

Christlicher Gottesdienst, Gerechtigkeit und narrative Identität in einer globalisierten Welt

Ein Essay zur Pandemie-Krise als liturgiepraktische und -theologische Herausforderung

Stephan Winter

1 Das prekäre Verhältnis von *Social Distancing* und *Distant Socializing* als „Zeichen der Zeit“

Die Corona-Pandemie hat Fragen nach der Zukunft der Menschheit katalysiert, die in dieser Breite bislang wenig präsent waren, und Problemkomplexe, die bis vor kurzem alle anderen dominiert haben (genannt seien nur Stichworte wie „Klimakatastrophe“, „Flucht- und Migrationsbewegungen“, „innerstaatliche und zwischenstaatliche Konflikte, z. B. im Nahen und Mittleren Osten“ ...), sind entweder vorläufig medial in den Hintergrund getreten oder wurden in den Kontext der Pandemie-Thematik eingeordnet. Soziologisch gesehen hat sich u. a. eine Herausforderung herausgeschält – mit dem Berliner Soziologen Steffen Mau (* 1968): „Allem ‚Social Distancing‘ zum Trotz mag es sein, dass wir einander näher rücken, wobei wir das ‚Distant Socializing‘ erst noch einüben müssen.“¹ Die Krise sei ein „gesellschaftlicher Erfahrungsschock, der uns vor Augen führt, wie verwundbar und zugleich wie abhängig wir voneinander sind [...] wie das eigene Schicksal mit dem aller zusammenwirkt“. Mit Berufung auf geschichtliche

¹ Steffen Mau, Neue Nähe. Gemeinsame Risikoerfahrung kann Solidarität und Fortschrittswillen mobilisieren, das zeigt ein Blick in die Vergangenheit, in: SZ 73 (27. März 2020) 5; dort auch die nächsten Zitate. – Ein grundsätzlicher Hinweis: Der vorliegende Text wurde bereits Anfang Mai 2020 in den Grundzügen abgeschlossen; bei Erscheinen dürften sich die thematisierten Zusammenhänge angesichts der durch die Pandemie bedingten Dynamiken in Manchem weiterentwickelt haben. Das dürfte die Argumentation aber in ihren Grundzügen nicht obsolet machen. Vgl. für manche der Formulierungen des ersten und zweiten Teils jetzt auch Stephan Winter, Gottesdienst und rituelles Handeln in der Pandemie-Krise. Erste Sichtungen in einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive, in: Wolfgang Kröll / Johann Platzer / Hans-Walter Ruckebauer / Walter Schaupp (Hg.), Covid-19 – Eine gesellschaftliche Krise in interdisziplinärer Perspektive (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 10), Baden-Baden 2020, 369–378.

Analogien wie die industrielle Revolution (18./19. Jahrhundert) oder den Zweiten Weltkrieg (1939–1945) stellt Mau fest: Eine solche kollektive Risikoerfahrung könne (!) die Einsicht wachsen lassen, wie entscheidend „soziale Verwobenheit, das Aufeinander-angewiesen-Sein“ sind:

„Aus der doppelten Verbindung zueinander – als Personen, die abhängige Teile eines großen Ganzen sind, und als Personen, deren Handlungen auf das Ganze zurückwirken – kann ein Gefühl von Wechselseitigkeit entstehen. Trotz aller Ansprüche auf Autonomie kann der oder die Einzelne diesem Zusammenhang kaum entfliehen.“

Mau verweist auf Émile Durkheims (1858–1917) Theorie, dass die Menschen in arbeitsteiligen und von einer individualisierten Kultur geprägten Gesellschaften notwendig ein Bewusstsein von Interdependenz brauchen, um Solidarität gestalten zu können. Durkheim spricht von „organischer Solidarität“, die die „Verbindungskraft“² zwischen eigentlich Unterschiedlichen darstellt. Es komme jetzt darauf an, so Mau, dem Zusammenleben wieder eine tragfähige Form zu geben, was aber keinesfalls durch Rückkehr in den vorherigen Zustand gelingen könne:

„Klug sind jene Gesellschaften, die mit Innovationen reagieren, also der Fähigkeit, außerhalb von Routinen institutionelle Lösungen für neue Probleme zu entwickeln. Diese Lernprozesse zu organisieren, wird wohl etwas, das uns noch lange beschäftigen wird.“

Die Eintübung in ein *Distant Socializing* angesichts eines massiven *Social Distancing* – das ist nicht zuletzt auch für die Religionen eine zentrale Herausforderung, nicht nur, aber auch im Blick auf ihre rituellen Praktiken. Deren Gottesdienste sind auf Versammlung angelegt. Die Situation wurde in den ersten Wochen des Lock- bzw. Shutdowns dadurch noch extrem verkompliziert, dass die massiven Einschränkungen der Versammlungsfreiheit und der öffentlichen Religionsausübung gerade in einer Phase notwendig geworden waren, in der die großen monotheistischen Weltreligionen sich in besonders geprägten Zeiten befanden bzw. auf solche Zeiten und hohe Feste zusteuerten (Pessach, Ostern, Ramadan): Zeiten und Feste, die für ihre jeweiligen Identitäten grundlegend sind. „Religion als kollektives, auf symbolische Kommunikation angelegtes und sich in gemeinsamen Körperpraktiken materialisierendes Sinnsystem“ wurde hinsichtlich seiner

