Theologie und Glaube

3/2020 110. Jahrgang 3. Vierteljahr

Corona-Pandemie



Mit Beiträgen von

Michael Konkel Frank Sobiech Klaus von Stosch Bernd Irlenborn Peter Schallenberg Günter Wilhelms Rüdiger Althaus Stefan Kopp Christoph Jacobs Kathrin Oel Herbert Haslinger

Inhaltsverzeichnis

Konkel, Michael: Zu diesem Heft	217
Konkel, Michael: Abstand als Form der Nächstenliebe? Die COVID-19-Pandemie in der Sicht eines Alttestamentlers	219
Sobiech, Frank: "Trauernde" Papageien. Überseepost von Kaspar Rueß SJ über die Epidemie 1619/20 in der Ordensprovinz Peru	229
Stosch, Klaus von: Die Corona-Krise als Lernfeld für Kirche und Systematische Theologie .	239
Irlenborn, Bernd: Irrelevanz der Gottesrede? Christlicher Glaube in der Corona-Krise	248
Schallenberg, Peter: Ethik und Gesundheitsversorgung in der Corona-Krise	258
Wilhelms, Günter: Umgang mit Unsicherheit. Sozialethische Anmerkungen zur Corona-Krise.	271
Althaus, Rüdiger: Die Corona-Krise 2020. Kirchenrechtliche Schlaglichter	283
Kopp, Stefan: "Gott im Lockdown". Kirchliche Festkultur in herausfordernden Zeiten	299
Jacobs, Christoph/Oel, Kathrin: Der Mensch in der Krise ist Gottes Anliegen. Pastoralpsychologische Perspektiven in der Corona-Krise	308
Haslinger, Herbert: "Nachgehen in die äußersten Verlorenheiten". Pastoral in Zeiten von Corona	321
Aus der Theologie der Gegenwart	
Philosophie – Biblische Theologie	332

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Herbert Haslinger, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Michael Konkel, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Stefan Kopp, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Kathrin Oel, M. Sc. Psych., Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Peter Schallenberg, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
PD Dr. Frank Sobiech, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Universität Paderborn, Institut für Katholische Theologie,
Warburger Straße 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Günter Wilhelms, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn

ISSN 0049-366X DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-21823-5



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/ To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2020/21 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Zu diesem Heft

Liebe Leserin, lieber Leser!

Das weltweit herausragende mediale Thema des Jahres 2020 war die COVID-19-Pandemie. Für Deutschland bedeutete diese die vermutlich größte gesellschaftliche Herausforderung seit dem Zweiten Weltkrieg. Die von der Bundesregierung beschlossenen Kontaktbeschränkungen ab Ende März hatten auch für die Kirchen und Religionsgemeinschaften massive Folgen. Das Verbot öffentlicher Gottesdienste und die aus den Kontaktbeschränkungen resultierende Einschränkung der Möglichkeiten von Seelsorge verlangte sowohl Hauptamtlichen wie auch Gläubigen eine Menge an Flexibilität ab, setzte aber auch eine Vielzahl kreativer Prozesse frei, um die neuen Herausforderungen an die Pastoral zu bewältigen.

Den Kirchen wie auch der akademischen Theologie wurde von verschiedenen Seiten eine Sprachlosigkeit in der Krise attestiert. Zumindest spielten in den abendlichen Talkshows Vertreter von Kirche und Theologie eine bestenfalls untergeordnete Rolle. Die Herausgeber von "Theologie und Glaube" haben sich daher entschlossen, ein Themenheft zu veröffentlichen, das auf breiter Ebene den durch die Pandemie aufgeworfenen theologischen Fragen Rechnung tragen möchte.

Michael Konkel fragt nach den biblischen Grundlagen einer Pflicht zur Wahrung von Abstand zum Schutz der Gemeinschaft einerseits und stellt andererseits heraus, dass in der Sicht der Bibel der Schutz des Lebens mehr umfasst als nur die Sorge um das Überleben.

Frank Sobiech ediert einen Brief des Jesuiten Kaspar Rueß (1585–1624) und verschafft so Einblick in die Pestepidemie des Jahres 1620 im heutigen Bolivien.

Bernd Irlenborn untersucht die beiden in den Medien verbreiteten und einander widersprechenden theologischen Argumentationsmuster, denen zufolge Gott bei der Pandemie mitwirke oder nicht.

Klaus von Stosch erläutert vier Dimensionen (Individualität, Kontingenz, Schuld, Hoffnung), in denen die christliche Botschaft entgegen einer diagnostizierten Sprachlosigkeit in der modernen Gesellschaft gerade in Zeiten der Pandemie und danach ihre Kraft entfalten kann.

Peter Schallenberg zeichnet medizinhistorisch die Entstehung eines Primats optimierter Überlebensversicherung nach und stellt dem das Konzept einer katholischen Bioethik entgegen, welche die Würde des Menschen und nicht das Leben um jeden Preis zur Grundlage medizinethischer Entscheidungen macht.

Günter Wilhelms analysiert auf systemtheoretischer Basis die Ursachen für Verschwörungstheorien in Krisenzeiten. Er plädiert für einen offenen diskursiven Umgang mit Unsicherheit anstelle einer von Sachzwanglogik gesteuerten staatlichen Exekutive.

Rüdiger Althaus evaluiert aus kirchenrechtlicher Perspektive die Einschränkungen der Religionsfreiheit durch den Staat einerseits und die daraus resultierenden kirchlichen Regelungen andererseits.

Stefan Kopp dokumentiert die Feier des Libori-Festes in Paderborn und des Korbinianfestes in München und Freising unter Pandemiebedingungen.

Christoph Jacobs nimmt die psychosozialen Langzeitfolgen der Pandemie und die daraus resultierenden Herausforderungen für eine veränderte Pastoral als Folge der Pandemie in den Blick.

Herbert Haslinger sieht das Streben nach einer Aufrechterhaltung kirchlicher Aktivitäten während der Pandemie kritisch und fordert stattdessen eine wirkliche "Rückkehr der Kirche in die Diakonie" (A. Delp).

Das vorliegende Heft kann nur eine Momentaufnahme sein. Die Artikel blicken primär auf die erste Welle der Pandemie im Frühjahr zurück, nehmen aber auch schon die Auswirkungen der zweiten Welle im Winter 2020/21 in den Blick, soweit dies derzeit möglich ist. Mehrere, offensichtlich hoch wirksame Impfstoffe sind mittlerweile zugelassen und lassen mittelfristig ein Ende der Pandemie erhoffen. Die Rückkehr in eine Normalität nach Corona wird freilich für die Kirchen nicht einfach ein Zurück zur bisherigen Praxis sein können. Die Kirche nach Corona muss eine andere sein. Von daher ist die Krise als Chance zu begreifen, die Kirche der Zukunft so zu gestalten, dass sie Gesellschaft weiterhin prägen kann.

Michael Konkel

Michael Konkel

Abstand als Form der Nächstenliebe?

Die COVID-19-Pandemie in der Sicht eines Alttestamentlers

Kurzinhalt – Summary:

Die Pflicht zur Wahrung von Abstand zum Schutz vor gefährlichen Infektionskrankheiten ist fest in der Tora verankert (Lev 13). Die konsequente Isolation eines Kranken stellt allerdings eine Ultima Ratio dar. Die grundsätzliche Geltung dieser Regeln wird auch vom Jesus der Evangelien nicht infrage gestellt (vgl. Mk 1,40-45par.) Das Alte Testament bedenkt auch die Folgen einer solchen Isolation: Einsamkeit ist gleichbedeutend mit Tod. In der Sicht der Bibel besteht der Schutz des Lebens nicht einfach in der Sorge um das nackte Überleben. Es bedarf einer ethisch-moraltheologischen Reflexion, wie ein Schutz von Risikogruppen ohne deren soziale Isolation gewährleistet werden kann.

The duty of keeping a distance in the case of dangerous infectious diseases is firmly anchored in the Tora (Lev 13). However, the strict isolation of a patient is an ultima ratio. Even Jesus does not question the fundamental validity of such regulations (Mk 1:40–45par.) The Old Testament further reflects the effects of social isolation: loneliness means death. In the Bible, the protection of life is not simply the struggle for sheer survival. A cautious ethical and moral-theological reflection is necessary to evaluate how high-risk groups can be protected without being exposed to social isolation.

1 Abstand als Form der Nächstenliebe in Zeiten von COVID-19

Der Beschluss der Kontaktbeschränkungen durch die Bundesregierung am 22. März 2020¹ ging mit weitgehenden Einschränkungen sowohl des öffentlichen wie auch des privaten Lebens einher. Die Kirchen waren zum einen durch das Verbot öffentlicher Gottesdienste betroffen. Vor allem wurden sie jedoch an der Ausübung ihres "Kerngeschäfts" gehindert; denn die Seelsorge bzw. der direkte Kontakt zu den Menschen insgesamt war von einem auf den anderen Tag praktisch nicht mehr möglich. Virtuelle Angebote konnten den Verlust des persönlichen Kontakts nur unzureichend auffangen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Georg Bätzing, prägte

Siehe: Erweiterung der beschlossenen Leitlinien zur Beschränkung sozialer Kontakte (22. März 2020), in: https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/coronavirus/besprechung-der-bundeskanzlerin-mit-den-regierungschefinnen-und-regierungschefs-der-laender-1733248 (Zugriff: 10. Oktober 2020).

diesbezüglich in einem Interview die Formel 'Abstand als neue Form der Nächstenliebe'².

Die griffige Formel verschleiert freilich das hinter den Kontaktbeschränkungen liegende ethisch-moraltheologische Dilemma. Ich möchte im Folgenden versuchen, dieses Dilemma offenzulegen, und zwar aus der Sicht des Bibelwissenschaftlers, konkret des Alttestamentlers. Dabei geht es nicht darum, direkte Handlungsanweisungen aus der Bibel abzuleiten. Vielmehr soll danach gefragt werden, ob von den biblischen Texten Impulse ausgehen können, die es erlauben, die durch eine Pandemie verursachten Herausforderungen zu bestehen.

2 Quarantäne und die Isolation Kranker in der Tora (Lev 13)

Krankheiten wurden in der Antike dem Wirken von Göttern bzw. Dämonen zugeschrieben.³ Entsprechend versuchte man, die Götter durch Opfer und Kultriten zu besänftigen. Doch verließ man sich keineswegs allein darauf. Bereits die frühesten Zeugnisse einer Heilkunst zeigen, dass man aktiv versuchte, den Heilungsprozess durch Naturheilmittel zu fördern.⁴ Es war jedoch vor allem ein Mittel, dessen Effektivität man bereits früh erkannte, nämlich die Quarantäne. Vorschriften für eine Isolation Kranker finden sich sogar in der Tora. Der diesbezüglich einschlägige Text ist Lev 13.⁵

Das umfangreiche Kapitel kreist um verschiedene Formen von Erkrankungen der Haut. Auf penibelste Weise werden Varianten von oberflächlich erkennbaren Veränderungen der Haut typisiert.⁶ Entscheidend ist jeweils, ob die Krankheit als "Aussatz" (צרעת) einzustufen ist, oder ob eine andere Hautkrankheit vorliegt. Das mit "Aussatz" übersetzte hebräische

² Vgl. die Meldung der KNA: Bischof Bätzing: Abstand ist jetzt Gebot der Nächstenliebe (23. März 2020), in: https://www.domradio.de/themen/bistuemer/2020-03-23/ausruecksicht-bischof-baetzing-abstand-ist-jetzt-gebot-der-naechstenliebe (Zugriff: 10. Oktober 2020).

³ Im AT ist diese Vorstellung noch in wenigen Texten erkennbar. Vgl. den "Verderber" von Ex 11,4f., der in der Pessahnacht umhergeht und die Erstgeburt Ägyptens "schlägt". In Hab 3,3–5 werden die Gottheiten Reschef und Deber – beides wird meist mit "Pest" bzw. "Seuche" übersetzt – noch personalisiert vorgestellt (analog Ps 91,5f.). Sie gehören zum Gefolge des Gottes JHWH. Im Referenzrahmen des nachexilischen biblischen Monotheismus freilich wird allein JHWH als Ursache von Krankheit vorgestellt. Siehe hierzu H. Frey-Anthes, Krankheit und Heilung (AT), in: WiBiLEx (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet), http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036/ (Zugriff: 10. Oktober 2020).

⁴ Siehe hierzu die Sammlung von Quellen bei B. Janowski/D. Schwemer (Hg.), Texte zur Heilkunde (TUAT.NF 5), Gütersloh 2010, 84–90.

⁵ Siehe hierzu T. Hieke, Levitikus 1–15 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 465–493.

Welche Erkrankungen exakt gemeint sind, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Thomas Hieke kategorisiert die einzelnen Fälle wie folgt: V. 2–8 Schuppenflechte, V. 9–17 Pigmentstörung, V. 18–23 Geschwür, V. 24–28 Brandwunde, V. 29–37 Hautpilz, V. 38–39 Weißfleckenerkrankung, V. 40–44 Kahlköpfigkeit.

Wort ṣāra'at ist dabei nicht mit Lepra gleichzusetzen.⁷ Vielmehr ist es der Sammelbegriff für jedwede Form von Hautkrankheit, die eine konsequente Isolation des Kranken notwendig macht.

Bei all dem wird ein regelrechtes Programm abgespult:

- 1. Feststellung eines "Anzeichens"8.
- 2. Überstellung des Betroffenen an die Priester.
- 3. Untersuchung durch einen Priester.
- 4. Urteil des Priesters:

Einfache Hautkrankheit: unrein ohne Quarantäne oder rein.

Verdacht auf Aussatz: Quarantäne für sieben Tage,

danach erneute Untersuchung.

Aussatz: Konsequente Isolation des Kranken

bis zur Heilung.

Auffällig ist, wie differenziert verschiedene Möglichkeiten der Diagnose durchgespielt werden. So kann eine chronische Hautkrankheit wie beispielsweise Schuppenflechte zur Folge haben, dass der Kranke als unrein gilt. Er wird damit von der Teilnahme am Kult ausgeschlossen. Ansonsten aber hat dies keine einschneidenden Folgen für das tägliche Leben. Besteht jedoch der Verdacht auf Aussatz, greift zunächst eine siebentägige häusliche Quarantäne. Danach wird der Kranke erneut dem Priester vorgeführt. Ist der Bestand unverändert, wird die Quarantäne um weitere sieben Tage verlängert. Bessern sich die Symptome, kann Aussatz ausgeschlossen werden, und der Betroffene wird für rein erklärt, obwohl weiterhin Symptome an seinem Körper sichtbar sind. Körper und Kleidung werden gereinigt. Benigne Formen von Veränderungen der Haut wie beispielsweise Brandnarben (V. 28) oder Haarausfall (V. 40f.) werden ebenfalls als "rein" qualifiziert.

Wird jedoch "Aussatz" diagnostiziert, hat dies die konsequente Isolation des Kranken zur Folge:

45 Und der Aussätzige, an dem das Anzeichen (ist): Seine Kleider seien zerrissen, und sein Kopfhaar soll frei hängen gelassen werden, und er soll den Bart verhüllen, und er rufe "unrein, unrein".

46 Alle Tage, an denen das Anzeichen an ihm ist, sei er unrein. Er (ist) unrein. Allein wohne er, außerhalb des Lagers (sei) sein Wohnsitz.

Die Ortsangabe "außerhalb des Lagers" ist der fiktiven Erzählsituation der Wüstenwanderung geschuldet. Gemeint ist: außerhalb der Stadtmauern bzw. außerhalb der Siedlung. Der Kranke wird konsequent von der Gemeinschaft isoliert, um ein Übergreifen der Infektion zu vermeiden. Dies gilt freilich nur

Allgemein wird davon ausgegangen, dass die "Hansen-Krankheit" erst durch den Feldzug Alexanders des Großen von Indien her in den Vorderen Orient eingeschleppt wurde. Es wird aber auch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass sie bereits in vorhellenistischer Zeit in der Levante verbreitet war. Siehe hierzu Hieke, Levitikus (s. Anm. 5), 473f.

⁸ "Anzeichen" = גוגע, wörtl. "Berührung", "Schlag", vgl. das deutsche Wort "Ausschlag".

so lange, wie das "Anzeichen" an ihm ist. Sobald dieses verschwindet, wird der ehemals Kranke wieder vollständig in die Gemeinschaft aufgenommen.

Was hat all das nun mit einer Krankheit wie COVID-19 zu tun? Auf den ersten Blick nichts. Allerdings lässt sich hieran ein Funktionsprinzip der Tora erproben: Die Tora erhebt nicht den Anspruch, ein umfassendes zeitloses Kompendium von Rechtsvorschriften zu sein. Sie ist von ihrer eigenen Hermeneutik her auf Auslegung und Aktualisierung hin angelegt. Die einzelnen Vorschriften des Pentateuch wollen nicht zu allen Zeiten an allen Orten gültig sein. Vielmehr bieten sie exemplarische Regelungen, die je in neue Kontexte übersetzt, erweitert und aktualisiert werden müssen. Lev 13 ist vor diesem Hintergrund keine zeitlos gültige Vorschrift für den Umgang mit "Aussatz" – was immer darunter zu verstehen sein mag –, sondern kann als exemplarisches Modell für den Umgang mit Infektionskrankheiten gelesen werden. Es gilt dann, von den konkreten Inhalten zu abstrahieren und so etwas wie das Fachwerk des Textes freizulegen. Dieses lässt sich in vier Punkten skizzieren:

- 1. Selbstverständlich bezeugt ein Text wie Lev 13 eine primitive Medizin auf dem Niveau des vermutlich 5. Jh. v. Chr. Nichtsdestoweniger fällt die geradezu rationale Nüchternheit des Textes auf. Weder der Kranke noch die Krankheit werden dämonisiert. Auch wird die Krankheit nicht als Strafe Gottes o. ä. qualifiziert. Der Text zielt nicht darauf, Angst vor infektiösen Hautkrankheiten zu schüren, vielmehr soll eine Routine es ermöglichen, gefährliche Veränderungen der Haut von ungefährlichen zu unterscheiden.
- 2. Die minutiöse Kasuistik zielt und dies kann kaum genug betont werden nicht auf Ausgrenzung, sondern auf Integration. Die überwiegende Mehrzahl von Veränderungen der Haut wird als unproblematisch kategorisiert.
- 3. Etabliert wird die Systematik einer gestuften Quarantäne, die den Ausschluss eines mit einer schweren Krankheit Infizierten aus der Gemeinschaft kennt, aber zugleich zur Ultima Ratio erklärt.
- 4. Der Ausschluss des Kranken aus der Gemeinschaft gilt nicht absolut. Nach seiner Heilung und dem Vollzug exakt definierter Riten (Lev 14) wird der Geheilte wieder vollständig in die Gemeinschaft aufgenommen.

Versteht man Lev 13 nicht als überzeitlich gültige, konkrete Vorschrift für den Umgang mit "Aussatz", sondern als exemplarisches Modell für den Umgang mit Infektionskrankheiten, das je in eine neue Gegenwart hinein aktualisiert werden muss, dann ergibt sich, dass eine kontrollierte moderate Quarantäne als Mittel zum Schutz vor Infektion in der Tora verankert ist. Die

⁹ Zur Rechtshermeneutik des Pentateuch s. D. Markl, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19–24 und Dtn 5 (HBS 49), Freiburg i. Br. 2007.

konsequente Isolation Kranker zum Schutz der Gemeinschaft ist als Ultima Ratio vorgesehen.

Das Buch Levitikus mit seiner Unzahl an Kult- und Reinheitsvorschriften spielt in der christlichen Theologie und Liturgie de facto keine Rolle. ¹⁰ Es bildet jedoch die kompositorische Mitte des Pentateuch. Lev 13 ist dabei Teil des inneren Rings von Reinheitsvorschriften, die sich um das Zentrum Lev 16f. mit den Vorschriften für den sog. "Versöhnungstag" legen: ¹¹

A Lev 11–15 – Reinheit im Alltag Lev 13 – Abstand als Nächstenliebe B Lev 16–17 – Der Versöhnungstag

A´ Lev 18–20 – Heiligkeit im Alltag Lev 19 – Nächstenliebe als Summe der Tora

Lev 13 liegt also keineswegs abseits. Durch die Positionierung in der Mitte der Tora wird die Bedeutung dieser Reinheitsvorschriften für die Existenz Israels angezeigt. Hinzukommt, dass Lev 13 strukturell Lev 19 korrespondiert. Letzteres Kapitel wiederum fasst den Dekalog – und damit die Theologie der Tora insgesamt – im Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18.34) zusammen (vgl. Röm 13,8–10). Lev 13 lässt sich dann als gleichsam spiegelbildliche Entfaltung des Gebots der Nächstenliebe verstehen. Mit ein paar exegetischen Handgriffen lässt sich also eine Formel "Abstand als Form der Nächstenliebe in Zeiten der Pandemie" biblisch begründen.

Nun ließe sich einwenden, dass aus christlicher Perspektive ein Text wie Lev 13 grundsätzlich abrogiert sei. Hat nicht Jesus sich den Aussätzigen zugewandt und damit deren soziale Ausgrenzung aufgehoben? Werfen wir entsprechend einen Blick auf die Heilung des Aussätzigen in Mk 1,40–45 (par. Mt 8,1–4; Lk 5,12–16):

- 40 Und es kommt ein Aussätziger zu ihm, fällt auf die Knie, bittet ihn und sagt: Wenn du willst, kannst du mich rein machen.
- 40 Und er fühlte Mitleid, streckte seine Hand aus und berührte ihn, und er sagt zu ihm: Ich will es, sei rein!
- 42 Und sogleich wich der Aussatz von ihm, und er wurde rein.
- 43 Und er fuhr ihn an und schickte ihn auf der Stelle weg,

¹⁰ Vgl. T. Hieke, Warum Christen etwas vom Buch Levitikus wissen sollten, in: BiLi 86 (2013), 19–30.

¹¹ Zur Struktur des Buches Levitikus s. E. Zenger, Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive, in: H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 35–74; Hieke, Levitikus (s. Anm. 5), 54–65.

¹² Siehe T. Hieke, Das Gebot der Nächstenliebe als Angebot. Lev 19 als Ausdruck und Summe der Theologie des Levitikusbuches, in: BiKi 69/2 (2014), 74–79.

44 und er sagt zu ihm: Sieh zu, dass du niemandem etwas sagst, sondern geh, zeig dich dem Priester, und bring für deine Reinigung dar, was Mose angeordnet hat – das soll ihnen ein Beweis sein.

Jesus hat zwar keine Hemmungen, den Aussätzigen zu berühren, aber er tut dies nicht, um dessen Unreinheit infrage zu stellen, sondern einzig und allein, um ihn in seiner ἐξουσία zu heilen. Der Aussatz weicht sodann vom Kranken. und dieser wird rein. Der "Schlag", der den Kranken getroffen hatte, wird durch die zärtliche Berührung Jesu "aufgehoben". In der Heilung durch Jesus kommt der Anbruch der Gottesherrschaft zum Ausdruck. Der Text zielt mit keiner Silbe darauf, Lev 13 zu abrogieren bzw. die Sinnhaftigkeit der Isolation von Aussätzigen infrage zu stellen. Das Gegenteil ist der Fall: Jesus selbst fordert am Schluss die Einhaltung der Vorschriften von Lev 13 ein! Der Geheilte soll sich dem Priester zeigen, damit dieser ihn für rein erkläre, und er soll die obligatorischen Opfer (vgl. Lev 14) darbringen. Dieses Moment wird auch in den parallelen Darstellungen bei Mt und Lk übernommen (vgl. auch die Heilung von zehn aussätzigen Samaritern in Lk 17,11-19). Die Tora von Lev 13f. wird von Jesus nicht außer Kraft gesetzt, sondern bekräftigt (vgl. Röm 3,31). Die Heilungswunder Jesu zielen nicht darauf, das Prinzip der Isolation Kranker infrage zu stellen, sondern zeigen Jesus als den Christus, der die Vollmacht hat, die Kranken zu heilen, damit diese als Gesunde wieder voll in die Gemeinschaft zurückkehren können.

In meinen Jahren als Hochschullehrer habe ich mich in keiner Veranstaltung getraut, einen Text wie Lev 13 zu behandeln, obwohl die Systematik von rein und unrein zu meinen Forschungsschwerpunkten zählt. Zu abseitig und abstrus schienen diese Texte, als dass man Studierenden zumuten könnte, ihre wertvolle Studienzeit mit ihnen zu verschwenden. Vor allem war meine Sorge groß, dass die Auseinandersetzung mit Reinheitsvorschriften schnell wieder markionistische und antijudaistische Ressentiments befeuern kann. Die COVID19-Pandemie hat jedoch den Blick auf Vieles verändert. Von einem auf den anderen Tag ist deutlich geworden, wie verletzlich und fragil unsere hochkomplexe Gesellschaft ist. Bei allen Möglichkeiten, die die moderne Medizin bietet, stehen wir heute, im 21. Jahrhundert, vor der Erkenntnis, dass wir dem Virus zumindest vorläufig kein anderes wirksames Mittel entgegensetzen können als die Menschen des ersten Jahrtausends v. Chr., nämlich die Quarantäne. Vielleicht ist es nun wieder möglich, das Buch Levitikus als Mitte der Tora mit anderen Augen zu sehen. Für eine antike Gesellschaft wie das Alte Israel war die Sorge um Reinheit kein Sonderproblem priesterlicher Rubrizistik. Seuchen, die in den Städten wüteten, konnten Großreiche zu Fall bringen. Die Existenz Israels hing in weiten Teilen auch an der Einhaltung von Hygienevorschriften. 13 Indem

¹³ Selbstverständlich gehen die zahlreichen Reinheitsvorschriften der Tora nicht darin auf, auf Hygiene reduziert zu werden. Man darf aber auch nicht ins gegenteilige Extrem verfallen, und diesen Aspekt vollständig ausblenden, indem man einen Text wie Lev 13 allein kultisch zu

diese in der Tora verankert werden, wird die Verantwortung für die Einhaltung von Hygienevorschriften nicht an eine Gruppe von Spezialisten delegiert, sondern das Volk als Ganzes wird in die Verantwortung genommen.

3 Isolation und Tod

Ein inhaltliches Moment von Lev 13 habe ich bisher ausgelassen: Der an "Aussatz" Erkrankte wird nicht nur isoliert; es wird von ihm verlangt, dass er seine Kleider zerreißen, das Kopfhaar frei hängen lassen und den Bart verhüllen soll (V. 45). Darüber hinaus soll er seine Unreinheit durch lautes Ausrufen anzeigen. Die Funktion von Letzterem ist evident: Der Kranke muss selbst dafür sorgen, die anderen auf Abstand zu halten. Was aber ist der Grund für die Vernachlässigung der Körperpflege?

Die in Lev 13,45 genannten Gesten sind allesamt im Alten Testament als Trauerriten belegt. Hittels dieser "Selbstminderungsriten" (E. Kutsch) wird angezeigt, "dass das Milieu des Todes in die Welt der Lebenden eingebrochen ist, dass sich also Grenzen verschoben haben. Was üblicherweise 'draußen' oder 'unten' ist, weilt nun mitten in der Welt. His Mimetisch wird der Tod "in Form der symbolischen Minderexistenz", in einem regelrechten "Rollentausch" angeeignet. Mit Blick auf Lev 13 meint dies: Durch die sichtbaren Trauergesten machen die Kranken deutlich, dass sie sich im Bereich des Todes befinden. "Es sind Tote unter Lebendigen." Offensichtlich wurde der Befall der Haut als eine Form der Verwesung gesehen. Deutlich wird dies in der Fürbitte Aarons für die mit Aussatz geschlagene Miriam: "Sie möge nicht sein wie eine Tote, deren Fleisch schon halb zerfressen ist, wenn sie aus dem Schoß ihrer Mutter kommt." (Num 12,12) 18

erklären versucht (so beispielsweise J. Milgrom, Leviticus 1–16 [AnchB], New York 1991; ähnlich Hieke, Levitikus [s. Anm. 5]). Die Gefahr, welche von Infektionen tagtäglich für die Menschen der Antike ausging, war dafür einfach zu konkret und zu bedrohlich. Hygiene ist als Teilaspekt der Systematik von rein und unrein zu verstehen, die darüber hinaus ethische, kultische und kosmologische Dimensionen umfasst (vgl. grundlegend weiterhin M. Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu [Stw 712], Frankfurt a. M. 1988).

¹⁴ Zerreißen der Kleider: Gen 37,34; Lev 10,6; 21,10; 2 Sam 1,11; 3,31; 13,31; Verzicht auf den Haarschnitt: Lev 10,6; Verhüllen des Bartes: Ez 24,17.22.

¹⁵ M. Köhlmoos, Trauer (AT), in: WiBiLex, http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36154/ (Zugriff: 10. Oktober 2020).

¹⁶ Ebd

¹⁷ T. Staubli, Die Bücher Levitikus, Numeri (NSK.AT 3), Stuttgart 1996, 117. Vgl. Milgrom, Leviticus (s. Anm. 13), 819: "The main clue for understanding the place of ṣāra'at in the impurity system is the fact that it is an aspect of death: its bearer is treated like a corpse." Vgl. weiterhin C. Nihan, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT 2. Reihe, 25) Tübingen 2007, 308.

¹⁸ Vgl. auch Ijob 18,13, wo eine Hautkrankheit als "Erstgeborener des Todes" bezeichnet wird.

Im Alten Israel kannte man keine exakte Definition des Todes, etwa im Sinn eines Herz- oder Hirntodes. ¹⁹ Die Grenze zwischen Tod und Leben war nicht klar gezogen. Nacht, Schlaf und Krankheit waren Zeiten, in denen der Tod in die Welt der Lebenden hereinragte. Das Totenreich, die Scheol, war weniger eine geografische Unterwelt als vielmehr eine mittels Metaphern beschriebene Gegenwelt, in welcher der Tote in einer Art Schattendasein weiter existierte, ehe mit dem vollständigen Zerfall der körperlichen Überreste die Existenz des Toten zu einem definitiven Ende kam. Versucht man, die verschiedenen Aspekte des Todes auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen, dann meint Tod in der Bibel den *Abbruch der Beziehungen*. Der Tote in der Scheol ist "abgeschnitten" vom Land der Lebenden (vgl. Ez 37,11). Er ist getrennt von seinen Mitmenschen wie auch von Gott.²⁰

Es gilt freilich auch der Umkehrschluss: Wer von seinen Mitmenschen getrennt ist, der ist de facto tot. Physischer und sozialer Tod werden im Alten Testament nicht unterschieden. Es sind nicht nur die Anzeichen des körperlichen Zerfalls, die den "Aussätzigen" als dem Bereich des Todes zugehörig kennzeichnen, sondern eben auch seine Isolation.

Einsamkeit ist in der Sicht des Alten Testaments also nicht einfach eine Minderung des guten Lebens, sondern steht auf einer Stufe mit dem leiblichen Tod. Insbesondere im Psalter wird soziale Isolation nicht nur mit Metaphern beschrieben, die sonst für den Bereich des Todes reserviert sind. Vielmehr werden physischer Tod und soziale Isolation miteinander identifiziert. So klagt der Beter von Ps 88 Gott an, ihn in das Totenreich hinabgestoßen zu haben:

"Schon zähle ich zu denen, die hinabsteigen in die Grube, bin wie ein Mensch, in dem keine Kraft mehr ist. Ausgestoßen unter den Toten, wie Erschlagene, die im Grabe liegen, derer du nicht mehr gedenkst, abgeschnitten sind sie von deiner Hand. Du brachtest mich in die unterste Grube, in Finsternisse, in Tiefen." (Ps 88,5–7)

In einer Abwärtsspirale mündet die Klage des Beters in den letzten Vers: "Entfernt hast du von mir Freunde und Nachbarn, mein Vertrauter ist nur noch die Finsternis." (Ps 88,19) Analog verläuft die Bewegung in Ps 38, dem Gebet eines Kranken. Hier ist eine Dynamik erkennbar, die von der Auflösung des Körpers des Beters (V. 1–11) hin zur Auflösung seiner sozialen Kontakte führt (V. 12–13). Im Schlussteil des Psalms (V. 14–23) überdeckt das Thema der sozialen Isolation des Beters regelrecht seine physische Krankheit.

Bernd Janowski umschreibt das dahinterstehende Konzept folgendermaßen:

¹⁹ Siehe zum Folgenden M. Konkel, Tod und Auferstehung in der Sicht des Alten Testaments, in: B. Wald (Hg.), Ende des Lebens. Tod und Sterben heute, Paderborn 2018, 161–181.

²⁰ Letzteres gilt freilich nur für die älteren Texte. Im Zuge der Ausbildung des Monotheismus erlangt dann der Gott JHWH auch Macht über das Totenreich. Dies resultiert in hellenistischer Zeit in den Glauben an eine allgemeine Auferstehung der Toten.

"Leben' bedeutet Konnektivität, d. h. Eingebundenheit des einzelnen in das soziale Geflecht, das die Grundlage des Zusammenlebens ist. 'Tod' dagegen bedeutet Auflösung und Zerstörung dieser Bindung, die dem einzelnen Halt in der Gemeinschaft und vor Gott gibt. Das Leben kann schon vor dem biologischen Tod enden, wenn sich die sozialen Bindungen lockern und Kräfte auf den Plan rufen, die der Psalter immer wieder und mit besonderem Nachdruck in der Gestalt des Feindes verortet (sozialer Tod)."²¹

Ich fasse zusammen: Die Pflicht zur Wahrung von Abstand zum Schutz der Gemeinschaft im Fall gefährlicher Infektionskrankheiten ist fest in der Tora verankert. Der Pentateuch kennt sogar das Prinzip einer moderaten Quarantäne im Fall des Verdachts auf eine gefährliche Infektionskrankheit. Die konsequente Isolation eines Kranken stellt allerdings eine Ultima Ratio dar. Indem die Gemeinschaft den Kranken isoliert, katapultiert sie die Macht des Todes regelrecht aus ihrer Mitte heraus. Der Ausschluss des einzelnen aus der Gemeinschaft geschieht keineswegs leichtfertig, sondern dient als äußerste Maßnahme dem Schutz der Gemeinschaft. Das Alte Testament bedenkt freilich auch die Folgen einer solchen Isolation: Der Einsame ist nicht wie tot in der Sicht der Bibel ist er tot. Seine Wiedereingliederung in die Gemeinschaft ist eine reale Auferstehung. Der Mensch jedoch, der von der Gemeinschaft abgeschnitten ist, ist vom Land der Lebenden "abgeschnitten". In der Sicht der Bibel besteht der Schutz des Lebens nicht einfach in der Sorge um das nackte Überleben. Leben ist mehr. Leben ist Leben vor dem Angesicht Gottes in der Gemeinschaft mit anderen.

4 Perspektiven

Ich schreibe diese Zeilen im Herbst 2020. Ein Ende der Pandemie ist vorerst nicht in Sicht. In der Rückschau aber sollten wir nicht vergessen, mit welcher großartigen und scheinbar selbstverständlichen Solidarität sich nahezu unsere gesamte Gesellschaft für den Schutz des Lebens im letzten halben Jahr zusammengeschlossen hat. Die Einschränkungen des öffentlichen wie auch des privaten Lebens wurden von der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung getragen.

Als im Frühjahr die Kontaktbeschränkungen durch die Bundesregierung beschlossen wurden, war dies richtig und alternativlos. Man musste jedoch kein Prophet sein, um vorauszusehen, dass die staatlichen Eingriffe in die Grundrechte nicht nur massive wirtschaftliche, sondern auch schwerwiegende Folgen für andere Teile der Gesellschaft haben würden. Die weitgehende Abriegelung von Krankenhäusern führte zu einer teilweise nur schwer hinnehmbaren Isolation Kranker und Sterbender auf den Intensivstationen. Angehörige konnten

²¹ B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ²2003, 52.

durch die massiven Einschränkungen bei Beerdigungen von Verstorbenen nur bedingt würdevoll Abschied nehmen. Eine adäquate Pflege von Demenzkranken, die nicht nur der Ansprache, sondern auch körperlicher Nähe bedürfen, war über Monate hinweg nicht möglich. Ein irreparables Fortschreiten der Demenz war die notwendige Folge. Kinder mit autistischen Störungen, die mittels spezifischer Inklusionsprogramme in Regelschulen betreut werden, fehlte nicht nur plötzlich der durch die Schule fest vorgegebene Rhythmus. Ihre individuelle Betreuung durch spezifisch ausgebildete Lehrkräfte wurde einfach über Monate hinweg ersatzlos gestrichen, mit Folgen für die Entwicklung der Kinder, die heute noch nicht absehbar sind. Die Liste ließe sich beliebig verlängern.

Im Frühjahr war der Fokus allein auf das physische Überleben gerichtet. Der Schutz des Lebens umfasst aus biblischer Perspektive jedoch in gleicher Weise den Schutz des einzelnen vor sozialer Isolation. Dass hier ethischmoraltheologische Gratwanderungen zu bestehen sind, entpflichtet nicht von der Aufgabe, die Defizite einer rein medizinisch-biologischen Definition von Leben aufzuzeigen. Es gilt, Konzepte für einen Schutz der Risikogruppen zu entwickeln, die in gleicher Weise und nicht nachgeordnet den Schutz vor sozialer Isolation neben dem Infektionsschutz im Blick haben.

Abstand ist in Zeiten von COVID-19 die neue Form der Nächstenliebe. Aber Abstand darf nicht in Isolation und Einsamkeit münden. Die Bibel macht deutlich, dass Gemeinschaft nicht ein Gut unter vielen ist. Leben ist in biblischer Tradition *nur* in Gemeinschaft möglich. Einsamkeit und Tod sind Geschwister. Die Kirchen sollten dieses Grunddatum biblischer Tradition deutlich herausstellen.

Dr. Michael Konkel ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Frank Sobiech

"Trauernde" Papageien

Überseepost von Kaspar Rueß SJ über die Epidemie 1619/20 in der Ordensprovinz Peru

Kurzinhalt - Summary:

Der Beitrag stellt den autografen Brief des Jesuitenmissionars Kaspar Rueß SJ (1585–1624) vom 3. Dezember 1620 aus der Jesuitenresidenz in Santa Cruz de la Sierra im heutigen Bolivien an den Jesuitenscholastiker Philibert Nicolai SJ (1592–1618) vor, in dem Rueß anschaulich und detailliert über die Schwierigkeiten seiner Mission unter den Indigenen sowie über eine in der Peruanischen Ordensprovinz ab Ende 1619 für zehn Monate unter der Bevölkerung grassierende Epidemie, wohl Beulenpest, berichtet.

The contribution introduces a letter written by the Jesuit missionary Fr. Kaspar Ruess SJ (1585–1624) to the scholastic Philibert Nicolai SJ (1592–1618) in Germany from the Jesuit residence in Santa Cruz de la Sierra in present-day Bolivia on 3 December 1620. In his letter, Ruess gives a detailed and vivid account of the difficulties encountered by him during his mission among the indigenous tribes stricken by a ten-month epidemic – probably the bubonic plague – beginning at the end of 1619.

Im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München liegt ein bislang zur außereuropäischen Mission der Alten Gesellschaft Jesu wenig genutzter Fundus an Missionsbriefen von und über Jesuitenmissionare. Einer davon soll hier vorgestellt werden, da er einen tiefen Einblick in die Schwierigkeiten bietet, die die jesuitische Mission in der Neuen Welt, hier Südamerika, angesichts der grassierenden Epidemien unter der kolonialen Bevölkerung zu bewältigen hatte. In der Forschungsliteratur wird mitunter die jesuitische mission frontier ("Missionsgrenzland") als disease environment ("Krankheitsumfeld"),

¹ Vgl. B. H. Willeke, Die Missionshandschriften im Bayerischen Hauptstaatsarchiv zu München; in: J. Rommerskirchen/J. Metzler (Hg.), De Archivis et Bibliothecis missionibus atque Scientiae Missionum inservientibus (Euntes Docete 21), Rom 1968, 321–345. Das einschlägige Findbuch zum Bestand, einsehbar im Katalogsaal des Bayerischen Hauptstaatsarchivs München (BayHStA), ist E. Noichl/R. Mayr (Bearb.), Jesuitica. Missionsbriefe (Repertorien des Bayerischen Hauptstaatsarchivs), München 2002.

² BayHStA, Jesuitica 607/7 [2 Blatt mit 4 Seiten Text, unpaginiert], vgl. Noichl/Mayr, Missionsbriefe (s. Anm. 1), 317 (mit Hinweis auf die Fehldatierung des Briefes in Willeke, Missionshandschriften [s. Anm. 1], 327); U. Glüsekamp (Bearb.), Peru (1617–1768) (Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit 5), Münster 2013, 278–286, hier 284 (Brief Nr. 11).

eine Folge des Columbian Exchange in the Americas ("Kolumbianischer Austausch in den beiden Amerika"), bezeichnet.³

Der Brief stammt von dem zuletzt in Ingolstadt eingesetzten Jesuitenpater Kaspar Rueß SJ (1585–1624)⁴ – im (autografen) Brief hispanisiert "Ruiz" –, den er am 3. Dezember 1620 mit einem Postskriptum aus der Jesuitenresidenz in Santa Cruz de la Sierra im heutigen Bolivien an den Scholastiker Philibert Nicolai SJ (1592–1618), der sich am 2. September 1616 aus Ingolstadt für die Übersee-Mission beworben hatte,⁵ in der Oberdeutschen Ordensprovinz richtete, der jedoch, was Rueß nicht wusste, bereits am 21. Februar 1618 in Innsbruck früh verstorben war. Rueß' im Original erhaltener lateinischsprachiger Brief wird nach nun genau 400 Jahren erstmals leicht gekürzt in eine moderne Sprache übersetzt dargeboten. Er stellt ein lebendiges und detailliertes glaubens- und kulturgeschichtliches Zeugnis der Jesuitenmission usque ad ultimum terrae ("bis an die Grenzen der Erde") dar, was mit Blick auf die Konstitutionen des Ordens ein Proprium der Alten Gesellschaft Jesu war.⁶

Zum Vergleich sei erwähnt, dass zu dieser Zeit Friedrich Spee SJ (1591–1635), welcher die von ihm zusammen mit einem anderen Jesuitenpater ausgeübte Pflege während einer Seuche im September 1626 in Paderborn unbeschadet überstand,⁷ am 1. November 1620 sein zweites theologisches Studienjahr in Mainz begonnen hatte. Im November 1617 hatte auch er in Worms ein sog. Indiengesuch an den Generaloberen der Gesellschaft Jesu verfasst.

Kaspar Rueß, der sich 1615/16 für die auswärtigen Missionen beworben hatte, erreichte am 23. Januar 1616 im Ingolstädter Kolleg die Nachricht, dass er zusammen mit zwei anderen Patres für die Peruanische Ordensprovinz ausgewählt sei.⁸ Ab Belgien, d. h. der flandro-belgischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, reiste er, wie im Brief erwähnt, mit Pater Martino del Campo (Deschamps) SJ (1585–1622/23)⁹ nach Lima. Eingesetzt war Rueß

³ D. T. Reff, The Jesuit Mission Frontier in Comparative Perspective: The Reductions of the Río de la Plata and the Missions of Northwestern Mexico, 1588–1700, in: D. J. Guy/T. E. Sheridan (Hg.), Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire, Tucson, AZ 1998, 16–31, hier 16.

⁴ *11.11.1585 Haunstetten, SJ 05.07.1601 Landsberg, †12.04.1624 Santa Cruz de la Sierra; zu ihm: Glüsekamp, Peru (s. Anm. 2).

^{5 *1592} Pruntrut, SJ 1611, †21.02.1618 Innsbruck, vgl. C. Nebgen, Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert (Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum 14), Regensburg 2007, 293.

⁶ Vgl. zusammenfassend mit weiterführender Literatur Nebgen, Missionarsberufungen (s. Anm. 5), 108–114.

⁷ Vgl. F. Sobiech, Jesuit Prison Ministry in the Witch Trials of the Holy Roman Empire. Friedrich Spee SJ (1591–1635) and his *Cautio Criminalis* (1631) (Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 80), Rom 2019, 74.

⁸ Vgl. Nebgen, Missionarsberufungen (s. Anm. 5), 44–45, 303.

^{*1585} Lille, SJ 16.09.1609 Tournai, †1622 oder 1623 Santa Cruz de la Sierra, vgl. W. Audenaert (Bearb.), Prosopographia Iesuitica Belgica Antiqua (PIBA). A biographical dictionary of the Jesuits in the Low Countries 1542–1773. Introduction by Herman Morlion S.J., Band 1, Löwen-Heverlee 2000, 286.

fortan im Vizekönigreich Peru in der Peruanischen Ordensprovinz, deren Provinzialat sich im Professhaus in Lima befand.¹⁰ Die Jesuiten wirkten seit 1567 in Peru. Am 5. Juli 1605 war das Bistum Santa Cruz de la Sierra durch Papst Paul V. (reg. 1605–1621) errichtet worden.¹¹ Im Jahre 1616 gab es in der Peruanischen Ordensprovinz insgesamt 264 Jesuiten (im Vergleich dazu 546 Jesuiten in der Oberdeutschen Provinz, aus der Rueß stammte).¹²

1 Briefinhalt

Im Brief kommt Rueß auf eine "sehr schwere Pest" (pestis gravissima) zu sprechen, die "ungefähr gegen Ende des Jahres 1619" entstanden sei und "im Ganzen zehn Monate" gedauert habe, "von denen sie sechs oder sieben besonders grausam wütete", das heißt offenbar bis Spätsommer/Anfang Herbst 1620. Gemeint ist wohl die in der Forschung bisher in das Jahr 1619 datierte Beulenpest.¹³ Neben Sklaverei bildeten Seuchen ein Hindernis der jesuitischen Mission.¹⁴ Der sich in den jesuitischen Quellen findende Begriff hierzu ist pestis ("Pest").15 Um eine Vorstellung von der Bevölkerungsabnahme in Rueß' Einsatzgebiet zu gewinnen, sei darauf verwiesen, dass sich zwischen 1524 und 1620 die Bevölkerung der Zentralanden von 9 Millionen auf 600 000 reduzierte. 16 Die *pestis* nimmt Rueß zum Anlass, Überlegungen über daraus erwachsende geistliche Früchte zu ziehen, die derart seien, "dass man wegen der so großen Frucht an Seelen eine solche Geißel der Pestilenz sogar zu wünschen vermochte." Wenn auch in den Jahrzehnten der europäischen Hexenverfolgung in den internen jesuitischen Jahresberichten der Rheinischen Provinzen Ähnliches über die die Sakramentenfrequenz steigernde Nebenwirkung von (angeblicher) Hexerei zu lesen ist und auch die Indigenen

¹⁰ Vgl. L. Carrez, Atlas geographicus Societatis Jesu in quo delineantur quinque ejus modernae assistentiae, provinciae tres et viginti singularumque in toto orbe missiones, necnon et veteres ejusdem Societatis provinciae quadraginta tres cum earum domiciliis, quantum fieri licuit, Paris 1900, Karte Nr. 33 (Missio Provinciae Toletanae; Antiqua Provincia Peruana); A. Maldavsky, Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII (Universos americanos 8), Sevilla 2012, 114 (Mapa 3).

¹¹ Vgl. V. Trujillo Mena, La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú durante el siglo XVI. Con especial aplicación a la Jerarquía y a la Organización Diocesana, Lima 1981, 44 Nr. 14.

¹² Vgl. E. Lamalle, Les catalogues des provinces et des domiciles de la Compagnie de Jésus. Note de bibliographie et de statistique; in: Archivum Historicum Societatis Iesu 13 (1944), 77–101, hier 101.

¹³ Vgl. N. D. Cook, Demographic Collapse. Indian Peru, 1520–1620, Cambridge 1981, 60 (Table 10. Peruvian epidemics, 1624–1635): "1619 Bubonic plague?".

¹⁴ Vgl. A. C. Metcalf, Jesuits in Brazil. Defining the Vision, in: T. M. McCoog (Hg.), The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573–1580 (The Institute of Jesuit Sources No. 18 in Series III: Original Studies Composed in English/Bibliotheca Instituti Historici S. I. 55), Rom 2004, 787–814, hier 800.

¹⁵ Vgl. A. L. Martin, Plague? Jesuit accounts of epidemic disease in the 16th century (Sixteenth century studies 28), Kirksville, MO 1996, xi-xii.

