
Franz Gruber

Ist die Sars-Covid-19-Pandemie eine religionsrelevante Krise?

Eine Analyse aus systematisch-theologischer Perspektive

- ◆ Welche Folgen hat Corona für Religion und Kirche? Mit dieser Frage werden soziologische und theologische Aspekte gleichermaßen aufgerufen: die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion von Religion einerseits, die Frage nach der existenziellen Bedeutung des Leides im Licht des Glaubens andererseits. Der Autor, Professor für Dogmatik an der Kath. Privat-Universität Linz, versucht deshalb aus dem zweifachen Blickwinkel – der beobachtenden Perspektive der Religionssoziologie und der teilnehmenden Perspektive der Theologie – Bewertungskriterien für die Gesundheitskrise freizulegen. Aus diesem Befund zieht der Autor den Schluss, eine neue Funktionsbestimmung von Religion durch Kirche und Gesellschaft in einer postsäkularen Epoche noch konsequenter als bisher vorzunehmen. (Redaktion)

1 Die Corona-Krise und ihr transformatives Potenzial

Welche Auswirkungen auf unsere Gesellschaft die Covid-19-Pandemie nach sich ziehen wird, ist zum jetzigen Zeitpunkt nicht vorhersagbar. Nach einem Jahr Corona-Krise herrscht vielmehr die Stimmung: „*Wir möchten unser normales Leben, so wie es vor Corona war, wieder zurück!*“ Dass diese Krise tatsächlich das Potenzial besitzt, eine transformative Krise zu werden, ist sehr wahrscheinlich. Allein schon die weltweite Verbreitung dieser Pandemie, vor allem aber die erstmals in globaler Gleichzeitigkeit erfahrenen und erlittenen Auswirkungen unterscheiden sie von allen vergangenen Seuchen. Ein potenziell gren-

zenloses Virus trifft erstmals auf eine global komplex vernetzte Menschheit, sodass es binnen weniger Wochen alle Erdenwinkele erobern konnte. Unsere weltweit vernetzte Welt wurde zum Brandbeschleuniger des Virus. Dieses Phänomen bestätigt eindrucksvoll die These des Soziologen Hartmut Rosa, dass der Antriebsmotor der Moderne die Beschleunigung ist.¹ Der Erfolg des Virus, ja selbst sein Entstehen beruht großteils auf den Mechanismen jener Dynamik der Verkehrs- und Kommunikationsströme, die wir selbst geschaffen haben.

Eine weitere Besonderheit an Covid-19 ist der Umstand, dass es den Menschen in einem Bereich verletzbar macht, in dem er seit Jahrhunderten hartnäckig bemüht ist,

¹ Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005.

unverwundbar(er) zu werden: in seiner ursprünglichsten biologischen Natur. Es waren die Naturwissenschaften und im Besonderen die Medizin, die in den vergangenen Jahrhunderten die Lebensbedingungen sehr tiefgreifend veränderten. Auch wenn seit jeher der Mensch in die Natur eingegriffen hat, erst die naturwissenschaftlich und ökonomisch verfügbar gemachte Natur hat jene Rahmenbedingungen geschaffen, die unser modernes Welt- und Selbstverständnis prägen: die Natur so weit als möglich in den Griff zu bekommen, um sie eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Und dieser zivilisatorische Impuls ist noch lange nicht erschöpft. Vielleicht ist diese Pandemie eine Vorbotin neuer Krisen, die noch viel umfassender und langwieriger sein werden.

Eine dritte Auffälligkeit ist die soziale und hygienische Reaktion auf die Pandemie: Von wenigen Ausnahmen wie Inselstaaten bzw. Inselkontinenten abgesehen, zwingt die Seuche zu Maßnahmen, die historische Ausmaße angenommen haben: Die Lockdowns haben den Tourismus und Reiseverkehr weltweit zum Erliegen gebracht oder extrem eingeschränkt; der globalisierte Handel hat einen noch nie da gewesenen Einbruch zu verkraften; Lieferketten brachen zusammen oder wurden fragil; Unterricht und Bildung finden seit Monaten in den eigenen vier Wänden statt; Homeoffice ist das neue Schlagwort einer Arbeitssituation für Millionen von Menschen; Abstand halten, das Tragen von Masken, regelmäßige Desinfektion, PCR-Tests, Quarantäne-Verordnungen und harte Abriegelungen, wo das Virus exponentiell sich verbreitete ... – all diese Verhaltensweisen und gesellschaftlichen Reaktionen sind in der jüngeren Geschichte einzigartig. Erst-

mals in der Geschichte hat der Schutz der vulnerablen Bevölkerungsgruppen und die Verhinderung des Zusammenbruchs intensivmedizinischer Einrichtungen einen derart hohen Stellenwert eingenommen, dass offenbar kein Preis dafür zu hoch erscheint. Auch Michel Foucaults These, dass der Kategorische Imperativ moderner Politik die „Biopolitik“² sei, wurde bestätigt. Die Gesundheit hat die oberste Priorität aller Werte eingenommen.

