



Campus der Theologien

Zeitschrift für Theologische
Studien und Kritik

Michael Schüßler

„Wenn mir Gott zerrinnt ...“

Vom Handeln Gottes zu Ereignissen des Evangeliums

Zusammenfassung

Der Beitrag dekonstruiert zunächst die starken Vorannahmen des Handlungsbegriff im Diskurs um das Handeln Gottes. Anschließend wird mit Hilfe neuerer Praxis- und Ereignistheorien gefragt, wie sich das Verhältnis von Gott und Welt von einem nachmodernen Praxisbegriff her anders denken lässt. Als Konkretionen kommen die radiale Theologie John D. Caputos und die theologische Genderforschung in den Blick. Am Ende steht ein intertheologisches Abschlussgespräch mit Milad Karimi, der Gott ganz ähnlich als Ereignis des Koran versteht.

Summary

The article first deconstructs the strong presuppositions of the concept of action in the discourse on God's actions. Then, with the help of more recent theories of praxis and events, it asks how the relationship between God and the world can be rethought from a post-modern concept of praxis. John D. Caputo's radial theology and theological gender research are considered as concrete examples. At the end there will be an inter-theological final discussion with Milad Karimi, who similarly understands God as an event of the Koran.

Zur Person

Michael Schüßler, Dr. theol. Dipl.-Päd., Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen. Neuere Veröffentlichungen: Praktische Theologie und relationale Praxistheorien, in: ZPTh 43 (2023), H 2, 123–132; mit Christian Bauer, Practical Turn der Systematischen Theologie? Konzilstheologische Erkundungen und praxistheoretische Beobachtungen, in: ThQ 203 (2023), H. 4, 342–357; mit Judith Gruber & Ryszard Bobrowicz (Ed.), Dissenting Church: Exploring the Theological Power of Conflict and Disagreement, Basingstoke (Palgrave Macmillan) 2024.

ORCID: 0009-0009-2061-3027

GND: 131704796



Im Ankündigungstext zu einer überregionalen Fortbildungsreihe im Jahr 2022 heißt es unter dem Titel „Wenn mir Gott zerrinnt...“:

„Immer mehr Seelsorger:innen machen die Erfahrung, dass sie nicht mehr angemessen von Gott sprechen können. [...] Das liturgische Sprechen im Gottesdienst wird immer unglaubwürdiger, weil lebensfremd. Die normative Sprache der Dogmatik erodiert mehr und mehr und scheint längst nicht mehr geeignet, die immer vielfältiger gewordenen religiösen Erfahrungen zu versprachlichen. [...] ‚Gott zerrinnt mir zwischen den Fingern‘, so bringt ein kirchlicher Mitarbeiter ins Wort, was viele erleben. [...] Viele pastorale Mitarbeiter:innen und engagierte Christ:innen haben Gott ‚verloren‘, sie wissen nicht (mehr), wie sie von Gott, von Gottes Wirken in der Welt und von Erfahrungen mit Gott sprechen können. [...] Offenbar [...] müssen die religiöse Erfahrung, der Glaube und das Sprechen von Gott auf neue Weise ‚re-konstruiert‘ und versucht werden.“¹

Das bringt den Ausgangspunkt der folgenden Überlegung präzise auf den Punkt. Zwar gehört die Rede vom ‚Handeln Gottes‘ zur Geschichte und Gegenwart des Christentums.² Doch wenig daran scheint heute noch selbstverständlich. Die postsäkulare Gegenwart hat religiöse Archivbestände zwar nicht wirklich abgeschafft, sondern vervielfältigt und unter riskanten Open Source Bedingungen weiterhin im persönlichen wie politischen Gebrauch. Doch der Tod Gottes in der Moderne schwingt immer mit. Dass eine göttliche Person im Himmel handelnd eingreift in unsere Welt und unsere Leben, das klingt für viele mitteleuropäische Kontexte doch irgendwie nach einem temporalen ‚früher (vielleicht)‘, also vor der modernen Entzauberung, in biblischen Zeiten, bei Thomas von Aquin etc., oder nach einem territorialen ‚anderswo (vielleicht)‘, etwa vermeintlich magischer oder animistischer Erfahrungen im Globalen Süden. Im katholischen Bereich gibt es noch eine weitere, nämlich sakramental gelagerte Variante des Handelns Gottes. Die katholische Amtstheologie geht davon aus, dass geweihte Priester in sakramentalem Kontext ‚in persona Christi‘ handeln, etwa in der Eucharistie. Doch aktuell denkt man beim mit Priestern verbundenen Handeln Gottes eher an geistlichen und sexuellen Missbrauch, durch den für die Betroffenen der personale Gott für immer traumatisch mit Übergriffigkeit und Gewalt verbunden sein wird. Und angesichts der geopolitischen und planetaren Krisen und Katastrophen schreibt die internationale Zeitschrift für Theologie Concilium in der Einleitung zum Themenheft ‚Göttliche Vorsehung‘ im Juli 2023: „Die Gewissheit göttlicher Gegenwart und göttlichen Handelns verschwindet selbst als Trost für die Naiven angesichts zunehmender ökologischer Zerstörung, erzwungener Migration und Hassverbrechen aufgrund von Rasse, sozialer Klasse und Geschlecht, die religiöse Gefühle manipulieren, um die sie stützenden Idolatrien zu erhalten“ (Kovács/Pilaro/Mendoza-Álvarez 2023: 257).

Die folgenden Überlegungen verorten sich im dritten Feld zwischen klassischem Theismus, der die personale Gottesrede kirchlicher Texte apologetisch verteidigen will, und strengem Atheismus, der mit gleicher Sicherheit jeden Gotteshorizont für nichtig erklärt. Das schließt im Diskursstand an die ausführlichen Begründungen von Martin Breul an (vgl. Breul 2022). Theologisch

1 Flyer: https://kamp-erfurt.de/fileadmin/user_upload/news/2022/2022_Wenn_mir_Gott_zerrinnt_Flyer.pdf.

2 In einem Band der ‚Quaestiones disputatae‘ von 2014 zum Handeln Gottes heißt es: „Die biblische Rede vom lebendigen Gott ist ohne göttliches Handeln in der Geschichte mitten unter uns undenkbar. [...] Konstitutiv ist nicht nur für das Christentum, sondern für jeden monotheistischen Offenbarungsglauben die Überzeugung, dass Gott in der menschlichen Geschichte und im individuellen Leben wirkt, ja dass er handelnd darin präsent ist“ (Siebenrock/Amor 2014: 12).

gewendet meint etwa Lisanne Teuchert mit Prozesstheologie und Open Theism: „Gott riskiert nicht nur etwas im Verlauf der Weltgeschichte, sondern er riskiert auch sich selbst“ (Teuchert 2022: 81). Aber sieht man der akademischen Theologie dieses Risiko in ihrem Gegenstand tatsächlich an?

Der Beitrag wird zunächst die starken Vorannahmen des Handlungsbegriff im Diskurs um das Handeln Gottes dekonstruieren. Die damit eröffneten Fragen werde ich aber nicht systematisch-theologisch in eine spekulative Dogmatik hochrechnen (vgl. dazu Fuchs 2014), sondern quasi in die praktisch-theologisch andere Richtung, zu neueren Praxis- und Ereignistheorien wenden und fragen, wie sich das Verhältnis von Gott und Welt von einem nachmodernen Praxisbegriff her überhaupt anders denken lässt.

Das ist zugegebenermaßen alles ein wenig experimentell und für meinen praktisch-theologischen Leisten weit aus dem Fenster gelehnt. Allerdings hatte schon Saskia Wendel in Reaktion auf ereignisbasierte Praktische Theologie bemerkt, „letztlich stehen mit der Problematisierung des Handlungsbegriffs auch noch andere theologische Gehalte auf dem Spiel, etwa ganz grundlegend das Verständnis des Handelns Gottes und damit verbunden zentrale Überzeugungen des Theismus“ (Wendel 2015: 121). Dem werde ich jetzt nachgehen.

1. Rekonstruktion: Handeln Gottes im Horizont moderner Handlungstheorien

Ich beginne mit der einflussreichen Unterscheidung von Reinhold Bernhardt in ein kausal-kosmologisches (bei Bernhardt: sapiential-ordinativ) Modell und ein personal-interventionistisches Modell (bei Bernhardt: aktualistisch) vom Handeln Gottes.

