits bestehenden Verbände ihrer Ausbreitung im Wege standen, aber auch die ihr zgedachten Funktionen wenigstens zum Teil bereits erfüllten. Doch darum geht es hier nicht. Entscheidend in unserm Zusammenhang ist vielmehr die Einsicht, daß die Verpflichtung des Laien durch die Kirche und für sie gerade in der Zeit wuchs, da die gesellschaftliche Entfremdung ihn größeren Belastungen als früher aussetzte. Die Form, welche die oberste Leitung der Kirche dafür entwickelte, ist umstritten geblieben. Denn einmal band sie die zu erweckende Aktivität der Laien eng an die Führung durch die bischöfliche Autorität, was zugleich eine enge Begrenzung ihres Arbeitsfeldes bedeutete. Der kirchliche Charakter der katholischen Aktion beinhaltete folgerichtig eine deutliche Distanz zu allen Formen der Politik, eben jenem Handeln, das am ehesten in der Lage ist, gesamtgesellschaftliche Bedingungen auch gegen Widerstände zu verändern; ihr Aktionsfeld konnte nicht weiter reichen als das der Kirche; der Kompetenzbereich des christlichen *civis* blieb somit ausgeklammert, und die Unterstellung seiner so begrenzten Tätigkeit unter die kirchliche Leitung erschwerte Spontaneität und Flexibilität, mit der die Laien bislang nicht ohne Erfolg für die Kirche in Staat und Gesellschaft gewirkt hatten. Freiheit der Entscheidung für Individuen und Gruppen im weiten Rahmen kirchlicher Normen – und auf das eigenverantwortlich übernommene Risiko des Scheiterns – könnte nach solchen Erfahrungen sich als notwendiges Komplement zur kirchenamtlichen Organisation und Leitung der Laien unter den Voraussetzungen für eine erfolgreiche Mitgestaltung der Welt aus christlichem Geiste erweisen. Auch die hier erkennbar werdende Notwendigkeit zur Vielfalt der Handlungsformen gehört in

den Rahmen von »Einsamkeit und Entscheidung«, welche die Situation des Christen in unserm Jahrhundert charakterisieren.

Zu den grundlegenden Erfahrungen unseres Jahrhunderts gehört die Wahrnehmung des bislang unbeachteten Phänomens der Masse. Positiv gedeutet in der sozialistischen Bewegung, galt sie seit Gustave Le Bons *Psychologie der Massen* (1895) sonst allgemein als potentielle Gefährdung kultureller Existenz. Wegen der antipersonalen Struktur der Masse war es der Kirche anders als dem Sozialismus nicht möglich, sie positiv zu bewerten oder sich zu adaptieren. Die Perzeption der Masse ließ darum die eigene Lebensform erneut als abgehoben und bedroht erfahren, verstärkte freilich auch das Selbstbewußtsein, ihr elitär entrückt zu sein. Nichtsdestoweniger bedeutet die Erfahrung der Masse wiederum eine Verstärkung des Fremdseins in der eigenen Umwelt.

An ihre Einsamkeit in der nationalen Gesellschaft hatten die deutschen Katholiken sich seit dem Ende der Romantik zunehmend gewöhnen müssen. Sie ohne die Geborgenheit haltender Gemeinschaft durchstehen zu müssen, war allerdings erst eine Konsequenz der Massengesellschaft, die in den Augen kluger Zeitgenossen die unerläßliche Voraussetzung für das Entstehen der totalitären Systeme war, mit denen das 20. Jahrhundert eine seiner gravierendsten Signaturen zeigt.

Diese sind zwar mit dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums aus Europa verschwunden; aber es wäre kurzschlüssig, sie darum lediglich als zufällige und vorübergehende Phänomene zu betrachten. Weil sie Produkte der Moderne sind, die sie erst möglich gemacht hat, sind sie nicht allein grundsätzlich wiederholbar – »Totalitarismus und totalitäre Verführung dauern als mögliche Gefahr und Konsequenz des Modernisierungsprozesses fort«<sup>2</sup>; sie lassen in einigen Zügen auch die Gefährdung des Menschen in und durch die Moderne, durch die sie entstanden sind, in sonst nicht erreichter Klarheit erkennen. Die Frage nach der Situation des Menschen unter totalitärer Herrschaft ist darum auch eine Frage nach der dauernden Problematik des Mensch- und Christseins in unserer Welt, selbst wenn diese, wie wir es Gottdank erlebt haben, sich zunehmend der offenen Gesellschaft und der wertgebundenen Demokratie verpflichtet.