Und nicht zuletzt: Auch der öffentliche Kultur- und Religionsbetrieb wurde eingestellt bzw. extrem beschränkt oder ins Internet verlegt. Dass einmal das Christentum sein liturgisches Hauptfest Ostern – und das weltweit – nicht werde feiern können, war bis vor kurzem undenkbar. Über ein Jahr lang sind nun Gottesdienste, Versammlungen, Besprechungen, diakonische und soziale Tätigkeiten unter den Rahmenbedingungen staatlicher Schutz-Verordnungen abgehalten und durchgeführt worden. Die Religionsgemeinschaften haben diese Maßnahmen weitgehend befolgt und sogar unterstützt. Das zeigt ein weiteres Mal, wie anders die Welt im 21. Jahrhundert auch religionspolitisch aussieht: Covid-19 ist ein Gegner, der die Welt bei aller Kritik an Fehlern im Krisenmanagement, an der ungleichen Impfmittelverteilung oder den extremen Unterschieden des Umgangs mit der Krankheit (noch) zusammenschweißt.

Die mir gestellte Aufgabe, vor dem Hintergrund dieser Rahmenbedingungen der Covid-19-Krise eine religionssoziologische und theologisch-systematische Einordnung vorzunehmen, ist allerdings schwierig. Zwar drängen sich naheliegende Fragen auf: Welche Auswirkungen hat

² Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt am Main 2006.

die Krise auf die Religionen und Glaubensgemeinschaften? Wird durch die eingeschränkten Möglichkeiten der Religionsausübung die Dominanz säkularer Lebensformen noch umfassender? Übt das Fernbleiben vom Gottesdienst, von religiösen und pfarrlichen Aktivitäten einen nachhaltigen Einfluss auf das Gemeinde- und Kirchenleben aus? Et cetera. Diese Fragen werden in nächster Zukunft das pastorale Geschehen dominieren.

Andererseits stellen sich Fragen, die anthropologisch tiefer gehen: Welche Auswirkungen hat der Rückzug aus dem gewohnten sozialen Leben für die Individuen? Haben die Lockdowns unser Verhältnis zu den Mitmenschen, zur Natur, zu Grunderfahrungen des Menschseins verändert? Wurden in der Krise die religiösen Tiefenschichten des Menschseins berührt? Löst die Krise ein Umdenken im Umgang mit Natur oder im Verständnis unserer Geschöpflichkeit aus? Hat sie die Einstellung zum Tod und einem Leben danach verändert? Haben wir aus dieser Krise etwas gelernt, und wenn ja, was? Wenn aber nicht, was bedeutet das für die nächsten Krisen und Herausforderungen?

Auf alle diese Fragen kann dieser Beitrag keine Antwort, jedenfalls keine direkte Antwort geben. Ich versuche deshalb eine Analyse, die eine Art Weitwinkelperspektive einnimmt. Die theologische Perspektive beruht ja per se auf einem Erfahrungs- und Wissenshorizont, der einen Zeitraum von drei Jahrtausenden (und religionsgeschichtlich noch länger) umgreift und voraussetzt, ist doch der religiöse Glaube

selbst eine menschliche Ausdrucks- und Lebensform, die zutiefst durch Krisenerfahrungen geformt wurde. In einem ersten Schritt wird gefragt, wie bisher Krisenerfahrungen *theologisch* gedeutet und verarbeitet wurden (2). Sodann versuche ich, die aktuelle Krise mit den Deutungsmodellen in Beziehung zu setzen (3). Schließlich ist zu klären, welche systematisch-theologischen Folgerungen die Corona-Krise für die Theologie und für das Verhältnis von Religion und Glaube in unseren postsäkularen Gesellschaften bedeutet (4).

2 Krisen als Motor theologischer Reflexion

Der Zusammenhang von Religion und fundamentalen Krisenerfahrungen ist in der religionssoziologischen Forschung eine weit hin bestätigte These.³ Die ältesten Zeugnisse der Menschheit sind neben den Werkzeugfunden die Grabbeigaben und die rituelle Zurichtung des Leichnams durch Be malung und Positionierung. Der Ritus ist eine tief verankerte Form kommunikativen Handelns, der im Unterschied zum Mythos noch keine komplexe grammatische Sprache voraussetzt. Der Soziologe Émile Durkheim hat die weithin rezipierte These entwickelt, dass sich im Ritus die Gesellschaft selbst thematisiere und solidarische Bindung gegen ihre Auflösung erzeuge. Die bannende Macht des Heiligen halte eine Gesellschaft zusammen und stabilisiere sie in Krisenzeiten.⁴ Arnold van Gennep⁵ hat auf Grundlage seiner Forschungen über

³ Diese These ist vor allem religionskritisch entwickelt und seither vielfach variiert worden, wie z. B. von David Hume, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Bertrand Russel, Steven Weinberg; religionsaffirmativ dagegen Thomas Luckmann oder Eugen Drewermann.