1. Im kausal-kosmologischen Modell hat Gott die Welt mit einem ewigen Schöpfungsplan geschaffen. Gott handelt nicht direkt durch einzelne Interventionen, sondern „durch die nach seiner Weisheit eingerichtete Seins- und Naturordnung [...]. [...] Die Welt erscheint als Ordnungszusammenhang (wobei dieses ontische System die Gestalt eines funktionalen Mechanismus oder die eines beseelten Organismus haben kann), der von Gottes Rationalität konstruiert, erhalten und gesteuert wird.“ (Bernhardt 1999: 45). Gott handelt, indem er die Welt als gute Schöpfungsordnung eingerichtet hat und mittels einer „den Kosmos durchwaltenden und zweckmäßig ordnenden Weltvernunft“ (ebd.: 38–39) am Laufen hält (wie aktiv und wie passiv, darüber gibt es verschiedenen Auffassungen) (vgl. dazu Teuchert 2022).

2. Das personal-interventionistische Modell entspricht dann eher einer Vorstellung vom ‚Handeln Gottes‘ nach modernem, theistischem Verständnis. Gott ist hier nicht einfach in der Welt wirksam, sondern steht ihr als transzendenter Akteur gegenüber. Dieser von außen in die Welt eingreifende Gott ist, so Bernhardt, „subjektanalog als personale, selbstbewusste Aktinstanz zu denken [...] – ausgestattet mit Intentionalität (Willen), Wirkmacht und Wirkinstrumenten. [...] So überliefern die

biblischen Schriften in weiten Teilen unbefangene Zeugnisse von Willenskundgebungen, Worten und Machttaten Gottes“ (Bernhardt 1999: 41).

Nach Bernhardt lässt sich die „gesamte Geschichte der israelitischen und christlichen Überlieferung vom Wirken Gottes in der Welt“ in diese beiden Argumentationslinien zusammenfassen: Gott als teleologische Ordnungsmacht des Kosmos und Gott als souveräne Handlungsmacht in der Welt (bemerkenswerterweise sind in 2023 zwei aufeinander folgende QD-Bände zu genau diesen beiden Konzeptionen erschienen: Böttigheimer/Fritz (Hg.) 2023; Kopf/Essen (Hg.) 2023).

Mir geht es jetzt nicht darum, die bekannten Problemaspekte herauszuarbeiten, wie das Böse und die Freiheit des Menschen mit Gottes guter Schöpfung zu vereinbaren sind, oder ob Gottes Handeln in Konkurrenz zum Handeln des Menschen und den Naturgesetzen steht. Mir geht es vielmehr diskursanalytisch um die Frage, von welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen die Konzeption vom Handeln Gottes überhaupt abhängt. Und da lässt sich zeigen, wie die Rede vom ‚Handeln Gottes‘ biblische Sprachbilder mit der Vorstellung personaler Handlungsmacht eines modernen Subjekts verbindet. Denn in der Moderne ist Handeln an genau diese beiden Dinge gebunden: an die Vorstellung einer zielgerichteten Entwicklung der Weltgeschichte hin zur besseren Ordnung der Dinge und an ein souveränes, vernunftgeleitetes und handlungsmächtiges Subjekt (vgl. Assmann 2013).

Was den Handlungsbegriff angeht, so wird mit Roman Siebenrock nach der anthropologischen Wende „ein eher allgemeiner anthropologisch akzentuierter Handlungsbegriff expliziert, der dann mit jenen von der Schrift erzählten, ausdrücklichen Handlungen Gottes inhaltlich gegenübergestellt oder gefüllt wird“ (Siebenrock 2014: 243). In der Linie von Kant über Max Weber bis zur analytischen Philosophie wird Handeln dabei von der Intentionalität starker Subjekte her verstanden: „Handeln bedeutet [...], mit Absicht innerhalb einer Ereignisfolge etwas zu bewirken, zu erzielen, zu verändern, zu verhindern. Das impliziert aber [...], dass die Handlungssubjekte über entsprechende Macht und Mittel verfügen, verändernd oder verhindernd wirken zu können. Idealtypisch werden verschiedene Handlungstypen nach Jürgen Habermas unterschieden: instrumentelles und kommunikatives Handeln“ (ebd.: 244).

Für die katholische Pastoraltheologie war diese Unterscheidung Jahrzehnte stilprägend, vor allem durch die Habilitation des Metz-Schülers Helmut Peukert aus den 1970er Jahren. Kommunikatives Handeln ist mit Habermas auf die unbedingte Anerkennung des Anderen mit dem Ziel von Verständigung und Solidarität angelegt. Diesem normativen Handlungsbegriff wird in theologischer Rezeption eine Nähe bescheinigt zur alttestamentlichen Prophetie und zur Reich Gottes Botschaft Jesu. Peukert schreibt: „So existiert Jesus radikal für Gott, indem er diesen Gott für die anderen praktisch behauptet und in seinem Handeln als die heilende, vergebende, rettende Wirklichkeit erfahrbar macht. Im solidarischen Handeln für die anderen behauptet er Gott als die von ihm verschiedene rettende Wirklichkeit“ (Peukert 1978: 326). Dieses Format ermöglichte es Jahrzehnte lang, kirchliches Handeln als solidarisches Engagement zu entwerfen, das im Horizont christlicher Gemeinde am Wachstum des Reichs Gottes zu mehr Gerechtigkeit arbeitet: „Gott hat keine anderen Hände, als die unseren“ war und ist der Leitsatz engagierter Alltagsspiritualität.

Doch seit der Jahrtausendwende gibt es im Fach ein Unbehagen an Praktischer Theologie als Handlungstheorie. Zwar wird der biblisch grundierte, gesellschaftskritische Grundimpuls von universaler Solidarität und Gerechtigkeitsorientierung gewürdigt. Allerdings diagnostiziert Rainer Bucher der „Pastoraltheologie handlungstheoretischen Zuschnitts einen Überschuss an moralischem Pathos und einvernehmender Gemeinschaftsrhetorik und ein Defizit an Analytik, ruhiger Fremdwahrnehmung und sachlichem Blick auf das irritierende Neue der Gegenwart“ (Bucher 2010: 41). Drei Beispiele:

- Ein an Gleichheit und Konsens orientierter Handlungs- und Praxisbegriff verstellt den Blick auf die Komplexität der Wirklichkeit, auf Differenz und Diversität. Herbert Haslinger hat mit Bezug auf das Alteritätsdenken von Emmanuel Levinas darauf hingewiesen, „die Andersheit anderer Kulturen und Menschen nicht als einen zu überwindenden Widerstand zu betrachten, sondern als theologiegenerative Realität“ (Haslinger 1999: 112).
- Im starken Subjektbegriff liegt die Gefahr, reale Macht- und Strukturfragen letztlich doch bei der Haltung und Moralität der Einzelnen abzuladen und diese mit einem ‚Machbarkeits-Bias‘ zu versehen. In diesem Sinne wäre die klassische Handlungstheorie zu unterkomplex für eine relational diverse, global verflochtene und multipolare Gegenwart (vgl. Bucher 2010: 32–39 mit Bezug auf Hölzl).
- Der norm- und zielgeleitete Handlungsbegriff besitzt einen nahezu heroischen ‚Aktivitäts-Bias‘ und verdeckt andere, passivere Zwischen- und Gegenformen, die aber als Praktiken etwa des Wartens, Schweigens oder Darstellens theologisch und seelsorglich zentral sein können. Reinhard Feiter hat aus phänomenologischem Denken heraus den responsorischen Handlungsbegriff des ‚antwortenden Handelns‘ entwickelt. Handeln wird zum Zwischenereignis, das nicht bei einem selbst, sondern anderswo, beim Anderen, beginnt. Aus Handeln wird die praktische Logik „des Sich-Ereignens des Redens und Tuns“ (Feiter 2002: 297) in einem Dazwischen, in dem man sich oft etwas gibt, was man gar nicht hat: eine der wichtigen Erfahrungen in Seelsorge etwa.

Aus praktisch-theologischer Perspektive ist es nun spannend zu sehen, dass in der systematisch-theologischen Diskussion zum Handeln Gottes exakt diese Aspekte auf Gott hin verhandelt werden. Schon Reinhold Bernhardt hatte vor der Zuschreibung zu großer Handlungsmacht ebenso gewarnt wie vor dem ‚Aktivitäts-Bias‘ und der Vernachlässigung von Passivität und den Erfahrungen eines Dazwischen.³

Er hat deshalb bekanntlich dritte Möglichkeiten vorgeschlagen, nämlich Handeln in Bezug auf Gott streng metaphorisch zu gebrauchen und konzeptionell stattdessen vom ‚Wirken Gottes‘ zu sprechen (vgl. Bernhardt 1999: 378). Sein Begriff ist die ‚operative Präsenz‘, weil Gott hier als schwache Macht der Gnade und der Liebe in den immanenten Relationen und Beziehungen der

3 So kommt er zu einem skeptischen Schluss, wenn es darum geht von einem normativ starken Handlungsbegriff auf das Handeln Gottes hochzurechnen: „Es muss daher bezweifelt werden, ob der Begriff des Handelns nach einer solchen Überhöhung seiner inhaltlichen Bestimmtheit überhaupt noch sinnvoll verwendet werden kann“ (Bernhardt 1999: 374– 375).