2 Vgl. dazu v. a. *Émile Durkheim*, *De la Division du Travail Social*, Paris ⁵1926.

öffentlichen Realisierungsmöglichkeiten massiv beschnitten: „[D]as ‚Social Distancing‘ als anscheinend unhintergebarer Imperativ der Corona-Pandemie macht vor keiner Religion halt.“³

Folgt man der soziologischen Perspektive, wie sie Mau skizziert, heißt das jedenfalls auch für die Religionen, dass Lernprozesse zu organisieren sind, um innovativ auf diese grundlegend veränderten Rahmenbedingungen reagieren zu können. Dieser Sicht sei eine theologische an die Seite gestellt: Der tschechische Theologe und Soziologe Tomáš Halík (* 1948) ordnet die Pandemie als ein Zeichen der Zeit im biblischen Sinne ein (vgl. GS 4 in Verbindung mit Lk 12,54–57).⁴ Es gehe um die Neuorganisation und Umgestaltung religiöser Praxen unter den äußerst herausfordernden Rahmenbedingungen einer Pandemie. Doch neben unmittelbar notwendigen Maßnahmen, die dem Gesundheitsschutz und teilweise schlichtweg dem Überleben der Menschen dienen sollen, sieht Halík die Aufgabe, „auch die tieferen Zusammenhänge dieser Erschütterung“ unserer Sicherheiten in den Blick zu nehmen. Halík spricht diesbezüglich von der „globale[n] Verwundbarkeit der globalisierten Welt“ und fragt danach, was sich daraus für das Christentum bzw. für die Kirche als einen „der ersten ‚Global Player‘ [...] und für die Theologie“ ergebe. Als Leitmetapher für diese Suchprozesse ruft Halík das von Papst Franziskus (seit 2013) schon seit Längerem verschiedentlich eingebrachte Bild von der Kirche als Feldlazarett auf: Kirche hat dabei mitzuwirken, Gesundheits-, soziale und karitative Dienste möglichst optimal auszugestalten; aber darüber hinaus muss sie Diagnosen stellen, also: „die Zeichen der Zeit“ zu erkennen suchen. Aus den so gewonnenen Erkenntnissen heraus sollte Kirche Präventionsarbeit leisten, etwa, indem sie „Gesellschaften, in denen sich die böartigen Viren der Angst, des Hasses, des Populismus und des Nationalismus verbreiten, zu immunisieren“ hilft. Hier lässt sich Halíks Überlegung dahingehend ergänzen, dass es speziell von der Pandemie-Situation her betrachtet noch genauer zu analysieren gilt, welche Gesellschaften mit dieser Bedrohung wie (besser bzw. schlechter) zurecht kommen, und was das mit ihrem jeweiligen politischen System u. Ä. zu tun hat; erst dann ließe sich wohl genauer darüber nachdenken, welche Rolle Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften in diesen Zusammenhängen

3 Daniel Deckers, Die religiös schmerzfreie Gesellschaft, in: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/kommentar-zu-corona-und-den-kirchen-die-religioes-schmerzfreie-gesellschaft-16720300.html> (abgerufen am 15. April 2020); Printversion in: FAZ (11. April 2020), 1. Dass Religionen ganz aus der Öffentlichkeit verschwunden seien, wie Deckers schreibt, kann angesichts der enormen Vielfalt der Erscheinungsformen ritueller Praxen, wie sie sich zumal während der Pandemie gezeigt hat, freilich nicht behauptet werden.

4 Tomáš Halík, Christentum in Zeiten der Krankheit, aus dem Tschechischen übers. von Markéta Barth, 2. April 2020, 1, in: MFTThK: <http://www.theologie-und-kirche.de> (abgerufen am 4. April 2020).

spielen müssten. Schließlich soll die Kirche gemäß diesem Bild Rekonvaleszenz ermöglichen, indem sie anstrebt, „durch die Vergebung die Traumata der Vergangenheit aufzulösen“. Auch hier bleibt Halík eher allgemein. Vielleicht ließe sich dieser Gedanke von der aktuellen Situation her so konkretisieren: Auf Dauer wird es notwendig sein, Menschen mit ihren vielfältigen, belastenden und mit existentiellen Nöten verbundenen Erfahrungen sowie bei der Aufarbeitung auch des (schuldhaften) Scheiterns bei der Übernahme wechselseitiger Verantwortung u. Ä. intensiv zu begleiten.

Im Weiteren konkretisiert Halík die Aufgabe, diagnostisch tätig zu werden, so, dass es die Frage zu stellen gelte, wie die pandemiebedingt weitgehend leeren und zumindest für Versammlungen geschlossenen Kirchen theologisch zu deuten seien, und warnt vor schnellen Schlussfolgerungen: Notwendig sei eine geistliche Unterscheidung, und diese setze „eine kontemplative Distanz zu unseren erregten Emotionen und Vorurteilen, zu den Projektionen unserer Ängste und Wünsche voraus“⁵. Es gelte innezuhalten, die Frage wirklich an sich heranzulassen; dann scheine womöglich in diesem Zeichen weit über den aktuellen Kontext hinaus ein Epochenwandel in der Geschichte des Christentums auf:

„Vielleicht zeigt diese Zeit [...] den Kirchen symbolisch ihre verborgene Leere und eine mögliche Zukunft auf, die eintreten könnte, wenn die Kirchen nicht ernsthaft versuchen, der Welt eine ganz andere Gestalt des Christentums zu präsentieren.“⁶