⁴ Emil Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981.

⁵ Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt am Main 1986.

Initiationsriten entdeckt, dass diese die primäre Funktion der Inszenierung eines Lebensübergangs wahrnehmen, der den Vorgang von Tod und sozialer Wiedergeburt spiegelt. Die Absonderung der Individuen aus der Gemeinschaft wird von den Initianten als Durchleben einer lebensbedrohenden Krise und als verwandelter Wieder eingliederung in die Gemeinschaft erfahren. Der Ritus enthält somit eine „regenerative Kraft“⁶, der auf wiederkehrende kollektive und individuelle Störungen reagiert. René Girard hat in seinen Studien auf die besondere Gefahr der innergesellschaftlichen Aggressivität als Keimzelle der Selbstzerstörung hingewiesen und darin den Ursprung des Opferkultes gesehen.⁷

Mit der Ausbildung religiöser Weltbilder übernimmt die (mytho-)theologische Reflexion die Funktion auf Krisen zu reagieren. Es entstehen Narrationen und große Erzählkomplexe, welche die wiederkehrenden Krisen verarbeiten und mit dem Ritus verbinden. Folgen wir dem Pfad der Entwicklung des monotheistischen Glaubens, finden wir in der biblischen Tradition eine bemerkenswerte theologische Krisenverarbeitung. Man könnte die biblische Geschichte als Seismograph für den Umgang mit Krisen bezeichnen. Ihre Modelle der Krisendeutung und -bewältigung haben eine bis heute anhaltende Wirkungsgeschichte.

Ich möchte vier markante Modelle der biblischen Krisendeutung beschreiben. Das alltäglicher Erfahrung am nächsten stehende Modell ist der „Tun-Ergehen-Zusammenhang“⁸. Solange Israel über keine ausgefaltete Eschatologie verfügte, mussten Krisener-

fahrungen auf alltagstaugliche Weise kognitiv verarbeitet werden. Das „Tun-Ergehen-Modell“ bot einen Rahmen, Krisen als Reaktionen eines impliziten (siehe z.B. Pss 1; 90 u.v.a.) bzw. expliziten Strafhandelns Gottes (Strafprophetie) zu deuten. Dieses Modell setzt nicht die Krise selbst als Sinnproblem voraus, sondern den Glauben an den Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat. Es ist Gott selbst, der seinem Volk Bestand und Frieden sichert, was umgekehrt aber vom Volk die Einhaltung der Weisungen Gottes erfordert. Individuelle und kollektive Krisen wurden interpretierbar als schöpfungsimmame Reaktionen auf Fehlverhalten. Mehr noch: Das erfahrungsnahe Paradigma der selbstverschuldeten Krise konnte auf diese Weise theologisiert werden und an die Dramatik lebensentscheidender Situationen, die das Wohl und Wehe der Gesellschaft bestimmten, angeknüpft werden. Die deuteronomistische Literatur ist die geschichtstheologisch ausgefaltete Form dieses Deutungsmodells.⁹

Wenn jedoch Krisen epidemische und umfassend destruktive Ausmaße annehmen und ein schuldhaftes Handeln eines einzelnen oder eines jeden nicht mehr greifbar ist oder wenn Leiderfahrungen Unschuldiger zum Himmel schreien, ist das Modell des Tun-Ergehens nicht mehr geeignet, um Krisen zu verstehen. Das *Buch Ijob* ist das eindrucksvollste literarische Zeugnis einer „Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhang-Modells“ und entwickelt ein Alternativ-Modell. Ijob verweigert die von seiner Umwelt erwartete Selbst-Einsicht, dass er sich etwas zuschulden kommen hat lassen und deshalb zurecht eine ihn strafende Kri-

⁶ Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Berlin 2019, 249.

⁷ René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt am Main 1994.

⁸ Vgl. erstmals zu diesem Begriff: Klaus Koch, Gesammelte Aufsätze. Bd. 1, hrsg. von Bernd Janowski / Martin Krause, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103 (Erstveröffentlichung 1955).

⁹ Vgl. Martin Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle 1943.

se erleide. Er kämpft um seine Rechtschaffenheit und verlangt von Gott Antwort, warum er leide. Die Lösung des Ijob-Buches bleibt jedoch ambivalent und konservativ: Der am Ende des Buches aus der Wolke sprechende Gott gibt zwar Ijob Recht, dass nicht sein Fehlverhalten der Grund der Krise war; aber Ijob wird als ein durch das Leid geläuterter Mann gezeichnet, der demütig anerkennt, dass er die Schöpfungsordnung nicht durchschaut und akzeptiert, auf seine Theodizeefrage keine Antwort zu erhalten.¹⁰

