

EIN LANGER KARSAMSTAG

Die Kirche und die Corona-Krise

Womöglich ist es viel zu früh, theologisch über eine Krise nachzudenken, deren medizinisches, soziales und wirtschaftliches Ausmaß noch gar nicht zu überblicken ist. Einige Soziologen wagten sich aber bereits so weit vor, die (von den Medien so betitelte) «Corona-Krise» als epochale Zäsur zu verstehen, die unser Leben unwiederbringlich verändern wird. Die medizinischen, wirtschaftlichen, psychologischen und ethischen Fragen, die diese Krise und der Umgang mit ihr aufwerfen, werden uns alle sicher noch eine geraume Zeit beschäftigen, selbst wenn wir die für Menschen so typische, manchmal auch segensreiche Gabe der Verdrängung in Rechnung stellen. Antworteten frühere Generationen auf den radikalen Einbruch von kaum zu begreifender Kontingenz mit gläubiger Inbrunst und einem intensivierten religiösen Leben, scheint in der gegenwärtigen Krise eher der Glaube an die Naturwissenschaften zuzunehmen und zu steigen. Die beachtliche Orientierungskompetenz der Wissenschaften und ihre Reputation ist ein erfreulicher Umstand; dass sie auch für die Daseinshermeneutik angefragt werden, versetzt aber doch in Erstaunen, weil die Zuständigkeit hierfür traditionell mit den Religionsgemeinschaften und den religiösen Führungspersonlichkeiten assoziiert worden war.

Der Umstand, dass in der derzeitigen Krise wissenschaftliche Experten ihre Hand auch in die Speichen politischer Entscheidung legen können, sollte aber – wie Nathan Pinkowski im Anschluss an Alasdair MacIntyre anmerkte – durchaus nachdenklich stimmen.¹ MacIntyre verweist auf eine Schlagseite, ja eine grobe Unstimmigkeit, die entsteht, wenn wissenschaftliche Auffassungen direkt in eine bürokratisch-politische Zweck-Mittel-Rationalität übersetzt werden:

Staatsbedienstete und Manager rechtfertigen sich und ihre Ansprüche auf Autorität, Macht und Geld gleichermaßen, indem sie ihre eigene Kompetenz als wissenschaft-

THOMAS SCHÄRTL-TRENDEL, geb. 1969, seit 2015 Prof. für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg.

liche Gestalter des gesellschaftlichen Wandels geltend machen. So entsteht eine Ideologie, die ihre klassische Ausdrucksform in einer bereits existierenden soziologischen Theorie findet, nämlich Max Webers Theorie der Bürokratie. Webers Konzept der Bürokratie weist bekanntlich viele Mängel auf. Aber in seinem Beharren darauf, dass die zentrale Aufgabe von Bürokratie in der Rationalität der Anpassung von Mitteln zu Zwecken bestehe, die auf die wirtschaftlichste und effizienteste Weise erreicht werden sollen, und dass daher für den Bürokraten die geeignete Art der Rechtfertigung dieser Tätigkeit in der Berufung auf seine (oder später ihre) Fähigkeit liege, eine Ballung von wissenschaftlichen und vor allem sozialwissenschaftlichen Expertisen einzusetzen, die in Bezug auf und verstanden als eine Reihe von universellen gesetzesähnlichen Verallgemeinerungen entwickelt sind, lieferte Weber den Schlüssel zu einem Großteil der Moderne.²

Was als unentbehrliches Zwischenstück gebraucht wird, das überhaupt so angelegt ist, dass es zwischen einer politischen Exekutive und einer wissenschaftlichen Expertise vermitteln kann, ist der eigentliche politische *Diskurs*, der wissenschaftliche Thesen auf Handlungsempfehlungen hin zu übersetzen hat. Immerhin wurde solch ein Diskurs in Deutschland (anders als in anderen Ländern) während der sogenannten Corona-Krise zumindest angestoßen – nicht zuletzt auch deshalb, weil die Kanzlerin aus ihrer eigenen Biographie heraus die Relevanz der Freiheits- und Bürgerrechte außerordentlich hoch einschätzt. Aber die atemberaubend schnelle Beschneidung von elementaren Grundrechten im Namen des Infektionsschutzgesetzes und unter Berufung auf zuanfangs reichlich unklare Zahlen- und Belegmaterial wird einer breiten Aufarbeitung bedürfen.

Der unterstellten (freilich von der Expertenseite selten beanspruchten) neuen daseinshermeneutischen Kompetenz der Virologen und Epidemiologen (aber auch der Journalisten) entspricht in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis das fast beklemmende Schweigen der Bischöfe, die – wenn überhaupt – meistens an die Plausibilitäten der hygienischen Vernunft appellierten, sich mit unterschiedlichem Erfolg an neue Medien herantasteten, Dankwallfahrten in Aussicht stellten, fast vergessene Frömmigkeitsformen empfahlen oder sich zuweilen auch hinter theologischen Ausweichformeln versteckten.³ Die überraschend schnelle Schließung von Kirchen, also die Einstellung der gemeindeoffenen Gottesdienste (noch vor der administrativenpolitischen Urgierung von Ausgangsbeschränkungen), hat nicht wenige Gläubige überrascht, manche vor den Kopf gestoßen⁴, andere ratlos und spirituell beklommen zurückgelassen. Und die in ihrer Symbolkraft geradezu einzigartige Gebets- und Segensgeste des Papstes am 27. März 2020 zeigt die Einsamkeit einer sehr akuten Glaubensnot genauso wie das glaubensmäßige Ringen um eine adäquate Deutung einer Gegenwartskatastrophe, in der sich auf eine ausgesprochen vertrackte Weise das *malum physicum* und das *malum morale* verknöten und verknäulen, weil ein nicht vom Menschen gemachtes, reflexionsloses

Virus doch die von Menschen geschaffenen Begegnungswege nutzen kann, um die feingliedrigen Konstruktionen der von Menschen ersonnenen Institutionen ins Wanken zu bringen.