Welt verstanden wird.⁴ Während Bernhardt das mit Pannenberg in Kraftfeldern und energetischen Metaphern ausdrückt, entwickeln andere eine gabetheoretische Konzeption vom Wirken Gottes als theologische Hermeneutik des Sich-Gebens (vgl. Büchner 2010; Hoffmann 2013).

Schauen wir noch einmal auf den bisherigen Diskussionsstand. Jede Rede von Gott ist immer menschliche Rede, die sich in situierten Diskursen, Sprachspielen und Vorstellungsräumen ausdrücken muss. Die spezifische Wendung vom Handeln Gottes ist dabei von der europäischen Geistesgeschichte, also den philosophischen Geschichts-, Subjekt- und Handlungstheorien der Moderne geprägt. In fast allen neueren Texten zum Thema findet sich das Argumentationsmuster, erstens vom Handeln Gottes als Basisannahme des Christentums sprechen zu müssen, das dann zweitens in Handlungs-Begrifflichkeiten von Absichten und Taten, von Wirkungen und ‚divine action‘ auch zu tun, und sich zugleich drittens von den mitlaufenden Annahmen des modernen Human-Konzepts ‚Handlung‘ und eines damit implizierten ‚Handlungsträgers‘ als zu anthropomorph zu distanzieren (vgl. Bernhardt 1999: 374). Kurz: Gott handelt und wirkt immanent und personal, aber er ist ganz anders, und das vor allem dann, wenn man akademisch verantwortlich sprechen will.⁵

Gesche Linde hat in der diesem Heft zugrundeliegenden Ringvorlesung diesen Problemstand bearbeitet, indem sie den Handlungsbegriff beiseitelässt und das Verhältnis von Gott und Welt in ihrem heimischen Feld dogmatischer Formeln weiterdenkt, also im Feld der Sprache als Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität: ‚Gott ad extra‘ und ‚Gott ad intra‘. Was hier vorgeschlagen wird, biegt, wie angedeutet, in die andere Richtung ab und nähert sich dem Gottesbegriff über neuere sozial- und kulturwissenschaftliche Diskurse, die gerade *nicht* ein personales Handlungskonzept ins Zentrum stellen.⁶

2. Dekonstruktion: Wie verändern Praxistheorie und Ereignisdenken die Rede vom ‚Handeln Gottes‘?

Mit dem ‚practice turn‘ in den Sozial- und Kulturwissenschaften (vgl. Knorr Cetina/Schatzki/Savigny (Hg.) 2001) möchte ich im Folgenden nicht mehr von handelnden Subjekten, sondern

4 „Gottes Wirksamkeit ereignet sich nicht primär in Form einzelner Akte, sondern in wirkender Präsenz, die sich in Gestaltwerdung des Gottesgeistes repräsentiert“ (Bernhardt 1999: 442).

5 So heißt es im relativ neuen Votum des Theologischen Ausschusses der EKD zum Handeln Gottes: „Selbstverständlich ist Gott kein überdimensioniertes Handlungssubjekt, das nach Maßgabe bestimmter Handlungsabsichten durch Betätigung bestimmter Handlungsorgane in der Abfolge bestimmter Handlungsschritte durch Einwirkung auf bestimmte Handlungsgegenstände bestimmte Handlungsziele zu erreichen sucht. Gott wäre so in die Strukturlogik menschlichen Handelns eingespannt und damit zu einem bloß innerweltlichen Akteur verendlicht“ (EKD 2021).

6 Vielleicht kann man das heute sogar wieder Ontologie nennen, wenn damit nicht platonische, naturrechtliche oder andere Essentialismen gemeint sind, sondern die Frage nach dem, was man über die Beschaffenheit der Welt aussagen kann und über die Möglichkeit, darin mit Transzendenz zu rechnen (vgl. Holbraad/Pedersen (Hg.) 2017).

von Praktiken und ihren Ereignissen, Mustern und Akteuren ausgehen. Neuere Praxistheorien, so die These, konzeptionalisieren die soziale Welt des Menschen auf eine Art und Weise, die auch andere Perspektiven auf Gottes Weltpräsenz ermöglicht, nämlich relationale und ereignisbezogene.

Ich folge der Einfachheit halber Andreas Reckwitz, der Praxistheorien nicht als geschlossene Theorie, sondern als ein Feld zusammenhängender Ansätze versteht. Dazu gehören Pierre Bourdieu mit seiner Praxis- und Habitus-theorie, dann die poststrukturalistischen Ansätze von Jacques Derrida, Michel Foucault, Judith Butler und auch Michel de Certeau mit der Verbindung von Praktiken und Diskursen sowie der an Wittgenstein anschließende Entwurf von Theodore Schatzki, der von situierten ‚doings und sayings‘ ausgeht. Dieses praxeologische Feld verspricht, einige der lange Zeit diskursprägenden Dichotomien außer Kraft zu setzen, etwa den Leib-Seele-Dualismus, das Handlung-Struktur-Problem oder Mikro- und Makroanalysen. Inwiefern das auch für Gott und Welt gilt, will ich zumindest andeuten.

Praxistheorien folgen nicht mehr den Annahmen der Bewusstseinsphilosophie, wonach die Triebfeder des Handelns primär im Bereich des Mentalen/des Geistes liege und sich die Welt aus den intentionalen Wahlentscheidungen der Subjekte aufbaue. Weder ökonomisch-utilitaristische noch teleologische, noch normengeleitete Ansätze sind deshalb ausreichend. Praktiken werden vielmehr verstanden als relationale Phänomene, die einer eigenen Logik folgen, so Bourdieu, „einer praktischen Logik, nämlich jener Logik des Unschärfen, des Ungefähren, die das normale Verhältnis zur Welt bestimmt“ (Bourdieu/Wacquant (Hg.) 2013: 44). Reckwitz schreibt: „Die soziale Welt setzt sich aus sich ständig reproduzierenden und zugleich in Veränderung begriffenen Ensembles von Praktiken zusammen. [...] Performativ wird das Soziale in diesem ‚Nexus von Tun und Sagen‘ (Schatzki) fortwährend hervorgebracht“ (Reckwitz 2021: 53). Vier Aspekte dazu:

1. Relationalität: Praxistheorien dezentrieren das moderne Subjekt und betten es in vielfältige Praxisrelationen und implizite Wissensbestände ein, welche die Subjektivierungsweisen der Einzelnen prägen. „Nicht *hinter* der Praxis, also transzendental, ist [...] anzusetzen, sondern *in ihr*“, schreibt Armin Nassehi (2006: 229). Das Transzendente, die Bedingung der Möglichkeit von Leben und Erkennen, wird damit vom Bewusstsein ins Empirische konkreter Praxisverhältnisse verlagert. „Subjekt *ist* man nicht, man *wird* es, indem man sich die Wissensordnungen und Kompetenzen der Praktiken aneignet. Es findet ein permanentes *doing subject* statt“ (Reckwitz 2021: 62). Das heißt: Man beobachtet nicht Menschen und ihre Situationen, sondern Situationen und ihre Menschen, also das, was Situationen mit Menschen machen (nach Erving Goffman).

2. Ereignis und Routine: Was den Zeithorizont betrifft, so rechnen Praxistheorien mit der Gleichzeitigkeit von Differenz und Wiederholung (so Gilles Deleuze). Einerseits sind Praktiken als routinisierte Körperpraktiken durch Tradierungen, Gewohnheiten und diskursive Wissensordnungen mit der relativen Trägheit eines Habitus verbunden. Zugleich liegt aber mit Derrida und Deleuze in jeder Wiederholung auch das Potenzial der kreativen bzw. subversiven Differenz. „In gewisser Weise setzt jede Situation einen neuen Anfang und ist jeder Kontext anders und unendlich komplex – woraus sich die Ereignishaftigkeit, lokale Situietheit und Unberechenbarkeit von Praxis ergibt. [...] Es gibt in der Praxistheorie eine konstitutive Offenheit für Überraschendes und

Abweichendes in der Mikrosituation“ (ebd.: 58). Obwohl die Welt oft als stahlhartes Gehäuse von Routinen und Kausalitäten erscheint, kann sich doch mit jedem Ereignis eine ganze Konstellation verändern, was nachträglich als Kippunkt oder Bifurkation interpretiert wird.