Die Nationalsozialisten – um hier nur von der uns näher liegenden Form des modernen Totalitarismus zu reden – haben die Organisationen der Gesellschaft »gleichgeschaltet«, wie es in ihrem Jargon hieß, dem nationalsozialistischen Herrschaftsanspruch unterworfen, und aufgelöst oder verboten, was sich diesem Anspruch nicht fügte. Öffentlichen Rang und Kurswert besaß allein, was systemkonform war, nicht mehr das ererbte Christentum und die von ihm gestaltete Welt. »Wir Christen scheinen immer mehr [...] bis an den Rand des Berges gedrängt zu sein, auf dem die Stadt dieser Zeit liegt«, schrieb 1937 einer von denen, die es durchlebten. »Unsere christliche Existenz ist nicht in das Leben dieser Civitas einbezogen, wir sind an die Ränder verwiesen, die von fern das eigentliche Leben und die Grundordnungen unserer Zeit umsäumen«.<sup>4</sup> Ein anderer hat es knapper und eindrücklicher gesagt: »Nun sind Gesichter unsre Fahnen, und Leiber unser Schaft.«<sup>5</sup>

Ein Versuch, die Situation des Christen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus zu beschreiben, dürfte wohl auf folgende Befunde stoßen: ein Zwiespalt zwischen politisch wie religiös begründeter Ablehnung des Regimes und der dem Patrioten selbstverständlichen Anerkennung seiner nationalen Leistungen, soweit

diese im Rahmen des Völkerrechts und ohne Bedrohung des europäischen Friedens erbracht wurden wie die Rückkehr des Saargebiets und die Angliederung Österreichs oder die erfolgreiche Bekämpfung der Arbeitslosigkeit im Innern; ein Zwiespalt auch zwischen solcher Ablehnung des Regimes und den für unverbrüchlich gehaltenen Pflichten des Staatsbürgers zum Dienst für das Vaterland; kein Zwiespalt mehr, sondern unmittelbare Konfrontation im eigenen Lebenskreis durch die aus der Treue zur Kirche und ihren Weisungen erwachsende Ablehnung einer Reihe von Forderungen, von den katholischen Verbänden zu den Organisationen der nationalsozialistischen Partei hinüberzuwechseln, die Kinder von der katholischen Bekenntnisschule zur Deutschen Gemeinschaftsschule umzumelden; Konfrontation auch gegenüber der Weisung, bei Schulungsveranstaltungen das von der Kirche verbotene Buch des nationalsozialistischen Chefideologen Alfred Rosenberg, »Der Mythos des 20. Jahrhunderts«, zu lesen; kurz gesagt, all das mitzumachen, was die anderen anscheinend problemlos taten und anscheinend gegen kein Gebot verstieß. Die Verweigerung dieses »Mitmachens« bedeutete soziale Ausgrenzung und war mit dem unkalkulierbaren Risiko behaftet, dafür Nachteile in Berufskarriere und Lebensplanung in Kauf nehmen zu müssen. Der Aufgabe, auf Staat und Gesellschaft gestaltend einzuwirken, wie es dem in den vorangegangenen Jahrzehnten erwachsenen Kirchenverständnis entsprach, war der Christ scheinbar enthoben. »Wir können unser Christsein und den christlichen Auftrag an die Zeit weithin nur so bekunden und bezeugen, daß wir schweigend durch die Reihen unserer Zeitgenossen hindurchschreiten«, schrieb der vorhin erwähnte Autor.<sup>6</sup> Es war Bischof Galen, der in der den Christen auferlegten Passivität einen providentiellen Sinn sah. Waren die Christen nicht mehr Hammer, so doch mitgestaltender Amboß, der nicht in Bewegung sein muß wie der Hammer, sondern seine Aufgabe dadurch erfüllt, daß er fest und unverrückbar an seinem Orte bleibt. Hart werden und fest bleiben, war darum eine gültige Parole für den Christen unter totalitärer Herrschaft.<sup>7</sup>