¹⁶ Reff, The Jesuit Mission Frontier (s. Anm. 3), 22.

nicht frei von Furcht vor Hexerei waren, ¹⁷ spricht Rueß doch die heute verschüttete Erkenntnis an, dass Krankheit zur geistlichen Reifung des Menschen beizutragen vermag. Wenn auch Rueß in einem Brief vom 2. April 1618 aus Huarochiri vom Glauben der Indigenen an einen sich in einen Papageien verwandelnden "indianischen Teufel, den die Indios dieser Gegend als ihren Gott anbeten" – wovon er sich distanziert – berichtet, ¹⁸ handelt es sich bei den von ihm erwähnten Papageien, die 1619/20 die laut klagende Trauer der Indios nachahmten, um einen Tatsachenbericht.

Rueß taufte, wie er schreibt, Indigene aus dem Stamm der "Tapacuraes" bzw. Chapacura;¹⁹ erwähnt wird auch eine Frau aus dem Stamm der "Coloratos"²⁰ sowie eine indigene Frau namens Franziska, deren von Rueß berichtetes Sterben – es handelt sich wohl um eine Nahtoderfahrung – sich dann im 17. Jahrhundert in der europäischen nicht nur jesuitischen pastoralen Literatur wiederfindet.²¹ In Rueß' Brief ist auch von der sakramentalen Beichte von Indigenen die Rede.²² In diesem Zusammenhang sei an die "Industria spiritualis", ein Werk Friedrich Spees, erinnert, welches, ihm entwendet, in mehreren Drucken und im 18. Jahrhundert übersetzt auch in Lima unter dem Titel "El pecador arrepentido o Methodo facil para disponerse á una buena Confessión General, ó Particular" (Lima 1738) erschien.²³

Von den Orientierungsschwierigkeiten in unwegsamem Gelände, die den Missionar in Lebensgefahr bringen konnten, kann die Autobiografie des Missionars Heinrich Lemke OSB (1796–1882) noch einen Eindruck vermitteln, der in der Prärie in Missouri in der Nähe von Leavenworth, Kansas, ca. Herbst 1856 auf ähnliche Weise vom Wege abkam.²⁴ Bei dem im Postskriptum genannten "Reiseinstrument" nach dem "Prototyp" von Erzherzog

¹⁷ Vgl. Sobiech, Jesuit Prison Ministry (s. Anm. 7), 382; P. Broggio, I gesuiti e la confessione sacramentale nel Perù coloniale: ipotesi di ricerca, in: Archivio per l'Antropologia e la Etnologia 135 (2005), 39–56, hier 43.

¹⁸ Vgl. hierzu mit weiteren Quellen E. Aldunate Loza, Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana – auf der Grundlage neuer Quellen. Darstellung aus interkultureller Sicht (Intercambio-Schriftenreihe. Schriften des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland 5), Berlin 2017, 136–140.

¹⁹ Vgl. J. Onofrio, Dictionary of Indian Tribes of the Americas, Band 1, Newport Beach, CA ²1993, 250–251, hier 251.

²⁰ Zur Jesuitenresidenz "En los Colorados" in der Provincia Quitensis vgl. A. Hamy, Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1549 à 1773, Paris [1892], 56.

²¹ Vgl. P. D'Outreman, Paedagogus christianus [...], Luxemburg 1629, 534–535: "Ex litteris P. Gasparis Ruitz Socij P. Nicolai Trigault ex Europa in Chinam revertentis, missis Romam & acceptis ann. 1624"; L. Mayr, MARIÆ Stammen buech [...], Dillingen 1632, 259–260; C. U. Neuburger, Conciones Rurales [...], Salzburg 1660, 13–14.

²² Vgl. im Überblick Broggio, I gesuiti e la confessione sacramentale nel Perù (s. Anm. 17).

²³ Vgl. J. Toribio Medina, La imprenta en Lima (1584–1824), Band 2, Santiago de Chile 1904 (ND Valladolid 2013), 395 Nr. 912.

²⁴ Vgl. W. Mathäser (Hg.), Haudegen Gottes. Das Leben des P. H. Lemke 1796–1882 von ihm selbst erzählt, Würzburg 1971, 133–135 mit Anm. 21 auf S. 265.

Maximilian III. (1558–1618), der in Kontakt mit Christoph Scheiner SJ (1575–1650)²⁵ stand, dürfte es sich um einen tragbaren Papierkompass handeln. Von Mission als Weg zur Heiligkeit zeugt der Tiroler Jesuitenmissionar und Geograf Eusebio Francisco Kino SJ (1645–1711), dem am 10. Juli 2020 von Papst Franziskus der heroische Tugendgrad zuerkannt wurde.

Es folgt der Brief von Kaspar Rueß in Übersetzung, gekürzt um den letzten Absatz, in dem er seine Reisepläne für das Jahr 1621 erläutert. Intendiert ist ein erster Zugang zu einem Gebiet, das durch den Film "The Mission" (1986), welcher mit historischen Konstellationen wie Jesuiten des 17. und 18. Jahrhunderts als Folie die Seelsorgsarbeit der Gesellschaft Jesu in Südamerika porträtiert, auch kinematografisch seine Darstellung gefunden hat.

2 Übersetzung des lateinischen Brieforiginals (BayHStA, Jesuitica 607/7) (leicht gekürzt)

Dem Ehrwürdigen Vater in Christus P. Philibert Nicolai, Priester der Gesellschaft Jesu in der Oberdeutschen Provinz.

Der Friede Christi. Ehrwürdiger Vater in Christus.

Auf den letzten Brief, den ich aus Eurem Deutschland 1620 im Monat, wenn ich mich nicht irre, Februar erhalten habe, würde ich meinerseits antworten, aber da er ohne Buchstaben (ich weiß nicht, welchen Schiffbruch er erlitten hat) hierhin gelangte, derart, dass ich außer der Aufschrift überhaupt nichts lesen konnte, selbst nicht einmal den Namen des Autors, wer auch immer das gewesen sein mag, wird er mich als entschuldigt ansehen; und Euer Hochwürden wird, soweit er es freilich wegen seiner Pflichten wird bewerkstelligen können, danach forschen, von wem er stammte, und, wenn er vielleicht etwas von größerer Bedeutung enthielt, wird er das erneute Schreiben oder Schreibenlassen besorgen. Die Briefe, wenn mich meine Erinnerung nicht täuscht, waren je drei mit zwölf silbernen Pfeilen des hl. Sebastian und einigen Abbildungen; das Geschenk, denke ich, war aus München, von wem aber, weiß ich nicht. Wie ich freilich vermute, war es entweder von P. Matthias Mayrhofer, P. Johannes Buslidius oder P. Jacob Keller. Wie auch immer es sich verhält, das Geschenk habe ich mit gebührend dankbarem Herzen empfangen, und, wenn ich kann, um Gleiches mit Gleichem bereitwilligst zu vergelten. Was ich aber Euer Hochwürden und allen Patres und Fratres Eurer Provinz nun zu schreiben habe, will ich in wenigen Worten zusammenfassen. In diesem Jahr 1620 grassierte eine sehr schwere Pest, die eine beträchtliche Menge an Indianern aus ihrer Mitte

²⁵ Vgl. A. Lotz, Der Weg des Caspar Rueß. Frühe süddeutsche Kontakte mit Peru und Bolivien, München 1969, 16–23, 29, 89–90 zu Seite 43; F. Daxecker, Der Physiker und Astronom Christoph Scheiner, Innsbruck 2006, 14–18 u. ö.

hinwegnahm, und es schonte auch nicht die wenigen Spanier, die diese auswärtigen Landstriche bewohnen, und übte ihre Grausamkeit auch gegen sie aus. Es begann diese Pest in dieser Provinz ungefähr gegen Ende des Jahres 1619 und dauerte im Ganzen zehn Monate, von denen sie sechs oder sieben besonders grausam wütete, derart, dass kaum ein gesunder Indianer zu finden war, um den Kranken die Hand zu reichen, und da zur Pest auch eine sehr schwere Hungersnot hinzukam, wurde der größere Teil der Indianer eher durch Hunger als durch den anderen Einfluss der Krankheit ausgelöscht, und es war ein so jammervolles Spektakel zu sehen, wie ganze Dörfer durch dieses Unglück aufgerieben wurden, so dass ich nicht weiß, ob es nicht sogar ein aus härtestem Marmor geschnittenes Herz zu Mitleid und Tränen bewegen würde: Es lagen die armen Indianer entblößt auf nacktem Boden, jeder menschlichen Hilfe völlig beraubt, nur noch Haut und Knochen, nicht im Sterben Liegenden, sondern Toten ähnlicher, weder dazu in der Lage, sich selbst beizustehen, noch mit schwindender Stimme Hilfe zu ersuchen, und in den Dörfern war gänzlich kaum einer zu finden, der dem anderen den letzten Dienst des Begräbnisses erwies. Um diesem ganzen verlassenen Volk hilfreich beizustehen, haben wir die ganze Provinz in drei Teile aufgeteilt, deren nicht kleinster mir allein und den vier anderen Patres je einer zu zweit zufiel. Das Arbeiten ist anstrengend, so sehr, dass mir kaum Gelegenheit verbleibt, um Schlaf zu finden. Es gab eine Woche, in der ich vier Nächte ununterbrochen damit beschäftigt war zu reisen und Beichten abzunehmen, wobei unterdessen tagsüber die Sommerhitze nicht abnahm, so sehr, dass wenn nicht die göttliche Hand meinen Kräften aufgeholfen hätte, ich unter so großen Anstrengungen zusammengebrochen wäre. Selbst auch die Mauleselinnen, im Übrigen robust und sehr geduldig mit Lasten, hielten so großen wiederholt zu ertragenden Erschöpfungen nicht stand, und deshalb bediente ich mich abwechselnd immer zweier oder dreier Mauleselinnen. Nicht will ich sprechen von der Sonnenglut, der Stärke der Regengüsse, der Schwierigkeit der Wege, was alles zu bewältigen nötig war. Einsam in jenen bewaldeten Einöden mit auch sehr dunklen Nächten, so sehr, dass man selbst die eigene Hand nicht zu erblicken vermochte, irrte ich umher, und wenn mir nicht zuweilen Blitze Licht verschafft hätten, und ich durch lange Übung ziemlich wegekundig geworden wäre, hätte ich oft sehr wenig vorankommen können.

Aber nicht jeder derartigen Gefahr entrann ich; zweimal nämlich irrte ich mitten in der Nacht von der Route ab, in einer sehr stürmischen und dunklen von diesen nämlich, wobei alle Pfade durch den ununterbrochenen Regen, in dem ich im Zeitraum von fast neun Stunden ziemlich durchnässt vorangekommen war, unter Wasser standen: Und um nicht länger von der Reiseroute abzukommen, stieg ich von der Mauleselin und band sie an einen nahen Baum, und auf den Füßen am Boden kriechend und mit Händen abtastend suchte ich nach irgendeiner Fährte eines Weges, doch vergeblich; daher, damit ich nicht mit dem Weg auch die Mauleselin verlor, kehrte ich zum Baum zurück, an den ich sie angebunden hatte, die, als sie mich herannahend gesehen oder

sollte ich eher sagen gehört hatte, erschreckt mit gerissenem Halfter samt Sattel und Zügel floh, und mich zu Fuß, wegeunkundig und am ganzen Körper durchnässt, zurückließ. Was mich damals am meisten betrübt hatte, war der Verlust des Sattels und des Zügels; daher mache ich dem hl. Antonius von Padua ein Gelübde, ein hl. Opfer darzubringen, wenn er mir die Mauleselin wohlbehalten zurückerstatten sollte, und das Gelübde war, wie der Ausgang lehren wird, nicht vergeblich. Von da an setze ich alles daran, irgendeinen Pfad ausfindig zu machen, aber, da mir jegliches Licht fehlt, scheine ich mir vergebliche Mühe zu geben; bald treffe ich auf Gräben, bald auf Sümpfe, und damit ich nicht zufällig in größere Gefahr gerate, suche ich mit den Füßen auf irgendeinem Baum festen Halt (sich auf den Boden niederzulegen war nämlich wegen der Vielzahl der Nattern gefährlich) und richte mich im nächsten Augenblick darauf ein, jene Nacht so zu verbringen, aber, das sich Vorgestellte wieder bereuend, entschließe mich zum Weitergehen; und siehe da, mit Gottes Führung, dem ich mich innerlich anvertraut hatte, stoße ich auf einen Pfad, der mich zu irgendeiner Zuckermühle hinführte, dessen hochherziger Eigentümer, mein Freund, Bett, Hemd und alles Notwendige bereitstellte; aber ich wollte lieber den eingeschlagenen Weg fortsetzen als mir die angetragene Dienstleistung zunutze machen. Deshalb gelangte ich mit einem dort angenommenen indianischen Guide und einem Pferd zum gewünschten Ziel der Reise, wo ich nach Kleiderwechsel etwas ausruhte und die dem hl. Antonius versprochene Messe hielt, gegen deren Ende, als ich das Evangelium des hl. Johannes rezitierte, ein gewisser Indianer die Mauleselin mit allem, Sattel und Zügel, wohlbehalten herbeibrachte, und es schien mir ein einzigartiges Vorzeichen zu sein, den Sattel so trocken zu sehen, als wenn auch nicht ein Tropfen Wasser auf ihn gefallen wäre, obwohl dennoch jenes Unwetter die ganze Nacht andauerte: Es ist gewiss wahr, dass der den Sattel umhüllende Lappen, den die Spanier Caparra nennen, etwas feucht gewesen ist, aber wenn man die Stärke und Dauer des Regens bedenkt, war es überhaupt nichts.

Da unter diesen Mühen oftmals weder Ort noch Zeit zur Verfügung stand, Speise einzunehmen, pflegte ich etwas Käse und geröstetes Quinoa anstelle von Brot mit mir zu tragen, und diese Lebensweise war für mich mit Gottes Hilfe nicht schwierig, ja vielmehr schöpfte ich aus ihr sehr viel Trost; ich sah nämlich die überaus große Frucht, die den Indianern daraus erwuchs. Denn die meisten bereiteten sich mit einer Generalbeichte ihres ganzen Lebens mit großem Seelenschmerz auf den Tod vor, so sehr, dass man wegen der so großen Frucht an Seelen eine solche Geißel der Pestilenz sogar zu wünschen vermochte. Und damit Euer Hochwürden verstehen, wird es ein Einfaches sein, die Schwere der Trauer und die Häufigkeit der Tränen mit einem einzigen Argument zu erläutern. Es ist Sitte der Indianer, die Toten nicht still in Lauten und Wehklagen zu betrauern, sondern die Namen der verstorbenen Blutsverwandten mit klagender Stimme aufzuzählen und ihr Unglück mit einigen bestimmten Ausrufen vorzubringen, welche Namen und Ausrufe die Papageien

sich wegen der Häufigkeit der Trauer so sehr angeeignet hatten, dass sie es mit den ihnen eigenen Lauten lebensecht zum Ausdruck brachten, so sehr, dass man die echte Trauer der Menschen von der fiktiven der Vögel auf keinste Weise auseinanderhalten konnte, und sie [= die Papageien] täuschten mich selbst nicht nur einmal.

Jetzt eben, in dieser so unglückseligen Zeit, haben die Spanier einen fast vollständigen Indianerstamm, den sie Tapacuraes nennen, hierhergebracht, die allesamt, vier oder fünf vielleicht ausgenommen, teils auf der Reise, teils hier unter uns durch den Hunger und die Pest umkamen. Ich selbst taufte einige von ihnen unter großer Schwierigkeit wegen Fehlens eines guten Dolmetschers: In eben diesem Jahr, das völlig unheilbringend war, verließen die Spanier auch die Siedlung S. Francisco Di Alfaro, die sie vor vielleicht 16 Jahren gegründet hatten, aus dem Grund, weil sie dort aus Mangel an Lebensmitteln nicht ihr Leben fristen konnten. Sie hatten auch in diesem Jahr eine Expedition zur Provinz der Indianer, die sie Coloratos nennen, unternommen, aber vergeblich: Sie irrten nämlich von der Reiseroute völlig ab, und führten [stattdessen] nur wenige von einem anderen Stamm, auf die sie durch Zufall gestoßen waren, mit sich, aber auch diese starben in kurzer Zeit allesamt, den einen oder anderen ausgenommen, nicht ohne das heilige Bad der Taufe [empfangen zu haben], außer einer einzigen Indianerin, die ich schon zur Taufe disponiert hatte; da ich aber geglaubt hatte, dass sie noch nicht in schwerer Lebensgefahr schwebte, setzte ich fest, um sie besser in den Glaubenslehren zu instruieren, ihre Taufe um einige Tage zu verschieben, wobei ich die Angelegenheit unterdessen einem gewissen Spanier anvertraute, der an diesem Ort beizustehen pflegte, um sie, sobald er sie in nennenswerter Lebensgefahr zu schweben bemerkte, entweder selbst mit der heiligen Quelle der Taufe zu benetzen, oder um dafür Sorge zu tragen, mich dorthin eilends selbst bei Nacht kommen zu lassen: Jener empfing diese Sorge dem bloßen Worte nach, denn er ließ unbekümmert und die Indianerin vergessend zu, dass sie ohne die Wohltat der Taufe starb, welche Sache mich nicht wenig niedergeschlagen gemacht hatte, und ich tadelte die schwer sündhafte Nachlässigkeit jenes Spaniers nicht wenig. Ein einziges hier zu erwähnen sehr würdiges Vorzeichen, das sich im Verlauf dieser Pest zutrug, werde ich berichten. In einem gewissen Dorf, welches wir Xoxim nennen, kam eine gewisse Indianerin mit Namen Franziska mit der Pest um, welche sie [= die Dorfbewohner] alsbald beschlossen mit einem Leichentuch [zu bedecken] und, um sie zu bestatten, eine Grube ausheben ließen, aber die zwei jungen Männer, unkundig eines solchen Werks, hoben diese über Gebühr zu kurz und zu eng aus; als sie deswegen die Bestattung nicht fasste, schicken sie, um andere, der Sache Kundigere ausfindig zu machen; währenddessen beginnt der Leichnam sich plötzlich zu bewegen und Seufzer auszustoßen; sie trennen das Gewebe auf und treffen sie lebend an, und, sobald sie wieder recht zur Besinnung gekommen ist, legte sie Rechenschaft über ihren Zustand ab. "Unmittelbar als", sagte

sie, "meine Seele aus meinem Körper entwich, führte sie [!] ein sehr wohlgestalteter junger Mann zu irgendeinem sehr weiträumigen und überaus prächtigen Palast: Dort saß auf dem höchsten Thron Christus als Richter, neben ihm seine Mutter, die Jungfrau Maria, und viele andere Heilige, alle von ausgesuchter Schönheit, und in wunderbares Licht eingetaucht, und oben durch die Lüfte schwärmten sehr schöne Jünglinge: Vor diesem Tribunal hatte der Teufel, von unförmiger Gestalt, selbst die kleinsten Sünden meines ganzen Lebens aufgedeckt, und ich besaß nichts, was ich dem entgegenhalten konnte, und auch jener wohlgestaltete junge Mann, der mich dorthin geführt hatte, obschon er es versuchte, vermochte mich nicht zu verteidigen. Daher wende ich mich an die Mutter Christi und flehe sie um ihre Hilfe an, da ich sie nämlich einst zu meiner Fürbitterin erwählt hatte; sie genehmigte meine Bitten, und hielt, auf den Knien vor ihrem Sohn, ihm eine kleine Schale voll mit indianischen Gurken hin, wir nennen sie hier Zupallos: Sie legte dar, wie ich diese aus Liebe zu ihm vor wenigen Tagen, wie die Sache stand, einem gewissen Armen, den mein Ehemann aus dem Haus hatte werfen wollen, gegeben habe; wegen dieser Tat, von mir aus Liebe zu ihm verrichtet, bittet sie für mich um Verzeihung; es stimmte der Sohn den Bitten seiner Mutter zu, und gewährte, um die Sünden in der Beichte abzubüßen, etwas an Lebenszeit, aber damit ich an meine Sünden dächte, ordnet er an, dass ich von einem Dämon hart geschlagen werde, und unter der Härte der gegen mich gerichteten Schläge kehre ich ins Leben zurück." Viele weitere Worte machte sie, wobei sie die Umstehenden zu einer besseren Lebensfrucht ermunterte; der Häuptling des Dorfes wie jener Indianerin befiehlt, dass ich herbeigerufen werde, um sie durch das Bußsakrament zu versöhnen, wo ich meines Amtes waltete und jene kurz darauf aus dem Leben schied: Die ganze Zeit nach ihrer Rückkehr in das Leben, was vielleicht eine Spanne von drei Tagen war, hatte sie mit Tränen und frommen Gesprächen zugebracht. Soweit zum vergangenen [ahr. [...]

Allen Patres und Fratres erbitte ich ein Übermaß an Heil, um deren heilige Opfer und Gebete ich innig bitte, weil ich ja unter so vielen Gefahren durch Feinde wehrlos hingestellt bin. In Santa Cruz de la Sierra im Jahre 1620, dem 3. Dezember.

Euer Hochwürden unwürdiger Diener Gaspar Ruiz

[Postskriptum:] Was ich oben über jene drei Indianerprovinzen geschrieben habe, habe ich von den Oberen erlangt, die mich dorthin destiniert haben mit einem gewissen gallobelgischen Pater aus Lille, der mir sehr vertraut ist, P. Martino del Campo, mit dem ich von Belgien die Reise nach Lima unternahm. Er ist ein Mann von hochstehendem Charakter und Eifer um die Seelen, sehr geduldig bei der Arbeit, wie es sich für solche, die in diesem unbebauten Weinstock des Herrn Arbeiter sind, ziemt: Wir werden mit Gottes Gunst im Mai oder Juni mit einem weltlichen Spanier und einigen Indianern als Begleitern

reisen. Ich schreibe nicht weitläufiger, denn mir steht nicht ausreichend Zeit zur Verfügung; ich bin Tag und Nacht damit beschäftigt, die Sprachen der Indianer zu erlernen, welche Arbeit sehr groß ist wegen des Mangels an Lehrern, sodass es wenn nicht aus Liebe zu Gott zu schaffen ist. Möchten Euer Hochwürden, ich bitte inständig, unsere Bemühungen durch Ihre heiligen Gebete und Opfer im Jahr Christi 1621 würdigen zu fördern.

Um diese meine Missionen in den Einöden der Wälder durchzuführen, wo man oft von den schlecht ausgetretenen Indianerpfaden sogar unter Lebensgefahr abirrt, finde ich nichts passender als ein bestimmtes Reiseinstrument, wie dergleichen wir einstmals in Ingolstadt nach dem Prototyp des Erzherzogs Maximilian aus stärkerem Papier mit Klebe zusammengefügt verfertigt haben, das dennoch für dieses Land keineswegs aus Eisen sein sollte wegen der Luftfeuchtigkeit, sondern aus Kupfer oder einem ähnlichen Material, das durch Rost nicht angegriffen wird; aber ich finde keine Weise, es zu erwerben, wenn Sie nicht in der ganzen [Oberdeutschen] Provinz eine solche Almosensammlung für diese Mission des Hl. Kreuzes veranstalten wollten, was durchaus sehr bedeutend und sehr nützlich wäre, die ich dennoch auf keine Weise zu erbitten wage, und deshalb das bloße Verlangen nach ihr zum Ausdruck bringe. P. Andreas Brunner, P. Matthias Mayrhofer, P. Johannes Manhart, P. Paul Laymann und allen anderen Patres und Fratres vielmals Grüße.

Soweit Rueß' Brief. Mikroorganismen als Auslöser von Epidemien vermutete in seinem "Scrutinium pestis" (1658) erstmals Athanasius Kircher SJ (1601–1680). Auch wenn Vergangenes unwiederholbar in sich steht, seien doch Parallelen zwischen 1620 und 2020 zu bedenken gegeben: Die persönliche Hilflosigkeit der Infizierten ähnelt Folgen schwerer Erkrankung an COVID-19 sowie dem im Frühjahr 2020 einsetzenden einsamen Sterben auf Intensivstationen ohne Viaticum und Beistand von Angehörigen. Am 21. April 2020 warnte in Zusammenhang mit der Pandemie erstmals David Beasley vom World Food Programme (Rom) vor der Gefahr von "mehreren Hungersnöten biblischen Ausmaßes" ("multiple famines of biblical proportions"²⁶).

Dr. theol. habil. Frank Sobiech ist Privatdozent am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät Paderborn.

WFP-Chef warnt vor Hungerpandemie wegen COVID-19 (Erklärung vor dem UN-Sicherheitsrat) (21. April 2020), in: https://de.wfp.org/pressemitteilungen/wfp-chef-warnt-vor-hungerpandemie-wegen-covid-19-vor-un-sicherheitsrat bzw. https://www.wfp.org/news/wfp-chief-warns-hunger-pandemic-covid-19-spreads-statement-un-security-council (Zugriff: 23. Januar 2021).

Klaus von Stosch

Die Corona-Krise als Lernfeld für Kirche und Systematische Theologie

Kurzinhalt - Summary:

Der Artikel erläutert vier Dimensionen. in denen sich unsere modernen Gesellschaften im Zuge der Corona-Krise für Fragestellungen der Religionen geöffnet haben. Die verstärkte Individualisierung ist hier als erste Dimension zu nennen, die eine große transformative Kraft für spirituelle Angebote entwickelt hat. Klassische Themen der Religion wie Kontingenz und Verletzlichkeit, aber auch Krankheit und Schuld, sind neu zu virulenten Themen unserer Zeit geworden. Schließlich erinnert die Corona-Krise daran, wie wichtig es ist, die christliche Erlösungsbotschaft in ihrem Hoffnungspotenzial für die Gegenwart auszulegen.

The article tries to show four dimensions how the Corona-crisis helped religions to become relevant for modernity. The first dimension has to do with the response to the increased individualization which was possible through the virtual turn of spiritual facilities. The second and third dimension have to do with the subjects of contingency, fragility, illness and guilt which all gained new importance through the crisis. The last dimension tries to figure out how hope and salvation can become relevant within the crisis.

Auf den ersten Blick scheint es so, als sei die Corona-Krise die erste Pandemie der Menschheitsgeschichte, die den Religionen keinen Zulauf gebracht hat. Während es bei vergangenen Menschheitskrisen so war, dass die Menschen Zuversicht im Glauben suchten und in die Kirchen strömten, wurden die Kirchen diesmal in der Krise geschlossen. Auch in anderen Kulturen und Ländern vermochten die Religionen nicht mehr durch ihre gemeinschaftlich vollzogenen Rituale Trost zu schenken. In manchen Gegenden fiel das den Menschen besonders schwer – man denke nur an den Kampf vieler orthodoxer Kirchen, ihre virenfreundlichen Rituale aufrechtzuerhalten. Aber auch dort wurde es schließlich durchgesetzt, weil die Menschenfreundlichkeit Gottes nicht anders zu bezeugen war als in dem Schutz der Menschen durch die Änderung religiöser Riten. Die Zeichen der Zeit verlangten von den Kirchen Demut und Zurückhaltung.

Zunächst einmal schienen die großen Kirchen in Europa verstummt zu sein und sie verschwanden in die Unsichtbarkeit. Das Ritual des Danks auf den Balkonen funktionierte ohne religiöse Dimension. Auch die erstaunliche Welle der Solidarität in unseren Gesellschaften brauchte keine Mobilisierung durch die Kirchen. Wir konnten erleben, wie sehr unsere europäischen Gesellschaften vom Geist der Nächstenliebe geprägt sind, auch wenn die Maßnahmen nicht – wie beispielsweise in Portugal – vom Segen der Kirche flankiert wurden. Im Unterschied zu früheren Seuchen galt offenkundig nicht mehr, dass Not beten lehrt. Den Kirchen sind erst einmal die starken Worte abhandengekommen, und so schienen sie unfreiwillig die Schwäche Gottes durch ihre eigene Schwachheit zu bezeugen.¹

Doch in der Rückschau lassen sich mindestens vier Dimensionen erkennen, in denen sich unsere angeblich gottlos gewordene Moderne² in Suchbewegungen nach Gott wiederfand: in der verstärkten Individualisierung, in der neuen Bedeutsamkeit klassischer religiöser Themen wie Kontingenz, Verletzlichkeit, Krankheit und Schuld, und in der Auslegung der Erlösungsbotschaft für die Gegenwart. Alle vier Dimensionen scheinen mir theologisch ausgesprochen aufschlussreich und zukunftsweisend zu sein.

1 Individualisierung und Ästhetik

Für manche überraschend entwickelten viele Gemeinden eine enorme Kreativität zur Schaffung neuer spiritueller Angebote, sodass erste Studien darauf hindeuten, dass manche religiöse Angebote mehr genutzt wurden als vor der Krise. Selbst der klassische Sonntagsgottesdienst erfreute sich in seiner virtuellen Form mancherorts erstaunlicher Beliebtheit. Nicht nur die Papstmessen, auch manche Gemeindegottesdienste hatten auf einmal deutlich mehr Teilnehmende als die jeweilige Kirche Platz geboten hätte. So erzählte mir ein befreundeter Pfarrer ganz stolz, dass über 2000 Menschen seinen digitalen Ostergottesdienst mitgefeiert hätten und ihn anschließend reichlich Fanpost erreicht hätte. Vor allem aber erlebten neue Angebote im Internet einen regelrechten Boom. Gerade wenn die kirchlich Handelnden den Mut hatten, neue ästhetische Formen zu suchen, die die Corona-Regeln vergessen ließen, waren sie erfolgreich. Insbesondere die Millennials³, die man sonst nur selten in Kirchen sieht, schnupperten an den angebotenen spirituellen Snacks und genossen die Möglichkeit der Unverbindlichkeit und Anonymität, die ihnen angeboten wurde.

Nach der Rückkehr zu den analogen Gottesdiensten waren dann manche Pfarrerinnen und Pfarrer ziemlich traurig, dass die so neu Interessierten nicht den Weg in herkömmliche Gottesdienste fanden. Aber man wird wohl auch

Vgl. C. Bundschuh-Schramm, Corona und die Theologie. Wie aus der Krise hervorgehen? (27. Mai 2020), in: https://www.feinschwarz.net/corona-und-die-theologie-wie-aus-der-krise-hervorgehen/ (Zugriff: 18. August 2020).

² Vgl. H.-J. Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.

³ Dieser schöne Begriff hat sich im englischen Sprachraum für Menschen gebildet, die in den 20 Jahren vor der Jahrtausendwende geboren sind.

festhalten dürfen, dass die Kreativität bei dieser Rückkehr in die alten Rituale und Formen nachließ und entsprechend der vorher zu beobachtende Individualisierungsschub religiöser Angebote zurückgefahren wurde.

Man mag zur Individualisierung theologisch stehen wie man will. In den Hochzeiten der Corona-Krise waren diese individualisierten Angebote einfach die einzige Möglichkeit, um verantwortet Religion zu leben. Und es ist auffällig, wie erfolgreich sie waren. Es ist auch interessant, wie stark ästhetische Momente für den Vollzug von Gottesdiensten an Bedeutung gewannen. Gleichzeitig war durch die Flexibilität des Internets auch für jeden und jede ohne große Mühe eine hohe ästhetische Qualität von Musik, Kunst und gottesdienstlicher Inszenierung zugänglich, sodass religiöses Erleben auf dieser Ebene begünstigt wurde. Der virtuelle Blick konnte sich so weiten, und neue Facetten von Religiosität und Gemeinde wurden möglich. Eine der Lehren aus der Corona-Krise für die Kirchen sollte darin bestehen, dass sie mehr in die Qualität ihrer gottesdienstlichen Angebote investieren sollten. Und sie sollten darauf achten, in einer großen Vielfalt auch sehr niederschwellige Angebote der Spiritualität zu entwickeln. Es ist wichtig, das virtuelle Netz nicht fundamentalistischen Gruppierungen zu überlassen, sondern die neuen sozialen Medien auch kirchlicherseits zu bespielen. Die Corona-Krise hat meines Erachtens gezeigt, dass das durchaus qualitätsvoll und abwechslungsreich gelingen kann.

Zugleich dürften viele Christinnen und Christen gemerkt haben, dass in diesen virtuellen Formen etwas fehlt, sodass auch die Wertschätzung der Vollform von Eucharistie als Mittelpunkt realen kirchlichen Lebens steigen kann, wenn mehr Zugänge zu spirituellen Vollzügen geschaffen werden. Nicht umsonst betont der Paderborner Liturgiewissenschaftler Stefan Kopp immer wieder, dass "ein Zentrum auch Umfelder braucht, um als Zentrum wahrgenommen und geschätzt zu werden, und ein Höhepunkt lebt davon, dass die Mühe des Anstiegs auf sich genommen wird."⁴ Derartige Umfelder müssen in unserer Zeit auch virtuell geschaffen werden, und die Kirchen dürfen in großer Fantasie und Kreativität neue Formen entwickeln, die den Menschen Lust auf mehr machen. Beim Anstieg hat man ja nicht immer den Gipfel vor Augen und der Anstieg darf auch durchaus seinen eigenen Reiz haben, auch wenn sein eigentlicher Wert sich oft erst aus der Perspektive des Gipfels erkennen lässt.

⁴ Vgl. S. Kopp, Gottesdienst ist nicht alles, aber ohne Gottesdienst ist alles nichts. Liturgische Vielfalt in Zeiten der Veränderung, in: ThGl 107 (2017) 354–370, hier 364.

2 Kontingenz und Verletzlichkeit

Viele von uns haben durch die Corona-Krise die Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit des eigenen Lebensentwurfs gespürt. Auch ohne direkt von der Krankheit betroffen zu sein, bedeutete etwa der totale Ausfall jeglicher Kinderbetreuung ein einschneidendes Erlebnis für junge Familien. Arbeit und Beruf waren auf einmal nicht mehr vermittelbar, Kinder litten am Verlust sozialer Kontakte, auch die Großeltern durften nicht einspringen. Viele waren ganz auf sich selbst zurückgeworfen und erlebten, wie überfordert sie waren. Trotz endloser Nachtschichten und dem Gehen an die eigenen physischen Grenzen war das Leben nicht mehr bewältigbar. Andere erlebten, wie der scheinbar krisensichere Job gefährdet war. Existenzielle Not wurde für Menschen erfahrbar, die damit nie gerechnet hätten. Unsicherheit zog in die eigenen Planungen ein. Plötzlich war nichts mehr verlässlich. Die Kontingenz der eigenen Lebensgestaltung wurde in oft bedrängender Weise erfahrbar. Dinge, die vor kurzem noch unvorstellbar schienen, wurden auf einmal zur Realität. Bedrückend erlebten wieder andere, wie der Zugang zu Schwerstkranken und Pflegebedürftigen nicht mehr möglich war, sodass engste Familienbande zerrissen wurden. Ein Gefühl der Ohnmacht breitete sich bei vielen Menschen aus, die Entscheidungen der Regierung für falsch hielten, zugleich aber erlebten, dass sie diese Entscheidung selbst in ihren engsten Lebensbereichen nicht ändern konnten.

Die Erfahrung von Kontingenz und Unsicherheit, von Ohnmacht und Hilflosigkeit, von Verletzlichkeit und Zerbrechlichkeit, all das sind Kernthemen von Religion.⁵ Und nicht wenige erfuhren, wie Glaube in solchen Krisenzeiten Resilienz und Durchhaltevermögen stärkt, wie er Gelassenheit und Ruhe schenkt. Gerade der christliche Glaube spricht ja von einem Gott, der sich verletzlich macht, indem er sich uns Menschen annähert. Nähe schafft Verletzlichkeit; Kontakte machen verletzlich, zumindest dann, wenn sie nicht auf virtueller Ebene bleiben – das ist uns allen durch die Corona-Krise eindrücklich vor Augen geführt worden. Von daher erscheint so auch die christliche Botschaft vom sich verkörpernden Gott, der uns in Jesus Christus buchstäblich nahekommen will, in einem neuen Licht. Risikobereitschaft und Leidenschaft Gottes werden so neu sichtbar und verlangen nach einer Theologie, die sich verletzlich zeigt und ihre Verblüffungsfestigkeit überwindet,⁶ die zugleich aber auch den Mut hat, die Nähe und Menschenfreundlichkeit Gottes zu bezeugen.

⁵ Vgl. H. Langendörfer, Das Virus bewegt. Welche Konsequenzen hat die Corona-Krise für die Kirche? In: StZ 145 (2020) 465–469, hier 465.

⁶ Vgl. J. B. Metz, Theologie als Theodizee? In: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u. a., München 1990, 103–118, hier 103.

Auch die Kirche konnte durch die Corona-Krise neu lernen, verletzlich und berührbar zu werden und sich so in ihrem Selbstverständnis aufs Spiel zu setzen. Pfarrerinnen und Pfarrer, die wegen der virtuellen Gottesdienste auf Feedback angewiesen waren und neue spirituelle Angebote ausprobierten, machten sich auf diese Weise angreifbar. Menschen wurden verletzlich, weil sie nach neuen Wegen suchten, ihren Glauben zu verkörpern und durch Zeichen auszudrücken. All das geschah in großer Unsicherheit und wurde in sehr zerbrechlicher Weise entwickelt. Spannend wurde es dann, wenn ein Hauch von Unversöhntheit spürbar wurde, um noch einmal Johann Baptist Metz in Erinnerung zu rufen.⁷ Unversöhntheit nicht mit der Politik der Regierung, sondern mit dem Schicksal der Kleinen und Alten, die unter der Corona-Krise litten und dringend Hilfe brauchten, die sie nicht bekommen konnten. Nicht umsonst wird ja gerade der bürgerlichen Form des Christentums immer wieder vorgeworfen, dass sie sich zu sehr in dieser Welt eingerichtet habe und zu wenig eschatologische Unruhe verbreite.

Unruhe, Unversöhntheit, aber eben auch Unsicherheit und Unbehaustheit waren in der Corona-Krise prägend – auch *in religiosis*. Durch das Aussetzen der Sonntagspflicht wurde auch für konservative Katholiken klar, dass sie neu für sich klären müssen, wie sie ihr Christsein leben und gestalten wollen. Schon lange entscheiden Menschen selbst, ob sie in die Kirche gehen und welche spirituellen Angebote sie nutzen. Doch durften sie genau dies auf einmal mit dem Segen der Kirche tun. Die Kirche stellte sich damit auf die Seite von Autonomie und Selbstbestimmung und verzichtete auf jeden Versuch, die Kontingenz ihres Tuns zu verschleiern. Auf diese Weise wurde die Bewusstwerdung von Kontingenz zum Freiheitsmotor. Zugleich nahm die Kirche in ihrer freisetzenden Zurückhaltung teil an der Bewegung Gottes auf den Menschen zu, die Gott berührbar und verletzlich macht.

Diesen verletzlichen, einsatzbereiten Gott gilt es zu bezeugen und in die Welt zu begleiten. Durch die Vielfalt und Kreativität ihrer Angebote kann die Kirche neu lernen, das Nahekommen Gottes genauso lebendig und vielfältig zu bezeugen wie die Lebenswirklichkeiten der Menschen vielfältig geworden sind.

3 Krankheit und Schuld

Ein dritter, genuin christlicher Themenkreis wurde durch die Corona-Krise virulent. Das Christentum ist zentral geprägt durch die Botschaft der Entmachtung von Angst vor Krankheit und Schuld. Und genau diese Angst wurde durch die Corona-Krise auch im säkularen Raum in all ihrer Härte und Brutalität spürbar. Besonders bemerkenswert ist das für den Bereich der

⁷ Vgl. ebd.

Sünde und Schuld, weil dieser Bereich in der modernen Soteriologie gerne vernachlässigt wird. Der moderne Mensch schien einfach kein Schuldbewusstsein mehr zu haben. Die auf Schuld und Sünde fokussierte Erlösungsbotschaft der westlichen Christenheit erschien als Angebot ohne Nachfrage,⁸ sodass wir in der Dogmatik kräftig umgerüstet haben. Erlösung wird jetzt weithin in Freiheitskategorien ausgedrückt, ohne das Wort Schuld oder gar Sünde noch in den Mund zu nehmen.

Doch wie so oft ist es so, dass uns theologische Themen im Säkularen wiederbegegnen, wenn wir sie theologisch zu verdrängen suchen, um der säkularen Moderne gerecht zu werden. So erlebte ich es gerade in meinem säkularen Bekannten- und Freundeskreis als beherrschendes Thema, dass jüngere Menschen ältere nicht besuchen wollten, um sie nicht mit dem Virus zu infizieren. Selbst wenn die älteren Menschen inständig um die Besuche baten, wurde ihnen der Wunsch abgeschlagen, weil man nicht schuldig werden wollte. Besonders perfide fand ich den Gedanken eines Bekannten, der seinen Eltern Vorwürfe machte, weil sie ihr Enkelkind sehen wollten und damit am Ende daran Schuld seien, wenn das Enkelkind und er selbst sie dann "auf dem Gewissen" hätten. Er hatte Angst davor, seines Lebens nicht mehr froh werden zu können, wenn er für den Tod seiner Eltern verantwortlich sein sollte. Das Bedürfnis, keine Schuld auf sich zu laden, führte so in vielen Fällen dazu, dass ältere Menschen isoliert wurden und gerade dadurch an Lebenskraft verloren. Offenbar ist Schuld durch ihre Tabuisierung eine so bedrückende Kategorie geworden, dass sie Menschen in ihrer Tatkraft lähmt und sie daran hindert, die einfachsten mitmenschlichen Handlungen der Solidarität zu vollziehen.

Ich will damit kein Urteil über diejenigen fällen, die aus Rücksichtnahme auf ihre Eltern und Großeltern in der Corona-Krise Distanz gewahrt haben. Im Gegenteil war dieses Opfer sicher nötig und gut, wurde von vielen in gegenseitigem Einverständnis erbracht und hat Menschenleben gerettet. Aber es ist schon interessant, wenn ältere Menschen gegen ihren Willen vom Leben ferngehalten werden, um ihr Leben zu schützen und das eigene Gewissen rein zu halten. Es ist auffällig, wie gerade religionsfernen Menschen Rituale und Denkfiguren fehlen, die es ihnen erlauben, mit Schuld zu leben und Ambivalenz auszuhalten. Vielleicht sollten wir da doch mutiger die christliche Botschaft der Befreiung von der Angst vor Sünde und Schuld verkünden. Und vor allem sollten wir unsere Kompetenz einbringen, verhängnisvolle Umstände einfühlsam zu begleiten, statt Dinge vereindeutigen zu wollen, die unausweichlich in Ambiguität getaucht sind.

Aber natürlich war nicht nur die Angst vor Schuld das Thema, mit dem uns die Corona-Krise konfrontiert hat, sondern noch mehr die Angst vor Krankheit und Tod. Bei jüngeren Menschen ging es hier oft nicht um die

⁸ Vgl. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 19–29.

Angst vor dem eigenen Tod, sondern um die Angst vor dem Tod geliebter älterer Menschen. Ich denke etwa an einen guten Freund, der sich selbst über Monate hinweg fast in vollständige Quarantäne begab, um seine schwerkranke Mutter pflegen zu können. Nicht wenige Menschen, die meinten, dass das Virus ihnen ohnehin nichts anhaben könne, wurden in brutaler Weise eines Besseren belehrt. Boris Johnson ist hier nur das prominenteste Beispiel. Es wurde auf einmal deutlich, dass sozialer Wohlstand und ein gutes Gesundheitssystem nicht gegen eine schwere Erkrankung oder gar den zu frühen Tod schützen. Natürlich galt das auch schon vor der Corona-Krise. Und natürlich bestätigt auch die Corona-Krise wieder einmal, dass Wohlstand und ein gutes Gesundheitssystem Risiken sehr wohl vermindern. Aber die Krise hat nichtsdestotrotz viele Menschen daran erinnert, dass auch sie sterben werden und dass Krankheit und Tod auch ungefragt und zu einem ungelegenen Zeitpunkt kommen können.

Damit sind wir bei der Kernkompetenz des Christentums angelangt, das sich ja aus dem Sieg über den Tod in der Auferstehungsbotschaft speist. Wie heißt es doch so schön bei Paulus: "Verschlungen ist der Tod von Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?" (1 Kor 15,54b.55) Entsprechend sollte es leicht sein, den Menschen gerade angesichts der Angst vor Krankheit und Tod Zuversicht zuzusprechen. Doch eigentümlicherweise ist diese Zuversicht nicht zu den Menschen durchgedrungen. Die Kirchen erlebten sich selbst als bedroht von Krankheit und Tod, von Kirchensteuerausfall und Austritten, von fehlender Systemrelevanz und verlorener Glaubwürdigkeit. Sie erkannten, dass sie nicht auf der sicheren Seite sind, sondern sich selbst erst neu von Christus zum Leben erwecken lassen müssen. In einem viel beachteten Text auf dem Höhepunkt der Corona-Krise sprach Tomáš Halík deshalb von der Krankheit der Welt als Zeichen der Zeit und verortete uns Christinnen und Christen auf der Seite der Welt.9 "Zu sehr waren wir darauf bedacht, dass die "Welt' (die anderen) umkehren müsste, als dass wir an unsere eigene "Umkehr" gedacht hätten – nicht nur an eine "Verbesserung", sondern an die Wende vom statischen "Christ sein" zum dynamischen "Christ werden"."10 Wie kann eine solche Umkehr helfen, in der Corona-Krise neu Hoffnung zu vermitteln und die Auferstehungsbotschaft glaubwürdig zu verkörpern?

4 Hoffnung und Neubeginn

Damit sind wir beim vierten genuin religiösen Themenkreis, der durch die Corona-Krise neu virulent wurde. Die ersten Monate der Corona-Krise waren stark von der Hoffnung bestimmt, wieder in das alte Leben zurückzukehren.

⁹ Vgl. T. Halík, Christentum in Zeiten der Krankheit (2. April 2020), in: MFThK, 1.

¹⁰ Ebd., 2.

Der Wunsch nach Normalität war beherrschend und die Aussicht auf einen Impfstoff barg das Versprechen auf Erlösung aus den Bedrängnissen der Krisenzeit. Die Krise wurde nicht als Beginn von etwas Neuem gesehen, sondern als Störung, die es zu beheben gilt.

Erst allmählich wurde klar, dass auch Impfungen das Problem nicht aus der Welt zu schaffen vermögen. Zumindest ist das der Kenntnisstand des Sommers 2020, in dem dieser Text geschrieben wurde. Mittlerweile haben wir gelernt, dass Mutationen des Virus zu erwarten sind, sodass Impfungen nur einen unzureichenden Schutz bieten werden. Aber wir lernen in diesen Tagen ja immer noch so viel und die Einschätzungen der Expertinnen und Experten ändern sich so schnell, dass ich das kaum zu schreiben wage. Es ist ja interessant und wäre noch ein eigenes ebenfalls theologisch interessantes Thema, wie sich in der Corona-Krise Autoritäten neu herausgebildet haben und wie Wissensvermittlung geschah. Aber ich will beim Thema Hoffnung bleiben. Ich meine gelernt zu haben, dass es ein Leben, wie es vor der Corona-Krise war, nicht mehr geben wird. Wir werden zwar hoffentlich bald nicht mehr im Krisenmodus leben müssen. Aber unsere Umgangsformen werden sich wohl bleibend ändern. Dabei ist manches von dem, was schon eingetreten ist und uns bleibend bevorsteht, sicher gar nicht so schlecht. Zu Recht benennt Pater Langendörfer Videokonferenzen und Mobilitätsverzicht als Symbole der Entschleunigung unserer Gesellschaft, die uns auch in Zukunft wohltuend begleiten werden.11 Für die Bekämpfung des Klimawandels ist es sicher ein Segen, dass viele Termine nun virtuell erledigt werden können. Außerdem bleibt so mehr Zeit für die eigene Familie. Es muss auch kein Fehler sein, wenn Umgangsformen bewusster gewählt werden. Mir bedeutet ein Händedruck eigentlich ein wichtiges Zeichen der Wertschätzung und die Umarmung eines guten Freundes ist mir ein wichtiges Zeichen der Verbundenheit. Aber es ist auch interessant, solche Routinen auf den Prüfstand zu stellen und nach neuen Zeichen zu suchen. Es ist schon lustig, wenn der Ellbogencheck, der vorher nur ultracoolen "Checkern" vorbehalten war, auf einmal von Angela Merkel und Armin Laschet zur Begrüßung eingesetzt wird. Und eine Umarmung in dieser Zeit unter engen Freunden hat noch einmal eine eigene Symbolkraft, weil beide Seiten dabei etwas aufs Spiel setzen.

