

Erschöpfte Schöpfung

Theologische Aufsätze aus der Corona-Krise

Prof. Dr. Henning Theißen, Verwaltungsprofessor für Systematische Theologie an der Leuphana Universität Lüneburg, Heisenbergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Vorwort

Die Vorstellung, dass der Mensch die Krone der Schöpfung sei, ist für den christlichen Glauben und die Theologie schon vor dem Ausbruch der Corona-Krise ungenießbar geworden. Zu deutlich hat in den Monaten davor insbesondere der Klimawandel stetig breiter werdenden Schichten der Bevölkerung vor Augen geführt, dass gerade das vermeintliche Krongeschöpf in einer Wechselseitigkeit und Abhängigkeit mit der ganzen Schöpfung steht. Jede Betätigung einer vermeintlich den Menschen zustehenden Schöpfungsherrschaft – theologisch gesprochen, des sog. *dominium terrae* (nach 1. Mose 1,28) – führt tendenziell dazu, die Grundlagen des eigenen Lebens und Menschseins zu schädigen, die in nichts anderem als der Schöpfung bestehen. Nachhaltigkeit und Ressourcengerechtigkeit sind wichtige Schlagworte geworden, die diese Einsicht in größere Diskussionszusammenhänge übersetzen. Trotzdem wächst das Bewusstsein, dass die Menschheit mitten in einer zu guten Teilen selbst gemachten ökologischen Krise steht, nur sehr langsam und gegen auch öffentliche Widerstände.

Der Ausbruch der Corona-Pandemie, der die Weltbevölkerung im März 2020 traf, hat in ungleich schlagartiger Weise das Krisenbewusstsein der Menschen wacherüttelt und geschärft. Dass Corona eine handfeste Krise bedeutet ist – verglichen mit der ökologischen Krise und dem Klimawandel – geradezu auf einen Schlag zum bestimmenden Tenor des Zeitgefühls geworden. Man streitet sich allenfalls, ob der Krisenmaßstab, der beim Verstehen und Bewältigen des Eintretenen helfen soll, eher im globalen Bankencrash 2008/09, in der Stunde null nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs oder in früheren Pandemiegeschehen begreifen, jedenfalls wenn man eine theologische Perspektive einnimmt, wie ich es in den Aufsätzen dieses Bändchens vorhabe.

Das vorrangige Empfinden, das sich für mich mit den Erfahrungen aus etwa zwölf Wochen Corona-Krise (gerechnet ab dem Zeitpunkt der Ausrufung

als Pandemie) verbindet, ist das einer *erschöpften Schöpfung*.¹ Der Begriff Schöpfung hat bekanntlich (wie alle Wörter auf -ung) einen doppelten Sinn; er bezeichnet sowohl den Vorgang der Erschaffung der Welt als auch dessen Ergebnis. Schöpfung ist deswegen die natürliche Umwelt, in der wir uns vorfinden, gleichgültig, ob wir als religiöse oder agnostische Menschen auf sie blicken. Schöpfung ist aber – dies nunmehr in theologischer Blickrichtung – auch das, was uns zu Menschen macht, d. h. unsere Herkunft und unser Gewolltsein als Wesen, die unter natürlichen Bedingungen, d. h. mit endlichen Ressourcen leben. Klimawandel und ökologische Krise führen uns die Endlichkeit dieser Ressourcen unbarmherzig vor Augen und gleichzeitig die daraus resultierende Verantwortung unseres Umgangs damit, der wir dann am besten gerecht werden, wenn wir von unserer eigenen Endlichkeit ausgehen.

Die Corona-Krise scheint mir denselben Zusammenhang zwischen natürlichen Ressourcen und den Grenzen des Menschseins zu beleuchten, setzt aber als eine Krankheit, die erhebliches Todesrisiko birgt, an der zuletzt genannten Seite dieses Zusammenhangs an. Die ökologische Krise ist eine eindringliche Mahnung, Schöpfungsressourcen nicht so auszubeuten, als könnte das endlos so weitergehen. In der Corona-Krise stößt man exemplarisch auf die Endlichkeit der eigenen menschlichen Ressourcen, wofür mir wie der Spanischen Grippe 1918/19 zu suchen ist. Doch diese Fragen sind nachgeordneter Natur. Auffällig ist nur, dass der Klimawandel selbst als Vergleichsmaßstab für die Bedrohlichkeit der Corona-Krise eher selten herangezogen zu werden scheint. Dabei kann man beide durchaus als Krise der natürlichen Ressourcen der Ausdruck Erschöpfung am triftigsten scheint. Nicht bloß Bilder und Vorstellung von Intensivpatient*innen, die der Beatmung bedürfen, oder von Angehörigen des Krankenhauspersonals, die in manchen Regionen der Erde unter dem Eindruck einer Flut schwerer Corona-Fälle an die Grenzen ihrer persönlichen Belastbarkeit und darüber hinaus ge-

hen, sondern auch die Einschnitte, die unter dem öffentlichen Shutdown zuhause ausharrende Familien mit Kindern oder von Besuchsmöglichkeiten abgeschnittene Bewohner*innen von Alten- und Pflegeeinrichtungen notgedrungen hinnehmen müssen, führen bei den Betroffenen zu einem Zustand, den man wohl zu Recht als Erschöpfung charakterisieren kann. Wer einfach nicht mehr kann, wird bei dem Ausdruck Erschöpfung die Kehrseite, die diesem anhaftet, kaum mithören: Erschöpfung ist das Ergebnis eines Ausschöpfens von Ressourcen, das denen, die es praktizieren, eigentlich vielfältige Mittel an die Hand geben müsste. Doch das Bild des Schöpfens aus einer Quelle, das hinter der Redeweise steht, ist irreführend; es unterstellt einen ständig sprudelnden Nachschub, der für die Ressourcen der Schöpfung jedoch nicht gegeben ist.

Gerade eine evangelische Theologie, die von Schöpfung redet und sich – in der Ausrichtung der Reformatoren *ad fontes*, also an der Bibel – in besonderer Weise der *Quelle* des Glaubens verpflichtet weiß, sollte für die Verschiebung sensibel sein, die eintritt, wenn das Bild des Schöpfens aus der Quelle auf geschöpfliche Ressourcen angewendet wird. Wie die Vorsilbe »re-« signalisiert, sind Ressourcen bereits eine Ableitung vom eigentlichen Quell (source), so dass die Gewährung unbegrenzter Mittel und umfassender Möglichkeiten dem geschöpflichen Leben gerade nicht zu Gebote steht. Theologie, die um den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem ewigen Gott und der endlichen Welt weiß, hat an diesem Punkt einen besonderen Auftrag, wenn es um den Umgang mit Schöpfungsressourcen geht.

Nicht nur der Klimawandel, auch die aktuelle Corona-Pandemie weist Merkmale einer Ressourcenkrise auf. Politische Kräfte müssen auf die Bewältigung der Krise hin gebündelt, intensivmedizinische Kapazitäten in einem vernünftigen, den laufenden Versorgungsauftrag nicht abwürgenden Maß vorgehalten und aufgestockt werden, Fragen der sog. Grundversorgung mit Gütern des allgemeinen Bedarfs müssen entschieden und ihre Umsetzung logistisch geplant werden, und in allem müssen Menschen in ihrem privaten Leben wie in ihren beruflichen Funktionen oder öffentlichen Ämtern sich mit der eigenen Endlichkeit auseinandersetzen und gleichzeitig die Hoffnung auf eine Bewältigung der Krise hochhalten. Die Aufzählung dieser Aspekte der Ressourcenkrise ist nicht erschöpfend, kann aber vielleicht schon so einen Eindruck von der Erschöpfung vermitteln, die der weltweite Ausbruch von Corona vielerorts hervorruft.

Mich beschäftigt in den Beiträgen dieses Bändchens die Frage, welchen eigenen Beitrag die Theologie zur Auseinandersetzung mit der Corona-Krise leisten kann. Einer erschöpften Schöpfung Mut zu machen oder trostspendend zuzureden, mahnend auf die Grenzen der Geschöpflichkeit wie auf den schöpferisch- unerschöpflichen Quell aller geschöpflichen Möglichkeiten hinzuweisen, sollte zum Auftrag der Theologie in der aktuellen Situation hinzugehören, ebenso aber die Anerkennung und Hinnahme der eigenen Erschöpfung da, wo sie besteht. Oft wird die Theologie aus eigener Expertise keine unmittelbaren Handlungsempfehlungen geben können oder gar »religiöse Pandemiepläne« aufstellen können, die den öffentlich und privat möglichen und nötigen Maßnahmen etwas wirklich Neues oder Anderes hinzufügen könnten. Die Theologie wird die Ressourcen der Ärzt*innen, Epidemiolog*innen, Politiker*innen und Privatleute, die sich der Bekämpfung und Linderung der Pandemie widmen, kaum inhaltlich erweitern können, sehr wohl aber unterfangen und vertiefen, indem sie in den Fragen und Problemstellungen, die all die Genannten zu bearbeiten und zu entscheiden haben, eine zusätzliche Dimension hinzufügt, die vielleicht den Blick über das eigene Handlungsfeld, die eigene Expertise, die eigenen Aussichten und Befürchtungen hinaus zu öffnen vermag. In dieser Dimension muss die Bedeutung des Glaubens an einen göttlichen Schöpfer für die erschöpfte Schöpfung deutlich werden. Ich denke, dass eine solche Behandlung eines tagesaktuellen Themas am ehesten der Gefahr zu wehren vermag, dass die Theologie bloß Inhalte der bürgerlichen Meinungsbildung wiederholt.

Günther Thomas hat im Blog der Zeitschrift »zeitzeichen« die Aufgaben zusammengetragen, vor die Corona die Theologie in ihren verschiedenen Teilaufgaben von der Gotteslehre bis zur Lehre von der letzten Dinge und hinein in die Ethik stellt.² Dieses große Programm abzuarbeiten, sah ich mich in meinem Nachdenken über Corona nicht in der Lage. Ich habe vielmehr einige Themen aufgegriffen, die sich für die mit Corona gestellten Probleme als wichtig herausgestellt haben, und versuche, ihr theologisches Potenzial zu entfalten. Es ist eine überraschende Entdeckung für mich gewesen, wieviel Theologie in Themen wie der Maskenpflicht oder der Frage einer zukünftigen Impfung gegen Corona steckt. Denn häufig handelt es sich bei diesen Themen um Ressourcen, die in die Bewältigung der Corona-Krise gesteckt werden können. Sie sind wie alle Ressourcen endlich, fließen aber womöglich aus einem ideellen Quell, der im theologi-

schen Nachdenken erschlossen werden und der helfen kann, den richtigen Umgang mit ihnen anzuleiten.

Die Beiträge sind allesamt in den Wochen seit Ausrufung der Corona-Pandemie bis heute entstanden und sprechen insofern selbst in der Krise und in sie hinein. Sie sind in gewisser Weise ein Stück theologischen Alltagsgeschäfts, da die Theologie ihre Bemühungen nicht auf einen für sie reservierten Raum am Sonntag konzentrieren kann, sondern in ihrem Reden und Reflektieren in der Kirche wie außerhalb davon dieselben Redlichkeitspflichten erfüllen muss. Dass das vorliegende Bändchen genau sieben Beiträge versammelt, war nicht daraufhin geplant, kann aber als symbolischer Ausdruck dessen gesehen werden.

Die Texte erscheinen hier in der Reihenfolge ihrer Entstehung und nicht in Zuordnung zu den dogmatischen Themenkapiteln, die nur suggerieren würde, dass Corona in einer Theologie, die auf diesem Gebiet keine eigene unmittelbare Expertise hat, auch nichts an der Tagesordnung verändern würde. Doch dieser Eindruck wäre grundfalsch; m. a. W. ist in dieser Hinsicht das Thema »Corona« für die Theologie nicht alltäglich. Es muss jedoch nach meiner Auffassung auch ohne den sicheren Reflexionsabstand der *Retrospektive* in der Situation selbst der Versuch gemacht werden, aus theologischer *Perspektive* zum Thema zu sprechen, weil schlicht davon auszugehen ist, dass die Theologie in der angedeuteten Weise einen eigenen und durch niemand ersetzbaren Beitrag über die sonst verfügbaren Ressourcen hinaus zu leisten vermag. Allerdings wird dieser Beitrag im vorliegenden Bändchen öfter in quasi thetischer Form durch die Verbindung von Gedankenbausteinen (in den Texten mit römischer Zählung) vorgelegt. Die argumentative Stringenz ist mit dieser eher assoziativen Darstellungsweise auf einem Gebiet, das die Erfahrungsweite vieler unter uns (mich eingeschlossen) neu vermisst, nicht immer herzustellen. Auch die in Zeiten von Bibliotheksschließungen begrenzten Möglichkeiten des Zugangs zu gedruckter Literatur wird man diesen Texten anmerken, die überwiegend mit Verweisen auf online verfügbare Texte und die Presseberichterstattung operieren. Die folgenden Kapitel haben eben Anteil an der Erschöpfung, die diesem Buch den Titel gibt. Ich spreche je-

doch im Titel von »Theologischen Aufsätzen« »aus der Krise« und nicht »in der Krise«, weil ich die Hoffnung habe, dass das Durchdenken der Erschöpfung auch einen Ausweg weisen kann, der bei einem Verharren in der statischen Ortsangabe (»in der Krise«) nicht zum Ausdruck käme. In dieser kleinen Nuance mag exemplarisch der Mehrwert und Erkenntnisgewinn zur Sprache kommen, den ich mir von einer theologischen Beschäftigung mit der Corona-Krise erhoffe.

Mein Dank gilt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, deren Amtsbe- reich mir die Möglichkeit eröffnet hat, theologische Überlegungen zu einem aktuellen Thema auch zeitnah zu veröffentlichen. Zu den Impulsen meines Nachdenkens gehörte auch ein Beitrag von Horst Gorski vom März 2020.³ Peter Haigis gilt mein Dank für die Genehmigung, den Kopfaufsatz dieser kleinen Sammlung, der bereits im Maiheft des Deutschen Pfarrerberlattes 2020 veröffentlicht wurde,⁴ hier in einer leicht überarbeiteten Version erneut abdrucken zu lassen. Martha Elsässer, Joachim Pennig, Ricarda Schmieling und Barbara Wilhelmi danke ich für ihr Interesse und die Ermutigung, die mich zum Abschluss des Bändchens motiviert haben.

Lüneburg, am Pfingstsonntag, den 31. Mai 2020

Anmerkungen:

¹ Nach Abschluss des Manuskripts wurde ich durch meinen Bruder auf die mir unbekannte Tatsache aufmerksam gemacht, dass Klaus Hurtz bereits im Jahre 1998 im Verlag F. Pustet eine Textsammlung unter demselben Titel veröffentlicht hat. Da Klaus Hurtz der katholische Gemeindepfarrer an St. Franziskus in meinem elterlichen Wohnort Bonnenbroich-Geneicken (gehörig zu Mönchengladbach) ist, freut mich dieser ökumenische Zufall ganz besonders.

² Vgl. Günther Thomas, *Gott ist zielstrebig (I–V). Theologie im Schatten der Corona-Krise*, online: <https://zeitzeichen.net/node/8206> (25.05.2020).

³ Vgl. den am Tag der Pandemieausrufung veröffentlichten Text von Horst Gorski, *Glaube in Zeiten eines Virus* [11.03.2020], online: <https://www.velkd.de/velkd/berichte-texte-predigten.php#2117> (25.05.2020).

⁴ *Deutsches Pfarrerberblatt*, Bd. 120, Jg. 2020, Heft 5, 275–279.

Kapitel 1

Die Krone der Digitalisierung – Theologie in Zeiten von Corona

Als vor Jahren auf dem Universitätscampus und in der halben Stadt für unbestimmte Zeit der Strom ausfiel, sagte mein kirchengeschichtlicher Kollege¹ sinngemäß zu mir: »Wir Theologen können dann immer noch ganz analog in die Bibliothek gehen und Bücher lesen.« Damals gab es noch keine Corona-Pandemie, in deren Verlauf heute ganze Universitätsbibliotheken schließen und man das eigene Büro nicht mehr betreten kann. Aber fiel nicht schon 1831 der theologische und philosophische Hauptvertreter des Deutschen Idealismus der Cholera zum Opfer, nachdem er bei vermeintlichem Abklingen der Epidemie die Vorlesungen wiederaufgenommen hatte?² Vorsicht ist also auch für die Fächer geboten, deren gefährlichstes Gesundheitsrisiko bislang vom Buchschimmel ausging. Verständlich, wenn Theolog*innen sich in der jetzigen Lage zum Zitate-Verpflanzen, dem Traum des deutschen Professors nach Heine,³ aus der Bibliothek in die Quarantäne des häuslichen Schreibtischs verpflanzen, mögen sie dort inmitten ihrer Kinder, die in den Wochen der Kita- und Schulschließungen dort herumtobten, auch nur noch Texte wie diesen zustandebringen. Aber kann die Theologie denn zur Bewältigung der Corona-Krise überhaupt mehr beitragen als eine gewisse »Gemeinwohrrhetorik« (F.W. Graf)? Ich vermute, dass sie es kann, wenn sie die *Analogien* beachtet, die in der Corona-Krise zwischen den Kirchen und der Gesellschaft als ganzer bestehen.

I.

Die erste Analogie ist eine *Paradoxie*, die entdeckt, wer die Äußerungen leitender Theolog*innen aus den deutschen Landeskirchen zum Thema Corona studiert.⁴ Vielfach wird hervorgehoben, wie wichtig Glaube, gelebte Spiritualität und geschwisterliche Begleitung gerade in Krisenzeiten sind. Doch im gesundheitlichen Interesse kann derzeit kaum etwas davon praktiziert werden: Kirchliche Veranstaltungen, allen voran die sonntäglichen Gottesdienste, wurden in Deutschland großräumig abgesagt (13.03.2020). Vielmehr, so die theologische Konsequenz, seien neue Wege zur Kommunikation des Evangeliums zu entwickeln. Die EKD hat auf ihrer Homepage eine eigene Website für diese meist social media-gestützten neuen Ideen geschaltet.⁵

Eine ähnliche Paradoxie besteht in der Gesellschaft insgesamt: Die Krise fordert zum Schutz derer, denen das Virus am meisten schaden würde, Solidarität und Zusammenhalt, doch am besten so, dass sich alle möglichst viel in die eigenen vier Wände zurückziehen. Physische Distanzierung lautet das Wort der Stunde. Das öffentliche Leben, so suggerierten es schon vor Beginn der regierungsseitig verfügbaren »Kontaktsperren« (01.04.2020) die sich häufenden Pressefotos von menschenleeren Restaurants und Plätzen, wird in den Standby-Modus geschickt und die private Häuslichkeit des Biedermeier wiederentdeckt.⁶

II.

Doch fürchte ich, dass diese Beschreibung des öffentlichen Lebens unter dem Eindruck von Corona nicht ganz stimmt. Auch jetzt steht das öffentliche Leben keineswegs still, und das gilt wiederum für Gesellschaft und Kirche in analoger Weise. Es verlagert sich nur, wo immer möglich, ins Internet und die internetbasierten social media. Meetings in der Firma lassen sich auch als Videokonferenzen durchführen, wenn möglichst alle Telearbeit praktizieren. Konzertsäle, Theater und Kinos sind geschlossen? Dafür boomen kulturelle Streaming-Angebote umso mehr. Verkauft werden dürfen im Grunde nur noch Nahrungsmittel und, mit etwas Glück, Klopapier als zwischenzeitliche Trophäe einzelner Hamsterkäufer. Macht nichts, wir kaufen ohnehin bei Amazon und Zalando. Der einzige Bereich, in dem wirklich alle die Einschnitte der Corona-Krise spüren, sind wohl die weitgehend unterbundenen Sozialkontakte: Nur Angehörigen des eigenen Haushalts mit einem Abstand von weniger als 1,5 m zu begegnen und auch zu Ostern die Großeltern zu deren eigenem Schutz nicht besuchen zu können, dürfte auch *digital natives* kaum gefallen. Allerdings gehören der eigene Haushalt und die enge Familie eben gerade nicht zum öffentlichen Leben.

Im kirchlichen Bereich gilt Analoges. Pfarrer*innen zelebrieren vor der Webcam, und Gebetsportale in den social media unterstützen die Alltags-spiritualität in breiter Form. Das öffentliche Leben verlagert sich, aber es verlangsamt sich jedenfalls nicht in dem Maß, wie damit die Ausbreitung von Corona verlangsamt werden sollte. Vielmehr spitzt das Virus, wenn es ganze Länder ins Home Office treibt, eine Entwicklung zu, die unser Zusammenleben in Wirtschaft und Kultur ohnehin seit Jahren im Griff hat: Corona ist die Krone der Digitalisierung.

III.

Eine weitere Analogie betrifft die (operativen und kommunikativen) *Strategien*, die Kirchen und Gesellschaft im Umgang mit der Krise verfolgen. Mich als Theologen überrascht dabei, wie selbstverständlich die Kirchen sich der allgemeinen Agenda der Kontaktvermeidung verschreiben. Gewiss ist das ein Beitrag zum Gemeinwohl, dass sie gegenüber den verfügbaren Einschränkungen keine religiösen Extrawürste beanspruchen. Die großen Kirchen in Deutschland verkündeten die Absage der Sonntagsgottesdienste von sich aus sogar drei Tage, ehe sie staatlicherseits verboten wurden (16.03.2020). Die Nordkirche tat es in besonders sprechender Weise: »Die Nordkirche schließt sich den Empfehlungen an, alle nicht notwendigen Veranstaltungen abzusagen. Die Nordkirche empfiehlt deshalb [...], vorerst auch auf Gottesdienste und andere kirchliche Veranstaltungen zu verzichten.«⁷ Hier hat man es schwarz auf weiß, dass die Nordkirche ihre Gottesdienste für »nicht notwendige« Veranstaltungen hält. Ich halte dagegen: Was hält man von einer Kirche, die ihre eigenen Gottesdienste entbehrlich findet? Wie konnte es zu dieser »Selbstbanalisierung« (Wolfgang Huber) kommen?

Meine Vermutung ist, dass hier die Zauberformel von der »Kommunikation des Evangeliums«, mit der Ernst Lange die Gesamtaufgabe allen kirchlichen Handelns auf den Punkt gebracht zu haben schien, Theologie und Kirchen einen Streich spielt. In der biblischen Pfingstgeschichte, die als paradigmatisch für die Kommunikation des Evangeliums gelten kann, rangiert das Sprachenwunder vor dem Inhalt der Predigt des Petrus und bestätigt so die kommunikationswissenschaftliche Binsenweisheit, dass das Medium (hier: der Geist) die Botschaft ist. Dann aber scheint das »globale Dorf« (Herbert Marshall McLuhan) des Internetzeitalters haargenau die pfingstliche Verheißung des Geistes zu erfüllen, wie Johanna Haberer schon 2015 in ihrem Buch »Digitale Theologie« anmerkte, allerdings in kritischer Absicht.

IV.

Das Beispiel der Online-Verlagerung des öffentlichen Lebens zeigt, dass auch die lebensnächsten Kommunikationsforen und -bedingungen nicht ausreichen, weil es ohne die *Güter*, die kommuniziert werden sollen, nicht geht. Sie bilden eine weitere Analogie zwischen Kirchen und Gesellschaft in der Corona-Krise.

Bei Gütern darf man ganz handgreiflich an Waren, Produkte und Dienstleistungen denken, die auch dann noch frei zirkulieren sollen, wenn Grenzen dicht sind und die Regierungen wahlweise Ausgangsbeschränkungen oder Kontaktsperrungen verhängen. Arbeit und Wirtschaft sollten von den Einschränkungen so wenig wie möglich betroffen sein, doch dieses einzelne Segment oder System lässt sich aus dem gesellschaftlichen Leben nicht isoliert herausnehmen. Genauso wenig darf man erwarten, dass das gesundheitspolitische Subsystem der Epidemiologie, an dem sich die in Deutschland zunächst bis zum Ende der Osteroktav terminierten Einschnitte in die gesellschaftliche Freiheit nahezu ausschließlich orientierten, in dieser Isolation die Gestaltung des öffentlichen Lebens anleiten kann. So gesehen war es zu erwarten, dass der anschließende Ausweg aus dem Shutdown nur mit Rückgriff auf eine breiter gefächerte Expertise möglich sein würde, wofür schließlich die 3. Ad-hoc-Stellungnahme der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina (13.04.2020) eintreten musste.⁸

Die verfügbaren Einschränkungen lassen sich freilich rein epidemiologisch gut begründen: Solange in Ermangelung einer Schutzimpfung, wie sie für die nächste Analogie, die jährlichen Influenza-Wellen, regelmäßig vorliegt, mit Durchseuchungsraten von bis zu 70% der Bevölkerung zu rechnen ist, ehe die sog. Herdenimmunität des vom Virus nicht mehr erreichten Rests eintritt, kann man sich leicht ausrechnen, dass bei erwarteten 4 % der Infizierten, die Beatmung brauchen, die deutschlandweiten Regelkapazitäten von 28.000 Intensivbetten die anfallenden Bedarfswerte im bis zu siebenstelligen Bereich nicht fassen können.⁹ Ihr Auftreten muss also über den längstmöglichen Zeitraum gestreckt werden, den man herbeiführen kann, sollen nicht Zustände wie zwischenzeitlich in der norditalienischen Lombardei eintreten.

Was epidemiologisch freilich nicht zu erfassen ist: Der exponentiell wachsenden Ausbreitung des Virus sind die ebenfalls überproportional anwachsenden Engpässe gegenüberzustellen, die dadurch entstehen, dass die zwecks Containment (Eindämmung der Ausbreitung) ergriffenen Maßnahmen Arbeits- und Produktionsabläufe sowie Lieferketten, also letztlich den Güter- und Warenverkehr beeinträchtigen. Geschäftspleiten und Arbeitslosigkeit infolge des Shutdown werden sich nachhaltig in breiteren Gesellschaftsschichten bemerkbar machen als den sog. vulnerablen Gruppen (Ältere, Menschen mit einschlägigen Vorerkrankungen), denen der Shutdown ja zu-

gutekommen soll. Und tatsächlich lassen sich die schon Tage zuvor als Exit-Strategie angekündigten Maßnahmen der Regierungschefs von Bund und Ländern (15.04.2020) auch als Reaktion auf die immer drastischer um sich greifenden Anzeichen einer Erosion des Wirtschafts- und Sozialgefüges in der Zeit nach Corona interpretieren, die ohne politische Gegensteuerung das Zeug haben könnte, den gesellschaftlichen Frieden zu ruinieren.

Um nicht missverstanden zu werden: Es ist nur fair – den Ausdruck durchaus im philosophisch terminologischen Sinn eines John Rawls gebraucht –, dass alle die Lasten des Containment tragen, das speziell den am meisten Gefährdeten nutzt. Es ist darüber hinaus zweifellos auch christlich geboten. Aber selbst das rein epidemiologische Szenario kennt den Punkt, an dem vom Containment vorrangig auf den Schutz der Vulnerablen umgeschaltet werden muss (sog. Protection); dies ist fester Bestandteil der RKI-Pandemieplans. Er sieht übrigens als dritte Stufe die sog. Mitigation als bloße Abmilderung der Folgen eines nicht mehr abzuwendenden Krankheitsgeschehens vor.¹⁰ Auch mit der um Ostern erreichten Abflachung des Infektionsgeschehens weiß Deutschland noch nicht, wo es langfristig in diesem Pandemieszenario steht.

Wieder kann man die Analogie zur Kirche herstellen. Mit der Verlagerung des kirchlichen Lebens in die sozialen Netzwerke vollzogen die Kirchen die erste Stufe des Pandemieplans (z. B. Kontakt-sperre, Abstandsgebot) voll Tateifer mit, scheinen mir aber aktuell auf der zweiten Stufe, auf der die staatliche und kommunale Seite die apparative Ausstattung der Krankenhäuser verstärkt und die Politik – über das viel diskutierte Einzelproblem »Maskenpflicht« hinaus – um die verteilungs-gerechte Beschaffung von Schutzausrüstung ringt, weit weniger entschlossfreudig. Dabei lägen hier und erst recht auf der dritten Stufe durchaus Stärken der Theologie. Vorschläge wie kirchliche Nachbarschaftshilfen für Ältere setzen allerdings die Bereitschaft voraus, Risikogruppen und Benachteiligte tatsächlich zu identifizieren. Vielleicht fällt das einer Theologie, die mit den Schlagworten der Nächstenliebe, der Personenwürde und der Gottebenbildlichkeit zu einer egalitären, damit aber auch generalisierenden Anthropologie und Ethik neigt, nicht leicht. Es wäre aber nötig, um den theologischen Individualismus zu überwinden und die Kirche als gemeinschaftliches Subjekt geltend zu machen.

V.

Gerade auf der dritten Stufe der Pandemiebekämpfung können die Kirchen zur *Linderung von Folgen der Krise*, die Einzelne ganz buchstäblich an ihre Grenzen in Form von Sterblichkeit und Tod bringt, eine Orientierung über diese Grenzen hinaus geben in Gestalt einer Hoffnung, die sich auf die Gemeinschaft mit und in Christus gründet. Paradoxerweise besteht hier bei aller religiösen Spezifik eine weitere Analogie zum gesellschaftlichen Gesamtgeschehen, denn auch die in breiten Bevölkerungsschichten erhoffte Perspektive zum Ausstieg aus dem Krisenszenario mildert in der Logik der Pandemiebekämpfung nur die Folgen der Krise und bekämpft nicht diese selbst.

Im Spenden von Hoffnung, Trost und Zuversicht haben die Kirchen (wie analog auch die Institutionen anderer Religionen) unbestritten Expertise und Zuständigkeit. Das macht einen unverwechselbar theologischen Beitrag zur Krisenbewältigung möglich und erforderlich, verlangt aber Kirchen, die als gemeinschaftliches Subjekt öffentlich sichtbar werden. Krisenprominente Experten, die wie Christian Drostens werktäglicher NDR-Podcast oder Alexander Kekulé's »Corona-Kompass«¹¹ – seit Ausrufung der Pandemie (11.03.2020) zu Recht viel öffentliche Aufmerksamkeit erfahren haben, können nur faktenbasierte Handlungsgrundlagen für Entscheidungen liefern, die als solche in die Hände der Politik gehören. Und selbst führende Politiker*innen haben nur begrenzte Gestaltungsvollmacht, weil sie neben allen prognostischen Unwägbarkeiten der Krise, die um Ostern zunehmend Industrie und Handel zu belasten begannen, immer fürchten müssen, dass der »nationale Kraftakt«, der in der Krise gern zur Einbindung breiter Bevölkerungssichten beschworen wird, aufgrund seiner unvermeidlichen Härten bei der nächsten Wahl denen in die Hände spielen wird, die das Nationale in verwerflicher Absicht im Munde führen.

Wer, wenn nicht die Kirchen mit ihrer Gewissheit, dass Ostern nicht Rückkehr zum Status quo *vor der Krisis*, sondern neues Leben *aus der Krisis* ist, wäre berufen, den Menschen im Land ohne alle Schwarzmalerei zu sagen, dass die europäischen Gesellschaften – entgegen der Rhetorik einer Wiederkehr des Alltags¹² – ihr Leben »vor Corona« nicht zurückbekommen werden? Dafür treffen die Einschnitte die Gesellschaften zu sehr ins Mark ihres sozioökonomischen Gesamtgefüges, vor allem aber zu uneinheitlich: Öffentlich Bedienstete erleben den Shutdown völlig anders

als Soloselbständige, was durch Zusatzfaktoren wie etwa Schuldendienst beim Hausbau noch komplizierter wird. Und die politischen Maßnahmen zur Lockerung des Shutdown zielen verständlicherweise nur auf einzelne, besonders betroffene Gruppen wie kleine Geschäfte des Einzelhandels oder sensible Gruppen im Bildungssystem (z. B. schulische Abschlussklassen), können aber nie umfassend sein, wie die weiterhin prekäre Lage bei Kita-Eltern oder den zusätzlich medizinisch vulnerablen Kreisen der Alten- und Pflegeheime zeigt. Dabei können all diese höchst unterschiedlichen Faktoren in einer einzigen Familie vereint sein, was die in einer funktional differenzierten Gesellschaft unausweichliche Komplexität des Problems verdeutlicht.

Vielleicht ist die Familie, auf die uns der Shutdown im eigenen Haushalt zurückgeworfen hat, auch ein Schlüssel zum Problem: nicht die Familie im vormodernen Sinn, die noch alle späteren Funktionssysteme der Gesellschaft in ihrem Schoß vereinte, sondern die Familie als das Zusammenleben der Generationen. Denn sicherlich nimmt die Politik die Mittel, mit denen sie die sozioökonomischen Folgen des Shutdown (Kurzarbeit, Arbeitslosigkeit, Unternehmenspleiten etc.) abzufedern hofft, im Grundsatz von zukünftigen Generationen, wie die astronomische Neuverschuldung in Höhe fast eines halben Bundeshaushalts signalisiert.¹³ Insofern ist in der Corona-Krise die ebenfalls zu Lasten noch ungeborener Generationen ausgetragene Krise des Klimawandels, der vor Corona als das größte Menschheitsproblem unserer Zeit angesehen wurde, nicht ausgesetzt, sondern in neuem Gewand höchst präsent, mögen sich auch aktuell die globalen Emissionswerte infolge eingeschränkter Mobilität erholen und »Fridays for Future« notgedrungen pausieren. Und nicht nur im ökologischen, sondern auch im sozialen Bereich häufen sich die Indizien überdeutlich, dass die Corona-Krise diejenigen am härtesten trifft, die schon vorher stärker benachteiligt waren wie z. B. Wohnungslose oder Flüchtlinge.