Gefordert seien weder „Versuche einer Rückkehr in eine Welt, die es nicht mehr gibt, noch ein Sich-Verlassen auf bloße äußere Reformen von Strukturen“, sondern vielmehr „eine Wende hin zum Kern des Evangeliums, ein ‚Weg in die Tiefe‘“, der womöglich neu zu öffnen vermag für „die Wahrheit des Wortes Jesu“: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).⁷ Hier trifft sich offensichtlich die theologische mit der soziologischen Zeitdiagnose in einem entscheidenden Punkt: Gefragt ist auch für die Kirche(n) die Fähigkeit, außerhalb von Routinen institutionelle Lösungen für neue (und manche schon länger bekannte, aber jetzt endgültig nicht mehr aufschiebbare) Probleme zu entwickeln. Theologisch geht es darum, anstehende Lernprozesse aus der Konfrontation der aktuellen Situation mit dem Evangelium und dessen

5 Ebd., 2; dort auch die nächsten Zitate.

6 Vgl. auch die Diagnose eines Epochenwandels in *Deckers*, Gesellschaft (wie Anm. 3).

7 Vgl. *Halík*, Christentum (wie Anm. 4), 3.

Auslegungsgeschichte heraus zu organisieren. Welche ersten Richtungsanzeigen lassen sich für Lernprozesse im rituell-gottesdienstlichen Bereich ausmachen?

2 Rituelle Praxis im Pandemie-Modus: von komplexen Bewegungen in gottesdienstlichen Netzwerken

Die vergangenen Wochen, in denen Gottesdienste mit physisch kopräsenten Akteuren kaum oder gar nicht möglich waren, haben enorme Dynamiken im rituell-gottesdienstlichen Bereich und bei dessen (theologisch-)wissenschaftlicher Reflexion freigesetzt. Man kann von einer lebendigen Suche nach Pandemie-angemessenen Formen des gemeinschaftlichen Gebets und Gottesdienstes sprechen, die v. a. innerhalb der großen monotheistischen Religionen zu beobachten war und ist.⁸ Deren gründliche Aufarbeitung wird einige Zeit in Anspruch nehmen.⁹ Deshalb seien nur vier Themenfelder genannt, denen dabei erhöhte Aufmerksamkeit zukommen sollte:

Erstens ist die Vielfalt an (religiös-)rituellen Praktiken und Formaten, die sich entwickelt haben, beeindruckend. Die wissenschaftliche, möglichst interdisziplinär anzulegende Analyse muss sie genau erfassen, kategorisieren und im historischen Längsschnitt mit rituellen Praktiken in früheren Pandemie- bzw. Seuchenzeiten in Beziehung setzen. Dabei ist jeweils der gesellschaftlich-kulturelle (also auch politische und rechtliche [!]) Rahmen einzubeziehen.

8 Vgl. u. a. <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/corona-virus-covid-19> bzw. analog <http://www.zentralrat.de/32058.php> (abgerufen am 5. April 2020). In der Folge haben sich zahlreiche digitale Angebote entwickelt. Vgl. u. a. <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/religioese-online-angebote> bzw. <http://islam.de/32075> (abgerufen am 5. April 2020).

9 Aus der Fülle theologischer Beiträge seien vier genannt, die die gleich zu nennenden Themenfelder mit unterschiedlichen Akzentsetzungen aufgreifen (alle abgerufen am 18. April 2020): „Die Kreativität, die sich zeigt, ist bewundernswert“. Theologe *Alexander Deeg* über religiöse Praxis in Zeiten der Corona-Krise. Pressemitteilung 2020/102 vom 1. April 2020, Interview mit *Susann Huster*, in: <https://www.uni-leipzig.de/newsdetail/artikel/die-kreativitaet-die-sich-zeigt-ist-bewundernswert-2020-04-01>; *Albert Gerhards / Benedikt Kranemann / Stephan Winter*, Ausgewogenes Verhältnis zwischen Virtualität und Realität notwendig: Gemeinsam Gottesdienst feiern – auch im Modus der Krise, in: <https://www.katholisch.de/artikel/24940-gemeinsam-gottesdienst-feiern-auch-im-modus-der-krise>; *Isolde Karle*, Experiment mit offenem Ausgang. Kirche in der Coronakrise, in: <https://zeitzeichen.net/node/8218>; *Markus Weißer*, Leibliche Präsenz in medialer Entgrenzung. Die Corona-Pandemie als theologische Herausforderung und Chance, in: <https://www.feinschwarz.net/leibliche-praesenz-in-medialer-entgrenzung-die-corona-pandemie-als-theologische-herausforderung-und-chance>. Auf herausragendem Niveau behandelt verschiedene der zentralen Fragen mit sehr grundsätzlichem Anspruch *Thomas Schärtl*, Ein langer Karsamstag. Die Kirche und die Corona-Krise, in: *IKaZ* 49 (2020) 327–341.

Zweitens ist – unter Berücksichtigung jeweiliger Traditionen, institutioneller Vorgaben, Theologien usw. – zu untersuchen, wie die Beziehungen diverser, rituell geprägter Vergemeinschaftungsformen zueinander sowie dieser Formen zu individuellen spirituellen Praktiken in Bewegung gekommen sind. Ein Teilbereich dieses Themenclusters wird durch Fragen danach markiert, wer in welchen rituellen Kollektiven welche Rolle(n) eingenommen hat, mit welcher Autorität dies geschehen ist, welche Wirkungen dem Handeln einzelner Akteur*innen zugeschrieben wurden usw., wobei diese Fragen auch unbedingt machtssoziologisch weiter zu bearbeiten wären.