Offenbar müssen wir lernen, dass hier und jetzt ein neues Leben beginnt. Wir müssen unser Leben anpassen – so wie das der Menschheit immer wieder gelungen ist. Wir müssen auch unsere religiösen Rituale anpassen. Das war auch schon vor der Krise so, aber nun ist es unausweichlich geworden, sich diesem Problem zu stellen. All das kann helfen, wieder neu und zeitgemäß unserer Hoffnung Ausdruck zu verleihen. Denn der Reiz des Christentums besteht doch gerade darin, dass Jesus nicht nur eine Botschaft eines künftigen Lebens gebracht hat, sondern dass er hier und jetzt das Reich Gottes errichten

¹¹ Vgl. Langendörfer, Das Virus bewegt (s. Anm. 5), 466.

will. Wir sind also aufgerufen, hier und jetzt die Zeichen der Erlösung zu setzen. Wie sagt Tomáš Halík doch so schön: "Christus [klopft] aus dem Inneren der Kirche an und will hinaus gehen."12 Gehen wir also mit hinaus in die Welt und suchen neu, wo wir den Auferstandenen finden und wie wir ihn bezeugen können. Theologisch und kirchlich ist nicht weniger als ein Neubeginn gefordert. Anknüpfungspunkte bietet auch die säkulare Moderne genug - gerade wenn man sieht, wie verwundbar sie geworden ist. Und diese Verwundbarkeit bezieht sich ja nicht nur auf die Corona-Krise, sondern auch auf die Erosionen unserer politischen Systeme durch den Rechtspopulismus oder auf die Bedrohung durch den Klimawandel. Die Kirchen müssen hier neu als Akteure sichtbar werden, die den Menschen Hoffnung, Trost, Resilienz und Mut schenken, die aber auch leidenschaftlich nach einer Neuausrichtung unseres Handelns rufen. Die Theologien sind als kritische Begleiterinnen dieses Aufbruchs gefragt und sollten sich darauf konzentrieren, welche Probleme die Menschen unserer Zeit bewegen und an deren Lösung arbeiten, statt sich mit Schulstreitigkeiten zu beschäftigen.

Dr. Klaus von Stosch ist Professor für Systematische Theologie und Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn.

¹² Halík, Christentum in Zeiten der Krankheit (s. Anm. 9), 4.

Bernd Irlenborn

Irrelevanz der Gottesrede?

Christlicher Glaube in der Corona-Krise

Kurzinhalt – Summary:

Die Corona-Pandemie dürfte die sich schon seit langem abzeichnende christliche Glaubenskrise weiter verschärft haben. So wurden Vorwürfe laut, die Kirchen seien nicht "systemrelevant" und die christliche Gottesrede erweise sich als widersprüchlich angesichts des Leids. Zwei unvereinbare Positionen traten in den Medien auf: Während die einen behaupteten, es gebe ein Mitwirken Gottes bei der Pandemie, sagten die anderen, es gebe kein solches Mitwirken. Dieser Beitrag umreißt die Folgen dieses Widerspruchs für die öffentliche Rezeption der christlichen Gottesrede.

The coronavirus pandemic will most likely have exacerbated the ongoing crisis of Christian faith. Allegations have been made that the churches turned out to be systemically irrelevant and that Christian speech about God has proven to be contradictory in the face of suffering. Two incompatible positions were held: While some insisted on God's involvement in the pandemic, others claimed that there is no such contribution. This article outlines the consequences of this contradiction for the public reception of Christian talk about God.

Die COVID-19-Pandemie wird als besondere Krisenzeit in die Geschichte eingehen, in der die Fragilität unserer Lebensfundamente und Ordnungsstrukturen auf schmerzhafte und unerwartete Weise deutlich geworden ist. Die pandemische Anomalie hat unsere alltäglichen Gewissheiten erschüttert und dabei auch zu einem vertieften Nachdenken darüber geführt, wie erfolgreich und überzeugend sich die unterschiedlichen Weltdeutungen angesichts der Krisenherausforderung erweisen. Gerade in dieser Hinsicht schien der christliche Glaube im Hinblick auf das menschliche Verlangen nach "Kontingenzbewältigung"1 einen Interpretationsvorteil gegenüber säkularen Weltbildern zu haben. Er kann die Tatsache irdischer Kontingenz mit der Erfahrung, dass alles, was ist und geschieht, immer auch ganz anders oder gar nicht hätte sein können, bejahen und gleichzeitig mit dem Vertrauen auf die Existenz des christlichen Gottes die Annahme einer für das menschliche Leben letztlich trost- und aussichtslosen Sinnlosigkeit bestreiten. Diesen prinzipiellen Deutungsvorteil mit seinen Hoffnungsressourcen in Zeiten von Leid und Unglück schien der christliche Glaube hierzulande während der Corona-Krise

¹ So der bekannte Begriff von H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, vor allem 160–178.

in der öffentlichen Wahrnehmung jedoch gerade nicht ausspielen zu können. Es mag sicherlich einzelne positive Effekte gegeben haben, etwa einen "Digitalisierungsschub"² und eine neue Sensibilität für Online-Liturgien. Lässt man dies aber als eher marginale Auswirkungen außer Acht, legt sich durch die Beobachtung verschiedener Phänomene eher die Auffassung nahe, dass die Pandemie die sich schon seit langem abzeichnende christliche Glaubensund Gotteskrise offengelegt und wie unter einem Brennglas sogar verschärft hat. Zwei Indizien aus der öffentlichen Diskussion während der Krise sprechen meines Erachtens für diese Auffassung. Zum einen sind in den Medien immer wieder Vorwürfe geäußert worden, die Kirchen hätten sich "weggeduckt" angesichts der menschlichen Not in der Krise³ oder sich grundsätzlich als nicht "systemrelevant" erwiesen, etwa weil sie schon in der frühen Ausbruchsphase durch vorschnelle Schließungen von Gotteshäusern und Absagen von Gottesdiensten ihre gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit noch selbst bestätigt hätten.4 Zum anderen konnte im breiten Mediendiskurs der Anschein entstehen, nicht nur die Kirchen, sondern auch die christliche Gottesrede erweise sich als konfus und mehrdeutig in der Krise, nachdem von theologischer Seite in Leitmedien zwei entgegengesetzte Ansichten zu hören waren: Auf der einen Seite wurde behauptet, es gebe ein Mitwirken oder einen Plan Gottes bei der Pandemie, auf der anderen Seite wurde dagegen betont, es gebe keinesfalls ein Mitwirken Gottes daran, da er ohnmächtig sei gegenüber der Faktizität dieses Übels. Da die näheren theologischen Qualifikationen und theoretischen Hintergründe für diese Thesen entweder schon aus Platzmangel fehlten oder für religiös unmusikalische Zeitgenossen kaum verständlich waren, konnte der Eindruck entstehen, die christliche Gottesrede sei nicht bloß verworren, sondern widersprüchlich und irrelevant für die Bewältigung der Krise. Diese Diagnose möchte ich in meinem Beitrag kurz umreißen. Ich gehe zunächst auf die Konturen der gegenwärtigen Gotteskrise ein, fokussiere dann das Dilemma der Rede von Gottes Handeln im Kontext der Pandemie und ziehe zum Schluss ein kurzes Fazit.

² Vgl. etwa die Studie der EKD, Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise, in: https://www.ekd.de/midi-studie-ergebnisse-kirche-digital-corona-56563.htm (Zugriff: 27. November 2020).

³ Vgl. C. Lieberknecht, Die Kirche hat Hunderttausende Menschen alleingelassen, (18. Mai 2020), https://www.welt.de/politik/deutschland/plus208059945/Corona-Krise-Die-Kirche-hat-Hunderttausende-alleingelassen.html (Zugriff: 27. November 2020).

⁴ Vgl. etwa D. Deckers, Kirchen? Nicht systemrelevant! (1. Mai 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/kirchen-systemrelevant-die-politik-sieht-das-anders-16749439.html (Zugriff: 18. November 2020); H. Prantl, "Ich war noch nie so enttäuscht von der Kirche" (17. Juli 2020), in: https://www.domradio.de/themen/corona/2020-07-17/ich-war-noch-nie-so-enttaeuscht-von-der-kirche-heribert-prantl-uebt-harsche-corona-kritik-der-kirche (Zugriff: 27. November 2020). Vgl. auch: C. Arens, Systemrelevant – Zukunftsrelevant – Lebensrelevant: Bischöfe zur Corona-Krise für Kirche und Gesellschaft (23. September 2020), in: https://www.domradio.de/themen/bischofskonferenz/2020-09-23/systemrelevant-zukunftsrelevant-lebensrelevant-bischoefe-zur-corona-krise-fuer-kirche-und (Zugriff: 1. Dezember 2020).

1 Relevanzverlust des christlichen Glaubens

Seit etwa drei Jahrzehnten ist im christlichen Bereich das von Johann Baptist Metz geprägte und seither immer wieder zitierte Schlagwort der "Gotteskrise" im Umlauf, womit - verkürzt gesagt - das langsame Verdunsten der christlich-theistischen Gottesvorstellung und die daraus folgende fehlende Plausibilität und alltägliche Anschlussfähigkeit der Rede von Gott gemeint ist.⁵ Die Wegmarken für diesen Entzauberungsprozess lassen sich geschichtlich weit zurückverfolgen, ausgehend in jüngster Zeit etwa von Ereignissen wie dem Missbrauchsskandal über den generellen Autoritätsschwund der Kirchen seit den 1960er Jahren bis in die frühe Aufklärungszeit und die Herausbildung des atheistischen Denkens.⁶ Empirische Daten wie die in jedem Jahr veröffentlichten Statistiken zu Eckdaten des kirchlichen Lebens in Deutschland belegen diesen Trend. So sind etwa 2019 272 668 Menschen aus der katholischen Kirche ausgetreten – so viele wie niemals zuvor.⁷ Mit der Zahl der Bestattungen markiert dies einen Verlust von einer halben Million katholischer Christinnen und Christen. Nur leicht geringere Austrittszahlen hatte die evangelische Kirche zu vermelden. Im Mai 2019 wurde eine von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) in Auftrag gegebene Studie des Forschungszentrums Generationenverträge der Universität Freiburg vorgestellt mit der Prognose, im Zeitraum der Jahre von 2017 bis 2060 werde sich die Zahl der Kirchenmitglieder von knapp 45 Millionen auf etwa 23 Millionen halbieren.8 Die entscheidenden Gründe für Austritte aus der Kirche vor allem in der jüngeren Generation liegen der Studie zufolge in der Entfremdung der Menschen von Kirche und Glauben. Berücksichtigt man die Dynamik der steigenden Austrittszahlen in den letzten Jahren, könnten sich die Prognosen der Freiburger Studie als zu optimistisch erweisen.

In den westlich-liberalen Staaten sind verstärkt Prozesse der Marginalisierung des christlichen Glaubens und der Entkirchlichung zu verzeichnen. In Deutschland leben beispielsweise aktuell noch etwa 45 Millionen Christinnen und Christen. Jüngste religionssoziologische Untersuchungen zeigen jedoch, dass die Vorstellung, der katholische Glaube und die kirchliche Lehre sei

Vgl. J. B. Metz, Gotteskrise – Kirchenkrise. Eine theologische und spirituelle Analyse, in: S. Pauly (Hg.), Kirche in unserer Zeit, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 51–64.

⁶ Vgl. die kurzen Übersichten zu den Anfängen dieser Krise in K. Müller, Geschichte der Gotteskrise, in: Christ in der Gegenwart 8 (2010) 85–86; B. Irlenborn, Im "Halbschatten" um die Rechtgläubigkeit, in: J. Röser (Hg.), Gott? Die religiöse Frage heute, Freiburg i. Br. 2018, 137–139.

Vgl. Sekretariat DBK (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland: Zahlen und Fakten 2019/20 (Arbeitshilfen Nr. 315), Bonn 2020.

⁸ Forschungszentrum Generationenverträge (FZG) der Albert-Ludwig-Universität Freiburg (Hg.), Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland, in: https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060 (Zugriff: 2. Dezember 2020).

mehrheitlich die zentrale und lebensprägende Leitperspektive für den je eigenen christlichen Lebensentwurf, illusorisch sein dürfte. Obwohl es weiterhin eine Verbundenheit zum Glauben geben wird, schreitet die Entkirchlichung und Marginalisierung des Christlichen in den westlich-liberalen Staaten weiter fort. Laut einer neueren Umfrage wird die Frage "Glauben Sie an Gott?" zwar weiterhin von einer Vielzahl von Menschen – in Deutschland fast von der Hälfte der Befragten – bejaht; allerdings scheint sich dabei immer stärker die Bedeutung des mit "Gott" Gemeinten von der Vorstellung eines personalen Gottes, der sich offenbart und zu dem man beten kann, hin zur Annahme einer höheren, überirdischen Macht zu verschieben. Unter den katholischen oder evangelischen Befragten scheint es prozentual mehr Menschen zu geben, die sich unter Gott ein unspezifisches höheres Wesen oder eine numinose Kraft als einen personalen Gott vorstellen.¹⁰

Was ergibt sich daraus für das Szenario des Glaubens in Deutschland? Die Diagnose legt sich nahe, dass der christliche Gottesglaube mit seinem kirchlich gebundenen und moralisch codierten Lebensverständnis immer stärker seine generelle Relevanz verliert. Die Rede von einem transzendenten Gott, der die Welt geschaffen hat, heilsstiftend in ihren sündhaften Zustand eingreift und dessen Sohn in Jesus von Nazareth selbst Mensch wird, um zur Nachfolge seines Lebensentwurfs in einem als Kirche organisierten Kollektiv aufzurufen, scheint immer weniger in die Lebenswelt der Menschen übersetzbar zu sein und ihre Sinnbedürfnisse stillen zu können. Die Semantik von Sündenvergebung und Erlösung setzt ein bleibendes Bewusstsein der je eigenen Schuldhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit voraus, von dem man heutzutage aber wohl kaum noch ausgehen kann. Reduzierte sich der Bedarf an Religion für viele Menschen bislang noch auf liturgische Zeremonien zu signifikanten Wendepunkten des Lebens - Taufe, Hochzeit oder Beerdigung -, so könnte sich auch dieses rituelle Bedürfnis in Zukunft entweder außerhalb kirchlicher Praxisformen abspielen oder ganz absterben. In Bezug auf die Gottesfrage dürfte in Zukunft ein Phänomen stärker werden, das der Sozialphilosoph Charles Taylor als "diffusives Christentum" bezeichnet: Wie er in seinem wegweisenden Buch "Ein säkulares Zeitalter" aufzeigt, wird der "Halbschatten" um den Kern christlicher Orthodoxie immer größer und gläubige Menschen gleiten in ihren spirituellen Suchbewegungen übergangslos "ins Heterodoxe", weil sie sich von einem Moralismus und Autoritarismus der Kirchen abgestoßen fühlen.¹¹ In welcher Weise wirkt sich nun die Corona-Pandemie in diesem Szenario des christlichen Glaubens aus?

⁹ Vgl. D. Pollack/G. Rosta, Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015, vor allem 89–97, 223–239. Zu den Austrittszahlen vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), Katholische Kirche (s. Anm. 7).

 [&]quot;Glauben Sie an Gott?" Das ist die Frage (18. November 2019), in: https://fowid.de/meldung/glauben-sie-gott-frage (Zugriff: 24. August 2020).
 C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 866f.

2 Die Diskussion des Theodizee-Problems in den Medien

In philosophischer und theologischer Terminologie markiert die Corona-Pandemie ein Übel. Nach einer klassischen Einteilung lassen sich drei Formen des Übels unterscheiden: das malum metaphysicum (die Unvollkommenheit endlicher Dinge), das malum physicum (natürliches, nicht vom Menschen verursachtes Leiden etwa durch Erdbeben, Flutkatastrophen, Krankheiten etc.), und das malum morale (das moralische, vom Menschen verursachte Böse). 12 Es kann hier offen bleiben, ob die Ausbreitung des Coronavirus ein rein natürliches Übel ist, oder ob sie – etwa wenn sie mit Absicht durch menschliche Laborversuche verursacht worden wäre – zudem ein moralisches Übel darstellt. Schon zeitnah nach dem Ausbruch der Epidemie wurde in den Medien die Frage laut, ob aus der Sichtweise von Gläubigen der christliche Gott damit etwas zu tun habe: "Wo ist, wo war Gott in der Corona-Krise?", so hat der Vorsitzende der EKD, Bischof Heinrich Bedford-Strohm, die in der Pandemie zumeist an ihn herangetragene Frage genannt. 13 Diese Frage zielt auf das klassische Theodizee-Problem ab, ob und wie man den im Christentum als gut und allmächtig verstandenen Gott angesichts der vorhandenen und scheinbar sinnlosen Übel in der Welt rechtfertigen kann. Die theologische Herausforderung sieht, grob gesagt, so aus: Weil Gott im traditionellen Theismus als sowohl allmächtiger wie guter Schöpfer der Welt und ihrer evolutiven Entwicklung gedacht wird, der in seine Schöpfung in verschiedener Weise eingreift, um seine Geschöpfe aus ihrem sündhaft-depravierten Zustand zu ihm zu führen, scheint die Annahme unausweichlich, dass er auch mit einem globalen Übel wie der COVID-19-Pandemie in irgendeine direkte oder indirekte Verbindung gebracht werden muss. Die von Religionskritikern und Verteidigern des Atheismus unterstellte Unvereinbarkeit eines guten und allmächtigen Gottes mit dem Faktum des Übels ist seit der Antike das wohl wirkmächtigste Argument gegen die Annahme der Existenz dieses höchsten Wesens.

Die Corona-Pandemie hat in der Öffentlichkeit zur Revitalisierung des Theodizee-Problems und einer in den Medien ausgetragenen Diskussion über das Verhältnis des christlichen Gottes zu dieser Krise geführt. ¹⁴ Problematisch für die öffentliche Rezeption war ein Dilemma, das in den Beiträgen zur Corona-Pandemie von theologischer Seite und von Kirchenleitungen deutlich zum Ausdruck kam. Auf der einen Seite wurde behauptet, Gott habe kausal etwas mit der Pandemie zu tun; man könne Gottes Allwirksamkeit nicht

Ygl. G. W. Leibniz, Die Theodizee I, § 21, in: Philosophische Schriften, Band 2.1, hg. von H. Herring, Frankfurt a. M. 1996, 240–243.

¹³ H. Bedford-Strohm, Gott zieht keine Strippen, in: Chrismon. Das evangelische Magazin (Juli/August 2020), https://chrismon.evangelisch.de/kolumnen/auf-ein-wort/50304/will-gott-uns-durch-corona-strafen (Zugriff: 25. November 2020).

¹⁴ Das komplexe Thema der Theodizee kann hier nur oberflächlich angerissen werden. Vgl. näher dazu etwa die neuere Übersicht von M. Benasso, Das Problem des Übels, in: K. Viertbauer/G. Gasser (Hg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie, Berlin 2019, 231–244.

abkoppeln von negativen und leidbehafteten Zeiterscheinungen. Diese Überzeugung wurde mit unterschiedlichen Akzentuierungen vor allem erkennbar in evangelikal geprägten Beiträgen. "Die große Verunsicherung, die dieser kleine Virus auslöst, kann doch ein Hinweis Gottes sein, dass nicht wir in dieser Welt alles unter Kontrolle haben"15, so hieß es beispielsweise vom Präses eines freikirchlich-evangelischen Gemeindeverbands. Schon das Alte Testament zeige einen strafenden Gott; denn Sünde ziehe "Konsequenzen nach sich". Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, führt der Präses folgendes Zitat von C. S. Lewis aus dessen Buch "Über den Schmerz" an: "Gott flüstert in unseren Freuden, er spricht in unserem Gewissen; in unseren Schmerzen aber ruft er laut. Sie sind sein Megaphon, eine taube Welt aufzuwecken." In einem oft rezipierten Beitrag in der F.A.Z. sprach der frühere evangelische Militärbischof Hartmut Löwe in Kritik an Kulturprotestantismus und Wissenschaftsgläubigkeit von einer "Heimsuchung" Gottes durch die Pandemie.¹⁶ Was ist das Problem bei dieser ersten Option des Dilemmas? Vertritt man die Ansicht, Gott habe kausal etwas mit der Pandemie zu tun, weil er die sündige Welt belehren, bestrafen oder "heimsuchen" will, wird für das zeitgenössische - wohl auch gläubige - Bewusstsein das vormodern wirkende Bild eines zornigen oder strafenden Gottes gezeichnet, dem zu vertrauen oder zu folgen widersinnig erscheinen muss. Verkürzt gesagt droht mit dieser Option der Rede von Gott die Gefahr der Irrelevanz, weil die meisten Menschen die Vorstellung, Gott lasse das pandemische Übel mit dem unsäglichen Leid von über einer Million Toten als "Heimsuchung" zu oder verursache es gar, als ärgerlich und abstoßend empfinden dürften.

Auf der anderen Seite wurde in den meisten theologischen Krisenkommentaren das genaue Gegenteil behauptet: Gott habe kausal nichts mit der Pandemie zu tun; sie sei aus verschiedenen Gründen keinesfalls eine Strafe oder Heimsuchung Gottes.¹⁷ In einigen Beiträgen wurde als Begründung dafür die "Ohnmacht" oder "Abwesenheit" Gottes angeführt. So vertrat beispielsweise der Theologe Jörg Herrmann in einem Aufsatz für die F.A.Z. die These, Gott überwinde das Leiden, indem er mit uns leide und allein auf unsere "Hände" verwiesen bleibe.¹⁸ Diese immer wieder zitierte Formel geht auf Vorstellungen des deutsch-amerikanischen Denkers Hans Jonas und der

E. Vetter, Wie Gott durch Corona spricht, in: Pro. Christliches Lebensmagazin vom 1. April 2020, https://www.pro-medienmagazin.de/kommentar/2020/04/01/wie-gott-durch-coronaspricht (Zugriff: 28. November 2020).

¹⁶ H. Löwe, Das Schweigen der Bischöfe (13. Mai 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/politik/warum-schweigen-die-evangelischen-bischoefe-zu-corona-16771983.html (Zugriff: 26. November 2020).

¹⁷ Vgl. stellvertretend für zahlreiche Beiträge H. Bedford-Strohm, Das Virus als Wegmarke (25. Mai 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/politik/diegegenwart/christsein-in-coronazeiten-das-virus-als-strafe-gottes-16784055.html (Zugriff: 27. November 2020).

¹⁸ J. Herrmann, Ein Kampf an Gottes Seite (15. Juli 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/corona-und-die-kirchen-ein-kampf-an-gottes-seite-16859011.html (Zugriff: 26. November 2020).

Theologin Dorothee Sölle zurück. Dass Gott allein unsere "Hände" habe, soll das theistische Modell eines generell allmächtigen Gottes relativieren und das Bild eines allein der Liebe mächtigen, radikal mitleidenden Gottes zeichnen, der zwar den Menschen treu bleibt, aber ohnmächtig ist gegenüber der Macht des Übels. Welche Problematik wirft diese zweite Option des Dilemmas auf? Folgt man der Ansicht, Gott habe kausal nichts mit der Pandemie zu tun oder er sei ohnmächtig gegenüber dem natürlichen und moralischen Übel, entsteht leicht das Problem eines deistischen Gottesbildes. Demgemäß hat Gott die Welt zwar geschaffen, aber er greift dann nicht mehr entscheidend in sie ein, entweder weil er nicht will oder weil er nicht kann, etwa in Respektierung der menschlichen Freiheit oder wegen der von ihm zugelassenen Eigenkausalität natürlicher Prozesse. Für diese Ansicht gibt es sicherlich subtile theologische Gründe. Sie haben allerdings den Preis einer deistischen Färbung der Rede von Gott, was einer hoffend-gläubigen Bezugnahme auf sein Wirken in der Welt zum Teil starke Einschränkungen zumutet. Dies kommt sehr gut in einem Interview des Theologen Magnus Striet zur Corona-Krise im Deutschlandfunk zum Ausdruck: "Es gibt ein wunderbares Wort von Dietrich Bonhoeffer, den ich immer mehr verehre, und das Wort lautet: Das müssten wir lernen, dass wir in einer Welt leben müssen ohne Gott - und das Ganze vor Gott."19

Auch wenn ich diese Option des Dilemmas nur sehr verkürzt skizziert habe, kann folgende Herausforderung dieser Deutung erkennbar werden: Wenn Gott angesichts der Herausforderung von faktischem Leid nicht in seine Schöpfung eingreifen kann oder will, weil er ohnmächtig sei oder sich selbst gebunden habe, dürfte sich die Gottesrede für das durchschnittliche zeitgenössische Bewusstsein wie bei der ersten Option des Dilemmas gleichermaßen als irrelevant erweisen. Einerseits soll dieser Gott nach christlicher Überzeugung so mächtig sein, dass er innovatorisch sowohl in Naturprozesse eingreift – theologisch gesetzt ist etwa die Menschwerdung des innertrinitarischen Sohnes – als auch die Seelen der Gläubigen vor der Vernichtung durch die Natur retten wird. Andererseits soll er ohnmächtig in Bezug auf die Naturkausalität sein und unfähig, sowohl ein Erdbeben mit vielen Opfern als auch eine Virus-Pandemie zu verhindern.²⁰ Die darin anklingende Intuition der Irrelevanz des ohnmächtigen Gottes hat der späte Rahner in einer oft zitierten Formulierung auf den Punkt gebracht: "Um – einmal primitiv gesagt

¹⁹ Besonnen durch die Glaubenskrise. Magnus Striet im Gespräch mit Christiane Florin (19. März 2020), in: https://www.deutschlandfunk.de/theologie-und-corona-besonnen-durch-die-glaubenskrise.886.de.html?dram:article_id=472847 (Zugriff: 26. August 2020).

Zum Handeln Gottes vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 2005, 290–298; B. Göcke/R. Schneider, Gibt es einen prinzipiellen Konflikt von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft? Eine kurze Analyse am Beispiel des Handelns Gottes in der Welt, in: B. Göcke/R. Schneider (Hg.), Gottes Handeln in der Welt: Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 7–38, hier 23–25.

– aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht."²¹ Die Subtilität, mit der theologisch und philosophisch versucht wird, dieses Dilemma in Fachbeiträgen zu entschärfen, etwa durch Modifikation oder Neuinterpretation des theistischen Gottesverständnisses, sind sicherlich aufschlussreich, dürften aber in ihrer Komplexität nur für wenige Menschen interessant oder verständlich sein.

An dieser Stelle geht es mir nicht um die Bewertung der theologischen Reaktionen auf die Corona-Pandemie in den Medien. Ich will nur darauf hinweisen, dass in der Öffentlichkeit auf die Frage nach Gottes Handeln in der Krise so widerstreitende Antworten wahrnehmbar gewesen sind, dass für viele Rezipienten dieser Debatte wohl der Eindruck einer völligen Konfusion der christlichen Rede von Gott entstehen musste. Unabhängig davon, ob man beim theologischen Versuch, Gottes Handeln angesichts des Leids in der Welt zu rechtfertigen, von seiner Mitwirkung ausgeht oder nicht, gilt es festzuhalten: Die beiden vorgestellten Optionen der Rechtfertigung der christlichen Gottesrede im Corona-Kontext bergen die Gefahr, dass viele Menschen den irritierten Schluss ziehen, ein Gott, der für die theologischen Experten in der Pandemie allein als strafend oder ohnmächtig erscheint, erweise sich nicht nur in der Zeit der Krise, sondern auch in allen Szenarien des alltäglichen Lebens als überflüssig und irrelevant. Auch eine Reductio in mysterium, das theologische Eingeständnis der Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, hilft hier nicht weiter. Es geht also nicht um die Unterstellung, dass die Theologie eine Debatte führt, die sie schon wegen der unvereinbaren Deutungen des Handelns Gottes führen muss, sondern um das Problem, dass sie ein Gottesverständnis vermittelt hat, das in der Krisenzeit für trostsuchende Menschen in den gegensätzlichen Varianten irritierend gewesen sein dürfte. Ich kann hier nur andeuten, dass es mir theologisch durchaus möglich erscheint, ein direktes kausales Mitwirken Gottes bei der Entstehung der Pandemie zu verneinen, ohne ihn deshalb in seinem Handeln als ohnmächtig und bezugslos zu seiner Schöpfung zu porträtieren.

Das heißt, verbunden mit dem skizzierten Vorwurf, die Kirchen hätten in ihrer Praxis während der Krise versagt und sich als irrelevant erwiesen, dürfte dieser Zwiespalt der Gottesrede in der öffentlichen Wahrnehmung dazu beigetragen haben, die Bezugnahme auf den christlichen Gott weiter zu verdunkeln und das Phänomen der Gotteskrise zu verschärfen. Dass diese Diagnose nicht rein hypothetisch ist, kann man etwa daran erkennen, wie schnell das skizzierte Dilemma während der Pandemie von Religionskritikern und

P. Imhof/H. Biallowons (Hg.), Karl Rahner im Gespräch, Band 1, München 1982, 245f. Von evangelischer Seite kritisiert Ulrich Körtner die Pädagogisierung der Rede von einem strafenden Gott, die die Theologie in Anthropologie aufzulösen drohe. Vgl. U. Körtner, Der Gott der Klimaschützer (11. August 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/warum-die-akzeptanz-der-kirche-schwindet-16898466.html (Zugriff: 2. November 2020).

Journalisten aufgegriffen und problematisiert worden ist.²² Dafür lassen sich zahlreiche Belege anführen. So vertrat etwa Heinz-Werner Kubitza, Mitglied des Beirats der Giordano-Bruno-Stiftung, Anfang Mai 2020 in einem Beitrag mit dem Titel "Ist Corona eine Strafe Gottes?" die These, die Kirchen müssten doch vor dem Theodizee-Problem ehrlicherweise kapitulieren, weil es ihre Vorstellung eines liebenden Gottes als rein dogmatisches Konstrukt erwiesen habe.²³ In einem Online-Kommentar zu Kubitzas Beitrag hieß es in Rekurs auf eine antike Formel trocken: "Soviel Text für eine einfache Erkenntnis? Wenn Gott das Böse in die Welt lässt, ist er kein gütiger Gott. Und wenn er es nicht verhindern kann, ist er nicht allmächtig." Ein solcher Gottesbegriff scheint für viele Menschen irrelevant zu sein.

3 Fazit

Die während der Pandemie immer wieder wiederholte Frage, ob und inwiefern der Glaube mit seiner Gottesrede sich als "systemrelevant" erwiesen hat, kann als Indiz für den Verständnisschwund der christlichen Weltdeutung verstanden werden. Religion wird in diesem Zusammenhang als autonomes Systemglied der Gesellschaft verstanden, das auf der Ebene von Medizin, Kultur, Wissenschaft, Erziehung oder Sport funktioniert und wie die anderen Teilsysteme unmittelbar einen Nutzen oder eine Verwertbarkeit für das Gesamtsystem aufweisen können muss. Diese Sichtweise hat eine systemtheoretische Grundierung und verrät als Verfahrensprinzip eine instrumentelle Rationalität. Mit dieser Vorstellung von funktionaler Ausdifferenzierung kann der Glaube in Bezug auf seine unmittelbare Verwertbarkeit nur "verlieren" gegenüber der weitaus leichter überprüfbaren Relevanz der konkurrierenden Funktionsglieder. Der größere, metaphysische Rahmen der Lebensdeutung, Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung im Christentum kommt dabei kaum noch in den Blick. In dieser Linie droht auch die Relevanz der Rede von einem transzendenten Gott zu verblassen, der versöhnend in die Welt eingreift, um Heil und Erlösung zu ermöglichen.

Die theistische Gottesrede bleibt anstößig, sperrig und mehrdeutig, was insbesondere im Theodizee-Kontext erkennbar wird. Sie mag nicht "system-relevant" sein, aber trotzdem wäre es leichtfertig, sie deshalb als lebensirrelevant zu erachten. Das Problem bleibt, ob sie überhaupt als Funktionsglied im beschriebenen Sinne verstanden werden kann. Das erforderte eine eigene Diskussion. Die zentrale Frage dabei wäre, ob der Naturalismus, Fatalismus oder

Von journalistischer Seite etwa R. Bingener, Welchen Anteil hat Gott am Übel in der Welt? (11. Juni 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/was-hat-gott-aus-sicht-der-kirchen-mit-corona-zu-tun-16804657.html (Zugriff: 2. November 2020). Vgl auch G. Wegener, Jeder stirbt für sich allein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14. Januar 2021, 12.

²³ H.-W. Kubitza, Ist Corona eine Strafe Gottes?, in: https://hpd.de/artikel/corona-strafe-gottes-18011 (Zugriff: 26. November 2020).

Szientismus, auf die wohl die meisten Versuche zurücklaufen, das Leid in der Welt *ohne* religiöse Hoffnung und Transzendenz zu erklären, als tragfähige und lebensrelevante Sinnressourcen für den Menschen ausreichen.

Dr. Dr. Bernd Irlenborn ist Professor für Geschichte der Philosophie und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Peter Schallenberg

Ethik und Gesundheitsversorgung in der Corona-Krise

Kurzinhalt - Summary:

Die Corona-Pandemie ist der größte Einschnitt in unserer Gesellschaft seit dem Zweiten Weltkrieg. Durch das Phänomen der Medikalisierung werden brennglasartig soziale, politische und ethische Probleme gebündelt. Gesundheit wird als öffentliches Gut wahrgenommen und Krankheit als ein zu überwindendes malum physicum. Aus Sicht der katholischen Moraltheologie muss die absolut geltende Personenwürde jeder Güterabwägung vorausgehen. Im Sinne einer solidarischen Nächstenliebe muss die Frage nach dem "Sollen" entscheidend sein, nicht die Frage nach dem menschlichen "Können".

The coronavirus pandemic is the biggest cut in our society since the Second World War. The phenomenon of medicalization has brought together social, political and ethical problems in a focal point. Health is perceived as a public good and disease as a "malum physicum" that must be overcome. From the point of view of Catholic moral theology, the absolute dignity of the person must precede any weighing of goods. In the sense of a solidary charity the question of what *shall* be done must be decisive, not the question of what *can* be done.

1 Medikalisierung als System

Die Corona-Krise bündelt brennglasartig in kaum geahnter Weise eine Reihe von zunächst nur lose zusammenhängenden Perspektiven unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen. Dies gilt zumal im Hinblick auf eine zukünftige tiefgreifende Veränderung des menschlichen Zusammenlebens unter dem Primat bestmöglicher Gesundheitsversorgung und optimierter Überlebensversicherung.

Ohne Zweifel bedeuten die Corona-Krise und das Auftreten einer Pandemie den gewaltigsten Einschnitt der Menschheit seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Das liegt wesentlich an zwei Faktoren: Erstens an einer inzwischen weltumspannenden ökonomischen und touristischen Globalisierung, die eine Verbreitung von früher regional begrenzten Epidemien beschleunigt. Zum ersten Mal wurde dies bei der verheerenden Spanischen Grippe 1918–1920 beobachtet, die "spanisch" nur heißt, weil zuerst spanische Zeitungen in jenem damals am Ende des Ersten Weltkriegs neutralen Land davon berichteten, die aber zuerst in den USA diagnostiziert auftrat, sich von dort ausbreitete und wohl bis zu 50 Millionen Todesopfer gefordert hat, mehr als der

gesamte Erste Weltkrieg. So kommt es 2020, ausgehend von China, zu einer weltweiten Wucht der Coronavirus-Erkrankung und der dadurch ausgelösten Pandemie.

Zweitens aber und wichtiger noch läuft diese Pandemie zusammen mit einer für die Moderne typischen und in postmoderner Zeit von Michel Foucault ausführlich beschriebenen Medikalisierung oder auch "Medizinisierung" zumindest der westlichen Gesellschaft und des seit Adam Smith entstehenden westlichen Kapitalismus.² "Für die kapitalistische Gesellschaft war vor allem die Bio-Politik wichtig, das Biologische, das Somatische und das Körperliche. Der Körper ist eine bio-politische Wirklichkeit; die Medizin ist eine bio-politische Strategie. "3 Daraus folgt aber die Systematisierung der Medizin als zunächst einmal von der Ethik abgekoppelten Naturwissenschaft; symptomatisch dafür ist die schrittweise Ersetzung des Philosophicums als Zwischenprüfung im Medizinstudium durch das Physicum im mittleren und späten 19. Jahrhundert. Hippokrates befindet sich nicht nur am Scheideweg,4 sondern schlägt im industrialisierten Zeitalter entschlossen den Weg der naturwissenschaftlich und technisch bestimmten Arbeits- und Sozialmedizin ein: "Man könnte die Ausbildung der Sozialmedizin in drei Etappen nachzeichnen: zunächst die Staatsmedizin, dann die urbane Medizin und schließlich die Medizin der Arbeitskraft."5 Hinzufügen könnte man - mit Blick auf den derzeitigen, von der Corona-Krise bewirkten neuen Schub der Medikalisierung - die Medizin der Risikogruppen. Medikalisierung meint also nicht nur (und nicht einmal primär) eine Ökonomisierung der Medizin und ihrer knappen Ressourcen, da in der westlichen Welt mit zunehmendem Alter der Bevölkerung - an der Spitze steht seit Jahren schon Italien mit einem Durchschnittsalter der Bevölkerung von 47 Jahren; sehr ähnlich ist es in Japan – die Morbidität mit steigendem Lebensalter stark zunimmt und der Anteil kranker Menschen im Vergleich zur Gesamtbevölkerung sich stetig erhöht, wodurch die Ausgaben des Gesundheitswesens überproportional zunehmen. Dieser Prozess der Medikalisierung hat natürlich auch erhebliche Auswirkungen auf die gesamte Pflegemedizin und nachfolgend auf die Palliativmedizin und das weite Feld der bis vor

Vgl. H. Salfellner, Die Spanische Grippe. Eine Geschichte der Pandemie von 1918, Prag 2020; L. Spinney, 1918 – Die Welt im Fieber. Wie die Spanische Grippe die Gesellschaft veränderte, München 2018; M. Vasold, Grippe, Pest und Cholera. Eine Geschichte der Seuchen in Europa, Stuttgart 2008; ders., Die Spanische Grippe. Die Seuche und der Erste Weltkrieg, Darmstadt 2009; W. Witte, Tollkirschen und Quarantäne. Die Geschichte der Spanischen Grippe, Berlin

² Vgl. P. Conrad, The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders, Baltimore 2007.

³ M. Foucault, Die Geburt der Sozialmedizin, in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits 3, 1976-1979 Frankfurt a. M., 272-298, hier 275. Weiterführend auch I. Illich, Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens, München 1995.

⁴ Vgl. M. Beck, Hippokrates am Scheideweg. Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung, Paderborn 2001.

⁵ Foucault, Sozialmedizin (s. Anm. 3), 276.

Kurzem noch rein privat organisierten Sterbebegleitung.⁶ Chronische Pflege, auch schon vor dem hochbetagten Lebensalter und weit vor dem Eintritt in eine finale Sterbephase, wird zunehmender und weit häufiger als vor der Erfindung des Penicillins zu einem Normalfall, in unterschiedlicher Intensität, und ist nicht mehr allein als Sonderform der naturwissenschaftlichen Medizin zu organisieren und quasi "abzuwickeln". Der vergessen geglaubte Hippokrates mit dem dreifachen und im Eid verbürgten Hinweis auf Heil und Willen des Kranken und auf seine Nicht-Schädigung kehrt unvermutet wieder und zieht uns als ethische Entscheidungsträger vor den Scheideweg zurück. Was ist wirklich das Heil des Kranken (und nicht nur das technisch Machbare), was ist wirklich sein Wille (und nicht nur der Wille von Angehörigen oder gar der Gesellschaft), was ist wirklich seine Nicht-Schädigung (und nicht nur sein Überleben um fast jeden Preis)?

Dem voraus aber liegt ein Prozess der Veränderung im öffentlichen Leben und der Wahrnehmung von Gesundheit als öffentliches Gut und öffentliches Anrecht, und damit zusammenhängend der Wahrnehmung von Krankheit als Dysfunktionalität privaten und öffentlichen Lebens. Krankheit ist nicht länger ein passiv hinzunehmendes Schicksal oder gar, in archaischer religiöser Deutung, eine Strafe Gottes für Sünde und Laster, sondern ein aktiv zu bekämpfendes malum physicum, ein physisches oder biologisches Übel, das als zu bewältigende Herausforderung an das Individuum wie auch an die Gesellschaft und den Sozialstaat herantritt. Krankheit ist dann zunächst ein zu beseitigendes Hindernis auf dem Weg zum öffentlichen optimierten Gut der Gesundheit, das durch den entwickelten Sozialstaat und die ihm verbundene Sozialmedizin garantiert und auch nach möglichst gleichen und gerechten Kriterien im Gesundheitssystem (und in Form gesetzlicher Krankenversicherung oder eines gesetzlichen National Health Service, einer nationalen allgemeinen Gesundheitsversorgung also) zugeteilt wird. Britische und italienische Gesundheitsversorgung orientiert sich, im Unterschied etwa zum österreichischen und deutschen Gesundheitssystem, stark an einem solchen etatistischen Modell der sozialen Staatsmedizin. Gesundheit und Krankheitsbekämpfung werden zum Bürgerrecht.

2 Gesundheit als Recht und Pflicht

Vor Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und seiner klinisch reinen Unterscheidung von *malum physicum* und *malum metaphysicum* (auch *malum morale*), und vor dem im Zeichen des Protestantismus einsetzenden Siegeszug der modernen Naturwissenschaften und der Medizin mit ihrer pathologischen Anatomie – die in katholischen Ländern zumeist verboten war – hätte davon

⁶ Vgl. M. Stolberg, Die Geschichte der Palliativmedizin. Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute, Frankfurt a. M. 2011, bes. 258–261.

kaum die Rede sein können. Etwas verkürzt, aber prägnant zusammengefasst: An die Stelle des Hospizes tritt nun das Hospital, an die Stelle der Gebete die Medizin. "Das Krankenhaus als therapeutisches Instrument ist in der Tat eine relativ moderne Vorstellung, die erst zum Ende des 18. Jahrhunderts aufkam. Etwa um 1760 entstand der Gedanke, das Krankenhaus könne und müsse ein Instrument zur Heilung von Kranken sein."7 Von nun an ist das Krankenhaus und seine Gesundheitstechnik systemrelevant:

"Dank der Technologie des Krankenhauses werden Individuum und Bevölkerung gleichzeitig zum Objekt medizinischen Wissens und ärztlicher Eingriffe. Die Neuverteilung dieser beiden Formen von Medizin wird erst im 19. Jahrhundert erfolgen. Die Medizin, die im Laufe des 18. Jahrhunderts entsteht, ist zugleich eine Medizin des Individuums und der Bevölkerung."8

Die individuelle Gesundheit ist nicht nur ein öffentliches Recht, sondern wird zunehmend auch eine öffentliche Pflicht, die vom Staat, bis hin zu Seuchenschutzgesetzen, zur Infektionsschutzgesetzgebung und zur Impfpflicht überwacht und erhalten wird. In totalitären Systemen des Faschismus und des Kommunismus geht dies bis zum Zwang zur Gesundheit im Dienst an der Totalität des sogenannten und zynisch auch so benannten "Volkskörpers". Dieser Pflicht und diesem Recht zur Gesundheit entspricht zugleich die Einschränkung individueller Freiheiten, wie der Handelsfreiheit, der Reisefreiheit oder auch der Religionsfreiheit. Und wo diese Pflicht zur Aufrechterhaltung der öffentlichen wie privaten Gesundheit in Konkurrenz gerät mit anderen öffentlichen Gütern und Zielen, wie etwa der Schulpflicht oder schlicht der Ermöglichung des wirtschaftlichen Lebens, da werden schmerzhafte Güterabwägungen nötig. Triage als selektierende und auswählende Bewertung geschieht nicht erst am Krankenbett oder auf der Intensivstation, sondern vorab bereits im Raum öffentlicher und parlamentarischer Debatten. Gesellschaftliche Rechte und individuelle Pflichten müssen in interdisziplinären Diskursen um das garantierte Gut der Gesundheit – zunehmend aber entkoppelt vom traditionellen Begriff des "Heiles" im hippokratischen Eid – abgewogen werden, um nicht am Ende in technisch ermöglichter "heilloser Gesundheit" anzukommen.9

M. Foucault, Die Einbindung des Krankenhauses in die moderne Technologie, in: ders., Schriften in vier Bänden (s. Anm. 3), 644-660, hier 645. Ähnlich auch (mit Blick auf die Psychiatrie) ders., Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a. M. 1969, 308-345.

⁸ Foucault, Die Einbindung des Krankenhauses (s. Anm. 7), 660.

⁹ Vgl. D. Baltes, Heillos gesund? Gesundheit und Krankheit im Diskurs von Humanwissenschaften, Philosophie und Theologie, Fribourg 2013.

3 Medizinische Güterabwägung als Triage

Eine Krise bündelt immer brennglasartig verschiedene und bisher vielleicht verborgen schlummernde Probleme des individuellen wie des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Manchmal werden auch altgewohnte Theorien und Denkschemata wie zufällig an die Oberfläche der öffentlichen Debatte gespült und zeigen sich unvermutet in neuem Gewand. So auch in der Corona-Krise seit März 2020, besonders eindrücklich im Feld der Intensivmedizin angesichts einer wirklichen (wie etwa in Italien, Spanien und Frankreich) oder auch nur befürchteten (wie in Deutschland oder Österreich) Überbeanspruchung des öffentlichen Gesundheitssystems, der öffentlichen Krankenhäuser, der Intensivstationen und nicht zuletzt - insbesondere angesichts der Tatsache, dass etwa in Deutschland über 60% der mit und an Corona verstorbenen Menschen in Pflegeheimen lebten – der Pflegeeinrichtungen. Die Debatte verschärfend kommt innerhalb der Europäischen Union ein erhebliches Gefälle der öffentlichen Gesundheitsversorgung hinzu, mit zum Teil finanziell sträflich schlecht und mangelhaft ausgestatteten Krankenhäusern und Intensivstationen, wie auch erhebliche Unterschiede in der Versorgung mit Intensivbetten (in Deutschland, Stand März 2020, etwa 35 pro 100 000 Einwohner, in Großbritannien etwa 6 pro 100 000 Einwohner), und weiterhin erhebliche Unterschiede in der Organisation und Struktur der Krankenversicherung und des Gesundheitswesens.

Aus einigen Epizentren der Corona-Pandemie im nicht-deutschsprachigen Ausland wurde im März und April 2020 berichtet, dass Ärzte mehrmals am Tag entscheiden mussten, wen sie in der intensivmedizinischen Betreuung an eine für das Überleben notwendige Beatmungsmaschine legen, und wer überhaupt Zugang zu intensivmedizinischer Behandlung haben darf. Diskussionen um utilitaristisch geprägte Kriterien in der Tradition von John Stuart Mill (1806–1873) im angelsächsischen Raum oder deontologisch verfasste Kriterien in der Tradition von Immanuel Kant (1724–1804) im kontinentaleuropäischen Kontext schließen sich an. Übrigens muss sich ein möglicher vorherrschender Utilitarismus nicht notwendig als Individualismus im Gewand eines Sozialdarwinismus nach der Devise des *survival of the fittest* ausgeben; er kann auch unvermutet im Gewand eines technokratischen und zunehmend totalitär werdenden Paternalismus auftauchen.¹⁰

4 Priorisierung einer katholischen Bioethik

In solchen Fällen der scheinbar notwendigen Güterabwägung von Patienten und ihren Ansprüchen auf umfassende intensivmedizinische Behandlung gibt

¹⁰ Vgl. G. Saint Paul, The Tyranny of Utility. Behavioral Social Science and the Rise of Paternalism, Princeton 2011.

es aus katholisch-ethischer Perspektive eine relativ klare und eindeutige moraltheologische Handlungsmaxime. Papst Johannes Paul II. hat das 1995 in seiner Enzyklika "Evangelium Vitae", in der es um den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens geht, in prinzipieller Form sehr deutlich gemacht. Hier heißt es:

"Der Höhepunkt der Willkür und des Unrechts wird dann erreicht, wenn sich einige Ärzte oder Gesetzgeber die Macht anmaßen darüber zu entscheiden, wer leben und wer sterben darf. [...] So wird das Leben des Schwächsten in die Hände des Stärksten gelegt; in der Gesellschaft geht der Sinn für Gerechtigkeit verloren und das gegenseitige Vertrauen, Grundlage jeder echten Beziehung zwischen den Menschen, wird an der Wurzel untergraben."11

Das heißt: Grundlage der medizinischen Ethik und der Bioethik muss immer die stets gleiche Personengerechtigkeit sein, 12 alles andere verzwecklicht nämlich in unzulässiger utilitaristischer Weise die Person und ihr Lebensrecht.