Wenn nicht alles täuscht, sind die Kirchen in diesen Krisenzeiten theologisch als öffentliche, d. h. insbesondere *milieuübergreifende Räume des intergenerationellen Zusammenlebens* gefordert. Umfassende, die sozialen Schichten und die Generationen (auch zukünftige!) verbindende Kohäsion, oder mit den Worten des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz: die – ermutigende! – Erkenntnis, »wie sehr wir aufeinander angewiesen sind«,¹⁴ muss das Gut sein, das die Kirchen in diesen Krisenzeiten kommunizieren, und die

digitalen Medien, die in der Krise derart im Fokus stehen, werden dabei helfen. Denn diese Kommunikation lässt sich umso weniger »von oben« durch (leitende) Geistliche oder (landes-)kirchliche Ämter initiieren, wenn öffentliche Gottesdienste verboten sind. Man kann sie aber auch nicht »von unten« bewerkstelligen, wenn »viele kleine Leute an vielen kleinen Orten« die Kirchen weiterhin zur »persönlichen Andacht« aufsuchen dürfen, wie es im Behördendeutsch heißt. Es braucht den Schritt über das Individuum hinaus, ohne bloß die Einzelnen zur anonymen Masse zu addieren. Als Leib Christi braucht in der Kirche jede und jeder die Anderen, den*die Nächste*n:

»Wir sind aufeinander angewiesen.« Die Kirchen, derzeit Musterschüler in der Umsetzung der Infektionsschutzmaßnahmen, sollten deshalb ohne alle Polemik unbequem sein und für die Wiederöffnung der Gotteshäuser in einer Weise streiten, für die die wenigen (abgelehnten) Eilanträge der Karwoche auf Erlaubnis von Ostergottesdiensten¹⁵ Vorhutgefechte sein können. Dass der EKD-Ratsvorsitzende in seiner Osterpredigt menschliche Nähe und Gemeinschaft in den Kirchen unter den aktuellen Umständen als »Feind des Lebens« bezeichnete,¹⁶ ist eine sehr zugespitzte Einschätzung und wäre als generelle Verzichtserklärung auf Gottesdienste während der Corona-Krise innerkirchlich kaum begreiflich. Schließlich sind auch Festgottesdienste vielerorts in Deutschland so überschaubar besucht, dass die – selbstverständlich nötige – Einhaltung der Abstands- und Hygienevorschriften keine größeren Probleme als z. B. in Buch- oder Friseurläden bereiten dürfte, die nach dem Willen der Bundeskanzlerin und der Ministerpräsident*innen nun wieder öffnen dürfen – ausdrücklich nicht so die Gotteshäuser!¹⁷ Die Religionsgemeinschaften sollten das aber sportlich nehmen, werden sie damit doch von den Regierungschefs (vielleicht in Unkenntnis der Gottesdienststatistik) wie »Großveranstaltungen« behandelt, die in Kultur und Sport noch mindestens bis Ende August verboten bleiben.¹⁸ Diese Einstufung kann den Kirchen nur recht sein. Sie stehen unabhängig von der Teilnehmerzahl unter der *Verheißung der Angewiesenheit auf Jesus Christus*: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20).

Anmerkungen:

¹ Vorliegender Text entstand in einer ersten Fassung als Widmungsgabe an Dr. Irmfried Garbe zum 20.03.2020 und ist ihm auch in dieser Version zugeeignet.

² Vgl. die Schilderung von Hegels Lebenslauf in ADB 11 (1880), online: <https://www.deutsche-biographie.de/sfz28648.html#adbcontent> (17.03.2020).

³ Heinrich Heine, Die Harzreise. Göttingen [1824], Volltext online: www.heinrich-heine.net (17.03.2020).

⁴ Vgl. <https://www.ekd.de/statements-aus-den-landeskirchen-zum-coronavirus-53966.htm> (18.03.2020).

⁵ Vgl. <https://www.ekd.de/kirche-von-zu-hause-53952.htm> (18.03.2020).

⁶ Vgl. <https://www.sueddeutsche.de/kultur/coronavirus-zuhause-daheim-1.4845039> (17.03.2020).

⁷ https://www.nordkirche.de/fileadmin/user_upload/20200313_Nordkirche_Handlungsempfehlung_Corona.pdf (18.03.2020).

⁸ <https://www.leopoldina.org/publikationen/detailansicht/publication/coronavirus-pandemie-die-krise-nachhaltig-ueberwinden-13-april-2020/> (16.04.2020).

⁹ Vgl. zu den hier genannten Fakten die Corona-Stellungnahme des Ständigen Arbeitskreises der Kompetenz- und Behandlungszentren für Krankheiten durch hochpathogene Erreger (STAKOB) am RKI, online: https://www.rki.de/DE/Content/Kommissionen/Stakob/Stellungnahmen/Stellungnahme-Covid-19_Therapie_Diagnose.pdf?blob=publicationFile (18.03.2020).

¹⁰ Vgl. zu den drei genannten Stufen https://www.rki.de/DE/Content/InfAZ/N/Neuartiges_Coronavirus/Empfohlene_Schutzmaßnahmen.html (18.03.2020).

¹¹ Vgl. Christian Drost: online: <https://www.ndr.de/nachrichten/info/podcast4684.html> bzw. Alexander S. Kekulé: online: <https://www.mdr.de/nachrichten/podcast/kekule-corona/index.html> (beide 16.04.2020).

¹² Vgl. die Hauptschlagzeile der Süddeutschen Zeitung (SZ): »Ein wenig Alltag kehrt zurück«, 16.04.2020.

¹³ 156 Milliarden Euro Neuverschuldung für 2020 laut Bundestagsbeschluss vom 25.03.2020, online: <https://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/181/1918100.pdf> [16.04.2020], steht für 2019 ein Haushaltsumfang von 356 Milliarden Euro gegenüber.

¹⁴ https://www.deutschlandfunk.de/covid-19-baetzing-corona-kann-gluecksfall-werden.2849.de.html?drn:news_id=1120957 (16.04.2020).

¹⁵ Vgl. https://rp-online.de/panorama/coronavirus/bundesverfassungsgericht-bestaetigt-verbote-fuer-gottesdienstverbot-an-ostern_aid-50011311 (16.04.2020).

¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=Mic1SCUbKKo> bei Minute 1:15 (16.04.2020).

¹⁷ Vgl. TOP 2, Ziff. 12 der Telefonschaltkonferenz vom 15.04.2020 gegenüber Ziff. 10 und 11, online: <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/973812/1744226/bcf47533c99dc84216eded8772e803d4/2020-04-15-beschluss-bund-laender-data.pdf?download=1> (16.04.2020).

¹⁸ TOP 2, Ziff. 9 der Telefonschaltkonferenz vom 15.04.2020.

Kapitel 2

Helden des Alltags? – Die Würde der Person in Zeiten von Corona

I.

Als Theologiestudent hatte ich meine Examensarbeit über eine Schrift des ersten lateinischen Kirchenvaters Tertullian (ca. 170–220 n. Chr.) zu schreiben, von der ich nicht glaubte, dass sie mir später noch einmal begegnen würde: *De corona*.¹ In dieser Schrift erzählt der Kirchenvater mit offener Sympathie von einem einfachen römischen Soldaten, der bei einer Sonderauszahlung der Truppe das Tragen des geforderten Kranzes (lat. *corona*) mit dem Argument verweigert, er sei Christ, und der dafür in Haft genommen wird und später das Martyrium erleidet.² Der Soldatenkranz wurde speziell zu den – im römischen Festkalender allerdings allgegenwärtigen – kultischen Anlässen des Heereslebens getragen, die in der einen oder anderen Weise dem Kaiser huldigten, der als oberster Befehlshaber zugleich das öffentliche Wohlergehen (lat. *salus publica*) verkörperte, dessen Pflege die römische Religion von alters her gewidmet war, als sie noch eine Religion des Hausgötter, der sog. Penaten, gewesen war.³ Deshalb ließen sich die Kaiser gerade in Krisenzeiten des Reiches als öffentliche Wohltäter feiern und im Kaiserkult gottähnlich verehren, was im Verständnis vieler Christen seinerzeit mit ihrem strikten Monotheismus kollidierte.⁴ Für einen Moralisten wie Tertullian⁵ wurde der Soldatenkranz zum Zeichen des Götzendienstes; andererseits konnte der Kirchenvater bereitwillig anerkennen, dass christliche Märtyrer wie jener Soldat, der den Lorbeerkrantz verweigerte, eine ganz analoge Verehrung erfuhren wie die im Kampf gefallenen Helden des römischen Heeres, und so endet *de corona* mit wärmster Empfehlung für den einen Kranz, der den Christen gut zu Gesichte stehe: den Märtyrerkrantz.⁶

Mit dieser zwiespältigen Haltung einer »Martyriumssucht«⁷ wurde *de corona* zur Vorstufe eines christlichen Doppelspiels, wenn es um ungeliebte öffentliche Pflichten – die klassischen Beispiele sind Eid und Kriegsdienst – geht. Tertullian selbst meint den Anruf zum Martyrium zwar sehr buchstäblich, ist aber zugleich zu den phantasievollsten Allegorien bereit, die ihn das Thema in verschiedensten biblischen und christlichen Traditionen finden lassen. Die Verbindung von buchstäblichem und allegorischem Schriftgebrauch sollte System bekommen: Nicht mit persönlichem Einsatz von Leib und (unter Umständen) Leben,

sondern einem spiritualisierten Ersatz wie der Fürbitte für die kaiserlichen Truppen werden die Christen ihren staatsbürgerlichen Pflichten gerecht. Dieses Argument, das die Forschung als »militia Christi« (Adolf von Harnack),⁸ also als Christuskriegsdienst, bezeichnet hat, beschränkt sich zwar auf die Generationen unmittelbar vor Kaiser Konstantins Anerkennung der christlichen Religion, mit der die Ableistung des Kriegsdienstes von den Kirchen als christliche Pflicht erachtet wurde;⁹ es feierte in dieser relativ kurzen Zeit aber einen theologie- und kirchengeschichtlichen Durchbruch eine Generation nach Tertullian. In Alexandrien, am Standort der größten Bibliothek der Antike, wirkte der Kirchenvater Origenes (ca. 185–254), der – besonders in seinem Werk *de principiis*¹⁰ – ein ebenso monumentales wie labyrinthisches Glaubenssystem ersann, das für jede Regung christlicher Frömmigkeit eine geistvoll allegorische Sinngebung parat hatte und so das Christsein insgesamt als spirituellen Kampf gegen die Mächte des Bösen heroisierte.¹¹ Trotz seiner weitgespannten Bedeutung wurde Origenes im Jahre 543 auf Betreiben von Kaiser Justinian zum Häretiker erklärt.¹² Nicht so sehr seine allegorische Theologie, wohl aber sein spiritualisiertes Christentum konnte in der Kirchengeschichte überdauern. Dazu könnte die Tatsache beigetragen haben, dass Origenes als Priester selbst der reichsweiten Christenverfolgung unter Kaiser Decius (249–251) heldenhaft widerstanden und zunächst sogar die Folter überlebt hatte.¹³

II.

Heldentum ist eine Kategorie, die man heute mit der Welt der Sagen oder aber der Welt des Militärs verbindet und vielleicht weniger im Kontext des christlichen Glaubens anzutreffen erwartet. Dass dem nicht immer so war, zeigen die mit dem Namen Tertullian und Origenes verbundenen Vorgänge, auf die ich eben kurz eingegangen bin. Der unübersehbare Zwiespalt, der beiden in ihren Auffassungen vom christlichen Glauben anhaftet, ist beileibe nicht auf sie beschränkt, sondern scheint dem Begriff des Helden innezuwohnen, und zwar überraschenderweise gerade dem christlichen Verständnis des Heldentums.

Luther hat in seiner Bibelübersetzung die phantastisch-archaisch anmutende Schilderung von Ehen zwischen (abgefallenen) Göttersöhnen und Menschentöchtern in 1. Mose 6,4 auf den Begriff des Heldentums gebracht: »Denn als die Göttersöhne zu den Töchtern der Menschen eingingen und sie ihnen Kinder gebaren, wurden daraus die Riesen. Das sind die Helden der Vorzeit, die

hochberühmten. «Der Held ist hier, wie es auf den ersten Blick auch der griechischen Mythologie entspricht, ein Wesen, das menschliches Dasein mit göttlicher Abkunft verbindet und sich deshalb durch gewaltige Kraft auszeichnet, die es eigentlich zum Helden macht. Held ist der Held diesem scheinbar areligiösen Verständnis nach im Kampf, und er wird zum Helden durch seine Kraft, die ihn den Sieg davontragen lässt. Doch es steckt eine für den christlichen Glauben weit inhaltsschwerere Annahme hinter dieser Vorstellung.

In Luthers bekanntestem Adventslied »Nun komm, der Heiden Heiland« (EG 4), einer deutschen Übertragung des Hymnus »Veni redemptor gentium« des Ambrosius von Mailand (386), wird Jesus Christus als »Held« besungen, weil er »Gott von Art und Mensch« sei, was ein überdeutlicher Hinweis auf die Zweinaturenlehre ist, die 65 Jahre nach Ambrosius beim vierten ökumenischen Konzil (451) als orthodoxer Glaube der Christenheit festgehalten wurde.¹⁴ Nach dem Vorbild Luthers wurde das Heldentum Jesu Christi ein Standard evangelischer Lieddichtung. Niemand Geringeres als Paul Gerhardt assoziierte wie selbstverständlich den österlichen Sieg über den Tod: »Er war ins Grab gesenket, / der Feind trieb groß Geschrei; / eh er's vermeint und denket, / ist Christus wieder frei / und ruft Viktoria, / schwingt fröhlich hier und da / sein Fähnlein als ein Held, / der Feld und Mut behält« (Auf, auf, mein Herz, mit Freuden = EG 112,2). Ist Christus also der Typ des siegreichen Helden, dessen Kraft die Mächte der Hölle niederringt? Die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts theologisch sehr einflussreiche, motivgeschichtliche Lunder Schule um Gustaf Aulén hat es so gesehen.¹⁵ Doch ein solcher Held erinnert eher an Computerspiele als an den Christusglauben. Schon mit Blick auf den profanen Begriff des Helden muss man unterstreichen: Kampfmaschinen sind keine Helden, für wirkliches Heldentum muss von der Kraft die Tapferkeit differenziert werden – im Lateinischen können beide als *virtus* bezeichnet werden. Tapferkeit meint Abwesenheit von Feigheit und damit im Zusammenhang speziell mit dem Begriff des Heldentums die *Bereitschaft, das eigene Leben zu wagen*.

Was die so verstandene Tapferkeit für den Begriff des Heldentums bedeutet, kann man sich mit einer einfachen Überlegung verdeutlichen. Üblicherweise betrachtet man das Leben als Selbstzweck, das keinen höheren Zielen nachstreben muss, um als solches erhaltenswert zu sein. Wer heldenhaft tapfer das eigene Leben wagt, gibt

diese Selbstzwecklichkeit, die dem Leben normalerweise innewohnt, preis und wirft dieses eigene Leben als Mittel in den Kampf. Das geschieht aber in einer ›Verhältnismäßigkeit der Mittel‹, d. h. für die Preisgabe des eigenen Selbst muss der*die Tapfere einen guten Grund in Gestalt einer entsprechend großen Herausforderung haben, die diesen Einsatz des Lebens wert ist. Für das Konstituiertsein jeglichen Heldentums ist diese Herausforderung entscheidend. Sie kann nicht in der Person der*des Held*in selbst liegen, sondern tritt ihm*ihr ungesucht entgegen. Das hat zur Folge, dass niemand aus eigenem Vermögen – ohne externe Herausforderung – Held sein kann, was wiederum bedeutet: Ein Held aufgrund der eigenen Kraft ist ein Widerspruch in sich selbst. Der landläufige, oberflächliche Eindruck vom Heldentum als siegreicher (Kampfes-)Kraft ist nicht tragfähig; Helden dieser Art – umgangssprachlich gerne noch zu ›Superhelden‹ gesteigert – sind eine Chimäre. Es gibt sie nicht, weil es sie schon begrifflich nicht geben kann. Helden können eigentlich nur alltägliche und gewöhnliche Personen sein, die durch die Herausforderung einer ungeahnten Situation und in dieser zu Helden werden.

Kaum eine geistige Tradition weiß das besser als die antike griechische Kultur, deren Mythologie nicht nur die Vorstellung von den mit göttlicher Kraft begabten Helden innewohnt, sondern die auch die Tragödie und mit ihr den tragischen Helden hervorgebracht hat. Tragisch ist der tragische Held, insofern er, wie man gesagt hat, »schuldlos schuldig«¹⁶ wird, da objektive Umstände – die umschriebene große Herausforderung eben – die ihm eigene Tugend und Tapferkeit nicht ans Ziel kommen lassen. Ödipus kann nicht wissen, wen er vor sich hat, so dass seine Tapferkeit sich auf das Falsche richtet.

Helden sind keine Menschen mit übernatürlichen Fähigkeiten, die ihnen z. B. durch ihre Abkunft von Götterwesen zugekommen wären. An diesem Punkt wird der Heldenbegriff für die christliche Theologie ein zweites Mal thematisch. Auch Jesus Christus wird nicht deshalb als Held besungen, weil er an Ostern über den Tod triumphiert. Gerade ein barock-orthodoxer Lutheraner wie Paul Gerhardt, in dessen zitiertem Osterlied alle einschlägigen Topoi des starken Kriegshelden aufgerufen werden, weiß genau, worin der Triumph Christi über die Mächte des Todes und der Hölle wurzelt: in seinem eigenen Tod am Kreuz. Der erste Eindruck verkehrt sich hier geradezu in sein Gegenteil: Ein Held ist Jesus nicht wegen seiner göttlichen Kraft, sondern wegen seiner

Schwäche und Niedrigkeit, die ihn am Kreuz zeigt. Held ist er, indem er den Tod des Sünders stirbt, obwohl er (nach Hebr 4,15) selbst ohne Sünde ist. Das tragische Heldentum, schuldlos schuldig zu werden, ist damit durchaus vergleichbar. Wiederum mit nichtreligiösen Begriffen gesagt: Wie keiner setzt der Gekreuzigte sein Leben für die Anderen – die Herausforderung, die schlechterdings nicht in seiner eigenen Person liegen kann – ein.

Dabei ist auch hier die Verhältnismäßigkeit der Mittel entscheidend. Jesus stirbt am Kreuz für die Sünden der Menschheit, wie es die traditionelle Theologie mit dem Begriff der Versöhnung betont, und damit sagt sie – wie immer man diese Auffassung interpretieren mag –, dass die Herausforderung, der er sein eigenes Leben entgegenwirft, so groß war, dass dieser maximal denkbare Einsatz als angemessen erscheint. Das ist entscheidend! Ohne solche Herausforderung machen Schwäche und Niedrigkeit ihn genauso wenig zum Helden wie Kraft und Herrlichkeit. Es genügt die furchtbare Erinnerung an die viel zu vielen anonymen ›Heldentode‹, die umsonst, ohne rechtfertigenden Grund, auf Schlachtfeldern gestorben wurden, um sich klar zu machen, dass mit der Preisgabe der Selbstzwecklichkeit des eigenen Lebens das große Risiko für den Helden einhergeht, gewissermaßen depersonalisiert zu werden. Normalerweise gilt die Persönlichkeit der Menschen als die von ihnen unmittelbar erfahrbare Gestalt jener Selbstzwecklichkeit; wird diese preisgegeben, so steht das Personsein der Menschen zur Disposition. Deshalb die so oft beschriebene Entmenschlichung der Menschen, deren Leben ganz und gar vom Kriege bestimmt wurde; deshalb der schale Beigeschmack, der dem Ehrentitel des Helden anhaftet, wenn man ihn sich in der Anonymität eines Soldatenfriedhofs vor Augen führt.

Positiv gewendet heißt das: Wenn niemand aus eigener Kraft (also auch nicht aus eigenem Entschluss) zum Helden werden kann, sondern nur an einer ungesuchten Herausforderung, die ihn oder sie das Leben wagen lässt, dann droht mit dieser potenziellen Selbstpreisgabe die Entpersönlichung, der nur gewehrt werden kann, wenn Heldentum den Betreffenden ein öffentliches Ansehen einträgt, das ihre Person wieder zu Ehren bringt. So will es der Begriff des Helden, wenn man ihn in den

Kategorien von Selbstzwecklichkeit und Verhältnismäßigkeit der Mittel entwirft, und auch wenn das keine religiösen Kategorien sind, kann man

die in der christlichen Religion verbreitete Deutung Jesu Christi als Held durchaus so verstehen. Jesus stirbt am Kreuz für die größte Sache, für die man sein Leben einsetzen kann, nämlich schlechthin für die Anderen (nicht nur die Freunde, wie es an der Bibelstelle Joh 15,13 heißt); die Bewährung seines Heldentums muss ihm ein Ansehen eintragen, mit dem der Gekreuzigte in aller Munde sein muss – so schildern es ja die neutestamentlichen Quellen, die aus dem Osterereignis ganz gradlinig den Anspruch auf die weltweite Verbreitung dieser Frohbotschaft ableiten.

Man muss die Kategorien des Heldentums wie Tapferkeit, Ehre und Ansehen nicht mögen oder kann dagegen einwenden, dass sie aus dem Denkkarsenal der griechischen Tragödie stammen und nicht ohne weiteres mit dem christlichen Glauben harmonieren. Aber das Anliegen, der Person des Menschen die Würde zu verschaffen, die ihr in Ansehung dessen gebührt, wie sie sich vor großen Herausforderungen bewährt oder eben auch scheitert, ist ein Gedanke, der dem Christentum und der klassischen Antike gemeinsam sein dürfte. Es geht hier letztlich um die Würde der Person, die zumindest in ethischen Fragen im Zentrum beider steht, mögen auch die Begründungen dafür sehr unterschiedlich beschaffen sein.

III.

In der Corona-Pandemie ist eine Formel aufkommen, die wie ein unsichtbares Band Menschen in den Herausforderungen einer ›Sozialität auf Abstand‹ und bei weitgehendem Stillstand des öffentlichen Lebens in Wirtschaft und Kultur verbindet: »Helden des Alltags«. Gemeint sind diejenigen Menschen, die inmitten der Krise und des sog. Shutdown dennoch weiter die eigentlich alltäglichen Vollzüge fortsetzen, indem sie z. B. als Verkäuferinnen oder Krankenpfleger, als Ärztinnen oder Lkw-Fahrer tätig sind – nämlich in genau denjenigen Bereichen der Öffentlichkeit, die trotz Shutdown weiterlaufen, weil alle sie brauchen.

Helden sind sie, weil sie sich viel stärker als die, die zu Hause bleiben sollen und können, einem Infektionsrisiko aussetzen – das ist die ungesuchte Herausforderung, ohne die von Heldentum keine Rede sein könnte. Und sie sind Helden des Alltags, weil sie ja auch keine größeren Kräfte (etwa gesundheitliche Abwehrkräfte gegen das Sars-CoV2-Virus) haben als andere, sondern Menschen wie Du und ich sind, alltägliche Zeit-

genoss*innen im Grunde, die nicht in ihrer Stärke, sondern in ihrer ganz einfach menschlichen Durchschnittlichkeit leisten und vollbringen, was sie für alle tun. Gewiss brauchen in der Corona-Krise nicht alle die Dienste von Krankenschwestern, die auf Intensivstationen Beatmungsgeräte bedienen, aber im Prinzip *könnten* alle darauf angewiesen sein. Deshalb erfahren Krankenschwestern als »Heldinnen des Alltags« grundsätzlich zu Recht die Aufmerksamkeit und Anerkennung großer Öffentlichkeiten, die ihnen gebührt, wenn sie sich mit ihrer ganzen Person in Krisenzeiten engagieren. Die BILD-Zeitung schaltete schon vor der Corona-Krise eine Anzeigenkampagne »Für euch«, die den Angehörigen derart öffentlichkeitsdienlicher, aber in der Öffentlichkeit wenig gewürdigter Berufe wie Bäcker*innen, Busfahrer*innen oder Polizist*innen, aber auch ehrenamtlicher Tätigkeiten wie Jugendübungsleiter*innen im Sport gewidmet war; in der Krise musste die Kampagne nur angepasst werden.¹⁷ Der SPIEGEL als eines der renommiertesten Nachrichtenmagazine berichtete an Einzelschicksalen über solche »Helden des Alltags«¹⁸ und hat damit die Formel populär gemacht. Auf den ersten Blick handelt es sich bei diesen Menschen und ihren Tätigkeiten um eine völlig adäquate Aktualisierung dessen, was mit den alten Vorstellungen von persönlicher Ehre, Tapferkeit und öffentlichem Ansehen als Heldentum bezeichnet und auch von der christlichen Religion nachvollzogen werden kann.

IV.

Dennoch überwiegt in mir, wenn ich die Rede von den »Helden des Alltags« höre, das Unbehagen bei weitem. Das liegt nicht einmal am Begriff des Helden, es liegt eher am Begriff des Alltags. Zwar ist es völlig richtig, in der Corona-Krise ganz alltäglichen Menschen, die die für sie alltäglichen Dinge tun, zu Ansehen zu verhelfen und nicht etwa denen, die ohnehin im Licht der Öffentlichkeit stehen, denn Heldentum ist nun einmal keine Sache hervorgehobener Fähigkeiten oder Kompetenzen, sondern ein öffentliches Ansehen derer, die sich selbst und ihre Person in den Kampf gegen eine allgemeine Herausforderung werfen. Insofern ist es auch völlig richtig, ja nötig, dass diejenigen besonders gewürdigt werden, die dadurch Außergewöhnliches leisten, dass sie in außergewöhnlicher Situation weiterhin das tun, was sie in alltäglichen Umständen auch tun.

Doch ich höre in der Rede von den »Helden des Alltags« noch eine andere Konnotation mit-

schwingen, die in etwa besagt, dass die Busfahrer*innen, Ärzt*innen und Verkäufer*innen in Zeiten von Corona ein Stück Alltag aufrechterhalten, indem sie in den Krisenzeiten, die mit Corona gegeben sind, »den Laden am Laufen halten«.¹⁹ Gewiss ist auch das zutreffend und ein Signal der Hoffnung, wenn nicht alle gewohnte Sicherheit durch diese Pandemie ausgelöscht wird. Doch vorrangig klingt in der Beschwörung des Alltags die Erwartung einer »Rückkehr zur Normalität« an. Die Supermarktkassierer*in, die mit Mund-Nase-Bedeckung und Einmalhandschuhen hinter einem Spritzschutz sitzt, ist dann dadurch Heldin des Alltags, dass sie gewährleistet, dass die anderen weiterhin wie gewohnt einkaufen gehen können. Der Alltag, als dessen Heldin sie sie vorgeblich feiern, ist genau genommen nur der Alltag der Kund*innen, da sich für sie wenig ändert, jedenfalls viel weniger als für die Kassierer*in, für die die eben genannten Accessoires, mit denen sie sich vor einer Infektion zu schützen sucht, normalerweise natürlich nicht zu ihrem beruflichen Alltag gehören. Wie ernst nimmt man die Herausforderung durch die Corona-Krise, wenn man das ihr entgegentretende Heldentum der vorgeblichen »Helden des Alltags« daran misst, dass es einem*einer möglichst den eigenen Alltag »vor Corona« bewahrt oder wiedergibt?

Die ungesuchte Herausforderung, ohne die es kein Heldentum gibt, wird von einem solchen Beharren auf dem Alltagsbegriff und der »Rückkehr zur Normalität« auf Minimalausdehnung domestiziert. Das ist vor allem gegenüber den vorgeblichen Helden dieses Alltags unfair. Dass die Herausforderung, an der sie zu Helden werden, sie ungesucht trifft, darf ja nicht heißen, dass sie ohne oder gegen ihren Willen zu Helden werden. Supermarktkassierer*innen, die aufgrund ihrer Beschäftigungsverträge kaum eine andere Wahl als weiterzuarbeiten haben, wird man daher mit der Klassifizierung als Held*innen kaum gerecht. Das Beispiel zeigt vielmehr, dass die Rede von den »Helden des Alltags« lediglich eine schöne Umschreibung für die Ausübenden sog. systemrelevanter Berufe sein kann. Das Prädikat des Heldenhaften verschleiert dann nur die depersonalisierende Tendenz, die mit jedem Heldentum durch die Preisgabe der Selbstzwecklichkeit des eigenen Lebens einhergeht, weil es nicht direkt erkennen lässt, dass Systeme nach systemtheoretischer Grundeinsicht nicht handeln, sondern autopoietisch funktionieren und somit keine Personen sind. Die Systemrelevanz aber bemisst sich an ziemlich unheroischen Kriterien der sog. Grundversorgung, die von der Basis der

Maslow'schen Bedürfnispyramide abgedeckt wird. In ihr sind z. B. die Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Wohnung fundamental, und nicht einmal diese alle können unter den Bedingungen des Corona-Shutdown zuverlässig befriedigt werden (da Bekleidungsgeschäfte von Mitte März bis ca. Ende April 2020 nicht öffnen durften). Vor allem aber bedienen diese basalen Bedürfnisse, wie das einzige zeitweilige Mangelgut in Deutschland während des Shutdown drastisch verdeutlicht, nur die Körperlichkeit des Menschen, denn diese Mangelware war etwa Mitte März 2020 das Klopapier. Die nicht auf das Körperliche zu beschränkende Person des Menschen, der ja die Suche nach Helden des Alltags zu Ansehen verhelfen will, wird von der Grundversorgung gar nicht bedient und ist folglich nicht relevant für die Frage nach der Systemrelevanz, deren Maßstab ja die Grundversorgung ist. Wie weit mag es unter diesen Umständen mit dem Anspruch her sein, Helden des Alltags ein Stück ihrer persönlichen Würde, die permanent unter die Räder des von Corona geprägten Alltags zu geraten droht, zurückzugeben?

Ein handgreifliches Beispiel, das parallel zu den Kampagnen um die »Helden des Alltags« diskutiert wurde, betrifft die Diskrepanz zwischen dem Ansehen, das die von Corona gebeutelte Gesellschaft Krankenpfleger*innen entgegenbringt, und dem Niederschlag, den dieses Ansehen in der Bezahlung ihres Berufsstandes findet oder vielmehr nicht findet.²⁰ Wird dieser Gruppe unter den Helden des Alltags zwar ideelle Anerkennung zuteil, doch nicht der gebührende materielle Gegenwert, so erinnert das fatal an das theologische Doppelspiel, das seit den Aufstellungen der Kirchenväter Tertullian und Origenes im christlichen Umgang mit der Bürgerpflicht lauert. Diese Pflicht nur in spiritualisierter Umdeutung zu befolgen, um sich ihrer tatsächlichen Erfüllung zu entziehen, dürfte noch problematischer und begründungsbedürftiger sein, als ihr nur nach dem Buchstaben zu genügen, sie aber innerlich zu verabscheuen. Ein klares »Ja Ja« oder »Nein Nein« (im Anschluss an Mt 5,37) in äußerer wie innerer Hinsicht wäre in jedem Fall besser. Die geschilderte Diskrepanz in der Situation der Krankenpfleger*innen reicht allemal hin, um das Ansinnen, den »Helden des Alltags« das ihnen gebührende Ansehen ihrer Person zu verschaffen, ins Zwielflicht zu rücken.

V.

Die klassische antike Vorstellung des Heldentums hat ihre Entsprechungen im christlichen Glauben,

doch gerade aus der Sicht des letzteren will sie sich zur Beschreibung dessen, was Menschen heute in der Corona-Krise Respekt vor anderen Menschen abnötigt, nicht recht fügen. Der ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., wählte in seiner Osterbotschaft 2020 ein anderes, übrigens direkt biblisches Bild, um speziell derer zu gedenken, die sich in der Corona-Krise als professionelle oder freiwillige Helfer*innen der Erkrankten hervortun: Er verglich sie mit dem barmherzigen Samariter,²¹ der in der bekannten Erzählung des Lukasevangeliums (Lk 10,29–37) einem unter die Räuber gefallenem Angehörigen des verfeindeten Nachbarvolkes (Israel) gegen alle Erwartbarkeit und womöglich auch wider alle Vernunft in einem Maße helfend beispringt, dass es an seinen eigenen Mitteln und Ressourcen zehrt. Trotz einer unverkennbaren Entsprechung zur Handlungsweise vieler, die in der Corona-Krise als Helden des Alltags gefeiert werden, läge zur Charakterisierung des Samariters kaum ein Prädikat ferner und wäre kaum eine Bezeichnung unpassender als die des Heldenhaften. Der Typus des Barmherzigen, den der Samariter verkörpert, ist eher eine Art Antiheld, und das liegt nicht an seinem sozialen Status gegenüber der Mehrheitsgesellschaft des Landes, auf dessen Boden er, der Durchreisende, den unter die Räuber Gefallenen vorfindet.²² Maximal unheroisch wirkt vielmehr die Barmherzigkeit selbst, weil sie nämlich auf Mitleid aufbaut, also der spontanen Erkenntnis, die den Mann aus Samarien beim Anblick des halbtot, wie der Bibeltext sagt, am Boden Liegenden durchzuckt haben muss: »Der da liegt, könnte ich sein!« Trefender als in dieser schlagartigen Einsicht lässt sich das Wesen des Mitleids, dass es ohne eigenes Erleiden unvergleichliche Nähe mit dem Leidenden, also ein echtes Mit-Sein, schafft, kaum erfassen. Die empfundene Austauschbarkeit der Person streicht im Nu alle Statusmerkmale durch, die den Samariter sonst vom Israeliten trennen; hier begegnen sich inmitten einer maximal asymmetrischen Situation der völlig hilflos am Boden Liegende und der vorbeireitende Helfer, der buchstäblich von einem hohen Tier herabsteigen muss, auf Augenhöhe, weil beide in diesem Augenblick schlicht und nur Menschen sind: Menschen – und keine Personen, wie man verdeutlichend hinzufügen muss.

Die Begegnung von Mensch zu Mensch macht den Unterschied zwischen Samaritern und Helden aus. Denn dem Helden, so sagten wir, widerfähre das Ansehen und die Würde seiner Person, die er heroisch in den Kampf geworfen hat, doch diese Person setzt sich so, wie der Begriff allenthalben

gebraucht wird, aus Statusmerkmalen – klassischerweise werden Bewusstsein, Vernunft und Sprache genannt – zusammen, die den Menschen auf der Höhe seines geistigen und körperlichen Daseins voraussetzen. Kein unter die Räuber Gefallener könnte in der Situation, in der ihm der Samariter rettend über den Weg kommt, als Person durchgehen, sondern wäre nur deshalb als Person zu achten, weil er sich normalerweise anders präsentiert als halbtot geschlagen wie in dieser Situation.²³ Doch dass in der Krise der Verweis auf die Normalität und ihre Rückkehr, das Pochen auf den Alltag nicht nützt, haben wir vorhin gesehen. In der Krise zählt nur die Krisensituation, und wenn der Maßstab personaler Statuskriterien ausgerechnet hier versagt, dann taugt er generell nicht viel. Der Samariter legt diesen Maßstab gar nicht erst an. In dem Augenblick, da er den Bedauernswerten am Boden erblickt, begegnet er ihm schon als Mensch und damit auf Augenhöhe. Und damit geschieht mitten in der Krise das Unmögliche: Die Situation verändert sich in diesem Anblick, den der Samariter dem Anderen gewährt.