3. Verkörperungen: Entscheidend ist dabei, dass soziale Praktiken nicht ohne die Körperlichkeit und Affektivität des Menschen verstanden werden können. Zum Ärgernis für so schöne Orte wie etwa einen Hörsaal, besteht die Wirklichkeit aus mehr als dem Denkraum rationaler Gründe. „Gegen die Geistbesessenheit und die Körpervergessenheit großer Teile der Sozialtheorie in der langen Tradition der cartesianisch-kantischen Bewusstseinsphilosophie hebt die Praxistheorie [...] die Körperlichkeit der Praktiken hervor“ (ebd.: 55–56). So sind liturgische und spirituelle Praktiken wie Kreuzzeichen, Fußwaschung, Teilen von Brot und Wein, Ergriffenheit durch Musik nicht nur Ausdruck eines mentalen Glaubens, sondern prägen diesen immer auch erst im körperlich-affektiven Vollzug.

4. Materialitäten: Wenn man das konsequent weiterdenkt, dann wird verständlich, warum an Praktiken auch Gegenstände und Objekte, Pflanzen und Tiere konstitutiv beteiligt sein können. Wie Reckwitz mit dem hier entscheidenden Bruno Latour schreibt: „Gegen eine traditionsreiche Engführung der Sozialtheorie auf Intersubjektivität, also auf zwischenmenschliche Beziehungen, geht die Praxistheorie zugleich davon aus, dass an den sozialen Praktiken immer auch nicht-menschliche (organische und anorganische) Entitäten partizipieren“ (ebd.: 56). Die neuen Materialismen, die bei der Suche nach Auswegen aus der Klimakatastrophe im Anthropozän immer wichtiger werden, schreiben nicht nur den Menschen Handlungsmacht zu, sondern auch Tieren, Ökosystemen, Architekturen oder smarten Technologien. Das bricht mit der Kant'schen Einteilung, das Bewusstsein des Menschen sei das Reich der Freiheit und der Handlungsmöglichkeiten, während die Natur das der kausal festgelegten Determination sei. In Praxistheorien geht man von verteilter Handlungsmacht aus, wobei Handeln dann nicht an bewussten Intentionen, sondern an erfahr- und beobachtbaren Wirkungen abgelesen wird, ob etwas also in der Situation einen Unterschied macht.⁷

Damit stellt sich die Frage nach Relationalität im Gottesbild, nach der Ereignishaftigkeit Gottes in der Welt, nach Körper und Geschlecht sowie nach dem Verhältnis von Gott und Materialität.

Ich muss das jetzt für die hier relevante Argumentation etwas hart auf eine Erkenntnis reduzieren: *Wenn schon das menschliche ‚Handeln‘ in praxistheoretischer Analyse viel komplexer ist als die Zurechnung auf rationale Subjekte oder ein Vierfelder-Schema analytischer Religionsphilosophie* (vgl. Göcke/Scheider 2017: 21–25, die das Handeln Gottes entlang der beiden Unterscheidungen subjektiv/objektiv und direkt/indirekt in vier handliche Felder einsortieren), *wieso dann ausgerechnet auf Gott hin weiter von personal gedachter Handlungsmacht eines souveränen Handlungssubjekts ausgehen?*

7 „Außer zu ‚determinieren‘ und als bloßer ‚Hintergrund für menschliches Handeln‘ dienen zu können, könnten Dinge vielleicht ermächtigen, ermöglichen, anbieten, ermutigen, erlauben, nahelegen, beeinflussen, verhindern, autorisieren, ausschließen und so fort“ (Latour 2014: 124).

Für die praktisch-theologische Forschung liegt es deshalb näher, Handeln Gottes nicht als eine vorgängige Prämisse zu verstehen, sondern als eine mögliche Variante vielfältiger (christlicher) Glaubenspraktiken. Wie wird Handeln Gottes in Texten und in Praxisvollzügen überhaupt hergestellt und wo und wie wird es in welcher Form in Frage gestellt oder ganz beiseitegelassen?

Vor kurzem ist Jan Loffeld dem in seiner pastoraltheologischen Habilitation anhand der Erlösungsdimension nachgegangen. Die christliche Glaubensstradition bezeugt zwar das Handeln Gottes zentral als Erlösung von Unheil, Leid und Tod. Doch im Alltag findet sich erlösender Sinn auch im Yoga, im Flow körperlicher Anstrengung beim Sport oder in Ritualen nicht-christlicher Religionstraditionen. Und die Rettung der Welt übernehmen wahlweise die Klimagerechtigkeitsbewegung, technologische Innovationen oder die NATO. Die Zweitcodierung erlösender Hoffnungen und Erfahrungen mit biblischen Erzählungen ist zwar weiter möglich, aber keineswegs mehr notwendig, so Loffelds These vom ‚nicht notwendigen Gott‘. Trotzdem bleiben viele Teile der akademischen Theologie beim erlösenden Handeln Gottes im Frame ‚mehr desselben‘, meint Loffeld. Nach der Durchsicht aktueller Erlösungsdiskurse heißt es ernüchtert: „[T]heologische wie kirchliche Diskurse um den Erlösungsgedanken werden stumpf angesichts einer Realität [...], die den Imperativen beider nicht mehr folgt“ (Loffeld 2020: 278)⁸, nämlich nicht mehr den Imperativen der Kirche und auch nicht mehr der semantischen Logik einer akademischen Theologie.

Loffeld schlägt vor, in dieser Lage zwei Dingen nicht auszuweichen. Einmal der Ohnmacht und Kontingenz des christlichen Gottes- und Erlösungsangebots nicht durch unerschütterliche Relevanzunterstellungen auszuweichen: Die Gegenwart stellt tatsächlich die Grundfesten des modernen, neuzeitlichen Christentums in Frage. Und zweitens gilt es mit dem ‚practical turn‘ (ebd.: 281) in Praxisvollzügen jene Erfahrungen empirisch aufzusuchen, in denen sich auch am Rand oder außerhalb kirchlicher und christlicher Selbstverständlichkeiten das ereignet, was Menschen heute mit der schöpferischen Lebensmacht Gottes in Verbindung bringen – und sei es im Zweifeln und Hadern. Er wertet unter anderem ein Kloostergästebuch aus, untersucht das Lebenszeugnis des Menschenrechtsaktivisten Rupert Neudeck und die zeitgenössische Glaubensbiographie „Gott braucht dich nicht“ von Esther Maria Magnis. Das Ergebnis lautet: „Der erlösende, befreiende und darin wirksame Gott ereignet sich auch heute, allerdings pluriform, ungeplant und entgrenzt. Dies lässt sich weder pastoral planen, noch dogmatisch einhegen“ (ebd.: 374). Und das hat Folgen für Ansatz und Status von Theologie insgesamt: „[D]as Relevanz erleben wird zur Voraussetzung des theologischen Plausibilitätsdiskurses. Der spätmoderne Mensch stellt offenbar [...] den Relevanz- vor den Wahrheitsdiskurs [...]: existenzielle Lebensrelevanz wird zur Türöffnerin für Plausibilitätsfragen und nicht umgekehrt“ (ebd.: 375).

Genau das war die Intuitionen der eingangs erwähnten Fortbildung: „Gott zerrinnt mir zwischen den Fingern“, hieß es da. „Auch viele engagierte Christ:innen wissen nicht (mehr), wie sie von Gott, von Gottes Wirken in der Welt und von Erfahrungen mit Gott sprechen können.“ Solche

8 Weiter schreibt er: „Beide geraten in den Strudel diverser Vervielfältigungen von existenziellen Prämissen hinein, die sich zeitgleich nicht nur radikal unterscheiden, sondern auch stets neu und ungeahnt verändern können. Das Christentum steht damit gleichsam inmitten einer gesamt-kulturellen Kernschmelze seines Uranliegens und scheint dem zunächst ohnmächtig ausgeliefert“ (ebd.).

Erfahrungen provozieren den Versuch, eine praxeologische Erkenntnistheorie auch in der Gotteslehre zu versuchen. Mit Rainer Bucher steht jede Rede von Gott heute im „Risiko der pragmatischen Verifikation“ (Bucher 2010: 219), weil sich in konkreten Situationen erweist, an was man wirklich glaubt. Weil eben, der pragmatischen Maxime bei Charles Sanders Peirce folgend, die Bedeutung des Begriffs eines Gegenstandes aus den denkbaren praktischen Wirkungen dieses Begriffs heraus entsteht.