Drittens sind diakonisch ausgerichtete rituelle Praktiken zu thematisieren, die einzelne Menschen, die in schwere Bedrängnis geraten oder gar zu Tode gekommen sind, bzw. deren näheres Umfeld betreffen. Hier stellen sich etwa Fragen nach einer angemessenen Kranken- und Sterbebegleitung, nach würdigen und für die Trauernden tröstlichen Bestattungen; aber auch Fragen danach, wie die Ärmsten und diejenigen, denen bei der Aufrechterhaltung von Versorgungsleistungen sowie in Medizin und Pflege Enormes abverlangt wird, einbezogen werden können.

Viertens schließlich hat sich das Verhältnis von Virtualität und physischer Präsenz in rituellen Handlungskontexten als ein überwölbender Themenkomplex herausgestellt, dessen Bearbeitung äußerst dringlich erscheint – zumal für Kirchen, die sich als wesentlich sakramental begründet begreifen. Natürlich: Die aktuelle Situation hat eine ungeahnte Fülle an religiös geprägten digitalen Aktivitäten hervorgebracht, die wesentlich auf zeitlicher Synchronisation basieren. Eine Kernfrage ist aber, ob dies prinzipiell ein vollwertiger Ersatz bzw. eine gleichwertige Ergänzung der rituell-gottesdienstlichen Aktivitäten sein kann, die physisch ko-präsente menschliche Handlungsträger durch kollektive Körperpraktiken gemeinsam realisieren, wobei ein öffentlicher Raum zu eröffnen beansprucht wird, der die Erfahrung umfassenden Sinns ermöglicht.¹⁰

Wie gesagt: Angesichts der Komplexität der damit lediglich benannten Themenfelder steht eine gründliche Aufarbeitung an, die einige Zeit in Anspruch nehmen wird. Vielleicht lohnt es sich deshalb, gemäß dem Vorschlag von Tomáš Halík, quasi in kontemplativer Distanz erst noch einmal einen Schritt zurückzutreten, um den größeren Horizont von einem ganz anderen Standpunkt aus in den Blick zu nehmen.

10 Vgl. aus liturgiewissenschaftlicher Sicht *Teresa Berger*, Liturgie digital. Zu gottesdienstlichen Vollzügen in Bits & Bytes, in: LJ 69 (2019) 253–268.

3 Biblisch-christlich-kirchlich begründete Gottesdienste als Gerechtigkeitsressourcen

Die Pandemie-Krise hat, wie eingangs umrissen, eine zentrale Aufgabe verstärkt in den Fokus gerückt, die seit langem ganz oben auf der Agenda der Menschheit steht – nochmals im Anschluss an Steffen Mau: In einer hochgradig globalisierten Welt finden sich Personen zum einen als abhängige Teile eines großen Ganzen vor, zum andern als Akteur*innen, die mit ihren Handlungen ebenso auf dieses Ganze zurückwirken. Es geht entscheidend darum, diese doppelte Verbindung als *Gestaltungsaufgabe* bewusst zu machen. Eine der wichtigsten Fragen, die in diesem Zusammenhang zu bearbeiten sind, lautet: *Wer hat in einer globalisierten Welt welche Pflichten zu übernehmen?* Dieser Frage widmen sich u. a. Gerechtigkeits-theorien.¹¹ 2019 sind einschlägige jüngere Beiträge von Onora O’Neill (* 1941) unter dem Titel „Gerechtigkeit über Grenzen. Pflichten in der globalisierten Welt“ in deutscher Übersetzung erschienen.¹² Angesichts der Corona-Pandemie ist dabei der letzte Teil „Grenzüberschreitende Gesundheit“ besonders bemerkenswert.

O’Neills erste Grundannahme ist, dass die Menschenrechte zwar für Gerechtigkeitsfragen von entscheidender Bedeutung sind; weiterführend ist in diesem Zusammenhang aber aus ihrer Sicht nur ein solches Verständnis, das auch berücksichtigt, „wer genau was für wen tun soll“¹³, anders gesagt: wer gegenüber wem welche Pflichten hat. Ihre zweite Grundannahme, deren Plausibilität sich durch die Pandemie-Erfahrung zusätzlich verstärkt, lautet: Konzeptionen von Gerechtigkeit, die entsprechende Pflichten praktisch ausschließlich dem Staat zuweisen, sind unzureichend. Das ergibt sich schon aus „der Tatsache, dass es viele schlechte Staaten gibt, viele schwache Staaten und viele Staaten, die zu wenig Macht besitzen, um die Aktivitäten von Körperschaften, die eigentlich außerhalb davon angesiedelt sind, innerhalb ihrer Grenzen zu regulieren“¹⁴. Angesichts eines Virus, das an keiner Staatsgrenze haltmacht, wird erst recht offenkundig, wie hoch der Preis für die Annahme ist, „dass der Kontext der Gerechtigkeit, auch der Gerechtigkeit im Hinblick auf Gesundheit, entweder eine ‚begrenzte Gesellschaft‘ oder ein Staat ist“:

11 Vgl. für einen ersten Überblick *Wolfgang Kersting*, Gerechtigkeits-theorien, in: *Manfred G. Schmidt / Frieder Wolf / Stefan Wurster* (Hg.), Studienbuch Politikwissenschaft, Wiesbaden 2013, 131–159.