Leben unter totalitärer Herrschaft bedeutet auch Leben unter den Bedingungen monopolisierter Öffentlichkeit, Leben in einer Umwelt, deren Werte und Begriffe ihren Kurswert von der herrschenden Ideologie erhalten. Die Realität wird verstellt durch die Bezeichnungen, die ihr von der Ideologie übergestülpt werden. Die Berliner Mauer, die den Menschen den Weg in die Freiheit versperrte, war der »antifaschistische Schutzwall«, die rechtswidrige Entlassung Mißliebiger aus öffentlichen Ämtern »Wiederherstellung des Berufsbeamtentums«, die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen. Die falsche Begriffswelt preßt den öffentlichen Diskurs in ein Gehäuse, das den Kontakt mit der Wirklichkeit verwehrt. Da es außerhalb der privaten Sphären, der »Nischen«, keine andere, bessere, realitätsgerechte gibt, die ihr Konkurrenz böte, entsteht die Gefahr, daß mit der Zeit auch die ihr geistig Widerstrebenden sich arglos ihrer bedienen und allmählich ihr eigenes Denken von dieser Begriffswelt ergreifen lassen. Es ist die »Verfolgung in ideologischen Handschuhen«, was hier geschieht, eine Verfolgung, die zum »Leben in der Lüge« zwingt.<sup>8</sup>

»Nicht mitzulügen«, wie Solschenizyn forderte<sup>9</sup>, ist darum der entscheidende Akt der Verweigerung, der, wenn er von hinreichend vielen getragen wird, für solche Systeme zur tödlichen Gefahr wird. Das »Leben in der Lüge« zu verweigern

und den »Versuch, in der Wahrheit zu leben«, trotz allem zu wagen, ist das dem Christen Aufgegebene in solcher Situation. So zu handeln setzt freilich eine Klarheit der Einsicht und eine Festigkeit des Charakters voraus, die vielleicht nicht von jedem erwartet werden kann.

Leben unter totalitärer Herrschaft bedeutet darum beständige Gefahr, Gefahr für Leib und Leben für den Widerstrebenden, Gefahr, seine Seele zu verlieren, für den, der ihr nicht mit allen Kräften widersteht. »France, prends garde de perdre ton âme«, hieß der Warnruf, der 1941 die christliche *résistance* gegen die Herrschaft des Nationalsozialismus formierte.<sup>10</sup>

Der Christ unter totalitärer Herrschaft findet Halt an seiner Kirche, solange diese ihre Identität nicht aufgibt und nicht wie die Deutschen Christen zur Hitlerzeit das Evangelium mit der totalitären Ideologie vermenngt. Aber die Kirche ist keine Theokratie; sie kann den christianus anweisen, wie er sich als solcher zu den Forderungen des totalitären Regimes zu stellen habe, aber nicht den civis. Dieser muß vielmehr aus Eigenem darüber befinden, wie er im Rahmen des sittlich Erlaubten sich dem Regime gegenüber verhält. Es gab die Haltung der leidenden Hinnahme und der Ergebung in das, was Gott offensichtlich über die Menschen verhängt hatte. Der Dichter Reinhold Schneider mahnte in seinen während des Krieges viel gelesenen Schriften indirekt dazu; es gab hinwiederum auch den Willen, nicht nur den unter das Rad Gekommenen zu verbinden, sondern dem Rad in die Speichen zu fallen, dem Regime und dem von ihm verursachten Bösen mit Wort und Tat entgegenzuwirken, wie es Dietrich Bonhoeffer formuliert und getan hat.<sup>11</sup> Die Entscheidung für das eine wir für das andere konnte christlich motiviert sein und ist von Christen vollzogen worden. Aber sie konnte jeweils nur vom Einzelnen getroffen und durchgetragen werden. Die Führung durch die Kirche reichte nicht bis in die Einsamkeit dieser Entscheidung hinein. Sie konnte dem Christen nicht einmal die Entscheidung abnehmen, ob oder in welchem Maß er den Forderungen des Regimes nachgeben sollte, um Nachteile für sich und die Seinen abzuwenden, solange er damit nichts direkt Unrechtes tat: nationalsozialistische Zeitungen zu halten, bei nationalen Kundgebungen mitzumachen, für die Parteiorganisationen zu spenden oder ihnen gar beizutreten und so vieles andere mehr, was als solches noch nicht unmoralisch war, manchmal bis zur Belanglosigkeit unerheblich schien und doch das politische System mit seinem Unrecht stabilisierte. Was in solcher Lage zu tun oder nicht zu tun war, stand in keinem Tugendkatalog und keinem Beichtspiegel. Der Christ hatte auf sich selbst gestellt zu entscheiden.