1. *Der liturgiethologische Diskurs*

In einer erstaunlichen Welle von klugen Beiträgen haben sich Theologen und Theologinnen aus der systematischen, pastoraltheologischen und der liturgiewissenschaftlichen Zunft in Online-Medien zu Wort gemeldet, um die Effekte der Gottesdienstabsagen und die pastoralen Konsequenzen der Epidemie kritisch oder konstruktiv zu reflektieren, alternative Angebote oder Gebetsformen zu verteidigen oder auch zu hinterfragen: Ist die aus der reinen Not geborene Absage von gemeindeöffentlichen Gottesdiensten ein *Aussperren* von Gläubigen? Oder bietet die Verlagerung auf Livestream und andere «virtuelle» Plattformen für die Frömmigkeit, die spirituelle Sinnsuche und die Verkündigung neue Chancen? Gibt der erzwungene Verzicht auf die gemeinschaftliche Eucharistiefeier vielleicht den Blick auf altbewährte Andachtsformen frei; oder fördert dieser Verzicht einen Rückfall in theologisch nicht restlos unproblematische Schaurituale, die schon zu ihrer Zeit als *Ersatzformen* für den eigentlichen Sakramentenempfang erhalten mussten? Zwingt uns die Pandemie gar zu einer notwendigen Konzentration auf das diakonische Element des Glaubens, dem in der Reflexion nun endlich auch der Vorrang eingeräumt werden muss; oder erleben wir eine kupierte religiöse Praxis? Viele theologische Kommentare wurden zurecht von der theologisch plausiblen Einsicht angestoßen, dass Christus in seiner Kirche vor allem in der Feier der Liturgie gegenwärtig wird, die in ihrer symbolisch verdichtenden Vollform eine gemeinschaftliche Feier ist, bei der die Gemeinde nicht nur als Abstraktum gegenwärtig sein soll, damit in ihr der Verweis auf die universale Mahlgemeinschaft der Kirche gewährleistet bleibt.⁵ Gegenläufige Positionen befassten sich vor allem mit der Legitimität⁶ dessen, was man «Minimalmessen» nennen müsste, und bemühten dabei die Rolle des Priesters als eines doppelten Stellvertreters, der – nicht bloß in Notzeiten – sowohl den Herrn als auch die anbetende und Gott preisende Gemeinde vertrete. Dabei konnten gerade diese theologischen Strategien nur schlecht verbergen, dass sie wie nachträgliche Rationalisierungen einer eher hastig eingeführten neuen Gottesdienstpraxis erscheinen mussten. Unterhalb des Streits um Formen und Legitimität meldet sich nämlich die Frage, wie ernst wir unsere Christologie und Ekklesiologie nehmen.

Gerade wenn wir Inkarnation *theologisch* nicht nur als ein besonderes Mirakel verstehen, sondern als die Offenbarung der Weise, wie sich Gott zur Welt in ein Verhältnis setzt (nämlich dass er die Welt in seine beseligende Selbst-Bezüglichkeit integriert und so für sich durchsichtig macht), dann kommt jenen Verdichtungserfahrungen, die wir in liturgischen Feiern und Gottesdiensten erleben, eine ausgezeichnete Rolle zu.⁷ Ein *inkarnierter* Gott macht sich erfahrbar; und eben diese konkreten Erfahrungen bzw. Erfahrungsorte und die in Symbolen und Texten erfolgenden Deutungen stoßen weitere Erfahrungen seiner Präsenz an.⁸ Die Erfahrungsorte selbst werden zur heils-vermittelnden Außenseite der Ankunft Gottes in der Welt.⁹ Sicherlich darf man hier einwenden, dass Gott seine Erfahrbarkeit nicht auf rituell-symbolische Verdichtungserfahrungen beschränkt haben wird, sodass sich gerade in Notzeiten andere Wege erschließen lassen: Christus ist auch und gerade in den «Geringsten», den Kranken und Bedürftigen anwesend. Aber die Rolle, die die Kirche der Liturgie zuweist und die sie auch in Hinsicht auf die Reflexion ihrer Selbstidentität einnimmt, lässt einen doch staunen, wie schnell communionale, gerade für die institutionelle Seite der Kirche höchst relevante Feiern auf einmal durch eher private Frömmigkeitsformen ersetzt werden sollen. Denn diese privaten Formen standen und stehen in ihrer Sinnhaftigkeit immer in einem Bezug zur communionalen Seite der kirchlichen Liturgie, abstrahieren davon immer nur auf Zeit und ordnen sich in ihrer Bedeutung in eine Hierarchie von liturgischen Vollzügen und Handlungstypen ein.

Die den Priestern in Zeiten der Ausgangsbeschränkungen und der nicht-öffentlichen Gottesdienste aufgebürdete doppelte Repräsentationsaufgabe¹⁰ hat zudem zwei problematische Folgen: Sie führt einerseits zu einer *semiotischen Überdeterminiertheit* der priesterlichen Rolle, andererseits zu einer symbolisch-phänomenologischen Einkrümmung des Stellvertretungsgedankens. Die erste Beobachtung lässt sich von dem metaphysischen Problem sogenannter kausaler Überdeterminiertheit leiten, bei dem zu viele Sachverhalte als Auslöser eines Ereignisses in Frage kommen können und so die Identifikation einer Kausalbeziehung erheblich stören. Ins Semiotische gewendet ist damit gemeint, dass einem Zeichen zu viele Bezeichnungsfunktionen aufgebürdet werden, sodass die Zeichenfunktion selbst von einem Kollaps bedroht ist. Das lässt sich ermes- sen, wenn man die doppelte Repräsentationsfunktion des Priesters – er soll in den nicht-öffentlichen Gottesdiensten den Herrn und die Gemeinde vertreten – anhand einer anderen Sakramentenfeier durchzuspielen versucht: z.B. der Krankensalbung. Was wir bei der Eucharistiefeier aus historischen Gründen zu akzeptieren geneigt sind, würde bei der Krankensalbung doch reichlich seltsam wirken: Soll der Priester sich stellvertretend für den Kranken selber salben? Ist dem Sinn des sakramentalen Geschehens dadurch genüge getan, dass der Ri-

tus zwar unverdrossen, aber eben nur monologisch *vollzogen* wird? Oder leitet hier das ebenso wichtige wie verführerische Konzept des *opus operatum* eine fatale Selbstreferenzialität an, die sich gerade in semiotischer Hinsicht für das Verständnis der theologisch komplexen Rolle des geweihten Amtsträgers nur nachteilhaft auswirken kann? Das semiotische Geflecht liturgischen Handelns ist nämlich schon deshalb von sich aus hoch komplex, weil die gottesdienstliche Versammlung als konkrete und an einem Ort stattfindende die ganze, eine und universale Kirche vergegenwärtigt; die Balance zwischen Partikularität und Universalität ist dem liturgischen Geschehen eingeschrieben und gelingt nicht mehr, wenn man die Basis der Verweisbezüge auf der einen oder anderen Seite wegnimmt. Die «Minimalmessen» werden zum Torso, zur Anzeige eines Fehlens, das es kaum noch gestattet, die schwierige ekklesiologische Balance zwischen Partikularität und Universalität zu halten.