Der Kontext der oben zitierten Aussage des päpstlichen Lehramtes ist freilich etwas anders als der Kontext einer Frage von Güterabwägung bei knappen stationären medizinischen Ressourcen. Das Zitat stammt nämlich aus einer längeren und ausführlich begründeten Ablehnung der Euthanasie und der daraus folgenden Ablehnung der Beihilfe zum Suizid, und sei es durch Angehörige oder Ärzte, auch wenn es scheinbar aus der guten Absicht des Mitleids geschieht. Dennoch können analoge Bewertungen auch für das hier vorliegende Problem der Abwägung von Zugangsrechten zu knappen medizinischen Ressourcen gegeben werden: Wenn Leben gegen Leben steht, ist aus Sicht eines ethischen deontologischen und anti-konsequentialistischen Personalismus, der das Individuum als in sich Sinn tragende Person versteht, prinzipiell eine Güterabwägung unmöglich. Ein solcher vitaler Konflikt ist nämlich unauflöslich. Allerdings gilt dies nur für das absolut gleichzeitige Auftreten des Konflikts. Ansonsten gilt nämlich der alte ethische Grundsatz melior est status possidentis ("besser ist der Zustand des schon Erreichten"), das heißt in diesem Fall konkret: Nicht das Anschalten einer frei gewordenen Behandlungskapazität, sondern das Abschalten der noch belegten Maschine muss sich rechtfertigen. Und das ist im Angesicht von Person zu Person unmöglich; eine Abschaltung der lebensnotwendigen Intensivmaßnahme eines Patienten zugunsten eines anderen ist grundsätzlich nicht zu rechtfertigen, sonst würde man sich anmaßen, ein Urteil über den Lebenswert zu fällen. Dies gilt mit einer Ausnahme, auf die wir gleich zu sprechen kommen.

Zuvor nochmals ein Blick auf die infrage stehende Güterabwägung, die in der fachmedizinischen Literatur auch als Triage¹³ (französisch: trier für

¹² Vgl. zum Hintergrund K. Gloy, Die Frage nach der Gerechtigkeit, Paderborn 2017.

¹¹ Johannes Paul II., Enzyklika "Evangelium vitae" (25. März 1995) Nr. 66.

¹³ Vgl. A. Brech, Triage und Recht: Patientenauswahl beim Massenanfall Hilfsbedürftiger in der Katastrophenmedizin. Ein Beitrag zur Gerechtigkeitsdebatte im Gesundheitswesen, Berlin 2008.

"sortieren", "aussuchen") bezeichnet wird, und zunächst ein legitimes Verfahren zur Priorisierung medizinischer Hilfe und Notfallmaßnahmen ist, um bei unerwarteter hoher Patientenzahl und begrenzten Ressourcen zu einer Strukturierung der notfallmedizinischen Maßnahmen zu kommen. Den Ursprung hat das Verfahren wohl im Krimkrieg 1854¹⁴ und der dort in der russischen Armee von dem russischen Chirurgen Nikolai Iwanowitsch Pirogow (1810–1881) eingeführten abgestuften chirurgischen Behandlung und der Einteilung der Verwundeten in fünf Stufen (Pirogowsche Sichtung). Die preußische und die französische Armee übernahmen das Prinzip, bis hin zum Motto des französischen Sanitätsdienstes im Ersten Weltkrieg Triage - Transport -Traitement ("Sichtung, Transport, Behandlung"). Natürlich ist mit der ersten Sichtung immer auch eine unwillkürliche Selektion verbunden, um der Ordnung der darauf folgenden effektiven Behandlung willen, 15 nicht um der Abwägung von Überlebenschancen willen, jedoch immer und explizit nur für plötzlich auftretende Notfälle und Katastrophen, ähnlich der modernen Notfall- und Intensivmedizin¹⁶, und streng begrenzt immer auf den absoluten Ausnahmefall.

Die oben verzeichnete Aussage aus der Enzyklika "Evangelium vitae" ist freilich zunächst eine grundsätzliche Aussage über das gleiche Lebensrecht eines jeden Menschen, auch und gerade am intensivmedizinisch begleiteten und assistierten Lebensende bei expliziter Ablehnung eines assistierten Suizids.¹⁷ Die Aussage bezieht sich damit noch nicht direkt auf intensivmedizinische Maßnahmen am irreversiblen Lebensende. Dennoch kann von dieser Aussage der Enzyklika darauf geschlossen werden, dass ein jeder Mensch, unabhängig von Alter oder Gesundheitszustand, das unbedingte Recht auf eine gleiche und gerechte optimale Gesundheitsversorgung hat, ohne dass dies seine Autonomie der Entscheidung gegen inadäguat das pure Überleben verlängernde medizinische Maßnahmen beeinträchtigen würde. Daher kann es zu einer sogenannten Triage aus katholisch-ethischer Sicht nur in Ausnahmesituationen kommen, unabhängig natürlich von der Tatsache, dass ein Triage-Verfahren in den Notfallambulanzen und in der Intensivmedizin zu Recht. dann Anwendung findet, wenn man herausfinden muss, mit welchem Grad von Dringlichkeit die Behandlung eines Patienten erforderlich ist, und mit welchem Behandlungsziel. Nicht immer (und in höherem Alter und im Pflegezustand ohnehin selten) ist eine vollständige Heilung und Gesundung, oft

¹⁴ Vgl. zum Hintergrund O. Figes, Krimkrieg, Berlin 2014.

¹⁵ Vgl. N. Ellebrecht, Triage. Charakteristika und Gegenwart eines ordnungsstiftenden Verfahrens, in: SI 47 (2009) 229–257.

¹⁶ Vgl. S. Frühwald, Behandlungszwänge in der Intensivmedizin, in: W. Schaupp/W. Kröll (Hg.), Medizin – Macht – Zwang. Wie frei sind wir angesichts des medizinischen Fortschritts?, Baden-Baden 2016, 49–58.

¹⁷ Vgl. auch P. Schaber, Assistierter Suizid: Was man tun darf und was man tun soll, in: J. Platzer/F. Großschärl (Hg.), Entscheidungen am Lebensende. Medizinethische und empirische Forschung im Dialog, Baden-Baden 2016, 31–41.

auch nur eine Milderung des Krankheitsverlaufes und eine pflegerische Begleitung der chronischen Krankheit oder der dauerhaften Einschränkung, oder eine palliative Begleitung und Schmerztherapie des einsetzenden finalen Sterbeprozesses möglich.

Intensivmedizinische und pflegemedizinische Kasuistik

Darüber hinaus und im weiteren Sinn könnte es zu einer Auswahl nur in zwei Situationen kommen, und zwar: Erstens - sogenannte ex-ante-Triage (lateinisch ante für "vor") im Fall der Vor-Auswahl – dann, wenn beispielsweise zwei erkrankte Personen zeitgleich an einem intensivmedizinischen Behandlungsplatz ankommen und der Arzt unter den ankommenden Patienten auswählen muss. Hier liegt auch der eigentliche Ursprung der Triage, nämlich in der Kriegsmedizin und im Lazarettwesen: Schnell und unbürokratisch und oftmals intuitiv musste der Arzt entscheiden, wem die medizinische Behandlung und die knappen medizinischen Ressourcen zukommen sollten. Später wurde dieses Verfahren der Triage vom Kriegsfall auch ausgeweitet auf den Bereich der Notfallmedizin, weil hier manchmal ähnliche Situationen schneller notwendiger Auswahl angesichts knapper medizinischer Ressourcen gegeben sind. In solchen Fällen der Not, des Notfalls und der Ausnahme ist der Arzt prinzipiell frei in seiner Entscheidung, die schnell und präzise erfolgen muss.

Zweitens - sogenannte ex-post-Triage (lateinisch post für "nach") im Fall der späteren (nach Bettenbelegung) erfolgten Auswahl - dann, wenn ein intensivmedizinisch behandelter Patient sich dem Anspruch eines nach ihm ankommenden Patienten gegenüber sieht, der nach ärztlicher Diagnose möglicherweise eine bessere Überlebensprognose hat und daher die intensivmedizinische Behandlung effektiver und effizienter und nachhaltiger genutzt würde, einschließlich möglicher Beatmungsgeräte. Hier muss möglicherweise der Moraltheologe und Ethiker dem Arzt und einer medizinischen Güterabwägung in den Arm fallen und laut und darauf hinweisen: Jede Person hat die gleiche Würde und daher, bei begonnener intensivmedizinischer Behandlung, das gleiche Recht auf optimale medizinische Versorgung, ungeachtet medizinischer Prognosen über den Krankheitsverlauf oder die mögliche Genesung, also ethisch gesprochen: ungeachtet konsequentialistischer Überlegungen zur Effektivität der Therapie, geschweige denn des ökonomischen Kosten-Nutzen-Kalküls. Dazu zählt auch das Recht auf die prinzipielle Fortsetzung einer einmal eingeleiteten medizinischen Überlebensmaßnahme, es sei denn, der Patient oder der Arzt in Beratung der Angehörigen kommt zu dem Entschluss, eine unnötige Verlängerung intensivmedizinischer Behandlung verzögere inadäquat ein relativ kurzfristig bevorstehendes definitives Lebensende. Dabei darf aber der konkurrierende Anspruch einer zweiten Person grundsätzlich keine Rolle bei der Entscheidungsfindung spielen: Ein menschliches Leben zählt so viel wie ein anderes. Über welchen Zeitraum sollte und könnte sich auch diese medizinische Prognose erstrecken, und wäre demnach der sehr alte Patient nicht immer benachteiligt in der Güterabwägung, da er rein quantitativ weniger Zeit des Lebens vor sich hat? Dann aber wäre der altersbedingten Selektion Tür und Tor geöffnet.

Einen Ausnahmefall freilich gibt es: Wenn nach ärztlicher Diagnose der intensivmedizinisch behandelte Patient in den irreversiblen Sterbeprozess eingetreten ist oder dieser medizinisch absehbar kurz bevorsteht und ein ankommender Patient sich offenkundig medizinisch nicht in diesem Sterbeprozess befindet, dann darf der Arzt sich für den Abbruch der unnötig lebensverlängernden intensivmedizinischen Maßnahmen entscheiden, und sich damit, als Nebenfolge, nicht als primäre Abwägung von Leben gegen Leben, für diesen ankommenden Patienten und seine intensivmedizinische Behandlung entscheiden, insofern hier keine finale palliative intensivmedizinische Behandlung vorliegt. Dies gilt selbstverständlich nicht für den Fall chronischer Pflegebedürftigkeit eines Patienten, auch wenn er hochbetagt ist. Die auf den ersten Blick etwas rabulistisch anmutende Unterscheidung zwischen der Hauptfolge (des Abbruchs der Behandlung) und der Nebenfolge (der Aufnahme der Behandlung) dient der präzisen Unterscheidung der Motive und Intentionen, um ein Urteil des Arztes (oder der Gesellschaft) über Lebenswert und Lebensqualität auszuschließen.

6 Würde, nicht Leben, um jeden Preis

Jeder Mensch hat die gleiche Würde und das gleiche Recht, auch und gerade im Feld der Gesundheitsversorgung und der Pflegebedürftigkeit. Daher wird von alters her die Figur der Gerechtigkeit mit verbundenen Augen dargestellt: Ohne Ansehen des Erfolgs oder der Prognose erhält jede Person den gleichen und gerechten Zugang zu medizinischer Behandlung, auch wenn diese sehr teuer oder sehr knapp ist. Das gilt auch, und dies ist zu unterstreichen, im Fall einer medizinisch infamsten Prognose: hier geht medizinische Pflege und Linderung vor vollständiger Heilung und Wiederherstellung, auch wenn in diesen Fällen die Autonomie des Patienten deutlicher angefragt sein wird, als in einfachen Fällen der medizinischen Heilung. Es gibt keine Selektion, außer durch die Zeit, also den Zeitpunkt des Eintreffens des Patienten am medizinischen Standort. Und deshalb darf grundsätzlich nicht eine Person von intensivmedizinischer Behandlung abgeschaltet werden zugunsten einer anderen Person – es sei denn, die Ärzte halten den Sterbeprozess für unausweichlich begonnen und sehen keine Aussicht auf längeres Überleben. Es gibt nämlich keine Pflicht zur Lebensverlängerung um jeden Preis; dies gilt

besonders im Umfeld eines zunehmend technisierten Sterbeprozesses. 18 Daher dürfte in einem solchen Fall die lebenserhaltende Maschine des Sterbenden abgeschaltet und zugunsten einer nicht sterbenden Person angeschaltet werden. Aber grundsätzlich, außer in solchen seltenen Fällen der intensivmedizinischen Aussichtslosigkeit der weiteren Behandlung, gilt: first come, first served ("erste Ankunft, erste Hilfe").

Noch einmal anders gewendet: Der auf den ersten Blick naheliegende Gedanke, dass beispielsweise einer jungen Mutter von vier Kindern eher geholfen werden müsste als einem 80-jährigen Menschen, ist bei näherem Hinschauen ein vom Nützlichkeitsdenken, dem sogenannten Utilitarismus, und vom Konsequentialismus und der Güterfolgenabschätzung bestimmtes Denken. Demgegenüber steht der moraltheologische deontologische Ansatz (griechisch deon für "Pflicht"), demgemäß es der unbedingten sittlichen Pflicht entspricht, jedem Menschen in gleicher Weise zum Leben und zur Gesundheit zu verhelfen, außer, was hier nicht das Thema ist, er verzichte von sich aus und in voller Autonomie auf sein Leben. 19 Dieser unter anderem auch auf Immanuel Kant zurückgehende Ansatz der reinen Pflicht zur Hilfe, ohne abwägenden Blick auf die Lebensumstände einer Person, allein im Blick auf ihre Selbstzwecklichkeit,²⁰ gilt in der naturrechtlichen Tradition Europas als natürliches Recht jedes Menschen und für alle Menschen und ist durchaus kein christliches Sonderrecht. Dieses Recht begründet die Würde eines jeden Menschen als "Selbstzweck", will heißen: als nicht in letzter Sicht benutzbare und verwertbare Person.

Dieser Begriff von absolut geltender Personenwürde liegt allem weiteren Handeln und aller nachfolgenden Güterabwägung und Güterfolgenabschätzung voraus.

"Niemand hat das klarer gesehen als Immanuel Kant. Aus dem Selbstzweckcharakter des Menschen folgert er nie, dieser "Zweck" müsse auf irgendeine Weise befördert oder ,verwirklicht' werden. Er bezeichnet vielmehr die einschränkende Bedingung, unter der alle unsere Zwecktätigkeiten stehen müssen. Die Würde des Menschen kann so wenig wie die Gottes ,verwirklicht', sie kann nur als immer

¹⁸ Vgl. U. Krähnke, Pathologisierung, Hospitalisierung und Technisierung der letzten Lebensphase. Zum biomedizinischen Umgang mit dem Sterben, in: S. Dickel/M. Franzen/C. Kehl (Hg.), Herausforderung Biomedizin. Gesellschaftliche Deutung und soziale Praxis, Bielefeld

¹⁹ Vgl. E. Schockenhoff, Selbstbestimmtes Sterben? Zur Funktion des Autonomiearguments in der Debatte um die Sterbehilfe, in: Schaupp/Kröll (Hg.), Medizin – Macht – Zwang (s. Anm. 16),

²⁰ Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe (W. Weischedel) VII, Frankfurt a. M. 2017, 66: "Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle." Und ebd. 68: "Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über jeden Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde."

schon wirklich geachtet werden. Als solche bleibt sie einschränkende Bedingung auch für diejenigen Handlungen, die dem Wohl der Menschen dienen wollen. "21

Daher wird es eben als "Naturrecht"²² bezeichnet: Jedem Menschen kommt von Natur aus, einfach aufgrund der Tatsache, dass er von Natur Mensch ist (und kein Gänseblümchen), zu, vor jeder noch so verborgenen Art der Selektion und der Aussortierung bewahrt zu werden – auch und gerade im Feld der Gesundheit und der medizinischen Leistungen. Darauf ruht auch unsere Gesetzgebung und unser Grundgesetz mit Art. 1: "Die Würde des Menschen ist unantastbar". Und das heißt: die Würde *jedes* Menschen, unabhängig von weiteren Bestimmungen des Alters oder der Nützlichkeit, ist unantastbar.²³

7 Corona und die Ethik der solidarischen Nächstenliebe

Eine Krise bündelt Perspektiven und Probleme. Die Corona-Krise schärft den Blick in einer vorher nie dagewesenen Weise auf verschiedene Arten von Güterabwägungen und Folgenabschätzungen. Dazu zählt die konkrete und beschriebene Abwägung von knappen Ressourcen im Gesundheitswesen und in der Krankenhausversorgung, auch in der Intensivmedizin mit Blick auf unterschiedliche Patientenbiografien und unterschiedliche Genesungsprognosen: Wer hat ein Recht auf unbedingte Förderung seiner Freiheit zum Leben und zum Überleben? Dazu zählt freilich auch die Abwägung der Gesundheitsinteressen und der Überlebenschancen insbesondere der über 60 Jahre alten Bürgerinnen und Bürger gegenüber den Interessen der weniger vom Risiko der Viruserkrankung betroffenen jüngeren Menschen wie auch der Interessen der Wirtschaft, zumal des Mittelstandes und des Handwerks. Dahinter stehen letztlich auch Fragen nach dem Sinn, der Reichweite und der Dauer von staatlichen Eingriffen in individuelle Freiheitsrechte der Bürgerinnen und Bürger, die im Namen der Aufrechterhaltung einer öffentlichen Gesundheit und der Krankenversorgung geschehen und durchgesetzt werden. Hier konkurrieren unmittelbar verschiedene Freiheitsrechte, etwa das Recht auf Gesundheit und das Recht auf Bewegungsfreiheit, aber auch, verbunden damit, das Recht auf Berufsausübung und den Erwerb von Lebensunterhalt. Staatliche Macht steht nach aufgeklärter moderner Auffassung im Dienst des

²¹ R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: ders., Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie, München 1987, 77–106, hier 97.

²² Vgl. klassisch H. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig 1936; L. Strauss, Naturrecht und Geschichte, Stuttgart 1953. Aus neuerer katholischer Sicht vgl. H.-G. Nissing (Hg.), Naturrecht und Kirche im säkularen Staat, Wiesbaden 2016.

²³ Vgl. zum Hintergrund T. Stein, Ernst-Wolfgang Böckenförde und der Streit über die Interpretation der Menschenwürde. Zwischen geistesgeschichtlicher Herkunft und säkularer Verfassungsordnung, in: H.-J. Große Kracht/K. Große Kracht (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014, 137–154; daneben auch T. Stein, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt a. M. 2007.

Individuums, der menschlichen Person und ihrem pursuit of happiness, wie es die amerikanische Unabhängigkeitserklärung formuliert. Solche staatliche Macht im Dienst an der Person ist nach moderner Lesart immer demokratisch reglementiert und kanalisiert, und das meint: Jeder darf jedem eine Frage stellen, außer der alles entscheidenden Frage "Wozu braucht es Dich eigentlich?" Diese Frage ist buchstäblich tabu und der Befragte sakrosankt. Diese Frage darf im republikanischen Staatswesen nicht gestellt werden, weil sie die zweckfreie Menschenwürde antastet, und sie muss auch nicht gestellt werden, weil sie bereits durch die Verfassung - im deutschen Fall durch das Grundgesetz Artikel 1 mit der "nominatio Dei", der Benennung Gottes²⁴ – beantwortet ist. Auf dieser Grundlage freilich darf und muss dann alles republikanisch und demokratisch befragt, hinterfragt und diskutiert werden.

Soziologisch und ökonomisch betrachtet wird nach der Corona-Pandemie in der Tat nichts mehr sein wie vorher. Anders und schärfer gesagt: Das endgültige Ende des vielleicht allzu oft auch zu Unrecht viel geschmähten Neoliberalismus ist unwiderruflich gekommen, jedenfalls sofern unter Neoliberalismus eine Spielart des angelsächsischen Kapitalismus ohne ordnungsethisches Adjektiv verstanden wird,25 die in der Tradition eines Adam Smith von der Verfolgung individueller Interessen der Akteure im Markt und einer unsichtbaren Hand des Marktes ausgeht.²⁶ Individuelle Freiheiten fügen sich leider nicht durch eine solche unsichtbare Hand zum Gemeinwohl aller, insbesondere der schwächeren und benachteiligten Akteure in Wirtschaft und Gesellschaft, zusammen.²⁷ Der Soziologe Heinz Bude hat mehrfach auf ein neues Verständnis von Solidarität in diesem Zusammenhang hingewiesen,²⁸ auf eine gesellschaftliche Staatsbedürftigkeit zur Organisation dieser Solidarität zugunsten der verwundbaren Mitglieder der Gesellschaft, und dass Solidarität in der Zukunft sehr viel mehr Freiheit und Schutz miteinander vermitteln wird. Die Corona-Krise hat diese Zukunft und ein neues solidarisches Verständnis von Staat und Markt wünschenswert rasant beschleunigt. Der Staat wird neue Stärke gewinnen müssen zur Ordnung individueller Freiheiten und Freiheitsgewinne, zur Verpflichtung von Gewinnen und Vermögen zugunsten des Gemeinwohls, nicht zuletzt zugunsten eines effizienten und effektiven Klimaschutzes, zum Ausgleich durchaus disparater Interessen und zum Schutz ganz neuer gefährdeter Risikogruppen einer Gesellschaft von solidarisch lebenden Individuen, die sich als Personen, also als einander moralisch verpflichtet verstehen. Das gilt zunehmend mehr im Feld der Gesundheit und

²⁴ Vgl. zum Hintergrund H. Dreier, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018, 171-188.

²⁵ Vgl. T. Sedlacek/D. Gräber, Revolution oder Evolution. Das Ende des Kapitalismus?; Mün-

²⁶ Vgl. G. von Wallwitz, Mr. Smith und das Paradies. Die Erfindung des Wohlstands, Berlin 2013. ²⁷ Vgl. B. van Bavel, The Invisible Hand? How Market Economies Have Emerged and Declined

since AD 500, Oxford 2016. ²⁸ Vgl. H. Bude, Solidarität: Die Zukunft einer großen Idee, München 2019.

der Pflege, nicht zuletzt im Hinblick auf eine adäquate Bezahlung der in der Pflege tätigen Menschen und der Absicherung ihrer erhöhten gesundheitlichen Risiken, aber auch im Feld der Investitionen und der Erwerbstätigkeit und deren finanzielle Risikoabsicherung, die in Zeiten einer Pandemie ohne staatliche Absicherung überhaupt nicht möglich wäre. Und dies entfaltet eine neue Facette der sozialen Marktwirtschaft in Richtung einer präventiv tätigen und vorausschauenden Solidarität gesellschaftlicher Akteure, die um die eigene Verwundbarkeit und damit um die notwendige Solidarität aller deutlich wissen.

Staatliche Macht und die individuelle Freiheit zu Grundrechten kommen dann in eine Balance, wenn nach den wesentlichen Inhalten des staatlich organisierten Zusammenlebens gefragt wird, auch und gerade in Zeiten von Corona und Pandemie. Die Versuchung zur Praxeologie, also zum bloß effektiven und effizienten Verfolgen von technisch machbaren Zielen ist groß. Wir können viel, ob wir es auch sollen, ist damit noch nicht beantwortet. Und auch die Frage nach der Reihenfolge der Güter und deren Verwirklichung, also die Frage nach Kriterien für eine ethische Triage ist noch längst nicht beantwortet. Daher gilt es, die Frage nach dem wirklich Guten jenseits des bloß Machbaren wachzuhalten. Christlich gesprochen:

"Wo die Inhalte nicht mehr zählen, wo die reine Praxeologie die Herrschaft übernimmt, wird das Können zum obersten Kriterium. Das aber bedeutet: Die Macht wird zur alles beherrschenden Kategorie – revolutionär oder reaktionär. Dies ist genau die perverse Form von Gottähnlichkeit, von der die Sündenfallgeschichte spricht: Der Weg des bloßen Könnens, der Weg der reinen Macht ist Nachahmung eines Götzen und nicht Vollzug der Gottebenbildlichkeit. Das Kennzeichen des Menschen als Menschen ist es, daß er nicht nach dem Können, sondern nach dem Sollen fragt, und daß er sich der Stimme der Wahrheit und ihres Anspruchs öffnet."²⁹

Dr. Peter Schallenberg ist Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn und Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach.

²⁹ J. Ratzinger, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1993, 48.

Günter Wilhelms

Umgang mit Unsicherheit

Sozialethische Anmerkungen zur Corona-Krise

Kurzinhalt – Summary:

Die Corona-Pandemie übt einen ungeheuren Druck aus und erzeugt Unsicherheit. Für ihren Umgang mit Unsicherheit hat die moderne Gesellschaft, das zeigt ein Blick in die soziologische Gegenwartsdiagnose, bestimmte Reaktionsformen ausgebildet, die sich vor allem in der Risikound Krisenkommunikation beobachten lassen. Diese durch Reflexhaftigkeit gekennzeichneten, häufig mit Moralismus und Sachzwanglogik verbundenen Reaktionsformen sind aus ethischer Sicht problematisch, weil sie die für Reflexion nötigen Spielräume verschließen. Der Umgang mit Unsicherheit müsste stattdessen den mühsameren aber belastbareren Weg wählen und diskursive Formen annehmen.

The COVID-19 pandemic creates enormous pressure and insecurity. As sociological analyses of the present show, modern society has set up particular forms of reaction for coping with insecurity, which can especially be observed in risk- and crisis communication. These forms of reaction that are often characterised by reflex and linked to moralism and a logic of inherent necessity are problematic from an ethical point of view because they do not leave room for reflection. The handling of insecurity should instead adopt a more tedious but also more reliable route and take on discursive forms.

Verschwörungstheorien haben Konjunktur. Nicht erst seit der Corona-Krise. Ein Blick in die Geschichte zeigt, wie alt sie sind.¹ Aber die Pandemie hat offensichtlich der Dynamik, die solche Vorstellungen antreibt, noch einmal neue Nahrung gegeben. Unsicherheit und Angst, da sind sich die Beobachter einig, sind ihr bester Nährboden. Natürlich haben die Verschwörungstheoretiker "einen an der Waffel – aber sie haben auch nicht ganz unrecht"², so lautet die auf den ersten Blick etwas irritierend wirkende Feststellung, die sich in einem Beitrag von Bernd Ulrich in der Wochenzeitung "Die Zeit" findet. Die Verschwörungsfantasien mögen bunt und vielgestaltig daherkommen – was sie alle verbindet, so Ulrich, das ist ein Verdacht: "Das, was wir zu sehen glauben, ist nicht das, was eigentlich geschieht. Folgerichtig haben auch Politiker nur scheinbar die Macht, in Wahrheit wirken gewaltige Kräfte auf die

¹ Vgl. M. Butter, "Nichts ist, wie es scheint". Über Verschwörungstheorien, Berlin ⁴2018.

² B. Ulrich, Die desinfizierte Gesellschaft. Corona für immer: Wie wir uns vor zukünftigen Pandemien schützen können, ohne unsere Freiheiten einzubüßen, in: Die Zeit Nr. 22, 20. Mai 2020, 3.

Regierenden, Kräfte, die größer sind als sie selbst."³ Dass diese "Kräfte" aber eigentlich einen geheimen Plan verfolgen und von "wahren Drahtziehern" gelenkt werden, das macht diese Theorien so verrückt und falsch.⁴

Aber heißt das, dass diese Theorien ernst genommen und nicht einfach als Erfindungen notorischer Spinner abgetan werden dürfen, weil diese Art mit Verunsicherung umzugehen nurmehr als ein Reflex auf eine undurchsichtig gewordene Gesellschaft zu verstehen ist? Findet sich in ihnen ein Reaktionsmuster verborgen, das sich aus bestimmten gesellschaftlichen Mechanismen speist, die keine Zurechnungen mehr erlauben? Und tatsächlich, wenn man sich die gängigsten und durchaus plausibel erscheinenden Erklärungsversuche für die neuerliche Konjunktur von Verschwörungstheorien anschaut, dann sind sie als ein (wenn auch misslungener) Versuch zu verstehen, mit den typisch modernen Ambivalenzen, einschließlich der Machbarkeits- und Kontrollillusionen, zurecht zu kommen: "Verschwörungstheorien funktionieren in der gegenwärtigen Krise perfekt, da sie scheinbar klare Antworten auf die Unsicherheit geben. Sie lösen allen Nebel auf und verwandeln ihn in Sicherheit"5. Das heißt, "gegen Menschen kann man vorgehen, gegen etwas Abstraktes wie die Globalisierung eher nicht."6 Mithilfe von Verschwörungstheorien sollen Ordnung ins Chaos gebracht, Ohnmachtsgefühle und Abstiegsängste gebannt, aus Ohnmacht Macht werden.7 Ulrich geht es in seinem Artikel vor allem darum, die Politik darauf aufmerksam zu machen, dass unsere Gesellschaft, um nicht den "Corona-Leugnern" und "Virus-Verharmlosern" auf den Leim zu gehen, lernen müsse, Debatten führen müsse über ihre Zukunft. Unsere Gesellschaft habe "widerstandsfähiger" und "schonender" zu werden. Wir müssten umstellen, von einer "virophilen" auf eine vernünftige Welt – unsere Gesellschaft könne es "sich schlicht nicht mehr leisten, so unsozial, so fossil, so gestresst, so hypermobil, so krank zu sein."8

Wie immer man solche Vorstellungen von einer durch die Corona-Krise angestoßenen Revision unserer Lebensentwürfe bewerten mag – die Krise wirft Fragen auf: Wie geht die moderne Gesellschaft mit Unsicherheit um?

³ Ebd.

⁴ Vgl. ebd.

So der Amerikanist M. Butter, der sich intensiv mit Verschwörungstheorien auseinandergesetzt hat: "Wie ein Buschfeuer im Kopf." Verschwörungstheorien drängen in die Mitte der Gesellschaft. F. Werner/M. Flohr im Interview mit M. Butter, in: Vorsicht, Verschwörung! Hexen, Illuminaten, finstere Eliten: Die Macht konspirativer Mythen, ZeitGeschichte 3/2020, 110–1115, 111.

⁶ Butter, "Wie ein Buschfeuer im Kopf" (s. Anm. 5), 115.

⁷ Vgl. F. Werner, Hinter dem Vorhang. Heute gelten sie als Spinnerei, früher waren sie anerkanntes Werkzeug der Herrschenden. Verschwörungstheorien speisen sich aus tiefem Misstrauen, Hass – und der Sehnsucht des Menschen, Herr seiner Geschichte zu sein, in: ZeitGeschichte 3/2020, 16–21, 21, 19. Aber bedeuten solche Nachfragen nicht zugleich eine Verharmlosung des Phänomens Verschwörungstheorie? Ich glaube nicht. Im Gegenteil: Erst solche Analyseversuche machen es möglich, angemessener zu reagieren.

⁸ Ulrich, Die desinfizierte Gesellschaft (s. Anm. 2), 3.

Welche Instrumente kann sie überhaupt zur Verfügung stellen? Inwiefern ist der "Diskurs", wie unser Kommentator meint, eine angemessene Reaktion? Der nun folgende Versuch einer Antwort auf diese Fragen richtet den Blick nicht auf das Schicksal des Einzelnen, sondern auf die Gesellschaft und ihre Strukturen. Strukturen bezeichnen ein Wechselgeschehen zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Kommunikation bzw. Handlung und System, Netzwerk oder Organisation. Sie prägen das "In-der-Welt-Sein"9 des Menschen. Dabei ist dieses Geschehen nicht einfach neutral – Strukturen können vielmehr immer auch als Bedingung der Möglichkeit von Selbstreflexion und Freiheit verstanden werden. Dann kann man unterscheiden: Immer dann, wenn Unsicherheit, Angst, Bedrängnis herrschen, wenn Reflexhaftigkeit das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft prägt und Distanznahme ausfällt, steht die Möglichkeit von Selbstreflexion und damit von Freiheit infrage. Deshalb nötigen Krisenphänomene auch in liberal-demokratisch verfassten Gesellschaften dazu, über die unverzichtbare Funktion von Debatten oder "diskursiven Strukturen" nachzudenken.

1 Risiko und Krise

Wenn davon die Rede ist, dass Politiker von "Kräften" angetrieben oder bedrängt werden, die "größer sind als sie selbst", wenn es heißt, unser Leben werde von "abstrakten" Mächten oder Kräften wie der Globalisierung bestimmt (von Mächten, die mögliche Folgen eigenen Handelns für Dritte als nicht mehr kalkulierbar, die Vorstellungen von voluntaristischer Ordnung oder gezielter Steuerung als naiv und gefährlich erscheinen lassen) und sei durch tiefgreifende Unsicherheit geprägt, dann drängen sich allseits bekannte Kategorien auf, die im Rahmen von soziologischen Theorien moderner Gesellschaft entwickelt worden sind: Globalisierung, Komplexität, Transformation, Risiko und viele mehr. Ich möchte mich auf den Begriff "Risiko" konzentrieren. Auch wenn der Begriff schon einige hundert Jahre alt ist, so hat er es doch erst zum Ende des letzten Jahrhunderts geschafft, zu einer der "Großkategorien" moderner Gesellschaft zu werden. Zwar ist die Kategorie in den letzten Jahren etwas in den Hintergrund getreten, gleichwohl kann ihre

⁹ H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin ³2020, etwa 25. Rosa deutet diese Beziehung zwischen Welt und Individuum oder Selbst als Prozess, als "Selbstwirksamkeitserwartung", in Alternativen zwischen "starr und stumm" und "responsiv, elastisch, fluide". Ich benutze den Begriff "Distanz" oder "Distanznahme", um die strukturelle Seite dieses Verhältnisses zu bestimmen: vgl. G. Wilhelms, "Denkbar ein gesellschaftlicher Zustand, in dem die Menschen den Tod nicht mehr verdrängen müssten"? – ein kulturtheoretischer Versuch, in: B. Wald (Hg.), Ende des Lebens. Tod und Sterben heute, Paderborn 2018, 95–123, 102–108.

¹⁰ Vgl. O. Rammstedt, Art. Risiko, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8, Basel 1992, Sp. 1045–1050.

fundamentale Bedeutung im Umgang mit Unsicherheit (nicht nur) angesichts der Corona-Pandemie kaum überschätzt werden.

Den sachkundigen LeserInnen werden, wenn sie das Wort Risiko sehen, sofort zwei Namen einfallen: Ulrich Beck und Niklas Luhmann. Für beide hat das Wort eine zentrale Bedeutung gewonnen, beide haben wesentlich zur Etablierung dieser Kategorie beigetragen. Ulrich Beck (1944–2015), der durch sein Buch "Risikogesellschaft" berühmt geworden ist, hat sich an dem Problem abzuarbeiten versucht, wie wir mit der Unsicherheit darüber umgehen können, "welche Folgen gegenwärtiges Handeln für unmittelbare oder weitreichende Zukünfte hat. "11 Es ist schon ein bemerkenswerter Zufall, dass dieses Buch im Jahr des AKW-Unfalls in Tschernobyl 1986 erschienen ist - ein drastisches Beispiel für die unvermeidbaren Risiken von Großtechnologien. 12 Der Glaube an die (unendliche) Gestaltungsmacht des Menschen, so Beck, sei verschwunden und einer tiefreichenden Skepsis gewichen. "Man vermutet das Ungesagte, addiert die Nebenfolgen hinzu und ist auf das Schlimmste gefaßt."13 Neben Tschernobyl findet sich eine Fülle an handfesten Realitäten, die ein solches Unbehagen begründen können - von der Umweltzerstörung bis zur Gentechnik. Eine genuin soziologische Perspektive kommt aber erst dann in den Blick, wenn es weniger um einen "Risiko-Objektivismus", sondern eher um einen "Risiko-Konstruktivismus" geht,14 weniger um "reale" Entwicklungen als um "symbolische", solche, die mit kulturellen Deutungsmustern versehen sind. Dann lautet die Frage, "unter welchen Bedingungen etwas als Risiko behandelt wird und unter welchen nicht"15, und auf welche Art und Weise wir mit der (technischen) Realität oder mit Naturereignissen umgehen, wie der Risikobegriff genutzt wird, wie also "schadensrelevante Handlungen oder Entscheidungen sozial verarbeitet werden. "16 Niklas Luhmann (1927-1998), etwas anders als Beck, hat diese Perspektive in den Vordergrund gerückt. Nehmen wir diese quasi zweite Beobachterperspektive ein, so seine These, dann geht es nicht mehr um Naturereignisse oder technische Probleme, sondern um kulturell-geistige und gesellschaftspolitische Herausforderungen. Luhmann spricht nur dann von "Risiko", wenn möglicher Schaden als Folge einer Entscheidung angesehen, nicht dann, wenn "der etwaige Schaden [...] als extern veranlasst gesehen, also auf die Umwelt zugerechnet"17 werden kann. Nicht ob es Unsicherheiten in Bezug auf mögliche

¹¹ A. Nassehi, Risikogesellschaft, in: G. Kneer/A. Nassehi/M. Schroer (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. München 1997, 252–279, 252.

¹² Vgl. C. Perrow, Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik (1984), Frankfurt ²1992.

¹³ U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986, 278.

¹⁴ Vgl. Nassehi, Risikogesellschaft (s. Anm. 11), 255.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 257

¹⁷ N. Luhmann, Soziologie des Risikos. Berlin 1991, 31.

Schäden gibt, ist seine Frage, sondern "wie sie beobachtet werden"18; der Risikobegriff bezeichnet "keine Tatsache, die unabhängig davon besteht, ob und durch wen sie beobachtet wird."19 Dabei geht es hier nicht um den Versuch einer Bestimmung "der Wirklichkeit" oder um erkenntnistheoretische Reflexionen; vielmehr soll die Aufmerksamkeit auf die Kommunikationsform gerichtet werden, die wir üblicherweise nicht sehen, obwohl wir sie ständig nutzen. Sie wird uns erst dann bewusst, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten oder wenn sie (siehe Verschwörungstheorien) abstruse Formen annimmt.

Die moderne Gesellschaft ist nun nicht nur durch "Entscheidung unter Unsicherheit" gekennzeichnet. Sie hat auch ein bestimmtes Muster ausgebildet, mit dem sie die für Entscheidungen nötige Reduktion von Unsicherheit bewerkstelligt (mit welchen Mitteln sie beobachtet, wie sie Erwartungen stabilisiert). Sie tut das mit Rückgriff auf ausdifferenzierte, sogenannte "systemische" Kommunikationsformen wie Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Politik, Religion u. a. Das heißt, auf der Beobachtungsebene erzeugt ein und dasselbe Ereignis für verschiedene Beobachter verschiedene Informationen –

"ein Zugunglück beispielsweise lässt sich nicht der alleinigen Zuständigkeit eines bestimmten Teilsystems zuordnen [...]. Sondern das Zugunglück stellt sich als rechtliches, wirtschaftliches, politisches, massenmediales, wissenschaftlich-technisches, medizinisches, gegebenenfalls auch militärisches, pädagogisches oder künstlerisches Geschehen dar – und jedes Mal ganz anders!"²⁰

Aus dieser Perspektive bedeutet Entscheiden immer auch Ausscheiden von Möglichkeiten, ohne dadurch die Unsicherheit auflösen zu können. Im Gegenteil: "Je mehr man weiß, desto mehr weiß man, was man nicht weiß, und desto eher bildet sich ein Risikobewusstsein aus."²¹ Aus dieser Perspektivität gibt es (nicht nur) für Luhmann kein Entrinnen, "keine Rückkehr [mehr] zur Unschuld des Weltwissens. Die Tür zum Paradies bleibt versiegelt."²²

Noch einmal: Immer öfter stehen wir vor der Situation, entscheiden zu müssen. Weil nur das, was als entscheidungsabhängig definiert wird, auch legitimationspflichtig ist, sehen sich die entsprechenden Institutionen, die entscheiden müssen, vor allem die Politik, unter Rechtfertigungsdruck

¹⁸ Nassehi, Risikogesellschaft (s. Anm. 11), 267.

¹⁹ Luhmann, Soziologie (s. Anm. 17), 36. Wobei immer das Problem besteht, zwischen Beobachtung und Beobachtetem bzw. Sachverhalt überhaupt unterscheiden zu können.

U. Schimank, Ökologische Gefährdungen, Anspruchsinflationen und Exklusionsverkettungen – Niklas Luhmanns Beobachtungen der Folgeprobleme funktionaler Differenzierung, in: ders./U. Volkmann (Hg.), Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme, Opladen 2000, 125–142, 128. Mir geht es hier nicht um den je eigenen Beitrag der ausdifferenzierten Bereiche im Umgang mit Unsicherheit, sondern eher um die Art und Weise, wie wir sie als ausdifferenzierte nutzen oder nicht nutzen (Moralisierung), um mit Unsicherheit umzusehen.

²¹ Luhmann, Soziologie, (s. Anm. 17), 37.

²² Ebd., 26, 37.

gesetzt.²³ Vor diesem Hintergrund erscheint es kaum noch überraschend, dass die Versuchung groß ist, diesen Prozess gleichsam stillzustellen, die Unsicherheit (vorschnell) aufzulösen und in Sicherheit zu überführen. Verschwörungstheorien finden reiche Nahrung – im Wissen um "ungreifbare Kräfte", die (nicht nur) von der Politik nicht mehr kontrolliert werden können, in dem Bewusstsein von der notorischen Unsicherheit allen Entscheidens. Um nicht missverstanden zu werden: Ich will damit das Bedürfnis nach Sicherheit weder vom Tisch wischen noch als unangemessen oder gar falsch entlarven. Es wird aber dann problematisch, so die These, wenn es zu reflexhaften Reaktionen verleitet. Ich komme darauf zurück.

Luhmann hat keine Lösung parat. Jeder Lösungs- oder besser: Deutungsvorschlag, der über die Pluralität der Perspektiven oder Sachbereiche hinaus will, muss als ein "kompensatorisches Postulat" erscheinen – wie die Ethik, sofern sie auf so etwas wie eine alle Perspektiven übergreifende "gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit" abzielt²⁴ – mit dem Risiko, zwangsläufig "unsachgemäß" zu entscheiden. Deshalb warnte Luhmann immer wieder vor der Moral und den Moralisierern. Beck war, ähnlich wie der Journalist Ulrich, optimistischer. Aus seiner Sicht gibt es durchaus (noch) Chancen, einen "vernünftigen" Umgang mit den Folgekosten moderner, risikogeneigter Gesellschaft auf den Weg zu bringen:

"Die Hereinnahme der Unsicherheit in unser Denken und Tun kann genau die Verkleinerung der Zwecke, die Langsamkeit, die Revidierbarkeit und Lernfähigkeit, Sorgfalt, Rücksichtnahme, Toleranz, Ironie erringen helfen [...]. Alles ein paar Nummern kleiner, langsamer, offener für das Gegenteil, den Gegensatz, die Widerlegung [...]."²⁵

"Hereinnahme der Unsicherheit", nicht Leugnung, Verharmlosung oder Fanatismus (ganz gleich ob moralischer oder fachspezifischer Art), so lautet also die Maßgabe. Für Beck ist unsere Zukunft wenigstens offen. Ob man eine solche Position als naiv kritisieren muss, wie es eine Reihe von Gesellschaftstheoretikern tun, ist zumindest zweifelhaft.

Neben dem Risiko möchte ich einen zweiten Begriff ins Spiel bringen: Die "Krise". Im Umgang mit gesellschaftsweiten Herausforderungen spielt der Begriff eine besondere Rolle. Das gilt auch für die Corona-Pandemie. Mit dem Begriff kommt eine (ob gewollt oder nicht) normative Perspektive ins Spiel. Um ihn nun richtig zu verstehen, ist folgende Unterscheidung hilfreich: Üblicherweise funktioniert der Begriff als Anzeiger für bestimmte Sachprobleme. Dann wird die Krise mithilfe entsprechender Fachkategorien gedeutet

²³ Vgl. O. Renn, Art. Risiko, in: G. Endruweit u. a. (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Konstanz ³2014, 409–410, 410.

²⁴ Luhmann, Soziologie, (s. Anm. 17), 55.

²⁵ Beck, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a. M. 1993, 260f.

- bei der Corona-Krise geht es um Ansteckungs- oder Reproduktionsraten, um Inkubationszeiten, Superspreader, Infektionscluster (sogen. Risikofaktoren) u. v. m. - und ihre Bewältigung wird von entsprechenden Experten und ihren Instrumenten erwartet (Virologen und Hygienemaßnahmen, Corona-Tests). Schaut man genauer hin und nimmt (wieder) die Perspektive der sozialen Konstruktion zur Hilfe, ändert sich der Charakter der Krise sie wird von einem reinen "Naturereignis" oder technischen Problem zu einer kulturell-geistigen und gesellschaftspolitischen Herausforderung. Soweit folgt der Begriff dem des Risikos. Der Krisenbegriff geht jedoch einen Schritt weiter und nimmt "imperative" Züge an, dreht den Konstruktivismus ins Negative und begreift die Vielfalt der möglichen Perspektiven gerade nicht mehr als Ermutigung zum Diskurs. Der Krisenruf fordert dazu auf, wie man immer wieder beobachten kann, die gesellschaftlich-öffentliche Debatte zu beenden. "Er verlangt schnelle Entscheidungen, appelliert an die Moral und konstatiert Alternativlosigkeit. "26 Unsicherheit soll in Sicherheit verwandelt werden. Der Ruf "forciert [das gilt besonders für die Corona-Krise] das Spezialistentum und vereinfacht die Problematik"27 und verlangt von der Bevölkerung Akzeptanz. Dieses Reaktionsmuster findet sich im Umgang mit der Corona-Pandemie wieder - Krisenruf und Risikokommunikation scheinen sich kurzzuschließen und wechselseitig zu verstärken.

2 Moralismus und Sachzwang

Im Umgang mit der Corona-Krise lässt sich gut beobachten, welche (Deutungs-)Mittel und Verhaltenserwartungen die moderne Gesellschaft im Umgang mit Unsicherheit ausgebildet hat. (Nicht nur) zu Beginn der Pandemie ist der Krisenruf recht massiv ausgefallen. Die tägliche Pressekonferenz von grauen Herren in bitterer Miene oder die zahlreichen Sondersendungen im Fernsehen stehen sicher noch lebhaft vor Augen – man denke nur daran, welchen "Deutungsüberschuss" die dürren Zahlen in der öffentlichen Wahrnehmung provozierten. Zu dieser Form der Medienpräsenz passten auch die rhetorischen Zuspitzungen in der öffentlichen Debatte, die sich in fundamentalen Gegensatzpaaren äußerten – Schutz von Gesundheit und Leben versus Freizügigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung. Man hörte vor allem Stimmen von Politikern und Virologen oder genauer: Politikern, die Virologen das Wort erteilten. Der Journalist und Publizist Jens Jessen hat zu Beginn der Pandemie festgestellt – meines Erachtens nicht ganz zu Unrecht –, dass

²⁶ G. Wilhelms/H. Wulsdorf, Von Unsicherheiten, Sachzwängen und gesellschaftlichen Debatten. Krisenszenarien in Politik und Wirtschaft auf der Spur, in: AmosInternational 6 (2012) 3, 3–7, 4; vgl. G. Schulze, Krisen. Das Alarmdilemma, Frankfurt 2011.