Die Situation des Christen unter totalitärer Herrschaft, auch dessen, der nicht durch Amt oder Funktion eine besondere Verantwortung besitzt, des christlichen Normalmenschen also, an den keine anderen als die an alle gerichteten Forderungen des Regimes ergehen, läßt sich also durch ein Dreifaches kennzeichnen: seine Treue zu Kirche und Christenglauben setzt ihn in Distanz zu den Mächten, welche die Öffentlichkeit gestalten; er wird einsam in der Gesellschaft seines Landes. Nicht allein dies: die unaufhebbare Durchdringung aller öffentlichen Rede mit der realitätsfremden Ideologie des herrschenden Systems bringt ihn in die Gefahr, sich dieser unmerklich anzugleichen, somit seine eigene Ideenwelt durch sie korrumpieren zu lassen; und in den meisten Entscheidungen über sein eigenes Verhalten dem politischen System gegenüber steht er allein, ohne Richtschnur und Vorbild.



Einsamkeit und Entscheidung erweisen sich somit als Konstanten christlicher Existenz unter totalitärer Herrschaft, die in eben der Moderne ihre Wurzeln hat, in der wir leben. Aber prägen sie auch das Leben der Christen in einer offenen Gesellschaft?

Insofern die totalitären Systeme bestimmte Ausprägungen, wenn man so will: Fehlformen, moderner Gesellschaften sind, die unter vormodernen Bedingungen nicht möglich waren, muß die Frage erlaubt sein, welche der für sie wichtigen Voraussetzungen oder markanten Elemente sich auch in offenen Gesellschaften der Moderne finden und darum vergleichbare Gefährdungen christlicher Existenz enthalten. Wenigstens zwei von ihnen dürften sich auch in der heute herrschenden Form der freien Gesellschaft ausmachen lassen, die darin Herde ihrer potentiellen Bedrohung erkennen muß: die unreflektierte Dominanz der politisch-sozialen Ordnung und die Beherrschbarkeit der intellektuellen Auseinandersetzung.

Die Kontrolle des gesellschaftlichen Diskurses, das Monopol auf Öffentlichkeit, das eines der herausragenden Kennzeichen und die wichtigste Machtgrundlage der Totalitarismen darstellt, ist nicht anders als durch moderne Kommunikationstechniken zu errichten und aufrechtzuerhalten. Die wachsende Technisierung unseres Lebens bietet ohne Zweifel auch steigende Möglichkeiten zur Manipulation von Denken und Handeln. In einer offenen, pluralistischen Gesellschaft stehen zwar einer vollständigen Machtergreifung über die Medien der Kommunikation erhebliche Widerstände entgegen, sie werden verstärkt durch die Globalisierung des Zugangs zu den Medien, die nationale Abschottungen der Information, wie sie im nationalsozialistischen Deutschland noch weitgehend erreicht werden konnte, unmöglich machen dürfte. Aber damit hat die moderne Informationsgesellschaft sich ihre Freiheit noch keineswegs gesichert.

Das immer größer werdende Informationsangebot der Medien schränkt den Raum unserer eigenen, individuellen Wirklichkeitserfahrung ein. Der Fernsehzuschauer, der während der Tagesschau keinen telefonischen Anruf annimmt, dürfte kein sonderlicher Einzelfall sein und eben darum diese These belegen. Denn er gibt mit diesem Handeln der Information über das Medium den Vorzug vor der Möglichkeit, über das Telefon eine vielleicht wichtige, jedenfalls unmittelbar an ihn persönlich gerichtete Information zu empfangen. Die weniger genutzte oder auch objektiv geringer gewordene Möglichkeit zu eigener, unvermittelter Wirklichkeitserfahrung zu gelangen, läßt die Gefahr wachsen, daß der Mensch sich in der ihm durch die Medien vermittelten Welt einspinnt wie in einen Kokon, der in seiner Funktion, nicht in seiner Absicht und in seinen Inhalten, an das Gehäuse von Begriffen und Werten erinnert, in das die totalitären Systeme zu ihren Zeiten den öffentlichen Diskurs sperren. So kann die durch die Medien vermittelte Welt für die Welt an sich gehalten werden. Was dann in den Medien nicht präsent ist, hat seine gesellschaftliche Existenz verloren.