Wenn Heldentum nicht aus eigener Kraft der Helden, sondern in ihrer Bewährung in der Situation, die sie machtvoll ergreift, besteht, dann ist der unscheinbare Anblick, den der Samariter dem Halbtotgeschlagenen gewährt, etwas anderes, aber eigentlich sogar noch mehr als Heldentum, denn damit gelingt ihm, was von keinem Helden ausgesagt werden kann: Er verändert die Situation und wird ihrer Herr, indem er sich in sie hinein begibt. Das ist nicht mehr Heldentum, wie es von der klassischen Antike her bekannt ist, denn der tragische Held feiert darin seinen Triumph, dass er sein Scheitern erkennt. Es ist aber auch nicht die Art Heldentum, die man im Christentum von alters her kannte. Einen verwegenen Triumphgesang konnte z. B. Kirchenvater Tertullian anstimmen bei der Vorstellung römischer Kriegswagen, wenn sie in Verfolgungszeiten den Christen den Tod brachten: »auf solchem Wagen triumphieren wir«.²⁴

Ganz anders der Samariter: Buchstäblich in einem Augenblick richtet er den Halbtoten vom Boden auf, ohne zu triumphieren. Heldentum ist hier einfach keine passende Kategorie mehr, weil die Würde der Person, auf die diese Kategorie hinaus will, vom Typus des barmherzigen Samariters dekonstruiert wird. Nicht Person, sondern Mensch ist der Ehrentitel, den Gottes zweibeinige Geschöpfe tragen. Auch die Würde, die in einer Krise den Helden des Alltags zurückgegeben werden soll, spricht aus einer Welt, die nicht die der

biblischen Erzählung ist. Diejenigen zu ehren, die in der Krise helfen, wo Hilfe nottut, ist zwar gewiss aller Ehren wert. Aber wieder kann das Beispiel der Krankenpfleger*innen zeigen, dass nicht ihre Würde von der Krise bedroht wird, sondern ihr Menschsein. Wenn in der Corona-Krise jemandes Würde wiederherzustellen ist, dann ist es die Würde derer, die trotz aufopferungsvoller Pflege durch Krankenpfleger*innen Todesopfer dieser Krise geworden sind und deren Leichen, wie im März 2020 in Teilen der Lombardei geschehen, aus Kapazitätsmangel mit Gabelstaplern oder Lastwagen abtransportiert werden müssen.²⁵ Ich will mit der Erinnerung an diese schrecklichen Bilder nichts dramatisieren. Aber wenn sich aus ihnen etwas Gutes lernen lässt, dann dies, dass wir in der Krise gut daran tun, uns an unser Menschsein zu erinnern, das im Gegensatz zur Kategorie der Personenwürde ein Ausdruck der Verletzlichkeit und der Angewiesenheit und damit der Solidarität mit menschlicher Schwäche ist oder sein sollte. Der Begriff der Person, der immer auf das Individuum verweist, das auf eigenen Füßen steht, setzt in Zeiten von Corona falsche Signale. Er ist seit Tertullian und Origenes, die in der Geschichte des christlichen Denkens im lateinischen bzw. griechischen Sprachraum unter den ersten waren, die den Begriff der Person zu einer theologischen Schlüsselkategorie erhoben,²⁶ problematisch oder mindestens missverständlich gewesen, weil er dem Menschsein ein Statusdenken unterschiebt, für die es keine Berechtigung gibt. Besser tun wir daran, aus der Corona-Krise die Mahnung zur Angewiesenheit aufeinander in die kommenden Zeiten mitzunehmen. Sich dieser menschlichen Bedingtheit und Begrenztheit zuzuwenden und ihr ins Auge zu sehen, wird Menschen die mit ihr einhergehenden Krisen bestehen lassen. Es gehört zum besten Teil des Glaubens an Gott, in der Ungewissheit der Krise und, ungewiss über ihren Ausgang, auch an dieses menschliche Bestehen zu glauben.

Anmerkungen:

¹ Lateinische Quellenedition: Q. Septimi Florentis Tertulliani De Corona – Tertullian, *Sur la couronne*. Édition, introduction et commentaire de J. Fontaine (Érasme.L 18), Paris 1966; deutsche Übersetzung: Tertullian, *Vom Kranze des Soldaten*, aus dem Lateinischen übersetzt v. Karl Ad. Heinrich Kellner, in: *Tertullian, Dogmatische und montanistische Schriften* = Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 24, Kempten 1915, 230–263, online: <https://bkv.unifr.ch/works/74/versions/87> (25.05.2020).

² Vgl. Tertullian: *de corona* I zur Schilderung des zugrundeliegenden Falles. Dass der zunächst nur Inhaftierte hingerichtet wurde,

dürfte in de corona XV aus Tertullians Anspielung auf die »unverdorben, unverwelkliche, ewige Blume [im Anschluss an Jes 11,1], welche auch der brave Soldat für sich erwählte und so in der himmlischen Ordnung weiter aufstieg«, hervorgehen.

³ Zur Religion im römischen Heer vgl. allgemein John Helgeland, *Roman Army Religion*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II/16,2, Berlin 1978, 1470–1505.

⁴ Zur Problematik des Kaiserkultes in der frühen Christenheit vgl. allgemein David Loyd Jones, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II/23,2, Berlin 1980, 1023–1054.

⁵ Tertullian schloss sich um 207 der rigoristischen Gruppierung der Montanisten an, vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. I: *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995, 73f.

⁶ Vgl. Tertullian, de corona XV mit Zitat der martyrologischen Bibelstelle Offb 2,10.

⁷ Vgl. Christel Butterweck, »Martyriumssucht« in der Alten Kirche? *Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien* (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 87), Tübingen 1995.

⁸ Vgl. Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* [1905], Neuausgabe Darmstadt 1963.

⁹ Eine Synode im gallischen (heute französischen) Arles des Jahres 314, zwei Jahre nach der reichsrechtlichen Duldung der Christen, verfügte die Strafe des Sakramentsausschlusses (Kirchenbann) für diejenigen, »die im Frieden die Waffen wegwerfen« (lat. *qui arma proiciunt in pace*: Ch. Munier [Hrsg.], *Concilia Galliae a. 314–a. 506* [Corpus Christianorum Series Latina, Bd. 148], Turnhout 1963, 3–25, hier *Concilium Arelatense*, Canon 3.

¹⁰ Vgl. zum Überblick über diese gern als »erste Dogmatik« der Theologiegeschichte apostrophierte Schrift z. B. Hauschild, *Lehrbuch I*, 83f.

¹¹ In der Frage von Christentum und Kriegsdienst bestand die Bedeutung des Origenes darin, dass er – im Rahmen der großen literarischen Auseinandersetzung contra Celsum mit der philosophischen Kritik des Kelsos am Christentum – das Argument einer geistlichen Kriegsführung der Christen erstmals in kaiserfreundlicher Weise gebrauchte: Die Christen beten demnach bei ihrem im Anschluss an 1 Tim 2,2 institutionalisierten Gebet für die »Obrigkeit« gezielt für den Sieg des kaiserlichen Heeres (contra Celsum 8,73). Diese Argumentation war Origenes möglich, weil er a) dem Kaiser die Möglichkeit gerechter Kriege zugestand (contra Celsum 4,81–83) und b) im christlichen Gebet Gott selbst in einem gerechten (spirituellen) Kampf gegen die Mächte des Bösen am Werk sah (contra Celsum 8,73). Ob Origenes allerdings die damit reklamierte christliche Abstinenz vom Kriegsdienst als Ausnahme oder als Regelanspruch der Christen auf-

fasst, ist in der Forschung umstritten (erstes vertritt Hans Frhr. v. Campenhausen, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums* [1953], in: Campenhausen, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen 1960, 203–215, hier 210f., letzteres hingegen Hanns Christof Brennecke, »An fidelis ad militiam converti possit?« [Tertullian, de idolatria 19,1]. *Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch?*, in: Dietmar Wyrwa [Hrsg.], *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert* [Beihfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Bd. 85], Berlin 1997, 45–100, hier 89f.). (Griechisch[französische] Edition der genannten Origenes-Schrift: Origène, *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, 4 Bde. +1 Bd. Gesamteinleitung, Übersichten und Register [Sources Chrétiennes, Bd. 132; 136; 147; 150; 227], Paris 1967; 1968; 1969; 1969; 1976.)

¹² Vgl. Hauschild, *Lehrbuch I*, 191–193. Hierbei ging es um Lehrauffassungen zur Christologie.

¹³ Vgl. Hauschild, *Lehrbuch I*, 129.

¹⁴ Zum sog. Chalkedonense, das einen Ausgangspunkt der christologischen Zweinaturenlehre bildet, vgl. überblickshalber Hauschild, *Lehrbuch I*, 183–185.

¹⁵ Vgl. zum Überblick Gustaf Aulén, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in: *Zeitschrift für systematische Theologie*, Bd. 8, Jg. 1931, 501–538, speziell 505ff. zum von ihm sog. »klassischen« Typ der Versöhnung.

¹⁶ Nach Michael Rasche, *Das Phänomen des Tragischen und die tragische Dimension des Christentums*, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 89, Jg. 2014, Heft 4, 514–533, hier Anm. 12 geht die Formulierung auf Friedrich Wilhelm Josef Schelling zurück. Es heißt bei Schelling an der fraglichen Stelle: »Daß ein Schuldloser durch Schickung unvermeidlich fortan schuldig werde, ist, wie gesagt, an sich das höchste denkbare Unglück. Aber daß dieser schuldlose Schuldige freiwillig die Strafe übernimmt, dieß ist das Erhabene in der Tragödie, dadurch erst verklärt sich die Freiheit zur höchsten Identität mit der Nothwendigkeit« (Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. I, Bd. V, Stuttgart 1859, online: <https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN1667835262> [25.05.2020], 699 [Hervorhebung im Original gesperrt]).

¹⁷ Vgl. den Bericht über diese Anpassung, online: <https://www.horizont.net/medien/nachrichten-ten/axel-springer-bild-setzt-fuer-euch-kampagne-mit-corona-motiven-fort-182431> (25.05.2020).

¹⁸ Vgl. die entsprechende Darstellung im Rahmen der Online-Präsenz des Nachrichtenmagazins: <https://www.spiegel.de/thema/heldinnen-und-helden-des-corona-alltags/> (25.05.2020).

¹⁹ So der Titel einer Folge der Sendereihe »37 Grad« im öffentlich-rechtlichen Fernsehen (ZDF) vom 14.04.2020, vgl. online:

<https://www.zdf.de/dokumentation/37-grad/37-den-laden-am-laufen-halten-100.html> (25.05.2020).

²⁰ So z. B. anlässlich des Tages der Pflege (12. Mai) thematisiert in der SZ, online: <https://www.sueddeutsche.de/gesundheit/gesundheits-tag-der-pflege-klatschen-alleine-reicht-nicht-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-200512-99-27548> (25.05.2020).

²¹ Der englische Wortlaut der Botschaft zum Termin des orthodoxen Osterfestes (20.04.2020) findet sich online: <http://anglican.ink/2020/04/20/easter-mes-sage-from-the-ecumenical-patriarch/> (25.05.2020).

²² Das Folgende nimmt Gedanken aus nachstehender Veröffentlichung auf: Henning Theißen, Kann es ein kirchliches Bekenntnis zu geschichtlicher Schuld geben? Das Beispiel unierter Kirche und Theologie, in: Theißen, Kirche in den Gegensätzen des Kalten Krieges. Arbeiten zur unierten Theologie (Unio und Confessio, Bd. 29), Bielefeld 2018, 291–314, hier 304.

²³ Zum hier bestehenden ethischen Problem vgl. Theißen, Ethik für Gerechtigkeitssubjekte jenseits ratiozentrischer Statuskriterien. Zu diesem Buch, in: Anna Käfer, Henning Theißen (Hrsg.), In verantwortlichen Händen. Unmündigkeit als Herausforderung für

Gerechtigkeitsethik (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 55), Leipzig 2018, 7–17.

²⁴ Tertullian, Apologeticum 50,3 (Zitat aus der deutschen Übersetzung von Kellner in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 24, 33–182, hier 179).

²⁵ Vgl. etwa den Bericht im »Tagesspiegel« vom 19.03.2020, online: <https://www.tagesspiegel.de/politik/italien-mit-hoechstzahl-an-corona-toten-armee-transportiert-leichen-mit-ikw-ab-aus-nahmezustand-im-land-verlaengert/25660522.html> (25.05.2020).

²⁶ Tertullian führte (als erster lateinischsprachiger Autor der Patristik) in die christliche Trinitätsanschauung den Begriff »persona« ein (vgl. Hauschild, Lehrbuch I, 16), während Origenes den entsprechenden griechischen Terminus »hypostasis« für die Christologie erschloss (vgl. Hauschild, Lehrbuch I, 20). Das Verständnis der Terminologie blieb bis ins 4. Jh. (konkret bis zu Gregor von Nazianz; vgl. Hauschild, Lehrbuch I, 42f.) zwischen Ost und West strittig. Tertullians Personbegriff suggerierte Eigenständigkeit, was die Trinität vom Monotheismus abbrächte. Der origenistische Hypostasenbegriff tendiert dazu, die Gleichrangigkeit Christi mit Gott zu negieren, was als sog. Subordinatianismus unter Häresieverdacht steht.

Kapitel 3

Maskenpflicht und Social distancing – Trinitarischer Glaube in Zeiten von Corona

I.

Er könne den Bürgern nicht die Empfehlung zum Tragen eines Mundschutzes geben, dessen epidemiologische Schutzwirkung zudem nicht belegt sei, erklärte Jonas Schmidt-Chanasi, als er im Interview um ein Expertenurteil zum Thema Maskenpflicht gebeten wurde. Das war kurz vor Inkrafttreten entsprechender Bestimmungen in Österreich.¹ Schmidt-Chanasi, hauptberuflich am Hamburger Bernhard-Nocht-Institut für Tropenmedizin tätig und in dieser Eigenschaft mit der Erforschung von Krankheiten wie Ebola befasst, bei deren Bekämpfung Schutzkleidung als unverzichtbar gilt, war damals in den öffentlich-rechtlichen Medien fast genauso präsent wie der Berliner Virologe und Entdecker des (alten) Sars-Virus (2003) Christian Drosten, dem wenig später ein hochdotierter wissenschaftlicher Sonderpreis für seine Verdienste um die Kommunikation aktueller Forschungsergebnisse in der Corona-Krise verliehen wurde.² Die Art und Weise, wie nach Ostern 2020 die Lockerungen des mehrwöchigen Shutdown in Deutschland mit der Einführung einer weitreichenden Pflicht zur Bedeckung von Nase und Mund verknüpft wurden, war kommunikationsstrategisch ebenfalls preisverdächtig.

Anfang April 2020 tauchte in der Presse der Hinweis auf »[n]eue Studienergebnisse« auf, die nahelegten, dass schon das Tragen einfacher Bedeckungen von Mund und Nase (Schals, Tücher) zu einer messbaren Reduktion der Virenlast führen könne und insoweit ein Beitrag zur Minimierung des epidemiologischen Risikos sei.³ Noch wenige Tage zuvor hatte Christian Drosten in seinem Corona-Podcast die Entdeckung, dass in der ersten deutschen Corona-Kohorte bei München Ende Januar 2020 eine Übertragung durch Aerosole beim bloßen Weiterreichen eines Salzstreuers in der Firmenkantine überhaupt möglich gewesen war, wie eine kleine wissenschaftliche Sensation vorgestellt.⁴ Inzwischen aber scheint festzustehen, dass Aerosole offenbar eine Rolle beim Übertragungsgeschehen spielen können,⁵ und damit wurde die Maskenpflicht, die vor Jahren bei den nur befürchteten, letztlich aber nicht eingetretenen Pandemien der Vogel- und der Schweinegrippe eher als Unding und Instrument zur Vorspiegelung falscher Sicherheit angesehen worden war,⁶ fast über Nacht zum epidemiologischen Mittel der Wahl in der diesmal realen Pan-

demie. Die Maskenpflicht sollte Deutschland eine relative Rückkehr zum wirtschaftlichen und öffentlichen Leben abseits des Internet und der social media ermöglichen. Der Hygienemediziner Klaus-Dieter Zastrow zeigte sich im Interview mit dem Nachrichtensender »WELT« am 07.05.2020 »überzeugt, dass keine zweite Infektionswelle kommt«, da die Durchsetzung der Maskenpflicht dies verhindern werde. Dagegen steht allerdings die brüske Feststellung des Weltärztepräsidenten Frank-Ulrich Montgomery, der die Maskenpflicht als »lächerlich« kritisierte.⁸

Wenn man diese beiden extremen Äußerungen abzieht, bleibt der kommunikationsstrategische Coup übrig, dass mit den erwähnten neuen Studienergebnissen die wissenschaftliche Untermauerung einer Maßnahme vorlag, die in vorangegangenen Pandemieszenarien (Vogel-, Schweinegrippe) eher abgelehnt worden war. Die Art und Weise, wie die Maskenpflicht eingeführt wurde, erlaubte so einem Jonas Schmidt-Chanasi, das Gesicht zu wahren, denn wer genau zuhörte, bekam erklärt, dass die einfache Bedeckung von Mund und Nase zwar den Ausstoß von Viren mit der eigenen Ausatemluft eindämme, aber nicht genauso die Aufnahme fremder Viren mit der Einatmung. Von Schutzmasken kann bei diesen Bedeckungen also tatsächlich nicht die Rede sein, bzw. die *Schutzmasken*, die mit eingebautem Filter für die Einatmung solchen Schutz tatsächlich bieten, sollen auch unter den Bedingungen der sog. Maskenpflicht medizinischem Personal und denen vorbehalten bleiben, die mit nachweislich infizierten Personen in Kontakt kommen.

Im Ergebnis all dieser Vorgänge ist mit der Maskenpflicht (die eigentlich Pflicht zur Bedeckung von Mund und Nase heißen müsste) ein differenzierter Sachverhalt aus dem epidemiologischen Maßnahmenkatalog breiten Bevölkerungsschichten nahe gebracht worden, dessen Wirksamkeit zuvor unter wissenschaftlichen Bedingungen getestet worden war. Das ist kommunikationsstrategisch ein großer Erfolg und mag zur Erklärung dessen beitragen, dass die Maskenpflicht in der Bevölkerung sehr gut angenommen zu werden scheint, ja mehr noch: Die laienhafte Herstellung individueller Stoffmasken nach einfachen Schnittmustern schien zwischenzeitlich unter den Bedingungen mehr oder weniger erzwungener Häuslichkeit zu einem neuen Volkssport zu avancieren oder doch wenigstens handarbeitlichen Hobbies wie der Batik eine Abwechslung zur Seite zu stellen.

Kurzum, die Einführung der Maskenpflicht erscheint als ein Lehrstück in politischer Kommunikation, wenn es darum geht, dass alle Beteiligten das Gesicht wahren können. Doch wie macht man das: hinter oder unter einer Maske das Gesicht wahren?

II.

Die Maske, hinter der ihre Träger*innen *nicht* von Angesicht zu sehen sind, heißt im Lateinischen *persona*, weil sie in der Welt des antiken Theaters diejenige Requisite der Schauspieler*innen ist, durch die ihre Stimme hindurchklingt (lat. *per-sonare*), wenn sie beim Sprechen vor das Gesicht gehalten wird. Der alltags- und bildungssprachliche Ausdruck »Person« stammt direkt hierher. Im Theater ist die *persona* ein ambivalentes Instrument, weil es sowohl Distanz aufbaut als auch Nähe bewirkt. Wer durch eine Maske spricht, distanziert sich selbst damit von den Zuhörenden, doch indem damit eine Rolle ausgefüllt wird, was ja geradezu körperliche Koextension anzeigt, entsteht auch Nähe bis hin zur Identifikation. Dabei identifiziert sich der*die Darsteller*in mit der Rolle, die er*sie verkörpert, und das Publikum wiederum mit dieser. In dem Maße, wie die schauspielerische Darstellung der Rolle Leben einzuhauchen vermag, entsteht so durch die Maske hindurch und mittels ihrer eine Identifikation zwischen Schauspieler*innen und Zuschauer*innen auf der Ebene ihres gemeinsamen Menschseins.⁹ Anders gesagt: Hinter einer Theatermaske kann man das Gesicht zwar nicht wahren, doch wer sie trägt, kann damit Gesicht zeigen. Dies gilt unabhängig davon, ob diese Identifikation wie im Lessing'schen Theater durch »Rührung« des Publikums zustandekommt,¹⁰ das im König auf der Bühne den Menschen empfindet, oder ob, wie in Brechts Epischem Theater, die Identifikation eher aufrührerischer Natur ist.¹¹

Eine ähnliche Ambivalenz von Nähe und Distanz haftet dem für die europäische Geistesgeschichte so zentralen Konzept der Person an, das wir im vorigen Kapitel schon aus theologischer Perspektive kritisch ins Auge gefasst haben. Einerseits bezeichnet die philosophische Tradition Personen als Vernunftwesen, die selbständig – als Substanzen – existieren,¹² und isoliert sie so voneinander. Andererseits ist die Person ein Relationsbegriff, der Menschen (oder andere Personen) als Beziehungswesen kennzeichnet, die nicht aus sich heraus, sondern füreinander da sind. Die christliche Theologiegeschichte des Westens setzt im Anschluss an Augustin diese Doppeldeutigkeit von Substanz und Relation fort, indem sie Gott

als den Dreieinigen beschreibt, der in drei Personen (innergöttlichen Relationen) als Vater, Sohn und Heiliger Geist existiert, sich aber in allen drei Gestalten als Liebe zeigt, die Gottes Wesen (Substanz) ist.¹³ Für unsere jetzigen Überlegungen noch bedeutsamer, belastet die gleiche Doppeldeutigkeit von Nähe und Distanz aber auch die Pflicht zum Tragen von Masken, die in vielen Ländern zur Abwehr der Corona-Krise eingeführt wurde.

III.

Die Maskenpflicht wurde als eine Sicherheitsvorkehrung eingeführt, die es erlauben sollte, den wochenlang über das öffentliche Leben verhängten Shutdown zu lockern und wieder mehr menschliche Begegnung und nicht zuletzt wirtschaftlichen Austausch zuzulassen. Dabei ist aber natürlich das Tragen einer Maske im menschlichen Miteinander vorrangig eine erhebliche Barriere. Sie wohnte jedoch schon dem Shutdown inne, auf den die Maskenpflicht bloß antwortet.

Im Unterschied zu anderen europäischen Ländern griffen die deutschen Behörden, um die Ausbreitung des Sars-CoV2-Virus einzudämmen, nicht zu einer generellen Ausgangssperre, sondern »nur« zu einer Kontaktsperre, die menschliche Zusammenkünfte über zwei Personen untersagte und damit die Hauptübertragungsquelle von Mensch zu Mensch minimieren sollte. Für die damit herbeigeführte Reduktion sozialer Kontakte kam bald der Ausdruck »social distancing« auf, der bei näherer Betrachtung paradox ist. Denn ihrer Absicht nach zielte die Maßnahme gerade nicht auf gesellschaftliche Distanznahme oder Entsozialisierung, sondern im Gegenteil auf Solidarität und soziale Kohäsion, indem nicht nur positiv getestete Infizierte in Quarantäne gehen (was einigermaßen selbstverständlich ist), sondern die große Masse der Gesunden und Nichtinfizierten zuhause bleibt und auf Begegnung verzichtet, um mit dieser allgemeinen Verlangsamung der Mobilität die Ausbreitung des Virus zu bremsen und die besonders infektionsgefährdeten Bevölkerungsgruppen zu schützen. Die Vielen für die Schwächeren – das ist gewiss solidarisch. Paradox ist aber, dass diese Solidarität durch physische Distanzierung (Abstandsregeln von 1,5 – 2 m in Deutschland) und den Rückzug in die eigenen vier Wände bewerkstelligt werden soll, doch wäre es offensichtlich wesentlich unsolidarischer, weil zu Lasten der ohnehin besonders Gefährdeten, Risikogruppen zu definieren und zu internieren, wie es in den ersten Wochen der Corona-

Pandemie als Planspiel aus Teilen der russischen Administration berichtet wurde.¹⁴

Social distancing, also Zusammenhalt durch Rückzug, kann offensichtlich nur gelingen, wenn irgendeine Form von effektiver Verbindung zwischen den Distanzierten angenommen werden kann, die trotz der physischen Trennung fortbesteht, da sonst die Angehörigen von Risikogruppen zwar leidlich vor Infektion geschützt, aber sich selbst überlassen wären. In der Praxis stellen etwa nachbarschaftliche oder social-media-basierte Netzwerke z. B. zur Einkaufshilfe für Ältere diese fortbestehende Verbindung dar; in der Theorie bedarf es einer Struktur von Intersubjektivität, die nicht an physischen Barrieren scheitert. Im europäischen Denken ist dies vor allem anderen die Kategorie des *Geistes*.

Geist kann allgemein als das Prinzip einer Gemeinschaft ungeachtet der Grenzen von Raum und Zeit aufgefasst werden. Das gilt nicht nur in religiöser Perspektive, wo der Geist als eigentlicher Akteur der sog. Naturwunder gelten kann, die seit der Aufklärung als 'Durchbrechung der Naturgesetze' ein wesentlicher Gegenstand des Glaubens sind.¹⁵ Auch in philosophischer Betrachtung wird der Geist zunächst als Überwindung der Bindung an Raum und Zeit aufgefasst, wenn die stoische Philosophie in der Antike das *pneuma* (griech. für: Geist) als eine unvorstellbar feine Stofflichkeit denkt, für die die Schranken von Raum und Zeit durchlässig sein müssen. Ins Immaterielle gewendet, entsteht hieraus die Vorstellung vom Geist als einer unablässig strömenden Kraft oder Energie. Vom Geist wird hier auf intransitive Weise (ohne grammatisches Objekt) geredet, d. h. er erscheint als unpersönlich, kann aber Personen beherrschen. Dem steht ein idealistisches Verständnis gegenüber, das im Geist das Subjektsein eines Wesens unter Einschluss seiner Persönlichkeit erblickt. Durch die Doppeldeutigkeit von stoischem (intransitivem) und idealistischem (subjektivistischem) Geistverständnis unterliegt auch der Begriff des Geistes dem Dual von Relationalität und Substantialität, den wir schon als die methodische Problemanzeige von Augustins Trinitätslehre und ihrem Personenbegriff antrafen. Für unsere Überlegungen zeichnet sich vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund die Vorstellung ab, dass Menschen »im Geist« Gemeinschaft sollen erfahren können, obwohl sie räumlich und zeitlich voneinander getrennt sind. Wer sich z. B. im Gefühl des Verliebtseins oder auch des Mitleids einem anderen Menschen nahe weiß, obwohl große Entfernungen beide trennen, wird die Wirklichkeit des Geistes nicht in Abrede

stellen. Aber dass damit das Bedürfnis nach physischer Nähe gestillt sei, lässt sich kaum behaupten, und so ist auch für das corona-bedingte Social distancing überhaupt nicht ausgemacht, ob sich die Waage auf Seiten seiner Vor- oder Nachteile neigt. Mag der epidemiologische Nutzen der Maßnahmen auch trotz der Tatsache, dass z. B. Alten- und Pflegeheime unter den bestehenden Restriktionen erst recht zu Hotspots des Infektionsgeschehens zu werden drohen, greif- und messbar sein, so sind die Auswirkungen, die die gängigen, meist internetbasierten Ersatzformate physischer Begegnung für das soziale Leben haben, deutlich ambivalenter. Das ausgefallene Zusammentreffen mit den Großeltern, das viele Familien mit Blick auf die Osterferien 2020 beklagen, zeigt dabei noch ein ausgeglichenes Bild, da es den Anschein hat, dass Großeltern- und Enkelgeneration gleichermaßen unter der Dürftigkeit eines nur auf Skype zustande kommenden Treffens leiden. Auf dem Gebiet kultureller Veranstaltungen, die vielleicht am drastischsten unter den Shutdown leiden, sieht das anders aus. Überwog anfangs der Optimismus angesichts der Möglichkeit, Kultur via Internet und social media unter die Leute zu bringen,¹⁶ so verstärkt sich nach einigen Wochen mit Wohnzimmerkonzerten auf Youtube der Eindruck, dass das zuhause bleibende Publikum zwar erheblich profitiert, aber auf der anderen Seite nur solche Künstler*innen am Ball (oder der Webcam) bleiben können, die vorher schon von ihrer Kunst leben konnten¹⁷ oder für öffentliche Institutionen arbeiten. Der »Geist« von Youtube,¹⁸ das ja seinem Namen nach jedem einzelnen privaten Du eine Bühne geben will, wird damit verletzt bzw. erweist sich als anfällig für ökonomische Verzerrungen. Es ist jedenfalls kein Zufall, wenn parallel zu den digitalen Netzwerken, die unter den Bedingungen des Shutdown soziales Erleben ermöglichen sollen, auch eine Reihe analoger Ersatzformate entstanden sind, die im Verhältnis von Geben und Nehmen mehr Gleichgewicht versprechen. Das betrifft den kulturellen Bereich in Gestalt der nachbarschaftlichen Balkonkonzerte in den Wohngebieten der Großstädte oder auf dem Außengelände von Altenheimen, aber auch den im engeren Sinne sozialen Sektor, wenn etwa ein »Gabenzaun« Wohnungslosen und anderen Bedürftigen als Ersatz für Kleiderkammern dient,¹⁹ die zum Schutz der meist älteren ehrenamtlichen Mitarbeiter*innen wegen Corona geschlossen wurden.

Der Gabenzaun ist nicht nur eine lohnende praktische Idee, sondern für die Paradoxie eines Zusammenhalts durch Rückzug auch von theoretischem Interesse, weil er eine Struktur schafft, die

keinen räumlichen, sondern einen zeitlichen Abstand überbrückt. Das Infektionsrisiko, das dem Präsenzbetrieb von Kleiderkammern anhaftet, wird hier einfach dadurch ausgeschaltet, dass die Gaben von den Bedürftigen erst etliche Zeit nach ihrer Deponierung abgeholt werden. (Dass die fehlende Begegnung von Spender*innen und Empfänger*innen auch gesprächsweisen Austausch verhindert, bleibt freilich ein Problem.) Die in Deutschland getroffenen Abstandsregelungen haben nur die *räumliche* Dimension des Social distancing ins Bewusstsein gehoben; tatsächlich aber dürfte die *zeitliche* Dimension nicht minder wichtig sein. Hinzu kommt, dass die social media, die weltweit wohl als die hauptsächlich außerfamiliäre Interaktionsstruktur in Corona-Zeiten angesehen werden, aufgrund ihres Echtzeitcharakters den (unzutreffenden) Eindruck erwecken, als ob sich das Problem zeitlicher Inkongruenzen aufgrund der fehlenden physischen Begegnung überhaupt erledige und es nur darauf ankomme, (virtuelle) Räume der Begegnung auf Zoom oder ähnlichen Plattformen zu schaffen.

Tatsächlich dürfte die Verkürzung des Social distancing auf die Raumfrage selbst einen Großteil seine Probleme ausmachen. Das können alle im Homeoffice tätigen Eltern von Kita-Kindern bestätigen, die durch Corona vor immense Probleme insbesondere beim Zeitmanagement von Berufs-, Haushalts- und Betreuungsarbeit gestellt werden. Für jeden Lösungsansatz heißt das, dass er sowohl die räumliche als auch die zeitliche Trennung bewältigen muss, die durch die Praxis des Social distancing im gesellschaftlichen Zusammenleben einreißen, und das ist der Grund, warum auch und gerade im digitalen Zeitalter die altmodisch anmutende Kategorie des Geistes als Maßstab herangezogen werden kann, denn Geist ist, wie schon angedeutet, per se die Überwindung der Schranken von Raum und Zeit. Mit dem Begriff des Geistes scheint mir auch die nötige Differenzierung möglich, die neben der räumlichen auch die zeitliche Dimension des Social distancing berücksichtigt. Dafür bietet die Maskenpflicht einen wichtigen Fingerzeig, der am besten mit Mitteln theologischer Theoriebildung betrachtet werden kann. Das soll im Folgenden geschehen.

IV.

Bei aller Diskussion um ihren medizinischen Nutzen im engeren Sinne hat die Maskenpflicht Deutschland schon jetzt einen Dienst für die Volksgesundheit geleistet, indem ihre Einführung

der Bevölkerung eine für den Infektionsschutz wichtige Asymmetrie vor Augen geführt hat, die in den Hygieneregeln zur sog. Hustenetikette zu Beginn der Corona-Krise noch nicht so deutlich wurde. Die Tatsache, dass einfache Stoffmasken (und nur solche sind verpflichtend) nicht ihre Träger*innen, sondern nur deren Umgebung schützen können, ist ein deutlicher Hinweis auf die Asymmetrie von Ein- und Ausatmung. Die theologische Theorie der Dreieinigkeit Gottes, die Trinitätslehre, macht sich diese Asymmetrie seit Jahrhunderten zunutze, um das innergöttliche Verhältnis zu dem Geist Gottes zu klären, durch den Gott in und an der Schöpfung wirkt. Wir werden sehen, dass die Klärung dieses Geistbegriffs Wichtiges zum Verständnis der Frage beiträgt, wie soziale Gemeinschaft trotz corona-bedingtem Social distancing gelingen kann. Dafür ist es allerdings erforderlich, die ost- und die westkirchliche Theologie, die gerade beim Thema Trinität seit den frühmittelalterlichen Auseinandersetzungen um den Passus des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses zum Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem *Vater und dem Sohn* (lat.: *filioque*) getrennte Wege gehen,²⁰ aufeinander zu beziehen.

Es waren die sog. kappadozischen Väter Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. mit ihren trinitätstheologischen Reflexionen das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zueinander in Gott näher beschrieben, so als göttliches ›Gezeugtsein‹ des Sohnes und als ›Hervorgehen‹ des Geistes aus Gott. Ihre Pointe haben diese Bestimmungen in ihrer Unumkehrbarkeit, die unter den Personen der Trinität eindeutige Zuordnungen oder *Relationen* herstellt; tatsächlich konnte erst mit Gregor von Nazianz der Personbegriff in diesem relationalen Sinn gebraucht werden.²¹ Doch die unmittelbare Wirkung dieser theologischen Entdeckung konzentrierte sich auf die (griechischsprachigen) Ostkirchen. Im abendländischen (lateinischen) Denken, das stärker den sprachlichen Strukturen von Subjekt, Prädikat und Objekt folgt, konnte die Pointe der Unumkehrbarkeit nicht recht ›zündend‹, da hier das Verhältnis z. B. von Zeugen und Gezeugtwerden dem Gegensatz von Aktiv (Subjektperspektive) und Passiv (Objektperspektive) entspricht, die sich streng symmetrisch zueinander verhalten, als läse man denselben Gedanken noch einmal, bloß im Spiegel. Dasselbe gilt für die Rede vom Geist als göttlichem ›Hauch‹, die in der westkirchlich maßgeblichen Trinitätslehre des Augustin im Anschluss an biblische Redeweisen, die den Geist als Wind oder Luftzug beschreiben

(z. B. Joh 3,8), dazu dienen kann, die innergöttliche Stellung des Geistes wiederzugeben:²² Der Geist wird passiv gehaucht, während Vater und Sohn²³ die aktiv Hauchenden sind. Dem lateinischen Personbegriff entsprechend, unterscheidet Augustin dabei sorgfältig, ob die Rede vom Hauch(en) eine göttliche Instanz (= Heiligen Geist) oder eine menschliche Verfasstheit oder aber eine bildhafte (= unpersönliche) Redeweise für eines von beiden bezeichnet.²⁴

Das Phänomen des Hauchens, das durch die Aufmerksamkeit auf Husten- und Niesetikette in der Corona-Krise neue Beachtung findet, kann jedoch helfen, die reale Unumkehrbarkeit zu begreifen, die mit dem Begriff des Geistes einhergeht. Aktives Hauchen und passives Gehauchtwerden sind nicht einfach zwei Seiten derselben Medaille, wie in Pandemiezeiten jeder Hustenstoß oder Niesanfall handgreiflich zeigt. Passivität im Sinne dessen, dass Husten und insbesondere Niesen einem unwillkürlichen und schlecht kontrollierbaren Reiz entspringen, besteht bei diesen körperlichen Phänomenen nämlich auch auf Seiten des*der aktiv Hustenden oder Niesenden, doch nur wer passiv angehustet oder angeniest wird, ist auch der Infektionsgefahr ausgesetzt und damit im buchstäblichen Sinne des (Er-)Leidens passiv. Die an der (lateinischen) Subjektgrammatik orientierte Gegenüberstellung von Aktivität und Passivität erfasst also das trinitarische Problem des Geistes nicht vollständig; es fehlt die in der Ostkirche immer betonte Ausrichtung der innertrinitarischen Relationen, die eindeutig (wie eine Einbahnstraße) als Bewegung vom Vater hin zum Sohn bzw. zum Geist verstanden wird. Die orthodoxe Theologie der Ostkirchen spricht in diesem Zusammenhang von der trinitarischen »Monarchie« des Vaters.