Noch deutlicher treten theologische Probleme unter der Perspektive einer phänomenologisch-symbolischen Sicht auf liturgisches Handeln auf: Wenn wir Liturgie als Re-Enactment der Heilsgeschichte verstehen¹¹ und ihr damit auch notwendig einen dramaturgischen Charakter unterstellen dürfen, dann gehen durch nicht-öffentliche Gottesdienste in symbolischer Hinsicht zentrale Elemente dieser dramatischen Verfassung verloren; denn ein Drama, bei dem die Akteure fehlen, wird zum Monolog. Und die Heilsgeschichte ist nun einmal nicht monologisch. Nicht anders ist das Resultat, wenn wir sakramentale Handlungen vor einem bundestheologischen (oder sogar *nuptial* codierten bundestheologischen¹²) Hintergrund ausleuchten: Wie soll der Bundesaspekt überhaupt zu Gesicht kommen, wenn die relevanten Rollen im Re-Enactment des Bundesgeschehens nicht besetzt sind? Es scheint, als ob sich die Bischöfe in Deutschland und Österreich dieser prekären Situation durchaus bewusst gewesen sind, sodass sie für die Kar- und Osterliturgie keine priesterfokussierten Gottesdienste, sondern «Minimalmessen» mit einer sozusagen *handverlesenen* Communio empfohlen haben. Das wirkt den Anzeichen einer Exklusion zwar entgegen, kann aber den Eindruck nicht abwehren, dass am Ende nur kirchliche Funktionsträger einen privilegierten Zugang zu an sich geschlossenen Veranstaltungen bekommen haben.

In symbolisch-phänomenologischer Hinsicht müssen liturgische Feiern auch als Urszenen eines supererogatorischen christlichen Ethos begriffen werden:¹³ Szenen einer Anerkennung des Anderen ohne Ansehen der Person, des Alters oder der Gesundheit (etwa in der Taufe), die erwartungslos-verschwendende Hingabe an den Anderen (etwa im eucharistischen Mahl), die Anerkennung des Charismas und der Kompetenz ohne Rücksicht auf Herkunft oder gesellschaftlichen Stand (in der Ordination) etc. werden in den jeweiligen Sakramentenfeiern in symbolischer Verdichtung anschaulich gemacht und

dienen somit auch als Ressourcen christlich-ethischer Urteilskraft. Urszenen dieser Art verlieren ihre ikonographisch-paradigmatische Funktion, wenn sie abgekapselt, wenn sie isoliert vom Leben der Menschen hinter verschlossenen Türen zur Anschauung gebracht werden. Setzen wir die abgekapselten Gottesdienste in ein Verhältnis zu dem, was nach Stanley Hauerwas und Samuel Wells die ethische Botschaft liturgischen Tuns ist (und sein soll), so muss uns die liturgische Quarantäne eines Großteils der Gläubigen eigentlich frösteln lassen:

Somit ist die christliche Ethik eine Reflexion darauf, wie Gott den Bedürfnissen derer entsprechen kann, die ihn in Not und Erwartung anrufen, und wie er es ihnen ermöglicht, als Gerechtfertigte zu leben. Die Haltung der christlichen Ethik sollte eine der Fürbitte sein, ausgehend von einer Erfahrung der Bedürftigkeit. Aber der Himmel ist offen; Gebete können gehört werden. Gott liegt das Schicksal seines Volkes auf intimste Weise am Herzen. Er erneuert es durch die Kraft des Heiligen Geistes. Bei der christlichen Ethik geht es darum, wie Gott Menschen erschafft und befähigt, die in der Lage sind, gerechtfertigt vor ihm zu leben; es geht darum, wie Menschen geformt werden, um vor Gott ein gutes Leben zu führen. Gott schenkt seinem Volk Christus – der all das verkörpert, was sie brauchen. Die christliche Ethik benennt die Art und Weise, auf die die Kirche das erbt und repräsentiert, was Gott seinem Volk in Christus schenkt.¹⁴

Dieser Hinweis lässt sich organisch mit der eigentlichen Bedeutung des christlichen Stellvertretungsgedankens verknüpfen, die ja grundsätzlich missverstanden wäre, würde man nicht notwendig die Signatur der *Pro-Existenz Christi* mitbedenken und rituell zum Ausdruck bringen. Liturgie ist kein formalistischer Tempelkult, sondern die ikonisch und symbolisch verdichtende Weise, das Wesen Christi – seine Existenz für uns – in der Zeit und durch die Zeiten zu *vergegenwärtigen*. Folgt man etwa dem philosophischen und theologischen Ansatz von Eleonore Stump, dann wird man als Ziel eines Lebens in Gnade festhalten dürfen, dass es in letzter Konsequenz darum geht, in ein Verhältnis der Intimität, der Zweiten-Person-Perspektive mit Gott zu kommen¹⁵ – ein Ziel, das nur erreicht werden kann, weil Gott in Jesus von Nazareth eine Weise der Vermittlung seiner uns inkludierenden Zweiten-Person-Perspektive ermöglicht hat, die ihm alles Menschliche auf intimste Weise vertraut macht. Natürlich *kann* und *wird* es Wege geben, über die Liturgie hinaus und auch jenseits der Liturgie in diesen Zustand der Intimität und wechselseitigen Empathie mit Gott zu gelangen, aber die konkreteste Weise der Vermittlung ist (nach katholischem Verständnis) die Kirche, in ihr die verdichtende Vergegenwärtigung Christi in der Liturgie. Gerade vor diesem Hintergrund muss der Versuch, die als Ersatzformen rasch etablierten nicht-öffentlichen Gottesdienste über den Stellvertretungsgedanken theologisch einwandfrei zu rechtfertigen, am Ende doch zum Scheitern verurteilt sein. Denn dieser Versuch kann die christologische Fallhöhe pro-existenter Stellvertretung und Vermittlung symbolisch

nicht mehr erreichen. Noch prekärer wird die symbolische Konsequenz der Einstellung von offenen Gottesdiensten, wenn wir mit Klaus Mertes eine exegetisch wohlfundierte Auffassung unterstreichen,¹⁶ die die Eucharistietradition der Kirche mit den offenen Mählern Jesu in Verbindung bringt: Die offene Einladung der Sünder und Zöllner, der Kranken und Armen in die Mahlgemeinschaft mit Christus ist die eigentliche Mitte der Stellvertretungsaufgabe Christi, die manifeste Aktualisierung seiner Pro-Existenz für uns.