Die immanenten Gesetzmäßigkeiten, denen die Medien unterliegen, schließen es freilich aus, daß sie je zu einem unverzerrten Spiegel der ganzen Realität würden. Sie müssen als solche anerkannt und hingenommen, aber auch in ihren Konsequenzen erkannt werden. Damit erreichen wir wieder unser Thema: die Befindlichkeit des Christenmenschen in der modernen Gesellschaft. Ist er in dieser Medienwelt präsent oder ist »unsere christliche Existenz [...] nicht in das Leben d i e s e r civitas einbezogen«, die uns die Medien erleben lassen? Niemand wird bestreiten wol-



len, daß die Kirche in den Medien einen beachtlichen Platz einnimmt, durch Teilhabe an leitenden Gremien, durch Zuweisung fester Sendeplätze und durch Berücksichtigung besonderer religiöser Ereignisse in den allgemeinen Sendungen und Nachrichten. Das Problem dürfte an anderer Stelle liegen und weniger leicht zu bewältigen sein als die Frage nach angemessenen Sendezeiten. Sachliche Informationen über die Kirche erhält der Medienbenutzer reichlich und er begegnet ihr in ihrer eigenen Repräsentation durch sonn- und festtägliche Gottesdienste. Aber wie anders denn als Gottesdienstteilnehmer erfährt der Christ seine spezifische Existenz als in den Medien präsent? In dem Bild unserer alltäglichen Welt, wie es uns Fernsehspiele, Seifenopern und Familienserien liefern, dürfte sie kaum je aufscheinen. (Ich wenigstens kann mich nur an zwei solcher Seifenopern erinnern, in der Menschen in ihrer Bedrängnis Trost im Gebet suchen.) Geistliche und Nonnen sind zwar neuerdings als Serienhelden durchaus beliebt; aber selbstverständlich im Alltag und von Alltagsmenschen gelebtes Christentum erfährt man in den Medien selten. Wenn dies Realität abbildet, ist der Schluß erlaubt: in unserer Gesellschaft ist diese Form des Christentums nicht mehr erfahrbar. Ist aber hier die gesellschaftliche Wirklichkeit in den Medien nicht adäquat erfaßt, so zeigt sich doch das Ergebnis fast unverändert: die Medienwelt, die wie auch immer unser Denken und Handeln beeinflusst, kennt die gesuchte Form von Christentum nicht. Sie ist medienfern, bleibt von der Kommunikation der Informationsgesellschaft fast ausgeschlossen. Nicht Theologie, Amtskirche und fromme Folklore sind von diesem Ausschluß betroffen, sondern der Modus christlichen Lebens, der dem Einzelnen aufgegeben ist. Er ist es, der sich in der Medienwelt nicht wiedererkennen kann. Das bedeutet ein Stück mehr Einsamkeit in der Gesellschaft und es tendiert dazu, immer größer zu werden.

Alexis de Tocqueville hat in seinem um die Mitte des vorigen Jahrhunderts geschriebenen großen Buch über die Französische Revolution auf das Problem einer Kirche aufmerksam gemacht, die noch in einer breiten Mehrheit der Franzosen verwurzelt, dennoch im öffentlichen Diskurs keine Stimme mehr besaß. »Während die Leugner des Christentums die Stimme erhoben, diejenigen aber, die noch glaubten,« – schrieb er – »in Schweigen verharrten, geschah, was wir in der Folge unter uns so oft gesehen haben, und zwar nicht nur in Dingen der Religion, sondern auch in allen anderen Fragen. Die Menschen, die noch den alten Glauben bewahrten, fürchteten, die einzigen zu sein, die ihm noch treu geblieben waren, und schlossen sich, da sie die Vereinsamung mehr als den Irrtum scheuten, der Menge an, ohne zu denken wie sie. Was zunächst bloß die Gesinnung eines Teiles der Nation war, schien so die Meinung aller zu sein.«<sup>12</sup> Diese »Schweigespирale«<sup>13</sup>, die der Kirche des Ancien Régime zur tödlichen Gefahr wurde, ist nicht weniger ein Problem unserer Gegenwart.

Die bis zur Unfähigkeit gehende Schwierigkeit, das dem Christen Eigene in den Medien wiederzufinden, ist nicht zuletzt begründet in der Divergenz der Sprachen. Die Selektionsprinzipien der Medien begünstigen die Darstellung der scheinbar harten Tatsachen, darum auch die politische Aussage in dem ihr gemäßen sprachlichen Gewand; die transzendente Welt, in welcher der Christ sein politeuma (Phil. 3,20), seine Heimat, den letztgültigen Bezugspunkt seines Lebens und Handelns besitzt, vermag sich dem jedoch nicht einzupassen. In dem Maße also, in dem die an

der Welt des Politischen orientierte Sprache der Medien allgemein wird, entzieht sich die geistliche Welt, in welcher der Christ als solcher zuhause ist, den Ausdrucksmöglichkeiten der Medien. Eine Sprache, die Geistliches zu transportieren vermöchte, hat hier keinen Ort; die Konsequenz: die Realität des Christseins kann hier nur so weit wahrgenommen werden, wie sie sich dem Aussagemodus der Medien angleichen läßt. Damit bleibt wiederum Wesentliches christlicher Existenz dem Kommunikationsprozeß der Informationsgesellschaft entzogen.