Die monarchische Ausrichtung der innertrinitarischen Beziehungen führt zu einem *transitiven Verständnis des Geistes*, das über den in der europäischen Geistesgeschichte eingespielten Dual von intransitivem (unpersönlichem) und subjektivistischem (persönlichem) Geistbegriff hinausgeht. Musterbeispiel dafür ist die österliche Szene zwischen dem auferstandenen Jesus und seinen Jüngern: »Und als er das gesagt hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten« (Joh 20,22f.). Die Hauchung geht hier über den aktiv-passiven Gegensatz von Hauchen und Gehauchtwerden hinaus und schließt ein regelrechtes Anhauchen mit dem Geist ein. Dabei ist der Geist nicht mehr nur das

Objekt oder Produkt der Hauchung, sondern zugleich ihr Mittel (Anhauchen *mit* dem Geist), mit dem die so angehauchten Jünger selbst handeln sollen, um anderen Sünden zu vergeben. Jenseits von Aktivität und Passivität erscheint der Geist hier in einer dritten Modalität, die aus Passivität zu neuer Aktivität führt und deshalb nicht im lateinischen Alternativschema, sondern nur im Griechischen ausgedrückt werden kann, dessen Grammatik das Medium zwischen Aktiv und Passiv kennt. Medium des Wirkens Jesu und der Jünger ist der Geist hier allerdings in anderer Weise als die social media, die unter den Bedingungen des Shutdown Gemeinschaft trotz Social distancing ermöglichen sollen. Denn anders als diese überbrückt der durch Anhauchen weitergegebene Geist nicht allein den Raum, sondern auch die Zeit, wenn er den Jüngern zu einem Handeln in der Nachfolge Jesu (Sündenvergebung) dienen soll. Deshalb ist dieser Geist der Heilige Geist.

Transitiv,²⁵ d. h. wörtlich: durchgängig ist dieser mediale Sinn der Rede vom Geist, insofern die ihm einmal (»monarchisch«) beigelegte Bedeutung im weiteren Zeitverlauf erhalten bleibt, der Geist der Vergebung also in Jesu Hauchung derselbe ist wie bei seinen Jünger*innen durch die Zeiten hindurch. Seiner medialen Bedeutung nach ist der Geist also beides: der Vorgang, in dem Jesus die Apostel mit der Vergebung betraut, aber auch diese Vergebung selbst. Weil im Geist der Vergebung Geben und Gabe eins sind, können die Apostel diesen Geist, indem sie ihn empfangen, sogleich weitergeben. Die Vergebung verbreitet sich also lawinenartig; sie wirkt ansteckend wie das Infektionsgeschehen der Corona-Pandemie und wird deshalb in der Bibel keineswegs zufällig mithilfe der Symbolik des Anhauchens beschrieben. Nur ist die Wertung offensichtlich eine völlig andere, denn während die rasante Ausbreitung eines schlimmstenfalls todbringenden Virus mit allen Mitteln gestoppt werden sollte, kann man dem Geist der Vergebung genau solche Verbreitung nur wünschen. M. a. W. dem transitiven Geistbegriff des trinitarischen Glaubens der Christ*innen muss eine inhaltliche Bestimmtheit schon innewohnen. Beim Heiligen Geist kann es sich nicht nur um eine Struktur handeln, die unter den Bedingungen sozialer Distanznahme die raumzeitlichen Schranken zwischen den Menschen überspringt. Hätte es damit sein Bewenden, dann wäre der Heilige Geist nicht besser als social media und Bluetooth®, mit deren Hilfe Informationen und Botschaften »viral gehen«, wie man im digitalen Zeitalter so schön sagt, auch wenn ei-

nem diese Redeweise in der Corona-Krise im Halse steckenbleibt.

V.

Dass der Heilige Geist inhaltlich als Geist der Vergebung bestimmt ist – und nicht etwa als Geist des Sündenbehaltens, das im Auftrag Jesu an die Apostel ja auch vorkommt –, lässt sich nur im Zusammenhang mit dem Ganzen des trinitarischen Glaubens begründen. Die Transitivität dieses *Geistes*, kraft derer er sich mit seinem Empfang auch schon weiter verbreitet, ist, wie vorhin bemerkt, die *Identität von Geben und Gabe*. Diese Feststellung steht jedoch im ostkirchlichen Denken einer trinitarischen »Monarchie«, dem die Christenheit den transitiven Geistbegriff letztlich verdankt, nicht isoliert. Denn die gleiche innertrinitarische Ausrichtung vom Vater her bestimmt auch das Verhältnis zum Sohn, den er zeugt und der von ihm gezeugt wird. Für den *Sohn* wiederum kann – im Anschluss an die orthodoxe Chrysostomos-Liturgie – mit einer Anschauung, die in Deutschland erst durch die lutherisch-reformierten Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957/62 größere Aufmerksamkeit fand, mit Bezug auf den Gottesdienst die *Identität von Geben und Gabe* ausgesagt werden.²⁶ Die beiden Identitätsaussagen über den Heiligen Geist bzw. über Jesus spannen mit der *Identität von Geben und Gabe* in der Vergebung sowie der *Identität von Geben und Gabe* in der Eucharistie, dem sakramentalen Mahl zur Mitteilung dieser Vergebung an die Gläubigen, einen Denkraum auf, der förmlich nach einer abschließenden Verhältnisbestimmung im Dreieck von Geber, Geben und Gabe ruft. Sie wird mit der dritten Identitätsaussage geleistet, dass innerhalb der Trinität der Vater die *Identität von Geben und Geben*, Gott also eins mit seiner Offenbarung an die Menschen ist, wie es evangelischer und katholischer Theologie im 20. Jahrhundert nicht zuletzt aufgrund der Auseinandersetzung mit politischen Totalitarismen deutlich wurde,²⁷ deren Machtansprüche zum Angriff auf Allmachtsvorstellung des Christentums wurden und die darum selbst in pseudo-religiösen Weltanschauungsstaaten resultierten. Erst alle drei Aussagen zusammen: der Vater als Identität von Geber und Geben, der Sohn als Identität von Geben und Gabe und der Heilige Geist als Identität von Geben und Gabe lassen den vollen trinitarischen Zusammenhang erkennen, in dem die Vergebung, die Jesus den Aposteln einhaucht, steht.

In seiner geradezu epidemisch rasanten Verbreitung entspricht der Heilige Geist der Herrlichkeit

oder – so eine andere mögliche Übersetzung des griechischen Terminus *doxa* – Klarheit²⁸ Gottes des Vaters, der es ebenso eigentümlich ist, sich zu verbreiten, weil sie als Klarheit Finsternis und Zweifel vertreibt. Die Klarheit des Vaters ist also eins mit ihrer Verbreitung (Identität von Geber und Geben). M. a. W. ist der Geist, mit dem Jesus in Joh 20,22f. die Apostel anhaucht, kein anderer als der Geist Gottes (Identität von Geben und Gabe). Dem Wortlaut dieser Stelle nach muss der Geist, der als Atemhauch Jesu beschrieben wird, aber offenbar auch sein eigener Geist sein (Identität von Geber und Gabe). An dieser Stelle ist die ostkirchliche Trinitätslehre immer skeptisch gewesen, denn aus der Monarchie des Vaters folgte zwar dessen eindeutige Relation zum Sohn (Zeugung) wie auch zum Geist (Hauchung), doch das Verhältnis zwischen Sohn und Geist wird unter der Monarchie des Vaters weniger thematisch, weswegen sich an dieser Frage im Frühmittelalter der Streit um das Filioque entzünden konnte.

Die Textstelle Joh 20,22f., von der unsere Überlegung ausging, ist einerseits ein starkes Indiz dafür, dass der Geist der Vergebung auch der Geist Jesu ist, der sein Leben im Zeichen der Vergebung lebt. Andererseits markiert dieselbe Textstelle eine verborgene Differenz zwischen diesem Geist Jesu und dem Heiligen Geist, was wiederum die orthodoxe Reserve gegenüber dem Filioque verständlich macht. Denn selbst wenn aufgrund der (transitiven) Identität von Geben und Gabe anzunehmen ist, dass der Geist Jesu, mit dem er nach Joh 20,22f. die Apostel anhaucht, auch der Geist Gottes ist, bedeutet das in keiner Weise, dass die epidemische Ausbreitung dieses Geistes Jesus in anderer Weise als eben geistig unters Volk brächte. Weder der transitive Geistbegriff noch das Filioque leisten das Geringste für die Anwesenheit der wirklichen Menschheit Jesu, die im Zentrum der sakramentalen Feier der Eucharistie als Leib und Blut Christi steht. M. a. W. der Heilige Geist kann Gott bei den Menschen vergegenwärtigen: Das ist der theologische Gehalt des Pfingstfestes. Er kann aber nicht die Menschen bei Gott vergegenwärtigen; das ist vielmehr die Sache des gekreuzigten, von den Toten auferweckten und zur Rechten Gottes thronenden Sohnes, weil allein er die dafür erforderliche erlöste Menschheit aufweist, die in den kirchlichen Festen Karfreitag, Ostern und Himmelfahrt gefeiert wird. Zwischen Jesu Geist der Vergebung und seiner erlösten Menschheit tut sich also ein Zwiespalt auf, der sich nur dann schließt, wenn gewährleistet ist, dass Vergebung mit Erlösung identisch ist, die erlöste Menschheit Jesu also

nicht auf ihn beschränkt bleibt, sondern der ganzen Menschheit gilt.

Zusammenfassend gesprochen, steckt in den drei genannten Identitätsaussagen über den trinitarischen Gott als Geber, Geben und Gabe der Vergebung eine vierte über die Identität der individuellen Menschheit Jesu mit der Erlösung der Menschheit im generischen Sinne des Begriffs. Sie besagt, dass Jesu Ergehen in Kreuz und Auferweckung nicht einfach das persönliche Schicksal eines bis zur Selbstaufgabe vergebungsbereiten Menschen, sondern die Erlösung der ganzen Menschheit ist. Die Aussage lässt sich keiner der drei trinitarischen Personen zuordnen, sondern nur dem Trinitätsglauben insgesamt. Er ist der Glaube an Gottes eigene, innere Lebendigkeit, in der er alles, was Menschen auf Erden erleben und erleiden können, in sich selbst schon durchlitten und überwunden hat. Für den trinitarischen Glauben sind Jesu Kreuz und Auferweckung deshalb zuerst ein Geschehen in Gott selbst und werden durch das gute Ende, das dieses Geschehen in Gott selbst genommen hat, zur Erlösung für die Menschen. In diesem trinitarischen Glauben sind sich abendländische und orthodoxe Kirchen bei aller Divergenz ihrer Trinitätstheologien im Einzelnen doch einig.

VI.

Ich musste mit diesem Exkurs in die Trinitätstheologie ein wenig ausholen, weil erst so die unterschiedlichen Blickwinkel deutlich werden, aus denen die staatliche Gemeinschaft mit ihren Behörden auf der einen und die christliche Gemeinschaft mit ihren – teils untereinander getrennten – Kirchen auf der anderen Seite die soziale Distanzierung betrachten, die unserer Gesellschaft durch die Corona-Krise auferlegt worden ist und die nun durch Maßnahmen wie die Einführung einer Maskenpflicht gelindert werden soll. Die epidemiologische Logik des Infektionsschutzes, der sich die staatlichen Behörden in Wahrnehmung ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen verschreiben müssen, betrachtet unter den Voraussetzungen der Pandemie alle Menschen als potenziell infiziert mit dem Virus. Der trinitarische Glaube hingegen betrachtet unter der Voraussetzung der Vergebungsbereitschaft alle Menschen als potenziell erlöst. Trotz der gegenteiligen Grundeigenschaften, die sich damit gegenüberstellen (mit einem tödlichen Virus infiziert vs. vom Tode erlöst), ähneln sich beide Sichtweisen darin, dass sie analoge Strukturen der Übertragung dieser Grundeigenschaften annehmen; der Geist der Vergebung wirkt ebenso ansteckend wie

ein hochinfektiöses Virus. Das eigentliche Problem besteht darin, dass auf beiden Seiten die Beobachtungen zur Übertragung von Grundeigenschaften ihrerseits nicht übertragen gemeint sind, sondern höchst real. Für das Virus ist diese traurige Realität an den Opferzahlen der Corona-Pandemie in schlagender Deutlichkeit abzulesen. Die Christ*innen beanspruchen aber, dass die Erlösung, die sie als Grundeigenschaft vergebungsbereiten Menschseins ansehen, nicht minder real ist. Auch sie betrifft das Wohlergehen von Menschen im umfassenden Sinne unter Einschluss ihrer körperlichen Gesundheit.

In einer Krise wie der gegenwärtigen Corona-Pandemie kommt es darauf an, die Kräfte zu bündeln und nicht zuzulassen, dass sie sich an- und gegeneinander abreagieren und verschleißen. Zwischen epidemiologischer und christlicher Betrachtung muss kein Gegensatz heraufbeschworen werden. Christ*innen würden ihrem Glauben an eine umfassende, Körper, Seele und Geist einschließende Erlösung des Menschseins keinen guten Dienst erweisen, wenn sie die Bedrohung durch das Corona-Virus ignorierten oder verharmlosten, da ihnen ja in Mk 16,18 – einer Parallelstelle zu dem zitierten Vers Joh 20,22f. – verheißen sei: »wenn sie etwas Tödliches trinken, wird's ihnen nicht schaden«. Der Erlösungsglaube kann sie aber ermuntern, in der Krise (bei Einhaltung aller erforderlichen Schutzvorschriften) an der Seite der Gefährdeten, Erkrankten, Trostbedürftigen oder Sterbenden auszuharren in dem Wissen, dass »denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen« (Röm 8,28) müssen. Diese Zuversicht in weder fatalistischer noch vergleichsgültiger Weise zu leben, scheint mir der eigentliche spirituelle Praxisertrag des trinitarischen Glaubens in Zeiten der Corona-Krise. Sie zu entfalten, ist jedoch eine eigene Aufgabe, die nicht mehr diesem Beitrag zufällt.²⁹

Anmerkungen:

¹ So in einem Interview des öffentlich-rechtlichen Fernsehens (ARD) am 31.03.2020, online: <https://www.tagesschau.de/inland/corona-maskenpflicht-virologe-101.html> (24.05.2020). Schmidt-Chanasit plädiert in der Corona-Krise für ein kontrolliertes Infektionsgeschehen, nicht für vollständigen Infektionsschutz.

² Vgl. die Meldung in: *Forschung und Lehre* 27 (2020), Heft 5, 444.

³ So in der Pharmazeutischen Zeitung vom 03.04.2020, online: <https://www.pharmazeutische-zeitung.de/einfluss-von-masken-auf-die-viruslast-in-der-atemluft-116724/> (24.05.2020).

⁴ Drosten führte im Interview am 30.03.2020 den Vorgang mit den Worten ein: »das weiß man ganz genau, das kann man wirklich beweisen«, (online: <https://www.ndr.de/nachrichten/info/24-Coronavirus-Update-Wir-muessen-weiter-geduldig-sein,podcastcoronavirus166.html> [24.05.2020]), äußerte sich aber schon am nächsten Tag, erneut darauf angesprochen, eher abwiegelnd: »Na ja, das wird wohl dann so gewesen sein in dem Fall« (online: <https://www.ndr.de/nachrichten/info/25-Coronavirus-Update-Persoenliche-Sicherheit-durch-Mobilfunk-Daten,podcastcoronavirus168.html#attackrate> [24.05.2020]).

⁵ Die zugehörige Begründung, dass ausgeatmete, virushaltige Aerosole so kleine Tröpfchen ausbilden können, dass sie nicht sofort zu Boden sinken, sondern in der Luft verbleiben, thematisierte Drosten der Sache nach schon im Podcast-Interview am 31.03.2020 (s. vorige Anm.); am 14.05.2020 zitierte ihn die Online-Ausgabe der SZ mit den Worten: »Ich denke, man muss davon ausgehen, dass Aerosolübertragung stattfindet« (<https://www.sueddeutsche.de/gesundheit/coronavirus-uebertragung-aerosole-1.4907751> [24.05.2020]).

⁶ Vgl. z. B. einen Bericht der Deutschen Apothekerzeitung vom Juli 2006 zur Situation während der Ausbreitung der Vogelgrippe: <https://www.deutsche-apotheker-zeitung.de/daz-az/2006/daz-7-2006/uid-15436> (24.05.2020).

⁷ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=IzEFKvTZWO> (24.05.2020).

⁸ Das Interview wurde in der Online-Ausgabe der Rheinischen Post am 24.04.2020 veröffentlicht: https://rp-online.de/nrw/panorama/corona-weltaerztepraesident-nennt-pflicht-fuer-schuls-und-tuecher-laecherlich_aid-50181889 (24.05.2020).

⁹ Dieses Argument habe ich andernorts – ohne Bezug zum Thema Corona – generell mit Blick auf die theologische Adaption theaterwissenschaftlicher Ansätze für den Gottesdienst entfaltet: Theißen, Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche (Arbeiten zur systematischen Theologie, Bd. 5), Leipzig 2013, 196f.

¹⁰ Gottfried Ephraim Lessing schreibt im 14. Stück seiner »Hamburgischen Dramaturgie« [1767]: »Die Namen von Fürsten und Helden können einem Stücke Pomp und Majestät geben; aber zur Rührung tragen sie nichts bei [...] wenn wir mit Königen Mitleiden haben, so haben wir es mit ihnen als Menschen, und nicht als mit Königen« (Lessing, Werke, hrsg. v. Hermann Kesten, Bd. 2, Frankfurt 1962, hier 130).

¹¹ Der einschlägige »Verfremdungseffekt« (V-Effekt) muss nach Brecht nicht zur »völligen Ausschließung der Identifikation [sc. auf Seiten des Zuschauers]« führen (Bertolt Brecht: Gesammelte Werke, hrsg. in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Bd.

15, Frankfurt 1967, 387). Den Hinweis auf diese Stelle entnehme ich der Habilitationsschrift von Ursula Roth: Die Theatralität des Gottesdienstes (Praktische Theologie und Kultur, Bd. 18), Gütersloh 2006.

¹² Die klassische Definition der lateinischen Tradition (durch Boethius) bestimmt die Person als *individua substantia rationalis naturae*.

¹³ Einschlägig ist hierfür besonders die Trinitätslehre Augustins, der den Unterschied von Substanz und Relation in einem wichtigen Methodenexkurs (Prooemium zu Buch VIII von de trinitate) erläutert (ausführlicher: Buch V, 5f.). (Wissenschaftliche Edition: Aurelius Augustinus, De trinitate [VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch VI]. Lateinisch-deutsch, übersetzt und mit Einleitung hrsg. v. Johann Kreuzer, Darmstadt 2001, hier 2f.).

¹⁴ So forderte laut einem Pressebericht vom 23.03.2020 (online: http://www.dtoday.de/start-seite/panorama_artikel-Moskauer-Buergermeister-fordert-von-Senioren-Zuhause-bleiben-oder-in-die-Datsche_arid,717220.html [25.05.2020]) der Moskauer Bürgermeister alle Senior*innen über 65 Jahre auf, zu Hause zu bleiben, während formelle Ausgangssperren oder ähnliche, unpopuläre Maßnahmen seinerzeit noch kein Thema waren.

¹⁵ Zum Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze vgl. John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. II (Philosophische Bibliothek, Bd. 76), Nachdruck Hamburg 1988, hier 415f. = Buch IV, 19, 15. Einschlägig ist außerdem der aufgeklärte Begriff des Wunders als »Beglaubigungsschreiben« einer »ausserordentliche[n] Wirkung [sc. Gottes]« ebenfalls bei Locke, Eine Abhandlung von den Wunderwerken, in: Locke, Anleitung des menschlichen Verstandes – Eine Abhandlung von den Wunderwerken, übersetzt v. G.D. Kypke, hrsg. v. T. Boswell/R. Pozzo/C. Schwaiger, Stuttgart 1996, 193–208, Zitate 198 bzw. 208.

¹⁶ Ein Beispiel sind virtuelle Museumsführungen: <https://www.welt.de/reise/staedtereisen/article206899165/Virtueller-Rundgang-durch-Museen-von-Paris-bis-New-York.html> (26.05.2020).

¹⁷ Öffentlich bewusst wurde dies anscheinend, als Prominente wie u. a. der Bariton M. Goerne in Interviewbeiträgen und offenen Briefen auf die prekäre Lage vieler Künstschaftender (z. B. als Musizierende im sonntäglichen Gottesdienst) hinwiesen: <https://www.merkur.de/kultur/interview-mit-bariton-matthias-goerne-ueber-situation-freien-kuenstler-in-corona-krise-13716693.html> (26.05.2020).

¹⁸ Bekanntlich wurde dieses Problem im Zuge der Einführung der europäischen Datenschutzgrundverordnung 2018 in einiger Breite diskutiert, als für Internetinhalte ein Uploadfilter gefordert wurde, um Urheberrechtsverletzungen in privat hochgeladenen Videos zu vermeiden, vgl. als kritisch-pessimistische Stimme: <https://netzpolitik.org/2019/ist-artikel-13-wirklich-das-ende-des-freien-internets/> (26.05.2020).

¹⁹ Ein schon älteres Beispiel ist am Hamburger Hauptbahnhof angesiedelt: <https://www.hamburger-gabenzaun.de/> (26.05.2020).

²⁰ Vgl. dazu Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 82)*, Berlin 2002.

²¹ Vgl. Hauschild, *Lehrbuch I*, 42f.

²² So Augustin in Brief Nr. 238: »spiritus secundum id quod ad aliquid refertur, spirantis alicujus est«, deutsch: »In dem Maß, wie er sich auf etwas bezieht, ist er Geist von einem, der (ihn) haucht« (Migne Patrologia Cursus Completus Series Latina, Bd. 33, Paris 1845, 1043, online zugänglich: https://books.google.de/books?id=r3LYAAAAMAAJ&redir_esc=y [27.05.2020]). Den Hinweis auf diese Stelle entnehme ich W. Härle, *Dogmatik*, Berlin 1995, 403 mit Anm. 33.

²³ Es scheint, dass im Zuge des Filioque-Problems (hierzu s. weiter im Text) spätestens mit Johannes von Damaskus (ca. 670–750 n. Chr.) die Hauchung des Geistes in der Ostkirche nur dem Vater zugeschrieben wurde, vgl. Bernd Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 82)*, Göttingen 2001, 238 mit Blick auf Johannes von Damaskus sowie 307 mit Blick auf neuzeitliche Reprisen dieses Arguments.

²⁴ Vgl. Augustin, *de civitate dei* XIII, 24 in einer Auslegung der einschlägigen Stellen 1. Mose 2,7 und Joh 20,22; deutsche Übersetzung online: <https://bkv.unifr.ch/works/9/versions/20/divisions/102652> (27.05.2020). (Wissenschaftliche Edition: Augustin, *De civitate dei libri XXII*, Bd. I–II, hrsg. v. A. Kalb/B. Dombart [Corpus Christianorum Series Latina, Bd. 47–48], Turnhout 1955, hier online: <https://bkv.unifr.ch/works/9/versions/21/divisions/94640> [27.05.2020].) Dass Augustins Überlegungen zur Hauchung des Geistes in der Forschung relativ wenig rezipiert (vgl. R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu »De trinitate«* [Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 22], Tübingen 2018) oder der Gedanke der Hauchung von vornherein (d. h. ohne den Filioque-Streit als theologiegeschichtliche Zäsur zu würdigen) der ostkirchlichen Theologie zugeschlagen wird (vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 186), könnte damit zu erklären sein, dass Augustins einschlägiges Werk *de trinitate* nur ganz am Rande (Augustin, *de trinitate* XV, 27, 48; deutsche Übersetzung online: <https://bkv.unifr.ch/works/7/versions/17/divisions/106261> [27.05.2020]) darauf zu sprechen kommt. In der bei dieser Gelegenheit vorgenommenen Differenzierung zwischen der göttlichen Zeugung des Sohnes und dem Hervorgang des Geistes aus Gott bezeichnet Augustin zwar letzteren als Hauchung, greift aber zur Erklärung auf eine frühere eigene Predigt zurück

(Augustin, *Tractatus in Evangelium Iohannis* 99, 8f., deutsche Übersetzung online: <https://bkv.unifr.ch/works/34/versions/46/divisions/114194> sowie <https://bkv.unifr.ch/works/34/versions/46/divisions/114195> [27.05.2020]), die den Begriff der Hauchung gar nicht gebrauchte!

²⁵ Der Begriff der Transitivität ist zunächst ein grammatischer und bezeichnet die Konstruktion mit einem Objekt (im Unterschied zum intransitiven Gebrauch, der kein Objekt kennt). Intransitiv ist die Vorstellung vom Geist als Strom oder Kraft; transitiv ist die Vorstellung vom Geist als Objekt oder Wirkung dieser Kraft.

²⁶ In den 1962 veröffentlichten Autorenerläuterungen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957, die die umfassende Altargemeinschaft unter allen Gliedkirchen der EKD begründen half, wird deutlich gemacht: »Leib und Blut Jesu Christi sind nichts anderes als Jesus Christus selbst« (Erläuterung zu These 4). Zur ökumenischen Einordnung vgl. E. Lessing, *Abendmahl (Bensheimer Hefte, Bd. 72 = Ökumenische Studienhefte, Bd. 1)*, Göttingen 1993, 17–40. Prof. Dr. Martin Illert, Hannover, verdanke ich den Hinweis auf die Verwurzelung dieses Identitätsgedankens in der Chrysostomos-Liturgie. Diese sog. Göttliche Liturgie (deutscher Wortlaut online: http://bibliothek.orthopedia.de/pdf/buecher/MueteriumDerAnbetung/2_liturgikon_ocr.PDF [27.05.2020]) bewahrt die altkirchliche Praxis, die Reste des in der sog. eucharistischen Anaphora dargebrachten, aber nicht konsekrierten Brotes am Schluss der gottesdienstlichen Feier als sog. Antidoron (dt. Rück-/Gegengabe) an die Gemeinde auszuteilen (vgl. Göttliche Liturgie, 311; 402). Diese Praxis liefert die theologische Grundlage dafür, Christus, der nach allgemein christlicher Anschauung als Geber aller guten Gaben verehrt wird (in der Basilius-Variante der Liturgie auch ausdrücklich: Göttliche Liturgie, 451), auch als Gabe anzuerkennen, wofür es wiederum im Kontext der eucharistischen Anaphora ausdrückliche Hinweise gibt (Göttliche Liturgie, 372 Anm. 22, 381 Anm. 35).

²⁷ Zum offenbarungstheologischen Durchbruch der Trinitätslehre im 20. Jahrhundert vgl. Christoph Schwöbel, *Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik*, in: Wilfried Härle und Reiner Preul (Hrsg.), *Trinität (Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. 10 = Marburger Theologische Studien, Bd. 49)*, Marburg 1998, 129–154.

²⁸ So insbesondere Luther bei der Übersetzung von Lk 2,9 in der Weihnachtsgeschichte.

²⁹ Eine Fortführung erfahren diese Gedanken in Kapitel 7 des vorliegenden Bändchens.

Kapitel 4

Quarantäne, oder: vierzig Tage Einsamkeit – Spiritualität in Zeiten von Corona

I.

Als meine Kinder Anfang März 2020 aus dem schulischen Skilager in Österreich zurückkehrten, kamen sie noch einmal davon. Die deutschen Gesundheitsbehörden erlegten ihnen keine häusliche Isolierung auf, um auszuschließen, dass sie aus der Alpenrepublik, in deren Urlaubsgebieten sich das Corona-Virus zunehmend ausbreitete, den Erreger mit nach Hause brachten. Die Schulkameraden, die nur eine Woche später in dieselbe alpine Region gereist waren, hatten weniger Glück; sie erwartete bei der Heimkehr ein vierzehntägiger Zwangsaufenthalt zuhause. Die Quarantäne, die infektionsmedizinische Schutzisolation – mir davor vor allem durch die strengen Einreisebestimmungen Großbritanniens gegenüber Tierbesitzern präsent –, kam in Deutschland an, eine Woche nach meinen Kindern.

Als sie nach Hause kamen, hatte die Weltgesundheitsorganisation noch nicht die Pandemie festgestellt (dies geschah am 11.03.2020). Corona war – auch in meinen Augen – eine fremde Bedrohung von außerhalb der eigenen Umgebung, und auch, wenn den meisten klar gewesen sein dürfte, dass Viren an Grenzen nicht halt machen, waren jene Wochen in der deutschen Öffentlichkeit in Bezug auf Corona nach meiner Erinnerung von einer gewissen Wagenburgmentalität geprägt. Das damit einhergehende Rückzugsverhalten versprach zwar keinen medizinisch wirksamen Schutz gegenüber irgendwelchen Infektionsrisiken, erlaubte aber zumindest, das Problem von sich zu weisen (was immer auch heißen kann: mit Fingern darauf zu weisen). Rückblickend kommt es mir ein wenig vor wie zu meinen Grundschulzeiten, als gutbürgerliche Familien über den in jeder Klasse irgendwann grassierenden Befall mit Läusen auch dann noch die Köpfe schüttelten, wenn der eigene schon voller Nissen war. Deutschland und andere europäische Länder verhängten vor dem 11.03.2020 Einreisebeschränkungen aus der chinesischen Provinz Hubei und anderen Gegenden mit intensivem Infektionsgeschehen und ahnten wohl noch nicht, dass Europa wenig später zum eigentlichen Hotspot der Corona-Krise werden sollte.

Mit der Schließung der Schulen, die in Deutschland zusammen mit dem Shutdown des öffentlichen Lebens ab 18.03.2020 wirksam wurde, wa-

ren diese Überlegungen Makulatur. Fortan war die häusliche Isolation nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel für den bürgerlichen Alltag außerhalb der Arbeitszeiten. Damit veränderte auch der Begriff der Quarantäne seine Bedeutung. Zwar blieben die Schutzbestimmungen zur Isolierung Infizierter, wie sie z. B. das Robert Koch-Institut verantwortet und handhabt, dieselben und in Geltung. Doch medienwirksame Aktionen wie der Hashtag #stayathome und die Werbeaktion eines großen Fruchtsaftherstellers »Wir danken allen, die dieses Plakat nicht sehen« sorgten dafür, dass der Quarantänebegriff nun auf den häuslichen Rückzug auch ohne konkreten Infektionsverdacht ausgedehnt wurde. Sofern diese Sinnerweiterung einfach mit einer ausgeweiteten Praxis der Durchführung von Corona-Testungen einhergeht, die zur Senkung der Dunkelziffer ebenfalls möglichst weite Bevölkerungsschichten ohne konkrete Verdachtsmomente erfassen soll, mag an der Begriffsverschiebung der Quarantäne nichts Auffälliges sein. Hellhörig wurde ich jedoch, als mir der Begriff aus unerwartetem theologischen Hintergrund begegnete.

II.

Der bekannte Benediktinerpater und erfolgreiche Buchautor Anselm Grün veröffentlichte nur wenige Tage nach Inkrafttreten der bundesweiten Ausgangsbeschränkungen unter dem Titel »Quarantäne!« (mit Ausrufezeichen!) eine »Gebrauchsanweisung« für »friedliches Zusammenleben zu Hause«.¹ Obwohl sich der Autor des infektionsmedizinischen Hintergrundes der Quarantäne natürlich bewusst ist, öffnet er den Sinn des Phänomens ebenso bewusst für die Herausforderung des Zusammenlebens auf engem Raum unabhängig von der Corona-Krise. Das ist nicht überraschend, denn die Erfahrungen, die der Benediktinerpater ins Feld führen kann, sind die des Klosters, wo sich Mönche dieser Herausforderung seit Jahrhunderten stellen. Dem Rückzug in die Isolation, der Einsamkeit aus Trennung vom öffentlichen Leben »draußen«, aber auch dem in der Quarantäne drohenden »Lagerkoller«² stellt Grün die spirituellen Erfahrungen der Mönche mit ihrem religiösen Verständnis der Quarantäne entgegen. Trotz den jahrhundertealten, letztlich auf die Benediktsregel des 6. Jahrhunderts n. Chr. zurückgehenden Traditionen, aus denen Grün schöpft, sind die praktischen Empfehlungen, die er für das häusliche – keineswegs bloß christliche oder Quarantäne, oder: vierzig Tage Einsamkeit – Spiritualität in Zeiten von Corona klösterliche – Miteinander gibt, an einem entscheidenden Punkt erstaunlich modern. Denn als Schlüssel enger

Gemeinschaft erscheint das Angenommensein der Einzelnen; für den Mönch ist die Isolation die Möglichkeit einer bestimmten Spiritualität, die im Aushalten der Einsamkeit Gott begegnet, der ins Innerste des Menschen hinein spricht.³

Als evangelischen Theologen, der nur aus der Distanz auf das Mönchtum blicken kann, interessieren mich die positiven Wendungen, die die spontan so einengend erscheinende Quarantäne in spiritueller Hinsicht bekommt, besonders. Hängen sie womöglich mit der Erweiterung des Begriffs über seinen ursprünglich infektionsmedizinischen Sinn hinaus zusammen, und wären sie ohne diese überhaupt denkbar? Ich nehme das Phänomen und Problem Quarantäne, den Maßstäben evangelischer Theologie entsprechend, aus biblischer Perspektive in den Blick.