Vielleicht wäre es besser gewesen, angesichts des Anscheins der Exklusion, der sich aus den nicht-öffentlichen Gottesdiensten ergeben kann, ganz und gar auf sämtliche *communio*-orientierten Gottesdienstfeiern zu verzichten: Die Kirche hätte einen langen Karsamstag auszuhalten gehabt – ein Gefühl, dessen theologische Tiefe durchaus der existenziellen und spirituellen Not und Angst mancher mit Hilfe einer drastischen Symbolik hätte entsprechen können. Oder sie hätte sich mutiger, kreativer und phantasievoller auf die vielen Möglichkeiten neuer technischer Instrumente einlassen können. Diese Anmerkung will freilich nicht verdecken, dass es in der gegenwärtigen Krise auch enorme Anstrengungen unter dem Vorzeichen christlicher Hilfsbereitschaft, Solidarität und Nächstenliebe gegeben hat, die belegen, dass sich *Martyria* gerade auch als *Diakonia* manifestiert und darin die Gegenwart des Herrn verlebendigt. Wenn wir aber alle in einer ‚Zeit der Fußwaschung‘ leben, dann hätte die Eucharistie ehrlicher Weise vertagt werden müssen.

2. Der anthropologisch-metaphysische Diskurs

Das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft unter dem Zwang der Corona-Beschränkungen forcierte kirchlicherseits einen bisweilen waghalsigen Sprung in neue Medien. Dieser Schritt vorwärts ist auf der einen Seite bewundernswert; eine Reihe von ungeahnten Möglichkeiten, die vielleicht auch neue pastorale Stile nach der Krise prägen könnten, wurden realisiert: Predigten und geistliche Worte via *Youtube*, Gottesdienstfeiern via *Facebook*, *Facetime* oder *Skype*, Gottesdienst- oder Katechesevorlagen auf den Homepages von Bistümern etc. Dem Hoch- und Heißlaufen dieser Kommunikationsmotoren steht auf der anderen Seite jedoch eine eigentümliche Unterreflektiertheit dieser Schritte und ihrer Kontexte gegenüber. Weder kirchlich noch theologisch können wir so tun, als wären wir im Februar und März 2020 von einer Art plötzlichem Wintereinbruch überrascht und vorübergehend in die Isolation geschickt worden. Vielmehr ereignete sich in der Pandemiekatastrophie etwas, für dessen Deutung sich nur noch existenzphilosophische Kategorien anbieten: Die Freiheit des Anderen wurde auf einmal zur Bedrohung

meiner ureigenen Freiheit, weil im Anderen – ohne dass ihm bzw. ihr dies überhaupt bewusst sein muss – die Negation meiner Freiheit, sogar die Bedrohung meines Lebens lauern kann. Der Andere, aber auch ich können ohne Wissen und Wollen aneinander schuldig werden; das ist – auch wenn das für manche etwas hochtrabend klingen mag – eine Situation, die der klassischen theologischen Erbsündenlehre durchaus analog ist: Es gibt einen Schuldzusammenhang, in den ich ohne meine Entscheidung oder meine Zustimmung hineingeworfen werde, in dem ich aber dennoch selbst Schuld auf mich laden werde. Die Virusepidemie ist eben nicht nur eine Naturkatastrophe, auf die man auch kirchlicherseits oder theologischerseits nur mit Solidaritätsappellen und Durchhalteparolen antworten kann. Sie trägt Züge des *malum morale* – wie Papst Franziskus in jener symbolisch denkwürdigen dunklen Nacht in Rom anzudeuten wusste –, weil Globalisierung und radikale Beschleunigung, die marktconforme Zurechtstutzung des Gesundheitswesens, Ignoranz und Arroganz der Mächtigen und andere Faktoren die Ausbreitung und das Problem der Unbeherrschbarkeit der Epidemie forciert haben. Ist diese Pandemie ein notwendiger Anlass für die existenzphilosophische Reflexion radikaler Kontingenz, die der technologiестabilisierte und seine Biologie zuweilen ausblendende Homo sapiens jetzt in einer drastischen Weise nachholen muss? Ist sie womöglich sogar Anlass für eine *ars moriendi*, die – wie Autorinnen und Autoren des eher republikanisch-konservativen Magazins *First Things* anmahnen¹⁷ – sich vor Augen zu führen hat, dass physische Unversehrtheit und Überleben immer nur ein Zwischenziel, aber nicht der Endzweck des menschlichen Lebens sein können, sodass gerade aus Sicht eines eschatologiesensiblen Glaubens eine Frage nach der Hierarchie des Guten und Gesollten unausweichlich wird? Oder ist jetzt die Zeit der Besonnenheit – wie der Tübinger Pastoraltheologe Michael Schüßler in einem *Feinschwarz*-Beitrag unterstrich¹⁸ –, die wesentlich von post-heroischem Verhalten lebt, obwohl die Heroen (denken wir an Cyprian von Karthago angesichts einer Pandemie, die Nordafrika im 3. Jahrhundert heimsuchte, oder Karl Borromäus, der im 16. Jh. Pestkranken die Krankenkommunion brachte) traditionell Maßstab und Inbegriff christlichen Glaubens und christlicher Ethik waren, die durch ihr maßgebliches Verhalten Leitbilder schufen, durch die das Evangelium in einen jeweiligen Zeitkontext neu übersetzt werden kann? Zeigt sich christliche Nächstenliebe in diesen Tagen in solidarischer Selbstisolation und sozialer Distanzierung oder in einem neuen Heldentum (und wie würde dies aussehen)? Sind die an der Viruserkrankung verstorbenen Priester in Bergamo Heilige oder nur unvernünftig Waghalsige gewesen, weil sie sich den Kranken aussetzten?