12 Vgl. *Onora O’Neill*, Gerechtigkeit über Grenzen. Pflichten in der globalisierten Welt, aus dem Englischen übers. von *Elisabeth Liebl*, München 2019.

13 Ebd., 23.

14 *Onora O’Neill*, Globale Gerechtigkeit: Pflichten in der globalisierten Welt?, in: ebd., 233–258, hier 241.

„Da wir unseren Blick nicht über die Grenzen hinaus richten, fällt uns nicht auf, dass diese Grenzen immer durchlässiger werden. Gesundheitsprobleme lassen Grenzen hinter sich, nicht nur, weil Krankheiten sich nicht begrenzen lassen, sondern auch weil das Spiegelbild einer globalen Konfiguration von sozialer und wirtschaftlicher Macht die globale Konfiguration von Armut und Krankheit ist.“¹⁵

Demgemäß gilt (1.), dass ein „vollkommen abstrakter oder moralischer Kosmopolitismus“ zwar „das moralische Standing aller Individuen in allen Gesellschaften ernst [nehmen mag]“, man dafür aber „den Preis einer Bewegung im Denken [zahlt], die Gerechtigkeitsüberlegungen erstaunlich weit weg führt von der Wirklichkeit der Macht und der Fähigkeit zu effektivem Handeln“¹⁶; und (2.) ist es keine tragfähige Lösung, alleine oder v. a. Staaten bzw. zwischenstaatlich eingerichteten und unterhaltenen Institutionen (wie z. B. der Europäischen Union, den Vereinten Nationen, der Weltgesundheitsorganisation ...) die Möglichkeit zu effektivem Handeln in diesem Sinne zuzuschreiben, weil es ihnen vielfach an der notwendigen Macht, den entsprechenden Fähigkeiten mangelt. Aus (1.) und (2.) folgt aber *zum einen* – will man nicht die favorisierte, auf den allgemeinen Menschenrechten beruhende Gerechtigkeitskonzeption modifizieren bzw. sogar ganz aufgeben –, dass zu versuchen ist, Staaten und internationale Institutionen zu ertüchtigen. Schon deshalb, weil diese Lösungsstrategie jedoch einen extrem langen Atem erfordert „und in der Zwischenzeit [...] viele Leben gelebt und verloren [werden]“, *und* deshalb, weil es womöglich Pflichten gibt, die prinzipiell nicht von Staaten oder zwischenstaatlich eingerichteten Institutionen erfüllt werden können, ist es *zum andern* erforderlich, nach alternativen Akteuren Ausschau zu halten: „Wo es effektive primäre Akteure der Gerechtigkeit gibt, ist die Verteilung von spezifischen Pflichten auf andere Akteure bzw. Institutionen, die mit konsistenten und wirksamen Fähigkeiten zu ihrer Realisierung ausgestattet sind, machbar.“¹⁷ Solche Institutionen sind

„unter bestimmten Umständen selbst beim Versagen der Staatsmacht in der Lage [...], zur Achtung bestimmter Gerechtigkeitsaspekte beizutragen. Das ist schon deshalb wichtig, weil einige dieser nicht-staatlichen Akteure beträchtliche Macht besitzen.“¹⁸

15 *Onora O'Neill*, Gesundheitswesen oder Medizinethik: über Grenzen hinaus gedacht, in: ebd., 306–325, hier 315.

16 Ebd.

17 *O'Neill*, Globale Gerechtigkeit (wie Anm. 14), 245.

18 Ebd., 248 f.

Zu den nicht-staatlichen Akteuren bzw. Institutionen (Individuen, Körperschaften, Organisationen) rechnet O'Neill – neben manchen Berufsständen, internationalen Konzernen, Nichtregierungsorganisationen ... – auch religiöse Gruppierungen und Institutionen. O'Neill befasst sich allerdings nicht weiter speziell mit deren Pflichten bzw. korrespondierenden Fähigkeiten. Ihr Ansatz lädt aber ein, dies aus theologischer Sicht zu tun, was in mehreren Richtungen geschehen kann. So ließen sich u. a. die ethischen Verpflichtungen fokussieren, die sich aus einem biblisch begründeten Glauben für ein etwaiges Engagement der Kirchen bei der Begrenzung gefährlicher Waffen, der Behebung der Armut, bei Maßnahmen zur nachhaltigen Bewahrung der Mit- und Umwelt sowie der Korruptionsbekämpfung u. Ä. ergeben.

Hier geht es jetzt freilich um eine andere Frage: Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang rituelle Praktiken? Der Vorschlag, der im Folgenden etwas entwickelt werden soll, lautet: Religiös-rituelle Praktiken im Allgemeinen und biblisch-christlich-kirchliche Gottesdienste im Besonderen können einen unverzichtbaren Beitrag leisten, die unterschiedlichsten Akteure der Gerechtigkeit zu identifizieren, zu unterstützen, ggf. zu reformieren bzw. zu schaffen, indem sie eine umfassende Konzeption rettender Gerechtigkeit ästhetisch nachdrücklich implementieren und stark machen. Im besten Fall bieten diese Praktiken diesen Akteuren so etwas wie einen Horizont an, der sie ihren jeweiligen Platz im Gesamt des Ringens um eine gerechtere Welt besser verstehen und annehmen lässt.