Gegenüber dieser „weisheitlichen Lösung“ setzt das *dritte Modell* auf eine „eschatologisch-apokalyptische Lösung“: Es verlegt die offen gebliebene Frage nach dem Warum des Leidens in die endzeitliche Hoffnung eines umfassenden Gerichts- und Heilshandelns Gottes. Am Ende siegt das Gute über das Böse. Am Ende wird Gott selbst die „Hülle, die die Völker bedeckt“, den Tod, besiegen (Jes 25,7 f.). Am Ende wird Gott „die Tränen von jedem Gesicht abwischen und die Schande seines Volkes entfernt er von der ganzen Erde“ (Jes 25,8). Diese Hoffnung verändert das Leid, indem Gott selbst die Initiative ergreift und die sozialen und naturalen Rahmenbedingungen des Leidens aufhebt. Dieses Modell verlegt die Lösung des Leidens in das „Jenseits der Geschichte“, es erwartet innergeschichtlich keine Veränderung zum Guten und verharrt in einer geschichtstheologischen Ambivalenz: Einerseits generiert es eine neue Kraftquelle der Hoffnung, die zum Motor des Lebens im Diesseits wird, andererseits betrachtet es Welt und Geschichte als heilos vom Bösen beherrscht. Beide Impulse brechen in der Wirkungsgeschichte immer in wechselndem Maße aus.

Das *vierte Modell*, das ich aus dem biblischen Erzählkomplex extrahieren möchte, liegt zwischen dem ersten und dritten Modell und integriert das zweite Modell auf eine besondere Weise: Ich bezeichne es als das *therapeutisch-proleptische Modell*, das wir in Jesu Handeln finden. Jesus, so scheint es, lässt sich auf Spekulationen über Schuld und Vergeltung nicht ein (vgl. Joh 9,1–41; Lk 13,5), er drängt vielmehr auf ein heilendes Intervenieren gegen den Fortbestand des Leidens als auf Dauer gestellter Krise. Der Blindgeborene, so das Musterbeispiel im Johannes-Evangelium, ist weder ein Fall des Tun-Ergehen-Zusammenhangs noch ein Fall eines eschatologischen Aufschubs, sondern der Appell, Gottes Werke jetzt offenbar werden zu lassen (Joh 9,3 f.). Solidarisches Handeln in der Krise verwehrt sich gegen die naheliegende, aber gefährliche „Rationalisierung“ des Leides durch das Aufsuchen von Schuldigen. Vielmehr reagiert Solidarität unmittelbar als Unterbrechung des Leidens und verhindert eine quietistische Vertröstung auf den Jüngsten Tag. Es interagiert im Hier und Jetzt zugunsten der Aufhebung des Leides, selbst wenn dafür heilige Prinzipien übertreten werden müssen (vgl. Lk 13,10–17). Für Jesus von Nazareth ist Gott die Macht, die rettet und heilt, und zwar konkret und direkt. Er aktiviert seine Jünger auch selbst zu heilen und zu trösten.

3 Zur Wirkungsgeschichte dieser vier Modelle

Die Wirkungsgeschichte dieser vier theologischen Deutungsmodelle lässt sich bis

¹⁰ Joseph Roths berühmte Relecture der Ijobsgeschichte in seinem Roman „*Hiob*“ (Köln 2004) wählt dagegen einen verschwiegeneren Weg und lässt offen, ob die Hauptfigur, Mendel Singer, seinen Glauben an Gott verloren hat.

in die Gegenwart nachverfolgen. Zweifelsohne hat das frühe Christentum das therapeutisch-proleptische Modell übernommen und mit ihm auch die Krise der „Parusie-Verzögerung“ bewältigen können. Die diakonischen Impulse des christlichen Handelns haben in allen Jahrhunderten Spuren hinterlassen. Dass dennoch immer wieder eschatologisch-apokalyptische Krisendeutungen das öffentliche Bewusstsein beherrschten, zieht sich wie ein Faden durch unsere Geschichte.¹¹ Genauso erlagen die Gläubigen der Versuchung, Krisen als explizite Strafhandlungen Gottes zur Züchtigung der Menschen auszudeuten, immer wieder massiv – aus durchaus verständlichen Gründen: Kriege, Hungersnöte, Seuchen, Naturkatastrophen und Schicksalsschläge waren und sind bis heute starke Erschütterungskräfte von persönlichen oder sozialen Lebenssicherheiten. Solange die Kultur unter dem Schirm eines religiösen Weltbildes stand, konnten Krisen weitgehend nur „theologisch“ gedeutet werden.

Ein wesentlicher Wandel erfolgte in der Neuzeit und im Besonderen mit dem Vormarsch der naturwissenschaftlichen Welterklärung. Erst jetzt konnten sich Unterscheidungen durchsetzen, die heute (weitgehend) selbstverständlich sind. Der Philosoph Leibniz unterschied in seiner Theodizee ein *malum physicum*, ein *malum metaphysicum* und ein *malum morale*.¹² Physische Übel haben natürliche Ursae-

chen, moralische Übel haben soziale Ursachen und metaphysische Übel sind die ontologische Grundstruktur der Wirklichkeit überhaupt.¹³ Aber Leibniz verstieg sich mit der These, dass Gott die beste aller Welten geschaffen hätte: die Rationalität des guten Grundes der Wirklichkeit zerschellt in Wahrheit an der Unfassbarkeit des Leidens, besonders des Leidens Unschuldiger. In der Stimme von Voltaires „Candide“ und in Albert Camus’ „Die Pest“ bricht ein Protest gegen eine theologische Verharmlosung und Rationalisierung des Leidens auf, der seither nicht mehr verstummt ist: „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“¹⁴

