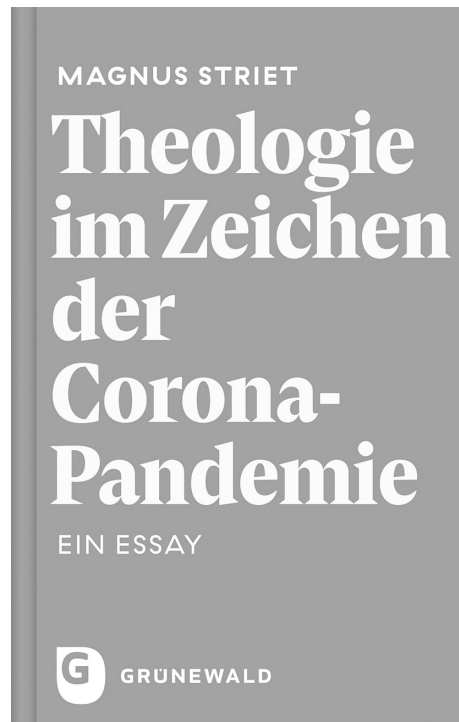


Das aktuelle theologische Buch

♦ Striet, Magnus: *Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie. Ein Essay.* Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (128) Geb. Euro 14,00 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 22,90. 978-3-7867-3245-7.

„Was hat Gott mit SARS-CoV-2 zu tun?“ (23), fragt der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet in seiner essayistisch gehaltenen Publikation zur Coronakrise. Ausgehend von prominenten Stimmen wichtiger Amtsträger und historischen Streiflichtern entwickelt er darin eine Deutung der Pandemie im Kontext seines theologischen Denkens. Damit reiht er sich unter jene wachsende Zahl systematischer Theologen, wie etwa Walter Kasper und George Augustin, ein, die sich um eine Ausdeutung der gegenwärtigen Lage im Licht des Glaubens bemühen. Seine Ausführungen zeichnen sich in wohlthuender Weise durch ein Bewusstsein um die Notwendigkeit theologischer Selbstbescheidung aus. Hierbei folgt er der Annahme, dass nach wie vor „die Theodizeefrage das theologische Problem schlechthin“ (18) darstelle und die Pandemie in diesem Zusammenhang als „Wirklichkeitsstresstest“ (85) fungiere. Denn sie hebt die Frage nach den sog. physischen Übeln, wie etwa Naturkatastrophen, ins Bewusstsein, also jenen leidvollen Strukturen der Schöpfung, die nicht durch freie Entscheidungen des Menschen, sondern natürliche Prozesse verursacht werden.

Sehr erhellend zeigt der Verfasser einleitend drei grundlegende Argumentationsstränge aus Geschichte und Gegenwart zur Erklärung des *malum physicum* auf: Zunächst sieht er die Tradition weithin als von einem auf Augustinus, ja vielleicht sogar Paulus zurückgehenden Paradigma göttlicher Strafflogik bestimmt an (30, 55 f.). Dabei wird der Ursünde eine solch verheerende Wirkung auf die ganze Schöpfung zugeschrieben, dass alle natürlichen Übel reflexartig als pädagogische Maßnahmen eines strafenden Richter Gottes zur Umkehr der Menschen interpretiert werden können. Mit einer gewissen Erleichterung stellt Striet jedoch bei seiner Durchsicht theologischer Äußerungen zur Pandemie fest, dass hochrangige Kirchen-



vertreter dieses klassische Modell in der gegenwärtigen Situation kaum verwenden (34).

Trotzdem hallt es in gewisser Weise in einem zweiten Interpretationsansatz nach, welcher die Ausbreitung des Coronavirus zumindest als „Weckruf“ (69) deuten möchte. Hier werde zwar eine göttliche Verursachung des Infektionsgeschehens verneint oder zumindest offengelassen, seine Bedeutung für den Glauben aber trotzdem in einem paränetischen Umkehrruf gesehen. In seiner, wie der Autor selbst zugibt (24), stellenweise sarkastisch geprägten Besprechung der Äußerungen von Rudolf Voderholzer (25) oder Walter Brandmüller (64) legt er deren unverhohlene Modernitätskritik schonungslos offen. In abgeschwächter Weise gilt dies Striet zufolge auch für Papst Franziskus, dessen „anthropomorphe Lesart“ (70) der Natur auf schwer nachvollziehbare Art und Weise eine Deutung der Pandemie als Strafe für die Ausbeutung der Umwelt durch den Menschen ins Gespräch bringe. Nicht nur an dieser Stelle hätte es der Studie sicherlich gutgetan, stärker zwischen theologischer Interpretation der Pandemie und deren geistlicher Deutung für den

Einzelnen zu differenzieren. Denn eine Antwort auf die Frage nach der göttlichen Verursachung physischer Übel entscheidet per se ja noch nicht darüber, inwieweit gläubige Menschen die Ausbreitung des Virus zum Anlass nehmen dürfen, ihr eigenes Leben und ihr Verhältnis zur Schöpfung neu zu reflektieren. Diese Reserviertheit gegenüber der spirituellen Dimension des Glaubens verwundert auch deshalb, weil an anderer Stelle ein stärkerer Erfahrungsbezug der Theologie vehement eingefordert wird (16).