Noch einmal ist vor schnellem Urteil zu warnen. Ist denn geistliche Rede in unserer Gesellschaft sonst wahrzunehmen und hat sie unter den Christen selbst noch einen Ort? Vollzieht sich nicht auch die Diskussion der Katholiken über die Kirche weithin in Denkformen des Politischen? Haben nicht politische Kategorien wie Widerstand oder Demokratie die genuin christlichen Begriffe von Zeugnis/Martyrium und Freiheit der Kinder Gottes selbst in der Sprache der Christen verdrängt? Ihr Denken über sich selbst richtet sich Schranken auf, wenn sie über keine andere Sprache verfügen als die des politischen Diskurses. Wäre diese tatsächlich zur Norm christlicher Reflexion geworden, hätte sich das Christentum ihm Eigentliches abdringen lassen. Wiederum muß offen bleiben, ob die Medien aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit tatsächlich Vorhandenes nicht aufzunehmen und wiederzugeben vermögen, oder ob sie solches nicht einmal mehr in der Realität antreffen können. Im einen wie im anderen Falle ergibt sich wiederum die Folgerung: Christsein ist keine Lebensform, die in unserer Gesellschaft noch als allgemein bekannt, bejaht und praktiziert vorausgesetzt werden könnte. Ob es in der Wahrnehmungswelt der Informationsgesellschaft nur ignoriert oder von den Christen selbst nicht mehr hinreichend realisiert wird, der Unterschied verändert kaum ihre Ausgrenzung aus dem Lebensgefühl der Gesellschaft. Was in deren Diskurs den Ton angibt, ist die Welt des Politischen und Sozialen, und die mediale Struktur dieses Diskurses erlaubt kaum einen anderen. Der Prozeß, der die moderne Wirtschaftsgesellschaft entstehen ließ und die totalitären Regime ermöglichte, ist mithin nicht abgeschlossen. Die sie begründende »Verabsolutierung der diesseitigen sozialen Welt«<sup>14</sup> bestimmt das Leben unserer Gesellschaft.

Die Schwierigkeiten des Christseins in der modernen, offenen Gesellschaft sind weniger leicht zu beschreiben als die welche totalitäre Herrschaft hervorruft; denn diese ist in ihren Formen enger und eindeutiger als eine demokratische. Die Erfahrung der Totalitarismen haben die Demokratien dazu gebracht, sich fester an die Werte zu binden, die ihr zugrundeliegen und die zu wahren ihre vornehmste Aufgabe ist. Sie gründen sich nicht mehr auf die »Fiktionen eines gegen Wert und Wahrheit neutralen Mehrheitsfunktionalismus«<sup>15</sup>; aber dies kann nicht verhindern, daß aus den Strukturen und Möglichkeiten der Moderne, die unter bestimmten Bedingungen die totalitären Systeme haben entstehen lassen, Probleme resultieren, die – wenn auch in anderer Form und geringerer Härte – hier wie dort letztlich identisch sind. Die grundsätzlich nicht auszuschließenden Möglichkeiten der Massenmedien zur Manipulation der Gesellschaft und die weitgehende Ausblendung der Transzendenz aus der öffentlichen Diskussion bieten dafür einleuchtende Beispiele.

Nicht weniger sind die Probleme geblieben oder haben sich vielmehr mit der Regeneration einer offenen Gesellschaft erneut gestellt, die sich für die Kirche aus der