So ist die Lösung Camus’ gleichsam auch der Weg der säkularen Moderne im Umgang mit Krisen: nicht als therapeutisch-proleptische, sondern als therapeutisch-naturale Krisen-Lösung: „Das Heil der Menschen ist ein zu großes Wort für mich. Ich gehe nicht so weit. Mich geht ihre Gesundheit an, zuallererst ihre Gesundheit.“¹⁵ Der Arzt Bernard Rieux und Pater Paneloux bleiben in Camus’ Roman die im Leid miteinander verbundenen Antagonisten, die – jeder auf seine Weise – das Übel zu bewältigen versuchen: „Was ich hasse“, sagt Rieux zu Paneloux, „sind der Tod und das Böse, das wissen Sie. Und ob Sie es wollen oder nicht, wir stehen zusammen, um beides zu erleiden und zu bekämpfen.“¹⁶

¹¹ Vgl. Johannes Fried, *Dies irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016.

¹² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* (Philosophische Werke 4), Hamburg 1996.

¹³ Nur noch in individuellen Krisen wie lebensbedrohenden Krankheiten scheint das archaische Deutungsmuster, für eine Untat bestraft zu werden, ein Residuum zu haben, etwa wenn Erkrankte sich fragen: „Was habe ich falsch gemacht, dass ich diese Krankheit erleide?“ „Warum hat es mich erwischt?“

¹⁴ Albert Camus, *Die Pest*, Hamburg 1980, 143.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

Die Corona-Krise ereignet sich in einem kulturellen Umfeld, in dem sich die Trennung von Heilsglauben und Weltwissen in den westlichen Gesellschaften weitgehend durchgesetzt hat. Fielen auch schon in der Vergangenheit die Aufgabe der Krisenbewältigung den öffentlichen Instanzen von Staat und Gesellschaft zu, so blieb es den christlichen Kirchen überlassen, die Krisen zu deuten. Zwar finden sich auch gegenwärtig in den öffentlichen Krisendiskursen viele Stimmen fundamentalistischer und apokalyptischer Interpretamente,¹⁷ sie vermischen sich aber mit den Stimmen jener öffentlichen Reaktionen, die sich in Protesten, „Corona-Spaziergängen“ und Verbindungen mit schillernden Gruppierungen am rechten Rand der Gesellschaft gegen die Corona-Maßnahmen zur Wehr setzen. Soweit ich sehe, übernehmen die Kirchen zum größten Teil die wissenschaftliche Erklärung und enthalten sich einer explizit theologischen Deutung der Gesundheitskrise. Sie anerkennen die Kompetenz für das Krisenmanagement durch die politischen und medizinischen Autoritäten, auch wenn sie dafür von den Kritikern der Corona-Maßnahmen gescholten werden.

Doch mancherorts ortet man durchaus eine Betroffenheit über den Umstand, dass in dieser Gesundheitskrise die Kirchen scheinbar nicht mehr systemrelevant sind. Was früher die Kirche in Zeiten der Seuchen leistete, das übernehmen heute die zivilen Hilfsorganisationen, so eine durchaus zutreffende Feststellung. Ich erachte aber diesen Befund nicht als eine be-

dauerliche Folge der Säkularisierung, sondern als einen großen Schritt in der Humanisierung der Gesellschaft: Die Sorge um den Nächsten und um das Wohl der Gesellschaft ist nicht (mehr) nur aus religiösen Gründen geboten, sondern aus humanen. Und gerade deshalb hat eine diakonisch ausgerichtete Seelsorge in Corona-Zeiten alle Hände voll zu tun.¹⁸ Damit können der religiöse Glaube und Religion als soziales System eine neue Rolle übernehmen, die nicht weniger „systemrelevant“ ist, wenn auch ganz anders.

4 Funktion und Entfunktionalisierung von Religion in Zeiten von Corona

Unsere Gesellschaft ist aus einer systemtheoretischen Perspektive eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft. D. h., dass in diesem Gesellschaftstypus nicht mehr feudale Größen wie die politische und kirchliche Herrschaft eine in Stände gegliederte Gesellschaftspyramide lenken und zusammenhalten und die von König oder Kaiser und Papst als Ganze repräsentiert wird. Sie ist vielmehr ein Netzwerk von diversen sozialen Funktionssystemen, in der kein Teilsystem eine repräsentative oder regelsetzende Funktion für andere Teilsysteme hat. Jedes soziale Teilsystem wie Politik, Wirtschaft, Recht, Bildung, Kunst, Wissenschaft usw. muss nach seiner eigenen Maßgabe für den Erhalt und den Betrieb des Teil-Systems Sorge tragen.¹⁹ In der Tat ist die aktuelle Gesundheitskrise ein vorran-

¹⁷ Vgl. den aufschlussreichen Artikel von Ruth Graham, „Prophets Are Rising. What If They Err?“, in: The New York Times. International Weekly, vom 22.2.2021, 1 u. 3.