²⁷ Wilhelms/Wulsdorf, Von Unsicherheiten (s. Anm. 26), 4.

die Politik "insgesamt jede Debatte, jede nationale Selbstverständigung, jede öffentliche Abwägung von Nutzen und Opfer sogleich abgewürgt" habe.²⁸ Wie ist ihr das gelungen? Durch eine "Mischung von moralischer Einschüchterung und einer [...] Verabsolutierung des Gleichheitsgrundsatzes. Die Stichwörter lauteten "Solidarität" und "Diskriminierungsverbot"."²⁹ Prinzipien wie "Gerechtigkeit" würden, so seine Beobachtung, mit Pragmatik wie "Schutz des Gesundheitssystems", vermengt und damit jeder Debattenversuch gleichsam unterlaufen. Unser Gesundheitssystem zu schützen oder Kliniken nicht zu überfordern, das sind Optionen, die man schlecht gegen das Grundrecht auf Leben in Stellung bringen kann. 30 Und was wurde nicht alles an widersprüchlichen und teils skurrilen Maßnahmen mit Verweis auf Gerechtigkeit und Solidarität begründet – das Parkbanksitzverbot in München ist nur eines von vielen Beispielen. Ad-hoc-Vorschriften wurden mit Grundrechtsprinzipien gerechtfertigt, das musste mundtot machen. Jessen schreibt von "moralischer Einschüchterung" und von Drohungen, mit denen die Maßnahmen begleitet wurden. Dass sich die Kirchen, eigentlich die "Spezialisten" für den Umgang mit Unsicherheit, weitgehend in Zurückhaltung übten, ist vor diesem Hintergrund eine nachvollziehbare Reaktion - wenn und sofern sie als eine Instanz wahrgenommen werden, die (nur) mit den bekannten moralischen Großkategorien operierte.³¹

Kanzlerin Merkel hat davon gesprochen, dass das Virus eine Zumutung für die Demokratie sei. Damit wollte sie wohl diesem Moralismus-Einwand begegnen und hat doch zugleich ein zentrales Problem markiert, nämlich den Umgang mit Unsicherheit unter demokratischen, auf Diskurs angelegten gesellschaftlichen Bedingungen. Die "Zumutung für die Demokratie" mag neben den "moralischen Einschüchterungsversuchen" vermutlich auch auf den Verweis auf Sachzwänge anspielen. Aber seit Margaret Thatchers berühmtem Ausruf, "there is no alternative!" (TINA), mit dem sie Anfang der 1980er Jahre ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik zu rechtfertigen versuchte, werden politische Statements, die sich dieses Rechtfertigungsmittels bedienen, zu Recht mit Skepsis beobachtet.³² Die spontane Reaktion der Bundesregierung ist nicht zuletzt deshalb gut nachvollziehbar, weil die Pandemie einen

²⁸ Dass diese Kritik auch noch den Umgang mit der "zweiten Welle" trifft, sei nur angemerkt.

²⁹ J. Jessen, Zwischen Willkür und Freiheit. Das Prinzip der Gleichheit und der Kult um die Volksgesundheit scheinen die einzigen Maximen des politischen Handelns in der Corona-Krise zu sein. Das führt zu gefährlichen Widersprüchen, in: Die Zeit Nr. 19, 29. April 2020, 41.

³⁰ Vgl. Jessen, Zwischen Willkür und Freiheit (s. Anm. 29), 41. Mit der Gerechtigkeitsidee wurde jeder gesonderte Umgang mit Risikogruppen abgelehnt.

³¹ Vgl. etwa U. Nothelle-Wildfeuer/L. Schmitt, Solidarität in der Corona-Gesellschaft. (KuG[K] 470), Mönchengladbach 2020, 14.

³² Übrigens wurde das Wort "alternativlos" zum Unwort des Jahres 2010 gewählt und bezog sich auf Begründungsversuche politischer Entscheidungen der damaligen Bundesregierung unter Angela Merkel.

ungeheuren Druck auf die Gesellschaft ausübte (und noch ausübt). Und immerhin hat sich die Regierung jede Kriegsrhetorik verkniffen. Wobei solche recht massiven Formen der Reaktion wenigstens zu Beginn der Pandemie in einem bemerkenswerten Kontrast zur vielbeschriebenen Ruhe und Souveränität standen, die die Kanzlerin (und ihre "ruhige Hand") im Umgang mit der Krise ausstrahlte.

Wie zu erwarten, war die Strategie der Debatteneindämmung nur von kurzer Dauer. Schon bald kamen Wirtschaftswissenschaftler, Rechtsexperten, Bildungstheoretiker, sogar Philosophen und natürlich der Deutsche Ethikrat zu Wort. Und die Politik tat das, was sie immer tut – die Krise für ihre Zwecke zu gebrauchen, mal so und mal so. All diese Stimmen konnten die Bürger aber nicht beruhigen – im Gegenteil: Der Unmut wuchs, Protestaktionen nahmen zu. Kein Wunder, dass sich bei diesem "Stimmengewirr" so mancher nach einem klaren Wort sehnte. Der Verweis auf die (angeblich) so erfolgreiche Epidemiebekämpfung in China – im Sinne einer "Coronadiktatur" (in Anlehnung an die "Ökodiktatur") – ist nur ein Beispiel dafür, zu welchen Verirrungen der Umgang mit der um sich greifenden Unsicherheit verführen kann. Der Kreis schließt sich: Der Krisenruf verlangt ein Ende der Debatte und provoziert gerade dadurch Streit.

Bei aller Skepsis geht es mir bei dieser Kritik nicht darum, die massiven und eher reflexhaften Reaktionsformen einfachhin als falsch oder schlicht unangemessen zu qualifizieren. Es geht auch nicht um eine Beurteilung der konkreten Maßnahmen, die getroffen wurden. Es geht vielmehr um die Kommunikations- und Deutungsebene und dort genauer um die Frage, was die "Umgangsformen" mit Blick auf die Risikogesellschaft bedeuten – sind sie als eine bloße (reflexhafte) Fortsetzung der Risikodynamik zu verstehen oder sind sie in der Lage, den gesellschaftlichen Diskurs zu fördern? Problematisch wird es immer dann, wenn "Alternativlosigkeit" suggeriert wird, ganz gleich ob vonseiten der Politik oder der Moral oder anderen "Narrativen", so lautet die These. Die Fragen, um die es nun gehen soll, lauten: Welche Kommunikationsformen stellt uns die Gesellschaft zur Verfügung, um mit "Krisen" umzugehen? Wie kann die Gesellschaft ihre Lernfähigkeit stärken? Welche Gestaltungs-Optionen lassen sich aus der soziologischen Strukturanalyse ableiten?

3 Diskurs - Reflexion gestalten

Um es gleich zu sagen: Wir müssen mit Unsicherheit leben lernen. "Wir müssen vor allem lernen, mit Widersprüchen zu leben, sie wohl stets zu bearbeiten, allerdings ohne Aussicht, sie jemals vollständig aufheben zu

können."³³ Ein zweiter Aspekt kommt hinzu: Es kann nicht darum gehen, den Menschen Angst zu machen! Ganz im Gegenteil sollte sich aus ethischer Sicht alles darauf konzentrieren, die Mittel zur Verfügung zu stellen, die eine gewisse Distanznahme zu den Bedrängnissen ermöglichen, die sich angesichts einer krisenhaften Situation aufbauen. Denn Distanz ist die notwendige Bedingung für Reflexion und Gestaltung.

Die Becksche These von der reflexiven Moderne verlangt die "Hereinnahme der Unsicherheit in unser Denken und Tun" und öffnet die Perspektive für "Revidierbarkeit und Lernfähigkeit", "Sorgfalt" und "Rücksichtnahme"³⁴. Auch für die Systemtheorie ist der Umgang mit Komplexität oder Unsicherheit nur dann angemessen, wenn er nicht vorschnell vereinfacht. Luhmann dachte dabei vor allem an die Moral und wollte die Ethik daran erinnern, dass eine ihrer wichtigsten Aufgaben darin bestehe, vor Moral zu warnen, so paradox es auch klingen mag.³⁵ Und tatsächlich kann gerade die Virus-Pandemie deutlich machen, in welche Verlegenheiten (nicht nur) die Ethik geraten kann, wenn sie mit moralischen Kategorien auf Unsicherheit antworten will. Luhmann wollte jedenfalls auf die Sachgesetzlichkeiten als alleinige Legitimationsquelle für Entscheidungen setzen und nahm damit aber in Kauf, "Alternativlosigkeiten" zu beschwören.³⁶

Eine der Aufgaben der Ethik besteht darin, vorherrschende Legitimationsformeln kritisch zu analysieren. Dort, wo Zwangsläufigkeiten herrschen sollen, wo Alternativlosigkeit propagiert, wo mit Moral Druck ausgeübt wird, will sie Einspruch erheben. Das gelingt ihr aber nur dann glaubwürdig, wenn sie zugleich Strukturen zu beschreiben versucht, die so geartet sind, dass sie sowohl die Dominanz bestimmter Sachrationalitäten infrage stellen als auch die "Betroffenen" zu Wort kommen lassen (das ist die Perspektive, die Luhmann als "Umwelt" und damit als "Gefahr" beschreibt, s. o.). Das heißt nicht, Moralruf oder Sachzwanglogik grundsätzlich die Möglichkeit abzusprechen, in bestimmten Situationen die nötige Reflexionsdistanz anzustoßen und bestehende Zwänge infrage zu stellen. Eine solche Ausschließlichkeit lässt schon die Komplexität der Gesellschaft nicht zu. Aber dieses Zugeständnis ändert nichts an der hier zugrunde liegenden Strukturanalyse.³⁷

³³ R. Münch, Dialektik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt 1991, 309.

³⁴ Beck, Die Erfindung des Politischen (s. Anm. 25), 260.

 ³⁵ Vgl. N. Luhmann, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt, ²1991, 41.
 ³⁶ Die ausdifferenzierten, "systemischen" Rationalitäten können nicht sich selbst überlassen bleiben, das hat nicht zuletzt die intensive Debatte über die Grenzen der Systemtheorie und ihre Anwendbarkeit gezeigt. (Vgl. G. Wilhelms, Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog, Stuttgart 1996; H. Haferkamp/M. Schmid [Hg.], Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt 1987.)

³⁷ Auch die Sorge um einen "Dauerdiskurs" ist nicht einfach unbegründet. Aber die Gefahr droht gegenwärtig aus der entgegengesetzten Richtung.

Wie kann man mit Unsicherheit so umgehen, dass sie nicht verschleiert oder verdrängt wird und dass dieser Umgang den modernen gesellschaftlichen Strukturen, wie sie die Risikotheorie zu beschreiben vermag, entgegenkommt? Wie können wir umstellen von einer "virophilen" auf eine "reflexive" Form von Kommunikation? Zur Erinnerung: Im Umgang mit der Pandemie realisiert sich eine typisch moderne Reaktionsform; die durch Komplexität und funktionale Differenzierung gekennzeichnete Risikogesellschaft bildet, so die Beobachtung, eine bestimmte Umgangsweise mit Unsicherheit aus.³⁸ Diese Reaktionsform – gekennzeichnet durch Moralismus und "Fachfanatismus" – unterbricht den Prozess (öffentlicher Auseinandersetzung), verschließt die für Reflexion notwendigen Spielräume. Deshalb ist es so wichtig, "Reflexionsdistanz" zu organisieren oder zu institutionalisieren. Sie muss prozeduralen Charakter annehmen.

Deshalb konzentriert sich die ethische Aufmerksamkeit auf die "Wechselwirkung" zwischen Kommunikation und Handlung auf der einen und Institution, Organisation auf der anderen Seite – Institution und Organisation sind als verfestigte Kommunikation oder formalisierte Handlungsregel zu verstehen, sie stabilisieren Erwartungen. Sie bilden den "Rahmen für die darin gegebenen Handlungs- [und Deutungs-]Möglichkeiten und Freiheiten."³⁹ Sollen sie Unsicherheit in sich aufnehmen, müssen sie diskursive Form annehmen. Nur so sind "Lernen", "Rücksicht", "Revidierbarkeit" möglich.

Das bedeutet, auf Differenzierung setzen, Diskurse führen, Verhandlungsmöglichkeiten installieren. "Differenzieren" meint Situationsangemessenheit, Diskurse führen heißt der Selbstorganisation der Gesellschaft zu trauen, Verhandlungsmöglichkeiten installieren zielt ab auf plural strukturierte (Sach-)Gremien, Beiräte, Kommissionen, interdisziplinäre Studien.⁴⁰ Das ist, wie gesagt, mühsam, löst die Unklarheit nicht einfach auf, verlangt Geduld und Umwege.

Der Feststellung des Deutschen Ethikrates ist zuzustimmen: die gesellschaftliche Debatte, so heißt es in der Stellungnahme zur Corona-Krise, muss auch "in Zeiten der Krise" geführt werden. Und weiter: "Krisen, so heißt es oft, seien die "Stunde der Exekutive". Das greift zu kurz. [...] Die aktuell zu klärenden Fragen berühren die gesamte Gesellschaft; sie dürfen nicht an einzelne Personen oder Institutionen delegiert werden. [...] Die

³⁸ Auf die beiden Begriffe "Komplexität" und "funktionale Differenzierung" kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie sind die soziologischen Kategorien, mit deren Hilfe die Dynamik bestimmt wird, die das Phänomen "Risiko" aus sich hervortreibt.

³⁹ H. Willke, Komplexe Freiheit. Konfigurationsprobleme eines Menschenrechts in der globalisierten Moderne. Bielefeld 2019, 15.

⁴⁰ Vgl. beispielhaft H. Willke, Dezentrierte Demokratie. Prolegomena zur Revision politischer Steuerung, Berlin 2016.

Corona-Krise ist die Stunde der demokratisch legitimierten Politik."⁴¹ Damit darf man die Politik aber nicht alleine lassen.

Dr. Günter Wilhelms ist Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.

⁴¹ Deutscher Ethikrat, Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 76, 30. März 2020, 6.

Rüdiger Althaus

Die Corona-Krise 2020

Kirchenrechtliche Schlaglichter

Kurzinhalt – Summary:

Die Corona-Pandemie veranlasste die staatliche Autorität zu Restriktionen, die auch das religiöse Leben einschränkten – doch waren diese mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit vereinbar? Auch die kirchliche Autorität setzte eine Reihe von Vorgaben – doch wie war es um deren formalrechtlichen Charakter bestellt? Zudem gab es im kirchlichen Leben eine Vielzahl von "Notlösungen" mittels neuer sozialer Medien – inwieweit geben diese direkt oder indirekt Impulse für die "normale" Seelsorge?

The coronavirus pandemic caused state authority to impose restrictions that also limited religious life – but were these compatible with the fundamental right to religious freedom? The church authority also set a number of guidelines – but what about their formal legal character? In addition, there were a variety of makeshifts in church life by means of new social media – to what extent do these directly or indirectly give impulses for "normal" pastoral care?

Hörte man im Dezember 2019 in Deutschland von einer bisher unbekannten Lungenkrankheit, die in China aufgetreten war, so begegnete neben einem eventuellen Mitgefühl die Einstellung: "Was kümmert es uns, wenn in China ein Sack Reis umfällt?" Auch als im Januar 2020 erste Fälle in Europa auftraten, erkannte man den Ernst der Situation noch nicht; das Bewusstsein einer sehr ernsten Bedrohung durch eine Pandemie, deren medizinische Ursache nun auch amtlich den Namen SARS-CoV 2 (kurz: Coronavirus) erhalten hatte, entwickelte sich erst im Februar 2020. Die weitgehende Einstellung des öffentlichen Lebens (Lockdown) nicht nur im deutschen Sprachraum ab Mitte März betraf auch das nach außen in Erscheinung tretende Leben der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften. Dies traf alle Verantwortlichen unvorbereitet, denn weder in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft noch in der Kirche hatte man mit einem solchen Phänomen gerechnet oder gar in irgendeiner Weise Vorkehrungen dafür getroffen. Zudem war und blieb auch noch länger Vieles unklar: Infektionswege (v. a. Körper- oder Flächenkontakt, Ausscheidungen, Aerosole), Grad der Ansteckungsgefahr (auch bzgl. Altersgruppen), Inkubationszeit, physiologische Auswirkungen einer Erkrankung usw.

Dem so aufgetretenen Vakuum in organisatorischer und rechtlicher Hinsicht begegnete man staatlicher- und auch kirchlicherseits mit einer Fülle oft

kurz aufeinanderfolgender und kurzfristig umzusetzender Anordnungen. Dies führt zu einer ganzen Reihe von Anfragen, von denen nur einige nachfolgend schlaglichtartig¹ angesprochen werden sollen, um Diskussionsanstöße zu geben: Inwieweit kommt dem Staat der Erlass verbindlicher Vorschriften für das religiöse bzw. kirchliche Leben zu? Wie sind die kirchlicherseits getroffenen Anordnungen formalrechtlich zu beurteilen? Welche Fragestellungen und Impulse resultieren aus der Ausnahmesituation für das kirchliche Leben?

1 Vorgaben des Staates für das kirchliche Leben

In den meisten Ländern Europas durften seit Mitte März 2020 unabhängig von Religion und Konfession keine öffentlichen Gottesdienste (d. h. solche, die für Gläubige zugänglich waren) mehr gefeiert und auch keine sonst für das Leben einer Glaubensgemeinschaft wichtigen Zusammenkünfte abgehalten werden. Dieser Eingriff in die Religionsfreiheit betraf sogar höchste, identitätsstiftende Feste und Zeiten, so für die Christen die jährliche Osterfeier, für Juden das Passah-Fest, für Moslems den Fastenmonat Ramadan. Dies geschah nicht selten aufgrund staatlichen Verbotes, mitunter jedoch im Einvernehmen der zuständigen staatlichen Stellen mit den jeweiligen Religionsvertretern.²

Denn diese Maßnahmen tangieren die Religionsfreiheit. Bei dieser handelt es sich um ein Menschenrecht, das auch in Art. 18 der UNO-Deklaration der Menschenrechte und in Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) verankert ist.³ Da zudem eine umfassende Religionsfreiheit zu den Grundvoraussetzungen für ein freies Geistesleben und einen freiheitlich-demokratischen Staat zählt, stehen staatliche Eingriffe, Anordnungen und insbesondere Beschränkungen zumindest in Spannung hierzu. Auch das

¹ Jeder Aspekt verdient eingehender Betrachtung und Analyse, worauf jedoch (wie auch auf ausführliche Beleg- und Literaturangaben) verzichtet werden muss.

² Dabei bleibt anzumerken, dass die nachfolgend thematisierte Religionsfreiheit nicht an die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft gekoppelt ist.

Art. 18 UNO-Deklaration der Menschenrechte lautet: "Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen." Art. 9 EMRK besagt: "[1] Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen. [2] Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer."

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland enthält gleich zu Beginn im Katalog der Grundrechte eine Aussage zur Religionsfreiheit⁴:

- "(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
- (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet."

Der hier zitierte Art. 4 schützt in Abs. 1 nicht nur die Freiheit des Glaubens und des Gewissens im Bereich des Denkens sowie die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses im Bereich des Redens, sondern in Abs. 2 die ungestörte Religionsausübung im Bereich des Handelns und umfasst die Freiheit, sich zu einer religiösen Auffassung bekennen zu dürfen oder dies nicht zu tun (sog. positive bzw. negative Religionsfreiheit). Die hier garantierte Religionsfreiheit betrifft nicht nur die innere Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch als äußere Freiheit, diese persönliche Überzeugung nach außen zu zeigen und zu verbreiten. Dabei stellt der religiös neutrale Staat frei, ob es sich um ein christliches oder nichtchristliches Bekenntnis, um eine religiöse, religionsfreie oder gar religionsfeindliche Weltanschauung handelt.

Dieses Grundrecht umfasst die Religionsfreiheit auch in korporativer Hinsicht, sodass die Anhänger einer bestimmten Weltanschauung wie als Individuen ihr Bekenntnis auch gemeinsam nach außen tragen und praktizieren können.⁵ Hierzu gehört die gemeinschaftliche Feier öffentlicher Gottesdienste, sei es innerhalb eigens dafür gewidmeter Räume, sei es außerhalb.

Die gesetzessystematische Einordnung der Religionsfreiheit im Grundrechtskatalog schützt diese in besonderer Weise. Denn die Grundrechte binden "Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht" (Art. 1 Abs. 3 GG). So hat jede staatliche Autorität die Religionsfreiheit grundsätzlich zu achten und darf die Erfüllung religiöser Bedürfnisse nicht willkürlich verhindern, was beispielsweise den Schutz des Freitags für Muslime, des Samstags für Juden und des Sonntags für Christen betrifft.

Gleichwohl darf das Grundrecht der Religionsfreiheit nicht isoliert betrachtet werden. Vielmehr stößt die freie Entfaltung der Persönlichkeit dort an eine Grenze, wo die Rechte anderer verletzt werden (vgl. Art. 2 Abs. 1 GG); hierzu zählt in besonderer Weise als unmittelbarer Ausfluss der Menschenwürde (vgl. Art. 1 Abs. 1) auch das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (vgl. Art. 2 Abs. 2). Insofern eine drohende Corona-Infektion

⁴ Vgl. A. Freiherr von Campenhausen, Staatskirchenrecht, München ⁴2006, 50–89; P. Unruh, Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden ³2015, 50–95.

⁵ Einige Staatsrechtler der Weimarer Zeit hatten die Religionsfreiheit ausschließlich als Individualgrundrecht gesehen, doch stellt das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 4. Oktober 1965 klar, Träger dieses Grundrechts seien nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Religionsgemeinschaften (vgl. BVerfGE 19, 129). Dies erklärt auch Art. 19 Abs. 3 GG ausdrücklich.

aufgrund der medizinischen Kenntnisse nicht als relativ harmlos einzuschätzen und dem allgemeinen Lebensrisiko zuzurechnen war, sondern (auch wegen einer potenziellen, so doch realistischen Gefahr der Überlastung des Gesundheitswesens) als eine außerordentliche und potenziell schwerwiegende gesundheitliche, mitunter gar das Leben gefährdende Bedrohung erachtet werden musste, trat dieses Gut in Konkurrenz zu dem der Religionsfreiheit, ja im Sinne einer Güterabwägung vor diese. Das Einschränken (nicht Verwirken!) eines Grundrechts sieht Art. 19 GG, das der Religionsfreiheit um des Schutzes der Gesundheit willen Art. 9 der EMRK ausdrücklich vor.

So berechtigt eine Gefährdungslage dieser Art nicht, das Grundrecht der Religionsfreiheit in seinem Wesensgehalt außer Kraft zu setzen (vgl. Art. 19 Abs. 2 GG), sondern nur in den engen Grenzen, die absolut unverzichtbar sind, was einer verfassungsgerichtlichen Überprüfung standhalten muss. Betrachtet man nun die staatlichen Anordnungen, so waren und sind diese – unabhängig des ggf. mit den Repräsentanten der Religionsgemeinschaften getroffenen Einvernehmens – insofern verfassungskonform, als dass hier keine Restriktionen das Grundrecht an sich infrage stellten oder das unbedingt notwenige Maß überstiegen:

- 1. Die Verbote umfassten nicht den Bereich des individuellen Bekenntnisses, sondern lediglich den Bereich dessen korporativer Ausübung.
- 2. Die staatlichen Vorschriften beschränkten nicht die korporative Ausübung des Bekenntnisses an sich, sondern beinhalteten aufgrund der bestehenden Infektionsgefahr allein hygienische und infektionspräventive Maßnahmen, konkret das Zusammenkommen zu Versammlungen (Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen) in physischer Hinsicht, nicht aber solche mittels Telekommunikation oder neuer sozialer Medien, und stellten somit das Grundrecht der korporativen Religionsfreiheit sowie das Bestehen von Religionsgemeinschaften und des ihnen eigenen Auftrages nicht prinzipiell infrage.
- 3. Die verfügten Restriktionen betrafen nicht allein die Religionsgemeinschaften, sondern in vergleichbarem Umfang sämtliche kulturellen Aktivitäten, ja das gesamte öffentliche Leben einschließlich pädagogischer (v. a. Kindertageseinrichtungen, Schulen) und sozialer Einrichtungen (v. a. Krankenhäuser, Altenheime) jeglicher Art und in jeglicher Trägerschaft, richteten sich also nicht gegen die Religionsfreiheit, sondern dienten bereits aufgrund dieses Gesamtkontextes offenkundig dem Schutz menschlichen Lebens. Eine Umsetzung der Vorschriften und damit eine Füllung der Schranken allgemeinen Gesetzes kam dabei den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften zu (vgl. Art. 140 GG iVm. Art. 137 Abs. 3 WRV).
- 4. Die Maßnahmen galten erklärtermaßen von vornherein nur temporär für die Zeit des Bestehens der drohenden Gefährdung. Das bedeutet: Lässt diese aufgrund stark zurückgehender Infektionszahlen nach

oder kann einer Ansteckung oder Erkrankung auf andere Art vorgebeugt oder abgeholfen werden (v. a. durch Impfung oder Arzneimittel), muss die staatliche Autorität unmittelbar in adäquater Weise diese Restriktionen zurücknehmen, was einer stetigen Prüfung deren Angemessenheit verlangt.⁶

Die in einer zweiten Phase der Corona-Krise ab Ende April 2020 verfügten (und nach und nach gelockerten) Beschränkungen von Zusammenkünften in der Teilnehmerzahl, der Registrierung der Teilnehmenden (unter Beachtung der einschlägigen Datenschutzbestimmungen als Ausfluss des Persönlichkeitsrechts) sowie Verhaltensregeln (Beachten des Abstandes, Tragen eines Mund- und Nasenschutzes etc.) verhinderten die korporative Ausübung des Bekenntnisses zwar letztlich nicht, erschwerten diese jedoch weiterhin in unterschiedlicher Weise.7 So blieb eine Spannung zum Grundrecht einer ungehinderten Ausübung der Religionsfreiheit bestehen, doch um der Wahrung des Rechts auf Leben und körperliche Unversehrtheit willen. Allerdings führte die regional (in Deutschland je nach Bundesland, Kreisen und Kommunen) mitunter sehr verschiedene Ausgestaltung der Beschränkungen zu einer Problemanzeige: Zwar bleiben Unterschiede formal der föderalistischen Verfasstheit der Bundesrepublik Deutschland, materiell dem gebietsmäßig verschieden ausgeprägten Gefahrenpotenzial geschuldet, was eine unterschiedliche Rechtsetzung mit einer differenzierten und divergierenden Ermöglichung der Religionsfreiheit erlaubt und zugleich verlangt, doch birgt dies zugleich die Gefahr in sich, dass bei einem vergleichbaren Gefährdungspotenzial lokale Behörden die Ausübung dieses Grundrechts unterschiedlich zulassen. Gerade auch vor diesem

⁶ Auch die 2. Kammer des Ersten Senats des Bundesverfassungsgericht betont in ihrem Beschluss vom 10. April 2020 (1 BvQ 28/20) hinsichtlich einer das Gottesdienstverbot betreffenden Beschwerde, in Anbetracht der schweren gesundheitlichen Bedrohung habe der Schutz für Leib und Leben trotz des damit verbundenen überaus schwerwiegenden Eingriffs in die Glaubensfreiheit derzeit Vorrang. Bei der Fortschreibung der befristeten Corona-Verordnung müsse stets "mit Blick auf den mit einem Gottesdienstverbot verbundenen überaus schwerwiegenden Eingriff in die Glaubensfreiheit eine strenge Prüfung der Verhältnismäßigkeit erfolgen und untersucht werden, ob es angesichts neuer Erkenntnisse etwa zu den Verbreitungswegen des Corona-Virus oder zur Gefahr einer Überlastung des Gesundheitssystems verantwortet werden kann, das Verbot von Gottesdiensten unter – gegebenenfalls strengen – Auflagen und möglicherweise auch regional begrenzt zu lockern" (Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 10. April 2020, in: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/04/qk2020 0410_1bvq002820.html [Zugriff: 30. Juni 2020]).

Bisweilen stellte sich die Frage nach der formalen Verfassungskonformität einiger verfügter Regelungen. So handelte es sich bei der "Dritten Verordnung zur Änderung der Coronaschutzverordnung vom 8. Mai 2020" des Ministers für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen vom 27. Mai 2020 (GVBl NRW, 340f.), die in § 3 u. a. die Rückverfolgbarkeit der Gottesdienstbesucher festschrieb, lediglich um eine ministerielle Verfügung, doch verlangt Art. 19 Abs. 1 GG für die Einschränkung eines Grundrechts (hier: Religionsfreiheit) ein Gesetz, das zudem das einzuschränkende Grundrecht unter Angabe des Artikels nennen muss; zudem garantiert Art. 140 GG iVm. Art. 137 Abs. 3 WRV den Religionsgesellschaften, ihre Angelegenheiten innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes selbstständig zu ordnen und zu verwalten.

Hintergrund wäre ein Einvernehmen zwischen staatlichen Autoritäten und Religionsvertretern anzustreben, sehen diese sich doch ebenfalls dem Schutz jedweden menschlichen Lebens verpflichtet.

Im Zusammenhang mit den anfänglichen, allgemeinen Restriktionen begegnete mitunter eine Unterscheidung, die nicht nur allein eine Anfrage an das staats-religionsrechtliche Verhältnis, sondern an das staatliche und gesellschaftliche Selbstverständnis stellt. So erkannte man den für das gesellschaftliche und individuelle Leben systemrelevanten Einrichtungen - diese dienen insbesondere der biologischen und medizinischen Versorgung, der öffentlichen Sicherheit sowie der Personenbeförderung - zutreffend besondere Relevanz für die Grundversorgung der Menschen zu. Indes wurden Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht selten der Gruppe zugeordnet - gelegentlich ordnete man sich sogar selbst dieser zu! -, die diesen Anspruch nicht erfüllt. Unbeschadet der gerade auch von den christlichen Kirchen unterhaltenen sozialen Einrichtungen, denen ihre Systemrelevanz nicht abgesprochen wurde, deutet dies auf ein im Materialismus verankertes Weltbild hin. Allein mit Blick auf das deutsche Verfassungsrecht bleibt anzumerken, dass eine solche Auffassung die unantastbare Würde des Menschen allein in dessen physischer Existenz begründet sieht. Gleichwohl enthält das Grundgesetz in seiner Präambel einen Gottesbezug und verleiht im Grundrecht der Religionsfreiheit auch dem Transzendenzbezug eines Menschen Ausdruck, der diesem hilft, sein irdisches Dasein insgesamt und gerade auch in einer existenziellen Krise zu deuten und zu bewältigen.

2 Kirchliche Anordnungen in formaler Hinsicht⁸

Den staatlich angeordneten Maßnahmen bzw. vorgegebenen Rahmenbedingungen folgten kirchliche Regelungen. Wollte man an eine Regelung der Bischofskonferenz denken, so kann diese Allgemeine Dekrete ("Generaldekret", zumeist "Partikularnorm" genannt) nur erlassen, wenn das allgemeine Recht dies vorsieht oder der Hl. Stuhl eine spezielle Ermächtigung erteilt (vgl. c. 455 § 1 CIC); eine solche aber liegt nicht vor. Zudem bedarf ein solcher Beschluss der Bischofskonferenz der Rekognition des Hl. Stuhles (vgl. c. 455 § 2 CIC), was einer kurzfristigen Regelung entgegensteht. Schließlich kann sich die Situation im gesamten Konferenzgebiet sehr unterschiedlich gestalten. Allerdings vice versa: Höchst unterschiedliche Regelungen (und Praktiken) der einzelnen Diözesen tragen nicht zu einer inhaltlichen Plausibilität bei.

So kam es auf diözesane Anordnungen und Verlautbarungen an, auf deren formalrechtliche Qualität zunächst zu schauen ist: Mitunter handelte es sich um

Unter Verzicht auf Literaturangaben zu den einzelnen Canones sei auf drei Standardwerke hingewiesen: W. Aymans/K. Mörsdorf, Kanonisches Recht, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, 4 Bde., Paderborn 1991–2013; S. Haering/W, Rees/H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 32015; K. Lüdicke (Hg.), Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (Loseblattwerk), Essen seit 1985.

bloße *Hinweise* auf staatliches Recht, also um Vorschriften, die kraft Anordnung des *staatlichen* Gesetzgebers zu beachten sind, ohne dass die kirchliche Autorität einen (eigenen) rechtsetzenden Akt damit verbunden hätte. Wurde ein solcher (zusätzlich) vorgenommen, verpflichtet diese originär weltliche Vorschrift auch als eine kirchliche, sodass ein Verstoß auch nach kirchlichem Recht disziplinar- oder gar strafrechtlich geahndet werden könnte. Oftmals handelte es sich jedoch um originär kirchliche Verlautbarungen, auch um solche, die allgemeine Vorgaben der staatlichen Autorität präzisierten. Allerdings blieben der Autor solcher "Bekanntmachungen" und dessen Zuständigkeit sowie der formale Rechtscharakter mitunter unklar. Daher seien die einschlägigen Vorgaben des gesamtkirchlichen Rechts hierzu in Erinnerung gerufen:

- 1. Gesetzgebende Gewalt besitzt in einer Diözese allein deren Diözesanbischof (vgl. c. 391 § 2 CIC). Dem Generalvikar kommt als Ortsordinarius (vgl. c. 134 § 2 CIC) ordentliche ausführende Gewalt zu (vgl. c. 392 § 2 CIC), wobei er allgemeine Dekrete (decreta generalia) im Sinne von Gesetzen nur erlassen kann, wenn der Gesetzgeber ihm dies im Einzelfall ausdrücklich zugesteht (vgl. c. 30 CIC). Ansonsten kann er allgemeine Ausführungsdekrete (decreta generalia exsecutoria) erlassen, die die Art und Weise der Anwendung von Gesetzen genauer bestimmen oder deren Beachtung einschärfen (vgl. c. 31 CIC).
- 2. Der Diözesanbischof kann ein Gesetz gültig nur erlassen, wenn dieses höherrangigem Recht (d. h. dem gesamtkirchlichen Recht oder einem Allgemeinen Dekret der Bischofskonferenz) nicht widerspricht (vgl. c. 135 § 2 CIC); ansonsten müsste er den Hl. Stuhl um ein Indult bzw. die Bischofskonferenz um eine flexiblere Regelung angehen.⁹ Allerdings ist darauf zu achten, ob das höherrangige Recht tatsächlich eine zwingende Vorschrift enthält oder bereits eine Ausnahme zulässt. Dabei bedarf es an sich keiner eigenen Erwähnung, dass der Diözesanbischof in seine Entscheidungen grundlegende theologische, ekklesiologische und sakramententheologische Überzeugungen einbezieht.

Der Erlass verbindlich zu beachtender Vorschriften bleibt also dem Diözesanbischof (Gesetze) bzw. dem Generalvikar (Ausführungsbestimmungen) vorbehalten; diese gelten auch für das Wirken von Ordensgemeinschaften und ähnlichen Instituten, insofern dieses nicht ausschließlich auf deren eigene Gemeinschaft begrenzt bleibt (vgl. cc. 681, 683 CIC). Beachtung verlangende Äußerungen z. B. von Mitarbeitenden des Generalvikariates (z. B. Personalreferenten) können hingegen von den Gläubigen lediglich als

⁹ So mag beispielsweise liturgierechtlich die Anordnung formal (unbeschadet einer inhaltlichen Berechtigung) hinterfragt werden, die Kommunion bis auf weiteres nicht mehr als Mundkommunion zu spenden, handelt es sich doch bei der Handkommunion nur aufgrund eines Indultes um eine erlaubte Form. Oder die Anweisung, vor Reichen der Kommunion an den Einzelnen den vorgeschriebenen Dialog "Der Leib Christi – Amen" gemeinsam zu sprechen, handelt es sich doch um ein ganz persönliches, individuelles Bekenntnis. – An der Feier der Liturgie darf bekanntlich eigenmächtig nichts geändert werden (vgl. Art. 22 § 3 SC).

(formalrechtlich unverbindliche) Empfehlungen angesehen werden. Auch avancierte bisweilen eine Empfehlung durch bloße "Überlieferung" ohne hinzukommenden gesetzgeberischen Akt (oder gar gewohnheitsrechtlicher Verpflichtungskraft) zu einem verpflichtenden Gebot oder Verbot. Indes übertragen Empfehlungen die Verantwortung anderen Entscheidungsträgern, was, dem Subsidiaritätsprinzip entsprechend, diese im Sinne eines Anvertrauens ernstnimmt.

Die kirchlicherseits getroffenen Maßnahmen wurden zumeist von eigens berufenen Arbeitsgruppen ("Krisenstab" o. ä. genannt) vorbereitet. Diese setzten sich in der Regel aus Sachverständigen unterschiedlichster Disziplinen und kirchlicher Lebensfelder (Gottesdienst, Schule usw.) zusammen, wobei es nicht auf den Anstellungsträger ankommen kann, nicht einmal auf das religiöse Bekenntnis des Einzelnen, sofern er nur das christliche Menschbild teilt und grundsätzlich positiv zur Sendung der Kirche steht. Damit kamen grundlegende Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Tragen, die auch in den Katalog grundlegender Pflichten und Rechte der Gläubigen bzw. der Laien zu Beginn der rechtlichen Ordnung des Volkes Gottes in den Codex Iuris Canonici Eingang gefunden haben: Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben Gläubige das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, den geistlichen Hirten mitzuteilen, was dem Wohl der Kirche dient (vgl. c. 212 § 3 CIC; vgl. LG Art. 37 Abs. 1). So können Laien, die sich durch Wissen, Klugheit und Ansehen auszeichnen, als Sachverständige und Ratgeber auch in Gremien Hilfe leisten (vgl. c. 228 § 2 CIC). An die Hirten richtete das Konzil die Mahnung, die Verantwortung der Laien in der Kirche anzuerkennen, zu fördern und deren klugen Rat gern zu nutzen, damit die Kirche ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen kann (vgl. LG Art. 37 Abs. 3 und 4; vgl. c. 275 § 2 CIC). Die (auch) hier gewonnenen positiven Erfahrungen der profunden Unterstützung der Autorität des Diözesanbischofs mögen solche Konzeptionen über die hier im Blick stehende besondere Situation hinaus rechtfertigen und forcieren.

Gesetze und Ausführungsbestimmungen müssen unter Beachtung der einschlägigen Förmlichkeiten erlassen, in Kraft gesetzt und auch ordnungsgemäß promulgiert werden (vgl. cc. 29, 31 § 2 CIC). Os sind partikulare Gesetze auf die vom Gesetzgeber bestimmte Weise zu promulgieren; ihre Verpflichtungskraft beginnt einen Monat nach dem Tag der Promulgation, sofern nicht im Gesetz selbst ein anderer Termin festgesetzt wird (vgl. c. 8 § 2 CIC). Kraft Gewohnheitsrechts liegt in den Diözesen des deutschen Sprachraums mit

¹⁰ Zu dieser Thematik und etwaigen Defiziten vgl. L. Wächter, Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im Katholischen Kirchenrecht (MThS. Kanonistische Abteilung 43), St. Ottilien 1989; ders.: Die Kirchlichen Amtsblätter als ordentlicher Promulgationsmodus diözesaner Gesetze im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Rechtliche Einrichtung und Zweck der Amtsblätter, in: R. Althaus u. a. (Hg.), Saluti hominum providendo. [FS Wilhelm Hentze] (MKCIC Beiheft 51), Essen 2008, 369–390.

dem jeweiligen kirchlichen Amtsblatt (die genaue Bezeichnung variiert) ein einschlägiges Promulgationsorgan vor, das oftmals monatlich erscheint. Der genannte Turnus wie auch die vorgesehene Gesetzesschwebe von einem Monat scheinen kurzfristig zu beachtende Anordnungen nicht zuzulassen. Allerdings bleiben eine "Sondernummer" wie auch eine kürzere Zeit der sog. Legisvakanz nicht ausgeschlossen. Auch kann ein anderer Promulgationsmodus gewählt werden, sofern dies ausdrücklich vermerkt wird – so wird sichergestellt, dass es sich nicht lediglich um eine unverbindliche Mitteilung oder um eine Vorabpublikation handelt – und sichergestellt ist, dass die Gläubigen, die es betrifft (sog. Normadressaten, oftmals Pfarrer, Priester und andere Verantwortungsträger), davon sicher Kenntnis erlangen können.

Überblickt man die einschlägigen diözesanen Verlautbarungen, lassen diese einen entsprechenden gesetzgeberischen Akt nicht immer deutlich erkennen, sodass die Geltung einer (vermeintlichen) Vorschrift aus formalen Gründen infrage steht; ist jedoch ein Gesetz selbst zweifelhaft, verpflichtet es nicht (vgl. c. 14 CIC), was dem intendierten Ziel der Bewahrung von Menschen vor einer Infektion zuwiderläuft. Trotz eines in der Regel in diesen Fällen gebotenen kurzfristigen Inkrafttretens bleibt zu bedenken, dass ein Gesetz nicht rückwirkend gelten kann, weil es erst durch die Promulgation ins Dasein tritt (vgl. c. 7 CIC); dabei ist zu beachten, dass nicht das Datum des Unterschreibens der Gesetzesurkunde oder des jeweiligen Amtsblattes maßgeblich sein kann, sondern der Normadressat erst in die Lage versetzt werden muss, durch Kenntnisnahme der Anordnung sein Handeln entsprechend zu gestalten. Oftmals wurden solche Verfügungen durch elektronische Medien verbreitet (förmlich promulgiert?), doch kann gerade im Blick auf Ältere nicht präsumiert werden, dass diese Zugriff auf solche haben. Zwar hat im Fall eines solchen abweichenden Promulgationsmodus ein (späterer) Abdruck in den kirchlichen Amtsblättern lediglich nachrichtlichen Charakter, doch lassen diejenigen einzelner Diözesen überhaupt nicht erkennen, dass es eine Corona-Bedrohung je gegeben hat.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Inkraftsetzung, Promulgation und der Zeitpunkt des Inkrafttretens einschlägiger rechtlicher Verlautbarungen nicht selten Defizite zeigten, die wohl nicht in der Ausnahmesituation der Bedrohungslage begründet liegen, sondern eher im Fehlen einer rechtskonformen und hinreichend erprobten Praxis des Gesetzgebungsverfahrens überhaupt, die dann in einer Krisensituation weitestgehend selbstverständlich gegriffen hätte. Hier bedarf es sicher der Optimierung, denn eine Überprüfung der Rechtskonformität von Verhalten und Entscheidungen insbesondere durch die für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz geplanten Disziplinar- und Verwaltungsgerichte sollte nicht zu dem Ergebnis führen, dass angeführte rechtliche Vorgaben aus formalen Gründen keine Geltung beanspruchen können.

3 Einzelne kirchliche Initiativen – Impulse für das "normale" kirchliche Leben?!¹¹

Die Gläubigen besitzen das grundlegende Recht, von den geistlichen Hirten aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfen zu erlangen (vgl. c. 213 CIC), um ein dem Glauben entsprechendes Leben führen und dadurch zum Wachstum der Kirche sowie zu ihrer Heiligung und Sendung beitragen zu können (vgl. cc. 210, 211 CIC). Entsprechend gehört zu den hauptsächlichsten Pflichten der kirchlichen Amtsträger, allen das Evangelium Gottes zu predigen und diesen Dienst hochzuschätzen (vgl. c. 762 CIC). Die Sakramente dürfen sie denen nicht verweigern, die zu gelegener Zeit darum bitten, in rechter Weise disponiert und rechtlich nicht an deren Empfang gehindert sind (vgl. c. 843 § 2 CIC). Letzteres liegt in der persönlichen Stellung des Gläubigen, d. h. in einer verschuldeten (Kirchenstrafe) oder in einer unverschuldeten (z. B. Zugehörigkeit zu einer getrennten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft) Sperre begründet. Die kirchenrechtliche Literatur äußert sich bislang nicht dazu, ob hier auch an ein durch eine Pandemie bedingtes Verbot des Diözesanbischofs zu denken ist. Unbeschadet dessen lässt sich dieser Vorschrift jedoch nicht entnehmen, dass das eingeräumte Recht dazu verpflichtet, dem Ansuchen eines Gläubigen stets unmittelbar zu entsprechen. So können schwerwiegende äußere Umstände dem entgegenstehen, auch Seuchengefahr.

Weil die geistlichen Hilfen dem Heil der Seelen, das in der Kirche immer die höchste Maß- und Verhaltensregel darstellen muss (vgl. c. 1752 CIC), dienen, kann deren Aussetzung nur auf das absolute Mindestmaß beschränkt bleiben. Dies betrifft die temporäre Begrenzung, aber auch die organisatorische Dimension. Vielmehr haben die Verantwortlichen in der Kirche dafür zu sorgen, dass die Gläubigen möglichst auf andere Weise diese geistlichen Hilfen empfangen können. Das erfordert Kreativität, Ausnahmelösungen, die jedoch auch danach fragen lassen, inwieweit diese nicht bei einem anders gearteten Erfordernis angewendet, ja allgemein ausgeweitet werden sollten.

3.1 Das Streaming von Eucharistiefeiern

Der Öffentlichkeit und vielen Glaubenden (nicht nur Katholiken) erschien als einschneidendste Maßnahme, dass seit Mitte März 2020 keine Gottesdienste mit physischer Teilnahme der Gläubigen mehr gefeiert werden konnten. Dies führte dazu, dass so viele Gottesdienste und auch Eucharistiefeiern im Fernsehen übertragen oder auch gestreamt wurden wie nie zuvor,¹² was technisch gesehen

Die nachfolgenden Aspekte betreffen vornehmlich das gottesdienstliche Leben. – Zu einigen nachfolgenden Aspekten vgl. R. Althaus, Liturgie und neue Medien – Ein kirchenrechtlicher Zwischenruf, in: S. Kopp, B. Krysmann (Hg.): Online zu Gott?! Liturgische Ausdrucksformen und Erfahrungen im Medienzeitalter (Kirche in Zeiten der Veränderung 5), Freiburg i. Br. 2020, 130–155.

Ob dies stets mit (ausdrücklicher) Erlaubnis des Diözesanbischofs geschah (vgl. Anm. 13), sei dahingestellt. – Das Übertragen von Gottesdiensten hat ein längere Tradition: seit Jahrzehnten

keinen besonderen Aufwand mehr erfordert. Darin eingeschlossen waren die liturgischen Feiern während des Triduum Sacrum, also die zentralen Gottesdienste im Kirchenjahr am Gründonnerstag, Karfreitag und Ostern. Die Gläubigen, oftmals förmlich von der sog. Sonntagspflicht (vgl. c. 1247 CIC) dispensiert - zuständig hierfür ist der Diözesanbischof, unter Umständen auch der Pfarrer (vgl. c. 1245 CIC), nicht aber der Generalvikar –, wurden eingeladen, vor dem Bildschirm daheim die Eucharistiefeiern nicht nur (vielleicht sogar neben anderer Tätigkeit) anzusehen, sondern mitzufeiern. Dabei war klar, dass ein solches, gleichwohl als participatio actuosa zu bezeichnendes Mitfeiern eine physische Teilnahme nicht vollständig ersetzen, aber in einem Ausnahmefall in gewisser Weise kompensieren kann. Denn auch in einem auf diese Weise mitgefeierten Gottesdienst ereignet sich die durch den Heiligen Geist gewirkte Verbundenheit mit Gott und untereinander. Da zudem eine physische Kommunion nicht möglich war, wurde die geistliche Kommunion empfohlen (mitunter fälschlich als geistige bezeichnet, doch handelt es sich nicht um einen Akt des Intellektes): Diese bedeutet, sich im Gebet zutiefst in die Begegnung und Gemeinschaft mit Christus - das Wort communio bezeichnet die in dieser Gemeinschaft gründende Verbundenheit der Gläubigen untereinander – zu versenken, ein geistlicher Vorgang, dem auch für einen fruchtbaren physischen Empfang der Kommunion wesentliche Bedeutung zukommt. Dies mag als ein wichtiger Impuls der "Krisenzeit" für das "normale" kirchliche Leben gesehen werden.

Aber auch die in dieser Ausnahmesituation mit dem Streaming von Eucharistiefeiern gesammelten Erfahrungen lassen (sicher nicht nur aus liturgischer Sicht) nach einer späteren Praxis im "Regelbetrieb" fragen. So empfiehlt das Kirchenrecht den Gläubigen für den Fall, dass wegen Fehlens eines Priesters oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund an einem Sonn- oder gebotenen Feiertag die Mitfeier (*participatio*) der Messe nicht möglich ist, nachdrücklich, an einem Wortgottesdienst teilzunehmen (*partem habere*), wenn ein solcher in der Pfarrkirche oder an einem anderen heiligen Ort entsprechend den Vorschriften des Diözesanbischofs gefeiert wird (vgl. c. 1248 § 2 CIC). Wäre die Liveübertragung¹³ der an zentralem Ort gefeierten hl. Messe (v. a. aus der Pfarrkirche, in der

in Krankenhäusern und Altenheimen die in der Hauskapelle gefeierten Gottesdienste für die an ihr Zimmer gebundenen Bewohner bzw. Patienten, seit den 1960er Jahren durch den Rundfunk und seit 1987 durch das Zweite Deutschen Fernsehen (ZDF) wöchentlich Gottesdienste, darunter etwa vierzehntätig Messfeiern v. a. für Alte und Kranke, die nicht mehr an der Eucharistiefeier ihrer Pfarrei teilnehmen können, seit einigen Jahren auch durch privatrechtliche Medien (z.B. Domradio Köln, k-tv oder Radio Horeb).