3.1 Religiös-rituelle Vollzüge als Möglichkeit zur Teilhabe an einer *ultimate vision*

Jürgen Habermas (* 1929) hat diesbezüglich in den vergangenen Jahrzehnten und jüngst noch einmal in seinem monumentalen zweibändigen Alterswerk herausgestellt, dass Religionen in „sakralen Komplexen“ ihre Ursprünge haben: in Einheiten von „literarisch überlieferten, durch Interpretation angeeigneten und dogmatisierten Lehrinhalten“ und „dem gemeinschaftlichen *rituellen Vollzug* der existentiell gelebten Glaubensinhalte“¹⁹. Religionen stellen nach Habermas ins Zentrum ihrer Wirklichkeitssicht, dass es eine „rettende Instanz“ bzw. Gegenmacht gibt, die sich adressieren lässt: eine Instanz, die alle Fehlbarkeit, alle Not und die Endlichkeit als solche letztlich zu überwinden verspricht; die also nichts weniger beansprucht, als die Wirklichkeit damit zu versöhnen, dass sie vergänglich ist. Im

19 Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 192; die nächsten Zitate 193.

gemeinschaftlichen rituellen Vollzug „bezeugt“ „die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte des Glaubens performativ“. Der Modus des Erzählens ist einer religiösen Weltansicht in Form des Mythos von Anfang eingeschrieben; und dieser Modus wurde seit den achsenzeitlich begründeten Transformationsprozessen²⁰ zwar stetig weiter modelliert, aber keineswegs eliminiert.

Die primäre Bedeutung rituell-gottesdienstlicher Kontexte für die praktische Vernunft bzw. die Suche nach theoretisch tragfähigen *und* praktisch nachhaltigen Gerechtigkeitskonzeptionen liegt von daher, wie sich genauer im Anschluss an Charles Taylor (* 1931) und Paul Ricoeur (1913–2005) zeigen ließe²¹, v. a. darin, dass sie die Werte und Ideen, die das Fundament einer Gesellschaft, Kultur oder Institution bilden, mit einer Vision koppeln. Thomas Schärtl-Trendel (* 1969) greift auf Ricoeurs Unterscheidung von „Ideologie“ (im Sinne des Inbegriffs der Werte und Ideen, die eine Gesellschaft fundieren) und „Utopie“ zurück und formuliert bezüglich der christlichen Liturgie: Es gehe in ihr um eine „gesunde Balance“ beider Größen, und diese sei eine wesentliche Voraussetzung für das Blühen lebendiger Kulturen, Institutionen etc.:

„The transformation of our identity envisions the eschatological goal of history – metaphorically circumscribed as the ‘heavenly’ which is mystically represented in our earthly liturgy. Moreover, liturgy opens the door to a utopia which is very specific for Christian faith: the idea that the Kingdom of God is already present among us and that it can be perceived in visible invisibility.“²²

Demgemäß ermöglicht der christliche Gottesdienst – in differenzierter Weise – Teilhabe an einer ganz bestimmten „ultimate vision“: „a vision that is theologically called our ‘hope’ in the Kingdom of God, whereby the vision itself leads back to the history of salvation that established our relation with the Lord“²³. Und insofern impliziert ein Gottesdienst, in dem sich das christliche Narrativ in

20 Vgl. auch *Hans Joas*, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, bes. 302–315; 330–354.

21 Vgl. *Stephan Winter*, Gottesdienst als Lebensform. Zu Profil und Methodik der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons, in: *Benedikt P. Göcke / Lukas Valentin Ohler* (Hg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien (STEP 13/2), Münster 2019, 307–348, hier 331 f. (dort auch Verweise auf ältere einschlägige Beiträge).

22 *Thomas Schärtl*, Grace as a Form of Life. An Essay on the Interference of Liturgy and Ethics, in: *Martin Stufesser / Stephan Winter* (Hg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, Regensburg 2009, 51–71, hier 64.

23 Ebd., 67.

spezifischer Weise realisiert, *erstens* die Überzeugung, dass es einen höheren Wert gibt als die Werte, die rein innerweltlich zu realisieren sind, anders gesagt: dass den Dingen eine Bedeutung zukommt, die ihnen Menschen nicht alleine beizulegen vermögen. Doch genau dies entfernt nicht von einem innerweltlich gerechten Umgang mit den Dingen; es motiviert vielmehr dazu, ihren Gebrauch möglichst eng am Verheißungscharakter zu orientieren, der ihnen innewohnt. Dies gilt *zweitens* zumal dann, wenn eine Religion eine Größe ins Zentrum stellt, die *einerseits* diese Welt radikal übersteigt, der aber *andererseits* zugleich das Potenzial innewohnt, sie nachhaltiger als alles andere zu prägen; im Fall des Christentums ist dies konkret die Agape,

„die Liebe Gottes zu uns, an der wir durch seine Kraft teilhaben können. [...] Uns wird eine Möglichkeit der Verwandlung gegeben, die uns über die bloß menschliche Vollkommenheit hinausführt.“²⁴

Diese spezifische Vorstellung von einem höheren Gut impliziert den Glauben daran, dass eine Macht existiert, die ihm dieses Gut zugänglich zu machen vermag. Und dies wiederum ist *drittens* mit der Überzeugung gekoppelt, „daß wir unser Leben als eines begreifen, das über die Grenzen seiner ‚natürlichen‘ Spanne zwischen Geburt und Tod hinausgeht: Unser Leben reicht weiter als ‚dieses Leben‘.“

3.2 Das Zusammenwirken von ritueller Gemeinschaft und individuellen Akteur*innen als unabdingbare Voraussetzung gerechtigkeitsproduktiven Gottesdienstes