Lösung dieser Gesellschaft von institutionellen Bindungen ergeben haben. Eine verfassungsmäßige Garantie für die Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft ist längst unwiederholbare Vergangenheit geworden. Die Kirche lebt in beiden allein kraft der Zahl und der Hingabe ihrer Mitglieder. Aber die Instrumente, die ihr früher einmal erlaubt haben, unter solchen Bedingungen wirkungsvoll zu handeln, Partei und Verein, sind nicht mehr vorhanden oder erheblich geschwächt. Die alte Geschlossenheit, welche die Katholiken einmal aus historisch kontingenten Gründen, zu einer politisch effektiven und geistig ziemlich konformen Gruppe werden ließ, ist wohl auf immer dahin. Im 19. Jahrhundert hat die altkatholische Bewegung wohl große Teile der professionellen Theologie erfaßt, die Masse der Gläubigen aber nur an den Rändern des Wirtschaftsbürgertums. Heute sind die theologischen Spannungen zwar – von Ausnahmen abgesehen – weit davon entfernt wie damals kirchentrennend zu wirken, aber sie polarisieren nun das Kirchenvolk. Unabhängig davon konkurrieren in der Kirche verschiedene Modelle katholischer Sozialisation, die unterschiedliches pastorales Handeln begründen: Gemeindechristentum versus »Auswahlchristentum«. Daneben stehen neue Vergemeinschaftungen: »Wir sind Kirche« versus »Neokatechumenale« oder Opus Dei. (Die Beispiele sind beliebig.) Die Kirche pluralisiert sich in ihren Erscheinungsformen, sie wird zur »Sektorenkirche«, die in ihrer jeweiligen Repräsentation von den Bedürfnissen und Wünschen eines ihrer vielen Segmenten geformt ist.<sup>16</sup>

Zu der Einsamkeit in der Gesellschaft tritt für den Christen somit auch die Gefahr, einsam zu werden in einer Kirche, die ihm nun in mancherlei Gestalt entgegentritt, von denen keine mehr beanspruchen kann, die alleingültige zu sein. Die Auswahl ist reich für den, der nicht ortsgebunden ist, deprimierend aber für den, der mit dem Leben muß, was ihm an seiner Stelle geboten ist und nicht in seiner Welt liegt, weil er vielleicht gerade in einem anderen Sektor zuhause ist als sein Pfarrer. Viele Gemeinden versuchen zwar, durch Versammlungen und Feste den Gläubigen in ihrem Kreise Heimat zu geben, und sie bieten die Möglichkeit, daß über das Instrument des Pfarrgemeinderats Anregungen und Initiativen einzelner Kirchenglieder das Ganze mitgestalten. Aber die etablierten Laiengremien sind hinsichtlich ihres repräsentativen Charakters wohl nicht hinreichend durchdacht und in ihrer Elastizität gegen Impulse von außen und unten vielleicht auch verbesserungsfähig. Sie werden auch die Einsamkeit des Christen in dieser Welt nicht aufheben können, ja vielleicht dienen sie ungewollt dazu, sie zu verstärken. Denn wie einst der Katholischen Aktion bleibt kraft ihres kirchlichen Charakters ihr Wirkungsfeld auf das beschränkt, was Aufgabe der Kirche als Institution ist. Sie können den Christianus in Dienst und Anspruch nehmen, nicht eigentlich den civis. Er bleibt außerhalb ihres Aktionsraumes. Denn dieser ist die Pfarrei mit ihren vielfältigen Aufgaben; aber die Verpflichtung des Christen erschöpft sich nicht darin. Es ist wohl nicht falsch geworden, was vor Jahrzehnten Giovanni Montini im Auftrag Papst Pius' XII. schrieb, daß »die Mehrzahl der großen sozialen Probleme, denen sich die Katholiken heute gegenübersehen, in ihren Gegebenheiten wie in ihren Lösungen den engen Rahmen der Pfarre bei weitem überragen.«<sup>17</sup> So hat sich durch die engere Einbindung der Laien in die kirchlichen Strukturen das Spektrum christlichen Engagements erheblich verbreitert, ohne in seinen verschiedenen Facetten gleichmäßig angenommen oder gefördert zu werden. Früher vorhandene Selbst-

verständlichkeiten sind dadurch aufgehoben in die Wahlfreiheit des Einzelnen gerückt.

Wer Christ bleiben will, ist durch diese Spannungen in seiner Identität nicht angefochten und er kann sie auf sich nehmen, weil er weiß, daß manche dem einen Herrn in anderer Form dienen wollen als andere und daß sie ihre Weise für die richtige halten, aber sie von diesen anderen je nach dem als progressistisch oder fundamentalistisch, theologisch aufgeklärt oder traditional, zukunftsweisend oder abgestanden qualifiziert sehen müssen. Aber er hat sich für die seine entschieden; es gab niemanden, der ihn dazu hätte zwingen dürfen, und so kann er seiner Entscheidung in Frieden nachleben.