III.

Quarantäne ist eine französische Vokabel und bedeutet wörtlich »ungefähr vierzig«. Das gibt im historischen Verwendungszusammenhang des Ausdrucks die Dauer in Tagen an, die jemand in Isolation verbringen musste, weckt aber sofort auch theologische Assoziationen. In der nur ungefähren Weise, die das französische Morphem »-aine« ausdrückt, ist die Vierzig in der Bibel höchst präsent, nämlich als symbolische Zahl. Ich nenne nur einige der bekannteren Beispiele.

Vierzig Tage und vierzig Nächte währt die Sintflut jedenfalls nach einer der beiden im ersten Buch der Bibel angegebenen Bezifferungen ihrer Dauer (1. Mose 7,4.14). Vierzig Jahre irrt das Volk Israel nach dem Auszug aus Ägypten durch die Wüste, ehe es das gelobte Land betreten kann (4. Mose 14,34; 33,38; 5. Mose 1,3). Vierzig Tage verweilt Mose bei der Kundgabe der Tora auf dem Berg Horeb (2. Mose 24,18; 34,28). Vierzig Tage und vierzig Nächte marschiert Elia nach dem Opferwettstreit mit den Propheten Baals durch die Wüste bis – wiederum – zum Horeb (1. Kön 19,8). Und vierzig Tage und vierzig Nächte fastet auch Jesus in der Wüste, als ihm der Versucher, der Teufel, leibhaftig begegnet (Mt 4,2; Lk 4,2). Nach exegetischer Fachmeinung⁴ symbolisiert die Zahl 40 Ganzheit,⁵ was mit Blick auf die Zeitspanne von vierzig Jahren der Wüstenwanderung, nach der die ganze Exodusgeneration gestorben ist und ein »neues« Volk das Land Israel in Besitz nimmt, eine unmittelbar plausible Erzähllogik hinter sich hat. Auch die – wenngleich nicht im Jahres-, sondern Tagesmaßstab im Vierzigertmaß berechnete – Dauer der Sintflut folgt erkennbar einer ganz ähnlichen Absicht: Gott

macht mit Noah einen Neuanfang. Und sollte nicht die Positionierung der Versuchungserzählung Jesu am Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit eine ganz ähnliche Aussage einschließen? Auch Mose und Elia lassen sich mit ihren vierzig-tägigen Aufhalten gut dem Thema des *Neuaufbruchs* zuordnen.

Neben der Symbolzahl erlaubt in diesen Beispielen die jedes Mal ungastliche Örtlichkeit aufschlussreiche Assoziationen zum Phänomen der Quarantäne. Meist ist es die Wüste als exemplarischer Ort des Rückzugs und der Einsamkeit, in der sich der von Gott herkommende Neuanfang vorbereitet. Auch wenn Grün in seiner Darstellung wenig auf die Bibel zu sprechen kommt, scheint die Vorstellung, dass das Aushalten der Einsamkeit für das Erfülltwerden mit Gottes Gegenwart präpariert, ein auch biblisch gut belegbarer Sinn von Quarantäne zu sein.

Doch bei näherem Sinn legt sich für die biblischen Textbeispiele auch noch eine andere Deutungsmöglichkeit nahe, die näher an die infektionsmedizinische Schutzmaßnahme heranführt. Die vierzig Tage der Sintflut, Mose und Elia am Horeb, Israel in der Wüste und Jesus im Angesicht des Versuchers – jeweils bezeichnet die Quarantäne hier *Entscheidungssituationen*, in denen Gott Menschen, die in besonderem Verhältnis zu ihm stehen, auf Herz und Nieren prüft. Das Merkwürdige dieser Quarantäne-Prüfungen ist, dass die Menschen darin nicht als Prüflinge vorkommen, die sich persönlich bewähren oder die Situation zumindest aushalten könnten, sondern wie eine Probe in dem ganz unpersönlichen, sächlichen Sinn, in dem nach Durchführung eines Experiments überprüft wird, wie die zuvor genommene Probe des zu untersuchenden Gegenstands sich entwickelt oder verhalten hat. Genau so verfährt ja die infektionsmedizinische Quarantäne, die abwartet, ob sich bei den Isolierten nach Ablauf der Inkubationszeit eine Erkrankung ausgebildet hat.

Mit diesem sächlich-laborantischen Sinn steht ein Begriff von Quarantäne im Raum, der mit der spirituellen Herausforderung, die Grün mit der Corona-Quarantäne in Zusammenhang bringt, nicht mehr viel zu tun hat. Der Hauptunterschied dürfte darin bestehen, dass die laborantische Quarantäne die Isolierten in geradezu entpersönlicher Weise behandelt, denn sie werden nicht nur festgesetzt, Quarantäne, oder: vierzig Tage Einsamkeit – Spiritualität in Zeiten von Corona sondern wie eine Probe im Reagenzglas traktiert. Die Betreuung von potentiellen Corona-

Infizierten, die auf Anordnung der Gesundheitsbehörden in Quarantäne gehen, lässt natürlich von dieser persönlichen Härte nicht mehr viel spüren; im Gegenteil werden die Betroffenen mit medizinischer Versorgung höchst engmaschig eingedeckt. Aber dass in dem ganzen Setting einer behördlich angeordneten Quarantäne die Selbstbestimmung der Patienten zurücktreten muss, die sonst im medizinischen System höchste Autorität besitzt, lässt sich schlecht bestreiten. Auch wenn sie einen herben und unzeitgemäßen Dämpfer für den Stolz und die Würde der menschlichen Person heute darstellt, ist folglich die Souveränität des biblischen Gottes, der in den vierzig Tagen der Wüstenzeit die Lebensweichen für Mose oder für Jesus stellt, durchaus aktuell.

Ich habe die starke Vermutung, dass die erwähnten biblischen Entscheidungssituationen der vierzig Tage dem laborantischen Sinn von Quarantäne sehr viel näher kommen als der mönchischen Quarantänetradition eines Zusammenlebens in klösterlicher Einsamkeit, denn die Bibel kennt Quarantänemaßnahmen in jenem erstgenannten Sinn ausdrücklich, auch wenn sie sie nicht auf vierzig Tage terminiert.

IV.

Die alttestamentlichen Gesetzestexte beschreiben in 3. Mose 13 ein genau geregeltes Verfahren für den Umgang mit »Aussatz«, das zumindest als theologisches Konstrukt, wenn schon nicht als Spiegel antikjüdischer Praxis aufschlussreich ist.⁶ Obgleich exegetisch nicht ganz leicht zu entscheiden ist, welches medizinische oder hygienische Problem sich hinter dem hebräischen Begriff für Aussatz verbirgt, den die griechische Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) eindeutig als »Lepra« wiedergibt,⁷ scheint eines klar: Befürchtet wird eine Ausbreitung des Aussatzes, denn andernfalls wäre die Maßnahme, dass der Priester die Betroffenen für sieben Tage einschließen soll (3. Mose 13,4; 13,21; 13,26; 13,31.33), kaum zu begreifen; zudem gilt diese Quarantänemaßnahme auch für potentiell aussätzige Dinge (3. Mose 13,50.54). Die Möglichkeit von Aussatz an Dingen hat im Verbund mit der Beobachtung, dass nach Schilderung von 2. Kön 5 der aramäische General Naaman bei Aussatz nicht in Quarantäne kommt, Anlass zu der Vermutung gegeben, dass es sich nicht um eine ansteckende Krankheit (wie eben Lepra), sondern nur um eine Hautveränderung handeln könne, die vorübergehend zum Verlust der Kultfähigkeit, d. h. zu einer vom Priester festzustellenden Unreinheit führe. Da Naaman als Ausländer ohnehin

nicht am Kult Israels teilnehme, erübrige sich für ihn jede Aussatzkontrolle.⁸

Doch das scheint mir eine Geisterdebatte zu sein, denn offensichtlich ist Kultunfähigkeit im Alten Israel für das soziale Leben der Betroffenen genauso verheerend, wie eine hochansteckende Infektion wäre. Nicht umsonst wird der Aussatz im Deutschen nach seinen sozialen Folgen beschrieben (auch wenn das einer teilweisen Verlegenheit bezüglich medizinischer Letztklärung des Phänomens geschuldet sein mag). In den Schilderungen der neutestamentlichen Evangelien kann man die Exklusion der von Aussatz Betroffenen eindrucksvoll besichtigen, lebten sie doch in dauernder, also nicht mehr befristeter Quarantäne außerhalb des Stadttors. Ihre auch von Grün hervorgehobene Eigenschaft, endlicher Natur zu sein,⁹ hat die Quarantäne hier abgelegt und damit die Wirkung dauernden Ausschlusses aus der Kult- und Sozialgemeinschaft erlangt.

Gegen derart »permanente Quarantäne« richtet sich die Wirksamkeit, die Jesus nach seiner eigenen vierzigtägigen Wüstenquarantäne antritt, in ihrem Kern. Die Heilung der zehn Aussätzigen in Lk 17,11–19 ist ein überdeutliches Signal dieses Protests. In exegetischer Hinsicht ist es auffällig, dass Jesus die Zehn in dieser Erzählung nicht buchstäblich heilt, sondern einfach zu den für die Beurteilung von Aussatz zuständigen Priestern schickt; ausdrücklich erst auf dem Weg dorthin werden sie rein (Lk 17,14). Jesus stellt also das verbrieftete Recht Aussätziger auf eine persönliche Überprüfung ihres Reinheitsstatus wieder her und hebt damit die verdinglichende Tendenz der (unbefristeten) Quarantäne auf; er holt die Ausgestoßenen so in die Gemeinschaft zurück. Mit der Integration der Aussätzigen – darunter und hervorgehoben (Lk 17,16f.) eines Nichtisraeliten (Samariters) – in die Sozial- und Kultgemeinschaft Israels stellt Jesus aber nicht einfach sein Gemeinschaftsideal gegen die Einsamkeit der Quarantäne; vielmehr steht gegen eine problematische Quarantäne die bessere Quarantäne, die Jesus verkörpert. Seine Wirksamkeit beginnt ja nach der Schilderung des Lukas nicht nur mit vierzig Tagen in der Wüste, sondern mündet zugleich in die vierzig Tage, die er nach Ostern leibhaftig unter den Aposteln wandelt, bis er gen Himmel fährt.

V.

Nicht erst in den verschiedenen Stadien der Corona-Krise des Jahres 2020, sondern auch schon in der biblischen Erzählwelt stehen sich

zwei unterschiedliche Bedeutungen von Quarantäne oder vierzig Tagen Einsamkeit gegenüber. Den Schlüssel zum Verhältnis zwischen einer laborantischen, isolierenden Quarantäne und einer gemeinschaftsfördernden Quarantäne auf Grundlage einer Spiritualität der Einsamkeit liefert dabei die eigentümliche Zeit der vierzig Tage Jesu zwischen Ostern und Himmelfahrt. Im Plot des Kirchenjahres zwischen der Auferweckung des Gekreuzigten und seiner Erhöhung zur Rechten des himmlischen Vaters angesiedelt, bilden diese vierzig Tage einen merkwürdigen Rückschritt, denn Jesus kehrt hier in eine Leiblichkeit auf Erden zurück, deren Bedingungen sein Auferweckungsleben doch deutlich sprengt. Die wenigen biblischen Andeutungen zu diesen vierzig Tagen lassen die Annahme erkennen, dass Jesus in dieser Zeit mit seinen Aposteln von Angesicht zu Angesicht geredet und gehandelt hat (Apg 1,3) wie vor seinem Tode; aber dass es offensichtlich kein nostalgisches »wie einst im Mai« (Hermann von Gilm, *Allerseelen*) gewesen sein kann, geben die Bibeltexte ebenso klar zu verstehen, denn Jesus verschaffte den Aposteln in dieser Zeit den anscheinend unwiderleglichen Beweis seiner Überwindung des Todes, die sich ja schon in den biblischen Ostertexten darin äußert, dass der leibliche Auferstandene nicht mehr den Beschränkungen von Raum und Zeit unterliegt, an die der Leib sonst gebunden ist.¹⁰ So bleibt aufgrund der Bibeltexte eigentlich nur die Feststellung, dass Jesus um der Apostel willen und aus Rücksicht auf sie im Auferweckungsleib über die Erde schreitet, d. h. die darüber hinausgehende chiliastische Vorstellung, dass hier ein auch leiblicher Sieg und eine dementsprechende Herrschaft des Glaubens begründet werde, ist ohne biblische Grundlage.¹¹

Den dürftigen biblischen Auskünften entsprechend, haben die vierzig Tage bis Himmelfahrt in der Theologie keine breite Beachtung gefunden. Im 20. Jahrhundert hat ihnen jedoch Karl Barth größere Aufmerksamkeit gewidmet.¹² Er bindet die vierzig Tage in seine streitbare Lehrbildung von der dreifachen Parusie¹³ Jesu Christi in Gestalt von Ostern, Pfingsten und Jüngstem Tag ein und kann in diesem heilsgeschichtlichen Gesamtrahmen Jesu Erdenwandel im Auferstehungsleib als Antwort für ein dogmatisches Problem heranziehen, das er, Barth, zu einem der »schwersten« der Theologie erklärt hatte.¹⁴ Die Frage nach der »Menschheit Jesu Christi« erscheint Barth deshalb als vertrackt, weil der Doppeldeutung des Wortes »Menschheit« als individuelle Eigenschaft und als Kollektivbegriff die Gestalt Jesu beständig zwischen Konkretion und Abstraktheit schillern lässt.

Der Auferweckungsleib weist aber für Barth den Weg zu einer Antwort. Denn die Menschheit Jesu ist nach Barth Gottes »sekundäre Gegenständlichkeit«, in der sich die Trinität – Gottes »primäre Gegenständlichkeit« – Menschen offenbart und zu erkennen gibt.¹⁵ Dabei legt Barth den Akzent darauf, dass von Jesu Menschheit keine Linie zum allgemeinen Menschsein ausgezogen werden kann; wohl aber bestehe eine »sakramentale Kontinuität«, die Jesu Menschheit nach rückwärts wie vorwärts in die Geschichte Israels und der Kirche einbinde, also in die Geschichte ganz und gar realer Menschen, die dennoch nicht einfach »die Menschheitsgeschichte« ist.¹⁶ In dieses sakramentale Kontinuum lassen sich auch die vierzig Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt einbinden, denn die eigentümliche Leiblichkeit, in der Jesus hier über die Erde wandelt, zeigt ihn einerseits in Kontinuität mit den zwölf Jüngern als der symbolischen Repräsentation des Gottesvolkes Israel, andererseits aber in einer vom Geist bestimmten Weise des Menschseins, die auf die Geistausgießung an die Kirche vorausweist. Jesus verkörpert in den vierzig Tagen nach Ostern Barth zufolge die erlöste Menschheit leiblich.

So umfangreich die theologischen Voraussetzungen sind, die Barths Interpretation der vierzig nachösterlichen Tage Jesu machen muss, so sehr ist damit der Boden bereitet, um den eigentümlichen Rückschritt, den der Auferweckte vor seiner Himmelfahrt noch einmal auf Erden setzt, angemessen zu interpretieren. Diese Interpretation zu entfalten, ohne die komplexen Voraussetzungen explizit »mitzuschleppen«, war Barth allerdings nicht mehr gegeben oder lag nicht in seinem Interesse. Tatsächlich aber entspricht dieser vermeintliche Rückschritt, auf dem Weg zum himmlischen Vater noch einmal bei den Aposteln auf Erden Station zu machen, exakt der Richtungs-umkehr, die durch Jesu Auferweckung und die damit gegebene Überwindung des Todes in das Leben von Menschen generell Einzug hält. Wie es Franz Rosenzweig, der große Philosoph des jüdischen Versöhnungstages und Antipode der Barth'schen Versöhnungsethik, in den Auftakt- und Schlussworten seines Hauptwerkes unüber- trefflich zusammenfasste, geht solch neues Menschsein »vom Tode ... ins Leben«,¹⁷ stellt also die biologische Todesrichtung des menschlichen Lebens von der Geburt bis zum Sterben komplett auf den Kopf. Das ist die Menschheit Jesu Quarantäne, oder: vierzig Tage Einsamkeit – Spiritualität in Zeiten von Corona Christi in den vierzig Tagen von Ostern bis Himmelfahrt. Es ist eine einsame Quarantäne im isolierenden Sinn, insofern nur der Auferweckte und niemand sonst

schon in der Wirklichkeit dieses Menschseins lebt, und deshalb ist der Jesus dieser vierzig Tage auf dem Weg zum himmlischen Vater. Es ist aber zugleich eine Gemeinschaft stiftende Quarantäne, weil Jesus, der in dieser Hinwendung zum Leben existiert, damit seinen Jünger*innen auf Erden entgegenkommt und die neue Lebensausrichtung des Menschseins mit ihnen teilt, indem er sie ihnen mitteilt. Das sollte der Maßstab für das Verständnis der Quarantäne sein, wenn einem diese in Zeiten der Corona-Pandemie entgegentritt.

Natürlich vermag auch eine elaborierte Spiritualität in der Reaktion auf so persönlich einschneidende Dinge wie eine Quarantäne nicht im Handumdrehen zwischen Einsamkeit und Gemeinschaftssinn umzuschalten. Die Kraft dazu wird nicht im Nu erworben, sondern vermutlich nur im Durchgang durch die Erfahrung der Einsamkeit, die in Barths Vorstellung von der neuen Leiblichkeit des Auferweckten immer schon überwunden scheint. Anders Barths Antipode Rosenzweig, den er trotz nachdrücklicher Empfehlung seines Freundes Kornelis Heiko Miskotte nie gelesen hat.¹⁸ Rosenzweig ging den Weg des *Sterns der Erlösung* vom Tode ins Leben buchstäblich »vom Tode« aus, denn er schrieb den Beginn des Buches auf Feldpostkarten aus den Schützengräben des Ersten Weltkriegs an seine Mutter nieder, die zu Hause die Notizen fein säuberlich abschrieb. Die Neuausrichtung des Menschseins, die den Tod hinter sich und das Leben vor Augen hat, stelle ich mir gerade in Zeiten von Corona als einen spirituellen Lotsen durch die Niederungen dieses Menschseins vor.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Anselm Grün, *Quarantäne! Eine Gebrauchsanweisung. So gelingt friedliches Zusammenleben zu Hause. Mit Simon Bialowons, Freiburg 2020.*

² Vgl. zum Stichwort »Lagerkoller« Grün, *Quarantäne*, 43–55, der sich hier auf Viktor Emil Frankls subjektive Internalisierung theologischer Einsichten bezieht (52 mit Zitat Frankls: *Der Alpinist* »konkurriert und rivalisiert nur mit einem, und das ist er selbst«). Das ist ein durchaus nicht-mönchischer Zugang zur positiven Deutung der Einsamkeit.

³ Grün, *Quarantäne*, 63 schließt sich der auf Wilhelm von Saint-Thierry zurückgeführten Auffassung an, dass die Mönchszelle eigentlich für den Mönch der »Himmel« sei.

⁴ Vgl. zum Folgenden Ulrike Sals, Art. *Vierzig Jahre* [Oktober 2016], in: WiBiLex, *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Inter-*

net, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stich-wort/84184/> (24.05.2020).

⁵ Vgl. Sals, *Vierzig Jahre*, 1.

⁶ Im Folgenden setze ich mich mit Henrike Frey-Anthes, Art. *Krankheit und Heilung* (AT) [August 2007], in: WiBiLex, *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036/> (24.05.2020) auseinander.

⁷ Vgl. Frey-Anthes, *Krankheit und Heilung*, 12.

⁸ So argumentiert Frey-Anthes, *Krankheit und Heilung*, 13.

⁹ Vgl. Grün, *Quarantäne*, 11.

¹⁰ Vgl. insbesondere die ausdrückliche Bestreitung einer bloß geistigen Existenz in Lk 24,37–43 (»Fleisch und Knochen« als Gegenbeweis; Verzehr von Fisch vor den Augen der Jünger).

¹¹ Sie wird in Apg 1,6f. ausdrücklich abgewiesen.

¹² Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2, Zürich 1948, 538–541 (§ 47,1). Barth versteht hier die vierzigjährige Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt als Offenbarung des wahren Menschseins am Leibe Jesu, das in dieser Sonderzeit aus der Verborgenheit, die dem Gekreuzigten als Offenbarung Gottes sonst eigentümlich sei, heraustrete. Ein chiliastischer Anklang dieser Interpretation ist nicht ganz zu bestreiten.

¹³ Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, 1959, 337–342 (§ 69,4). Frühere Bezugnahmen Barths auf die Parusie redeten meist nur von den beiden Formen der Auferweckung und der endzeitlichen Wiederkunft (z. B. Bd. II/2, 1948, 588 (§ 47,1)).

¹⁴ Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, München 1932, 341 (§ 8,2).

¹⁵ Zur Unterscheidung der beiden Gegenständlichkeiten Gottes vgl. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zürich 1940, 53.

¹⁶ Zu Barths Vorstellung sakramentaler Kontinuität vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, 58 (Original gesperrt).

¹⁷ Vgl. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Neuausgabe hrsg. v. Reinhold Mayer (edition suhrkamp, Bd. 973), Frankfurt 1988.

¹⁸ Vgl. zum theologischen Verhältnis Barth – Rosenzweig: Heinrich Assel, Gottes Namen nennen. Karl Barth oder Franz Rosenzweig?, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, Bd. 22, Jg. 2006, Heft 1, 8–33; daneben in zeitgeschichtlicher Perspektive: Hendrik J. Adriaanse, Karl Barth und Kornelis Heiko Miskotte, in: Michael Beintker, Martin Leiner, Michael Trowitzsch (Hrsg.), *Widerstand – Bewährung – Orientierung. Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950)*, Zürich 2010, 355–365. 

Kapitel 5

Der Zeuge der Krone, die Krone des Zeugen – Kreuz und Tod in Zeiten von Corona

I.

Für das Renaissancepapsttum war es ein Pakt mit dem Teufel, was der Maler und Universalgelehrte Leonardo da Vinci wagte, als er Ende des 15. Jahrhunderts anfang, menschliche Leichen zu sezieren, um Aufbau und Funktionsweise der Organe zu verstehen. Die mutwillige Zerstückelung des Körpers war aus kirchlicher Sicht ein gotteslästerlicher Frevel und ein Angriff auf die Leiblichkeit der Auferstehung, denn auch wenn man selbstverständlich um die Realität von Tod und Verwesung wusste, bedeutete das Hantieren an Leichen doch, sich an einem Stoff zu schaffen zu machen, aus dem nur noch eine göttliche Macht etwas schaffen konnte. Vielleicht deshalb seziierte Leonardo mit den wenigen Studenten, die sich zum Mittun bei seinen nur im Schutz der Dunkelheit möglichen Experimenten bereitfinden, unverhältnismäßig oft Verbrecher, deren körperliche Desintegrität nach kirchlicher Auffassung weniger schwer wog, weil sie dem, was die Seele im Jenseits zu erwarten hatte, relativ gut entsprach.¹ Leonardos Leichenöffnungen, mit deren zeichnerischen Dokumentationen er sich in den Jahrzehnten vor der Reformation anatomiegeschichtlich gleich um mehrere Jahrhunderte in die Zukunft katapultierte, waren nicht nur eine wissenschaftliche Großtat, sondern auch ein mutiger, ja verwegener Schritt. Und das nicht nur in religiöser Hinsicht, die die Anatomie in die Nähe widergöttlicher Bestrebungen rückte, sondern auch in medizinisch-hygienischer, denn die Gefahr der Infektion an geöffneten Leichen, der er sich aussetzte, war Leonardo sich wohl bewusst.

II.

Auch mit dem allmählichen Rückgang des Infektionsgeschehens in den Wochen nach Ostern 2020 ist die Gefahr, die mit der Corona-Pandemie einhergeht, keineswegs gebannt. Es ist nicht nur so, dass die Möglichkeit einer neuen Infektionswelle jederzeit am Horizont steht, sobald die ergriffenen Schutzmaßnahmen gelockert werden und Menschen wieder verstärkt in einer Weise Kontakt haben, die die Weitergabe des Virus begünstigt. Hinzu kommt, dass das medizinische Verständnis der neuen Krankheit, die mehr umschreibend als definierend nach ihrem Erreger und erstmaligen Auftrittsjahr »Covid-19« (corona virus disease [20]19) genannt wird, noch nicht

umfassend genug zu sein scheint, um Gegenmittel wie den erlösenden Impfstoff zuverlässig finden zu können. War die Krankheit bei ihrem ersten Auftreten in China als bakteriell verursacht oder aber als neue Form der Lungenerkrankung Sars (= severe acute respiratory syndrome) eingestuft worden,² kamen in den folgenden Monaten weitere Hypothesen wie die Annahme hinzu, dass es sich um eine systemische Gefäßerkrankung³ oder allgemein eine Multiorganerkrankung handeln könne.⁴ In dieser Situation fehlenden, aber ersehnten Wissens sind wie zu Leonardos Zeiten Obduktionen ein Mittel der Wahl. Sie wären an Todesopfern der Pandemie vorzunehmen, wie es mittlerweile, nach Widerruf einer diesbezüglichen (mit der Infektionsgefahr begründeten) Warnung des Robert Koch-Instituts, auch vermehrt geschieht.⁵ Dass die von höchster behördlicher Expertenseite zwischenzeitlich geäußerten Bedenken korrigiert wurden, ist ein Zeichen funktionierender kritischer Wissenschaft; dass sie überhaupt bestanden, ist über die Wissenschaft hinaus nachdenkenswert.

Mag es aus sachlichen und fachlichen Gründen auch eine unabweisbare Notwendigkeit sein, so lassen sich die Vorbehalte dagegen, den an Corona gestorbenen Opfern der Pandemie auch noch mit dem Skalpell zu Leibe zu rücken, menschlich doch sehr gut verstehen. Die Bewältigung der Krise setzt einen würdigen Umgang mit denen voraus, die sie in besonderer Weise trifft, und hierzu zählen noch vor den »Helden des Alltags«, denen in den Wochen des bundesweiten Shutdown eine besondere Würdigung zuteilwurde, insbesondere die Todesopfer, die die Pandemie fordert. Nach den ohnehin schon entwürdigenden Bildern der Leichen von Corona-Opfern, die mancherorts mit schwerem Gerät abtransportiert werden mussten, um der Wucht der Epidemie dort überhaupt noch irgendwie Herr werden zu können, scheinen Obduktionen den Toten ein weiteres Mal keine Ruhe zu gönnen. Und obwohl solche Einwände neben dem Argument der medizinischen Notwendigkeit nicht bestehen können, bleibt ein Unbehagen hängen, das man vielleicht so formulieren kann: Die nötigen Informationen und Erkenntnisse über Corona beschafft man sich bei der Obduktion der Leichen von Pandemieopfern dadurch, dass man sich mit dem Skalpell Zutritt zu der Sphäre verschafft, in der das Virus sein Unwesen treibt, und sich also irgendwie mit ihm »gemein macht« – auch wenn man 500 Jahre nach Leonardo sicherlich nicht mehr von einem Pakt mit dem Teufel sprechen wird.

Natürlich ist all das unwissenschaftlich geredet; das Ergebnis einer *lege artis* durchgeführten Obduktion ist ein unbestechlicher Zeuge dessen, wie Corona Menschen zu töten vermag. Aber damit ist es eben buchstäblich ein Zeuge der Krone.

III.

Die Vorstellung eines Zeugen der Krone oder Kronzeugen, wie meist formuliert wird, ist im deutschen Rechtssystem, das im Unterschied zum angelsächsischen die Zeugen bei einem Prozess nicht in staatsanwaltschaftliche (= Kronzeugen) und verteidigende Zeugen einteilt, in dem Sinne etabliert worden, dass damit eine strafprozessrechtliche Sonderregelung aus dem Feld der Bekämpfung der organisierten Kriminalität bezeichnet wird. Die gerichtliche Verfolgung von Straftaten, die Organisationen wie der Mafia zuzuschreiben sind, sollte damit erleichtert und verbessert werden. Der Grundidee nach ist der Kronzeuge hier selbst in kriminelle Machenschaften verwickelt, wie sie bei der Ausführung der Tat verübt wurden, bekommt aber Strafmilderung oder -erlass, wenn seine Aussage zur Aufdeckung der Tat und Überführung der Täter so wesentlich beiträgt, dass sie ohne den Kronzeugen nicht möglich gewesen wäre. Kronzeuge zu sein, bedeutet im deutschen Strafrecht also tatsächlich, sich als Zeuge mit der bezeugten Straftat in gewisser Weise »gemein zu machen«; die landläufige Vorstellung vom unbeteiligten oder womöglich gar vom unbescholtenen Zeugen ist mit der Idee des Kronzeugen also dahin, was teilweise die politischen Widerstände bei der Einführung der Kronzeugenregelung in Deutschland (1989)⁶ erklärt. Bezüglich der Unbescholtenheit war jene Vorstellung schon lange irrig, da es im Strafprozessrecht nur auf die Glaubhaftigkeit der Zeugenaussage und nicht auf die Glaubwürdigkeit des Zeugen ankommt.⁷ Doch der Fall des Kronzeugen geht sogar noch darüber hinaus, da durch die Strafmilderung oder -freiheit seine regelmäßige Bescholtenheit zumindest in gewissem Maße ungeahndet bleibt. Wird das akzeptiert, so ein nicht unbeachtlicher Einwand gegen die Kronzeugenidee, macht sich nicht nur der Kronzeuge, sondern auch das ihn (teil-)amnestierende Gericht mit den Machenschaften gemein, die es doch bekämpfen soll. Bei dem hier skizzierten Einwand gegen die Kronzeugenidee handelt es sich um ein klassisches slippery-slope-Argument: Mit der Akzeptanz dessen, dass bestimmte Verbrechen straffrei bleiben, damit andere (schwerer wiegende) geahndet werden können, wird der Grundsatz, dass Verbrechen zu bestrafen sind, an einer (zunächst weniger schwer wiegenden) Stel-

le verlassen, was auf lange Sicht die Abwägung zunichtemacht, dass mit der Kronzeugenregelung ja nur vergleichsweise geringfügige Verbrechen ungeahndet bleiben. Könnten nicht auch Menschen, die Vorbehalte gegen die Obduktion von Corona-Opfern haben, ähnlich argumentieren, weil hier die Ausführenden einer solchen Obduktion das Risiko einer Infektion mit Corona in Kauf nehmen, um just die Risikomechanismen einer Corona-Infektion zu verstehen? Tatsächlich steht jedoch die Vorstellung des Kronzeugen im Kontext von Corona selbst auf einer Art schiefen Ebene, wie wir sehen werden.

IV.

Ein mittlerweile zu postumer Berühmtheit gelangter Arzt, der sich – vergleichbar einem Leonardo da Vinci – dem Infektionsrisiko aussetzte, vor dem er aus intellektueller Redlichkeit als Erster gewarnt hatte, ist der Chinese Li Wenliang, der in Wuhan praktizierte und nach seiner Warnung von den Behörden unter Druck gesetzt wurde. Er starb, nachdem er sich bei seiner Arbeit selbst mit dem Corona-Virus infiziert hatte, am 06.02.2020 an den Folgen der Covid-19-Erkrankung. In der chinesischen Öffentlichkeit wird er, wie zu hören ist, seither als Märtyrer verehrt.⁸ Es ist erstaunlich: Der Tod eines Menschen, der sich in heilender, helfender oder forschender Absicht ins Herz der Gefahrenzone begibt, stellt die kritische Wahrnehmung, die man von einem Kronzeugen haben kann, geradezu auf den Kopf und setzt dem, der eben noch der Kumpanei mit dem Bösen verdächtigt wurde, nun selbst eine Krone auf. Ich erläutere das mithilfe einer theologischen Überlegung.

Es ist theologisch aufschlussreich, dass die christliche Tradition die Verehrung, die einem derartigen Martyrium entgegengebracht wird, seit neutestamentlichen Tagen im Bild der Krone aussagen kann. Die einschlägigen Stellen der biblischen Offenbarung des Johannes (Offb 3,11: »Halte, was du hast, dass niemand deine Krone nehme«; Offb 2,10: »Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben«) setzen die Situation der Christenverfolgung voraus, wie sie bei Abfassung der Offenbarung um 96 n. Chr. in Rom unter Kaiser Domitian real war; die Bedrohung wird aber als Angriff auf die Christengemeinden überhaupt verstanden, finden sich doch die zitierten Sätze in den sog. Sendschreiben an sieben verschiedene Gemeinden besonders in Kleinasien. Der Logik des Martyriums ist diese universelle Aufwertung einzelner (Todes-)Schicksale durchaus gemäß, denn diese erzählen ja von

Christ*innen, die sich bewusst waren, wofür sich sogar der Einsatz des eigenen Lebens lohnt, eben weil die betreffende Sache so viel größer ist als das eigene Leben. Deshalb ist die Bezeichnung als Märtyrer – also wörtlich als »Zeuge« – auch völlig nachvollziehbar, denn zum Begriff des Zeugen gehört es, dass er für alle sichtbar, aber gleichzeitig selbst im Hintergrund, quasi unsichtbar bleibend, das in den Vordergrund hebt, wofür er einsteht. Wenn die Rede von der Krone des Zeugen (oder auch: vom Märtyrerkranz) gleichwohl die Person des Zeugen hervorhebt, der doch eigentlich hinter dem Bezeugten zurücktritt, so wirken in dieser Ästhetik des Martyriums sicherlich subversive Anteile vor dem Hintergrund dessen mit, dass Märtyrer im allgemeinen auf Veranlassung von Herrschern oder gekrönten Häuptern zu Tode gebracht werden. Die Krone des Zeugen bringt also zum Ausdruck, wem eigentlich Ansehen gebührt, und reißt damit denen, die sich zu Unrecht damit schmücken, bildlich die Krone vom Kopf.

Nicht zufällig spricht die Bildsprache des Märtyrerkranzes und der Krone des Zeugen Elemente aus dem Symbolbestand des Glaubens an Christus an, konkret natürlich die Dornenkrone, die in den Passionsgeschichten der neutestamentlichen Evangelien den zum Kreuzestod verurteilten »König der Juden« verspottet (Mt 27,28f.). Gleichzeitig lässt der erfolglose Protest, den nach der Schilderung des Johannesevangeliums die Jerusalemer jüdischen Autoritäten später bei Pilatus gegen diese Bezeichnung Jesu einlegen (Joh 19,21f.), erkennen, dass der Spott sich gegen die wendet, die in ihm Munde führen: Der Gekreuzigte trägt nachchristlicher Überzeugung den Ehrentitel zu Recht trotz oder vielmehr gerade in der maximal entehrenden Behandlung, die ihm widerfahren ist. Dieses Argument ist auf die Krone des Zeugen übertragbar. Generell verdient der Schwenk, der dem Zeugen der Krone plötzlich die Krone des Zeugen aufsetzt, eine christologische Betrachtung.