¹³ Selbstverständlich sind die Bestimmungen von Persönlichkeits- und Datenschutz hinsichtlich des Rechts auf das eigene Bild zu beachten, doch käme eine Differenzierung hinsichtlich einer unbegrenzten Zugriffsmöglichkeit (weltweit) oder lediglich durch einzelne zugeschaltete Gottesdienstgemeinden in Betracht. – Zudem sind die Vorschriften der Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 772 § 1 CIC zu beachten (in: AfkKR 164 [1995] 456–465, hier: 458–459): 1. Die Übertragung liturgischer Handlungen bedarf der Erlaubnis des Diözesanbischofs (die aber allgemein erteilt werden kann). 2. Messfeiern dürfen nur live und nur vollständig übertragen werden, wobei klar sein muss, dass sie keinen Ersatz für von den Gläubigen in

der Pfarrer ohnehin diese zu zelebrieren und für das ihm anvertraute Volk zu applizieren hat [vgl. cc. 530, 7°, 534 CIC]) und eine virtuelle Partizipation nicht als eine weiter zu reflektierende Alternative zu einer sonst in solchen Fällen von einem Diakon oder zumeist von einem Laien gehaltenen Wort-Gottes-Feier mit oder ohne Spendung der Kommunion (aus dem Tabernakel!)¹⁴ denkbar, bei der (wegen der Entfernung:) anschließend die Kommunion aus dieser Eucharistiefeier gereicht wird?¹⁵ Dabei sollte die Aufmerksamkeit nicht so sehr auf eine Übertragung in jeden Haushalt liegen, was eine Zersplitterung fördern würde, sondern auf einer Übertragung in eine andere Kirche bzw. ein anderes kirchliches Gebäude, um die Verbundenheit mit Gott und untereinander physisch erfahrbar werden zu lassen.

Was wie eine radikale Neuerung anmutet, besitzt gewisse Anknüpfungspunkte: So werden seit langem liturgische "Großveranstaltungen" (z. B. Einführung oder Begräbnis eines Bischofs) oft in eine benachbarte Kirche oder Räumlichkeit übertragen, in der auch die Kommunion gespendet wird. Die Übertragung der Messe in Altenheimen und Krankenhäusern mit anschließender Kommunionspendung zielt wie die ursprünglich intendierte Praxis, nach der im Fernsehen (ZDF) gesendeten Sonntagsmesse an das Haus gebundenen Gläubigen die Eucharistie zeitnah durch Kommunionhelfer zu bringen,¹6 darauf, eine Mitfeier der gesamten Eucharistie weitgehend zu ermöglichen. Würde also eine virtuelle Partizipation an der Eucharistiefeier mit anschließendem realen oder virtuellen (sprich geistlichen) Kommunionempfang dem sog. Sonntagsgebot (besser) gerecht? Zwar mag dies wie ein Plädoyer für die Beibehaltung einer Priesterzentrierung anmuten – doch geht es nicht vielmehr um die Eucharistiezentrierung der Kirche?

3.2 Weitere seelsorgliche Aspekte

Die Unmöglichkeit physischen Zusammenkommens in (nicht nur größeren) Gruppen ließ nach der (Fortführung einer) hinreichenden Vorbereitung auf den (v. a. erstmaligen) Empfang der Sakramente fragen, der Eltern und Paten auf die Taufe ihres Kindes (vgl. c. 867 § 1 CIC), der Kinder auf Erstbeichte und Erstkommunion (vgl. c. 914 CIC), der Brautleute auf die Ehe (vgl. c. 1063 CIC) – aufgrund des vom Recht vorgeschriebenen Erfordernisses nicht nur ein an sich

räumlicher Gegenwart mitzufeiernden Messen sind. 3. Die liturgischen Vorschriften sind einzuhalten.

¹⁴ Zu dieser kontrovers diskutierten Frage vgl. R. Althaus, Wort-Gottes-Feiern am Sonntag und Kommunionspendung. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: ders. u. a. (Hg.), Saluti hominum providendo [FS Wilhelm Hentze] (MKCIC Beiheft 51), Essen 2008, 31–49.

¹⁵ Aus dogmatischer und liturgietheologischer Sicht wäre gar zu reflektieren, inwiefern eine "Fern-Konsekration" in Betracht käme. Denkt man an die Papstmessen auf dem Petersplatz, beschränkt sich die Konsekration nicht auf die Hostien, die in den Gefäßen auf dem Altar stehen, sondern bezieht auch die mit ein, die Priester als spätere Kommunionspender in Händen halten.

¹⁶ Vgl. W. Fischer, Die Kommunion in die Wohnung bringen. Wie ein Kommunionhelferdienst aufgebaut werden kann, in: Gottesdienst 21 (1987) 97–99.

pastoraltheologisches Anliegen. Dabei kann es nicht allein um die Herstellung entsprechender (und bisher oft nicht vorhandener) medialer Angebote, temporär lediglich für eine solche "Krisenzeit", gehen; vielmehr sollte diese einen Impetus für eine Reflexion geben, inwiefern nicht digitale Technik der Kirche helfen kann, ja die die Kirche in Anspruch nehmen muss, um ihre Botschaft zu verbreiten und damit ihrer Sendung zu entsprechen, wie dies schon das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* im Jahre 1963 – damals standen Presse, Film, Rundfunk und anfanghaft Fernsehen im Blick – verlangt (vgl. c. 822 CIC). Doch bleibt über eine religionspädagogische Herausforderung in technisch-administrativer Hinsicht hinaus zu bedenken, dass die soziale Interaktion, ja die katechetisch-geistliche Dimension einer solchen Unterweisung hinreichenden Ausdruck finden kann.

Unbeschadet der durch eine Pandemie letztlich nicht abrogierten Pflicht der Hirten zu seelsorglichen Besuchen und Gesprächen (vgl. v. a. cc. 529, 867, 1063, 1128, 1176 § 2 CIC), ließ der Lockdown des öffentlichen Lebens einen erhöhten Gesprächsbedarf von Menschen mit existenziellen Fragen erwarten, wofür mancherorts (über die bewährte Telefonseelsorge hinaus) Angebote geschaffen wurden. Dies verlangt personelle Ressourcen an hinreichend geschulten Mitarbeitenden; dass diese bei ihrem Dienst die Privatsphäre der Ratsuchenden achten, sie also nicht ausfragen und bevormunden, dürfte dabei selbstverständlich sein (zum Schutz der Intimsphäre: vgl. c. 220 CIC). Gleichwohl bleibt hier zu analysieren, inwieweit solche neuen Formate mit Blick auf das Heil der Menschen und eingedenk des Sendungsauftrages der Kirche wert wären, fortgeführt zu werden.

Aus solchen persönlichen und seelsorglichen Gesprächen kann sich ein Beichtgespräch entwickeln, was zu der Frage der Möglichkeit einer Spendung des Bußsakramentes führt, die einem Priester mit sog. *Beichtbefugnis* vorbehalten ist (vgl. cc. 965, 966 CIC). Hinsichtlich der Frage, ob überhaupt eine solche sogenannte *Telefon-Beichte* möglich ist, fällt eine gewisse Unsicherheit auf. Insofern es hierzu "keine offizielle Meinung des Heiligen Stuhles"¹⁸ gibt, sich dieser auch im Kontext der Corona-Krise nicht (auch nicht zurückhaltend oder gar ablehnend) geäußert hat, ist von der Gültigkeit und Zulässigkeit einer solchen medialen Sakramentenspendung auszugehen, sofern ein Erfordernis vorliegt und einem Missbrauch möglichst vorgebeugt wird. Daraus resultiert die Frage, ob nicht auch im "Normalbetrieb" – unter Ausschöpfen technischer Möglichkeiten auch zur Wahrung des Beichtgeheimnisses – ein solches Angebot eröffnet

¹⁷ Vgl. R. Althaus, Geistlicher Machtmissbrauch. Kirchenrechtliche Aspekte, in: Geist und Leben 91 (2018) 159–169.

¹⁸ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Note, 25. November 1989, in: AfkKR 158 (1989) 484; W. Kursawa, Zum Sakrament der Versöhnung. Grundsatzfragen und neuere Entwicklungen, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung [GS Hubert Müller] (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 27), Würzburg 1997, 241–260

werden sollte, denn für den einen oder anderen Gläubigen stellt bereits der physische Gang zu einem Priester eine Hürde dar. 19

Noch einige weitere, in der Ausnahmesituation der Pandemie begründete, den sakramentlichen Bereich betreffende Anfragen seien kurz angerissen:

- Insofern die Eltern verpflichtet sind, dafür zu sorgen, dass ihre Kinder innerhalb der ersten Wochen getauft werden (vgl. c. 867 § 1 CIC), hätte in Anbetracht einer unbestimmten Dauer der Unmöglichkeit einer Taufspendung in einer Kirche oder Kapelle (vgl. c. 857 CIC) auf die Möglichkeit einer sog. Nottaufe hingewiesen werden können - diese betrifft nicht allein den Fall der Todesgefahr des Täuflings -, sodass ein Familienangehöriger dieses Sakrament hätte spenden können, unbeschadet einer Rücksprache mit dem Pfarrer bzgl. der (ggf. nachzuholenden) Vorbereitung (Taufgespräch) und der Führung des Taufregisters (vgl. c. 877 CIC); obgleich bei einer solchen Nottaufe der ekklesiale Charakter einer Taufe als Eingliederung in das neue Volk Gottes (vgl. cc. 96, 204 § 1 CIC) zu kurz kommt, sieht die Liturgie in einer späteren Feier das Nachholen der sog. ausdeutenden Riten vor. Für den Fall der Taufspendung durch einen geweihten Amtsträger wäre jedoch ein mediales "Zuschalten" der Taufpaten zur Tauffeier zu prüfen – auch in "normalen" Zeiten.
- Weil die Spendung der Erstkommunion und der Firmung an eine üblicherweise größere Zahl junger Gläubiger (im Beisein ihrer Angehörigen) lange nicht möglich war, stellt sich (nicht nur für die Dauer einer Krisenzeit) die Frage einer Spendung dieser Sakramente (unbeschadet ihrer ekklesialen Dimension) in kleinen Gruppen oder auch an Einzelne. Dies gilt wegen ihrer herausragenden Bedeutung in besonderer Weise für die Eucharistie bzw. Erstkommunion, wobei sich in pastoraler und theologischer Hinsicht die Chance ergibt, langfristig von großen Veranstaltungen, bei denen der Wert insbesondere auf dem Äußeren liegt, zu solchen kleineren Feiern überzugehen, die das geistliche Geschehen besser zur Geltung gelangen lassen. Ein Aufschieben der Firmung über viele Monate hinaus indiziert wiederum das Problem theologisch-dogmatischer Sprachlosigkeit (unbeschadet des c. 879 CIC) zur Bedeutung dieses Sakramentes. Auch das Bestreben, unter Wahrung von Abstandsregeln bei einem "Firmstau" zur Vermeidung einer unnötigen Zahl von Firmfeiern durch einen Bischof in große profane Gebäude (Kongress- und Schützenhallen) auszuweichen, deutet

¹⁹ Ferner begegnete in der "Corona-Situation" gelegentlich die Frage des Vorliegens der Voraussetzungen, um die Generalabsolution (medial) erteilen zu können, weil ein Beichtvater, dem die (zumindest schweren) Sünden zuvor einzeln bekannt werden konnten, nicht erreichbar war (vgl. cc. 961–963 CIC). Bietet diese Ausnahmesituation nicht auch die Gelegenheit, über den Anwendungsbereich der Generalabsolution erneut nachzudenken? Allerdings: Der Gläubige wird durch eine Generalabsolution nicht vom persönlichen Bekenntnis zumindest schwerer Sünden befreit.

- in diese Richtung; vielmehr wäre daran zu denken, Priestern (v. a. dem Pfarrer) Firmbefugnis zu erteilen (vgl. cc. 882, 884 CIC).²⁰
- Die zunächst nicht absehbare Dauer der Ausnahmesituation lässt fragen, ob die Voraussetzungen für eine Noteheschließung gegeben waren: Denn wenn vernünftigerweise anzunehmen ist, dass der für die Eheassistenz zuständige Amtsträger wenigstens vier Wochen lang nicht angegangen werden kann, schließen Brautleute durch den Austausch ihres Ehewillens (vgl. c. 1057 § 1 CIC) allein vor zwei Zeugen eine kirchenrechtlich gültige Ehe (vgl. c. 1116, 2° CIC). Dies dürfte jedoch nur in sehr wenigen Fällen von den Brautleuten intendiert gewesen sein. Unbeschadet dessen sollte die Möglichkeit einer "virtuellen Trauung" kirchenrechtlich reflektiert werden, bei der im Falle eines sehr schwerwiegenden Erfordernisses Missbrauch ausgeschlossen der Traugeistliche und ggf. auch die Trauzeugen nicht physisch, sondern virtuell persönlich anwesend sind.²¹ Eine Vertretung der Brautpartner bei *physischer* Anwesenheit ihrer Prokuratoren ist dem kanonischen Recht ja nicht fremd (vgl. c. 1105 CIC).

3.3 Administrative Aspekte

Über den gottesdienstlichen und katechetischen Bereich hinaus ist für die administrative Tätigkeit der Kirche unverzichtbar, dass Gläubige sich in Gremien zusammenfinden und gemeinsam beraten. Dies betrifft Erörterungen in pastoralen Gremien, aber auch in vermögensrechtlichen Organen: Wie kann ein Kirchenvorstand²², der kraft Gesetzes das Vermögen in der Kirchengemeinde kollegial verwaltet, zusammentreten und Beschlüsse fassen? Wie können Diözesanvermögensverwaltungsrat, Diözesankirchensteuerrat und Konsultorenkollegium die ihnen zukommenden Beispruchsrechte und Aufgaben ausüben, ohne die der Diözesanbischof zumeist nicht gültig handeln kann? Das "Zauberwort" heißt: Telefon- oder Videokonferenz, vielleicht auch Umlaufbeschluss, der jedoch keine Beratung im Sinne eines Austauschens von Argumenten pro und kontra ermöglicht. Die nähere Betrachtung der einschlägigen Rechtsgrundlagen (Satzungen u. a.) ergab mitunter, dass diese von einer physischen Zusammenkunft ausgingen und im Dringlichkeitsfall vielleicht die Möglichkeit eines

Diese, den Ostkirchen unbekannte bischöfliche Reservation liegt nicht so sehr in der Weihegewalt des konsekrierten Bischofs begründet – das Bewusstsein einer solchen entwickelte sich erst in der Neuzeit und findet in LG Art. 20, 21 ihren Ausdruck –, sondern historisch in dessen Jurisdiktionsgewalt. Erinnert sei auch an die Impulse der "Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" in ihrem Beschluss "Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" vom 22. November 1974, in: Offizielle Gesamtausgabe. Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2012, 238–274, hier: B.1.2, 3.4, D.1.2, 3.4, E.

²¹ Auf die Erfordernisse der Trauvollmacht (c. 1108 CIC) und der Registrierung der geschlossenen Ehen (vgl. cc. 1121, 1122 CIC) sei nur hingewiesen.

²² Der Begriff variiert regional, doch steht er für die Konzeption, dass gewählte Gläubige mit dem Pfarrer als pastor proprius das Vermögen in der Kirchengemeinde bzw. Pfarrei kollegial verwalten.

Umlaufbeschlusses vorsahen, sodass sie durch gesetzgeberischen Akt "nachgebessert" werden mussten. Aufgrund der mit insbesondere medialen Zusammenkünften gesammelten Erfahrungen könnte eine Perpetuierung einer in der "Krisenzeit" bewährten Praxis in "normale" Zeiten hinein gedacht werden. Dies korreliert auch mit den außerhalb kirchlichen Wirkens deutlich wahrzunehmenden Tendenzen in Verwaltung, Wirtschaft und Politik. Dadurch erübrigen sich viele dienstlich oder ehrenamtlich begründete Reisen, was personelle und materielle Ressourcen schont.²³ Gleichwohl muss bedacht werden, dass durch solche virtuellen Konferenzen – sieht man von systemimmanenten technischen Problemen ab – die sozialen und informellen Begegnungen "am Rande" sowie das Bewusstsein der Teilnahme an der Sendung der Kirche nicht zu kurz kommen.

4 Resümee

"Nichts wird nachher so sein wie zuvor." Dieser Satz war im Zusammenhang mit der Corona-Krise oft zu hören, im gesellschaftlichen und im säkularen Bereich, und auch mit Blick auf die Bedeutung ("Systemrelevanz") der Kirche in diesem und deren Leben selbst. Das betrifft nicht allein die Frequenz der Teilnahme der Gläubigen am Leben der Kirche, sondern deren Form. Die Herausforderungen dieser Ausnahmesituation ließen manche Selbstverständlichkeit hinterfragen und nach kurzfristigen Lösungen suchen, deren Zulässigkeit, ja Zweckmäßigkeit in einem nachfolgenden "Normalbetrieb" weiter reflektiert werden muss, um anschließend nicht einfach in die "Zeit davor" zurückzufallen, geht es doch um eine theologisch verantwortete, zugleich aber auch zeitgemäße Erfüllung der Sendung der Kirche in der "Welt von heute". Vorstehende Zeilen vermögen hierfür nur wenige, bescheidene Denkanstöße aus (kirchen-)rechtlicher Sicht zu geben.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn.

²³ Gerade dies dürfte auch dem Anliegen von P. Franziskus entsprechen: vgl. Enzyklika "Laudato si" über die Sorge für das gemeinsame Haus, 24. Mai 2015, dt.: VApSt 202.

Stefan Kopp

"Gott im Lockdown"

Kirchliche Festkultur in herausfordernden Zeiten

Kurzinhalt - Summary:

Die Lockdowns, aber auch die teilweise sehr einschränkenden Hygiene- und Schutzmaßnahmen lösten seit Beginn der Corona-Krise 2020 Diskussionen über eine angemessene Feier des Gottesdienstes in diesen herausfordernden Zeiten aus und betrafen die kirchliche Festkultur insgesamt. Exemplarisch sollen in diesem Beitrag daher zwei ortskirchlich wichtige Feste in Deutschland und ihre Durchführung im Jahr 2020 vorgestellt werden: das Liborifest in Paderborn und das Korbiniansfest in München und Freising.

In the face of lockdowns and other very restrictive protection and hygiene measures during the corona crisis of 2020, there have been discussions about the adequate celebration of religious services in these difficult situations. They have been a challenge for the Church's festive culture as a whole. As an example, in this article the author presents two feasts which are highly important to local churches in Germany – the feast of St Liborius in Paderborn and the feast of St Corbinian in Munich and Freising – and how they were celebrated in 2020.

"Gott im Lockdown" lautete der prägnante und zum Nachdenken anregende Titel einer Online-Veranstaltungsreihe an der Domberg-Akademie der Erzdiözese München und Freising im Herbst 2020. Besonders fehlende Begegnungsmöglichkeiten erschwerten liturgisches Leben und pastorales Handeln seit Beginn der Corona-Krise in diesem Jahr. Unter bisher völlig unbekannten Vorzeichen und Rahmenbedingungen kamen deshalb im theologischen Diskurs, der in den vergangenen Monaten mit Blick auf die kirchliche Praxis kontrovers geführt wurde, Fragen zur Digitalität, Medialität und Virtualität der Liturgie und des gesamten kirchlichen Lebens in deren Verhältnis zu (notwendiger) leiblicher Präsenz und realer menschlicher Begegnung neu auf. Kann Realität in leiblicher Präsenz durch Virtualität in medialer Präsenz

Gott im Lockdown: Was Pfarreien aus der Krise lernen können (19. Oktober 2020), in: https://www.erzbistum-muenchen.de/news/bistum/Gott-im-LockdownWas-Pfarreien-ausder-Krise-lernen-koennen-37946.news (Zugriff: 30. November 2020). Im Rahmen dieser Online-Veranstaltungsreihe, die vom Diözesanrat der Katholiken gemeinsam mit der Domberg-Akademie der Erzdiözese München und Freising organisiert wurde, referierten der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner, der Erfurter Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann sowie die Münchener Ordensschwester Susanne Schneider MC aus unterschiedlichen Perspektiven zur Frage, wie die Kirche in der Corona-Krise den Kontakt zu den Menschen halten und innovative Potenziale ausschöpfen könne.

ergänzt oder vollständig ersetzt und kann die anthropologische Dimension kirchlicher Vollzüge einfach ausgeblendet werden? Welche Formen von Partizipation können bei digitalen Formaten sichergestellt werden? Gehen Kirche und gottesdienstliches Leben überhaupt digital und, wenn ja, wie? Oder ist die Zukunft der Kirche sogar ganz im Internet zu sehen? Welche Rolle sollte dabei der christliche Gottesdienst spielen, der von sinnenfälligen Zeichen lebt? Wie kann der Auftrag des Herrn auch in herausfordernden Zeiten erfüllt werden, der lohnt sich die Mühe für die Aufrechterhaltung bzw. gar Förderung des "traditionellen" Gottesdienstes nicht mehr, weil dieser zwar symbolisch bedeutsam, faktisch aber längst nicht mehr im Zentrum des christlichen Lebens steht, sondern als "eine marginale Option [...] zu festgelegt, zu langweilig, zu männerlastig, zu irrelevant" und damit in dieser Form eigentlich obsolet geworden ist?

Eine breitere Diskussion hat es über die Frage gegeben, wie während der Zeiten des Lockdowns, aber auch unter den teilweise sehr einschränkenden Hygiene- und Schutzmaßnahmen angemessen Gottesdienst, besonders Eucharistie, gefeiert werden kann. Eine besondere Dramatik bekam die Frage sicher während des österlichen Triduums und auch mit Blick auf Weihnachten. Was aber bedeuten diese Einschränkungen für die kirchliche Feier zu besonderen Anlässen, etwa für die Feier von bestimmten Heiligenfesten, die das lokale gesellschaftliche sowie kulturelle Gefüge mitunter seit

² Vgl. dazu ausführlicher S. Kopp, B. Krysmann, Liturgie und Medien. Zu Entwicklung und Stand eines Forschungsfeldes, in: dies. (Hg.), Online zu Gott?! Liturgische Ausdrucksformen und Erfahrungen im Medienzeitalter (Kirche in Zeiten der Veränderung 5), Freiburg i. Br. 2020, 9–21; S. Kopp, Beteiligung am Gottesdienst – auch unter besonderen Bedingungen, in: PBIDA 72 (2020) 296–302.

³ Vgl. dazu B. Hoyer, "Die Kirche im Internet ist vermutlich die Zukunft der Kirche." (18. November 2020), in: https://www.feinschwarz.net/kirche_im_internet_zukunft (Zugriff: 30. November 2020) – mit Bezug auf: T. Erne, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017.

⁴ Vgl. dazu W. Haunerland, Den Auftrag des Herrn erfüllen – auch in schwierigen Zeiten. Ein Blick zurück und nach vorne, in: Kopp, Krysmann (Hg.), Online zu Gott?! (s. Anm. 2), 220–234

M. Schüßler, Was heißt in Corona: Erfahrungsbezug von Theologie? (16. November 2020), in: https://www.feinschwarz.net/was-heisst-in-corona-erfahrungsbezug-von-theologie (Zugriff: 30. November 2020).

Wie kann der Auftrag des Herrn "Tut dies zu meinem Gedächtnis!" (Lk 22,19; 1 Kor 11,24) auch unter diesen Bedingungen sowie notfalls in "Minimalbesetzung" erfüllt werden und damit seine essenzielle, ja existenzielle Bedeutung für die Kirche behalten? – Vgl. dazu mit Blick auf das Osterfest 2020 u. a. "Der Auftrag Jesu muss weiterhin erfüllt werden". Interview mit Liturgiewissenschaftler Stefan Kopp über Gottesdienste in Zeiten von Corona, in: Der Dom. Katholisches Magazin im Erzbistum Paderborn, Nr. 14 vom 5. April 2020, 18f. – Kritisch fragte dazu etwa der Dortmunder Exeget Egbert Ballhorn: "Müssen wir nicht viel intensiver nachfragen, worin der Auftrag Christi heute an uns, an die Gläubigen und an die Kirche, besteht? Haben wir uns vielleicht zu sehr daran gewöhnt, alles was wir (liturgisch) tun, mit dem Willen Christi gleichzusetzen?" (E. Ballhorn, Wozu feiern wir Liturgie? Erfahrungen eines Katholiken in der Krise [29. Juni 2020], in: https://www.feinschwarz.net/wozu-feiern-wirliturgie-erfahrungen-eines-katholiken-in-der-krise [Zugriff: 30. November 2020; Hervorhebung im Original]).

Jahrhunderten wesentlich prägen und doch zumindest ein wertvolles und förderungswürdiges soziokulturelles Gut sind?

Deshalb widmet sich dieser Beitrag kirchlicher Festkultur als einer liturgiewissenschaftlichen "Spezialfrage" in herausfordernden Zeiten, die große Zusammenkünfte und Ansammlungen von Menschen praktisch verunmöglichen. Exemplarisch werden dabei zwei ortskirchlich wichtige Feste in Deutschland und ihre Durchführung im Jahr 2020 vorgestellt: das Liborifest in Paderborn und das Korbiniansfest in München und Freising. Die Realisierung dieser beiden Feste wurde in hybrider Form, also in Präsenz und mit digitaler Unterstützung, bewerkstelligt und zeigt in ihrer Unterschiedlichkeit, wie Gott praktisch auch im Lockdown oder zumindest mit gravierenden äußeren Einschränkungen gefeiert werden kann und inwiefern eine Beteiligung vieler Gläubiger daran möglich ist. Denn Erkenntnisse aus der Soziologie zum routinierten, traditionalen Handeln des Menschen – individuell wie kollektiv – legen den Schluss nahe, dass christliche Feierkultur nicht über einen zu langen Zeitraum völlig unterbrochen werden darf, will man diesbezüglich dauerhafte Verluste ritualisierter Formen der Vergemeinschaftung vermeiden - daher einleitend einige das Thema fundierende transdisziplinäre Vergewisserungen.

1 Kirchliche Festkultur als traditionales Handeln

Max Weber (1864–1920) hat in seinen Differenzierungen zum sozialen Handeln des Menschen – in Abgrenzung zu bloßem Verhalten und nicht-sozialem Handeln – vier Idealtypen herausgearbeitet, die in der Praxis natürlich nicht streng voneinander getrennt werden können. Er unterscheidet dabei zwischen zweckrational, wertrational, affektuell und traditional bestimmtem Handeln. Zweckrational bestimmtes Handeln entspricht nach Martin Hollis (1938–1998) dem "ökonomische[n]" Rationalitätstyp", bei dem es um die Errechnung des jeweils größten Nutzens geht. Beim wertrational bestimmten Handeln geht es nicht um die Frage des Nutzens (oder Schadens), sondern um (moralische) Prinzipientreue, ohne besondere Rücksicht auf die Folgen des Handelns. Mit affektuell bestimmtem Handeln meint Weber unbewusste Handlungen aus einem subjektiven Wunsch bzw. einer spontanen Emotion heraus. Routiniertes, traditional bestimmtes Handeln schließlich ist für ihn ein ebenfalls teilweise unbewusstes Handeln nach Ritualvorstellungen, Regeln und Normen. Er versteht darunter "eingelebte Gewohnheit", also

⁷ Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung), Tübingen ²1925, 12f.

⁸ M. Hollis, Soziales Handeln. Eine Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaft (Edition Philosophie), übersetzt von J. Schulte, Berlin 1995, 198.

⁹ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 7), 12.

individuell oder kollektiv routinierte, weniger reflektierte Abläufe, die sich in bestimmten Kulturen entwickelt haben, und – offen abwertend – "nur ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize"¹⁰.

Diese Einschätzung entspricht der in der Moderne phasenweise deutlichen Abwertung des traditionalen (wie auch des affektiv-emotionalen) Handelns zugunsten einer Höherbewertung des rationalen Handelns sowie der Entwicklung der Gesellschaft zu einer funktional differenzierten "Entscheidungsgesellschaft"¹¹. Die zeitgenössische soziologische Forschung ist in der Lage, die von Weber vorgenommene (Ideal-)Typisierung wertneutraler und damit sachlicher zu beschreiben bzw. weiterzudenken. So definiert Uwe Schimank (*1955) traditionales Handeln als "ein Handeln gemäß klaren normativen und kognitiven Erwartungen, wie sie sich in eingelebten sozialen Beziehungen – von der Ehe bis hin zur Nation – allmählich herausgebildet haben"¹².

Angefangen von alltäglichen Umgangs- und Höflichkeitsformen über Gebräuche und Sitten bis hin zu säkularen und religiösen Ritualen kann eine große Bandbreite an Phänomenen unter dem Terminus traditionales Handeln zusammengefasst werden, die in Abgrenzung zu spontanen, vom Gefühl geleiteten Handlungsweisen all das betreffen, was (vermeintlich) "schon immer" so gemacht worden ist. Zu untersuchen, ob dies jeweils faktisch so ist bzw. welche traditionalen Handlungsweisen jeweils einer kritischen Revision bedürfen, weil sie aufgrund veränderter Kontexte möglicherweise so nicht mehr ihren Sinn erfüllen, ist bis heute u. a. eine Aufgabe der Wissenschaft - was ritualisierte gottesdienstliche Praktiken betrifft, eine Aufgabe der Liturgiewissenschaft, die sich dabei in einen interdisziplinären Austausch begibt. Es wäre insgesamt eine lohnende Forschungsaufgabe, die soziologischen Typisierungen Webers und späterer Sozialwissenschaftler(innen) anhand liturgiewissenschaftlich relevanter Fragen (empirisch) zu vertiefen. Im Kontext des Themas volkskirchlich geprägter Festkultur, die dem kollektiven kulturellen Gedächtnis eingeschrieben ist und individuell als Identifikationsgröße von Menschen einer Ortskirche wahrgenommen wird, kann es bei einigen grundsätzlichen Überlegungen zum traditionalen Handeln bleiben.

Angesichts der äußeren Rahmenbedingungen seit Beginn der Corona-Krise ist in diesem Kontext vor allem zu fragen: Wie lange kann traditionales Handeln erhalten bleiben, das volkskirchlich zwar möglicherweise stark emotional, aber nicht immer im gleichen Maße rational (durch einen reflektierten Glauben) "abgesichert" ist? Kann es durch eine unterbrochene Praxis inner-

¹⁰ Ebd

¹¹ U. Schimank, Die Entscheidungsgesellschaft. Komplexität und Rationalität der Moderne (Hagener Studientexte zur Soziologie), Wiesbaden 2005; zu dieser Entwicklung vgl. besonders das Kapitel "Rationales Entscheiden als Auftrag der Moderne", 79–119.
¹² Ebd., 46.

halb von Wochen und Monaten teilweise oder ganz verschwinden? Ist ein jährliches religiöses Fest, das in einem Jahr nicht stattfindet, dem Gedächtnis praktisch "automatisiert"-traditionalen Handelns bereits entschwunden? Es wäre in diesem Kontext spannend zu untersuchen, warum nach dem ersten Lockdown, in dem die wöchentliche Gottesdienstgemeinschaft in den Kirchen nicht in der bisher gewohnten Form aufrechterhalten werden konnte, die Zahl der Gottesdienstteilnehmer(innen) teilweise dramatisch (um mehr als die Hälfte) eingebrochen ist und an manchen Orten kaum die – wegen der jetzt geltenden Hygiene- und Schutzmaßnahmen – wenigen zur Verfügung stehenden Plätze besetzt werden können. Liegt das an der erhöhten Sorge der Menschen vor einer möglichen Ansteckung mit dem Coronavirus beim Gottesdienst, an den Einschränkungen beim liturgischen Vollzug und den damit verbundenen Unannehmlichkeiten oder eben auch an der längeren Unterbrechung des routinierten Handelns, das so nun nicht mehr (unreflektiert oder jedenfalls ohne rationale Vergewisserung) weitergeführt wird?

Abgesehen von dem Forschungsdesiderat, solche Fragen (wohl erst im Nachgang zur gegenwärtigen Krise) seriös empirisch zu erfassen und differenzierter zu beantworten, ist es jetzt wichtig, das gottesdienstliche Leben in den Kirchen weiterhin so gut wie möglich (in Präsenz und medial unterstützt) sicherzustellen – um den Auftrag des Herrn zu erfüllen, aber auch, um Menschen in vermeintlich unsicheren Zeiten dadurch ihre innere, traditional gewachsene Stabilität zu erhalten und den Zugang zur Quelle ihres religiösen Lebens offen zu halten. Im Hinblick auf die beiden nun näher betrachteten Feste geht es zudem jeweils um die Wahrnehmung der soziokulturellen Identität einer Ortskirche.

2 Das Paderborner Liborifest 2020

Jahr für Jahr wird im Erzbistum Paderborn am 23. Juli das Hochfest des hl. Liborius gefeiert, der als einer der ersten Bischöfe von Le Mans im vierten Jahrhundert in Frankreich wirkte.¹³ Die damit zusammenhängende neuntägige Festzeit zieht in der Regel jährlich bis zu zwei Millionen Menschen an die Quellen der Pader. Sie beginnt – falls das Fest nicht auf einen Samstag oder Sonntag fällt – am ersten Samstag nach dem 23. Juli mit der Feier der ersten Vesper, dauert bis zum darauffolgenden Sonntag und wird in Paderborn auch als "fünfte Jahreszeit" bezeichnet, womit bereits der Stellenwert des Festes für das Leben der westfälischen Stadt zum Ausdruck kommt.

¹³ Vgl. dazu S. Kopp, "Sei gegrüßet, o Libori", in: Gottesdienst 52 (2018) 153–156; zum Liborifest insgesamt vgl. B. Stambolis, Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert: Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich (Forschungen zur Regionalgeschichte 38), Paderborn 2000.

Die in dieser Form einzigartige Verbindung von Kirche, Kirmes und Kultur beim Paderborner Liborifest, einem der größten und ältesten Volksfeste in Deutschland mit einem noch heute lebendigen religiösen Ursprung, konnte im Sommer 2020 nicht wie gewöhnlich stattfinden. 14 Auch wenn die Kirmes vollständig entfallen und das kulturelle Programm stark eingeschränkt werden musste, konnte zumindest die kirchliche Feier unter Einhaltung der geltenden gesetzlichen Regelungen und mit einer begrenzten Anzahl an Plätzen (ca. 130 pro Gottesdienst) im Dom abgehalten werden – zwar ohne die sonst üblichen Prozessionen durch die Stadt und diesmal nur als Triduum, nicht als darüber hinaus entfaltete insgesamt neuntägige Festzeit, dafür aber in Bild und Ton via Livestream übertragen. 15 Als "Erweiterung der Kirchenbänke im Paderborner Dom"16, wie es Dompropst Joachim Göbel (*1958) formulierte, war eine Mitfeier per Livestream allerdings nicht nur an den eigenen Endgeräten, sondern auch in den Paderborner Innenstadtkirchen - der Busdorf-, der Gau- sowie der Universitäts- und Marktkirche - möglich, wohin am Sonntag konsekrierte Hostien aus der zentralen Messfeier im Dom zur Kommunionspendung gebracht wurden. Damit war für die dort versammelten Gläubigen trotz der räumlichen Trennung, die medial überbrückt werden sollte, mehr als nur eine intentionale Teilnahme an der Feier sichergestellt.

In einer Zeit, die auch als Bewährungsprobe für den sozialen Frieden gesehen werden kann, stand das Fest 2020 – genau 75 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs (1939–1945) – bezeichnenderweise unter der Überschrift *Et in terra pax* ("Und Friede auf Erden") (Lk 2,14).¹⁷ Friede und Versöhnung sind auch sonst zentrale (liturgische) Motive des Liborifestes, die ihre historische Basis bereits im nie aufgegebenen "Liebesbund ewiger Bruderschaft" haben. Seit der Übertragung der Reliquien des hl. Liborius von Le Mans nach Paderborn im Jahre 836 besteht dieser Liebesbund trotz erheblicher politischer Spannungen zwischen Deutschland und Frankreich im Laufe der Geschichte bis heute; er wurde zuletzt 2016 vom Paderborner Erzbischof Hans-Josef Becker (seit 2003) und von Bischof Yves Le Saux (seit 2008) aus Le Mans erneuert.¹⁸ Der Bischof der französischen Partnerdiözese konnte 2020 nicht

¹⁴ Vgl. Libori 2020 – Et in terra pax, in: https://www.erzbistum-paderborn.de/themenspecials/libori-2020 (Zugriff: 30. November 2020).

¹⁵ Vgl. Libori 2020, in: https://www.domradio.de/libori-2020 (Zugriff: 30. November 2020).

¹⁶ Friede auf Erden – gerade in Zeiten von Corona (17. Juli 2020), in: https://www.erzbistum-paderborn.de/aktuelles/friede-auf-erden-gerade-in-zeiten-von-corona (Zugriff: 30. November 2020).

¹⁷ Vgl. dazu etwa den Bericht über die Predigt von Erzbischof Hans-Josef Becker beim Libori-Pontifikalamt am Sonntag: Gewalt ist nur durch Liebe zu überwinden (26. Juli 2020), in: https://www.erzbistum-paderborn.de/aktuelles/gewalt-ist-nur-durch-liebe-zu-ueberwinden (Zugriff: 30. November 2020).

¹⁸ Vgl. Deutsch-Französische Bruderschaft. Erzbischof Becker weiht Liboriuskapelle im Partnerbistum Le Mans (6. September 2016), in: https://www.domradio.de/themen/weltkirche/2016-09-06/erzbischof-becker-weiht-liboriuskapelle-im-partnerbistum-le-mans (Zugriff: 30. November 2020).

wie sonst an den Feierlichkeiten teilnehmen, sandte allerdings per Video eine Grußbotschaft, welche die Themen Frieden und Freundschaft aufgriff und innerhalb der Liturgie gezeigt wurde.¹⁹

Das Liboritriduum begann auch 2020 mit der Erhebung der sonst unter dem Altar der Domkrypta ruhenden Reliquien vor der Pontifikalvesper am Samstag und endete mit einer Festandacht und der Beisetzung der Reliquien am Dienstag. Am Liborisamstag erklang bei der Erhebung der Reliquien auch diesmal der sog. Liboritusch, eine eindrucksvolle Komposition für Blechblasinstrumente mit einer Umrahmung durch Orgelklänge. Die anschließende Pontifikalvesper ist eine liturgische Besonderheit, weil sich hier ältere Elemente der Paderborner Liturgietradition erhalten haben;²⁰ sie wurde wie gewohnt in lateinischer Sprache gefeiert und - wie alle anderen liturgischen Feiern zu Libori 2020 - als Livestream medial übertragen. Abgesehen vom Pontifikalamt unter der Leitung des Paderborner Erzbischofs am Liborisonntag konnte die Vielzahl von Pontifikalämtern und anderen Gottesdiensten innerhalb der Festwoche, in denen sonst etwa bestimmte Zielgruppen des Erzbistums - wie Frauen, Kinder, Jugendliche, ältere Menschen, Familien, das "Landvolk", Ordensleute oder die Caritas – besonders angesprochen werden, in diesem Jahr nicht in gewohnter Weise stattfinden. Um dennoch möglichst vielen verschiedenen Personengruppen im Erzbistum Anschlussmöglichkeit zur Paderborner Festzeit zu geben und die Kirche von Paderborn in ihrer Vielfalt wahrzunehmen, gab es (nichtgottesdienstliche) "Ersatzformen" wie beispielsweise einen digitalen "Tag des Landvolks"²¹ sowie kurze geistliche Impulse an bestimmte Personenkreise per Video. Ähnliches wurde für den "weltlichen" Teil des Festes versucht, etwa durch Gespräche mit Kulturschaffenden, mit denen man sich auch materiell solidarisch zeigte. Da Paderborn beim Liborifest 2020 – zumindest analog – nicht wie sonst ein Treffpunkt der Weltkirche sein konnte, sollte eine Kunstinstallation mit Glasstelen und Flags auf dem Marktplatz diese Dimension des Festes (nicht nur digital) lebendig halten.²²

¹⁹ Vgl. Die tiefe Freundschaft dauert fort (27. Juli 2020), in: https://www.youtube.com/watch?v=yVF8CQIWQFE&feature=youtu.be (Zugriff: 30. November 2020).

²⁰ Bis heute ist die Pontifikalvesper am Liborisamstag folgendermaßen aufgebaut: Nach fünf Psalmen mit motivisch auf den hl. Liborius abgestimmten Antiphonen folgen die Kurzlesung, dann erst Hymnus und Magnificat. Die Oration am Fest bittet Gott auf die Fürsprache des Heiligen, der auch als Patron gegen Steinleiden verehrt wird, um Einheit der Kirche und Frieden unter den Völkern. – Vgl. dazu auch Kopp, "Sei gegrüßet, o Libori" (s. Anm. 13), 155f.

²¹ Miteinander als Baustein für die Gesellschaft (28. Juli 2020), in: https://www.erzbistum-paderborn.de/aktuelles/menschliches-miteinander-als-baustein-fuer-die-gesellschaft (Zugriff: 30. November 2020).

²² Vgl. Der Marktplatz als Weltkarte – und Liborius mittendrin. Kunstinstallation mit Glasstelen und Flags zeigt, wie der Bistumsheilige in die Welt ausstrahlt (17. Juli 2020), in: https://www.erzbistum-paderborn.de/aktuelles/der-marktplatz-als-welt-karte-und-liboriusmittendrin (Zugriff: 30. November 2020).

3 Das Freisinger Korbiniansfest 2020

Unter dem Motto "Wohin gehst Du?" wurde im November 2020 und damit in einer – von den Infektionszahlen her – noch schwierigeren Phase der Pandemie als zum Liborifest das traditionelle Korbiniansfest bzw. die traditionelle Korbinianswoche in Freising begangen.²³ Terminlich orientiert sich die Festwoche am Gedenktag des hl. Korbinian am 20. November, der im Erzbistum München und Freising als Hochfest gefeiert wird, weil der im siebten Jahrhundert (ebenfalls in Frankreich) geborene Heilige – wie der hl. Liborius in Paderborn – hier als Diözesanpatron verehrt wird. Ähnlich wie beim Liborifest setzte man im Erzbistum München und Freising zum Korbiniansfest auf eine Verbindung zwischen analoger und digitaler Feier: So viel wie möglich sollte – zumindest stellvertretend durch eine Gruppe vor Ort – in Präsenz stattfinden; und so gut wie möglich sollte diese Feier im Freisinger Mariendom durch digitale Hilfsmittel "erweitert" werden.

Den Höhepunkt der Feier bildete auch 2020 das Pontifikalamt mit dem Erzbischof von München und Freising, Reinhard Kardinal Marx (seit 2008), am 21. November, zwar mit einer eingeschränkten Anzahl von Teilnehmenden vor Ort, dafür aber - wie alle (vier) Gottesdienste der Festzeit - via Livestream übertragen. Dies galt auch für die Kindervesper mit dem Erzbischof am selben Tag. Dem zentralen Festtag ging am Abend des 20. November – wie in anderen Jahren auch – eine ökumenische Vesper voran, in deren Mitte der Reliquienschrein mit einer eindrucksvollen, von Künstlern konzipierten Lichtinszenierung hervorgehoben wurde. Schon eine Woche zuvor fanden am 14. November 2020 in einem ähnlichen Setting wie der Abschluss der Festwoche – analog und digital – Gottesdienst und Festival zu "Jugendkorbinian" statt. Der Gottesdienst mit ca. 90 Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Freisinger Mariendom mit Reinhard Kardinal Marx wurde auch per Livestream übertragen und das anschließende Festival mit virtuellen Workshops und Kulturangeboten gestaltet. Eine zentrale Herausforderung war im Zusammenhang mit Jugendkorbinian die traditionelle Wallfahrt. Wie sollte diese digital stattfinden oder gab es eine Alternative, diese anders als sonst in Präsenz organisieren zu können? Die kreative Antwort auf diese Fragen lautete:

"An einem beliebigen Tag im Zeitraum vom 14. Oktober bis 21. November 2020 sucht man sich einen besonderen Ort (in der Natur, eine Kirche, ein Wegkreuz etc.), zu dem man – entsprechend den aktuellen gesetzlichen Vorgaben und den geltenden Hygiene-und Schutzmaßnahmen – wallfahren möchte. Auf dem Weg dorthin plant man Stopps für geistliche Impulse ein, die sich über das Handy abrufen lassen. Am Ziel angekommen, gilt es ein Wallfahrtsfoto zu machen und es auf Instagram mit den Hashtags #unerhört und #jederschrittzählt zu posten. Abschließend meldet man noch online die gewallfahrteten Kilometer."²⁴

²³ Vgl. Korbiniansfest 2020, https://www.erzbistum-muenchen.de/korbiniansfest (Zugriff: 30. November 2020).

²⁴ C. Hoffmann, UNERHÖRT: Jugendkorbinian 2020 lädt Jugendliche in Präsenz und online

Das (nicht erreichte) Ziel waren 2600 Kilometer – also exakt so viel, wie der hl. Korbinian auf seiner Pilgerreise von Frankreich über Bayern nach Rom zurückgelegt hat.²⁵

4 Ein (Zwischen-)Fazit

Die Aufrechterhaltung kirchlicher Festkultur wie des kulturellen Lebens insgesamt ist in Corona-Zeiten keine leichte Aufgabe. Die beiden in diesem Beitrag vorgestellten, auch 2020 in Paderborn und Freising gefeierten Feste sind aber bemerkenswerte Beispiele, wie kirchliches Leben in herausfordernden Zeiten auch über Grundaufträge und Mindestanforderungen hinaus lebendig zu erhalten versucht wird. Ob es damit gelingt, die gewohnte Festkultur bei den Menschen im Bewusstsein zu sichern, wie es von den "Veranstaltern" gedacht ist, wird sich noch zeigen müssen – deshalb in der Überschrift zu diesem abschließenden Abschnitt die Rede von einem (Zwischen-)Fazit.26 Unter Berücksichtigung soziologischer Erkenntnisse zum traditional bestimmten Handeln des Menschen, das rational und emotional bestimmtes Handeln ergänzt, besteht jedenfalls nicht nur aus religiösen, sondern auch aus soziokulturellen Gründen ein hoher Wert darin, vielleicht nicht zwangsläufig notwendige, aber dennoch identitätsprägende Formen der Vergemeinschaftung - in Präsenz und mit digitaler Unterstützung – fortzuführen, um sie auf Dauer nicht zu verlieren. Schon jetzt kann mit Blick auf neue Erfahrungen der letzten Monate festgestellt werden: Die Zukunft der Kirche wird nicht (nur) im Internet liegen, aber die Neuaufbrüche im Bereich von Digitalität, Medialität und Virtualität sind auch für die Kirche, besonders in Liturgie und Pastoral, wichtige Impulse, von denen sie für die Erfüllung ihres Auftrags profitieren kann.

Dr. Stefan Kopp ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn.

ein, in: https://www.erzbistum-muenchen.de/korbiniansfest/jugendkorbinian (Zugriff: 30. November 2020) [Hervorhebung im Original].

²⁵ Von 227 Teilnehmenden wurden immerhin 891 Wallfahrts-Kilometer gemeldet. – Vgl. Jugend-korbinian-Wallfahrt, in: https://www.wallfahrt.jugendkorbinian.de/karte (Zugriff: 30. November 2020).

²⁶ Dass bei der Wallfahrt zu Jugendkorbinian im neuen Format gerade einmal ein Drittel der angezielten Kilometer von den Jugendlichen gepilgert wurde (s. Anm. 25), gibt etwa in dieser Hinsicht zu denken.

Christoph Jacobs, Kathrin Oel

Der Mensch in der Krise ist Gottes Anliegen

Pastoralpsychologische Perspektiven der Corona-Krise

Kurzinhalt – Summary:

Die Corona-Pandemie ist ein Jahrhundertereignis: weltweit, unvorhersagbar im Zeitpunkt, ohne bewährte Bewältigungskonzepte. In diesem Beitrag werden die direkten psychischen Folgen bei Erkrankten und die indirekten psychischen bzw. psychosozialen Folgen bei mittelbar Betroffenen und in der Gesamtbevölkerung dargestellt. Krisen erzeugen Deutungs- und Handlungsbedarf. Die Botschaft des Glaubens lautet: Der Mensch in der Krise ist Gottes Anliegen. Der Handlungsauftrag an die Kirche lautet: Diakonisches Engagement durch Hinzukommen und Mitgehen. Dies ist die Chance für einen neuen Schwerpunkt in der Pastoral.