Die existenziellen und anthropologischen Fragen verbinden sich fast von selbst noch einmal mit den liturgietheologischen Reflexionen, die einer ge-

wissen Gefahr verspielter Selbstreferenzialität nur dann entgehen, wenn die anthropologische Dimension nicht vergessen wird. Allerdings kann man den Eifer, mit dem in diesem Frühjahr vor allem Liturgiewissenschaftler, Pastoraltheologinnen, Kirchenrechtler und Systematikerinnen um Fernsehgottesdienste, Livestreams, Legitimitätsfragen, Exklusionsproblematiken, die Fernwirkung von sakramentalen Handlungen oder die Neuverteilung der eucharistischen Vollmachten¹⁹ gerungen haben, auch als Stellvertretungsdiskussion dekonstruieren, unter deren Oberfläche die Frage nach dem Menschsein des auf Gott hin ausgestreckten Menschen zum Thema wird: Menschen definieren sich über ihre Beziehungsnatur, die allem Anschein nach in der *leiblichen* Begegnung ihre stärkste Realisierung findet. Die Kirche als *Leib* Christi ist, so scheint es, unentrinnbar an die menschliche Leiblichkeit gebunden, die wesentlich von der *Nähe* des Anderen, vom *Blick* ins Antlitz, von der *Berührbarkeit* des Anderen lebt. Sistierte Begegnungen führen zu abstrakten Beziehungsverhältnissen, die etwas Schales und Entleertes an sich haben. Genau vor diesem Hintergrund wird die Verve, mit der sich manche über die geschlossenen Gotteshäuser oder die abgeriegelten Gottesdienste beschwerten, verständlich: Muss nicht in einer Situation des Unheils, das im Wesentlichen als eine neue Distanz zum Anderen erlebt und durchlebt werden muss, die Kirche einen Verweis auf eine Heilssituation ermöglichen, die eben das Gegenteil dieser Unheilssituation darstellt: Begegnung statt Distanzierung, Eröffnung statt Ausschluss, Spüren statt Entfremdung? Ist es nicht auch eine Dimension des Evangeliums, das Erdschwere menschlicher Existenz, ihre Hinfälligkeit, ihre Vergänglichkeit, ihre Lehm- und Klumphaftigkeit gegen alle Versuchungen, uns von unserer biologischen Natur zu entfernen, im Bewusstsein zu halten?²⁰

Aber sollten wir aus der Hochschätzung der Leiblichkeit schon schlussfolgern müssen, dass neue Medien liturgisch und pastoral mit dem Evangelium, seiner Verkündigung und seiner lebensformenden Kraft inkompatibel sind? Teresa Berger hat vor nicht allzu langer Zeit einen Vorstoß unternommen, der die Tatsache bedenkt, dass elektronische Medien unseren Alltag zusehends prägen und Teil unseres Lebens sind, sodass sie eben auch für spirituelle und gottesdienstliche Aspekte unseres Lebens dienlich sein können.²¹ Die philosophische Frage, ob virtuelle Welten nur fiktionale Welten sind und ob Fiktionen jeder echten Bodenhaftung entbehren²², wird der Weise, wie die vermittelnde Mittelbarkeit dieser neuen Medien unser Leben prägt und umgestaltet, nicht gerecht. Ist die Konzentration auf die (unterstellte) Unmittelbarkeit der Begegnung, auf die Hochachtung der Leiblichkeit nicht vielleicht doch eine Form von nostalgischer Natürlichkeitsromantik, die philosophiegeschichtlich allenfalls dadurch plausibilisiert werden kann, dass prominente Leibphänomenologien sich in ihrer Anlehnung an Husserl und Heidegger auch deren bisweilen

altmodisch daherkommende Technikkritik eingefangen haben? Selbst wenn wir Virtualität und Medialität mit *Fiktionalität* verbinden (und dies wäre sowieso eine sehr steile und gewagte Prämisse), muss daraus kein Inkompatibilitätsvotum folgen: Die Metaphysikerin Amie Thomasson nimmt fiktionale Welten ernst und betrachtet sie als *Artefakte*, die eine eigene ontologische Dignität besitzen.²³ Diese Einstufung kann durchaus auch auf virtuelle und in vermittelnder Mittelbarkeit zugängliche Welten übertragen werden – sie sind ebenso Artefakte wie Kunstwerke, Texte oder Riten; sie nutzen nur andere Mittel und Ausdrucksformen. Artefakte haben freilich ein besonderes ontologisches Schicksal – und das mag uns dazu verleiten, sie *prima vista* als nicht-echte Scheingegenstände zu betrachten: Sie sind nämlich dauerhaft von ontologischen Größen abhängig, die ihrerseits einen Substanzcharakter aufweisen oder Lebewesen sind; und sie bedürfen einer materiellen Grundlage, die zwar nicht ihr wesensbestimmendes Substrat ist, sie aber dennoch konstituiert. Denken wir an ein einfaches Artefakt wie ein Gemälde; es hat zweifellos eine materielle Basis, aber die Eigenschaften des Kunstwerks als eines Kunstwerks gehen nicht in den Eigenschaften der materiellen Konstitutionsbasis auf. Zugleich braucht das Gemälde konstitutiv eine Beziehung zum Künstler und zu den Betrachtern. In einer Welt ohne lebendige und intelligente Wesen würde das Kunstwerk seine Funktion verlieren und damit seinen Sinn. Dass die intrinsische Natur eines Artefakts ganz und gar von extrinsischen Faktoren abhängen kann, macht die Ontologie dieser Gegenstände so eigenartig, so vertrackt, so gegenläufig zu unserem Umgang mit lebendigen Wesen – und mag daher auch eine skeptische Haltung Artefakten gegenüber inspirieren.