¹⁸ Vgl. dazu den instruktiven Bericht von Albert Biesinger / Matthäus Karrer, Werdet endlich erwachsen. Der Shutdown ist nicht das Aus für die Kirche, in: HK 74 (2020), Heft 9, 29–32.

¹⁹ Vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bände, Frankfurt am Main 1997; ders., Einführung in die Systemtheorie, hg. v. Dirk Baeker, Heidelberg 2002.

giges Thema von Gesundheitssystemen, Wissenschaft, Politik. Insofern die Krise aber die gesamte Gesellschaft betrifft, sind alle Teilsysteme betroffen – hinsichtlich der Umsetzung von Schutz- und Vorsorgemaßnahmen und in der Bewältigung der Nebenfolgen der Virus-Bekämpfung. Auf diese Weise sind alle gesellschaftlichen Teilsysteme in die Problem-Lösung eingebunden, jede auf unterschiedliche Weise. Welche Aufgabe kommt den Religionen und Kirchen in dieser Krise nun zu – und wie wirkt die Krise auf die religiösen Teilsysteme zurück?

Die Systemtheorie Niklas Luhmanns weist dem Sozialsystem Religion die dreifache Funktion der Seelsorge, der Diakonie und der Theologie zu.²⁰ Die Corona-Krise fordert nun genau diese „Leistungen“ auf entscheidende Weise heraus: Welchen Stellenwert nimmt die *Seelsorge* – verstanden in einem umfassenden Sinn – ein? Wie ist es um die *Diakonie* bestellt? Worin besteht die Aufgabe der theologischen Reflexion in Zeiten der Krise? Was Seelsorge und Diakonie anlangt, bestätigen die Beobachtungen von Albert Biesinger und Matthäus Karrer, dass diese Vollzüge derzeit mehr denn je gefragt sind: „Auffallend ist, dass Kirchengemeinden und Seelsorgerseinheiten, die in den letzten Jahren einen pastoralen Perspektivenwechsel hin zu einer stärkeren Vernetzung in den Sozialraum und zu einer deutlichen diakonischen Pastoral vollzogen haben, nichts von einem ‚Shutdown‘ gespürt haben. [...] Viele haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter melden zurück, dass sie in den letzten Monaten wie selten zuvor als Seelsorgerinnen und Seelsorger gefragt sind.“²¹

Die Aufgabe der theologischen Reflexion soll etwas tiefer ausgelotet werden. Sie umfasst freilich alle Bereiche der theologischen Disziplinen. Wenn ich mich hier auf die systematische Theologie beschränke, dann sei eine Beobachtung an den Beginn gestellt: Die Diskurse von Strafe, Vergeltung oder apokalyptischen Vorzeichen eines bevorstehenden Weltuntergangs blieben aus. Die Theologisierung der Krise wurde vermieden und das ist ein Fortschritt in der christlichen Verkündigung. Denn unser Wissen über die natürlichen Ursachen der Pandemie verbietet eine Instrumentalisierung der Gottesrede für abstruse geschichtstheologische Deutungen. Nicht theologische Ursachenspekulation, sondern Existenzdeutung im Licht des Schöpfungs- und Erlösungsglaubens ist gefragt. Krisen naturalen Ursprungs fordern heraus, die Frage unserer Endlichkeit und Geschöpflichkeit ernst zu nehmen. Corona zeigt in aller Schärfe auf, dass unsere Kultur, auf technologischen Fortschritt sowie auf lineares und unbegrenztes Wachstum ausgerichtet, von einem mikroskopisch kleinen Teil des Ökosystems gebremst und unterbrochen werden kann. Diese Unterbrechung ist sowohl leidvoll als auch heilsam. In diesen beiden Auswirkungen hat auch die Theologie ihren Reflexionsort. Das Virus hebt das natürliche und soziale Leid der Geschöpflichkeit mit einem Mal an die Oberfläche. Menschen erkranken, erleiden dramatische Krankheitsverläufe, sie sterben und hinterlassen bei ihren Angehörigen seelische Wunden des Verlusts, die aufgrund der Pandemiebeschränkungen weithin nur noch still und im kleinsten familiären Rahmen aufgefangen werden können. Menschen verlieren den Ar-

²⁰ Vgl. ders., Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1992; ders., Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main 2000.

²¹ Albert Biesinger / Matthäus Karrer, Werdet endlich erwachsen (s. Anm. 18), 29 f.

beitsplatz, ihre Lebensgrundlage, ihre Zukunftspläne, sie durchgehen harte Zeiten der Unsicherheit und Bedrohung.