The COVID-19 pandemic may be considered a "once-in-a-century" event: global, unforeseen, without proven therapies or containment strategies. The following article explores the immediate psychological consequences for those who are affected with COVID-19, as well as the psychological and psychosocial effects among those indirectly affected, and in the general population. Crises demand both interpretation and action. From the perspective of Christian faith, the person in crisis is God's concern. The church is now called to committed diaconal encounter through engagement and accompaniment—a veritable opportunity for a new focus in pastoral ministry.

1 Corona trägt Gesichter

Silvester 2020: Eucharistiefeier zum Jahresschluss unter Corona-Bedingungen auf dem Dorf. Normalerweise kommen ca. 30 bis 40 GottesdienstteilnehmerInnen. Auch im Corona-Jahr braucht es keine Beschränkung. Der Niedergang der "alten Kirche" beschleunigt sich: Anwesend sind drei (!) ältere Ehepaare. Der Organist mit seiner Frau, der emeritierte stellvertretende Kirchenvorstandsvorsitzende mit Frau und schließlich ein drittes, in der Gemeinde aktives Ehepaar. Lektorin und MessdienerInnen haben wegen Corona abgesagt. Ich spreche die in der ganzen Kirche verteilten Personen direkt an und sage ihnen, dass ich mich freue, dass sie da sind – leider darf ich sie nicht bitten, zu mir in den Altarraum zu kommen.

Überdies ist mir bewusst: Ich hatte vor einem Monat den stellvertretenden Kirchenvorstandsvorsitzenden auf dem Friedhof gesehen, als er einen Grabstein errichtete. Ich war zu ihm gegangen und hatte ihn angesprochen. Er erzählte lange: Der Grabstein war für seine Schwiegermutter. Sie starb unter

Corona-Bedingungen im Altenheim während der ersten Welle. Er durfte sie nicht beim Sterben begleiten. Das hatte sehr weh getan.

Beim Organisten hatte ich in diesem Jahr die Enkelin getauft. Das Taufgespräch mit Mutter und Kind hatte auf Abstand im Pfarrgarten stattgefunden. Am Ende hatte ich die 14 Monate alte Tochter direkt angesprochen und gesagt: "Heute hast Du mich jetzt ganz normal gesehen. Schau mal: Ich lächle Dich jetzt an!" Sie lächelte zurück. Dann hatte ich gesagt: "Jetzt setze ich die Maske auf. Dann weißt Du auch am Sonntag bei der Taufe, dass ich Dich mit Maske nicht erschrecken will." Da sagte die Mutter: "Die Maske ist für sie kein Problem! Sie kann Ihr Lächeln auch ohne Maske erkennen!"

Als ich nach dem Ende der Jahresschlussmesse die Kirche verlassen will, betritt ein junges Elternpaar (mit Maske) zusammen mit ihrem Kind die Kirche. Sie gehen zum Kerzenständer und möchten eine Kerze anzünden. Ich gehe zu ihnen und versuche die Chance zu nutzen, mit ihnen in Kontakt zu kommen. Die Mutter sagt zum Kind: "Und jetzt zünden wir die Kerze für die Oma an!" Ich sage: "Für die Oma?" Die Antwort: "Nein, es ist meine Mutter, die gestorben ist!" Ich äußere mein Beileid. Und dann sage ich: "Wenn es Ihre Mutter ist, dann muss sie doch noch recht jung gewesen sein. Was ist denn passiert?" Die Antwort: "Corona! Wir waren so froh gewesen, dass sie die Krebstherapie überstanden hatte. Und dann hat mein Vater meine Mutter mit Corona angesteckt. Dafür war sie dann zu schwach. Gott sei Dank hat sie noch die Krankensalbung bekommen. Das war uns wichtig. Können Sie am Sonntag vermelden, dass sie gestorben ist? Aber bitte sagen Sie, es soll niemand außer den engsten Angehörigen zur Beerdigung kommen - wegen Corona, verstehen Sie?" Ich verstehe. Aber ich weiß, was dies für die Familie und die Dorfgemeinschaft bedeutet...

2 Die Kraft der Botschaft und das Ringen um Relevanz in Zeiten der Krise

Die geschilderten Szenen machen deutlich: Corona ist kein Moment-Ereignis. Im Gegenteil: Die Pandemie ist ein Jahrhundert-Ereignis mit Langzeitfolgen, die die Pastoral und die Gesamtentwicklung in Kirche und Gesellschaft auf Jahre hin prägen. Es wird breit gestreute Krisenfolgen geben: im Leben der Menschen und im Leben der Kirche – mit langfristigen Konsequenzen bisher ungeahnten Ausmaßes. Und im besten Fall mit einem Neustart aus der Krise.

Wir müssen uns der Situation stellen: Die Pastoralpsychologie wird die Aufgabe übernehmen, dafür Fachwissen aus psychologischer Perspektive aufzuarbeiten und der Theologie und den Seelsorgenden praktische Handlungsoptionen anzubieten.1

¹ Das ausführliche Beleg- und Literaturverzeichnis dieses Beitrags findet sich aufgrund seines Umfangs im Internet unter: https://cjacobs.de/Downloads/index.html.

Dieser Beitrag zur Corona-Pandemie richtet sich erstens an die Personen, die theologisch forschen und dieses Wissen den Seelsorgenden zur Verfügung stellen, und zweitens an die Seelsorgenden selbst. Er entwirft eine Hermeneutik für eine neue Pastoral.

Im Vorgriff auf die gesamte Argumentation lautet die Grundthese des Beitrags: Die COVID-19-Pandemie ist ein Jahrhundert-Ereignis. Sie hat zwei Dimensionen: Die akute Dimension und die Dimension der langfristigen Folgen. Beide werden auf länger absehbare Zeit das Leben der Menschen prägen und nach Antworten verlangen. Die Theologie und Pastoral stehen daher vor der Aufgabe, die Botschaft vom Heil durch das Evangelium vom Leben angesichts der aktuellen und in Zukunft bleibenden Herausforderungen der Corona-Pandemie möglichst schnell in der Lehre zu reflektieren und in der Praxis der Seelsorge erfahrbar zu machen.

Krisen zwingen zum Nachdenken und zum Handeln. Zeitnähe und Lebensnähe spielen die entscheidende Rolle. Fundamentale Krisen sind "Ereignisbrüche" im Leben der Menschen, die eine Selbstvergewisserung und Neuausrichtung des Lebens notwendig machen. Sie erfordern – unumgänglich – eine Reflexion des bestehenden Wissens auf die gegenwärtige Situation und eine Überarbeitung von Lebenskonzepten und Alltagsabläufen. Die Corona-Pandemie stellt einen solchen lebensgefährdenden und lebensstimulierenden Ereignisbruch dar.

Aus theologisch-pastoraler Perspektive braucht es in dieser Krisensituation eine angemessene Selbstkritik: Am Beginn der Pandemie herrschte in der akademischen Theologie und bei den Kirchenverantwortlichen eine eigenartige "Funkstille". Dies wurde mehrheitlich in der Gesellschaft mit Verwunderung wahrgenommen. Stellungnahmen der Art, theologisch sei schon (fast) alles (richtig) gesagt, sind angesichts der Wucht der Pandemie und ihrer Folgen nicht vermittelbar und vermutlich auch nicht richtig. Vor allem die Symbolkraft der Kirchenschließungen und des Herunterfahrens der Pastoralen Prozesse war sehr wirkmächtig. Interpretiert wurde dies von der nicht-christlichen Öffentlichkeit als Ausstieg aus den gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen und von den Gläubigen als Vernachlässigung ihrer Bedürfnisse. Bei den Seelsorgenden vor Ort finden sich bis heute drei Muster:

- 1. Hilflosigkeit,
- 2. großes Engagement und seelsorgliches Experimentieren,
- 3. Resignation und zweifelhafter Rückzug.

Die Gesellschaft ist sich weitgehend einig, dass die Kirche in der Corona-Krise keine "Systemrelevanz" mehr besitzt. Dies zeugt von einem dramatischen Schwund an Wirksamkeit und beschleunigt in Zukunft einen weiteren Verfall. Hier braucht es eine entschlossene Entscheidung, diesen Prozessen entgegenzusteuern und geeignete Maßnahmen anzubieten. Die Bevölkerung hat zwei grundlegende Fragen an die Theologie und die Kirche:

- Wie steht Gott da in der Krise?
- Was tut ihr in der Krise? 2.

Zur Beantwortung dieser Fragen braucht es

- ein allgemeines pastoralpsychologisches Krisenkonzept und
- Spezial-Wissen über die Krisendynamik der COVID-19-Pandemie. b) Auf der Basis dieses Wissens braucht es ein erneutes Durchdenken der christlichen Botschaft in der Krise. So können die Lähmung und die verminderte Handlungsfähigkeit aufgebrochen werden. Die Theologie und die Pastoral haben die Botschaft und das Konzept eines kraftvollen diakonischen Engagements durch Hinzukommen und Mitgehen.² Damit sind die Linien dieses Beitrags entworfen.

COVID-19: Direkte psychische Folgen und die "psychische Welle"

COVID-19 ist eine Multi-Organ-Erkrankung, die überdurchschnittlich häufig über ein Multi-Organ-Versagen zum Tode führen kann. In Deutschland erleiden 20% der Infizierten einen schweren, 5% einen kritischen Verlauf mit Notwendigkeit einer intensivmedizinischen Behandlung.

Anders als zu Beginn der Pandemie angenommen, geht die Symptomatik weit über das Vorliegen von Erkältungssymptomen wie bei einer Grippe oder die Symptomatik einer Lungenentzündung hinaus. Geschädigt werden insbesondere das Herz, die Nieren, das Blutsystem und schließlich das Gehirn mit dem Zentralnervensystem. Auch für das Zentralnervensystem wird gelten, dass manche zelluläre Veränderungen persistent sind und sich als psychiatrisch-psychologische Krankheitsbilder manifestieren.

Die Sterberate liegt bei den über 65-Jährigen bei ca. 1%, bei den über 80-Jährigen deutlich über 10%, bei den über 85-Jährigen über 20%. Die sogenannte Übersterblichkeit lag im November des Jahres 2020 in Deutschland bei ca. 10% - in Sachsen bei über 40%. Anfang des Jahres 2021 liegt die Zahl der Todesfälle in Deutschland bei 50 000 Toten, wobei gegenwärtig täglich 400–1200 Personen hinzukommen. Nimmt man – hypothetisch und optimistisch – an, dass von jedem COVID-19-Todesfall nur zehn weitere Personen im engeren und weiteren Familienkreis betroffen sind, so ergibt sich schon jetzt ein Feld von 500 000 Angehörigen.

Das psychische Krisenpotenzial der Corona-Pandemie muss vor diesem Hintergrund mit Blick auf die psychischen Folgen für die direkt Betroffenen, die psychisch Vor-Erkrankten bzw. Vor-Belasteten und darüber hinaus für die Allgemeinbevölkerung betrachtet werden.

"Genesen, aber nicht gesund": Unter den direkt Betroffenen zeigen sich neben persistierender Erschöpfung bei den schwer Erkrankten

Vgl. auch den Beitrag von Herbert Haslinger in diesem Heft: H. Haslinger, "Nachgehen in die äußersten Verlorenheiten". Pastoral in Zeiten von Corona, in: ThGl 110 (2020) 321-331.

- 2. Eine weitere Gruppe mit besonderem Krisenpotenzial stellen die psychisch belasteten Personen bzw. psychiatrischen Patienten und das Personal des Gesundheitswesens dar. Dies gilt übrigens im Allgemeinen für Krisensituationen. Beim Personal des Gesundheitswesens führen die extremen Belastungen zu Schlaflosigkeit, Stressreaktionen und Angst- bzw. Depressionssymptomen.
- 3. Bei der Allgemeinbevölkerung zeigen sich ebenfalls psychische Konsequenzen der Corona-Pandemie. Das Gesamt-Stressniveau in der Bevölkerung wird als deutlich erhöht wahrgenommen. Stress ist eine wesentliche Determinante aller psychischen Störungen.

Ein besonders hohes Stresspotenzial haben alle Maßnahmen von Social Distancing und Quarantäne. Zu den negativen Folgen gehören: Einsamkeit, Wut, Zunahme depressiver Verstimmungen, Gesundheitsängste und Grundängstlichkeit, posttraumatische Belastungen, Stigmatisierung. In ersten Untersuchungen erreichen bis zu 30% der Bevölkerung den Schwellenwert für schwere psychische Belastung. Auch hier zeigen sich die Schwerpunkte in depressiven, angstbetonten und Stress-Symptomatiken. Vor allem von der jungen Bevölkerung berichtet ein großer Teil (bis zu 60%) Symptome, die oft mit Einsamkeit in Verbindung gebracht werden.

Bereits heute ist klar: Die psychischen Folgen der Corona-Pandemie könnten sich zu einer weiteren "psychischen Welle" entwickeln, über die bereits jetzt in der psychiatrischen Fachwelt unter dem Begriff des "Tsunami" der psychischen COVID-19-Folgen diskutiert wird. Bei den direkt Betroffenen finden sich häufig psychische Störungen als Folge-Diagnosen. In der Gesamtbevölkerung erhöhen deutliche Belastungsreaktionen die Wahrscheinlichkeit von psychischen Beeinträchtigungen (vor allem bei den Jüngeren). Angesichts der hohen Ausgangszahl von in absehbarer Zeit 2,5 Millionen an COVID-19 erkrankten und noch erkrankenden Personen in Deutschland dürfte der Bedarf an Krisenbegleitung – und Seelsorge! – immens sein.

4 Psychosoziale Krisenfolgen

Die Corona-Pandemie hat darüber hinaus ein erhebliches psychosoziales Krisenpotenzial für die Gesamtbevölkerung. Dieses bleibt auch bestehen, wenn die Impfkampagnen erfolgreich sein sollten. Die Sozialepidemiologie, welche den Zusammenhang von sozialen Einflussfaktoren und Gesundheitsbedrohung erforscht, geht davon aus: Die Pandemie betrifft in ihren direkten und mittelbaren Auswirkungen nicht nur die direkt Erkrankten und ihre Umgebung (übrigens: Sozial Benachteiligte erkranken häufiger und schwerer!). Sie betrifft die gesamte Bevölkerung in ihrer psychischen und sozialen Verfassung. COVID-19 gefährdet nicht nur individuelle Lebensverläufe, sondern verändert das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen zum Schlechteren. Die Folgen werden – über Jahre! – bestehen bleiben, auch wenn niemand mehr erkranken sollte. Die Spannbreite der Problemfelder erstreckt sich über das gesamte Spektrum des Lebens in der Gesellschaft. Exemplarisch seien genannt:

- negative Folgen für das Gesundheits- und Präventionsverhalten im Lockdown (z. B. Alkoholmissbrauch, Gewichtszunahme, Rückgang sportlicher Aktivität, Ausfall von Vorsorgeuntersuchungen),
- negative Folgen für die Tätigen im Gesundheitswesen (s. o.),
- negative Folgen für (vornehmlich) Frauen und Kinder durch die Zunahme von häuslicher Gewalt,
- negative Folgen für die Schulbildung der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen,
- negative Folgen für die Geschlechtergerechtigkeit durch die zunehmende Belastung der Frauen,
- negative finanzielle Folgen bei Erkrankten bzw. "Genesenen",
- negative direkte wirtschaftliche und finanzielle Folgen bei Selbstständigen und InhaberInnen von Unternehmen im Lockdown usw.

Wichtig ist: Die psychosozialen Langzeitfolgen sind zurzeit noch in keiner Weise absehbar. Am härtesten wird es die Schwachen treffen. Die Schere der Benachteiligung in den psychosozialen Ressourcen dürfte zwischen Armen und Reichen – sowohl bei Individuen, Familien, Gemeinschaften und Staaten – sicher noch weiter auseinandergehen. Vermutlich wird es auf ein "psychosoziales COVID-19-Langzeit-Syndrom" hinauslaufen.

5 Religion und Verschwörungstheorien: Pastoralpsychologische Perspektiven

Die Rolle der Religion erhält in der Corona-Pandemie ein janusköpfiges Gesicht: Sie kann zur Bewältigung der Krise sehr hilfreich werden, sie kann aber gesellschaftlich wie individuell auch Quelle und Symptom von dysfunktionaler

Problemverarbeitung sein. Deutlicher gesagt: Religion kann – entgegen ihrem Anspruch – aus empirischer Perspektive einen persönlichen und das Gemeinwohl gefährdenden Risikofaktor darstellen.

Zunächst gilt: Verschwörungstheorien begleiten die Menschheit in ihrer gesamten Geschichte, vor allem seit dem Ende der frühen Neuzeit.³ In hermeneutischer Perspektive übernehmen sie dieselbe Funktion wie die Religionen und die Wissenschaften: Sie erklären die Welt – besonders in überkomplexen und vor allem bedrohlichen Situationen. Durch die zunehmende Akzeptanz von Verschwörungstheorien erhält das Deutungsmonopol von Religion und Wissenschaft ernsthafte Konkurrenz bei der Problembewältigung in der Corona-Krise. Je kraftloser die Religion wird, umso stärker werden Verschwörungstheorien.

Problematisch ist es, wenn sich Personen der Kirche offen oder verdeckt an Verschwörungsmythen beteiligen. Dies war nicht nur häufig in der Kirchengeschichte, sondern ist auch in der Corona-Pandemie der Fall – sogar bei Verantwortungsträgern. Religiöse Menschen gehen mit Verschwörungstheorien in der Pandemie offensichtlich problematische psychische Bündnisse ein. Wer sich in bestimmter Form als besonders religiös bezeichnet, ist prädestiniert für die Zustimmung zu Verschwörungstheorien, neigt zur Impfgegnerschaft und Verweigerung gegenüber staatlich angeordneten Schutzmaßnahmen.

Wir sollten daher in der Theologie berücksichtigen und für die pastorale Arbeit das psychologische Wissen nutzen, welche Personengruppen bzw. welche "Persönlichkeitstypen" für Verschwörungstheorien besonders empfänglich sind. Denn von ihnen werden jegliche Art "in Blasen existierender" Mythen selektiv verarbeitet. Dazu gehören auch apokalyptische Aussagen der Heiligen Schrift, dogmatische Aussagen über Endzeitvorstellungen und moraltheologische Aussagen über Sünde usw. Aktuelle Studien bescheinigen ca. 50% der deutschen Bevölkerung eine Mixtur aus Verschwörungsmentalität und Aberglauben im Hinblick auf die Corona-Pandemie. Hier liegt eine Mischung aus sozialpsychologischen und persönlichkeitspsychologischen Faktoren zugrunde:

- a) Personengruppen die sozialpsychologische bzw. soziologische Perspektive:
 Folgende Aspekte scheinen weltweit in unterschiedlichen Mischun
 - gen eine Rolle zu spielen:
- empfundene Unsicherheit allgemein im Leben und eine hohe Bedrohungswahrnehmung durch COVID-19,
- Bevorzugung konventioneller und autoritärer Einstellungen bis hin zu politisch extremen Orientierungen,

³ Vgl. den Beitrag von Günter Wilhelms in diesem Heft: G. Wilhelms, Umgang mit Unsicherheit. Sozialethische Anmerkungen zur Corona-Krise, in: ThGl 110 (2020) 271–282.

- niedriger sozioökonomischer Status (niedriges Bildungsniveau, Arbeitslosigkeit, Minderheitensituation),
- Misstrauen gegenüber dem Staat und Wissenschaftsfeindlichkeit.
- b) Persönlichkeitsstile die persönlichkeitspsychologische Perspektive: Verschwörungstheorien werden besonders von den Personen angenommen und entwickelt, welche entsprechende kognitive Stile und extreme Persönlichkeitsstile besitzen und diese in Stresssituationen aktivieren. Diese Persönlichkeitsstile werden auch als "Dunkle Triade" bezeichnet. Dazu gehören: Empathielosigkeit, narzisstisch grandioses Selbst und manipulatives Ausnutzen anderer. Kennzeichen sind u. a. Verzerrungen in Wahrnehmung und Denken mit Verhaltensdefiziten im mitmenschlichen Bereich sowie exzentrisches Verhalten. Diese Personen neigen dazu, sich auf Einzelaspekte der Wirklichkeit zu konzentrieren und daraus die Welt zu deuten. Auch eine geringe Toleranz für Unsicherheit im Leben gehört zu diesen Persönlichkeitscharakteristika.

Erste Studien zeigen einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen selbstzugeschriebener Religiosität, Ängstlichkeit, wahnhaftem Misstrauen und verringerter Kooperation in der Bekämpfung der Pandemie. Dies gilt für Angehörige aller Religionen, insbesondere für Personen mit konservativen oder fundamentalistischen religiösen Grundeinstellungen. Andere soziodemografische Variablen spielen keine entscheidende Rolle. Bedeutsam ist, dass Religiosität mit übersteigertem Misstrauen, unvernünftigem Verhalten gegenüber den Verbreitungsmechanismen des Virus, Impfverweigerung, Widerstand gegen staatliche Regeln und übrigens auch mit Verschwörungstheorien im Kontext des Klimawandels assoziiert ist. Die Korrelation ist höher als eine Beziehung zu politischen Überzeugungen oder zum Gesundheitsstatus. Religiosität muss also auf dem jetzigen Stand der Forschung auch als Risikofaktor für Individuen und die Gesellschaft in Betracht gezogen werden. Als psychische Grunddynamiken scheinen - ausgerechnet bei religiösen Menschen – ein vermindertes Grundvertrauen, verstärkte negative emotionale Reaktionen (Ängstlichkeit) und problematische Impulsivität zugrunde zu liegen. Paradoxerweise widerspricht diese empirische Einsicht der bisherigen positiven Grundannahme, dass besonders religiöse Menschen in Bedrohungssituationen mit Klugheit und Gelassenheit gesegnet seien.

Als Konsequenz dieser Einsicht gilt es Folgendes zu beachten: Wenn der religiöse Glaube aufgrund mangelnder Kommunikationsstärke der Kirche und der Säkularisierung der Gesellschaft in Kooperation mit den Wissenschaften keine akzeptable und attraktive Kontingenzbewältigung leisten kann, werden Verschwörungstheorien mehr und mehr diese Aufgabe übernehmen. Weiterhin scheint die zurzeit am meisten wachsende konservative Gruppe der Gläubigen (die sich selbst als "fromm" und "bewahrend-konservativ" bezeichnen) Anleihen bei Verschwörungstheorien zu machen und sich

unter dem Mantel der Rechtgläubigkeit zu radikalisieren. Hier braucht es ein empathisches, ja therapeutisches Verstehen der Psychodynamik und ein kluges, sachlich argumentierendes Entgegenarbeiten mit langem Atem.

6 Der Bedarf für Seelsorge explodiert: Ein Zwischenfazit

Als Zwischenfazit kann hier festgehalten werden: Die COVID-19-Pandemie erzeugt akut und auf Jahre hin einen extremen Bedarf an Deutung, Begleitung, Beratung und Intervention. Der Bedarf entsteht bei Einzelpersonen, bei familiären Systemen, in den größeren Sozialsystemen im Bereich der politischen Gemeinden und in der gesamten Gesellschaft. Dieser Bedarf wird nur rudimentär vom Gesundheitssystem abgedeckt.

In der Geschichte der Kirche gibt es für diesen Handlungsauftrag viel Erfahrung und zwei Begriffe: Erstens die Individualseelsorge und zweitens die Sozialpastoral. Beide Handlungsfelder haben in den vergangenen Jahren wenig Aufmerksamkeit erfahren. Hier braucht es ein konsequentes Umsteuern. Die Seelsorgenden selbst und die Konzeptverantwortlichen in den Diözesen stehen vor der Herausforderung, dies neu als Auftrag und als Chance zu erkennen. Dies gilt umso mehr, da sich die Folgen der COVID-19-Pandemie auch im Leben der Gemeinden in den Diözesen abbilden werden: Selbst bei einem erhofften durchgreifenden Erfolg der Impfungen zum Ende des Jahres 2021 wird der absehbare Schaden der Krise für das gemeindliche Leben immens sein. Ein Zurückfahren des gemeindlichen Lebens über mehr als 18 Monate wird gravierende Zusammenbrüche zur Folge haben. So ist kaum vorstellbar, dass der Rückgang des Gottesdienstbesuches in der Erzdiözese Paderborn von über 8% auf ca. 2-3% sich nach Ende der Pandemiesituation wieder bedeutsam nach oben hin entwickeln wird. Selbsterhaltungskonzepte in der Pastoral, auch in der Sakramentenpastoral, werden noch weniger funktionieren als bisher. Hier dürfen keine Ressourcen gebunden werden.

Als tragfähig haben sich dagegen kreative Formen pastoralen Handelns erwiesen, die vor allem diakonisch auf die Notlagen der Menschen reagieren und nach ihren Bedürfnissen fragen. Meine These lautet: Die Gläubigen und die Gesellschaft erwarten, dass die Seelsorgenden sich persönlich – mit Liebe, mit Energie und mit Zeitaufwand – um die Menschen kümmern. Und dass es dafür theologisch begründete tragfähige pastorale Gesamtkonzepte gibt. Dazu sei im Folgenden ein Vorschlag angeboten.

7 Der Mensch in der Krise ist Gottes Anliegen

Der zentrale Topos des Evangeliums aus Sicht der Pastoralpsychologie zu Krisenereignissen der gesamten Menschheit und des einzelnen Menschen lautet: "Der Mensch in der Krise ist Gottes Anliegen!"4 Das Grundaxiom der Pastoralpsychologie setzt die Option: Seelsorge hat grundsätzlich heilsam zu sein: für alle Menschen in jeder Situation - besonders aber in den Zeiten der Krise. In dieser theologischen Perspektive ist die gesamte Menschheit und jeder Mensch des Heils und auch der Heilung bedürftig:

"Heilungsbedürftig in diesem Sinn sind nicht nur die körperlich und seelisch Kranken, sondern alle Menschen, weil es ihnen aufgegeben ist, sich mit ihrem endlichen Menschsein in diesem Leben auszusöhnen. [...] Der Mensch soll sich mit allem, was zu ihm gehört - Körperliches und Geistiges, Leibliches und Seelisches, Individuelles und Soziales, Gesundes und Krankes, Starkes und Schwaches - annehmen als einen, den Gott angenommen hat. Heilung hat mit Heil zu tun"5

Pastoralpsychologisch gilt: Zeiten der Krise sind nicht Zeiten des differenzierten, sondern des elementaren Denkens und Handelns. Krisenkommunikation muss einfach und handlungsrelevant sein. Alles andere wird aus Gründen beschränkter Verarbeitungskapazität gar nicht erst gehört oder schnell verworfen. Leider fällt es vielen Seelsorgenden auch nach jahrelanger Ausbildung schwer, die elementaren Grundbotschaften von Heil, Endlichkeit, Himmel, Leid, Schuld, Zuwendung, Hilfsbereitschaft und Trost in wenigen, einfachen Worten zu kommunizieren und in die Tatsprache des pastoralen Handelns zu übersetzen. Es braucht eine Beschränkung auf das Wesentliche: "auf die kurzen Sätze", die in eine bestimmte Zeit und "vor Ort" zu sprechen sind.

In Krisen brauchen Menschen elementarisierte Botschaften. Die Pastoralpsychologie nennt dies "elementare Theologie". Die gesamte Theologie (nicht nur die Praktische Theologie!) erfährt im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils die Herausforderung einer Konkretion in Ort und Zeit. Theologie und Pastoral sind dann "in ihrem Element", wenn sie ähnlich wie JHWH selbst sagen können: "Ich habe das Elend meines Volkes gesehen. Ich kenne sein Leid" (vgl. Ex 3,7).

Glaubensweisheit im Sinne dieser elementaren Theologie wird stets "pragmatisch": sie wird sich bewähren in der Konzentration von Inhalten und in der Konkretion auf den im Ernstfall krisenhaften Alltag. Pastorales Handeln in der akuten Phase der Corona-Pandemie und auch in der langen Phase der Folgen der Pandemie braucht eine lebensnahe Krisenkommunikation für die elementaren Botschaften des Evangeliums. In Zeiten der Krise darf die Kirche sich nicht an den Standardprojekten des "Pastoraljahres" orientieren und warten, dass die Menschen eben doch "zur Kirche kommen". Sie wird "mit brennendem Interesse am Alltag der Menschen" (Christoph Theobald) eine lebensnahe Krisenkommunikation für die elementaren Botschaften des Evangeliums entwickeln und verkünden müssen. Die Corona-Pandemie scheint

⁴ I. Baumgartner, Heilende Seelsorge in Lebenskrisen, Düsseldorf 1992.

⁵ Ders., Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 39.

hier geradezu ein überzeugender Anstoß für einen neuen Lernweg für Lebensrelevanz zu sein.

8 Hinzukommen und Mitgehen: Das "Kerngeschäft" eines seelsorglichen Krisendienstes

Was ist der Auftrag der Kirche in dieser Situation? Er lautet: "Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt"! In dem Buch zum "Christsein in der Corona-Krise", herausgegeben von Walter Kardinal Kasper und George Augustin mit dieser zentralen Zuspitzung schreibt Papst Franziskus in einem Geleitwort:

"Die Corona-Krise hat uns alle wie ein plötzlich losbrechender Sturm überrascht und weltweit unser privates, unser familiäres, unser berufliches wie das öffentliche Leben jäh verändert. [...] Diese dramatische Situation hat uns die Verwundbarkeit und die Erlösungsbedürftigkeit von uns Menschen deutlich vor Augen geführt und viele Gewissheiten, auf die wir in unserem Alltag, bei unseren Plänen und Projekten gebaut haben, infrage gestellt. Die Pandemie stellt uns grundlegende Fragen, welche das Glück unseres Lebens und den Schatz unseres christlichen Glaubens betreffen. [...] Es ist eine Zeit der Prüfung und der Entscheidung, unser Leben neu auf Gott als Halt und Ziel auszurichten; sie hat uns gezeigt, dass wir gerade in Notsituationen auf die Solidarität anderer angewiesen sind; und sie leitet uns an, unser Leben neu in den Dienst an anderen Menschen zu stellen."6

Papst Franziskus zeigt hier modellhaft im Stil einer elementaren Theologie, wie weltgeschichtliche Krisensituationen, menschliche Krisenerfahrungen und die heilsame Botschaft des Christentums inhaltlich und von der Dynamik her zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Wie kann eine solche elementare Theologie mit einem ebenso elementaren Grundkonzept in der Seelsorge umgesetzt werden?

Von großer Bedeutung scheint mir hier das in der Pastoralpsychologie bekannte grundlegende Handlungskonzept mit der Grundformel: "Hinzukommen und Mitgehen" zu sein. Die Verkündigung in Wort- und Tatsprache eines in der Krise in Jesus Christus mitgehenden Gottes lässt sich exemplarisch an der Emmauserzählung des Lukasevangeliums als einem Modell des Kirche-Seins in ihren vier Grunddiensten akzentuieren:

- Für die Jünger ist die gesamte Welt und ihr Leben in die Krise geraten. Jesus kommt hinzu und begibt sich mit ihnen auf den Weg (Koinonia).
- 2. Im Gespräch leistet der interessiert Mitgehende, der eigentlich Vertraute, noch unerkannt einen bedeutsamen Dienst: Sie können sich

W. Kasper, G. Augustin (Hg.), Christsein und die Corona-Krise. Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt, Ostfildern 2020, 5f.

- ihrer Situation stellen und erfahren seine heilsame Christus-Nähe (Diakonia).
- 3. Jesus Christus legt Zeugnis ab von der Hoffnung der Schrift und lehrt sie, ihre Erfahrung im Kontext des Heilsweges Gottes mit den Menschen zu bedenken (Martyria).
- 4. Die Jünger drängen den Herrn, in ihrer Gegenwart zu bleiben. Und sie erfahren ihn in der verwandelnden Kraft der Eucharistie. So erleben sie das Leben neu und die Kraft der Auferstehung (Liturgia).
- Sie brechen auf aus der Krise in ein eigenes neues Leben und in die Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinschaft der Jünger (Koinonia).

In diesem Verständnis der Grundvollzüge des kirchlichen Lebens nach dem Muster der Emmauserzählung spielt die Entscheidung für das "Hinzukommen und Mitgehen" in zweifacher Form die zentrale Rolle:

- 1. Eine Menschheit in der Krise bedarf einer Kirche, die sich ohne "Wenn und Aber" in die "Gesellschaft der Menschen" begibt.
- 2. Menschen in der Krise benötigen Begleiterinnen und Begleiter, die sich in die kritischen Lebenssituationen hineinbegeben und mit den Menschen mitgehen.

Das vom Evangelium geforderte aktive "Hinzukommen und Mitgehen" wird gegenwärtig als "Innovation" auch von der psychotherapeutischen Krisenintervention ins Spiel gebracht. Katharina Domschke, Mitglied der Leopoldina-Akademie, plädiert – im Unterschied zur sonstigen Praxis der Psychotherapie – für ein Konzept des psychosozialen "aufsuchenden Krisendienstes". Ein solches Konzept rückt ab von der "Warteposition" therapeutischer Fachkräfte und plädiert für ein aktives Anbieten von Hilfe vor Ort: durch Hausbesuche, Telefonanrufe oder Online-Beratung. Hier zeigt sich die Seelsorge seit Jahrhunderten im Vorsprung: "Seelsorglicher Krisendienst" durch Aufsuchen zu Hause ist schon immer eine Kernmarke des Christseins: Die Corona-Pandemie rückt dieses Hinzukommen und Mitgehen ins Zentrum der Seelsorge.

Damit hier kein Missverständnis entsteht: In der Phase der Gefahr der akuten Infektionen werden sich die Seelsorgenden in ihren Handlungsmöglichkeiten strikt an den notwendigen Hygienemaßnahmen orientieren. Hier braucht es den "aufsuchenden seelsorglichen Krisendienst" vornehmlich per Telefon bzw. die Investition in Kontakte mit den modernen Kommunikationsmitteln – oder eben doch den Aufwand der Hausbesuche als "Gespräch von der Straße in den Vorgarten".

Die entscheidende Phase des seelsorglichen Krisendienstes beginnt für die Erkrankten und ihre Angehörigen allerdings zu dem Zeitpunkt, wenn sie zu den "nicht gesunden Genesenen" gezählt werden – oder in der langen kritischen Trauerphase um die Verstorbenen. Alle anderen oben genannten Gruppen verdienen das Hinzukommen und Mitgehen in Einzelseelsorge und Sozialpastoral

zu jedem Zeitpunkt. Dies ist die Mehrheit der Betroffenen mit Blick auf das pastorale Handeln: denn hier finden sich die Menschen verteilt in der gesamten Gesellschaft. Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die Jugendlichen und jungen Erwachsenen: hier werden Lebensperspektiven verschoben oder gar zerstört.

Die "Durchimpfung" der gesamten Bevölkerung wird für den seelsorglichen Krisendienst keinesfalls das Ende des neuen Handlungsschwerpunktes bedeuten. Im Gegenteil: Die COVID-19-Krise wird auf Jahre hin die Ressourcen der Seelsorgenden von allen anderen Feldern der Pastoral hin zur Einzelseelsorge und Sozialpastoral umorientieren (müssen). Hier geht es um die diakonische Praxis des Evangeliums im Alltag der Seelsorgenden.

9 Die Corona-Pandemie als Bewährungsfeld für die Lebensrelevanz des Christentums

Das Fazit dieses Beitrags kann mit Blick auf die Konsequenzen sehr prägnant und pointiert ausfallen. Die Corona-Pandemie ist ein Jahrhundert-Ereignis oder sogar noch mehr. Noch nie in der Geschichte der Menschheit waren zahlenmäßig so viele Menschen von einem einzigen Natur-Ereignis und seinen Folgen betroffen. Es gibt weltweit drei Brennpunkte von psychosozialen Folgen: Erstens bei den Erkrankten und ihrem Umfeld, zweitens bei den Personen mit direkten (traumatischen) Belastungsfolgen aufgrund psychischer Vorbelastung, Arbeitsbelastung bzw. Verlust der finanziellen Existenzbasis, drittens in der gesamten Gesellschaft durch die psychischen Folgen der sozialen und gesundheitlichen Verwerfungen.

Hier müssen Theologie und Kirche handeln. Die Corona-Pandemie wird ein Bewährungsfeld der kommenden Jahre. Ja noch mehr: Die Krise ermöglicht eine Neuausrichtung der Kirche im Dienst der Menschen, einen missionarisch-diakonischen Neustart mit den Schwerpunkten der Einzelseelsorge und Sozialpastoral. Die Pastoral wird sich umorientieren müssen von der Selbstbewahrung und Bestandssicherung der Kirche hin zu einer hingebend diakonischen Pastoral. Hier liegt die Zukunft.

So könnte die Seelsorge zeigen, dass die Botschaft vom Heil angesichts von Unheil eine grundsätzliche "Lebensrelevanz" besitzt – die weitaus bedeutsamer ist als eine "Systemrelevanz". Denn die Kraft der Botschaft des Christentums ist in dieser Situation hochbedeutsam. Wir müssen im Sinne Jesu Christi – absichtslos – hinzukommen und mitgehen. Es geht um die Zukunft der Menschen – und der Kirche. Es geht um die Lebensrelevanz des Evangeliums Jesu Christi vom Heil der Menschen.

Dr. Christoph Jacobs ist Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kathrin Oel, M. Sc. Psych., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am selben Lehrstuhl.

Herbert Haslinger

"Nachgehen in die äußersten Verlorenheiten"

Pastoral in Zeiten von Corona

Kurzinhalt – Summary:

Die Frage, wie die Kirche in der Corona-Pandemie möglichst viele ihrer Aktivitäten aufrechterhalten kann, führt zu einer falschen Logik. Die pastorale Praxis der Kirche sollte sich stattdessen an einer Mahnung Alfred Delps ausrichten. Er forderte die "Rückkehr der Kirchen in die Diakonie". Mit der selbstlosen Verausgabung im Dienst für die Menschen leistet die Kirche die Hilfe, die in Zeiten von Corona von ihr gefordert ist, und erfüllt zugleich die Botschaft vom Heil Gottes.

The question how the church can keep up as many of its activities as possible during the corona pandemic results in a false logic. The church's pastoral practice should instead align with a warning by Alfred Delp. He demanded a "return of the church to diaconia". With its selfless care for the people, the church provides the support that is needed in times of corona and simultaneously fulfills the message of God's salvation.

1 Corona und Pastoral – eine Frage der Logik

Die Corona-Schutzmaßnahmen schränken die Kirchen in ihren Vollzügen und Handlungsmöglichkeiten massiv ein: Zusammenkünfte kirchlicher Gruppen können nicht oder nur erschwert stattfinden; Kirchenchöre sollen nicht singen; der in der Seelsorge so wichtige unmittelbare Kontakt muss der räumlichen Distanzierung weichen; Besuche in Alten- und Pflegeheimen sind stark eingeschränkt; und vor allem: Gottesdienste können nur mit begrenzten Teilnehmerzahlen oder gar nicht gefeiert werden. Die binnenkirchlichen Diskussionen seit Ausbruch der Pandemie sind dominiert von den Anstrengungen um adäquate Lösungen für den Umgang mit diesen Beschränkungen. Viele der diesbezüglichen Bemühungen erweisen sich als verdienstvoll. Dank ihrer können in Diözesen und Gemeinden kirchliche Aufgaben wenn auch in notdürftiger, so doch in verantwortbarer Form erfüllt werden. Es besteht also kein Grund für Kritikaster, solche pastoralen Lösungen per se zu diskreditieren. Letzteres ist etwa der Fall, wenn man Fernsehübertragungen von Eucharistiefeiern polemisch als "Wandlung per Bildschirm" karikiert; wenn man priesterlose Hausgottesdienste (obwohl damit keineswegs Eucharistiefeiern gemeint sind) als "Do-it-yourself-Messen" abqualifiziert; wenn man diesbezügliche Vorschläge inkriminiert mit dem apodiktischen Bescheid, dass die "Spendung [...] der Eucharistie [...] an die Priesterweihe gebunden ist" und dass folglich Forderungen nach solchen Gottesdienstformen "traditionsvergessen" seien; und wenn man stattdessen die Gläubigen dazu aufruft, "dankbar anzuerkennen, dass Priester den Laien geben können, was diese sich nicht selbst zu geben vermögen"¹. Wer so redet, trägt zu einer hilfreichen pastoralen Praxis in Zeiten von Corona nichts, aber auch gar nichts bei. Ihm geht es offensichtlich lediglich darum, für sich die Rolle des Sachwalters einer kirchlichen Tradition zu reklamieren, um sich dann selbstgefällig als jemand zu gerieren, der per se Recht habe. Aber das ist zu billig. Der Replik Johann Pocks darauf kann ich nur zustimmen:

"Die Menschen stehen aktuell vor existenziellen Fragen. Es geht um Leben und Tod, um Arbeitslosigkeit, um Zukunftsängste. Der wichtigste christliche Auftrag in diesem Moment ist Diakonie und Seelsorge – die Sorge um das auch und gerade innerweltliche Heil der Seelen im ganzheitlichen Sinne aller Menschen [...] Nicht die Frage "Was erlaubt die Tradition?" ist heute vorrangig, sondern: Was ist in dieser aktuellen Situation das Not-Wendende?"

Freilich lenkt Johann Pock damit den Blick implizit auf eine tatsächliche Bedenklichkeit des Musters, nach dem in der Kirche der Zusammenhang zwischen Corona und Pastoral bearbeitet wird. Bestimmend ist die Logik, dass die Kirche das Problem Corona umso besser bewältige, je mehr es ihr – auch mit Regelinterpretationen und Kompromissen – gelingt, möglichst viele ihrer üblichen Vollzüge und Sozialformen aufrechtzuerhalten oder wiedereinzuführen. Aber kann das die Logik einer Pastoral in Zeiten von Corona sein? Wäre das nicht eine Kirche, die sich im Grunde nicht viel unterscheidet von anderen Gesellschaftskräften, die "trotz Corona" ihre Aktivitäten fortzusetzen trachten? Zum Beispiel die Granden der Fußballbundesliga, die Fußballspiele durchsetzen, um nicht die Gelder für die Fernsehübertragungsrechte zu verlieren; oder die Branchen, die sich eilfertig als "systemrelevant" deklarieren und so tun, als ob Kontaktbeschränkungen eine unbegründete, mutwillig gegen sie gerichtete Strangulierungsmaßnahme seien; oder die Partyszenensurfer, die den Verzicht auf Massenevents mit Körperkontakt und kollektivem Alkoholkonsum als Zumutung empfinden? Einer solchen Kirche ginge es in ihrem pastoralen Handeln eben nicht darum, was in dieser Situation das Not-Wendende für die Menschen ist, sondern darum, wie sie sich als institutionelle Kirche mit ihren üblichen Vollzügen behaupten kann.

Was die theologisch richtigere Logik für den Zusammenhang von Corona und Pastoral wäre, ergibt sich aus einer einfachen terminologischen

¹ Wörtliche Zitate aus: J.-H. Tück, Warum Do-it-yourself-Messen keine Antwort auf die Krise sein können (1. April 2020), in: https://www.katholisch.de/artikel/25027-warum-do-it-yourself-messen-keine-antwort-auf-die-krise-sein-koennen (Zugriff: 28. November 2020).

² J. Pock, Die Kirchentradition sollte in der Krise helfen statt zu verbieten (2. April 2020), in: https://www.katholisch.de/artikel/25052-die-kirchentradition-sollte-in-der-krise-helfen-statt-zu-verbieten (Zugriff: 28. November 2020).

Vergewisserung zu den beiden Begriffen. Die Infektionskrankheit COVID-19 gilt als *Pandemie*. Es handelt sich um eine Erkrankung, Gefährdung und Notlage, welche umfassend alle Völker, die ganze Welt, die gesamte Menschheit betrifft. Just dieser Bezug zur Welt, zur Menschheit bildet den Fluchtpunkt des gesuchten Zusammenhangs. Mit Pastoral ist seit der grundlegenden Klärung durch die Pastoralkonstitution "Gaudium et spes" (GS) des Zweiten Vatikanums das In-der-Welt-Sein der Kirche gemeint. Genauer: Pastoral ist das In-der-Welt-Sein der Kirche, bei dem sich die Kirche mit der gesamten Menschheit engstens verbunden weiß (GS 1), bei dem sie sich in den Dienst eines jeden Menschen stellt und sich interessenlos für die Heilung der Menschen und der Gesellschaft verausgabt (GS 3).3 Corona ist also für die Pastoral nicht deshalb ein Problem, weil es Beeinträchtigungen bei diesen oder jenen kirchlichen Aktivitäten und Sozialformen gibt. Die Corona-Pandemie ist ein pastorales Problem, weil sie ein Problem der Welt ist, weil sie die Menschen in ihrem Leben bedroht, und weil sich die Kirche gerade in dieser Situation zu den Menschen begeben und für die Menschen verausgaben muss.

2 "Rückkehr in die Diakonie"

Für das In-der-Welt-Sein der Kirche, für den Weg der Kirche zu den Menschen von heute gibt es einen bestechenden Wegweiser von Alfred Delp SJ (1907–1945):

"[...] ob die Kirche noch einmal den Weg zu diesen Menschen finden wird [...] [wird abhängen von der] Rückkehr der Kirchen in die "Diakonie": in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. "Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen" (Mk 10,45). Man muss nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen und weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. [...]

Rückkehr in die "Diakonie" habe ich gesagt. Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. 'Geht hinaus' hat der Meister gesagt, und nicht: 'Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt.' Damit meine ich die Sorge auch um den menschentümlichen Raum und die menschenwürdige

³ Vgl. ausführlicher H. Haslinger, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 337–354.

Ordnung. Es hat keinen Sinn, mit einer Predigt- und Religionserlaubnis, mit einer Pfarrer- und Prälatenbesoldung zufrieden die Menschheit ihrem Schicksal zu überlassen. [...]

Ob die Kirchen den erfüllten, den von den göttlichen Kräften erfüllten, schöpferischen Menschen noch einmal aus sich entlassen, das ist ihr Schicksal. Nur dann haben sie das Maß von Sicherheit und Selbstbewusstsein, das ihnen erlaubt, auf das dauernde Pochen auf 'Recht' und 'Herkommen' usw. zu verzichten. Nur dann haben sie die hellen Augen, die auch in den dunkelsten Stunden die Anliegen und Anrufe Gottes sehen. Und nur dann schlagen in ihnen die bereiten Herzen, denen es gar nicht darum geht, festzustellen, wir haben doch Recht gehabt; denen es nur um eines geht: im Namen Gottes zu helfen und zu heilen."⁴

Alfred Delp schrieb diese Zeilen wenige Monate vor seiner Hinrichtung durch die Nationalsozialisten am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee. Seine Mahnungen haben also ihren "Sitz im Leben" in einer Situation, die keine selbsttrügerische Illusion zulässt, die ihnen vielmehr eine schier unanfechtbare Geltungskraft verleiht. Für die Pastoral in Zeiten von Corona enthalten sie mehrere Richtungsanzeigen.

2.1 "Weg zu diesen Menschen"

Allenthalben führt man das Delp-Zitat ins Feld, um auf den Konnex von Kirche und Diakonie aufmerksam zu machen. Sehr oft geschieht dies mit dem Kalkül, die gesellschaftliche Akzeptanz der Diakonie in eine (wiederzugewinnende) Akzeptanz und Legitimierung der Kirche bei den Menschen umzumünzen. Wo man aber die Besinnung auf die Diakonie in diesem Sinnduktus propagiert, wird Entscheidendes übersehen. Es geht Alfred Delp um eine Rückkehr der Kirchen in die Diakonie, nicht um eine Rückkehr der Menschen zur institutionellen Kirche. Die Anforderung besteht darin, dass die Kirche selber einen Weg geht, dass sie sich bewegt, nämlich auf die Menschen zu. Zweifellos bringt Corona viele Menschen in eine Situation "äußerster Verlorenheit": in existenziell-materielle Not, in soziale Isolation und Vereinsamung, in psychische Bedrückung, und eben auch in physische Lebensbedrohung und Schädigung. Alfred Delp ruft ins Bewusstsein: In einer solchen Situation braucht es kein pastorales Handeln, mit dem die Kirche Menschen kleinmütig, autoritätshörig, angepasst und bereit zum willfährigen Mitmachen in der Gemeinde macht. In einer solchen Situation braucht es ein pastorales Handeln, mit dem die Kirche Menschen hilft, zu gereiften, individuellen, kreativen und zum selbstbestimmten Leben fähigen Persönlichkeiten zu werden – auch wenn sie diese Menschen dann gerade deshalb aus sich in ihr je eigenes Leben entlassen muss.