Zurück zu Onora O’Neills Überlegungen dazu, wie sich eine ebenso umfassende wie realistisch wirksame Gerechtigkeitskonzeption etablieren ließe, die sich an den Menschenrechten orientiert. Die Grundrichtung ihres Ansatzes sei in Erinnerung gerufen:

„Gerechtigkeit ist ein Vorhaben, das von einer Vielzahl von Akteuren und Institutionen getragen werden muss, die eine Vielzahl unterschiedlicher Fähigkeiten besitzen und daher für Gerechtigkeit sorgen können – oder für Ungerechtigkeit. Dies geschieht gewöhnlich auf vielfältige Art, deutlich

²⁴ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2009, 45; dort auch das nächste Zitat.

unterschiedlicher jedenfalls, als es jene Ansätze vermuten lassen, die sich auf angeblich ‚realistische‘, in Wirklichkeit aber hochgradig ideologische Ansichten über die angebliche Motivation potenzieller Gerechtigkeitsakteure stützen.“²⁵

Die biblisch-christlich-kirchliche Konzeption rettender Gerechtigkeit ist vor diesem Hintergrund so einzustufen, dass sie gerechtigkeitstheoretisch gesehen ein hohes integratives Potenzial hat. Sie ist als ein *Sinnangebot* zu verstehen: als eine Option der Wirklichkeitsdeutung, innerhalb derer grundsätzlich *jeder* einzelne Mensch mit seiner jeweiligen biographischen Identität Ressource jener Gerechtigkeit ist, weil er qua seines Menschseins zur Liebe befähigt ist. Die christliche Glaubensgemeinschaft ist innerhalb einer solchen Konzeption – wie fragmentarisch und vorläufig auch immer – ein paradigmatischer ‚Ort‘, an dem diese Wirklichkeitsdeutung bezeugt wird: in Diakonie, rhetorischer Kommunikation und rituell-gottesdienstlicher Inszenierung der biblischen Botschaft. Umgekehrt wird dann dieses Sinnangebot aber nur nachhaltig gerechtkeitsproduktiv, wenn die rituell-gottesdienstlich inszenierte umfassende Geschichte zum integralen Bestandteil der individuellen „narrativen Identität“ (Ricoeur) von Menschen wird: Bestandteil der Geschichte, die eine Person „selbst erzählt, revidiert und unter dem Eindruck je neuer Erfahrungen variiert“²⁶, wodurch sie aus „Dissonanzen, Vereinzelteten und Zufälligen eine mehr oder weniger kohärente Ordnung“²⁷ herausdestilliert bzw. konstruiert.

Damit zeichnet sich – vorbehaltlich einer genaueren Ausarbeitung dieser anfänglichen Gedanken – so etwas wie ein (natürlich nicht das einzige) Meta-Kriterium für liturgiepraktische Handlungsoptionen ab, das gerechtigkeitstheoretisch plausibilisiert ist: Solche Handlungsoptionen müssen sich u. a. daran messen lassen, ob es ihnen gelingt, *die kollektive biblisch-christlich-kirchliche Identität und die individuellen narrativen Identitäten der Beteiligten nachhaltig miteinander zu verbinden*.²⁸ Eine prinzipielle Herausforderung, die die Pandemie-Krise mit

25 *Onora O’Neill*, Akteure der Gerechtigkeit, in: *dies.*, Gerechtigkeit (wie Anm. 12), 259–281, hier 281.

26 *Hille Haker*, Narrative und moralische Identität bei Paul Ricoeur, in: *Conc.* 36 (2000) 179–187, hier 182.

27 *Guido Bausenhardt*, Ist Gott ein geschichtlicher Gott? Skizze eines ‚Ja‘, in: *ders. / Margit Eckholt / Linus Hauser* (Hg.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche von morgen.* FS Peter Hünermann, Freiburg/Br. 2014, 63.

28 Sehr bedenkenswert ist auch der Ansatz, die Liturgie als intermediären Raum (*Thirdspace*) zu verstehen, in dem individuelle und kollektiv überlieferte Erfahrungen auf je neue Weise situativ korreliert werden. Vgl. *Andreas Odenthal*, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes* (PThe 161), Stuttgart 2019, u. a. 23–25.

ihren Beschränkungen noch einmal in ihrer ganzen Dringlichkeit hat hervortreten lassen, ist von daher, wie dieser integrative Zusammenhang innerhalb der eschatologischen Öffentlichkeit²⁹ ästhetisch präsent werden kann. Daran zu arbeiten, ist eine der Pflichten, die die Kirchen – gemeinsam mit anderen religiösen Institutionen – in einer fragilen globalisierten Welt haben. Sie leisten damit einen elementaren Beitrag dazu, dass eine Gemeinschaft entstehen kann, die – mit Durkheim gesagt – eine „organische Solidarität“ entwickelt, eine „Verbindungskraft“ zwischen eigentlich Unterschiedlichen.