In der katholischen Systematischen Theologie arbeiten Hans-Joachim Sander und Gregor Maria Hoff gerade an einer ‚topologischen Dogmatik und Fundamentaltheologie‘, die im Anschluss an die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos letztlich an solchen praxeologischen Verortungen ansetzt. In Zeiten der Unsicherheit liege es zwar, so schreiben sie, „nahe, Gott und seine Selbstmitteilung in Tat und Wort als Sicherheit schlechthin einzubringen. Unvermittelte Offenbarungstheologien lösen das Problem aber nicht. [...] Denn was das Zeichen ‚Gott‘ bedeutet, steht nicht fest. Es muss sich angesichts der wirtschaftlichen, politischen und ökologischen Risiken bewähren, die darüber entscheiden, wohin es mit der Welt im 21. Jahrhundert geht“ (Sander/Hoff 2019: 9).

3. Dekonstruktive Kompositionen

Dekonstruktion wird zu oft als nihilistische Zerstörung verstanden, bei der nichts mehr übrigbleibt, mit dem man leben und glauben könnte. Angesichts der vielen Gegenwartskrisen gilt es, die Welt auch wieder und hoffentlich ein wenig besser zusammenzubauen. Der afrikanische Philosoph Achille Mbembe schreibt am Ende seiner an Derrida abgelesenen (Kritik einer) Politik der Feindschaft: „Da die Welt nicht mehr nur eine einzige Apotheke hat, geht es in Wirklichkeit nun darum, all ihre Stränge zu bewohnen, wenn wir [...] der Politik der Feindschaft entgehen wollen. Es geht darum, sie von vielfältigen Orten aus so verantwortungsvoll wie möglich zu durchqueren, als die Berechtigten, die wir alle sind“ (Mbembe 2020: 234).

Einen wichtigen Hinweis für ein entsprechendes intellektuelles Mindset gibt Bruno Latour im ‚Compositionist Manifesto‘ von 2016: „[C]ompositionism takes up the task of searching for universality but without believing that this universality is already there, waiting to be unveiled and discovered. It is thus far from relativism (in the papal sense of the word) as it is from universalism (in the modernist meaning of the word [...]). From universalism it takes up the task of building a common world; from relativism, the certainty that this common world has to be built from utterly heterogeneous parts that will never make a whole, but at best a fragile, revisable, and diverse composite material“ (Latour 2016: 13).

Wie Gottes Weltpräsenz also heute zusammensammeln?

3.1 Gott als Name für Ereignisse des Unbedingten (John Caputo): A-theistische Glaubenspraxis denken

Diese Geschichte beginnt mit den Lockdownphasen während der Coronapandemie. Empirische Untersuchungen zeigen, wie herkömmliche religiöse Sprach- und Erfahrungswelten zerbrechen, während es zugleich situativ auch zu kreativen pastoralen Aufbrüchen und Neuerfindungen kam (vgl. kompakt den empirischen Teil in Linder 2023; und mit globaler Perspektive Schlag/Nord/Beck/Bünker/Lämmlein/Müller/Pock/Rothnagel (Hg.) 2023). Im kirchlichen Personal entstand jedenfalls Unzufriedenheit mit den theologischen Deutungsangeboten: Wie die Erschütterung der lebensweltlichen Grundfesten im Glauben verarbeiten? Wo findet sich Hilfreiches, das über die Pandemie nicht einfach mit Gott hinweggeht, sondern den Erschütterungen bis in den Gottesdiskurs hinein entspricht?

In dieser Situation stoßen Helena Rimmele und Herbert Rochlitz auf ein englisches Buch von John Caputo: „The Folly of God“. Als Gemeindefereferentin und Pfarrer arbeiten sie zusammen in einer Seelsorgeeinheit. Sie sind fasziniert von Caputos an Paul Tillich und Jacques Derrida abgelesenen, a-theistischen und schwachen Suche nach dem Ereignis Gottes. Caputo steht in der Tradition kontinentaler Philosophie, von Phänomenologie, Hermeneutik und Dekonstruktion. Sein Gesprächsband mit Jacques Derrida „Deconstruction in a nutshell“ ist eine der bekanntesten Einführungen in Derridas Denken. Caputo hat daraus eine dekonstruktive Theologie des Ereignisses entwickelt, die er seit einiger Zeit ‚radikale Theologie‘ nennt. „The Weakness of God“ heißt sein in viele Sprachen übersetztes Hauptwerk. Nichts davon war bisher ins Deutsche übersetzt.

Rimmele und Rochlitz können gut Englisch, wollen ihre Entdeckung mit anderen teilen und übertragen im Lockdown nach Feierabend das Buch ins Deutsche. Unter dem Titel „Die Torheit Gottes“ ist es 2022 und mittlerweile in zweiter Auflage erschienen. Was sich hier zeigt ist die theologiegenerative Kraft pastoraler Praxisorte. Pastoral Tätige ermächtigen sich theologisch selbst, und zwar auf allerbestem Niveau. Was beide im Nachwort berichten, verstehe ich als exemplarisch für eine erfahrungsgesättigte Transformationen des Gottesbegriffs. Helena Rimmele schreibt:

„Auf schwankendem Grund angesichts von Klimakrise, Pandemie und der Infragestellung der Demokratie in zahlreichen Ländern kommt der Rückgriff auf den stabilisierenden Glauben an einen allmächtigen und lenkenden Gott-König offensichtlich nicht mehr in Frage. Das Bild von Gott in der Höhe passt nicht mehr zum Lebensgefühl der Menschen, dieses feudalistische Oben und Unten läuft völlig konträr zu ihrem Selbstverständnis. Es gibt keine Brücke mehr zu diesen Bildern und wenn es versucht wird, dann befördert es höchstens fundamentalistische Tendenzen. In diese Situation hinein ist Caputos Rede vom schwachen und rufenden Gott elektrisierend und eröffnet einen neuen Zugang zu einer Spiritualität des Hörens auf den Ruf, des hingebungsvollen Einsatzes für die Vision Jesu, das Reich Gottes“ (Rimmele 2022: 162).

Gott existiert bei Caputo nicht als letzter Grund, nicht als höchste Person oder sicheres Ziel der Geschichte, dem man sich unter- oder einzuordnen habe. Das starke, souveräne Handeln Gottes, das sind Sprachbilder und Metaphern, die mit ihrem strengen Theismus vor allem die feudalen und monarchischen Machtstrukturen aus der Entstehungszeit dieser Text widerspiegeln. Die

Theologie steht heute dagegen vor der „Aufgabe, Gott von dieser Allianz von Macht, Kraft und Sein zu befreien, die die Theologie vergiftet hat, diese Allianz, die Kierkegaard als ‚geschminkte‘ Theologie bezeichnete, die vollständig gepudert und herausgeputzt am Fenster sitzt und darauf wartet, dass die Mächtigen dieser Welt sie besuchen kommen“ (Caputo 2022: 87). Von Gott her insistiert vielmehr etwas, drängt beharrlich zu Transformation, Gastfreundschaft und einer kommenden, je größeren Gerechtigkeit – allerdings ohne die Sicherheit eines immer guten Endes, sondern im Risiko der Ereignisse und des darin liegenden ‚Vielleicht‘.

„Ich möchte das Höchste Wesen nicht durch den ‚Seinsgrund‘ ersetzen, sondern durch ein Ereignis [...]: ‚Was in und unter diesem ererbten Namen *geschieht*“ (ebd.: 108). Aus dem Handeln Gottes als Metapher machtvoller Religion wird die Suche nach dem schwachen Ereignis des Unbedingten, wie Paul Tillich es nennt. An den „endlosen epischen Schlachten zwischen Theisten und Atheisten“ (ebd.: 100) entscheidet sich dann gar mehr so viel. Man kann wie der Moskauer Patriarch mit dem Bekenntnis zum handelnden Gott tödliche Angriffskriege rechtfertigen und man kann wie Dorothee Sölle atheistisch an Gott glauben und damit eine ganze Generation zu christlich-pazifistischer Nachfolge inspirieren. Die Wahrheit des Unbedingten entscheidet sich in dem, was sich im Ereignis zeigt. Caputo nennt seine Position mittlerweile ‚post-theism‘. Die christlich angemessene Reaktion auf den Richter und Weltenlenker als höchstes Wesen sei tatsächlich A-theismus. Aber: „This atheism is not the end of theology, but the beginning of a radical [...] or [...] weak theology where the event is not god, but the name of god, is the name of an event“ (Caputo 2020: 11–12), nämlich das Ereignis einer schwachen und immer gefährdeten Lebensmacht im Risiko der Gegenwart.