Aber was folgt daraus für unseren anthropologisch-liturgietheologischen Fragehintergrund? Etwas pointiert formuliert: Die Echtheitsvermutung leibhaftiger Begegnung ist eine ausgesprochen romantische und phänomenologisch wohl auch verkürzende Vorstellung. Denn liturgisches Handeln ist selbst ein semantisches und handlungsbasiertes, rituelles und auch architektonisch eingebettetes Artefakt. Man muss nicht in einer Bayerischen Barockkirche gewesen sein, um zu ahnen, welche virtuellen Welten hier mit den relativ statischen Möglichkeiten skulpturaler Dreidimensionalität errichtet werden. Und man muss auch keine Mozartmesse besucht haben, um zu ermessen, dass es auch schon zu anderen Zeiten Mittel gegeben hat, um sogar eine vierdimensionale virtuelle Realität zu erzeugen. Wer Artefakten ontologisch misstraut, der/die kann die rote Linie metaphysisch nicht zureichend bei den elektronischen Medien ziehen, er/sie müsste schon jede Form vermittelter Mittelbarkeit ablehnen. Da es kein essentialistisches Kriterium gibt, das uns apodiktisch sagen würde, welche Artefakte wir von vornherein als uns zugehörig und zweckdienlich, welche wir hingegen als problematisch, entfremdend und

störend einzustufen hätten, bleiben uns nur philosophisch weiche Standards übrig: Das lebensdienliche Eingesenktsein in eine Lebensform entscheidet über die humane Relevanz eines Artefakts, nicht sein ontologischer Rang als künstliches Objekt als solcher; allein die Auswirkungen eines Artefakts, die aus diesem Eingesenktsein für die menschliche Lebensform resultieren, setzen uns in Stand, seine Zu- oder Abträglichkeit zu beurteilen. Ja, es ist metaphysisch gar nicht abwegig, diese Artefakte auch als legitime Erweiterung unserer geistigen Ausdrucksmöglichkeiten²⁴ und unserer Leibsphäre zu interpretieren.

Die Absage an die Fernwirkung von Sakramenten (zu erkennen auch an den gewundenen Ausflüchten in der Diskussion um die Wirksamkeit einer Telefon- oder Videobeichte²⁵) bemüht ein geradezu archaisch anmutendes physikalistisch-taktilistisches Gültigkeitskriterium, das aber unter der theologischen Lupe schon gar nicht mehr erklären kann, wieso z.B. die österliche Speisenweihe auch in der hinterletzten Bank einer großen Kathedrale eigentlich noch wirken soll. Dass das eucharistische Brot für die Versammeln von dem *einen* Tisch kommt und dass eine Salbung Berührung voraussetzt, hat mit der inneren Grammatik der jeweiligen Symbolik zu tun, gibt uns aber keine grundsätzliche Auskunft über die Wirkperimeter sakramental-rituellen Handelns. Bei vierdimensionalen Artefakten (wie Gottesdiensten als Ereignissen) ist das entscheidende Identifikations- und Individuationskriterium an die Zeit und an eine innere funktionale Struktur gebunden, die ein Ereignis auch als solches erkennbar machen. Trotz räumlicher Distanz der Beteiligten kann ein bestimmtes Geschehen ein Gemeinschaftsereignis sein, trotz räumlicher Nähe mit vielen Menschen kann ein Erlebnis ein einsames Ereignis bleiben, weil die innere funktionale Struktur dieses Erlebens so geartet ist, dass ich keine Verbundenheit mit anderen suche oder ermögliche.

Was heißt das nun für unsere anthropologisch-liturgietheologische Frage? Ob und wie elektronische Mittel als Artefakte auch tatsächlich zum Medium für die *participatio actuosa* werden können, hängt von ihrer lebensdienlichen «Einsenkungstiefe» in unsere Lebensform ab. Die überhaupt erste, aber nicht abschließende Maßeinheit für diese Einsenkungstiefe besteht sicher in einer grundsätzlichen *Interaktivität*, die ja überhaupt erst dafür sorgt, dass reziproke Kommunikation entsteht.

Aber an genau diesem Kriterium scheiterten nun leider auch manche neuen «Angebote», die sich in Ausgangssperrenzeiten auf Bistums- und Pfarrei-homepages fanden. Sie blieben oft genug so zweidimensional wie Broschüren und so einlinig wie Fernsehsendungen. Solche Einlinigkeit verhindert, dass die in Rede stehenden Artefakte auch tatsächlich zu einer Erweiterung unserer geistigen Ausdrucks- und Erfahrungsdimensionen oder unserer Leibsphäre werden können. Denn unser Leib ist die in die Unmittelbarkeit des Bewusst-

seins eingesenkte vermittelnde Mittelbarkeit unseres aktiven und kognitiven Zugangs zur Welt, die Schnittstelle in unserem Verhältnis zum Anderen, jener Zwischenraum, der es uns erlaubt, uns des Anderen auch inne zu werden und der impliziert, dass der Andere unserer gewahr wird. Nimmt man diese Interaktivität weg, bricht ein wesentlicher Teil eines leibsphärenweiternden Artefakts ein.

3. *Der öko-theologische Diskurs*

Was hat diese Pandemie mit Gottes Handeln in der Welt zu tun? Nur theologische Extrempositionen schickten sich an, die weltweite Virusepidemie mit einer Strafe Gottes zu identifizieren.²⁶ Aber derlei theologische Deutungen einer Krise scheitern unwillkürlich an den theodizeesensiblen und rechtsphilosophisch belangvollen Implikationen einer Rede vom «strafenden Gott»: Kann ein allmächtiger und allgütiger Gott rational genannt werden, wenn sein Strafen unschuldige Leben vernichtet? Wenn nun aber diese Interpretation aus guten theologischen Gründen nicht im Ansatz einen gangbaren Weg darstellt, wie fügt sich dann die Erfahrung der gegenwärtigen Katastrophe in unsere theologische Deutung des Gott-Welt-Verhältnisses und des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes in und an der Welt ein?