Bemerkenswert sind vor diesem Hintergrund die beiden päpstlichen Gottesdienste, die vor kurzem auf dem Petersplatz gefeiert worden sind und deren Bilder sich wohl als emblematisch ins kollektive Bewusstsein einlassen werden: Sowohl der Gottesdienst mit dem außerordentlichen Segen „urbi et orbi“, wie er am 28. März 2020 stattgefunden hat,³⁰ als auch der Kreuzweg am Abend des Karfreitags (10. April 2020) haben vermocht, über weitgehende Reduktion der agierenden Personen sowie der verbalen wie nonverbalen Zeichen (gerade auch der Reduktion von ansonsten für päpstliche Liturgien durchaus üblichen Symbolen der Macht) und deren topographische Anordnung *einerseits* für eine kontemplativ geöffnete, suchende und fragende Kirche zu stehen; *andererseits* war das wenige, das ins Wort und v. a. ins Bild gebracht wurde, geeignet, global dazu einzuladen, sich mit der je eigenen Geschichte auf dem leeren Platz zu verorten, um sich gemeinsam mit dem Papst bzw. auch den Personen, die den Kreuzweg mitgestaltet haben, mit hineinnehmen zu lassen in die im Gottesdienst verkündete und inszenierte biblische Geschichte.

29 Vgl. zu dieser Kategorie u. a. Roger Mielke, Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson (FSÖTh 134), Göttingen 2012; Christian Stoll, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne, Paderborn 2017.

30 Vgl. die Besprechungen Gregor M. Hoff, Papst Franziskus: Das Echo der Stille. Wie der leere Petersplatz mit Papst und Pestkreuz zur Kulisse der Welt wurde. Eine Bildbetrachtung, in: *Christ & Welt, Beilage zur ZEIT-Ausgabe 15/2020*: <https://www.zeit.de/2020/15/papst-franziskus-andacht-petersplatz-coronavirus>; Benedikt Kranemann, Fragil und verletzlich. Päpstliche Liturgie in Zeiten der Pandemie, 1. April 2020, in: <https://www.feinschwarz.net/fragil-und-verletzlich-paepstliche-liturgie-in-zeiten-der-pandemie> (beide abgerufen am 6. April 2020).

4 Christlicher Gottesdienst als erzählte und erlebte Gerechtigkeit

Wenn der hier nur angedeutete Ansatz einer genaueren Prüfung standhielte, könnte auf dieser Basis weiter diskutiert werden, welche rituell-gottesdienstlichen Formen und welche Weisen ihres Vollzugs in welcher Situation jeweils geeignet sind, diese Verbindungskraft zu stärken. Aus liturgietheologischer Perspektive sei abschließend zumindest noch ein Argument für eine solche Vertiefung des Dialogs mit Überlegungen zur Gerechtigkeit in einer globalisierten Welt angeführt: Die Eingangspassagen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) erzählen Herkunft, Gegenwart und Zukünftigkeit der Kirche als Geschichte Gottes – nicht als reale, aber auch nicht als fiktive Geschichte, sondern als *deutendes Narrativ*.³¹ SC redet damit, so Guido Bausenhart (* 1952), „gleichsam in reflektierter Naivität, reflektiert, weil diese unmittelbar religiösen Aussagen ja sehr wohl aus Argumentationen und Diskussionen entstanden sind“³². Gemäß diesem Narrativ will Gott für *alle* Menschen Rettung, Befreiung und Gerechtigkeit. Deshalb hat er – so SC 5 – „in vielen Weisen zu den Menschen und in ausgezeichneter Form zu seinem erst-erwählten Volk Israel gesprochen“, in der „Fülle der Zeiten“ aber durch „seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind [...]“. Dieser Ereigniszusammenhang vollendet sich im „Pascha-Mysterium“: in Christi Leiden, seiner Auferweckung und Erhöhung zum Vater, wobei diese Kategorie das Christusereignis an den Exodus Israels als *das* biblisch bezeugte Urereignis rettender Gerechtigkeit in der Geschichte Gottes mit seinem ersterwählten Volk zurückbindet. Unter anderem SC 6 und 7 konkretisieren, wie sich diese Geschichte aus christlicher Sicht in der Liturgie fortschreibt: indem die Gemeinschaft der Getauften „niemals auf[...]hört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln“, dabei zu lesen, „was in allen Schriften von ihm geschrieben steht“, miteinander zu beten, zu singen und „die Eucharistie zu feiern [...]. All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.“ Die weiteren Ausführungen von SC sind von diesem Narrativ her zu verstehen, nicht zuletzt die Kategorie der „tätigen, vollen und bewussten Teilnahme“ *aller* Gläubigen (vgl. u. a. SC 14), die dann wiederum im Blick auf die Menschen insgesamt in differenzierter Weise als Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft agieren sollen (vgl. u. a. SC 1 und 2).

31 Wie ähnlich (neben SC 5–7) auch LG 1–4 und DV 2–6.

32 Bausenhart, *Geschichtlicher Gott* (wie Anm. 28), 64.

Wie die Feier des Paschamysteriums nachhaltig für das Leben möglichst *aller* Menschen fruchtbar werden kann, ist in den vergangenen Jahrzehnten vielfältig reflektiert worden. Winfried Haunerland hat dazu wichtige Beiträge eingebracht. Dabei ging und geht es ihm darum, die verschiedenen Handlungsebenen und die auf diesen Ebenen jeweils agierenden Akteure, ihre jeweiligen Verantwortlichkeiten und Interaktionsmuster in Geschichte und Gegenwart zu rekonstruieren, theologisch zu evaluieren und sich kritisch-konstruktiv, bisweilen Streitbar, einzumischen, wo er Schiefgaben ausmacht. Das mag bisweilen unbequem sein – doch ihm und uns ist zu wünschen, dass er noch lange am gemeinsamen Ringen um Liturgie und rituell-gottesdienstliche Praxis teilnehmen wird, die Kirche nicht selbst erfinden kann, aber in die sie sich angstfrei wie in ein immer neues Land vom Geist Gottes hineinführen lassen darf.