Seit jeher kommt der Religion die Aufgabe zu, in Krisenzeiten Trost und Hoffnung zu geben. Diese Funktion ist auch noch in säkularen Gesellschaften anerkannt.²² Auch wenn Religion darauf nicht reduziert werden darf, ist die Frage von Trost und Hoffnung essenziell für die Rolle des religiösen Glaubens in unseren Zeiten. Denn Trost und Hoffnung können in einer säkularen Kultur nur dann noch gegeben werden, wenn Christinnen und Christen über diese personalen Ressourcen glaubwürdig verfügen und sie ausstrahlen. Das setzt voraus, dass sie keine Berührungsängste haben mit den leidvollen Erfahrungen von Krankheit, Tod und Trauer. Franz-Xaver Kaufmann sieht darin gerade ihre zukunftsfähige Stärke in unserer Gesellschaft: „Bei Christen ist eine gesteigerte Sensibilität genau für diese Probleme der Moderne zu vermuten, und damit verbunden *eine Leidensfähigkeit, die durch andere Sinnssysteme der Gegenwart nicht legitimiert werden kann*. Das Christentum bewahrt die Hoffnung auf einen Zustand des Heils und ermöglicht von daher das Aushalten postmoderner Unübersichtlichkeit ohne Fundamentalismus, ohne Verzweiflung und ohne Suche nach ‚totalen Alternativen‘. Insoweit als das Christentum die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz aufrecht erhält, weist es über die Möglichkeiten der Gesellschaft hinaus.“²³

Diese persönlichen Potenziale des Glaubens zeigen aber auch, dass die Be-

rührung mit Leid und Tod der Menschen die Frage nach Gott im Leid aufwirft. Bekanntlich hat Johann Baptist Metz der christlichen Theologie eine Leid-Apathie vorgehalten, die sie sich auf dem Weg einer abstrakten Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Leid in der Schöpfung angeeignet hatte.²⁴ Metz warnt vor dem raschen Sprung in die Glaubenshoffnung und in den Osterjubel, weil er nicht zu Unrecht einer weithin gängigen Haltung misstraut, die sich der Antwortlosigkeit und der Not des Leidens gar nicht wirklich aussetzt. Demgegenüber klagt er eine Fähigkeit der *memoria passionis* ein, die unbedingt solidarisch und empathisch mit den Leidenden ist. Metz nennt diese Haltung „Compassion“. In der Compassion wird Gott selbst zur Frage, das erlittene Leid kann zur Anklage Gottes werden.

Die Zeit von Corona macht deshalb nur sichtbar, was immer der Fall ist: dass wir vor das Leid gestellt sind und es bleiben. Eine säkulare Kultur hat darauf im Grunde nur zwei Lösungen anzubieten: Die bestmögliche Hilfe und bestenfalls ein stoisches Anerkennen der Gesetze des evolutiven Lebens: Der Tod ist der Preis für unser Leben. Auch das menschliche Leben erschöpft sich in der Endgültigkeit der Natur. Diese Lösungen haben keine Kraft der Transzendierung dieser Welt, sie ergeben sich der Natur, im schlimmsten Fall zynisch und gedankenlos, im besten Fall widerständisch und heroisch (wie etwa Albert Camus). Die Theologie nimmt diese humane Ergebung – bei allem Respekt der Gründe – nicht hin. Ihr Einspruch erscheint im Lichte eines sä-

²² Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 84ff.; 170; 248; 267.

²³ Ebd., 269.

²⁴ Siehe Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 4), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017; ders. u. a. (Hg.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000.

kularen Weltverständnisses deshalb verweigen, wenn nicht irrational, denn sie widerspricht einem Naturalismus, der den Tod als letztes Wort über das Individuum setzen muss. Sie widerspricht mit einem einzigen Wort: und dieses Wort heißt „Gott“.

Die Frage um die Deutung unseres Welt- und Selbstverständnisses ist seit langen Zeiten ein mühsamer, aber unverzichtbarer Dialog von Philosophie, Wissenschaft und Religion. Jürgen Habermas hat in seinem jüngsten Werk diese Geschichte der Verbindung und Trennung von Wissen und Glauben bis in die Gegenwart rekonstruiert. Aus philosophischer Sicht ist er davon überzeugt, dass sich „die säkulare

Moderne aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet“²⁵ hat. Im nachmehr metaphysischen Denken können wir uns rational einer Existenz Gottes nicht mehr vergewissern, wie es in der langen Phase des religiös-metaphysischen Weltbildes noch möglich war. Dieses Weltbild ist als allgemein anerkanntes und begründbares nach Habermas verloren. Aber er ist sich auch bewusst, dass dieser Verlust eine bedrohliche Gefahr bedeutet: das Verkümmern der Vernunft durch das Verschwinden des Gottesbewusstseins. Deshalb verweist er in gewisser Hinsicht paradoxal im Sinne eines „Bewusstseins von dem, was fehlt“²⁶ auf die bleibende Funktion der Glaubensgemeinde und ihrer liturgischen Praxis: „Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendentzlosen Sein nachgibt“²⁷.