Im Rahmen reformierter Theologie vertritt Hartmut von Sass in seinem Essay „Atheistisch glauben“ von 2022 ganz Ähnliches. Auch von Sass dekonstruiert den traditionellen Theismus, der Gott als personales und souverän handelndes Gegenüber mit allmächtigen und allwissenden Eigenschaften glaubt. Davon ‚im Glauben‘ abzusehen scheint nur auf den ersten Blick wie ‚fingerlos Geige spielen‘ (Sass 2022: 5). Was ich hier als practice turn skizziert habe, heißt bei von Sass ganz knapp: „Nicht *an* Gott wird geglaubt, sondern *in* Gottes Wirklichkeit wird gelebt“ (ebd.: 65). Und er beschreibt die Konsequenzen analog zum Switch vom Handeln Gottes zu einem praxistheoretischen Begriff von Gottes Ereignis in der Welt. „Wir müssen die Annahme loswerden, hinter jedem Ereignis stünde eine Täterin, jedes Zeichen besitze einen Absender, der Ruf einen persönlichen Adressaten, jedes Werk einen Autor als Subjekt. Viel wäre gewonnen, würden wir vor diesem Übergang nur ein wenig zurückschrecken; und könnten dabei verbleiben, uns auf das Ereignis zu besinnen, die ‚Zeichen der Zeit‘ zu erkennen, jenen Ruf, der uns erreicht zu hören oder das Werk zu vernehmen, aus dessen Wort und Melodie sich uns Ungeahntes eröffnet“ (ebd.: 68).

Aber noch einmal, gibt man damit nicht Entscheidendes auf? Das verhandeln auch Helena Rimmelmele und Herbert Rochlitz im Nachwort zu Caputo. Der Pfarrer meint zu Caputo: „So sehr ich ihm folgen kann bei der Dekonstruktion vieler Gottesbilder, ist für meine Religiosität das ‚DU‘ Gottes doch sehr entscheidend. Als wir vor Studierenden Caputos Buch referiert haben, lautete eine kritische Nachfrage: ‚Kann man denn dem Unbedingten sein Leben anvertrauen?‘ Darin liegt für mich ein berechtigtes Korrektiv zu Caputos Gedanken“ (Rimmelmele 2022: 162–163). Helena Rimmelmele

aber meint dazu: „Meine Rückfrage wäre [...]: Warum willst du denn jemandem dein Leben anvertrauen? Stell dich auf deine Füße, Menschentochter... Ist das nicht eine sehr kindliche Frage und wir sollten erwachsenen werden?“ (ebd.: 163) Stell dich auf deine Füße, Menschentochter, sagt also die Gemeindereferentin. Sie wirft damit auch die Frage auf, inwiefern theistische Gottesbilder und deren Transformation mit soziokulturellen Geschlechterstereotypen verflochten sind.

3.2 Gottes undoing Gender: Geschlechtervielfalt normalisieren statt diskriminieren

In einer patriarchalen Religionstradition wie der christlichen ist auch die Metapher vom Handeln Gottes von einem männlichen Genderbias durchdrungen. Das hat vor allem die feministische Theologie und die Forschung zu weiblichen Gottesbildern deutlich gemacht, durchzieht aber auch den exegetischen Befund der Bibel.

Der Alttestamentler Othmar Keel hat vor einigen Jahren die Ausstellung „Gott weiblich“ konzipiert. Dabei spielt die praxistheoretisch stark gemachte Materialität eine wichtige Rolle, hier in Form archäologischer Artefakte. Man findet nämlich im Alten Orient und im Land der Bibel viel mehr weibliche Göttinnenfiguren als männliche. Keel stellt sich deshalb die „Frage, wie es kam, dass in den Symbolsystemen der drei monotheistischen Religionen das Weibliche, mindestens offiziell, im Gegensatz dazu so ganz fehlt“ (Keel 2013: 9).

Wer handelt also, wenn christlich vom Handeln Gottes die Rede ist? In der Einleitung zu dem Ausstellungsband heißt es: „Unsere Bilder sind eng und überwiegend männlich. Prüfen sie selbst für sich: Welches Bild tragen sie im Kopf? Wie sieht Gott aus? Ist er der Herr, der König, der Richter? Ist er der Gottvater? Etwa der Patriarch mit dem weißen Bart? Das sitzt tief. Gott ist meist noch ER, nicht SIE. Vielleicht liegt es gerade noch in unserem Vorstellungsbereich, Gott mütterlich zu denken, fürsorglich, schützend und nährend. Aber können sie sich Gott auch als Kämpferin vorstellen, mit weiblicher Klugheit, List und Stärke?“ (Bauer/Ernst-Zwosta 2013: 6)

„Wenn Gott ein Mann ist, dann ist das Männliche Gott“, so die programmatische Sentenz von Mary Daly: Abgewertet und untergeordnet sind damit nicht-männliche Formen, also weibliches Leben jenseits der Komplementärrolle Mutter und Hausfrau ebenso wie die Erfahrungen von Männern, die nicht als hegemonial männlich gelten (vgl. dazu Connell 2015; Schüßler 2023), also häufig schwule Männer, Männer ohne Macht und Status oder Menschen jenseits der binären Geschlechter-Einteilungen. Wie verändert sich also die Vorstellung vom Handeln Gottes, wenn es aus der männlich codierten Matrix auf die Vielfalt vergeschlechtlicher Erfahrungen hin geöffnet wird?

Zu erinnern ist hier zunächst an Sarah Coakley, die über den Diskurs analytischer Religionsphilosophie schreibt: „Gott erscheint als ein ‚Individuum‘ mit unvergleichlicher Macht und Autonomie, das die traditionellen Attribute des klassischen Theismus annimmt, aber doch sehr viel mehr mit der (maskulinistischen) Sicht des selbst zu tun hat, welches in der Aufklärung entwickelt wurde“ (Coakley 2007: 138). Das aber offenbare „einen ‚maskulinistischen‘ Mangel an Vorstellungskraft“

(ebd.: 140), nämlich den „Mangel, Modelle von *trans*-,individueller‘ Identität zu entwickeln“ (ebd.) und „die göttliche Beziehung in das begründende Argument für Gottes Existenz hineinzunehmen“ (ebd.: 139). Kurz gesagt: Im männlichen Skript kann Gott nur die Autorität eines absoluten Gegenüber annehmen, im weiblichen Skript aber (auch) als ‚Macht in Beziehung‘ erfahren werden (Carter Heyward).

Ebenfalls um die Jahrtausendwende hatte die Befreiungstheologin Yvonne Gebara darauf hingewiesen, dass in der Vorstellung christlicher Theologie „selbst das Handeln Gottes – mit einigen bezeichnenden Ausnahmen – ein männliches Handeln in der Geschichte darstellt. Er ist der Schöpfer, der Retter, derjenige, der seinem Volk den Weg bahnt, es sättigt, anführt, für sein Volk streitet, es schützt und liebt“ (Gebara 2000: 198). Vieles im ‚Handeln Gottes‘ reproduziert das heroisch-männliche Skript des souveränen Retters und der anstrengenden Aufrechterhaltung der universalen Ordnung Gottes. Gebara aber hat die Alltagserfahrungen von Frauen (hier in Lateinamerika) im Blick und findet das lebensfern. Die traditionelle Vorstellung vom Handeln Gottes rückt aus dieser Perspektive in den Bereich einer Männerphantasie. Gebara sucht Gott in einer postpatriarchalen und postheroischen Treue zur Alltagswirklichkeit, zur Mehrdeutigkeit, zur Verletzbarkeit des Lebens durch Gewalt und darin auch „in der Vielfalt der Wege voller Zärtlichkeit und Erbarmen“ (ebd.: 201).

Inzwischen hat sich die Diskussion von den anfangs binären Modellen des Differenzfeminismus zum Gender- und Diversitätsdiskurs weiterentwickelt (vgl. Wendel 2016). Lange waren etwa die sogenannten queeren Theologien eine besonders kleine und verschämte Nische der Theologie. Bei der Rede vom Handeln Gottes wurden schwule, lesbische oder transidente Erfahrungen als irrelevant ignoriert oder als das ganz Andere des moralisch Erlaubten skandalisiert. Dann haben sich mit der mutigen Kampagne #outinchurch und in der ARD-Dokumentation „Wie Gott uns schuf“ am Beginn dieses Jahres mehr als hundert queere Menschen in der katholischen Kirche geoutet. Seither wird auch queere Theologie als Ort von Gotteserkenntnis und Gottesrede zunehmend sichtbar (vgl. Krebs 2023; Söderblom 2023).