Ein denkbarer Weg ließe sich in einem alternativen, schon länger vorbereiteten ökophilosophischen Paradigma finden, das Uwe Voigt in einer Adaption panpsychistischer und pankosmopsychistischer Denkmodelle vorgelegt hat: Die Natur ist in dieser Sicht weder nur Material noch Mechanismus, sondern ein geistanaloger Organismus, in den wir als Lebewesen eingebettet, ja eingewoben sind.²⁷ Für Voigt sind Menschen Mikrosubjekte in einem Makrosubjekt Umwelt und Natur, die eigene intentionale Zustände besitzt und Qualia-Erfahrungen in der Form einer aus der Zugehörigkeit zu einem ökologischen System stammenden Gestimmtheit ermöglicht – auch wenn wir diese Proto-Geistigkeit der Natur nicht mit moralischer Verantwortlichkeit gleichsetzen dürfen.²⁸ Diese Anknüpfung an den Pankosmopsychismus ist eine schmale Gratwanderung zwischen einer Wiederverzauberung und Remythisierung der Natur einerseits und einer kalt-materialistischen Sicht auf unsere Umwelt andererseits; sie eröffnet einen dritten Weg, der sich schon in der ökophilosophischen Debatte mit dem Rekurs auf naturalismuskompatible «Gaia»-Theorien²⁹ angedeutet hatte. Aber was folgt theologisch aus dieser Sicht und welche Kategorien lassen sich dadurch für die Deutung der pandemischen Krise entwickeln? Zum einen wird uns ökologisch-ethisch eine Betrachtungsweise nahegelegt, die die Schöpfung nicht einfach als Partner oder als ein zu

beschützendes Gemeingut versteht, sondern als ein organismisch-holistisches System, das seine eigenen legitimen Zustände und Zwecke besitzt und in dem wir unwiderruflich Teil sind. Eine Virusepidemie macht uns den wenig schmeichelhaften Sachverhalt deutlich, dass die Evolution des Lebendigen weiter voranschreitet, ohne dass wir uns als deren End- und Spitzenprodukt fühlen dürften. Unser anthropozentrisch konzentrierter Blick wird gefährlich, wenn wir unser Eingebettetsein in einen umfassenden geistig-systemischen Gesamtzusammenhang ausblenden. Jeder Zug einer anthropozentrischen Fokussierung erfordert einen Gegenzug einer Achtsamkeit, der das organismische Eigenrecht der Natur und des Kosmos respektiert. Ökologisch-ethisch besitzen daher jene Ansätze eine höhere Plausibilität, die (durchaus in Anknüpfung an antike spirituelle und theologische Traditionen) nicht den Hüte- oder Verantwortungsgedanken, sondern den Partizipationsgedanken in den Mittelpunkt stellen.³⁰ Weniger gestelzt formuliert: Eine Virusepidemie entsteht, wenn und weil der Mensch der organismischen Eigenevolution von Teilen der lebendigen Natur zu nahe gekommen ist, sich ihren inneren Mikroevolutionslaboratorien und Teilorganen ausgesetzt hat,³¹ ohne eben diese Eigengesetzlichkeit und Eigenzwecklichkeit begrifflich und praktisch einzuholen.

Theologisch-soteriologisch impliziert das skizzierte Paradigma aber auch, dass Kosmos und Natur sowohl Subjekte als auch Objekte des göttlichen Erlösungshandelns sind. Die sündliche Inkurvatur findet sich in der Natur als Gesamtsystem und in ihren Teilorganen genauso wie der Schrei nach Rettung und Heil; die Vermittlung von Gnade findet dort genauso statt wie die Verdunkelung der Präsenz Gottes. Im mikroskopisch kleinen Virus blickt uns eine Natur an, die nicht einfach nur als Material und Ressource, als Mechanismus oder gemeinschaftlich zu pflegende Allmende zu unsrem Nießbrauch betrachtet werden darf. In unserer Biologie sind wir mit diesem Organismus Natur auf vielfache Weise verbunden, in unseren geistig-kognitiven Kapazitäten mit ihr sogar enger verknüpft, als unsere selbstdistanzierenden Selbstreflexionsmöglichkeiten uns dies sehen lassen. Die Ostersonne, die wir als Glaubende ersehen, muss auch über der gesamten Natur aufgehen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Nathan PINKOWSKI, Coronavirus and the Cult of Expertise, in: First Things (30.03.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/03/coronavirus-and-the-cult-of-expertise> (abgerufen am 6.4.2020).
- 2 Alasdair MCINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame 2007, 86; Übersetzung TS.
- 3 Vgl. zu einer vertiefenden Analyse Hans-Joachim SANDER, *Die Kirche lernt erst in der Krise den Lebensraum des Menschen kennen* (3.04.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/25063-die-kirche-lernt-erst-in-der-krise-den-lebensraum-des-menschen-kennen> (abgerufen am 6.4.2020).