⁴ A. Delp, Das Schicksal der Kirchen, in: ders., Gesammelte Schriften. Band IV: Aus dem Gefängnis, hg. von R. Bleistein, Frankfurt a. M. 1984, 318–323, 318–320.

2.2 "Botschaft vom Heil und vom Heiland"

Die augenfälligste Folge der Corona-Pandemie für die Kirche besteht zweifelsohne in der zeitweisen Aussetzung der Gottesdienste mit Präsenzteilnahme der Gläubigen. In der Tat ist es bedrückend zu erleben, dass Christen, zumal an den Hochfesten ihres Glaubens, nicht wie gewohnt und vertraut gemeinsam Gottesdienst feiern können. Was ich aber als problematisch empfinde, ist die hartnäckige Fixierung des binnenkirchlichen Corona-Diskurses auf die Frage der Gottesdienste. Gleich ob im Modus der Klage darüber, dass Gottesdienste untersagt wurden, oder ob im Modus der Kritik, dass sich die Kirche zu schnell mit dem Verbot von Gottesdiensten abgefunden hätte – immerzu wird damit implizit behauptet, dass allein an Gottesdiensten das Wesen des christlichen Glaubens hinge, weil allein in ihnen das Heil Jesu Christi vergegenwärtigt werde, dass mithin durch das Verbot von Gottesdiensten die Christen an der Verwirklichung des Identitätskerns ihres Glaubens gehindert würden.

Dieses Denkschema bedarf der grundlegenden theologischen Korrektur. Der Kirche ist es tatsächlich als ihre wesentliche Bestimmung, um derentwillen es sie überhaupt gibt, aufgetragen, das Heilswirken Jesu Christi in der Geschichte fortzusetzen und gegenwärtig zu halten. Das Zentrum des Wirkens Jesu Christi besteht in der Botschaft vom Reich Gottes. Diese Botschaft Jesu wiederum hat zu ihrem zentralen Postulat die bedingungslose heilend-befreiende Zuwendung zum Menschen. Jesu Einsatz zugunsten des Heils des Menschen, zugunsten seiner Befreiung aus unterdrückenden Lebensverhältnissen, d. h. Jesu Dienst für den Menschen um des Menschen willen, und seine dadurch bedingte vorrangige Zuwendung zu Armen, Kranken, Außenseitern und Unterdrückten bilden das durchgehende Kennzeichen seines Handelns. Das von Jesus Christus verkündete Heil Gottes wird gegenwärtig in der Heilung von Menschen. Jesu Existenz ist Diakonie, sich verausgabender Dienst dafür, dass Menschen entsprechend ihrer Würde leben können. Es gibt bei Jesus keine von seiner diakonischen Praxis abtrennbare Reich-Gottes-Verkündigung, keinen von der Heilung der Menschen abtrennbaren Heilsdienst. Die Botschaft Jesu besteht in seiner diakonischen Praxis. Darin macht er für den Menschen das Heil Gottes erfahrbar als etwas, das wirksam gegenwärtig ist. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes ist eine heilend-befreiende Reich-Gottes-Praxis. Die Begegnung mit dem anderen Menschen, die auf nichts anderes aus ist als darauf, diesem konkreten, individuellen Menschen zu helfen, in der ihm von Gott gegebenen Würde zu leben - eine solche diakonische Begegnung ist in sich und aus sich authentisches Zeugnis von Gott, Praxis gemäß dem, was wir als Willen Gottes erahnen können. Und sie ist das gerade und nur dann, wenn dabei kein "mehr", kein darüber hinausgehendes religiöses, christliches oder kirchliches Spezifikum, kein zusätzlicher Effekt für die Kirche angestrebt wird. Die als bloße Humanität praktizierte Diakonie ist nicht die Relativierung, sondern die Radikalisierung des christlichen Glaubens.⁵

Deshalb ist der Verzicht auf Gottesdienste, wo er dem Ziel dient, Menschen vor einer Infektion zu bewahren, also das heile Leben von Menschen zu schützen, eine in dieser Situation gebotene Form, den Identitätskern des Christentums zu verwirklichen, nicht dessen Zerstörung. Zu fragen ist vielmehr: Warum ist in kirchlichen Kreisen in den vergangenen Monaten nicht mindestens ebenso intensiv und ausführlich und leidenschaftlich wie über Gottesdienste über andere Fragen gesprochen worden – zum Beispiel: Wie kann die Begleitung Sterbender und Trauernder, insbesondere sterbender COVID-19-Patienten, gewährleistet werden? Wie wird die Seelsorge für pflegebedürftige und alte Menschen aufrechterhalten? Wie können sich Seelsorgerinnen und Seelsorger um Kinder und Jugendliche kümmern, die nicht zur Schule gehen und sich nicht mit Freunden treffen können und die dadurch von entscheidenden Quellen ihrer Bildung und Persönlichkeitsentwicklung abgeschnitten werden? Wie kann die Kirche Familien entlasten, die plötzlich ohne die gewohnten Lebensstrukturen für lange Zeit auf engem Raum zusammenleben müssen, die nicht über hinreichend soziale, materielle und psychische Ressourcen verfügen und die deshalb zu destruktiven Verhaltensweisen neigen? Gibt es Möglichkeiten, Finanzmittel der Kirche kurzfristig umzuwidmen, um in Schulen und Sozialeinrichtungen (und zwar nicht nur den kircheneigenen) den Mehrbedarf an Betreuung oder Ausstattung abzudecken? Mit diesen Fragen ist keineswegs gesagt, dass von einschlägigen Fachkräften - z. B. von Diakonie- und Caritasverbänden, von kirchlichen Altenheimen und Krankenhäusern, von Beratungsstellen - im Hinblick auf die genannten Herausforderungen nicht viel getan worden wäre. Aber das vorrangige Interesse und die tatkräftige Anstrengung von Bischöfen, von Theologieprofessorinnen und -professoren, von Priestern und Diakonen, von Pastoral- bzw. Gemeindereferentinnen und -referenten, von Vertreterinnen und Vertretern des arrivierten "Laienkatholizismus" galt ihnen nicht. Der kirchlichen Introspektion des "Synodalen Weges" wurde mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Solange sich aber die Kirche nicht an diesen physischen, psychischen, wirtschaftlichen und sozialen Nöten der Menschen "blutig geschunden" hat, tun sich die Menschen schwer, an ihre Rede vom Heil Gottes im Gottesdienst zu glauben.

2.3 "nicht das Consuetudinarium"

Wie in vielen Lebensbereichen wird in der Kirche gefragt, wann wieder die aus Vor-Corona-Zeiten vertraute Normalität einkehren werde, wann vor allem kirchliche Gemeinden wieder zu ihren gewohnten Abläufen, Aktivitäten

⁵ Vgl. ausführlicher H. Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009. 237–302.

und Verhältnissen - mit den Worten Alfred Delps: zu ihrem Consuetudinarium - zurückkehren könnten. Hoffentlich kommt es nicht zur Rückkehr in die alte Normalität von Kirche und kirchlichen Gemeinden. Diese war in vielem keine gute Normalität. Es sind eben die gewohnten Denkmuster, Strukturen und Praktiken der real existierenden Gemeinden, die dazu führten, dass diese Gemeinden, respektive ihre verantwortlichen Kräfte, weitestgehend gefühllos geworden sind für das, was Menschen in ihrem alltäglichen Leben beschäftigt und was sie für dessen Bewältigung bräuchten. Die notorische Fixierung darauf, wie die "Gemeinden lebendig gestaltet" werden könnten, was alles an Gemeindeaktivitäten gegeben sein sollte, welche Gruppen und Funktionen man brauche, und vor allem, ob die Gläubigen durch Engagement und Ehrenämter dazu genug beitragen würden, reißt eine tiefe Kluft zwischen Gemeinderealität und Lebenswirklichkeit der Menschen auf. Es besteht bei vielen Kirchenfunktionären kein Gespür mehr dafür, dass die Menschen genug damit zu tun haben, ihr Leben Tag für Tag zu bewältigen, dass sie dabei täglich Beachtliches leisten und dass sie ganz andere Sorgen haben als das, was in der normalen Betriebsamkeit kirchlicher Gemeinden als wichtig oder wünschenswert erachtet wird. Die penetrante Einforderung von Mitarbeit und Aktivität führt dazu, dass sich die kirchlichen Gemeinden tendenziell auf das Milieu des existenziell abgesicherten, gutsituierten Bürgertums als ihre vornehmliche Mitglieder- und Teilnehmerklientel verengen. Menschen mit belastenden Lebenssituationen - behinderte Personen, alte und kranke Menschen, sozial Randständige, Arbeitslose, ja auch Arbeiterinnen und Arbeiter - treten in ihnen kaum in Erscheinung. Diese Menschen haben nämlich weder die Zeit noch die Kraft noch das Geld, um die hohen Erwartungen an Engagement zu erfüllen. Nein, in diese kirchliche Normalität darf es keine Rückkehr geben. Speziell die Kirchengemeinden können sich durch die Coronabedingten Einschränkungen zur Wiederbesinnung auf eine Regel anregen lassen, die ihnen Jesus im Markus-Evangelium vorgibt: "Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat." (Mk 2,27) Das muss Prinzip pastoraler Praxis sein: Die Gemeinde ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Gemeinde. Für eine Pastoral in Zeiten von Corona – und natürlich auch in den sehnlichst erhofften Zeiten nach Corona - gilt: Sie hat nicht danach zu fragen, was engagierte Gläubige zum gewohnten Gemeindeleben beitragen können. Sie hat danach zu fragen, was die Not der Menschheit ist; und diese Not der Menschen bestimmt, was eine kirchliche Gemeinde tun und leisten muss.

2.4 "Sich-Gesellen zum Menschen"

Die Kirchen haben im Laufe der Corona-Pandemie von verschiedenen Seiten mitunter scharfe Kritik geerntet. Sie hätten sich zu willfährig den restriktiven Kontaktbeschränkungen der staatlichen Behörden unterworfen

und infolgedessen Menschen in ihrem Leid allein gelassen. Der Journalist Heribert Prantl etwa hielt in der Süddeutschen Zeitung den Kirchen vor:

"Und wenn man sich in einer Mischung von Vernunft, Angst und Unsicherheit entscheidet, sich den Regeln zu unterwerfen – sollte man dann nicht wenigstens beklagen, welche Lieblosigkeit das für die vielen bedeutet, die so alleingelassen werden? Stattdessen haben die Kirchen den Abstand zur neuen Form von Liebe umdefiniert. [...] Sie haben nicht protestiert, als die Sterbenskranken in den Kliniken einsam und allein sterben mussten. Sie haben sich nicht empört, als die Alten in den Pflegeheimen isoliert wurden. [...] Herrgott! Ist solche Kriecherei der Preis, den die Kirche für das Staatskirchenrecht, die Kirchensteuer und sonstige Alimentierung zahlt?"6

Ich möchte in diesem Fall vorsichtiger sein mit Verurteilungen und Versagenszuschreibungen. Zunächst einmal trifft auf das pastorale Handeln der Kirche angesichts der Corona-Pandemie zu, was für das Agieren aller gesellschaftlichen Kräfte in dieser Situation gilt: Man kannte das Virus nicht; man konnte das Infektionsgeschehen nicht einschätzen; man hatte in unserer Gesellschaft keine Erfahrung mit dieser Art von Pandemie. Folglich wusste man nicht, wie sich dieses oder jenes eigene Reagieren und Verhalten auswirken würde. Auch die Seelsorgerinnen und Seelsorger der Kirchen konnten auf kein Repertoire an vorausgeplanten, routinierten und bewährten Vorgehensweisen zurückgreifen. Kann man ihnen dann wirklich - vom abgeschirmten Homeoffice-Schreibtisch aus - ihre Angst vor einer Ansteckung, etwa bei einem Besuch im Pflegeheim, als versagende "Kriecherei" anlasten? Im Übrigen: Wir wissen nicht wirklich, in welchem Umfang Seelsorgerinnen und Seelsorger in den Monaten der Pandemie kranken, vereinsamten, sterbenden Menschen oder überforderten Familien bei der Bewältigung ihrer Belastungen beigestanden sind. Das liegt in der Natur dieser Profession; solche Arbeit hängt man nicht an die große Glocke der medialen Präsenz. Gewiss, wir Theologen und Kirchenleute müssen, wo es sie gibt, Fehler und Versäumnisse kritisieren bzw. eingestehen. Wir sollten aber nicht auch noch mit der Frage nach der richtigen Pastoral in die ohnehin aufgeblasenen Echokammern der skandalisierenden Empörung hineintönen, die mit den Protesten gegen die Corona-Schutzmaßnahmen und den dabei ventilierten Verschwörungstheorien Platz gegriffen hat.

Gleichwohl hat Heribert Prantl insofern Recht, als tatsächlich viele Angehörige der pastoralen Berufe vermeintliche Sachzwänge gerne zur willkommenen Rechtfertigung dafür nehmen, sich nicht in die unmittelbare Seelsorgearbeit hineinzubegeben. Dieses Verhaltensmuster wurde aber nicht erst durch die Corona-Pandemie hervorgerufen, sondern zeichnet sich schon seit Längerem ab. Es gehört zu den irritierenden und weithin tabuisierten Phänomenen in der Kirche, dass ein nicht geringer Anteil des pastoralen Personals

⁶ H. Prantl, Kirchenleere, in: Süddeutsche Zeitung vom 8./9. August 2020, 5.

offen oder verdeckt bestrebt ist, sich aus pastoralen Feldern, die eine unmittelbare Begegnung mit betroffenen Menschen erfordern, herauszulösen und sich von den diesbezüglichen konkreten Seelsorgeaufgaben zu dispensieren. Das hat unterschiedliche Gründe. Bei einem Teil des pastoralen Personals gibt es Defizite hinsichtlich zentraler seelsorglicher Kompetenzen wie Kommunikation, Empathie, interaktive Sensibilität, Authentizität, Ohnmachtstoleranz, Nähe-Distanz-Balance usw. Anderen wiederum ist die anstrengende direkte Seelsorgearbeit mit Menschen schlichtweg zu wenig prestigeträchtig, zu wenig öffentlichkeitswirksam, zu wenig karriereförderlich. Eine gigantische Rechtfertigungsideologie für ihr Dispensierungsverhalten bekommen diese "Seelsorgerinnen" und "Seelsorger" nicht zuletzt durch die pastoralen Großstrukturen zur Verfügung gestellt. Zu deren durchgängigen Maximen zählt, dass das berufliche pastorale Personal vorrangig auf den Metaebenen der Begleitung, Beratung und Planung angesiedelt wird und dass die unmittelbaren pastoralen Aufgaben vor Ort in den Gemeinden nach Möglichkeit von Ehrenamtlichen geleistet werden sollen. Einschlägig disponierte Angehörige des pastoralen Personals können so ihre (Selbst-)Dispensierung von der konkreten Seelsorgearbeit zur vermeintlichen pastoralen Notwendigkeit oder gar zukunftsweisenden Konzeption verklären. Das führt z. B. dazu, dass Pfarrer in pastoralen Großräumen in apodiktischem Ton erklären, bei Sterbefällen würden keine Requien mehr gefeiert; oder dass "Seelsorgerinnen" und "Seelsorger" es empört als realitätsfremde Zumutung zurückweisen, wenn man von ihnen Sterbe- und Trauerbegleitung erwartet.8 Wenn ein solches Verständnis von Pastoral das Ergebnis der Selbstkonzeption der Kirche in heutiger Zeit wäre, müsste man unumwunden erklären: Eine solche Kirche braucht die Welt nicht. Wenn die Kirche sich derart ihrer Pflicht zur Seelsorge entledigen würde, sollten wir – und zwar besser noch heute als morgen – als institutionelle Kirche einpacken und den Leuten nicht länger auf der Tasche liegen.

Ein heilsamer Effekt der Corona-Pandemie besteht vielleicht darin, dass sie der Pastoral wieder das Sich-Gesellen zum Menschen ins Bewusstsein ruft: "Rückkehr der Kirchen in die Diakonie" bedeutet für das pastorale Personal Rückkehr in die Seelsorge, in die konkrete, anstrengende, oft unschöne, nach den üblichen Maßstäben nicht erfolgreiche, nicht prestigeträchtige Seelsorgearbeit in der unmittelbaren Begegnung mit leidenden Menschen. Seelsorgerinnen und Seelsorger müssen sich in Zeiten von Corona gewiss wie alle Berufstätigen mit unmittelbarem Personenkontakt schützen; niemand kann ihnen über Gebühr Selbstgefährdung abverlangen. Aber sie müssen keine neue oder ganz andere Seelsorge erfinden, sondern das tun, was

Bericht zweier Frauen bei einer Tagung zu den "pastoralen Räumen" im Februar 2015 im Bildungshaus "Die Hegge".

So meine eigene Erfahrung bei vielen Fortbildungskursen für pastorale Berufe.

Seelsorgerinnen und Seelsorger zu tun haben: zu Menschen gehen; ihnen in ihren Hoffnungen und Ängsten zuhören; ihnen in ihren Nöten beistehen; mit ihnen beten und für sie aussprechen, was sie nicht selbst sagen können; ihnen zusprechen, wenn etwas zu erhoffen ist; und mit ihnen schweigen, wenn kein Wort mehr greift. Das aber müssen sie tun.

2.5 "ohne irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen"

Auf dem Höhepunkt der ersten Infektionswelle fiel mir die Ankündigung einer großen kirchlichen Einrichtung mit folgender Schlagzeile in die Hände: "Corona-Pastoral – Neue Wege in der Seelsorge". Im Begleittext präsentieren sich die Abteilungen und Berufsgruppen der Einrichtung – mitsamt Fotos der Protagonisten – als Initiatoren und Experten einer gänzlich neuen Form der Pastoral. Mehrfach betonen sie ihr je spezifisches professionelles Knowhow und ihre innovative Idee des Zusammenspiels der verschiedenen Fachkompetenzen. Die Selbstdarstellung gipfelt darin, dass die an dem Projekt beteiligten Diakone beteuern, sie selbst seien auch Betroffene der Corona-Krise, weil ihre Weihe verschoben werden musste. Die von Corona wirklich Betroffenen – die Infizierten, deren Angehörige oder das Pflegepersonal – kommen an keiner Stelle als Subjekte eines Handelns oder Empfindens oder als angesprochene Adressaten vor.

Ich musste beim Lesen dieser Annonce einer "Corona-Pastoral" an zwei frühere Beobachtungen denken. Sowohl nach dem Amoklauf in Erfurt im April 2002 als auch nach demjenigen in Winnenden im März 2009 nutzten Notfallseelsorger das Geschehen als Gelegenheit dazu, in einer Fernsehsendung9 bzw. in einem Zeitschriftenbeitrag10 die Bedeutung ihrer Profession selbstheroisch in der Öffentlichkeit zu präsentieren. Dieses Schema, dass kirchliche Funktionsträger Notsituationen von Menschen ausschlachten, um einen Effekt oder Aufmerksamkeitsgewinn für sich selbst verbuchen zu können, hat sich unausrottbar eingenistet. Es zeigt sich im Streben einzelner kirchlicher Akteure nach Selbstprofilierung oder Erfolgsbefriedigung. Es zeigt sich aber auch in der Verzweckung der Diakonie für die Interessen der institutionellen Kirche. Die Diakonie müsse, so heißt es immer wieder, eine "missionarische Gelegenheit" sein, das kirchliche Proprium erkennbar machen, die Menschen wieder der Kirche zuführen, zusätzlich zur bloß sozialen Hilfe etwas "spezifisch Christliches" aufweisen, die Notwendigkeit der Kirche für die Gesellschaft aufzeigen usw. Das sind jene "Spalten" und "Sparten", deren Ausfüllung man nach Alfred Delp gerade nicht anstreben darf. Bei dem Bemühen, ein adäquates pastorales Handeln angesichts der Corona-

⁹ Interview mit einem Notfallseelsorger in der Sondersendung des ZDF am Abend des 26. April 2002

¹⁰ Vgl. A. Biesinger, Wenn die Katastrophe nahe kommt. Als Notfallseelsorger beim Amoklauf in Winnenden, in: Diak. 42 (2011) 230–234.

Pandemie zu finden, muss man dieses Schema hinter sich lassen. Die bedrängende Dramatik der Corona-Erkrankungen und ihrer Folgeerscheinungen – Menschen müssen allein, ohne Beistand ihrer Angehörigen sterben; alte und pflegebedürftige Menschen können nicht besucht werden; Infizierte erleiden bleibende gesundheitliche Schäden; Menschen verlieren ihre Existenz; in Familien kommt es zu Verwerfungen – macht mit unabweisbarer Evidenz deutlich: Es geht nicht um die Selbstprofilierung kirchlicher Funktionsträger; es geht nicht um die Bestandssicherung der institutionellen Kirche; es geht um die betroffenen Menschen.

Die Corona-Pandemie verlangt der Kirche und ihren Funktionsträgern das "Nachgehen in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten" der Menschen ab; die Bereitschaft, sich selbst zu verlieren und sich selbst der Hilflosigkeit auszusetzen. Sie verlangt ihnen ab, sich dorthin zu begeben, wo es für sie nichts mehr zu gewinnen, zu präsentieren, nichts mehr durchzusetzen, zu stabilisieren gibt. Mit diesem "Nachgehen in die äußersten Verlorenheiten" lehrt aber Corona die Kirche doch nur, was sie nach ihrem eigenen theologischen Selbstverständnis von sich aus wissen müsste, nämlich dass es – wie Alfred Delp und "Gaudium et spes" übereinstimmend formulieren – in ihrem pastoralen Handeln *nur um eines* geht: "im Namen Gottes zu helfen und zu heilen"; "zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen" (GS 3).

Dr. theol. habil. Herbert Haslinger ist Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Aus der Theologie der Gegenwart

Philosophie

Göcke, Benedikt Paul (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13). Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven; Bd. 2 (mit Lukas V. Ohler): Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien; Bd. 3 (mit Christian Pelz): Theologie und Metaphysik, Münster 2018–2019. – geb., Bd. 1: XLIV u. 388 S., ISBN 978-3-402-11912-9, EUR 59,00; Bd. 2: XXV u. 396 S., ISBN 978-3-402-11918-1, EUR 59,00; Bd. 3: XXXIX u. 442 S., ISBN 978-3-402-11920-4, EUR 62,00

Die Frage, ob und inwiefern die christliche Theologie eine Wissenschaft ist, wird seit der Entstehung der Universität im Mittelalter und der Herausbildung des Begriffs von Wissenschaft kontrovers diskutiert. Dass die Theologie schon seit Beginn der Etablierung von Universitäten einen zentralen Platz im Kanon der Studienfächer innehatte. bewahrte sie neuzeitlich nicht vor der radikalen Kritik, sie sei nicht vernunftgemäß und wissenschaftsfähig. Vor allem das christliche Gottesverständnis als ihr zentraler Untersuchungsgegenstand und die der Forschungsfreiheit scheinbar widersprechende Bekenntnisgebundenheit markieren Eckpunkte einer Kritik, die heute darauf abzielt, den Platz der Theologie in der universitas der wissenschaftlichen Disziplinen infrage zu stellen.

Aus einer religionsphilosophischen Perspektive hat nun der an der Universität Bochum lehrende Theologe und Philosoph Benedikt Göcke – teils mit weiteren Herausgebern – einen dreibändigen Sammelband mit dem Leittitel "Die Wissenschaftlichkeit der Theologie" vorgelegt. Göcke leitet seit 2016 ein von der DFG gefördertes Forschungsprojekts mit dem Titel "Theologie als Wissenschaft?!" Im Fokus der drei Bände steht die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie, die in Rekurs auf neuere Theorien und Einsichten vor allem der analytischen Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie bearbeitet wird. Dabei sollen einerseits die theoretischen Herausforderungen für die Begründung der Theologie als Wissenschaft erkennbar werden. Andererseits zielen die Bände aber auch darauf ab, die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu verteidigen. Band 1 eröffnet historische und systematische Perspektiven zur Fragestellung. Nach einer Einleitung von Göcke (VII-XLIV) folgt der "Historisch-systematische Teil" (1–142) mit themenbezogenen Einzelanalysen zu Duns Scotus, Kant, Hegel und Whitehead; anschließend der "Analytischsystematische Teil" (143–365), in dessen Beiträgen es um wissenschaftstheoretische Sondierungen zum Status und Erkenntnisanspruch der Theologie geht, die von Debatten und Überlegungen der analytischen Philosophie motiviert sind. Die Vielfalt der Themen reicht vom Bezug zwischen der Methode der analytischen Theologie und der Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie (B. Göcke) über eine Konzeptualisierung des Handeln Gottes (U. Meixner) bis zur Analyse des Gottesbegriffs als theoretischer (C. Schneider). Band 2 mit dem

Untertitel "Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien" hat die Aufgabe, das Wissenschaftsverständnis einzelner theologischer Fächer im Kontext von Anfragen und Einwänden zu untersuchen. Dreizehn Beiträge von jeweiligen Fachvertreterinnen und -vertretern beschäftigen sich mit wissenschaftstheoretischen Überlegungen zum Inhalt und Geltungsanspruch einer bestimmten theologischen Disziplin, angefangen von der Exegese bis zum Kirchenrecht, Band 3 mit dem Untertitel "Theologie und Metaphysik" untersucht das komplexe und seit der Antike kontrovers diskutierte Verhältnis zwischen der systematisch-theologischen Glaubensreflexion und ihren metaphysischen Implikationen. Auch dieser Band beginnt mit einer thematischen Einführung der beiden Herausgeber. Daran schließen sich siebzehn Beiträge an, die aus teils historischer, teils systematischer Perspektive der Frage nachgehen, ob und inwiefern die Theologie, wenn sie sich als Wissenschaft verstehen will, auf metaphysische Voraussetzungen verwiesen ist.

Die Bände eröffnen in Auseinandersetzung mit aktuellen philosophischen und theologischen Überlegungen neue Perspektiven für die Fragen, unter welchen Bedingungen die Theologie mit ihren Einzeldisziplinen als Wissenschaft verstanden werden kann und welches wissenschaftliche Profil ihr zwischen metatheoretischer, transdisziplinärer oder sapientialer Ausrichtung zukommt. Der Fokus zahlreicher Beiträge in Band 1 und 3 liegt auf den Debatten der analytischen Philosophie, was sich auch wohl dadurch erklärt, dass wissenschaftstheoretische Forschungen weltweit primär im Rahmen philosophischen Strömung durchgeführt werden. Dieser philosophische Schwerpunkt und die klare analytische Ausrichtung dürften in der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie vor allem denjenigen missfallen, die mit der analytischen Theologie ein vorkantisches, subjektvergessenes und metaphysikverliebtes Denken verbinden. Wie nicht anders zu erwarten ist, sind die einzelnen Aufsätze von unterschiedlicher Qualität und Prägnanz. Theologische Leserinnen und Leser mit nur geringen philosophischen Vorkenntnissen dürften einige Artikel in Band 1 und 3 nur mit Mühe verstehen können. Hilfreich ist, dass alle drei Bände mit einer ausführlichen Einleitung beginnen, die vorab den Inhalt jedes Beitrags gut verständlich zusammenfasst, und mit einem Personen- und Sachregister abschließen. Welche Schwächen sind im Blick auf die einzelnen Bände zu vermerken?

In Band 1 ist der "Historisch-systematische Teil" unbefriedigend. Erstens fehlt zu Beginn ein eigener Beitrag zu Thomas von Aquin, der dessen für die theologische Wissenschaftstheorie klassisches Konzept der scientia divina auf dem Stand der heutigen Debatte analysiert. Zweitens sind die vier Beiträge dieses Teils nur begrenzt historisch orientiert: so erscheint etwa der ausufernde Artikel von R. Schneider an dieser Stelle deplatziert. Drittens wäre hier ein eigener Beitrag wünschenswert gewesen, der auf die bisherigen Debatten zur Wissenschaftstheorie der Theologie Bezug genommen und sie kritisch auf ihren Erkenntnisgewinn für die heutige Fragestellung untersucht hätte. Zudem fehlt eine kritische Auseinandersetzung mit nicht analytisch, sondern phänomenologisch oder transzendental konzipierten Ansätzen von christlicher Theologie. In Bezug auf den "Analytisch-systematischen Teil" wäre im Inhaltsverzeichnis eine abgestufte Gliederung wünschenswert gewesen, die Auskunft hätte geben können, was die einzelnen Beiträge inhaltlich verbinden soll - in der präsentierten Form wirkt ihre Zusammenstellung rhapsodisch. Verwirrend ist zudem, dass die Einleitung von Göcke im Inhaltsverzeichnis

einen anderen Titel trägt als zu Beginn seines Textes. In Band 2 fehlt ein eigener Artikel zum grundlegenden Thema "Vielheit und Einheit der theologischen Disziplinen". Diese Thematik wurde in früheren Debatten um die Wissenschaftlichkeit der Theologie immer wieder angesprochen; gerade aus dem Blickwinkel des analytischen Denkens hätte eine Antwort innovativ sein können. Zudem vermisst man eigene Beiträge zum Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie, Gesellschaft und Universität, und zur konfliktträchtigen Beziehung zwischen dem Lehramt der katholischen Kirche und der Theologie als Wissenschaft. Die Einleitung streift diese Themen zwar, kann aber deren Problemhorizont nicht ausleuchten. Band 3 bietet in Bezug auf die thematische Ausrichtung unterschiedliche Beiträge zum Leitthema, im Übrigen nicht allein aus analytischer Sichtweise. Auch hier wäre eine differenziertere Gliederung hilfreich gewesen; prima facie dürfte eine inhaltliche Zuordnung der einzelnen Beiträge kaum erkennbar sein.

Die kritischen Hinweise schmälern keineswegs die Bedeutung des dreibändigen Werks zur Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie. Gerade in einer Zeit verstärkter naturalistischer und methodologischer Kritik an der Theologie und ihrer Präsenz an staatlich finanzierten Universitäten sind konstruktiv-kritische Reflexionen zu ihrem wissenschaftstheoretischen Status unverzichtbar. Innovativ ist der philosophische Schwerpunkt der Beiträge und ihr Fokus auf das analytische Denken im ersten und dritten Band. Grundlegend für weitere Diskussionen sind die Reflexionen auf die theologischen Einzeldisziplinen im zweiten Band. Wichtig ist zudem die im dritten Band vermittelte Einsicht, dass wissenschaftliche Theologie, die ihren Ort an der Universität rechtfertigen will, nicht ohne Metaphysik konzipiert werden kann und muss. In dieser Hinsicht setzen die drei Bände zur Wissenschaftlichkeit der Theologie einen neuen Standard für zukünftige Untersuchungen und Diskussionen zu diesem Thema.

Bernd Irlenborn

Blay, Martin/Schärtl, Thomas/Schröer, Christian/Tapp, Christian (Hg.): "Stets zu Diensten?" Welche Philosophie braucht die Theologie heute? (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 14), Münster 2019. – brosch., 332 S., ISBN 978-3-402-11914-3, EUR 39,00

Dieser Tagungsband (Tagung der AG deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen, Benediktinerabtei Niederaltaich, 25.–27.02.2016), der dem zwischenzeitlich verstorbenen Religionsphilosophen Richard Schaeffler (1926-2019) gewidmet ist, beginnt mit einem Beitrag des Regensburger Philosophen Thomas Schärtl, der dem gesamten Buch seine Ausrichtung und seine Schärfe gibt. Schärtl nimmt einen Schriftwechsel mit einem nicht genannten systematischen Theologen – der angesichts der Ausschreibung der Tagung auf die Unabhängigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie hinwies – zum Anlass, um ein großes Lamento über die Beliebigkeit anzustimmen, die in der Theologie hinsichtlich der Rezeption philosophischer Strömungen herrsche (4) – und die nichts mit dem zu tun habe, was sich an den deutschen philosophischen Instituten abspiele. Er meint damit die Zunahme der Philosophinnen und Philosophen, die sich vor allem der analytischen Philosophie widmen. Es ist bekannt, dass Schärtl diese selbst favorisiert und er damit parti prenant schreibt. Wie gut er auf dem analytischen Auge bis in die feinsten

Verästelungen dieser Strömung sieht und deren innere, auch selbstkritischen, Diskurse kennt, ist beeindruckend. Als Gegenpart macht er eine von ihm als "postmodern" qualifizierte Strömung der Philosophie aus, die er mit der analytischen Philosophie als unvereinbar ansieht (10). Hier lässt die Differenzierung dann doch etwas zu wünschen übrig: Wer sich etwas auskennt, wundert sich, dass unter Schärtls Einteilung dann wohl Phänomenologie, Hermeneutik und Poststrukturalismus gemeinsam figurieren müssen - obwohl die erstgenannte in keinem Falle als postmodern gelten kann und die zweite vielleicht sogar viel mehr mit der analytischen Philosophie zu tun hat, als diese selbst ahnt (wenn man z. B. Ricœurs Brückenschläge in diese Richtung berücksichtigt). Die von Schärtl beschworene "Unvereinbarkeit" bedeutet also nicht "Gesprächsunfähigkeit" – auch nicht aus phänomenologischer Perspektive, wenn man z.B. die Arbeiten von Claude Romano (v. a. "Au cœur de la phénoménologie", 2010) und Jocelyn Benoist (z. B. "Les limites de l'intentionalité", 2005) betrachtet. Was Schärtl an anderer Stelle richtigerweise hervorhebt (der Hinweis von Holm Tetens, dass sein Gesprächsangebot und seine Anfragen an die Theologie aufgrund unterschiedlicher philosophischer Ausrichtungen scheitern, 4), muss doch wohl auch u. a. für die Phänomenologie gelten: Hier kommen zuhauf Anfragen an die Theologie, womit die Engführung auf die analytische Philosophie mehr als fraglich erscheint. Und dafür braucht man nicht nur nach Frankreich oder Italien zu schauen, auch im angloamerikanischen Raum gibt es Anschlussmöglichkeiten (z. B. Richard Kearney, Kevin Hart, John Caputo). An dieser Stelle soll Pars pro Toto auf die Veröffentlichungen der Fordham University Press (Reihe: "Perspectives in Continental Philosophy") hingewiesen werden.

Schärtls Beitrag wirft Licht und Schatten auf die nun versammelten Beiträge: Im Licht des sprachanalytischen Paradigmas passen Honnefelder (sehr konzise Darstellung der Scholastik von Abaelard über Thomas zu Scotus) und das ganze Kapitel IV (Analytische Philosophie und spekulative Metaphysik) sehr gut in diesen Band, wogegen auf die anderen Beiträge von Beginn an ein Schatten fällt. Daher sei den dieses Buch Lesenden angeraten, mit den jeweils wirklich lesenswerten Einzelbeiträgen zu beginnen - egal, ob es sich um Philosophiegeschichte (Brachtendorf), Kritische Theorie (Knapp), Pragmatismus (Ricken), Idealismus (Müller), Transzendentalphilosophie (Schaeff-Phänomenologie (Tiefensee), Poststrukturalismus (Zaborowski), Prozessphilosophie (Reitinger) handelt - und sich erst dann - in Anknüpfung und/oder Widerspruch – dem Leitartikel zuzuwenden.

Eine Beobachtung noch: Bei Honnefelder wie bei Göcke wird Katholizismus (Göcke, 230) oder Theologie (Honnefelder, 45) als ein "System von Sätzen" definiert. Damit wird deutlich, warum scholastische oder analytische Philosophie und Theologie eine solche Faszination ausüben: Auf ein "System von Sätzen" sind die von diesen Strömungen hervorgebrachten Rationalitätskonzepte gut anwendbar. Wird bei Honnefelder die Scholastik noch in Abgrenzung zu einem anderen Denken gesehen, taucht bei Göcke eine Alternative schon gar nicht mehr auf. Doch geht es hier eben auch um die Bedürfnisse einer katholischen Theologie, in deren Zentrum die Leiblichkeits- und Sakramentalitätserfahrung steht. In diesem Sinne ist es sogar wichtig, dass die Theologie noch ein Denken beherbergt, für welches in einer dominant gewordenen philosophischen Strömung kein Platz mehr zu sein scheint – was aber eben nicht heißt, dass es dieses nicht gibt. Z.B. hat der französische

Phänomenologe Emmanuel Falque in mehreren Büchern gezeigt, dass sich mit der bei Honnefelder als weisheitliches Denken abgetanen zweiten Strömung der mittelalterlichen Philosophie phänomenologisch sehr gut arbeiten lässt – mit Rückschlüssen auf das scholastische Denken.

Markus Kneer

Biblische Theologie

Kiefer, Jörn: Gut und Böse. Die Anfangslektionen der Hebräischen Bibel (HBS 90), Freiburg – Basel – Wien 2018. – geb., 496 S., ISBN 978-3-451-37793-8, EUR 70,00

Ganz seinem Buchtitel entsprechend lässt sich Kiefer von der Frage leiten: welche Aussagen treffen Gen 1–11 über Gut und Böse? Er möchte ohne dogmatische Voreingenommenheit eine über die Jahrhunderte gewachsene "Umklammerung der Dogmatik" (14) nach der "ursprünglichen Intention" (16) der Texte, ihrem "sensus historicus" (45.46), fragen. Damit verfolgt er ein altes Ideal der historisch-kritischen Exegese.

Zunächst aber nähert er sich dem Thema, indem er das Wortfeld von Gut und Böse im Alten Testament untersucht (19-44). Überhaupt arbeitet Kiefer sehr stark mit dem Konkordanzbefund, der über den Gebrauch an anderen Stellen die Bedeutung von spezifischen Wendungen erschließt. Ansonsten spricht er sich methodisch für das "Konzept einer diachron reflektierten Synchronie" (16) aus. Denn Ausgangspunkt und Ziel ist für Kiefer die Aussageabsicht des kanonischen Textes. Daher liegt für ihn der methodische "Schwerpunkt auf dem synchronen ,close reading" (48). Weil es Kiefer aber um die ursprüngliche Intention der Texte geht (im Gegensatz zu ihrer rezeptionsgeschichtlichen Überlagerung), ist für ihn ein diachrones Vorgehen unabdingbar.

Dabei schließt er sich dem klassischen, nicht mehr unisono geteilten Pentateuchmodell an: eine vorpriesterschriftliche Schicht wurde sekundär mit einer ehemals selbständigen "Priesterschrift" (54-56) zusammengeführt. Bei vorpriesterlichen Erzählkranz rechnet Kiefer mit einem "mehrstufigen Anwachsen der Sammlung" (61). Die Sintfluterzählung habe zunächst selbstständig neben den übrigen Erzählungen existiert und sei ihnen als Letztes eingefügt worden. Ansonsten hält sich Kiefer mit literarkritischen Folgerungen zurück. Lieber nimmt er Unschärfen in Kauf. Eine Vorgehensweise, die Zukunft haben dürfte, denn die Texte aus dem Altertum lassen kaum eine bis in alle Einzelheiten gehende Rekonstruktion von Vorstufen zu.

Der Hauptteil der Untersuchung besteht aus einem Durchgang durch die Erzählteile von Gen 1–11; die Genealogien in Gen 4; 5; 10; 11 behandelt Kiefer eher am Rande. Den Auftakt macht Gen 1 mit dem "Bild des unverdorbenen Anfangs" (117). Das erste Kapitel der Bibel "stellt die steile These auf, die Welt stehe unter einem positiven Vorzeichen, und endet damit mit einem Doppelpunkt. Die Diskrepanz zwischen Soll und Ist, zwischen göttlicher Bestimmung und erfahrbarer Wirklichkeit ruft nach einer Auflösung" (ebd.). 104 Seiten nimmt dann allein die Paradieserzählung Gen 2,4b-3,24 ein. Die aktuell wieder aufgeflammte Diskussion, ob die Erzählung auf ein positiv zu bewertendes Mündigwerden des Menschen hinausläuft, beantwortet Kiefer abschlägig (164f.): der Griff nach der Frucht gereicht nicht zum Heil,

sondern führt ins Unheil. Gen 2f. bewegt sich im Spannungsfeld von Freiheit und Verantwortung, beides zurückgebunden an Gott (189–206). Kiefer greift die Formulierung der "theonomen Autonomie" auf.

Für die kirchliche Tradition ereignet sich mit Gen 3 ein tiefgreifender Einschnitt. Alle nachfolgenden Geschichten und alle nachfolgende Heilsgeschichte stehen danach unter einem geänderten Vorzeichen. Das ist bei Kiefer anders. Für ihn kommt der große Umschwung erst mit der Sintfluterzählung. Diese Einschätzung teilt er mit einer Reihe zeitgenössischer Exegeten. Der Erzählgang bis zur Sintflut beschreibe (bei allen Kulturleistungen) menschliches Scheitern und die Hilfsund Gegenmaßnahmen Gottes. Gen 2f. seien daher nur ein "erster Schritt" (165) des Niedergangs und befinden sich auf einer Stufe mit 4,1-9,17. Am Schluss der Sintfluterzählung denkt Gott um: fortan verzichtet er auf drastische Maßnahmen (304-320.433f.). Das zeigt sich laut Kiefer schon an 9,1–29 (321–227) und ebenfalls an der Babel-Episode 11,1–9. Die Turmbaugeschichte kann Kiefer entsprechend nicht als Schuldund-Strafe-Erzählung interpretieren, sondern sieht in ihr das segensreiche Handeln Gottes im Vordergrund: aus Angst wollen die Menschen ihrer Ausbreitung über den Erdkreis wehren; Gott setzt jedoch seinen Mehrungsauftrag gegen menschliche Angstlichkeit durch (339-366). Der Fortgang der Urgeschichte nach 9,17 bildet also einen zur Erzvätergeschichte. Doch ist der Mehrungsauftrag wirklich Thema der Perikope?

Die Erzählungen von Gen 2,4b–9,17 sucht Kiefer mit verschiedenen Erklärungsmustern zu fassen: einem protologischen, ätiologischen und einem gemeinmenschlich-prototypischen (50f.221–223.368.405.418f.). Ihr Verhältnis untereinander fasst Kiefer allerdings nur unscharf. Damit zeigt sich:

trotz Kiefers sorgfältiger Erarbeitung der Themenfelder um Gut und Böse allgemein und speziell in der Urgeschichte, und trotz eines generationenlangen Bemühens um und mit der Urgeschichte ist das Grundverständnis von Gen 1-11 noch von einem gesicherten Konsens weit entfernt. So gesehen fördert Kiefers umsichtige Studie ein Forschungsdesiderat zutage: hatte sich auferlegt, von dogmatischen Positionen abzusehen, um den biblischen Ursprungssinn herauszuarbeiten. Das ist eine sehr optimistische Herangehensweise, denn ganz ohne Voreinstellungen kommt kein Ausleger aus. Nun wären aus meiner Sicht in einem künftigen Projekt exegetische Entwürfe Urgeschichte und kirchliche Lehrtraditionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Die Rezeption von Gen 1-11 in der kirchlichen Tradition könnte eventuell eine Begrifflichkeit bereitstellen, die sich für eine Beschäftigung mit der Urgeschichte eignet.

Bertram Herr

Eingesandte Schriften

(Besprechung unbestellter Bücher vorbehalten)

Otter, Josef: Adoratio. Theologie der Anbetung in der Scholastik des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; 85), Münster 2020. – kart., XVIII und 581 S., ISBN 978-3-402-10301-2, EUR 74,00

Wolbert, Werner: Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zur ethischen Einordnung einiger Fragen der Sexual- und Beziehungsmoral sowie der politischen Ethik (Studien der Moraltheologie. Neue Folge; 12), Münster 2020. – kart., 149 S., ISBN 978-3-402-11945-7, EUR 32,00

Joantă, Serafim: Die Orthodoxie zwischen Tradition und Moderne. Gesammelte Beiträge von Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zur orthodoxen Theologie und Glaubenspraxis. Zum 25-jährigen Amtsjubiläum hg. von Jürgen Henkel (Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek; 10), Bonn 2019. – geb., 238 S., ISBN 978-3-946954-68-2, EUR 19,90

Schüller, Thomas/Seewald, Michael (Hg.): Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven, Regensburg 2020. – kart., 236 S., ISBN 978-3-7917-3140-7, EUR 26,95

Wendel, Saskia: In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020. – kart., 157 S., ISBN 978-3-7917-3136-0, EUR 26,95

Schon, Dietmar (Hg.): Identität und Authentizität von Kirchen im "globalen Dorf". Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele? (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg; 4), Regensburg 2019. – kart., 223 S., ISBN 978-3-7917-3142-1, EUR 26,95

Herzberg, Stephan: Ethischer Realismus. Zum Ethik-Konzept Josef Piepers (Schriften der Josef Pieper Stiftung), Münster 2020. – kart., 53 S., ISBN 978-3-402-24701-3, EUR 7,80

Keppeler, Cornelius: Liebe. Drei Annäherungen an ein Phänomen: theologisch – philosophisch – paradox (Theologische Studien; 3), Berlin 2020. – kart., 81 S., ISBN 978-3-7529-6472-1, EUR 7,99

Ambros, Matthias: Kontrolle kirchlichen Verwaltungshandelns. Ein Beitrag zur Diskussion um die Errichtung von Verwaltungsgerichten auf Ebene der Bischofskonferenz, Darmstadt 2020. – geb., 202 S., ISBN 978-3-534-40357-8, EUR 38,00

Faber, Eva-Maria: Finden, um zu suchen. Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara, Münster 2020. – geb., 599 S., ISBN 978-3-402-24634-4, EUR 74,00

Meyer zu Schlochtern, Josef/Vutz, Johannes W. (Hg.): Lorenz Jaeger. Ein Erzbischof in der Zeit des Nationalsozialismus, Münster 2020. – geb., VIII u. 465 S., ISBN 978-3-402-24674-0, EUR 29,80

Werz, Joachim (Hg.): Die Lebenswelt der Zisterzienser. Neue Studien zur Geschichte eines europäischen Ordens, Münster 22020. – kart., 876 S., ISBN 978-3-402-24728-0, EUR 59,00

Theologie und Glaube

110. Jahrgang - Heft 3 - Juli 2020

Begründet 1909 von der "Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät" Paderborn. Herausgegeben von den Professoren der Theologischen Fakultät Paderborn

Schriftleitung:

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn Prof. Dr. Christoph Jacobs Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz:

Svenja Wesemann M. A.

Anschrift:

Schriftleitung "Theologie und Glaube", Kamp 6, 33098 Paderborn

Tel.: 05251/121-740, Fax: 05251/121-700

E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Internet: http://www.theologie-und-glaube.de

Manuskripte:

Beiträge und Rezensionen sind an die Schriftleitung zu senden, ebenso zur Rezension angebotene Bücher. Die Schriftleitung behält sich die Entscheidung über eine Veröffentlichung bzw. Besprechung vor. Bei unverlangt eingesandten Beiträgen und Rezensionsexemplaren erfolgt keine Rücksendung.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Erscheinungsweise:

"Theologie und Glaube" erscheint viermal im Jahr.

Der Bezugspreis beträgt für ein Heft EUR 14,80, für das Jahresabonnement EUR 48,–, jeweils zuzüglich Versandkosten (gültig für den laufenden Jahrgang). Das Abonnement verlängert sich um ein weiteres Jahr, wenn bis zum 1. Dezember des laufenden Jahres keine Kündigung beim Verlag erfolgt.

Verlag:

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Soester Straße 13, 48155 Münster

(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

ISSN 0049-366X

Vorschau auf Heft 4/2020 Priesterausbildung	
Wunibald Müller	"Ein Mensch ist der Priester. Er ist also aus keinem anderen Holze gemacht wie wir alle". Anregungen und Anforderungen für eine heutige zeitgemäße Ausbildung von Priestern
Christiane Bundschuh-Schramm	Was erwarten Frauen in der Pastoral von der heutigen Priesterausbildung?
Michael Menke-Peitzmeyer	Am Ende vieler Sicherheiten – "Priester werden" an der Zeitenwende. Zur gegenwärtigen Befindlichkeit der Priesteramtskandidaten, ihren Anliegen und Perspektiven
Johannes Först	Abstraktes Denken, Selbstrelativierung und Forschergeist. Zur aktuellen Bedeutung theologischer Wissenschaft in der Priesterausbildung
Michael N. Ebertz	Von der "Vollmacht" zur Ohnmacht? Herausgeforderter Klerikalismus im Feld der Glaubenskämpfe