Mit diesem bedenkenswerten Argument wird den religiösen Glaubensgemeinschaften eine Funktion zugeschrieben, die den Kern von Religion betrifft: die der Vergegenwärtigung von Transzendenz in der Feier des Glaubens – und man wird ergänzen müssen: in den Prozessen der Seelsorge und Diakonie, und nicht weniger in den semantisch-diskursiven Prozessen der theologischen Reflexion. Alle diese „Leistungen“ des Religionssystems kreisen im Letzten um die Achse, die wir mit „Gott“ bezeichnen. In einer säkularen Welt öffnet dieses Wort einen Horizont, der al-

Weiterführende Literatur:

Albert Camus, Die Pest, Reinbeck b. Hamburg 1998 (Paris 1947); ein noch immer lebenswerter Klassiker, dessen Relecture im Licht der Covid-Erfahrungen lohnt, weil Camus unglaublich präzise die sozialen und psychologischen Krisenfolgen paradigmatisch erfasst hat.

Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1982; auch dieser Klassiker der Religionssoziologie ist unbeschadet seines systemtheoretischen Zuschnitts nicht überholt.

Norbert Mette, Covid-19, Kirche und Gott – theologische Voten zur Corona-Pandemie, in: Münsteraner Forum für Theologie und Kirche (<http://www.theologie-und-kirche.de/> [Abruf: 21.05.2021]; ein aufschlussreicher Literaturbericht von über 100 Titeln, der nach der Abfassung des Beitrags online erschienen ist.

²⁵ Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. 2 Bände, Berlin 2019, Bd. 2, 807.

²⁶ So der Titel seines Aufsatzes in: Michael Reder / Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008, 26–36.

²⁷ Ebd.

lerdings „nur“ noch den schwachen Status einer „Option“ besitzt: Es ist in einer nachmetaphysischen Epoche möglich zu glauben, aber nicht (mehr) notwendig.²⁸

Diese Freiheit zu glauben ist die größte Chance, die den Religionen, im Besonderen aber dem Christentum hinkünftig eröffnet ist. Der Glaube wird auch soziologisch das, was unsere Existenz immer schon ist: contingent, nicht notwendig. Eine Welt, in der religiöser Glaube möglich, aber nicht notwendig ist, entfunktionalisiert Religion. Die Corona-Krise zeigt diese Entfunktionalisierung mehr als deutlich auf. Doch gerade deshalb eröffnen sich nun für den Glauben Räume, die der Zutat menschlicher Existenz ganz und gar entsprechen: dass wir existieren, letztendlich grund-los, anders gesprochen: zweck-frei. Die Zweckfreiheit der Existenz, letztlich der Schöpfung selbst, bedeutet Existieren um seiner selbst willen.²⁹

Wenn die Corona-Krise das Bewusstsein unseres kontingenten Daseins schärft, dann geschieht dies in einer kulturellen Situation, in der einerseits die klassischen Funktionen der Religion weithin von nicht-religiösen Systemen übernommen werden, andererseits die Fragen des Sinns des je eigenen Lebens den Individuen selbst überlassen sind. Es ist unwahrscheinlich, dass die Krise den Bedeutungsverlust der Religionen und Kirchengemeinschaften bremst oder gar stoppt. Zahlenmäßig gesehen könnte sogar ein traditionelles und miteugebundenes Christ- und Christin-Sein einen weiteren Schwund erleben, weil die derzeitigen ekcllesialen Karenzzeiten ihren

Einfluss auf das Verhalten nachhaltig prägen könnten. Aber es ist auch möglich und erwartbar, dass die individuelle Religiosität nicht abgenommen, sondern einen Anstoß erhalten hat. Die Krise zeigt eine neue Offenheit für Fragen, die im Lärm einer Erlebnis- und Freizeitgesellschaft bisher untergegangen sind. In der Stille der Monate zuhause kann auch ein Impuls geboren werden sein, sich Bereichen des Lebens zuzuwenden, die letzte Fragen berühren. Dann hätte Corona einen wichtigen Beitrag geleistet, dass Glaube eine Lebensoption ist, die Hoffnung weckt.

Der Autor: Franz Gruber, geb. 1960, ist seit 2001 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholischen Privat-Universität Linz. 2002–2012 Chefredakteur der ThPQ, von 2014–2020 Rektor der KU Linz. Seine Publikationen verbinden die klassischen Inhalte der Systematischen Theologie mit neuen Perspektiven der Sozial- und Naturwissenschaften sowie der Philosophie: *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001; *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*, Kevelaer 2003; zus. mit A. Kreutzer (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (QD 258)*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013; zus. mit K. Viertbauer (Hg.), *Habermas und die Religion*, Darmstadt 2017 (2. korrig. u. erw. Aufl.); zus. mit M. Knapp (Hg.), *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021; GND 124632432.

²⁸ Vgl. dazu Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009; Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.

²⁹ Eine wertvolle Ausdeutung dieses Gedankens leistet Hans-Joachim Höhn, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn u. a. 2010.