- 4 Zur Diskussion vgl. z.B. Gunnar SCHUPELIUS, *Sollen die Kirchen auch zu Ostern leer bleiben?*, in: BZ (26.03.2020): <https://www.bz-berlin.de/berlin/kolumne/sollen-die-kirchen-denn-auch-zum-osterfest-leer-bleiben> (abgerufen am 6.4.2020); vgl. auch R. R. RENO, *Keep the Churches Open*, in: First Things (17.03.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/03/keep-the-churches-open> (abgerufen am 6.4.2020).
- 5 Vgl. Albert GERHARDS, – Benedikt KRANEMANN – Stephan WINTER, *Privatmessen passen nicht zum heutigen Verständnis von Eucharistie* (18.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24874-privatmessen-passen-nicht-zum-heutigen-verstaendnis-von-eucharistie> (abgerufen am 6.4.2020).
- 6 Vgl. hierzu pointiert Helmut HOPING, *Die Messe ohne Volk ist legitim – nicht nur in der Corona-Krise* (19.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24892-die-heilige-messe-ist-auch-waehrend-der-corona-pandemie-nowendig> (abgerufen am 6.4.2020).
- 7 Dies ist eindeutig der Duktus von SC 5 und (in christologischer Zuspitzung) von SC 7.
- 8 Zur theologiegeschichtlichen Evaluation dieser Sichtweise mit Bezug auf die Eucharistietheologie bei Thomas von Aquin vgl. William J. ABRAHAM, *Divine Agency and Divine Action*, Vol. II: *Soudings in the Christian Tradition*, Oxford 2017, 138–157.
- 9 Zum nuancierten Unterschied und Zusammenhang zwischen dem Handeln Gottes Gottes in Christus und dem Handeln Gottes in der Kirche bzw. den Vollzugsformen von Kirche vgl. William J. ABRAHAM, *Divine Agency and Divine Action*, Vol. III: *Systematic Theology*, Oxford 2018, 201–216.
- 10 Vgl. dazu die in diese Richtung gehenden Überlegungen von Wolfgang ROTHE, *Warum es eine «Messe ohne Volk» nicht geben kann* (23.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24936-warum-es-eine-messe-ohne-volk-nicht-geben-kann> (abgerufen am 6.4.2020).
- 11 Vgl. hierzu Robert SOKOLOWSKI, *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington DC 1993, bes. Kap. 5.
- 12 Vgl. hierzu z.B. Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2018, 87–113.
- 13 Vgl. hierzu den Ansatz von Stanley Hauerwas und Samuel Wells; dazu Stanley HAUERWAS – Samuel WELLS (Hg.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Oxford 2004, bes. Kap. 1 und 2.
- 14 Stanley HAUERWAS – Samuel WELLS, *The Gift of the Church and the Gifts God Gives It*, in: DIES., *Christian Ethics* (s. Anm. 13), 13–27, hier 16.
- 15 Vgl. Eleonore STUMP, *Atonement*, Oxford 2018, bes. 197–229.
- 16 Vgl. weiterführend Klaus MERTES, *Eucharistie auf der Straße*, in: *Stimmen der Zeit* 4 (2020) 243–251.
- 17 Vgl. exemplarisch R. R. RENO, *Say «No» to Death's Dominion*, in: First Things (23.03.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/03/say-no-to-deaths-dominion> (abgerufen am 6.4.2020).
- 18 Vgl. Michael SCHÜSSLER, *Religiöser Heroismus? Besser scheitern an Corona*, in: *feinschwarz.net* (27.03.2020): <https://www.feinschwarz.net/religioeser-heroismus-besser-scheitern-an-corona/> (abgerufen am 6.4.2020).
- 19 Vgl. zur Diskussion Daniel BOGNER, *Die Krise wird auch die Kirche verändern* (26.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24963-diese-krise-wird-auch-die-kirche-veraendern>; Johann POCK, *Karwochenliturgie im Zeichen von Covid-19 – eine vertane Chance*, in: *theocare.network* (27.03.2020): <https://theocare.wordpress.com/2020/03/27/karwochenliturgie-im-zeichen-von-covid-19-eine-vertane-chance>; Jan-Heiner TÜCK, *Warum Do-it-yourself-Messen keine Antwort auf die Krise sein können* (1.04.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/25027-warum-do-it-yourself-messen-keine-antwort-auf-die-krise-sein-koennen>; Johann POCK, *Die Kirchentradition sollte in der Krise helfen statt zu verbieten* (2.04.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/25052-die-kirchentradition-sollte-in-der-krise-helfen-statt-zu-verbieten> (alle abgerufen am 6.4.2020).
- 20 Vgl. hierzu Gregory PINE, *The Case for Drive-in Masses*, in: First Things (2.4.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/04/the-case-for-drive-in-masses> (abgerufen am 6.4.2020).
- 21 Vgl. Teresa BERGER, *@Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds*, London – New York 2018, bes. Kap. 1 bis 4.
- 22 Zur Diskussion vgl. Amie L. THOMASSON, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge 1999, Kap. 1, 3 und 6.
- 23 Vgl. ebd., Kap. 3.
- 24 Vgl. dazu grundlegend Andy CLARK, *Mindware. An Introduction to the Philosophy of Cognitive Sciences*, Oxford 2014, bes. Kap. 2, 4, 5, 9. Zur Diskussion vgl. Richard MENARY (Hg.), *The Extended Mind*, Cambridge (Mass.) – London 2010. Zur theologischen Anverwandlung dieses Konzepts vgl. auch

- Thomas SCHÄRTL, *Die Auferstehung Jesu denken. Ostern zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand*, in: ThPh 95 (2020) 1–37, hier 30–37.
- 25 Vgl. z.B. Dominic M. LANGEVIN, *Why We Can't Confess over Zoom*, in: First Things (3.4.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/04/why-we-cant-confess-over-zoom> (abgerufen am 6.4.2020).
- 26 So etwa der allseits bekannte Weihbischof Athanasius Schneider in einem Interview mit der traditionalistischen Zeitschrift *The Remnant* (27.03.2020): <https://remnantnewspaper.com/web/index.php/articles/item/4826-exclusive-interview-bishop-athanasius-schneider-on-church-s-handling-of-coronavirus> (abgerufen am 6.4.2020).
- 27 Als metaphysischen Ausgangspunkt dieses Denkens vgl. Philip GOFF, *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford 2017, bes. Kap. 9 und 10.
- 28 Vgl. hierzu Uwe VOIGT, *What a Feeling? In Search of a Metaphysical Connection between Panpsychism and Panentheism*, in: Godehard BRÜNTRUP – Benedikt Paul GÖCKE – Ludwig JASKOLLA (Hg.): *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind*, Leiden – Paderborn 2020, 139–154; dazu auch Uwe VOIGT, *Wie ist es ein Mikrosubjekt zu sein? Ein mesopsychistischer Versuch zum Thema Geist-Erfahrung*, in: Manfred NEGELE – Jan-Levin PROPACH (Hg.), *Geist-Erfahrung. Ein Beitrag zu einem Erfahrungsbegriff für Geisteswissenschaften*, Würzburg 2019, 41–54.
- 29 Vgl. hierzu exemplarisch James LOVELOCK, *The Vanishing Face of Gaia. A Final Warning*, London 2009, bes. 187–204.
- 30 Vgl. Willis JENKINS, *Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford 2008, bes. Kap. 5 und 10.
- 31 In diesem Sinn bietet auch Kyle Harper eine virologisch-epidemiologische Rekonstruktion der Krisen des römischen Imperiums; er rekonstruiert sie als Spannung zwischen Natur und zivilisatorischen Eingriffen. Vgl. Kyle HARPER, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2018, bes. Kap. 1 und 7.

Abstract

The article offers a tentative theological approach to the challenges implied by the “Corona”-pandemic. It reconsiders the liturgical restrictions in the light of the Christological and ecclesiological meaning of liturgy and the soteriological contexts of humans’ embodied existence. But there is also the question how new social media can be implemented in pastoral and liturgical contexts: Based on the metaphysical notion of artefact the author votes for an open reflection on the use of social media. In a final chapter the paper advocates a holistic interpretation of nature as an organism in order to establish a theological reflection of the crisis.