Hier zeigt sich, daß gegenwärtige Kirche und moderne Gesellschaft weit entfernt sind von Konvergenz: Während innerhalb der Kirche der Konformitätsdruck geringer geworden ist, bleibt er in der Gesellschaft hoch. Gerade darum ist hier wie dort Einsamkeit Signatur moderner christlicher Existenz. Ihr ausweichen zu wollen, dürfte so falsch sein wie das Verhalten der französischen Katholiken vor der großen Revolution, welche »die Vereinsamung mehr als den Irrtum scheuten« und dadurch großes Unheil möglich machten. So gesehen könnte heute von den Christen verlangt sein, die Distanz zur Umwelt, ihr Anderssein und somit die Vereinsamung auf sich zu nehmen, sich zur Einsamkeit zu entscheiden, die für sie doch niemals eine absolute ist.

#### ANMERKUNGEN

1 B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. Halle 1927/30.

2 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1934. S. 196 f. zitiert John Wesley: »Denn Religion muß notwendig Arbeitsamkeit (industry) und Sparsamkeit (frugality) erzeugen.«

3 K. D. Bracher, Art. »Totalitarismus«, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. Bd. V. Freiburg i. Br. u. a. <sup>7</sup>1989, Sp. 494.

4 O. Bauhofer, Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung. Freiburg i. Br. 1937, S. 177.

5 G. Thurmair, in: Die Wacht vom März 1935, S. 27.

6 Vgl. Anm. 4.

7 Predigt Galens am 20. Juli 1941. Druck: P. Löffler (Bearb.), Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946. Paderborn u. a. <sup>2</sup>1996, Bd. II, S. 855–863, hier S. 859.

8 Vgl. hierzu V. Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben. Reinbek 1989, S. 70–74.

9 A. Solschenizyn, Offener Brief an die sowjetische Führung (September 1973). Lebt nicht mit der Lüge (Februar 1974). Darmstadt/Neuwied 1974, S. 59–64.

10 R. Bedarida, Les Armes de l'Ésprit. Témoignage Chrétien (1941–1944). Paris 1977. S. 47–62.

11 D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage, jetzt in: Ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. E. Bethge. Bd. II. München 1959, S. 48.

12 A. de Tocqueville, Der alte Staat und die Revolution (*L'Ancien Régime et la Révolution*, deutsch). München 1978, S. 156 f.

- 13 E. Noelle-Neumann, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. München 1980, bezieht sich ausdrücklich auf Tocqueville.
- 14 Zum Zusammenhang dieser von Waldemar Gurian im Anschluß an Bernhard Groethuy- sen entwickelten Kennzeichnung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung mit seiner Interpretation der mentalen Grundlagen des Totalitarismus vgl. H. Hürten, *Modernitätskritik und Totalitarismustheorie im Frühwerk Waldemar Gurians*, in: A. Söllner u. a. (Hrsg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Berlin 1997, S. 25–34.
- 15 C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*. Berlin 1980, S. 98.
- 16 U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*. Zürich 1989, S. 343–390.
- 17 Brief an die *Soziale Woche* in Kanada (August 1953); deutsche Übersetzung in: *Herder-Korrespondenz* 8 (1953/54), S. 13 f.

ELMAR ANWANDER · BREGENZ

## Denkweisen und Methoden der Physik und ihr Verhältnis zu Metaphysik und Theologie

### *Einleitung*

Eine einigermaßen vollständige Darstellung der heutigen physikalischen Denk- und Arbeitsmethoden ist natürlich in der gebotenen Kürze nicht möglich. Deshalb wird ausführlich auf die Literatur verwiesen, die auch viele populärwissenschaftliche Bücher namhafter Autoren umfaßt.

Wer an den physikalischen Methoden nicht interessiert ist, kann direkt auf Abschnitt II übergehen, wer sich nur für das Verhältnis der Physik zur Theologie interessiert direkt auf Abschnitt IV.

Die Worte »metaphysisch« und »Metaphysik« werden in diesem Artikel im engeren etymologischen Sinn gebraucht, nach dem die als metaphysisch bezeichneten

ELMAR ANWANDER, Jahrgang 1920, Studium der Elektrotechnik, Elektronik und der Theoretischen Physik in Stuttgart, München und Wien, lehrte nach vieljähriger Tätigkeit in der Industrie als Professor für Elektrotechnik und Elektronik an der Höheren Technischen Bundeslehr- und Versuchsanstalt in Bregenz; 1981 wurde er zum Diakon geweiht.