V.

Die Beobachtungen zu Kronzeuge und Märtyrerkranz passen einerseits frappant auf die Geschichte Christi und andererseits auch wieder nicht. Ja: Christus stirbt nach Aussage neutestamentlicher Schriften, insbesondere der Paulusbriefe, den Tod des Sünders und wird selbst zur Sünde gemacht, damit – so die paulinische Erklärung – die Christ*innen in ihm zur Gerechtigkeit werden (2 Kor 5,21). Die Theologie hinter dieser Grundüberlegung ist komplex, insbesondere wenn es um die

Beantwortung der Frage geht, wie diejenigen, die an den Gekreuzigten glauben, »in ihm« in Gerechtigkeit verwandelt werden können. Das ist die Frage nach der Menschheit Jesu Christi, in der anscheinend die Menschheit im generischen Sinn, also alle Menschen in irgendeiner Weise mit ans Kreuz, doch nicht mit in den Tod gehen (da sie ja das Leben und die Gerechtigkeit davontragen). Deutlich ist aber, dass trotz der offensichtlichen Abzweckung auf die gläubigen Menschen, denen Jesu Kreuzestod zugutekommen soll, der Wandel von Sünde zu Gerechtigkeit, den Paulus hier beschreibt, keine persönliche Verwandlung meint. Paulus schreibt weder, dass die Christen zu Gerechten würden, noch dass Jesus am Kreuz Sünder sei, sondern greift in beiden Fällen auf die entsprechenden Abstrakta zurück: Jesus wird zur Sünde, die Gläubigen werden zur Gerechtigkeit. Das schließt ein, dass man sich Jesu Berührung mit der Sünde nicht so vorstellen darf, wie man von einem Kronzeugen raunt, dass er sich (= persönlich) mit dem Bösen »gemein mache«. Bei aller Nähe zur Sünde, die Jesus nicht erst am Kreuz, sondern schon in seinem irdischen Wirken durch die Gemeinschaft mit Sündern eingeht, wird er doch selbst nicht zum Sünder, wie der biblische Hebräerbrief ausdrücklich festhält (Hebr 4,15). In persönlichem oder personalem Sinne ist Jesus *kein* Kronzeuge.

Hingegen lässt Gott im Kreuz Jesu den Tod an sich heran, wie dies Eberhard Jüngel in seinem Buch *Gott als Geheimnis der Welt* vor Jahrzehnten eindrucksvoll beschrieben hat. So nah kommt der Tod Gott, dass man das Kreuz Jesu als den Tod des Gottessohnes bezeichnen muss: »Gott selbst liegt tot« (EG 80,2). Die Kategorie des Märtyrers scheint also für Jesus in Betracht zu kommen, doch auch sie nur in einer merkwürdig unpersönlichen Weise, denn Jesus erleidet den Kreuzestod zwar nach der Schilderung des Lukasevangeliums⁹ in geradezu vorbildlich frommer Duldung, doch ganz anders als etwa die jüdischen Märtyrer der Seleukidenzeit, wenn man z. B. die einschlägigen Erzählungen der zwischentestamentlichen Makkabäerbücher (2 Makk 7) daneben hält. Einschlägig für die Rede von Jesus als Zeuge ist insbesondere das Johannes-evangelium. Märtyrer oder Zeuge ist Jesus hier aber nur so, dass zwischen seiner Person und der Zeuge der Krone, die Krone des Zeugen – Kreuz und Tod in Zeiten von Corona Sache, für die er Zeugnis ablegt, präzise unterschieden werden kann, obwohl Gottes Wahrheit, für die er zeugt, mit Jesus selbst in die Welt kommt. Gerade die Spitzenaussage der johanneischen Christologie – »ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30) –

legt Wert darauf, dass Jesus nicht für sich selbst Zeugnis gibt (Joh 10,25), also nicht pro domo redet. Das Johannesevangelium statuiert hier eine Einheit Jesu mit Gott, die aber keine personale Identität ist, sondern eine prototrinitarische Differenzierung zwischen der Person Jesus als dem Zeugen der Wahrheit und seinem himmlischen Vater verlangt. Jesus kann demnach *nicht* im persönlichen Sinne als Märtyrer bezeichnet werden.

Die Semantik von Kronzeuge und Märtyrerkranz findet an der Christologie keinen Anhalt, ihre Grammatik als Zeuge der Krone bzw. Krone des Zeugen hingegen sehr wohl, denn der präzise Wechsel von Subjekt und Objekt, der zwischen beiden Ausdrücken aus dem vermeintlichen Komplizen des Bösen ein Muster an Einsatz für die Wahrheit macht, entspricht haargenau dem Gewicht, das die Christologie für eine religiöse und theologische Orientierung in Zeiten von Corona besitzt.

VI.

Im Todesjahr Leonardos (1519) veröffentlichte Martin Luther eine Reihe deutschsprachiger Mutterpredigten, sog. Sermonen, die er allesamt der Sakramentenfrömmigkeit widmete, also der Frage, wie Christ*innen die von der Kirche dargebotenen Gnadenmittel (Sakramente) in fruchtbringender Weise gebrauchen können. Man muss sich dabei vor Augen führen, dass die mittelalterliche Kirche sich als »Heilsanstalt« begriff in dem durchaus technisch-administrativen Sinn, dass sie quasi die behördliche Alleinzuständigkeit in Fragen des persönlichen Seelenheils besaß. Wer immer darum besorgt war – und diese Sorge war in Zeiten einer Pädagogik, die Christen das Fegefeuer als schmerzhaften Reinigungsort im Jenseits vor Augen stellte, ehe es für die Seelen ins Paradies ging, allgemein und omnipräsent – der konnte gar nicht anders, als sich an die Kirche zu halten. Diese wiederum tat gut daran und war sich nicht zu schade, den gesamten Lebenslauf mittelalterlicher Menschen mit kirchlicher Begleitung zu pflastern, innerhalb derer die feierlichen sakramentalen Vollzüge auf dem Boden einer auf tägliche Andacht gebauten Frömmigkeit standen und sich hervorhoben. Bekanntlich kennt die katholische Kirche – formell dogmatisiert beim Trienter Konzil 1547 – sieben Sakramente, an deren Geltung auch Luther 1519 noch keinen grundsätzlichen Zweifel hegt, obwohl er in seinen Sermonen dieses Jahres das theoretische Sakramentskonstrukt bereits aus dem kirchlichen Gesamtrahmen löst. Nicht mehr die Einbettung der

Sakramente und ihrer Spendepraxis in die geheiligte Institution kirchlicher Autorität ist für Luther das Entscheidende am Sakrament, sondern der Glaube der Empfänger*innen.¹⁰ Dieser Umbau der Sakramentsfrömmigkeit steht im Einklang mit Luthers Ablassthesen, die 1517 den ersten Sargnagel in die auf Fegefeuer und Ablass gebaute Alleinzuständigkeit der römischen Kirche getrieben hatten, forderte Luther doch in den 95 Thesen die persönliche innere Buße und Umkehr anstelle einer veräußerlichten Ablasspraxis.¹¹ Doch die Stationen, an denen sich der persönliche Glaube als Buße und Umkehr im Lebenslauf festmacht, sind für Luther 1519 durchaus noch mit den sieben Sakramenten gegeben (dies ändert sich ein Jahr später¹² und macht den Bruch mit der römischen Kirche unheilbar).

Unter Luthers Sakramentssermonen ragt mit Blick auf die aktuelle Corona-Krise der »Sermon von der Bereitung zum Sterben«¹³ heraus, auch wenn damit nicht vorrangig das Sterbesakrament der sog. letzten Ölung (Krankensalbung) gemeint war, sondern eine umfassende Frömmigkeitspraxis der sog. ars moriendi (wörtlich: Sterbekunst), einer Haltung, die das gesamte Leben als Einübung in die Sterblichkeit begriff.¹⁴ In einer Zeit, als Seuchen in den aufstrebenden Städten mit ihrer hohen Bevölkerungsdichte immer wieder zu massenhaftem Sterben in den entstehenden (oftmals an Klöstern angesiedelten) Spitälern führten, hatte Luther die Praxis vor Augen, dass Kranken und Sterbenden in privater Andacht, in Gemeinschaftsräumen oder den Kapellen der Spitalkirchen Darstellungen des gekreuzigten Jesus vorgehalten wurden, die ihnen ein christliches Sterben zum Heil ihrer Seele ermöglichen sollten. Luther geht in seinem Sermon ausführlich auf diese besondere Form der Passionsmeditation ein und nutzt sie für die Begründung seiner reformatorischen Theologie und Spiritualität, die den persönlichen Glauben der Einzelnen ins Zentrum rücken.

Identifikatorische Passionsfrömmigkeit, die sich in die Leiden des Gekreuzigten hineinzusetzen trachtete und seine Wunden im eigenen Leben wiederfand, gab es vor, neben und nach Luther reichlich und ohne Zusammenhang mit seiner reformatorischen Theologie. Was Luther in seinem Sterbesermon darstellt, ist insofern ein Sonderweg, den er in einem recht breiten Strom der zeitgenössischen Frömmigkeit einschlägt, der ihn aber aus diesem Strom hinausführt. Denn Luther schärft seinen Leser*innen ein, dass die Zeit des Sterbens nicht die richtige sei, sich im Bild des Gekreuzigten Tod und Leiden zu verinnerlichen,

die einen dann ja ohnehin schon am eigenen Leib überfluten. Vielmehr soll die Betrachtung des Gekreuzigten ein regelrechtes Gegenbild vor Augen malen, das für Luther »eitel Leben« ist.¹⁵ Auf eine im Vergleich mit der gängigen Sterbekunst und Passionsmeditation schon kühn zu nennende Weise stellt Luther das Bild des Gekreuzigten auf den Kopf, wenn er darin das Leben anschauen will.

Luther macht sich dabei eine Richtungsumkehr zunutze, die in der Ikonenfrömmigkeit der Ostkirche wohlvertraut ist. Ihrer Grundidee nach besteht sie darin, dass das Angesicht Jesu – das ist wörtlich dasjenige, was man ihm ansieht: Schmerz, Leiden und Tod – sich verwandelt in sein Antlitz, mit dem er selbst den*die Betrachter*in ansieht.¹⁶ In der Bereitung zum Sterben, wie Luther sie empfiehlt, kommt es also zu dem in der Überschrift dieses Kapitels (Zeuge der Krone – Krone des Zeugen) umschriebenen Positionswechsel von Subjekt und Objekt; aus der Betrachterin wird die Angesehene, und der Betrachtete wird zum Ansehenden. Was bedeutet das?

Theologischer Hintergrund dieses Positionswechsels ist, dem Generalthema der Sermonen des Jahres 1519 entsprechend, die Sakramentenlehre, deren Grundzüge Luther vom Kirchenvater Augustin übernimmt, auf den sich auch die mittelalterliche Kirche beruft.¹⁷ Augustin definierte das Sakrament als das Zusammentreffen des Zeichens (gemeint ist das materiale Element des Sakraments wie Brot und Wein im Falle des Abendmahls) mit dem Wort, das durch seine Deuteleistung das Zeichen zum Sakrament, d. h. zum Träger der durch es vermittelten Gnade Gottes als der eigentlichen »Sache« des Sakraments (lat. *res sacramenti*) macht. Luther hat in späteren Schriften diese augustinsche Sakramentendefinition ausdrücklich aufgenommen und auf das biblische Einsetzungswort bezogen, ohne das kein Zeichen zum Sakrament werden könne; deshalb lässt Luther ab 1520 nur noch Taufe und Abendmahl, für die er biblische Jesusworte als Einsetzung findet, gelten. In den Sermonen des Vorjahres greift Luther zu einem anderen Denkmodell, das er später nie wieder so intensiv aufgenommen hat, indem er die bildhafte Natur des Sakraments betont,¹⁸ die es den Gläubigen ermögliche, sich die *res sacramenti* einzubilden, wie Luther sagt.¹⁹ Diese Einbildung ist ein innerer, aber trotzdem realer bildnerischer Vorgang – der pejorative Sinn des Ausdrucks ist also fernzuhalten –, bei dem die Sache des Sakraments in den Gläubigen selbst real und so das Abgebildete zu einer Wirklichkeit wird, in die die Gläubigen mit ihrem Innersten

einbezogen sind. Auf die vorgestellte Situation der spätmittelalterlichen Spitäler bezogen, werden die Gläubigen gleichsam selbst zu Gestalten im Bild der Kreuzigung, das sie auf dem Sterbebett betrachten.

Dieser bildtheologische Sakramentsbegriff wurde von Luther später nicht fortgeführt, er ist aber in gewisser Weise näher an Augustins zugrundeliegender Definition als die Sakramentstheologie, die Luther nur ein Jahr später auf der obligatorischen Grundlage biblischer Einsetzungsworte daraus entnahm. Denn Augustin verstand unter dem Wort, das er als definitorisches Merkmal des Sakraments heranzieht, ein Vorstellungsbild,²⁰ das beim Hören des äußeren Wortklangs in der Seele der Hörenden entsteht und das nach Augustins neuplatonischer Denkart die wahre Wirklichkeit dessen, was es bezeichnet, in zuverlässiger Weise enthält als das klanglich vernehmbare Wort. Bringt man nun jedoch die platonischen Anteile dieses Denkmodells (Inneres/Äußeres) in Abzug, so bleibt bestehen, dass das Bild als Repräsentation des Abgebildeten dessen Wirklichkeit in den Betrachter verlegt, d. h. im Bild vollzieht sich – anders als im gesprochenen Wort – der Wechsel zwischen Subjekt und Objekt, der die eigentliche Pointe der Passionsmeditation als Vorbereitung auf den Tod darstellt. Allgemein gesprochen, bringt Luther die tiefgründige Einsicht zur Geltung, dass das Bild einer betrachteten Sache diese Sache selbst ist, doch so, wie sie den Betrachter affiziert.

Mit dieser Bildtheologie ist die Grundlage dafür gelegt, dass Luther den Sterbenden zurufen kann, dass sie in ihrem Sterben nicht allein, sondern in der heilsamen Gesellschaft und Gemeinschaft des Gekreuzigten und »aller seiner lieben Heiligen« sind;²¹ sie stehen gleichsam nicht »vor« der Leinwand, sondern werden in diese hineinversetzt (Positionswechsel). Hier kommt zur praktischen Anwendung, was auch aus theoretischer Sicht der eigentliche Ertrag des Sakraments ist, nämlich die Teilgabe am Ergehen Jesu, die Gemeinschaft mit seinem Tod und deshalb auch mit seiner Auferweckung vom Tode. Da Luther den Tod als die radikale Vereinzelung der Menschen auffasst, in der sie die nackte Konfrontation mit Gott erfahren,²² ist unmittelbar einsichtig, dass die Vergeisterung eines Sterbens in der Gemeinschaft Christi die zentrale Trostbotschaft an die Sterbenden sein muss.

In Luthers Zeit, als die gerade aufstrebenden Städte eben nicht nur Garant für persönliche Freiheit waren, sondern auch ein Nährboden für

schädliche Einflüsse, die sich rasend schnell ausbreiten konnten wie Seuchen, aber auch böse Gerüchte, ist die Trostbotschaft der Gemeinschaft mit Christus und den Heiligen ein Gegenbild zum Massensterben in den Spitälern gewesen, wo man die Passionsdarstellungen Sterbenden vor Augen hielt. Nicht erst durch Corona ist Sterben in der heutigen zumal städtischen Zivilisation oftmals ein Vorgang in Einsamkeit geworden, was aber die Vereinzelung, die der Tod auch in heutiger theologischer Beschreibung darstellt,²³ nur noch verschärft. D. h. das Trostbild der Gemeinschaft, in die aufgenommen wird, wer sich in das Bild des Gekreuzigten vertieft, bleibt auch unter geänderten Ausgangsbedingungen unverändert aktuell. Was könnte es heute an Trost bedeuten, Menschen, die an einer Covid-19-Erkrankung und zusätzlich noch unter den verfügbaren Kontaktsperren und Besuchsverboten leiden, dahin zu bringen, sich von dieser Gemeinschaft getragen zu wissen, selbst wenn sie nicht physisch anwesend ist! Es gibt keinen guten, wohl aber einen sanften Tod, der unbeschadet der Frage nach der Linderung körperlichen Leids in einer Gemeinschaft bestehen muss, die der Tod nicht zerstören kann. Der Angriff, den diese Gemeinschaft auf die Herrschaft des Todes führt, zeigt sich schon dann, wenn der stets individuell erlittene Tod kein einsamer Tod ist, sondern von einer Gemeinschaft getragen wird. In Zeiten von Corona ist es eine Aufgabe der Kirchen, alles Nötige und Mögliche zu tun, um diese Gemeinschaft spürbar werden zu lassen.

Anmerkungen:

¹ Jean-Philippe Jenny vertritt in der Online-Ausgabe der Neuen Zürcher Zeitung vom 24.03.2019 die Auffassung, dass die katholische Kirche vergangener Jahrhunderte kein dogmatisches Sektionsverbot gekannt habe, beruft sich dafür aber auf eine aufgeklärte Kirchlichkeit des 18. Jahrhunderts und deren Sichtweise spätmittelalterlicher päpstlicher Vorgaben (online: <https://www.nzz.ch/feuilleton/ueber-das-sezieren-von-leichen-kleine-geschichteder-anatomie-ld.1469099> [31.05.2020]). Unstrittig dürfte sein, dass die Leichenöffnung an Verbrechern als unproblematischer angesehen wurde, und zwar laut Jenny deshalb, weil diese der weltlichen Gerichtsbarkeit anheimgefallen waren.

² Letzteres war die Vermutung von Li Wenliang, vgl. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-51364382> (01.06.2020).

³ So ein Artikel in der Deutschen Ärztezeitung vom 21.04.2020: <https://www.aerztezeitung.de/Nachrichten/COVID-19-ist-auch-eine-systemische-Gefaessentzuendung-408778.html> (01.06.2020).

⁴ Dies legt eine Berichterstattung des NDR vom 14.05.2020 nahe, die sich auf Untersuchungen des Hamburger Universitätsklinikums Eppendorf stützt: online: <https://www.aerztezeitung.de/Nachrichten/COVID-19-ist-auch-eine-systemische-Gefaessentzuendung-408778.html> (01.06.2020).

⁵ Zu den Wendungen in der Haltung des RKI zu Obduktionen von Covid-19-Opfern vgl. den Bericht der SZ vom 21.04.2020: online: <https://www.sueddeutsche.de/po-litik/coronavirus-covid19-tote-1.4884154> (01.06.2020).

⁶ Sie geschah durch das Gesetz zur Änderung des Strafgesetzbuches, der Strafprozeßordnung und des Versammlungsgesetzes und zur Einführung einer Kronzeugenregelung bei terroristischen Straftaten (BGBl. I, 1059ff. vom 09.06.1989).

⁷ Für Hinweise auf diesen Sachverhalt danke ich Stephan Barton.

⁸ Vgl. unter der Überschrift »Geburt eines Märtyrers«: online: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-02/li-wenliang-arzt-coronavi-rus-warnung-tod-china-regierung> (24.05.2020).

⁹ Jesu Kreuzeswort nach Lk 23,46 »Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände« zitiert Ps 31,6: »In deine Hände befehle ich meinen Geist, du hast mich erlöst, Herr, du treuer Gott.«

¹⁰ Das wirkungsvolle Stich- und Schlagwort Luthers lautet hier: »Glaubst du, so hast du«, das im »Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe« fällt (M. Luther, WA 2, 733,35f.; Schreibweisemodernisiert).

¹¹ Programmatisch geschieht dies in der 1. These: »Als unser Herr Jesus Christus sprach: »Tut Buße!«, wollte er, dass unser ganzes Leben eine Buße sei« (eigene Übersetzung).

¹² In der Sakramentenschrift »De captivitate babylonica ecclesiae praeludium« (1520) lässt Luther nur die Taufe und das Abendmahl als Sakramente gelten; die Buße weist er nach einiger Überlegung schließlich ab.

¹³ M. Luther, WA 2, (680) 685–697.

¹⁴ Vgl. zu Hintergrund und Interpretation dieses Sermons Reinhard Schwarz, Das Bild des Todes im Bild des Lebens überwinden. Eine Interpretation von Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: Joachim Heubach (Hrsg.), Gewißheit angesichts des Sterbens (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 28), Erlangen 1998, 26–51.

¹⁵ Vgl. Luther, WA 2, 686–688 bzw. 689,13 (Zitat).

¹⁶ Vgl. hierzu Henning Theißen, Das Antlitz Jesu. Zur theologischen Würdigung künstlerischer Christusdarstellung, in: Theologische Zeitschrift, Bd. 61, Jg. 2005, 143–161.

¹⁷ Vgl. zu dieser sakramentstheologischen Verbindung von Augustin und Luther Karl-Heinz zur Mühlen, *Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel »Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum« in der Theologie Luthers*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 70, Jg. 1973, 50–76.

¹⁸ Hierauf weist auch Schwarz, *Bild des Lebens hin* (der die bildhafte Natur des Themas schon in den Titel seines Beitrags aufnimmt).

¹⁹ Vgl. Luther, WA 2, 689,29f. (Schreibweise modernisiert).

²⁰ Einschlägig ist hierfür die Erörterung in Augustin, *de trinitate* VIII,6,9 (dt. Übersetzung: <https://bkv.unifr.ch/works/7/versions/17/divisions/106135> [03.06.2020]).

²¹ Luther, WA 2, 689,31f. (Schreibweise modernisiert).

²² So besonders in Luthers berühmter Invokavitpredigt des Jahres 1522 zur Rückkehr von der Wartburg in die Stadt Wittenberg; Reinhard Schwarz, *Luther* (UTB, Bd. 1926), Göttingen 2. Aufl. 1998, 141 weist auf den Relevanz dieser Überlegung für die Würdigung der Gewissen der von den Reformereignissen der Wartburgzeit Betroffenen hin.

²³ Vgl. zu dieser Vereinzelung in der gegenwärtigen Theologie Eberhard Jüngel, *Tod* (Themen der Theologie, Bd. 1), Stuttgart 1971, Teil B.



Kapitel 6

Konsum ohne Kultur? – Grundversorgung und Seelsorge in Zeiten von Corona

I.

Es gehört zu den Widersprüchen der an Widersprüchlichkeit nicht eben armen Zeit der Corona-Pandemie, dass sie Individuen und Gemeinschaften, Städte und ganze Staaten vor neue Herausforderungen stellt, die sie so noch nie zu meistern hatten und die trotzdem viele Anteile enthalten, die geradezu archaisch anmuten.

Schon das Geschehen einer Pandemie ist als solches nicht neu, sondern in vergangenen Jahrzehnten zu beobachten gewesen; die Spanische Grippe 1918/19 ist das bekannteste Beispiel. Auch im Erfahrungshorizont der jetzt lebenden Generationen ist eine Pandemie keine völlige Unbekannte, da seit den Ausbrüchen der Vogel- (2004) und der Schweinegrippe (2009), die sich letztlich als weniger bedrohlich denn befürchtet herausstellten, die Möglichkeit der pandemischen Verbreitung einer Krankheit von der Gefährlichkeit z. B. der Influenza (Virusgrippe) im Gespräch nicht nur unter epidemiologischen Fachleuten war. Doch erst der Ebola-Ausbruch ab Dezember 2013, der diese lange als tödlichste Virusinfektion beschriebene Erkrankung erstmals in ihrer Geschichte nach Nordamerika und in Teile Europas brachte,¹ dürfte deutlich gemacht haben, dass eine Pandemie nicht nur an das Auftreten eines hoch verbreitungsfähigen Erregers gekoppelt, sondern auch mit dem Mobilitätsideal im Zeitalter digitaler Globalisierung korreliert ist. Hatte man sich bis dato der vagen Hoffnung hingeben können, eine so tödliche Krankheit wie Ebola werde sich durch die Geschwindigkeit, mit der das Virus seine Wirte lahmlege, selbst in ihrer Verbreitung eindämmen,² so bewiesen die Ebola-Regionen im Westen Afrikas 2014 mit ihrem zunehmenden Anschluss an die Globalisierung das traurige seuchenhygienische Gegenteil. Infizierte stiegen in Flugzeuge, aus denen sie auf anderen Kontinenten fiebernd herauskletterten, und brachten so den Erreger in die Alte und die Neue Welt. Diese Gemengelage von hochtechnisierten und demgegenüber vormodern anmutenden Zivilisationen ist beim Pandemiethema aber gar nicht auf das immer noch irgendwie exotische Beispiel Ebola beschränkt. In weniger ausgeprägten Extremen kann man Vergleichbares in unserem Land aufgrund der jetzigen Corona-Pandemie beobachten.

Auch die Verbreitung des Corona-Virus profitiert erheblich vom Mobilitätsideal besonders der Industrienationen. Gleichzeitig werden dieselben technischen Mittel der Digitalisierung, die mit diesem Mobilitätsideal gekoppelt sind, eingesetzt, um der Pandemie und ihren Auswirkungen auf das soziale Leben entgegenzutreten. Videokonferenzen, Onlinehandel und nicht zuletzt die noch in Entwicklung befindlichen Tracing- und Tracking-Technologien fürs Smartphone (sog. Corona-Apps), die beim Nachvollzug der Ausbreitung einen Durchbruch bringen sollen, erleben einen kometenartigen Aufstieg. Die Folgen der epidemiologisch notwendigen Schutzmaßnahmen sind für die allermeisten Bürger*innen einschneidend, aber wie wären sie erst ohne die digitalen Ausweich- und Entlastungsmöglichkeiten? Mit dieser Überlegung soll nicht bestritten werden, dass Tools wie insbesondere das Homeschooling, mit dem viele Schulen den Unterricht ganz oder teilweise und häufig mit geändertem Erwartungsprofil auf virtuelle Plattformen verlagern, selbst eigene, neue Herausforderungen und Probleme mit sich bringen, die nur noch in zweiter Linie mit der Corona-Pandemie zu tun haben. Ganz offensichtlich aber ist die Pandemie insgesamt mit digitalen Hilfsmitteln besser zu bewältigen als ohne sie.

Bei diesen Beobachtungen gerät leicht in Vergessenheit, dass die Corona-Pandemie auch einige ausgesprochene *Retro-Effekte* zeitigt, die Dinge oder kulturelle Techniken ins öffentliche Bewusstsein heben, die eigentlich schon der Vergangenheit anzugehören schienen und jedenfalls ein Gegenbild dazu zeichnen, dass die teils rasende Verbreitung von Corona mit einer Art Hyperdigitalisierung zusammenhängt. Allem voran steht natürlich die mehr oder weniger unfreiwillig wiederentdeckte Häuslichkeit infolge der Kontaktsperren und Ausgangsbeschränkungen, doch hinzu kommt noch manche spezifischere Entwicklung. Schon bald nach Inkrafttreten jener Beschränkungen machten Balkonkonzerte von sich reden,³ mit denen sich insbesondere Nachbarschaften in intensiverer Weise zum Musizieren oder Singen zusammenfanden, als es zu Zeiten des physisch möglichen Miteinanders denselben Nachbar*innen gelungen wäre.

Über den häuslichen Bereich gehen Retro-Effekte hinaus, die geradezu als Wiederbelebung überholter Formen gelten können. Besonders eindrücklich scheint mir hier das Autokino, das als infektionsgeschützte Form großer Bühnenveranstaltungen in mehreren Ländern ein Revival erlebt und sogar zu neuen Geschäftsgründungen

führte. Die mecklenburg-vorpommersche Landesregierung, die der neuen Initiative wegen befürchteter Hygienemängel per Verfügung prompt den Garaus machen wollte, muss nach heftigen Bürgerprotesten nur wenige Tage später zurückrudern.⁴ Im kirchlichen Bereich feiern die Schaukästen vor den Kirchen ein Comeback, wenn der regelmäßige Gemeindebrief im Internet nicht schnell genug auf die Entwicklung im Pandemiegeschehen reagieren kann.

Auch die Freizeit vieler Deutscher ist von solchen Retro-Effekten betroffen. Jogging, eine breiten-sportliche Lieblingsbetätigung der 1980er Jahre, die ein wenig in Vergessenheit geraten war, wird seit Ausrufung der Corona-Pandemie von unzähligen Menschen praktiziert, die zuvor kaum oder gar keinen Freizeitsport trieben oder aber Alternativen zum Fitnessstudio oder Schwimmbad finden mussten, das unter dem Eindruck des öffentlichen Shutdown schließen musste. Handarbeit, der Inbegriff traditioneller oder (je nach Perspektive) altmodischer Freizeitbeschäftigung, hat durch die Tendenz zum Selberröhen der verpflichtend gewordenen Mund-Nase-Bedeckungen einen Aufschwung erfahren. Und nicht zuletzt geben sich Menschen in Deutschland, wie der steigende Absatz von Kondomen nahelegt,⁵ offensichtlich wieder verstärkt der ältesten Freizeitbeschäftigung der Welt hin.

Das Auftreten dieser Retro-Effekte ist angesichts der Verquickung, die zwischen der Ausbreitung der Pandemie und der Digitalisierung vieler Bereiche des öffentlichen Lebens, die nun unter dem Eindruck der Pandemie zurückgefahren werden, erklärungsbedürftig und allemal interessant. Offensichtlich stehen diese Effekte quer zur Effektivität des öffentlichen Lebens, d. h. sie fügen sich nicht den Maßstäben, nach denen sich in der Corona-Pandemie entscheidet, welche Anteile der Öffentlichkeit auch unter den Bedingungen der infektiologisch notwendigen Schutzmaßnahmen (Stichwort Shutdown) aufrechterhalten werden und welche nicht. Die Retro-Effekte widersetzen sich also in aller Regel der Logik des öffentlichen Shutdown, und das liegt zumindest nicht immer daran, dass es sich um private Interessen oder Unternehmungen handelte, die in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ohnehin schwieriger zu kontrollieren sind. Natürlich ist es Privatsache, wenn Menschen in der erzwungenen Häuslichkeit mehr Sex haben als sonst, aber ein Retro-Effekt wie das Autokino lebt als Geschäftsmodell eines privaten Unternehmers durchaus von gesellschaftlich verbreiteten Bedarfen, denen es entgegenkommt. Das Autokino taugt also in der

Corona-Krise als wirtschaftliches Projekt, markiert aber dennoch einen Retro-Effekt, weil es der wirtschaftlichen Effektivität, denen seine Branche sonst folgt, nicht genügt; man muss damit rechnen, dass die Autokinos nach Überwindung der Corona-Pandemie wie zuvor schon keine große Zukunft mehr haben. Ähnliches gilt für die Schaukästen vor Kirchen und Gemeindehäusern, denen vermutlich keine dauerhafte Auferstehung beschieden sein wird.

Es ist wichtig, sich die Zeitgebundenheit dieser Retroeffekte vor Augen zu führen, denn sie zeigt, dass die entsprechenden Phänomene, die nun unter den Bedingungen des Shutdown erscheinen, sich dessen Effektivitätslogik zwar anzupassen vermögen, ihr aber nicht originär verpflichtet sind. Das aber lädt zu einer näheren Betrachtung dieser Effektivitätslogik ein.

II.

Als sich die Regierungsverantwortlichen in Deutschland Mitte März 2020 dazu entschlossen, im Wege von Allgemeinverfügungen (also Erlassen) das öffentliche Leben im Land weitgehend einzuschränken, war die Entscheidung, welche Bereiche der Öffentlichkeit davon wie betroffen oder aber auch ausgenommen sein sollten, im Wesentlichen an zwei Kriterien geknüpft. Zum einen musste die Grundversorgung der Bürger*innen gewährleistet bleiben. Zum anderen sollte die Arbeitswelt so wenig wie möglich in Mitleidenschaft gezogen werden, indem Arbeitsprozesse, wo immer möglich, online verlagert werden sollten. War dies nicht möglich, wurden Ausnahmen in dem Maße zugelassen, wie das betreffende Arbeitsfeld der Gewährleistung der Grundversorgung zugeordnet werden konnte.

Nimmt man diese beiden Kriterien zusammen, so steht die Grundversorgung offensichtlich voran; ihr wird die Produktivität oder Wirtschaftlichkeit zugeordnet. Im Schnittpunkt beider Kriterien stehen insbesondere Konsumgüter. Sie sind es, die die Grundversorgung der Menschen gewährleisten und zugleich einen wesentlichen Teil der Produktivität eines Wirtschaftssystems ausmachen. Diese Beobachtung scheint mir deshalb bemerkenswert, weil Deutschland, das klassischerweise als eine Industriegesellschaft eingestuft werden kann, mittlerweile den größeren Teil seiner Arbeitsplätze im sog. tertiären Sektor der Dienstleistung und/oder Verwaltung aufweist. Dieser profitiert jedoch von den Ausnahmen der Shutdownregelungen nicht im volkswirtschaftlich eigentlich erwartbaren Maße; vielmehr wurden die Einrich-

tungen vielerorts geschlossen oder verzeichneten deutliche Einbrüche.

Im Ergebnis dieser Überlegungen ist die Effektivität der Produktion von und des Handels mit Konsumgütern von den Einschränkungen, die mit dem Shutdown verfügt wurden, am wenigsten betroffen, was an der durchgängigen Öffnung der Supermärkte und der Aufrechterhaltung ihrer Lieferketten am deutlichsten ablesbar wird. Mit dem Kriterium der Grundversorgung erscheint diese Effektivitätslogik auch als gut begründbar. Jedoch knüpft sich an das Stichwort der Konsumgüter auch eine gegenläufige Überlegung, der ich mich im Folgenden zuwende.

III.

Der Shutdown, der zur Eindämmung der Corona-Pandemie über das öffentliche Leben verhängt wurde, hat für viele Arbeitnehmer*innen und ihre Familien zu einer merklichen Verschärfung der wirtschaftlichen Lage geführt. Wer nicht im öffentlichen Dienst beschäftigt oder in einer krisenfesten Branche tätig ist, die unter die eben genannten Kriterien der Gewährleistung einer Grundversorgung der Bevölkerung fällt, musste mit der Möglichkeit von Kurzarbeit, Einkommenseinbußen oder Arbeitslosigkeit bzw. als Selbständige*r mit einem Rückgang von Aufträgen rechnen. Letzteres betrifft z. B. auch das Handwerk, das eigentlich durch den Shutdown nicht angetastet werden sollte, sich aber bei der Auftragsakquise mit dem grundsätzlichen Problem konfrontiert sehen dürfte, dass die privaten Konsumausgaben in der beschriebenen Situation generell sinken. Konsum ist aber der Motor jeder marktbezogenen Wirtschaftsordnung. Insofern ist absehbar gewesen, dass der Shutdown, so unbestreitbar seine infektiologische Notwendigkeit auch ist, mit der Reduktion der Produktivität auf den Bereich der Grundversorgung nicht nur unmittelbar die Betriebe vieler Branchen in die Kurzarbeit treiben, sondern sekundär auch den Konsum dämpfen und damit den Motor der Wirtschaft insgesamt ins Stottern bringen würde.