Ein drittes Argumentationsmuster schließlich entledigt sich systematisch-theologischer Problemstellungen dadurch, dass Kirchenvertreter nur mehr als „Solidaritätsspezialisten“ (63) auftreten, die ihre Rolle auf den bloßen Hinweis zur Rücksichtnahme gegenüber dem Nächsten beschränkt wissen wollen (27). Es ist freilich schade, dass an dieser Stelle kaum auf inzwischen publizierte homiletische Beiträge eingegangen wird, sodass insgesamt ein etwas einseitiges Bild entsteht. Hier hätte etwa ein Blick auf Ansprachen des Augsburger Bischofs Bertram Meier zeigen können, wie sich ausgehend vom Solidaritätsgedanken eine auch systematisch-theologisch anschlussfähige Deutung der Pandemie entwickeln lässt.

Ohnehin macht der Verfasser im weiteren Verlauf schnell klar, dass er alle drei von ihm skizzierten Reaktionsweisen für defizitär hält, weil hier „die Gottesfrage im eigentlichen Sinn kaum oder gar nicht gestellt wird“ (28). Einerseits fallen sie damit aus seiner Sicht hinter ein Problemniveau zurück, das biblische Schriften z. B. im Ijobbuch bereits längst erreicht haben (57, 72). Andererseits übergehen sie ein Gefühl tiefgreifender existenzieller Verunsicherung, das Dichter aller Epochen, wie etwa Heinrich Heine oder Robert Gernhardt (17, 19), wahrgenommen haben. Als Kronzeuge hierfür fungiert Giovanni Boccaccio, weil er im Florenz des 14. Jahrhunderts durch die Pest ebenfalls einer Seuchensituation ausgesetzt war und in seinem *Decamerone* exemplarisch den Rückzug freundschaftlich verbundener Menschen in die nicht öffentliche Welt inszenierte. Seine Rede von der „Grausamkeit des Himmels“ (51) stehe dabei einer „für das Menschenschicksal unsensible[n] Mainstreamtheologie“ (53) seiner Zeit entgegen und rehabilitiere Lebensbejahung

gegenüber fragwürdigen „Selbstaufopferungs-glorifizierungen“ (55). Wie auch anderswo wäre an dieser Stelle – bei aller Sympathie für die literarische Form des Essays – der eine oder andere weiterführende Beleg und eine etwas breitere Ausleuchtung des historischen Hintergrundes wünschenswert gewesen.

Für Striet jedoch hat das Maßnahmen an literarischen Texten eher die systematische Funktion, „[e]ine gute, eine menschnahe und die Abgründigkeit des Lebens akzeptierende Theologie“ kritisch von bloßen „theologischen Phantasien“ (17) abzugrenzen. Nur so könne es nämlich nachhaltig vermieden werden, in eine absurde Bestrafungslogik zurückzufallen und die Existenz sämtlicher innerweltlicher Übel einzig und allein dem Menschen anzulasten. Allerdings erhebt sich dann die Frage nach der Verantwortung Gottes für leidvolle Strukturen seiner Schöpfung mit einer ganz neuen Radikalität, gerade wenn der Religion gegenüber den Naturwissenschaften unter den Bedingungen der Moderne nur noch eine marginale Rolle zukommt. Christlicher Glaube sollte daher als „Trostangebot“ (74) ausbuchstabiert werden, um im Anschluss an lyrische Vorbilder den „Spagat zwischen Realismus und vorsichtiger Sehnsucht“ (80) auszuhalten, sodass Gott als „Sehnsuchts-wort“ (97) in den Blick kommen kann.

Einen solchen Versuch pandemiesensibler Gottesrede wagt der Verfasser schließlich im Hauptteil seines Essays, wobei er sich weitgehend in den bekannten Bahnen der Präpperschule bewegt. Konstruktionspunkt ist ein starkes Konzept formal unbedingter menschlicher Willensfreiheit, auf die Gott niemals determinierend, sondern bestenfalls dialogisch einwirkt: „Selbst Gott kann nicht in einer kausalursächlichen Weise in die menschliche Freiheit eingreifen, soll Freiheit wirklich Freiheit sein. [...] Als Gnade können Menschen begreifen, dass Gott sie in ihrer Freiheit frei sein lässt“ (91). Folgerichtig hat Gott die Schöpfung vollständig dem kreativen Kulturschaffen des Menschen überantwortet, sodass jedwedes übernatürliche Eingreifen in der Welt von vornherein einen Unbegriff darstellen würde. Kompromisslos entledigt sich der Verfasser so des Problems göttlicher Interventionen, wenn er mit Bezug auf einen vor einer Muttergottesstatue betenden Kardinal feststellt:

„Anachronistisch, einem Weltbild vergangener Zeiten zugehörig ist eine solche Gebetspraxis gleichwohl. Gott greift nicht ein, jedenfalls nicht durch Wunder“ (79). Striet sieht diesen strengen Non-Interventionismus sogar als Bedingung für die Möglichkeit wahrer menschlicher Freiheit, die eine Stabilität der natürlichen Ordnung voraussetze, damit der Mensch verlässlich und zielgerichtet handeln könne (107). Interessanterweise wirkt jedoch die Haltung des Verfassers gegenüber dem genauen Status der Naturgesetze stellenweise schwankend: Zunächst erscheinen diese als regulative Verallgemeinerungen im Kontext einer teleologiefreien Natur (92), um wenig später dann doch als determinierende Instanzen des natürlichen Bereichs – selbstverständlich mit Ausnahme der menschlichen Freiheit – aufzutreten (95).

Letztlich muss es innerhalb des hier vorgeschlagenen Paradigmas fraglich bleiben, wie menschliche Freiheit, verstanden im Sinne einer „bewussten Selbststeuerung“ (94) und „Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst“ (102), aus dem ihr eigentlich völlig wesensfremden Evolutionsprozess hervortreten kann. Menschlicher Reflexion über diese Fragestellung aber entspringt der Grenzbegriff einer völlig unbeschränkten Freiheit, deren Allmacht prinzipiell sämtliche Möglichkeiten unterworfen sind (99). Einem so postulierten göttlichen Wesen kann denn auch die Schöpfung einschließlich eines Mitwirkens im Rahmen des evolutiven Prozesses zugeschrieben werden (104). Gleichzeitig wird Gottes Vorsehung als faktisch radikal begrenzt gedacht, um auch nur den Anschein irgendeiner Form von Determination menschlicher Freiheit zu vermeiden (100). Das Motiv für die Initiative zum evolutiven Prozess sieht Striet schließlich im Wunsch Gottes nach einer Selbstmitteilung seines freien Wesens gegeben, weshalb er innerweltlichen Kräften vollen Entfaltungsspielraum einräumt, hohe Risiken eingeht und Überraschungen in Kauf nimmt (114). Nach langem und ergebnisoffenem Warten des Schöpfers können sich so im Laufe der kosmischen Entwicklung freie Geschöpfe herausbilden, die zu einer echten Beziehung mit ihm fähig sind (117).

Höchster Ausdruck der göttlichen Selbstmitteilung ist, wie der Verfasser im Epilog an-

deutet, das Inkarnationsgeschehen, worunter er die radikale Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus von Nazareth versteht (126). In ihm setzt sich die absolute Freiheit selbst dem biologischen Prozess aus und entwickelt eine letzte Empathie für die Schöpfung, sodass Gott vom Menschen als mitfühlendes Wesen erhofft werden kann. Man wird an dieser Stelle sicherlich fragen können, inwieweit sich Striet hinsichtlich der von ihm selbst aufgeworfenen Frage nach dem Gotteskonzept (10) wirklich so extrem von den seinerseits eingangs heftig attackierten theologischen Äußerungen zur Pandemie unterscheidet. Immerhin scheinen beide Seiten von einem stark personal geprägten Gottesbegriff auszugehen und zudem an der göttlichen Allmacht im Sinn eines völlig freien Schöpfungsaktes festhalten zu wollen. Im Gegenzug könnte es spannend sein, als Kontrastfolie z. B. eine alternative prozesstheologische Deutung der Pandemie zu entwickeln, wobei Gott dann weniger freies Gegenüber zur Schöpfung wäre, sondern als apersonale, mit dem evolutiven Prozess verwobene Kraft in den Blick käme.

Insgesamt gelingt Striet vor allem dort eine anregende theologische Interpretation des Coronageschehens, wo er die Dimension der Hoffnung als genuine Teil seiner Rede von Gott herausarbeitet. So eröffnet der Gottesbegriff inmitten natürlich verursachten Leids Sinnhorizonte, gerade weil er nicht getrennt von grundmenschlichen Regungen und Freiheitsentscheidungen zu denken ist. Religion dient dabei nicht als wohlfeile spekulative Begründung innerweltlicher Leidstrukturen, sondern hat den Mut, diese in ihrer ganzen Trostlosigkeit anzuerkennen. Gleichzeitig richtet sich der Blick nach vorne auf eine je vollständigere Realisierung menschlicher Freiheit, die aktuell in der Kulturleistung medizinischer Forschung einen erfahrungsbasierten Anknüpfungspunkt hat. Insofern bleibt Striets Projekt coronasensibler Rede von Gott ein äußerst lesenswerter und bewusst provokant vorgetragener Denkansatz, der sich hoffentlich – in Zustimmung wie in kritischer Abgrenzung – stimulierend auf die weitere Diskussion auswirken wird.

Augsburg

Martin Blay