Was ökonomisch eine Trivialität sein mag, scheint mir aus (theologisch-)ethischer Sicht näherer Betrachtung wert. Dabei interessieren mich nicht die Maßnahmen, die politisch zur Stützung der angeschlagenen Wirtschaft ergriffen werden, sondern die Frage, wie die Einschränkung auf die Grundversorgung eigentlich näher begründet wird. Diese Frage ist keineswegs nur akademisch, sondern steht im Gegenteil hinter allen Entscheidungen, die bei den politischen Stützungsmaß-

nahmen immer dann zu fällen sind, wenn ein *Procedere* gebraucht wird, mit dem sich festlegen lässt, wer, also welche Branche, unter welchen Umständen und wofür in den Genuss staatlicher Unterstützung kommt.

Die Entscheidung, all diejenigen Wirtschaftszweige vom Shutdown auszunehmen, die der Grundversorgung gewidmet sind, bedient sich offenbar eines konsumorientierten Kriteriums, sind doch die Produkte der Grundversorgung Konsumgüter *par excellence*. Kaum etwas wird im buchstäblichen Sinne gründlicher konsumiert, also verbraucht, als Lebensmittel, Hygieneartikel und sonstige Dinge des täglichen Bedarfs – und genau das sind die Waren, mit denen Supermärkte, die vom Shutdown bei weitem am unbeeindrucktesten blieben, handeln. Anscheinend folgen die Ausnahmen vom Shutdown mit dem Kriterium der Grundversorgung einer klaren Logik: Die grundlegenden Bedürfnisse der Menschen müssen weiter gestillt werden können. Was dies ist, das alle brauchen, richtet sich dieser Logik zufolge nach der bei allen Menschen im Grundsatz gleichen Beschaffenheit ihrer körperlichen Natur. Das erklärt, warum als Güter der Grundversorgung vornehmlich Verbrauchsgegenstände, also Konsumgüter in Betracht kommen. In der Corona-Krise wurde die zeitweilige Knappheit von Klopapier zum unmissverständlichen Symbol der körperlichen Bezogenheit der Grundversorgung.

Das *Verhältnis zwischen Konsum und Bedürfnis* ist jedoch vertrackt. Die Frage ist weder banal noch müßig, ob Güter konsumiert werden, weil sie bedurft werden, oder ob sie bedurft werden, weil sie konsumiert werden. Beide Antworten sind im Umlauf und lassen sich begründen. Im ersten Fall folgt der Konsum Bedürfnissen, d. h. ethisch (mit einem Begriff von Wilhelm Kamlah) gesprochen: »berechtigten Begehungen« (marktförmig wäre hier von Nachfrage zu reden). Was produziert wird, richtet sich dann nach den Rechtsgründen, die sich für bestimmte Begehungen ins Feld führen lassen. Die Ordnung, die damit unter den begehrbaren Dingen entsteht, wird von der sog. Bedürfnispyramide (Abraham Maslow) abgebildet. Sie geht davon aus, dass bestimmte basale Bedürfnisse befriedigt sein müssen, ehe Menschen »nach Höherem streben«. Wegen dieses aufeinander aufbauenden Verhältnisses ist die Pyramide an der Basis der Grundbedürfnisse breiter. Immaterielle Bedürfnisse bilden die Spitze der Pyramide, während das natürliche Begehren nach der Stillung von Durst und Hunger oder der Gewährung von Obdach und Nähe die Grundlage liefert.

Der andere Fall ist gegeben, wenn Bedürfnisse ihrerseits durch Konsum geweckt werden. Hier liegt die Annahme zugrunde, dass Konsum nicht nur Verbrauch bedeutet, sondern auch neue Begehrlichkeiten hervorruft. Wiederum marktförmig kann man dies auch so ausdrücken, dass – zumindest teilweise – das Angebot den Bedarf erst erschafft. Tatsächlich dürften alle marktorientierten Konzepte von Güterproduktion und -nutzung an der einen oder anderen Stelle auf diese zweite denkbare Verhältnisbestimmung von Bedürfnis und Konsum zurückgreifen. Man kann ihr eine gewisse Plausibilität zur Erklärung des Marktes so wenig absprechen, wie man der erstgenannten Verhältnisbestimmung streitig machen darf, dass sie in ethischer Hinsicht Zustimmung verdient. Stehen sich damit Markt und Moral, Ökonomie und Ethik unversöhnlich gegenüber? Hilfreicher scheint mir die Annahme, dass ein doppelter Begriff von Konsum existiert.

IV.

Der Ausdruck ›Konsum‹ bezeichnet in der Verbindung mit irgendwelchen Gütern eine Weise der Ingebrauchnahme derselben, bei der diese zugleich verzehrt werden. Konsum ist also nicht als Ge-, sondern als Verbrauch oder *Verzehr* wiederzugeben. Zusätzlich kann eine Weise des Konsums unterschieden werden, die als *Genuss* bezeichnet wird. Hierunter wird bei umgangssprachlicher Verwendung ein für die Konsumenten mit besonderen Annehmlichkeiten verbundener Konsum verstanden. Dagegen spricht jedoch, dass an der Vorstellung, jemand sei nach dem ›Genuss‹ von Giftpilzen an den Folgen eines Myzetismus gestorben, sprachlich nichts Ungereimtes ist (obwohl man auch vom ›Verzehr‹ sprechen könnte). Von besonderen Annehmlichkeiten kann in diesem Beispiel sicherlich nicht die Rede sein, auch dann nicht, wenn der betreffenden Person die Pilzmahlzeit gut geschmeckt haben mag. Genuss setzt, nach dem sprachlich etablierten Wortgebrauch zu urteilen, offenbar gar kein subjektives Wohlempfinden (keinen ›Genießer‹) voraus, sondern kann sich wie in dem zitierten Beispiel auch nur auf die genossene Sache beziehen. Von der landläufig unterstellten Besonderheit des Genusses gegenüber dem Verzehr bleibt dann anstelle eines Wohlempfindens nur die Fokussierung auf den Augenblick des Konsums übrig, und tatsächlich scheint genau das der spezifische Sinn des Genussbegriffs zu sein. Während Verzehr im allgemeinen Sinne den Verbrauch des konsumierten Gutes meint, stellt der Begriff des Genusses auf den Moment des Verbrauchtwerdens ab. Um beim Beispiel einer verzehrten Speise zu bleiben,

wäre es dann ihr Genuss, sich dieselbe ›auf der Zunge zergehen zu lassen‹, also den Moment des Verzehrs bewusst wahrzunehmen oder zu gestalten (eben zu genießen) ohne Rücksicht auf die Folgen, die in unserem fingierten Beispiel des Giftpilzgenusses den Tod bringen, aber auch weniger dramatisch einfach darin bestehen können, dass viele Genussgüter dick machen.

Die besondere Zeitform des Genusses gegenüber dem Verzehr ermöglicht ein differenziertes Verständnis des Konsumbegriffs, das in der gegenwärtigen Corona-Krise von Bedeutung sein dürfte. Der Shutdown in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens hat die Marktorientierung der Wirtschaftsordnung in die Defensive getrieben und der Logik der Grundversorgung Oberwasser verschafft. Zwar stimmen beide darin überein, dass Wirtschaftsprozesse Kreisläufe sind, bei denen der Konsum von Gütern die kontinuierliche Neuproduktion herausfordert, doch unterscheiden sich die Begründungen, die einerseits auf den Konsum und andererseits auf Bedürfnisse setzen. Im Marktmodell wird der zirkuläre Charakter ökonomischer Abläufe durch den Konsum selbst begründet, da er, als Genuss im landläufigen Sinne verstanden, neue Begehrlichkeiten nach Gütern weckt und damit Nachfrage generiert. Die Beschaffenheit der Güter ist dabei nachrangig, solange sie sich in Konsumkreisläufe einspeisen lassen.

Die Logik der Grundversorgung beschränkt die Wirtschaftskreisläufe demgegenüber auf die Güter an der Basis der Maslowschen Bedürfnispyramide, da nur deren Stillung mit einem Verbrauch der Güter einhergeht, der ihre kontinuierliche (Neu-)Produktion erforderlich macht. Im Ergebnis der Grundversorgungslogik können im Krisenfall nur materielle Verbrauchsgüter und die ihnen zugeordneten Branchen wirtschaftlich überleben, weil immaterielle Güter wie Theaterproduktionen oder Bildungsangebote nicht mit Verbrauch einhergehen und folglich nicht in gleicher Weise Produktionskreisläufe am Leben erhalten können. Der Shutdown in der Corona-Krise zeitigt die dementsprechenden Folgen, insofern der gesamte Kulturbetrieb von einem Tag auf den anderen praktisch lahmgelegt wurde und insbesondere Soloselbständige auf diesem Gebiet in scharfe wirtschaftliche Engpässe gerieten.⁶ Kulturelle Bedürfnisse zählen nicht zur Grundversorgung.

Für die Religion gilt Ähnliches wie für die Kultur. Bei der allmählichen Wiedereröffnung des öffentlichen Lebens wurden religiöse Angebote wie insbesondere Gottesdienste und Seelsorge zu-

nächst nicht berücksichtigt, obwohl die Entscheidungsträger*innen in den Regierungen von Bund und Ländern die fundamentale Bedeutung von Religion für das menschliche Leben und Zusammenleben durchaus anerkannten.⁷ Dass sie dennoch nicht als Grundbedürfnis akzeptiert und der Grundversorgung zugeordnet wurde, lässt sich in der Logik letzterer nur bei näherem Hinsehen damit begründen, dass Religion (ähnlich wie Kultur) an der Spitze der Bedürfnispyramide steht, also kein Verbrauchsgegenstand oder Konsumgut ist. Phänomen und Begriff der Seelsorge dürften diejenige religiöse Form sein, die den Abstand zur Grundversorgung im Sinne der Maslow'schen Bedürfnispyramide am deutlichsten macht. Maslows Grundbedürfnisse sind körperlicher Art und gelten dem Leib, was ihren Konsum- oder Genusscharakter augenfällig macht. Seelsorge hingegen kann man nicht genießen.⁸

V.

Die beschriebene Lage versetzt die Religionen wie auch die kulturellen Institutionen in eine gewisse Zwickmühle. Sie sind im Shutdown der Corona-Krise, sofern ihre praktische Betätigung menschliche Nähe und Gemeinschaft verlangt, zur Untätigkeit verdammt, der sie nur entrinnen könnten, wenn die Güter, die sie hervorbringen (oder die Werte, die sie schaffen), Konsumgüter der Grundversorgung wären. Tatsächlich aber wehren sich kulturelle Einrichtungen wie etwa Theater mit Recht gegen die Vorstellung, dass ihre »Produktionen« (wie sie im Falle von Theatern ja durchaus genannt werden), konsumiert oder verbraucht werden könnten wie Nudeln oder Klopapier. Und unter den religiösen Institutionen treten zumindest die christlichen Kirchen immer wieder mit einer Konsumkritik hervor, die es ihnen doppelt schwer machen dürfte, ihren Platz an der Spitze der Bedürfnispyramide zu räumen und sich als Gewährleister einer religiösen Grundversorgung zu verstehen.

Die Lösung dieses Problems scheint mir in der schon angedeuteten Differenzierung des Konsumbegriffs zu liegen. Neben dem schlichten Verzehr von Verbrauchsgütern gibt es deren Genuss, der den Moment des Verbrauchwerdens aus dem Güterkreislauf heraushebt. Weder das Marktmodell noch die Logik der Grundversorgung kennen jedoch diesen Begriff von Genuss, sondern assoziieren damit, wie wir sahen, regelmäßig Konsumkreisläufe, die sie lediglich unterschiedlich begründen. Tatsächlich ist in der christlichen Ethik ein alternativer Begriff von Genuss etabliert, der

ausdrücklich aus dem Konsumkreislauf des Bedürfnisses und Verbrauchens von Gütern herausfällt und vielmehr an der Spitze einer Güterpyramide steht. Er lässt sich auf den Kirchenvater Augustin (354–430) zurückführen und kann als theologisches Korrektiv zur Bedürfnispyramide im Sinne Maslows aufgefasst werden.

In einer systematisch weitreichenden Entscheidung, die den gesamten Themenbereich der Theologie einer ethischen Betrachtung öffnet, begreift Augustin Gott als das höchste Gut. Es unterscheidet sich von allen anderen Gütern dadurch, dass es nicht ge- oder verbraucht (lat. *uti*) werden kann, sondern nur genossen (lat. *frui*).⁹ In der Logik der Güterpyramide ist damit zunächst gemeint, dass dieses Gut nicht als Mittel zum Zweck der Erlangung anderer Güter dienen kann, sondern ganz um seiner selbst willen gut ist. Diese Bestimmung des höchsten Gutes als Ausnahme von der Mittel-Zweck-Relation, die sonst zur Bestimmung der Güte eines Gutes dient (Leitfrage: *Wozu ist es gut?*), war schon seit Aristoteles, dem theoretischen Schöpfer des Begriffs eines höchsten Gutes, bekannt. Doch unterscheidet sich Augustins theologische Adaption dieses Modells darin von Aristoteles, dass der Kirchenvater sich keine Erlangung des höchsten Gutes in Gestalt derjenigen Güter denken kann, die diesem mithilfe der Mittel-Zweck-Relation zugeordnet sind. Während für Aristoteles die Glückseligkeit (Eudämonie), wie er das höchste Gut terminologisch bezeichnet, (auch) in den konkreten Inhalten bestehen kann, mit denen Menschen ihr Streben nach Glückseligkeit füllen,¹⁰ ist für Augustin unzweifelhaft, dass diese Verknüpfung zwischen dem höchsten Gut und den übrigen Gütern nur in umgekehrter Richtung denkbar ist. Mit dieser Modifikation gegenüber der aristotelischen Theorie des höchsten Gutes stellt Augustin klar, dass Gottes Güte nicht dadurch gemindert wird, dass Menschen sie genießen. Jeglicher »Verbrauch« oder »Konsum« Gottes ist ausgeschlossen. Augustin kennt natürlich durchaus einen verzehrenden Genuss, doch richtet sich dieser immer auf andere Güter als auf Gott, so dass man nach Augustin sagen muss: Während Gott nur genossen werden kann, ist der Genuss von Gütern nicht nur auf Gott beschränkt. Alle anderen Güter können gebraucht oder genossen werden, doch ihre Stellung in der Güterpyramide bemisst sich danach, dass sie gebraucht werden, um Gott zu genießen.

Augustins Güterpyramide zeichnet ein durchaus anderes Bild vom Menschen als die Maslow'sche Bedürfnispyramide. Diese baut auf der Schichtung oder Stufung des Menschen in Leib und

Seele auf und unterstellt, dass die niederen Bedürfnisse gestillt sein müssen, ehe höhere begehrt werden können. Das hat zur Folge, dass kulturelle oder religiöse Bedürfnisse in die Gewährleistung der körperlichen Bedürfnisse nicht hineinspielen. Zur Sicherung der Grundversorgung sind sie folglich irrelevant. Augustins Pyramide hingegen wird durch die Unterscheidung zwischen dem Gebrauch und dem Genuss der Güter strukturiert. Beide sind jedoch leibliche Formen des Umgangs mit den Gütern, die sich dadurch unterscheiden, dass der Genuss der Güter ihre Heranziehung als Mittel zum Zweck der Erlangung anderer Güter ausschließt. Für Gott an der Spitze der Pyramide kommt nur der genießende Umgang in Betracht, da über ihm kein Gut existiert, für das Gott Mittel zum Zweck der Erlangung sein könnte. Alle anderen Güter aber können gebraucht oder genossen werden, und das macht ihre statische Zuordnung zu niederen oder höheren Bedürfnissen, wie sie durch Maslows Leib-Seele-Schichtung vorgegeben ist, unmöglich. Spirituelle oder seelische Güter, wie sie die Religion kennzeichnen, können sich dadurch mit Elementarbedürfnissen des Leibes verbinden. Nahrung etwa stillt nicht nur den Hunger, sondern kann je nachdem, wie sie dargereicht wird, auch Zuwendung und Wertschätzung in stärkerem oder schwächerem Maße vermitteln. Die physiologische Natur des menschlichen Leibes wird damit nicht bestritten, aber doch in ihrer Einheit mit der Seele der Menschen gesehen, wodurch Religion und Seelsorge zu einer Frage der Grundversorgung werden können. Biblisch gesprochen: »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht« (Mt 4,4 mit Zitat von 5. Mose 8,3).

Die politischen Verantwortungsträger in Deutschland haben in ihren Entscheidungen über die Einschränkung des öffentlichen Lebens zum Schutz vor der Ausbreitung des Corona-Virus ein Modell der Grundversorgung zugrunde gelegt, das auf einer Schichtung des Menschen in Leib und Seele (oder Körper und Geist) aufbaut. In diesem Modell ist eine klare Unterscheidung zwischen materiellen Dingen des leiblichen Bedarfs und immateriellen Gegenständen seelischer Bedürfnisse möglich und schlägt sich in der Anwendung als Ausschluss aller kulturellen Angebote aus dem öffentlichen Leben nieder. Wir konnten uns eingangs dieses Aufsatzes überzeugen, dass die Folgen dieser Entscheidung nicht nur die Wirtschaftszweige trifft, die nicht an der Gewährleistung der Grundversorgung beteiligt sind, sondern über die allgemeine Senkung der Konsum-

ausgaben die ganze Wirtschaft in Mitleidenschaft zieht.

Nicht zum Zuge kam in Deutschland die andere, mit Augustins theologischer Güterpyramide begründbare Auffassung, dass Seele und Leib im Menschen eine Einheit bilden und deshalb eine Grundversorgung nicht abgelöst von kulturellen und religiösen Bedürfnissen realisiert werden kann. Auch hier gilt, dass die Folgen der getroffenen Entscheidung nicht allein von den kulturellen oder religiösen Institutionen zu tragen sind. Vielmehr ist davon auszugehen, dass das verödende kulturelle Leben und die brachliegenden spirituellen Bedürfnisse in die Versorgungssituation vieler Menschen hineinspielen werden. Grundversorgung und Seelsorge gehören zusammen; sie gedeihen miteinander und leiden miteinander.

Anmerkungen:

¹ Vgl. als exemplarische Nachrichtenmeldung hierzu vom 07.10.2014: online: <https://www.n-tv.de/panorama/Ebola-erreicht-Europa-article13732736.html> (03.06.2020).

² So erschien wenige Jahre vor der internationalen Ebola-Epidemie (s. vorige Anm.) in der Wochenzeitung DIE ZEIT (Online-Ausgabe 02.08.2012) ein Artikel unter der sprechenden Überschrift: »Ebola tötet zu schnell, um viele anzustecken« (<https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2012-07/ebola-virus-fieber> [03.06.2020]).

³ Ein Ausgangspunkt war der Aufruf der Stuttgarter Staatsoper, (erstmalig) am 22.03.2020 Beethovens »Ode an die Freude« (im 250. Geburtsjahr des Komponisten) häuslich zu musizieren, vgl. z. B. <https://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.hausmusik-mit-cornelius-meister-mit-beethoven-dem-virus-trotzen.da11a443d4a2-4ab5-a03f-21287f8bc398.html> (03.06.2020).

⁴ Vgl. die Online-Berichterstattung des NDR vom 22.04.2020: <https://www.ndr.de/nachrichten/mecklenburg-vorpommern/Landesregierung-rudert-zurueck-Autokinos-erlaubt,coronavirus1574.html> (03.06.2020).

⁵ Vgl. z. B. den Überblick, den die FAZ am 21.03.2020 (aktualisiert) über das Feld gab: online: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/gesundheit/coronavirus/was-corona-mit-sex-und-erotik-macht-16689656.html> (03.06.2020).

⁶ Mehrere gleichermaßen scharfsichtige wie mit spitzer Feder geschriebene Beiträge von Till Briegleb haben in der SZ auf diese Lücke in der staatlichen Abfederung der Corona-Folgen aufmerksam gemacht, vgl. online: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/corona-grundsicherung-kuenstler-1.4856790> vom

25.03.2020, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/kultur-hilfe-staat-corona-1.4877577> vom 15.04.2020, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/soforthilfe-coronavirus-selbststaendige-1.4891006> vom 29.04.2020 (alle 03.06.2020).

⁷ Vgl. hierzu schon Kapitel 1 Anm. 17 dieser Aufsatzsammlung.

⁸ Im Folgenden gehe ich nicht näher auf das Gebet ein, das eine weitere wichtige Äußerung der Spiritualität gerade in Zeiten von Corona ist. Vgl. die Beiträge in Heft 5 des Deutschen Pfarrerberlat-

tes 2020, besonders Julius Trugenberger, Von Gott Neues empfangen. Skizzen zu einer christlichen Gebetstheologie in Zeiten der Krise, in: Deutsches Pfarrerberblatt, Bd. 120, Jg. 2020, Heft 5, 279–283.

⁹ Zum groben Überblick vgl. Hauschild, Lehrbuch I, 226.

¹⁰ Vgl. zu dieser Problematik Ottfried Höffe, Aristoteles (Beck'sche Reihe, Bd. 535), München 1996, 219 unter dem Begriff des »inklusive[n] Ziel[s]«.

Kapitel 7

Keine Rechnung ohne Wirt – Hoffnung und Geduld in Zeiten von Corona

I.

Klaus Cichutek, der Chef des Paul-Ehrlich-Instituts (PEI), das in Deutschland die Zulassung von Impfstoffen überwacht, ließ sich am Himmelstags 2020 in den Feiertagsausgaben der großen Tageszeitungen mit der Äußerung zitieren:

»Nur der Impfstoff ist am Ende die Lösung des Problems«. Die Printausgabe der Süddeutschen Zeitung (SZ) brachte Cichuteks Aussage in ihrer Hauptschlagzeile »Die große Hoffnung«¹ und rief damit – ob gewollt oder nicht – den klassischen theologischen Begriff auf, wenn es um den Blick in die Zukunft geht. Denn anders als im profanen Griechisch der Antike, wo der Ausdruck *elpís* (dt. Hoffnung) auch die Ausrichtung auf ein ungünstiges kommendes Geschehen bezeichnen kann, ist der Begriff im neutestamentlichen Griechisch immer positiv konnotiert,² so dass die Aussage nicht übertrieben ist, der Glaube der Christenheit, der sich ja wesentlich auf das Neue Testament beruft, blicke zuversichtlich und hoffnungsfroh in die Zukunft. Doch wie kommt das in einer weltweiten Krise wie der Corona-Pandemie eigentlich zur Geltung und zum Ausdruck, wenn es nicht um Schönfärberei gehen kann? Es scheint mir angemessen, die Reihe der in diesem Bändchen vorgelegten theologischen Aufsätze aus der Corona-Krise mit Überlegungen zu dieser Zukunftsfrage zu beenden.

Nicht nur die medizinische Forschung setzt ihre Hoffnung auf eine Überwindung der Corona-Krise derzeit in die Entwicklung eines Impfstoffes, auch Politik und Wirtschaft (um nur diese beiden vielleicht sichtbarsten Systeme der Gesellschaft zu nennen) richten alle Aufmerksamkeit auf diese Chance, weil sie eine Aufhebung der Umgangsbeschränkungen verspricht und damit endlich die so innig ersehnte »Rückkehr zur Normalität«. M. a. W. richtet sich die Hoffnung, die durch die Corona-Krise tragen soll, in der Öffentlichkeit und für wohl unzählige Einzelne auf die Zeit »nach Corona«. Hoffnung heißt hier konkret, sich in eine Zukunft zu versetzen, die sich nur in groben Umrissen vorwegnehmen lässt, weil ihr entscheidendes Merkmal, die Überwindung der durch die Pandemie gegebenen Bedrohung, eben noch nicht real ist. Wie kann der Hoffnungsblick nach vorne unter diesen Umständen mehr sein als nur eine Spiegelung der Gegenwart, die alles Bedrohliche

an ihr abstreift und dadurch im Wesentlichen die Gegenwart einfach als »Rückkehr zur Normalität« fortschreibt?

II.

Schon diese einfachen Überlegungen zeigen, dass die Rückkehr zur Normalität kein hinreichende Zukunftsagenda für eine Zeit nach Corona bietet. Anders gesagt: Wer die eigene Hoffnung darauf beschränkt, gibt damit zu verstehen, dass die Corona-Krise so schlimm gar nicht sei, da es ja nach ihr endlich wieder weitergehen könne wie vor ihr und genau das ihre Überwindung oder besser noch: den Sieg über das Virus besiegele. Aber entspricht das unserer Selbstwahrnehmung in der gegenwärtigen Krise? Fühlen wir uns wirklich so unbeeindruckt? Hinter diesen – natürlich suggestiven – Fragen steht eine selbstkritische Einsicht: Wenn die Rückkehr zur Normalität der Inbegriff der Hoffnung auf die Zeit nach der Corona-Krise ist, offenbart sich darin ein zwiespältiges Verhältnis zur eigenen Gegenwart. Denn einerseits macht diese Rückkehrhoffnung im Schlagwort der Normalität die Gegenwart zum Maßstab der Zukunft. Andererseits passt ein so ungebrochener Normalitätsgedanke überhaupt nicht zum gegenwärtigen Krisenbewusstsein (oder ist es nur eine Krisenrhetorik?). Hoffnung, die den Namen verdient, kann so nicht aufkeimen.

Wie kann man diesem Zwiespalt auf die Spur kommen und ihn möglichst überwinden? Ich gehe methodisch davon aus, dass der Zwiespalt der Hoffnung mit dem komplexen Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zusammenhängt, das uns in den verschiedenen Beiträgen dieses Bändchens immer wieder begleitet hat. Denn die theologische Perspektive dieser Beiträge musste immer wieder auf die kirchliche Gemeinschaft bezogen werden, da sie die Aufgabe hat, die fachlichen Einsichten der Theologie im realen Zusammenleben der Einzelnen zur Geltung zu bringen, das ja durch die Corona-Pandemie und die Maßnahmen zu ihrer Abwehr besonders stark betroffen ist. Man kann sich die Einschlägigkeit dieses Zusammenhangs von Individuum und Gemeinschaft für die Frage nach der Hoffnung auf die Zeit »nach Corona« leicht an einem anderen theologischen Beispiel verdeutlichen.

Über die wissenschaftlichen Fächergrenzen hinaus ist der Anspruch einer »Theologie nach Auschwitz« bekannt geworden. Damit ist eine grundlegende Umkehr und Neuausrichtung der Theologie gemeint, die durch eine historische Krise – die Ermordung von Millionen Juden in der

Shoa – veranlasst ist. Die theologischen und geschichtswissenschaftlichen Überlegungen im Hintergrund dieser Neuausrichtung betreffen die Bedingungen, unter denen ein historischer Ereigniskomplex diese normative Qualität besitzen kann, und laufen im Ergebnis der teils mit großer öffentlicher Anteilnahme geführten Diskussion³ darauf hinaus, dass diese Qualität auf der Unvergleichlichkeit (auch: Nichtdarstellbarkeit) des historischen Geschehens der Shoa beruht. Damit wird eine, wenn nicht die zentrale hermeneutische Kategorie, die geschichtswissenschaftliche Gegenstände gemeinhin kennzeichnet, für das Geschehen der Shoa revidiert, nämlich die Vergleichbarkeit (Korrelation und Analogie) geschichtlicher Ereignisse mit anderen Ereignissen.⁴ Im Ergebnis heißt das, dass die Shoa in der Individualität der historischen Schicksale gewürdigt werden muss, die mit ihr verbunden sind, und gerade nicht als Typ oder Exemplar für ›Lehren aus der Geschichte‹ taugt. Dieses Ergebnis ist paradox – als geschichtliches Ereignis nötigt die Shoa zu einer ganz anderen Theologie ›nach Auschwitz‹ als zuvor, weil sie nicht in die geschichtliche Linie von vorher und nachher eingeordnet werden kann –, aber doch stringent nachvollziehbar. Teil dieser Stringenz ist, dass man nicht unter Berufung auf die Notwendigkeit einer ›Theologie nach Auschwitz‹ andere Krisen in gleicher Weise für das Erfordernis einer ›Theologie nach ...‹ in Anschlag bringen kann.

Im Ergebnis dessen ist gegenüber der Annahme, dass Theologie nach Corona eine Zäsur gegenüber der Theologie zuvor darstellen werde, Zurückhaltung angezeigt, und zwar aus methodischen Gründen. Die Erwartung einer ›Lehre aus der Geschichte‹ ist nur auf gesamtgesellschaftlicher Ebene oder jedenfalls im Horizont einer überindividuellen Gemeinschaft möglich, während die krisenhaften Ereignisse, aus denen Lehren gezogen werden sollen, erst dann in ihrer Krisenhaftigkeit ernst genommen werden, wenn die individuellen Konstellationen, in denen sich die Krise manifestiert, gewürdigt werden. Schlagwortartig gesprochen, müssen Krisen als Einzelschicksale erkannt werden, wenn man ihnen gerecht werden will. Das verlangt immer, sich – auch und gerade bei der Frage, was sich für später (›nach Corona‹) daraus lernen lässt – in die Situation der Krise hineinzusetzen. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer ›Theologie nach Auschwitz‹ entstand ja aus dem Erschrecken über die konkreten Schicksale, die in dem Namen Auschwitz zusammengefasst werden, und war insofern ebenfalls einem Sich-Hineinversetzen in die Situation verdankt. Konturen einer ›Theologie

nach ...‹ lassen sich also nicht in der Retrospektive entwickeln, sondern der Blick über das Ereignis hinaus, ›nach‹ welchem die Theologie eine andere sein wird, muss in jedem Fall – gleichgültig, ob in der Situation der Krise oder im späteren Erschrecken über sie entwickelt – ein Blick der Hoffnung sein, denn Hoffnung ist diese Perspektive, die auf eine Zukunft vorausgreift, die in der Gegenwart gerade nicht verfügbar ist und sich dadurch von ihr unterscheidet. Wir können aber nach dieser methodischen Überlegung sagen, dass diese Perspektive differenziert nach individueller und gemeinschaftlicher Ausprägung eingenommen werden sollte. Mit diesem Ergebnis können wir uns der konkreten Hoffnung zuwenden, die die Öffentlichkeit und ungezählte Einzelne in der Corona-Krise in die Entwicklung eines Impfstoffes setzen.

III.

Das Ziel einer Impfung besteht in der Herbeiführung einer Immunität gegenüber Krankheitserregern, mit denen durch die Impfung eine kontrollierte Konfrontation provoziert wird. Bei Viren als Krankheitserregern hat eine überstandene Erkrankung i. d. R. dieselbe Wirkung; sie macht die Betroffenen zumindest für eine Zeitlang (nämlich solange sich das Virus nicht substantiell verändert oder die Immunabwehr Einbrüche erleidet) unangreifbar für den jeweiligen Erreger. Das erklärt, warum in den ersten Wochen der Corona-Krise der Ruf nach einer Schutzimpfung gelegentlich in der Koppelung mit Überlegungen zu der Frage auftrat,⁵ wann durch eine hinreichend flächendeckende ›Durchseuchung‹ der Bevölkerung eine Immunität ›auch so‹ eintreten würde (sog. Herdenimmunität, bei der die Nichtinfizierten durch ihre Umgebung aus Geheilten, die das Virus nicht mehr weitergeben, geschützt sind). Freilich wurde schnell klar, dass diese Koppelung keine erfolgreiche Abwehrstrategie versprach; sie zeigt jedoch, dass die Effekte einer Impfung nie nur dem Schutz der einzelnen Geimpften dienen, sondern davon unabtrennbar mit einer Auswirkung auf die Volksgesundheit einhergehen. Ohne diesen epidemiologisch wichtigen Konnex könnten die Einzelnen zur Erlangung einer Immunität eher auf das Überstehen einer Erkrankung setzen. Die Debatte um die zum 01.03.2020 eingeführte Impfpflicht zum Schutz vor Masern, in der u. a. diese Punkte den Impfgegnern entgegenzuhalten waren, bietet dafür Anschauungsmaterial.⁶

Für die theologische Betrachtung der Corona-Krise ergibt sich, dass mit der angestrebten Impfung ein *gemeinschaftlicher* Aspekt von Hoffnung

verbunden ist: umfassende Immunität gegen das Virus. Die Rede von Immunität ist in diesem Zusammenhang über den medizinischen Sinn des Begriffs hinaus aufschlussreich. Man kennt Immunität als politischen Begriff, der den (allerdings im Fall des Ermittlungsbedarfs regelmäßig aufhebbar) Schutz vor Strafverfolgung bei aktiven Parlamentariern bezeichnet. Und in einem noch weiteren Sinne ist von Immunisierung als einer Strategie der Selbstabschottung die Rede, die gewissermaßen nicht mehr als Blockade äußerer Störeinflüsse (entsprechend der Abwehr von Krankheitserregern im medizinischen Kontext) auftritt, sondern als innere Leugnung derselben, die sich gar nicht mehr mit ihnen auseinandersetzen muss. Der pejorative Klang der Rede von (Selbst-)Immunisierung ist im Bereich des gesellschaftlichen Miteinanders unüberhörbar, und er schlägt sogar auf die Vorstellung einer gesamtgesellschaftlichen Immunität gegenüber einem realen Krankheitserreger wie dem Corona-Virus durch.

Natürlich ist die medizinische Immunität der Menschen gegen den Erreger das Ziel aller Maßnahmen gegen die Pandemie; in diesem Sinne ist die eingangs zitierte Äußerungen des PEI-Präsidenten eindeutig. Wenn jedoch ein Impfstoff gegen das Corona-Virus in den kommenden Monaten oder Jahren entwickelt und massenhaft eingesetzt wird, dürfte dies aller Voraussicht nach auch dazu führen, dass Corona historisiert werden wird. Man wird über die Pandemie selbst in ähnlicher Weise sprechen wie über die Spanische Grippe, die heute als medizingeschichtliches Lehrstück oder abschreckendes Beispiel für die Wucht viraler Pandemien erscheint. Das wird bei denen, die in ihrem Umfeld ein individuelles Leidensschicksal vor Augen haben, ein Unbehagen auslösen. Doch im Laufe der Zeit und schon davor im Maßstab der großen Zahl wird dieses Unbehagen nicht ins Gewicht fallen, wie man ja heute auch kaum noch persönlich empfundenen Mitleid mit den Opfern von Pestepidemien vergangener Jahrhunderte haben und darum über deren Leid mit einer Nüchternheit und Distanziertheit sprechen kann, die eine medizinische Forschung zur Entwicklung eines Impfstoffes ohnehin von Anfang an an den Tag legen muss. Das eigentliche Zukunftsproblem dieser gesellschaftlichen Konsequenzen aus der Entwicklung eines Impfstoffes dürfte darin liegen, dass die tatsächlichen Lehren aus der Corona-Krise – es kann sie nur in gesellschaftlichem Maßstab geben – auf ganz anderen Feldern als dem eigentlich medizinischen Problem liegen. Vermutlich wird der soziale Zusammenhalt neu gedacht werden

müssen, weil Social distancing und forcierte Häuslichkeit das direkte Miteinander nachhaltiger beeinträchtigen, als eine unmittelbare Bedrohungssituation währt, die diese Beeinträchtigungen im Akutstadium rechtfertigen kann. Vermutlich wird man Digitalisierung in der Arbeitswelt und im Bildungssektor neu denken.

Das sind nur zwei kleine Beispiele. Doch wo immer man die gesellschaftlichen Folgen der Corona-Pandemie in der Zeit ›nach Corona‹ wird antreffen können, werden sie überwiegend nicht auf medizinischem Gebiet liegen. Und diese Diskrepanz ist für die Frage, wieviel Hoffnung man auf einen Impfstoff setzen soll, wichtig. Sofern ein solcher das Pandemiegeschehen selbst überwindet, ist natürlich Grund zu großer Hoffnung gegeben. All die Korollarien aber, die außerhalb der Medizin in dieser Situation ›nach Corona‹ wie Begleitsymptome mit auftreten werden, sind hinsichtlich der Frage, ob sie Grund zur Hoffnung geben, zwiespältig. Natürlich kann Corona rückblickend eines Tages als der entscheidende Schub für die Digitalisierung erscheinen, und natürlich ist es denkbar, dass ›nach Corona‹ ein neues Solidaritätsgefühl in Deutschland Einzug hält. Aber ebenso erscheint es als möglich, dass Arbeitslosigkeit infolge des Shutdown die gesellschaftliche Kohäsion schwächt und politische Extremismen davon profitieren, wenn den Regierungen, die in der Krise unpopuläre Entscheidungen zu fällen hatten, mit Groll vergolten wird.

Für die letztere Möglichkeit zeichnen sich bereits Indizien ab, seit Verfassungsschutz und andere Stimmen darauf hinweisen, dass die Demonstrationen, die mit einsetzenden Lockerungen des Shutdown die zwischenzeitliche und noch immer bestehende Einschränkung der Grundrechte (v. a. Versammlungsfreiheit und Freizügigkeit) anzuprangern begannen, von rechtspopulistischen und rechtsextremen Kreisen instrumentalisiert werden.⁷ Hier liegt das grundsätzliche Problem vor, dass Krisen sich immer hervorragend dazu eignen, politische oder gesellschaftliche Agenden, die keinen inneren Zusammenhang mit der Krise aufweisen, zu forcieren oder durchzudrücken, indem man sie entweder in die Krise hineinliest oder als Ausweg aus ihr darstellt. Schon eine unverfängliche Überlegung wie diejenige, dass die Corona-Krise in besonderer Weise Bevölkerungsgruppen schadet, die zuvor schon benachteiligt waren, und z. B. eine Zunahme von Depressionen oder häuslicher Gewalt mit sich zu bringen scheint, könnte als Instrumentalisierungsstrategie kritisiert werden, die unter dem Megathema Corona die Themen der psychischen Gesundheit

oder des Kindeswohls auf die Tagesordnung setzen will. Da die medizinische Aussicht im engeren Sinne, die ein Impfstoff gegen Corona eröffnen würde, einigermaßen klar beschreibbar ist, könnte diese Krise sogar besonders empfänglich dafür sein, von anderen Themen besetzt oder von politischen Kräften gekapert zu werden. Das Problem ist von der Hoffnung auf einen Impfstoff kaum zu trennen, denn die Corona-Krise kann nur instrumentalisieren, wer die Freiheit hat, sich unter ihrem Eindruck doch irgendwie von ihr zu distanzieren. Ganz authentisch aus der Krise heraus und ohne jede Instrumentalisierung könnte nur von Corona reden, wer mittendrin steckt als Patient oder als medizinische*r Helfer*in, doch natürlich kommen die so direkt Betroffenen nur in den seltensten Fällen dazu.

Mit diesen Gedanken ist natürlich überhaupt nichts gegen die Entwicklung eines Impfstoffes gesagt. Von theologischer Seite scheint mir jedoch der Hinweis angebracht, dass die gesellschaftliche Dimension der Hoffnung, die man auf einen solchen Impfstoff setzt, wirklich nur in medizinischer Hinsicht ungetrübt Hoffnung in der positiven Bedeutung des Begriffs stiften kann, wie sie dem Neuen Testament eigen ist. Die vielen anderen Probleme, die die Corona-Krise abseits des medizinischen Geschehens in den Betrieben, den Haushalten und Familien und eben im sozialen Miteinander auslöst, werden mit einem Impfstoff nicht gelöst sein. Deshalb ist es wahrscheinlich naiv, wenn z. B. das Wirtschaftssystem mit der Entwicklung eines Impfstoffes die Hoffnung auf ›Rückkehr zur Normalität‹ verbindet.

IV.

Speziell aus theologischer Perspektive kommt ein weiterer, wesentlicher Aspekt hinzu, wenn man die *individuelle* Hoffnungsdimension betrachtet, die sich mit der möglichen Entwicklung eines Impfstoffes einstellt. Selbstverständlich richtet auch die Hoffnung der Einzelnen sich primär auf die Erlangung von Immunität, doch dürfte dies von den Individuen weniger als die Eröffnung einer Zeit ›nach Corona‹ empfunden werden, sondern vielmehr als Überwindung der unmittelbaren Bedrohung, die eine Infektion mit dem Corona-Virus für das eigene Leben darstellen würde. Es ist nicht vorrangig Ausdruck individueller Ängstlichkeit oder der Neigung zur Dramatik, wenn bei dieser Hoffnungsaussicht die potenziell tödliche Gefahr des Virus in den Vordergrund rückt. Vielmehr ist Hoffnung in theologischer Betrachtung grundsätzlich Hoffnung gegen den Tod, weil nur diese größte denkbare Reich-

weite der Hoffnung den Ausblick in eine Zukunft eröffnet, die von der Gegenwart einer mit der Signatur des Todes gezeichneten Schöpfung aus unerschwinglich ist. Hoffnung ist (im Anschluss an Röm 4,17) immer Hoffnung auf Neuschöpfung für die erschöpfte Schöpfung.

Die Tatsache, dass Hoffnung aus einer den Tod überwindenden Zukunft her stammt, verändert das gegenwärtige Zeiterleben derer, die Hoffnung schöpfen. Vor allem ändert sich das Verhältnis zur eigenen Zeitlichkeit und damit zum Tod. Der Tod aufgrund einer Erkrankung mit Covid-19 ist in den Augen christlicher Hoffnungspraxis in jedem Fall ein *unzeitiger* Tod, der selbst bei sehr alten Menschen, die unter den Todesopfern der Corona-Pandemie die weitaus größte Gruppe darstellen, Lebenszeit wegrißt. Individuelle und theologisch sachhaltige Hoffnung angesichts der Corona-Krise schlägt sich insbesondere in einer Antwort auf dieses bedrängende Problem des unzeitigen Todes nieder. Natürlich wird die Gestalt solcher Hoffnung so individuell aussehen wie die Einzelnen, denen sie zugutekommt. Zweierlei wird dennoch all diesen Hoffnungsgealten gemeinsam sein, nämlich zum einen die Würdigung der Lebenswirklichkeit, die die Einzelnen mitbringen (ihr ›gelebtes Leben‹), und zum anderen die Gewissheit, dass die Lebensmöglichkeiten, die im einzelnen Leben ungelebt geblieben sind, nicht untergehen, sondern – theologisch gesprochen: bei Gott – zu einer Entfaltung aufbewahrt bleiben, in der die Verwirklichung, die menschliches Leben in der ihm zugemessenen Zeit gefunden hat, keinen Vorsprung vor den nicht ausgelebten Möglichkeiten hat.⁸ Das ist die Hoffnung, die in der christlichen Theologie als Zuversicht ewigen Lebens dem unzeitigen Tod entgegengesetzt wird.

Zweierlei verdient an diesem grundsätzlichen Profil individueller Hoffnung angesichts der Corona-Krise Hervorhebung. Über die allgemeine Auferstehungshoffnung hinaus, die die christlichen Gemeinden in jedem Gottesdienst ritualisiert im Glaubensbekenntnis aufrufen, schließt diese individuelle Hoffnung insbesondere die nicht gelebten Möglichkeiten eines Menschenlebens ein und ist damit speziell gegen den unzeitigen Tod gerichtet. Das scheint mir in der Corona-Krise von großem Belang zu sein. Immer wieder ist gemutmaßt und gelegentlich auch in gezielter Provokation – so durch den Tübinger Oberbürgermeister Boris Palmer⁹ – behauptet worden, dass an Covid-19 vorrangig solche Personen sterben würden, die auch ohnedies nicht mehr lange zu leben gehabt hätten. Diese unsensible Annahme ist angesichts

der empirischen Daten kaum zu halten, sollte aber wohl auch eher als (fragwürdiger) Versuch der Bewältigung einer selbst empfundenen Bedrohung durch das Corona-Virus verstanden werden. Selbst wenn die Annahme zuträfe, müsste man immer noch differenzieren, ob jemand »an Corona« oder »mit Corona« stirbt, denn für das Verhältnis zur eigenen Lebenszeit kann Corona als Todesursache die größere Belastung im Vergleich zu der Situation sein, dass eine bestehende Vorerkrankung zum Tode führt. – Der zweite hier zu würdigende Gesichtspunkt individueller Hoffnung gegen die Corona-Krise kann an die genannte Differenzierung geknüpft werden, ist aber von grundsätzlicherer Natur und verdient noch genaueres Hinsehen.

V.

Hoffnung gegen den unzeitigen Tod streckt sich gewissermaßen in zwei Richtungen aus, da sie nicht nur das wirklich gelebte Leben würdigt, sondern auch das nicht ausgelebte mögliche Leben bewahrt. Darin drückt sich ein doppeltes Verhältnis zur Zeit aus, das in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, zweifellos maßgeblich angestoßen durch die Krisenerfahrungen von Weltkrieg und Totalitarismus, besonders nachdrückliche Aufmerksamkeit erfahren hat. Der Beispiele sind so viele, dass jede Auswahl willkürlich wirken muss, doch kann man z. B. auf den wohl wichtigsten Exegeten des Jahrhunderts, Rudolf Bultmann, verweisen, der für die Beschreibung des Erlösungsglaubens in Relation zur geglaubten Erlösung das eschatologische Zeitgesetz der Dialektik zwischen »Schon jetzt« und »Noch nicht« populär gemacht hat. Oder Dietrich Bonhoeffer, der in seiner Berlin-Tegeler Gefängniszelle über »Gottes Walten in der Geschichte« schrieb, dass in Krisensituationen Gott allen die benötigte Widerstandskraft gebe, aber »nicht im voraus, damit wir uns nicht auf uns selbst, sondern allein auf ihn verlassen«. ¹⁰ Mit der Theologie dieser Generation wohl vertraut, empfahl der Existenzphilosoph Otto Friedrich Bollnow ausdrücklich ein doppeltes »Verhältnis zur Zeit«, die in jedem Zeitpunkt so anzusehen sei, als ob sie sich endlos weiter ausdehne, und gleichzeitig so, als ob sie jeden Augenblick vorbei sei. ¹¹ Es ist deutlich zu erkennen, dass diese Haltung der doppelten Ausrichtung der Hoffnung gegen den unzeitigen Tod genau entspricht.

Sprechend wird die theologisch fundierte und existenzphilosophisch adaptierte Hoffnung in ihrer doppelten Ausrichtung, wenn man sie auf die Hoffnung auf einen Impfstoff bezieht, an die

sich derzeit die Bemühungen um Bewältigung der Corona-Krise hängen. Das deutsche Wort »impfen« gilt etymologisch als Entlehnung aus dem lateinischen »imputare«, das als »einpflanzen« oder »aufpfropfen« wiedergegeben wird. ¹² Das botanische Anschauungsfeld ist Theolog*innen aus dem neutestamentlichen Römerbrief bekannt, wo der Apostel Paulus das Verhältnis der Christenheit gegenüber dem Judentum als Einpfropfen eines wilden Ölzeigs in eine Kulturpflanze beschreibt (Röm 11,17–25). Dieselbe Metaphorik erfasst auch den Vorgang der Impfung, besonders der ersten modernen Schutzimpfung, anschaulich, da bei der Pockenimpfung der modifizierte Erreger mithilfe einer Lanzette in die Haut der Geimpften geritzt wurde. Doch die Verbindung der Anschauung mit dem Begriff der Impfung/Imputation ist noch enger, wie ein theologischer Blick auf die Sache enthüllt.

In der theologischen Fachterminologie wird unter der Imputation ¹³ die Zurechnung einer religiös-moralischen Beschaffenheit verstanden, die nicht in der Person dessen liegt, dem sie zugerechnet wird, sondern Gnadengeschenk an ihn ist. Konkret ist es Gottes Gerechtigkeit, die den Gläubigen im Vorgang der Rechtfertigung zugerechnet wird, obwohl sie selbst keine Gerechtigkeit vorzuweisen haben, die sie sich anrechnen lassen könnten. Der Unterschied zwischen Zurechnung und Anrechnung ¹⁴ verdeutlicht die bleibende Fremdheit der Gottesgerechtigkeit für die Gerechtfertigten; sie können sie nur immer wieder als Geschenk empfangen. Die Gläubigen werden buchstäblich mit dem »Fremdkörper« der göttlichen Gerechtigkeit geimpft, die fortan in ihnen, der Wirkweise einer Impfung im immunologischen Sinne entsprechend, das Werk der Rechtfertigung tut.

In der theologischen Rechtfertigungslehre beruht die Pointe der Imputation = Zurechnung in der bleibenden Fremdheit der Gottesgerechtigkeit. Sie ist das Argument gegen jede Selbstgerechtigkeit. Man könnte sagen: Wer diese Pointe der Zurechnung erkennt und sich die göttliche Gerechtigkeit selbst anrechnet, hat seine Rechnung ohne den Wirt (Gott) gemacht. Und lässt sich nicht Entsprechendes auch von der Impfung gegen das Corona-Virus sagen? Sie macht dem Infektionsgeschehen einen Strich durch die Rechnung, weil die Geimpften dem Virus nicht mehr als Wirt zur Verfügung stehen.

Es mag ungewohnt erscheinen, den rechtfertigenden Gott im Bild eines Wirtes zu denken. Allerdings ist Augustins allegorische Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, in

dem ausdrücklich ein Wirt vorkommt, zu dem der Samariter den Geretteten bringt (Lk 10,35), bereits vor 1600 Jahren in die Nähe dieses Gedankens gekommen.¹⁵ Augustin erblickte im Wirt den Apostel Paulus und damit den biblischen Kronzeugen der Rechtfertigungslehre. Zumindest spricht die offensichtliche Profanität des Bildes vom Wirt nicht gegen seine Deutung auf Gott und sein rechtfertigendes Handeln; im Gegenteil! Für die doppelte Ausrichtung der Zukunftshoffnung auf das wirkliche und das mögliche Leben ist eine der Profanität gegenwärtigen Lebens zugewandte Seite Gottes sogar essentiell. Das lässt sich im Hinblick auf die Corona-Krise gut veranschaulichen.

VI.

In Presse und Rundfunk konnte man in den Wochen der Corona-Krise gelegentlich Marc Wallert begegnen. Der heute als Coach arbeitende Wallert wurde als junger Mann im Jahre 2000 zusammen mit seiner Familie während eines Tauchurlaubs von Kämpfern der islamistischen Terrorgruppe Abu Sayyaf verschleppt und im philippinischen Dschungel wochenlang mit dem Tode bedroht, ehe die Geiseln nach internationaler Intervention und Zahlung eines Lösegeldes freikamen. Gefragt nach den menschlichen Ressourcen in Krisensituationen wie der Bedrohung durch das Corona-Virus erklärte Wallert seine damalige Überlebensstrategie in Analogie zum schon beschriebenen theologisch-philosophischen Doppelverhältnis zur Zeit, doch in völlig säkularisierter Form. Es komme, so Wallert, auf die eigene Überzeugung an, dass die Krise einen selbst bestimmt nicht erwischen werde (Theolog*innen fühlen sich an Ps 91,7 erinnert); wenn aber doch, dann werde es bestimmt nicht so gravierend ablaufen.¹⁶

Was nach blankem wishful thinking und oben-drein einer recht egoistischen Haltung klingt, ist wegen der darin gelegenen Doppelstrategie durchaus von Bedeutung für das Verständnis von Hoffnung, die Individuen befähigt, einer Krise wie der Bedrohung durch Corona standzuhalten. Ohne die theologischen Begriffe zu gebrauchen, spricht Wallert in dem Gedanken eines »wenn aber doch« von der Umformung der Hoffnung in Geduld.¹⁷ Hoffnung ist, wie schon dargestellt, der Blick über die bedrängende Gegenwart hinaus in die Zukunft, der in dieser selbst verwurzelt ist, da von der Gegenwart kein Weg zu ihr führt. Geduld ist demgegenüber die der Gegenwart zugewandte Kehrseite der Medaille Hoffnung. Sie befähigt zum Ausharren in der Gegenwart, indem sie sich ihr aussetzt und so auf enttäuschte Hoffnungen

und das vermeintliche Ausbleiben der erhofften Zukunft reagiert. In theologischer Perspektive öffnen sich die Gläubigen in der Geduld der Zukunft Gottes, auf den sie so hoffen, dass sie offen werden für diese Zukunft und das Kommen Gottes – auch auf anderen Wegen als den von ihnen erhofften. Nach Überzeugung des christlichen Vorsehungsglaubens kommt Gottes Zukunft auf so vielen Wegen zu seiner Schöpfung, wie individuelle Geschöpfe an ihn glauben. Erfüllt sich eine bestimmte Hoffnung nicht, so bedeutet dies, dass Gott lediglich einen anderen Weg zu seinen Geschöpfen einschlägt. Das ist der Grund, warum die Hoffnung auf Gottes Neuschöpfung nicht erlischt, wie erschöpft seine Schöpfung auch sein mag.

Anmerkungen:

¹ [https://www.sueddeutsche.de/politik/coronavirus-impfung-forschung-patent-1.4912477\(22.05.2020\)](https://www.sueddeutsche.de/politik/coronavirus-impfung-forschung-patent-1.4912477(22.05.2020)). Die Online-Ausgabe verdoppelte die Zukunftsausrichtung, indem sie beim selben Text titelte: »Ein Versprechen von Hoffnung«.

² Vgl. Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Neuausgabe hrsg. v. Kurt und Barbara Aland in Zusammenarbeit mit Viktor Reichmann, Stuttgart 1988, 509–511.

³ Erinnert sei an den sog. Historikerstreit der 1980er Jahre.

⁴ Für die Theologie sind die Begriffe der Korrelation und der Analogie klassisch zum Methodenkanon erhoben worden durch Ernst Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften, Bd. II, Tübingen 1913, 729–753.

⁵ Politische Berichte hierüber bezogen sich einerseits auf Großbritannien (vgl. den Bericht der Wiener Tageszeitung: Der Standard vom 17.03.2020, online: <https://www.derstandard.de/story/2000115849564/grossbritannien-baute-seine-corona-strategie-auf-fehlerhaften-daten-auf> [03.06.2020]), andererseits auf die Niederlande (vgl. den Bericht der SZ vom 18.03.2020: <https://www.sueddeutsche.de/politik/coronavirus-niederlande-herdenimmunitaet-1.4850134> [03.06.2020]).

⁶ Ohne direkten Bezug auf die Masernimpfpflicht sei hierzu illustrierend auf die Existenz des Vereins »Ärzte für individuelle Impfentscheidung e.V.« (online: <https://individuelle-impfentscheidung.de/> [24.05.2020]) hingewiesen, der nicht etwa Impfgegner sammelt oder vertritt, wohl aber anziehen dürfte. Er versteht sich u. a. als Beratungsinstanz für die individuelle Entscheidung der Eltern impffähiger Kinder. Unbeschadet der Wertigkeit aller Persönlichkeitsrechte der Einzelnen ist aber die Rede von einer individuellen Impfentscheidung eben wegen der epide-

miologischen Implikationen dieser Entscheidung wohl nicht glücklich zu nennen.

⁷ Vgl. den Bericht der SZ vom 19.05.2020: online: <https://www.sueddeutsche.de/politik/coro-na-protest-afd-ndp-1.4912744> (03.06.2020).

⁸ Ich folge in der Formulierung dieser Gesichtspunkte dem Einfluss, den die Fundamentalontologie Martin Heideggers mit ihrer Neubestimmung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Möglichkeit auf breite Teile der (evangelischen) Theologie im 20. Jahrhundert ausgeübt hat.

⁹ So laut einer Meldung der Stuttgarter Nachrichten vom 28.04.2020: online: <https://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.coronavirus-in-deutschland-boris-palmer-wir-retten-menschen-die-moeglicherweise-sowieso-bald-sterben.5e861f37-770b-44e6-87a8-6f2a8927135e.html> (03.06.2020).

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. v. Christian Gremmels, Eberhard und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998 = Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8, 30.

¹¹ Vgl. Otto Friedrich Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit* (Anthropologie und Erziehung, Bd. 29), Heidelberg 1970, besonders im Schlusskapitel.

¹² Vgl. Kluge *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet v. Elmar Seebold, Berlin 1999, 396.

¹³ Vgl. zur Theoriegeschichte Stephen Strehle, *Imputatio iustitiae. Its Origin in Melancthon, Its Opposition in Osiander*, in: *Theologische Zeitschrift*, Bd. 50, Jg. 1994, Heft 3, 201–219.

¹⁴ Die terminologische Unterscheidung wird theologisch genutzt von Gerhard Sauter, Art. Rechtfertigung IV, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, 1997, 3315–328, hier 318.

¹⁵ Die Auslegung findet sich in Augustin, *Quaestiones evangeliorum*, hrsg. v. Almut Mutzenbecher (*Corpus Christianorum Series Latina*, Bd. 44B), Turnhout 1980, hier 62 (Nr. II/19).

¹⁶ So SZ vom 22.03.2020, S. 8 (Panorama), unter der Überschrift »Es hilft vor allem eine Zweigleisigkeit im Denken« online: <https://www.sueddeutsche.de/panorama/corona-krise-resilienz-entfuehrung-wallert-1.4849948> (24.05.2020, nicht barrierefrei).

¹⁷ Zum Zusammenhang von Hoffnung und Geduld greife ich im Folgenden zurück auf Henning Theißen, *Sich der Zeit aussetzen. Über Geduld als adventliche Tugend*, in: *Quatember. Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche*, Bd. 82, Jg. 2018, Heft 4, 234–242.

Register

Die Registereinträge verweisen auf die Gliederungsabschnitte der Darstellung (arabische Kapitelzählung nebst römisch nummerierten Unterabschnitten; V = Vorwort, A = Anmerkungen); Fettdruck verweist auf schwerpunktmäßige Ausführungen zum betreffenden Registereintrag.

Bibelstellen

1. Mose 1,28	V	Mk 16,18	3-VI
1. Mose 6,4	II-2	Lk 2,9	3-A
1. Mose 7,4.14	4-III	Lk 4,2	4-III
2. Mose 24,18	4-III	Lk 10,29–37	2-V
2. Mose 34,28	4-III	Lk 10,35	7-V
3. Mose 13	4-IV	Lk 17,11–19	4-IV
4. Mose 14,34	4-III	Lk 23,46	5-A
4. Mose 33,38	4-III	Joh 3,8	3-IV
5. Mose 1,3	4-III	Joh 10,25.30	5-V
5. Mose 8,3	6-V	Joh 15,13	2-II
1. Kön 19,8	4-III	Joh 19,21f.	5-IV
2. Kön 5	4-IV	Joh 20,22f.	3-IV/V/VI
Ps 31,6	5-A	Apg 1,3	4-V
Ps 91,7	7-VI	Apg 1,6f.	4-A
Jes 11,1	2-A	Röm 8,28	3-VI
Mt 4,2	4-III	Röm 11,17–25	7-V
Mt 4,4	6-V	Hebr 4,15	2-II, 5-V
Mt 5,37	2-A	Offb 2,10	2-A, 5-IV
Mt 18,20	1-V	Offb 3,11	5-IV
Mt 27,28f.	5-IV		

Personen

Adriaanse, H.J.	4-A	Boswell, T.	3-A
Aland, Kurt u. Barbara	7-A	Brecht, Bertolt	3-II, 3-A
Ambrosius von Mailand	2-II	Brennecke, Hanns-Christof	2-A
Assel, Heinrich	4-A	Bultmann, Rudolf	7-A
Augustin	3-IV, 3-A, 5-VI, 5-A, 6-V, 7-V, 7-A	Butterweck, Christel	2-A
Aulén, Gustaf	2-II, 2-A	von Campenhausen, Hans Frhr.	2-A
Bätzing, Georg	1-A	Cichutek, Klaus	7-I
Barth, Karl	4-V, 4-A	Decius	2-I
Bartholomaios I.	2-V	Dombart, B.	3-A
Barton, Stephan	5-A	Domitian	5-IV
Basilius von Cäsarea	3-IV, 3-A	Drosten, Christian	1-V, 3-I, 3-A
Bauer, Walter	7-A	Fontaine, Jacques	2-A
van Beethoven, Ludwig	6-A	Frankl, Viktor E.	4-A
Beintker, Michael	4-A	Frey-Anthes, Henrike	4-A
Bethge, Eberhard u. Renate	7-A	Garbe, Irmfried	1-A
Biallowons, Simon	4-A	Gemeinhardt, Peter	3-A
Bollnow, Otto Friedrich	7-V, 7-A	Gerhardt, Paul	2-II
Bonhoeffer, Dietrich	7-V, 7-A	von Gilm, Hermann	4-V
Borret, M.	2-A	Goerne, Matthias	3-A

Gorski, Horst	V, V-A	Mayer, Reinhard	4-A
Graf, Friedrich Wilhelm	1-I	Miskotte, Kornelis Heiko	4-V, 4-A
Gregor von Nazianz	2-A, 3-IV	Moltmann, Jürgen	3-A
Gregor von Nyssa	3-IV	Montgomery, Frank Ulrich	3-I
Gremmels, Christian	7-A	Munier, Charles	2-A
Grüh, Anselm	4-II/III/IV	Mutzenbecher, Almut	7-A
Haberer, Johanna	1-III	Oberdorfer, Bernd	3-A
Härle, Wilfried	3-A	Origenes	2-I/II, 2-IV/V, 2-A
Haigis, Peter	V	Palmer, Boris	7-III
von Harnack, Adolf	2-I, 2-A	Pennig, Joachim	V
Hauschild, Wolf-Dieter	2-A, 3-A, 6-A	Pontius Pilatus	5-IV
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	1-A	Pozzo, R.	3-A
Heidegger, Martin	7-A	Preul, Reiner	3-A
Heine, Heinrich	1-I, 1-A	Rasche, M.	2-A
Helgeland, John	2-A	Rawls, John	1-IV
Höffe, Otfried	6-A	Reichmann, V.	7-A
Huber, Wolfgang	1-III	Rosenzweig, Franz	4-V, 4-A
Hurtz, Klaus	V-A	Roth, Ursula	3-A
Illert, Martin	3-A	Sals, Ulrike	4-A
Jenny, Jean-Philippe	5-A	Sauter, Gerhard	7-A
Johannes von Damaskus	3-A	von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph	2-A
Jones, D.L.	2-A	Schmidt-Chanasit, Jonas	3-I, 3-A
Jüngel, Eberhard	5-V	Schmihing, Ricarda	V
Käfer, Anne	2-A	Schwaiger, C.	3-A
Kalb, A.	3-A	Schwarz, Reinhard	5-A
Kany, Roland	3-A	Schwöbel, Christoph	3-A
Kellner, Karl August Hermann	2-A	Seebold, Elmar	7-A
Kelsos	2-A	Strehle, Stephen	7-A
Kreuzer, J.	3-A	Tertullian	2-I/II, 2-IV/V, 2-A
Kypke, G.D.	3-A	Theißen, Henning	2-A, 3-A, 5-A, 7-A
Lange, Ernst	1-I, 1-III	Thomas, Günter	V, V-A
Leiner, Martin	4-A	Tödt, Ilse	7-A
Leonardo da Vinci	5-I/II, 5-IV, 5-VI	Troeltsch, Ernst	7-A
Lessing, Gotthold Ephraim	3-II, 3-A	Trowitzsch, Michael	4-A
Lessing, Eckhard	3-A	Trugenberger, Julius	6-A
Li Wenliang	5-IV, 5-A	Wallert, Marc	7-VI, 7-A
Locke, John	3-A	Wickert, Ulrich	2-A
Luther, Martin	2-II, 3-A, 5-VI, 5-A	Wilhelm von Saint-Thierry	4-A
McLuhan, Marshall	1-III	Wyrwa, Dietrich	2-A
Maslow, Abraham	2-IV, 6-III/IV	Zastrow, Klaus-Dieter	3-I

Zeitungen und Zeitschriften (auch online)

BILD	2-III	Rheinische Post	1-A, 3-A
Deutsche Apothekerzeitung	3-A	DER SPIEGEL	2-III, 2-A
Deutsches Pfarrerberblatt	V, V-A, 6-A	Der Standard	7-A
Forschung und Lehre	3-A	Stuttgarter Nachrichten	7-A
Frankfurter Allgemeine Zeitung	1-A, 6-A	Süddeutsche Zeitung	1-A, 2-A, 3-A, 5-A, 6-A, 7-I, 7-A
Der Merkur	3-A	Der Tagesspiegel	2-A
Neue Zürcher Zeitung	5-A	DIE ZEIT	5-A, 6-A
Pharmazeutische Zeitung	3-A		

Sachen und Begriffe

Abstandsgebot	V, 1-II, 1-IV, 1-V, 2-III, 3-III	Kontaktsperre	1-I/II, 5-VI
Aerosol	3-I, 3-A	Kreuz	5-VI, 5-A
Allegorie	2-I, 7-V	Kriegsdienst	2-I, 2-A
Analogie	1-I/II/III/IV/V, 3-VI, 6-II, 7-A	Krise	1-V
Anaphora	3-A	Kronzeuge	5-III, 5-V, 5-A, 7-V
Ansehen	2-II, 2-IV/V 5-IV, 5-VI	Kult	2-I, 2-A, 4-V
Anthropologie	1-IV	Kultur	1-II, 1-V, 2-II, 3-III, 6-IV/V , 6-A
Antidoron	3-A	Läuse	4-I
Arnoldshainer Abendmahlsthesen	3-V, 3-A	Liebe	3-II
Asymmetrie	2-V, 3-IV	Martyrium	2-I, 5-IV/V, 5-A
Ausgangssperre	3-III, 3-A	Masern	6-III, 6-A
Aussatz	4-IV	Mitigation	1-IV
Autokino	6-I, 6-A	Mitleid	2-V, 3-III, 7-III
Balkonkonzert	3-III, 6-I	Monarchie	3-IV/V
Bluetooth®	3-IV	Nähe	1-V, 2-V, 3-II/III , 6-III, 6-V
Christenverfolgung	1-I, 2-V, 5-IV	Neuschöpfung	7-IV/V
Christologie	2-A, 4-V, 5-V	Obduktion	5-II/III, 5-A
Containment	1-IV	Offenbarung	3-V, 3-A, 4-V
Digitalisierung	1-II , 3-IV, 6-I	Orthodoxie	2-II, 2-A, 3-IV/V
Distanz	3-II/III	Ostern	1-II, 1-A, 2-II, 3-V, 4-IV/V
Dogmatik	V, 2-A	Ostkirche	3-IV/V, 3-A, 5-V
Dominium terrae	V	Pandemieplan	V, 1-IV
Ebola	3-I, 6-I , 6-A	Paul-Ehrlich-Institut	7-I
Ehre	2-II/III	Person 2-II, 2-IV/V, 2-A, 3-II/III/IV , 3-A, 4-III, 5-V	
Eschatologie	7-IV/V	Pest	7-III
Eucharistie	3-V, 3-A	Pfingsten	1-III, 3-V, 4-V
Eudämonie	6-V	Pneumatologie	3-III
Familie	V, 1-II, 1-V, 3-III, 5-III	Pocken	7-V
Filioque	3-V, 3-A	Protection	1-IV
Gabe	3-IV/V, 3-A	Quarantäne	3-III, 4-I/II/III/IV/V, 4-A
Gabenzaun	3-III, 3-A	Raum	1-V, 3-III
Gebet	1-II, 2-A, 6-A	Rechtfertigungslehre	7-V, 7-A
Geduld	7-VI, 7-A	Relation	3-II, 3-IV, 3-A, 6-V
Geist	1-III, 3-III/IV/V , 3-A	Retroeffekt	6-I
Genuss	6-IV	Robert Koch-Institut	4-I, 5-II
Grammatik	3-IV, 5-V	Sars	3-I, 5-II
Großeltern	1-II, 3-III	Schöpfung	V, 3-IV, 7-IV/V
Grundversorgung	2-IV, 6-II/III/IV/V	Schweinegrippe	3-I, 6-I
Hauchung	3-IV, 3-A	Semantik	5-V
Heldentum	2-III, 2-V	Shutdown	3-I, 3-III, 4-I, 6-I, 6-III
Herdenimmunität	1-IV, 7-III	Skype	3-III
Himmelfahrt	3-V, 4-V , 4-A	Solidarität	1-I, 2-V, 3-III, 7-III
Hoffnung	7-I, 7-IV	Status	2-V, 2-A
Hygiene	1-V, 3-I, 6-III	Symbol	3-IV, 4-III, 4-V, 6-III
Immunität	7-III	System	1-IV/V, 2-IV, 4-II, 5-IV, 6-II, 7-I,
Impfung	V, 1-IV, 7-I, 7-III, 7-V , 7-A	Systemrelevanz	2-IV
Influenza	1-IV, 6-I	Tapferkeit	2-II
Intransitivität	3-III/IV, 3-A	Theater	3-II, 3-A, 6-IV
Karfreitag	3-V	Theologie nach Auschwitz	7-II
Klarheit	3-V	Tod	2-II, 7-IV
Klimawandel	V, 1-V	Tragödie	2-II
Klopapier	1-II, 2-IV, 6-III , 6-V	Transitivität	3-IV/V, 3-A
Kloster	4-II, 5-V	Trinität	2-A, 3-II, 3-IV/V, 3-A, 4-V, 5-A
Konsum	6-II/III/IV/V	Vergebung	3-IV/V/VI

Verletzlichkeit	1-IV, II-V	Weltgesundheitsorganisation	1-V, 4-I
Vernunft	2-V, 3-II	Wunder	3-III, 3-A
Versöhnung	2-A, 4-V	Zeit	3-III, 4-V, 4-A, 7-V
Vogelgrippe	2-I, 3-A, 6-I	Zeugung	3-V
Weihnachten	3-A	Zoom	3-III