Im Rückblick wirkt hier manch früher feministischer Texte hochaktuell. So heißt es in der ersten Auflage des Wörterbuchs der feministischen Theologie von 1991, „dass wir unsere Metaphern, mit denen wir Gott umschreiben, auf eine breitere Basis stellen, so daß Gott die ganze Bandbreite wechselnder menschlicher Erfahrung sowohl einschließt als auch übersteigt“ (Letty Russell, zit. nach Pissarek-Hudelist 1991: 159).

Die in den USA lehrende katholische Systematikerin Stefanie Knauss wundert sich deshalb im Rahmen des hier verfolgten praxistheoretischen Ereignisdenkens, „dass sich Caputo und andere nicht mehr auf feministische und queere Ansätze beziehen“ (Knauss 2017: 138). Denn die Kritik an dem Gottesbild eines starken, mächtigen höchsten Wesens ist ja vor allem in geschlechtersensiblen Theologien zuhause. Knauss bezieht sich auf die Grandmother queerer Theologie, Marcella Althaus-Reid. In ihrer unanständigen Theologie (Althaus-Reid 2000) aus Lateinamerika fragt sie nach einem queeren Gott. „Althaus-Reids queere Befreiungstheologie fordert dazu heraus, das Ereignis dort zu entdecken, wo es aufbricht – nicht in den Kirchen und Fakultäten der Theologie, sondern in einer Salsa-Bar, bei Zitronenverkäuferinnen, im Tango, in sexueller Leiden-

schaft –, und sich immer neu von ihm überraschen zu lassen“ (Knauss 2017: 137). Zentral ist die Offenheit für das Ereignis je größerer Gnade und Gerechtigkeit – und das gilt selbstkritisch auch für eigene identitätspolitische Verhärtungen: „Wann ist ein weibliches Gottesbild nicht mehr Ideologiekritik, sondern selbst Ideologie?“ (ebd.: 139).

4. Gott als Ereignis des Koran: Intertheologisches Abschlussgespräch mit Milad Karimi

Milad Karimi lehrt in Münster islamische Philosophie. In seinem Buch „Warum es Gott nicht gibt und er doch ist“ (Karimi 2018) entwickelt er eine dekonstruktive islamische Theologie des Ereignisses. Wie sich zeigen lässt, finden sich hier bedeutsame islamische Ähnlichkeiten zu dem, was mit John Caputo, Hartmut von Sasss oder Stefanie Knauss im christlichen Denken vorgestellt wurde.

Karimi arbeite heraus, welchen Gott es nicht gibt, nämlich einen Gott als souveränen Supergötzen (vgl. ebd.: 43–44). Dazu wird Gott, wenn Menschen sich „als Helfer und inkarnierte [...] Willensvollzieher Gottes“ (ebd.: 46) verstehen. Wenn Menschen ihr Handeln zu eindeutig und zu sicher mit dem Handeln und Willen Gottes identifizieren, dann ist aus theologischen Gründen allerhöchste, religionskritische Wachsamkeit geboten. Das gilt bei Karimi für den islamischen Terror und fundamentalistische Varianten des Islam. Vor dem Hintergrund geistlichen und sexuellen Missbrauchs katholischer Priester, die ihr Handeln qua Amt ‚in persona Christi‘ zerstörerisch überinterpretieren, scheint dieser Satz allerdings auch im katholischen Klerikalismus Relevantes aufzudecken: „Pervers ist diese gesteigerte Religiosität auch deshalb, weil in ihr alles erlaubt ist, so sehr, dass von vornherein alles vergeben ist, weil alles im Sinne Gottes geschieht“ (ebd.: 48).

Karimi wendet sich innerhalb der islamischen Tradition, und wohl auch mit einem Seitenhieb gegen entsprechende christliche Positionen, gegen ein Verständnis als „bloßes System der Entsühnung oder Verschuldung, als eine eschatologische Reinigungsfirma“ (ebd.: 65). Der Islam sehe die Verletzlichkeit des Einzelnen, vertröste aber nicht ins Jenseits, weder zum Supergötzen nach ganz oben, noch zu Gott als ‚Supernotrufzentrale‘ im Gericht am Ende der Tage. „Der Islam ist eine Religion des Lebens.“ Und Gott ist „der Gott der Gegenwart“ (ebd.: 64). Aber wie?

Karimi beginnt, ähnlich zu Caputo, mit der Negation, mit dem A-Theismus. „Es gibt keinen Gott“ – so beginnt auch das islamische Glaubensbekenntnis. Der spekulative Atheismus nimmt das Herz der Gläubigen in Anspruch und lässt es in Armut zurück, meint Karimi: „Wer an Gott glaubt, der hadert mit Gott“ (ebd.: 95), der zweifelt und verwirft auch Gottesbilder, die sich als falsch oder destruktiv oder als belanglos erweisen. Karimi verweist hier auf die Dekonstruktion des Christentums von Jean-Luc Nancy und der notwendigen kenotischen Entleerung, dem „Atheistisch-werden des Christentums“ (ebd.: 113).

Doch während Nancy Gott in der Leere vermutet, wird im Islam „nicht die Auslöschung Gottes verlangt; vielmehr bedeutet der ihm immanente spekulative Atheismus die Öffnung für die

Wirklichkeit Gottes“ (ebd.: 114): *Es gibt keinen Gott, außer Gott!* Das aber ist auch die Denkbewegung aller christlich-theologischen Auseinandersetzung mit dem schwachen Denken der Dekonstruktion – zumindest dort, wo sie der negativen Theologie nicht ausweicht. Karimi: „Damit ereignet sich der andere, der konkrete Anfang des Islams aus dem Bewusstsein der Verneinung; eine Verneinung, die man nicht hinter sich lässt, sondern aus ihr heraus lebt. [...] Gott bricht in die Wirklichkeit ein, und wir erkennen, dass er niemals abwesend war“ (ebd.). Besser kann man das hoffnungsbasierte Ereignis, das christlich in der Emmauserzählung aufbewahrt ist, nicht beschreiben. Gott wird hoffentlich niemals abwesend gewesen sein.

Wie und wo aber ist nun der Gott, der ‚ist‘? Die Antwort von Karimi lautet: Gott findet sich im Ereignis ganz bestimmter Qualitäten. „Gottes Anwesenheit – dass es ihn nicht gibt und er doch ist – wird offenbar, indem sich der Koran ereignet. Der Koran ist der Versuch, mit dem Gott ins Offene, in die Wirklichkeit des menschlichen Lebens, zu kommen“ (ebd.: 122). Der Koran ist ein ästhetisches Ereignis, weniger Sichtbarkeit als Hörbarkeit Gottes in der Rezitation. Zugleich betont er: „Gott wird nicht im Koran offenbart, sondern mit dem Koran“ (ebd.: 127) und das klingt sehr nach einem dynamischen Prozess von Ereignis zu Ereignis.

Karimi schreibt sehr nahe an einer praxeologischen Erkenntnistheorie über die islamische Botschaft des Koran: „Diese Botschaft ist nicht hinter der Offenbarung verborgen, wie auch das Leben nicht hinter dem Lebensvollzug geschieht, sondern sie ereignet sich in ihrer jeweiligen Bezüglichkeit zum Adressaten“ (ebd.: 144). Und dieses Ereignis, so Karimi, handelt „von der *universalen* Zuwendung Gottes [...]. Dadurch löst sich der Koran aus den Händen der Muslime, weil er sich nicht besitzen lässt. Der Koran ist kein Eigentum der Muslime“ (ebd.: 145), schreibt der islamische Philosoph: ein großartiges Gesprächsangebot.⁹

Literaturverzeichnis

Althaus-Reid, Marcella (2000): *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Taylor & Francis.

Assmann, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Hanser.

Bauer, Alexandra; Ernst-Zwosta, Angelika (2013): Einführung, in: Dies. (Hg.): *„Gott bin ich und nicht Mann“*. Perspektiven weiblicher Gottesbilder. Ostfildern: Grünewald, 6–8.

Bernhardt, Reinhold (1999): *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Böttigheimer, Christoph; Fritz, Alexis (Hg.) (2023): *Ein sinnvoller Plan Gottes? Von der Teleologie des göttlichen Willens (QD 330)*. Freiburg/Brsg.: Herder.

Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loic D. (Hg.) (2013): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

9 Und wie im christlichen Bereich könnte man dann fragen und forschen, was sich heute im Namen des Koran in Praxiswirklichkeiten eigentlich ereignet. Welche Gotteskonzepte in Interaktionen, in impliziten Wissensordnungen und in Materialitäten und Verkörperungen denn tatsächlich gelebt, gewusst und erhofft werden. Ich hätte große Neugier auf eine solche kommende, explorative islamische Praktische Theologie.

- Breul, Martin (2022), Gottes Geschichte. Eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes (ratio fidei 79). Regensburg: Pustet.
- Bucher, Rainer (2010): Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute, Bd. 105). Stuttgart: Kohlhammer.
- Büchner, Christine (2010): Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens. Freiburg/Brsg.: Herder.
- Caputo, John D. (2020): In Search of a Radical Theology, Expositions, Explorations, Exhortations. Fordham: Fordham University Press.
- Caputo, John D. (2022): Die Torheit Gottes. Eine radikale Theologie des Unbedingten. (Mit einer aktuellen Einleitung des Autors und einem Nachwort von Helena Rimmel, Herbert Rochlitz und Michael Schüßler), Ostfildern: Grünewald.
- Coakley, Sarah (2007): Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Connell, Raewyn (2015): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Wiesbaden: Springer.
- EKD (2021), Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK), online unter: https://www.uek-online.de/downloads/Votum%20TA_Das%20Handeln%20Gottes%20in%20der%20Erfahrung%20des%20Glaubens.pdf (Zugriff am 26.07.2024).
- Feiter, Reinhard (2002): Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie. Münster/Hamburg/London: LIT.
- Fuchs, Ottmar (2014): Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt. Ostfildern: Grünewald.
- Gebara, Yvonne (2000): Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren. Freiburg/Brsg.: Herder.
- Göcke, Benedikt Paul; Scheider, Ruben (2017): Gibt es einen prinzipiellen Konflikt von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften? In: Dies. (Hg.): Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie. Regensburg: Pustet, 7–38.
- Haslinger, Herbert (1999): Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, in: Ders. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Mainz: Grünewald, 102–121.
- Pissarek-Hudelist, Herlinde (1991): Gott/Göttin, in: Gössmann, Elisabeth u. a. (Hg.): Wörterbuch der feministischen Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 158–163
- Hoffmann, Veronika (2013): Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe. Freiburg/Brsg.: Herder.
- Holbraad, Martin; Pedersen, Morten Axel (Hg.) (2017): The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karimi, Milad (2018): Warum es Gott nicht gibt und er doch ist. Freiburg/Brsg.: Herder.
- Keel, Othmar (2013): Gott weiblich. Ansprache anlässlich der Vernissage der Ausstellung, in: Bauer, Alexandra; Ernst-Zwosta, Angelika (Hg.): „Gott bin ich und nicht Mann“. Perspektiven weiblicher Gottesbilder. Ostfildern: Grünewald, 9–16.
- Kopf, Simon Maria; Essen, Georg (Hg.) (2023): Vorsehung und Handeln Gottes. Analytische und kontinentale Perspektiven im Dialog (QD 331). Freiburg/Brsg.: Herder.

- Kovács, Gusztáv; Pilaro, Daniel Franklin; Mendoza-Álvarez, Carlos (2023): Die göttliche Vorsehung. Jenseits des Paradigmas der Allmacht, in: *Concilium* 59, H. 3, 257–260.
- Knauss, Stefanie (2017): Geschlecht und Theologie. Das Ereignis, das unerkannt blieb? In: *Salzburger theologische Zeitschrift* 21, H. 1, 124–142.
- Knorr Cetina, Karin; Schatzki, Theodore R.; Savigny, Eike von (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Taylor & Francis.
- Krebs, Andreas (2023): *Gott queer gedacht*. Würzburg: Echter.
- Latour, Bruno (2014): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2016): *An Attempt at a "Compositionist Manifesto"*. Mexico City: A-Jump Books.
- Linder, Simon (2023): *Eine streitende Kirche in digitaler Gegenwart. Warum eine Theologie der Digitalität nach Synodalität und Streitkultur verlangt*. Tübingen: De Gruyter.
- Loffeld, Jan (2020): *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*. Würzburg: Echter.
- Mbembe, Achille (2020): *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin (2006): *Der soziologische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Peukert, Helmut (1978): *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2021): *Gesellschaftstheorie als Werkzeug*, in: Ders.; Rosa, Hartmut (Hg.): *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp, 23–150.
- Rimmele, Helena (2022): *Nachwort*, in: Caputo, John D.: *Die Torheit Gottes. Eine radikale Theologie des Unbedingten*. (Mit einer aktuellen Einleitung des Autors und einem Nachwort von Helena Rimmele, Herbert Rochlitz und Michael Schüßler), Ostfildern: Grünewald.
- Sander, Hans-Joachim; Hoff, Gregor M. (2019): *Vorwort zur Reihe*, in: Sander, Hans-Joachim (Hg.): *Glaubensräume. Topologische Dogmatik Bd. 1*, Ostfildern: Grünewald.
- Sass, Hartmut von (2022): *Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Schlag, Thomas; Nord, Ilona; Beck, Wolfgang; Bünker, Arnd; Lämmlein, Georg; Müller, Sabrina; Pock, Johann; Rothgangel, Martin (Hg.) (2023): *Die CONTOC-Studie: Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven. Kirchen Online in Zeiten von Corona*. Wiesbaden: Springer.
- Schüßler, Michael (2023): *Conflicting Masculinities in Christianity. Experiences and critical Reflections on Gender and Religion*, in: Gruber, Judith; Bobrowicz, Ryszard; Schüßler, Michael (Hg.): *Dissenting Church: Exploring the Theological Power of Conflict and Disagreement*. Basingstoke: Springer.
- Bauer, Christian / Schüßler, Michael (2023): *Practical Turn der Systematischen Theologie? Konzilstheologische Erkundungen und praxistheoretische Beobachtungen*, in: *ThQ* 203, H. 4, 342–357.
- Schüßler, Michael (2024a): *Nicht nur über, sondern mit „queer“ nachdenken. Zur fundamentalpastoralen Bedeutung queerer Theologien*, in: *ZPTh* 44, H. 1., 27–39.
- Siebenrock, Roman A.; Amor, Christoph J. (2014): *Einleitung*, in: Dies. (Hg.): *Handeln Gottes, Beiträge zur aktuellen Debatte (QD 262)*. Freiburg/Brsg.: Herder, 12–19.
- Siebenrock, Roman A. (2014): *Kommunikativ-dramatische Zeichen des angehenden Reiches Gottes*, in: Ders.; Amor, Christoph J. (Hg.): *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte*, Freiburg/Brsg.: Herder, 238–264.
- Söderblom, Kerstin (2023): *Queersensible Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Teuchert, Lianne (2022): *Transformation. Das Projekt Gottes mit der Welt?* In: *Lebendige Seelsorge* 73, H. 2, 78–84.



Wendel, Saskia (2015): Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen. Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive, in: PThI (jetzt: ZPTh) 35, 117–127.

Wendel, Saskia (2016): Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs. Eine Standortbestimmung theologischer Gender-Forschung, in: Herder-Korrespondenz Spezial 1, 38–41.

Zitationsvorschlag

Schüßler, Michael (2025): „Wenn mir Gott zerrinnt...“ · Vom Handeln Gottes zu Ereignissen des Evangeliums, in: Campus der Theologien. Zeitschrift für Theologische Studien und Kritik (CdTh) 1/2025: ‚Handeln Gottes‘, online unter <URL> (Zugriff am [Datum]).



Campus der Theologien

Zeitschrift für Theologische
Studien und Kritik

1/2025: Handeln Gottes

Volker Henning Drecoll

Editorial · Das Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-pref1

Volker Henning Drecoll

Das Handeln Gottes · Überlegungen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Augustin

DOI 10.71956/cdth001-art01

Andreas Holzem

Pest – Hunger – Krieg · Das Handeln Gottes und die Sünde des Menschen

DOI 10.71956/cdth001-art02

Ruggero Vimercati Sanseverino

Gottes Handeln und die prophetische Praxis der Zuschreibung im Islam · Hermeneutisch-prophetologische Erkundungen

DOI 10.71956/cdth001-art03

Gesche Linde

Was kann heißen, dass Gott handele?

DOI 10.71956/cdth001-art04

Michael Schüßler

„Wenn mir Gott zerrinnt...“ · Vom Handeln Gottes zu Ereignissen des Evangeliums

DOI 10.71956/cdth001-art05

Matthias Möhring-Hesse

Handeln, indem man behauptet, dass Gott handelt · Pragmatik der religiösen Rede vom Handeln Gottes

DOI 10.71956/cdth001-art06

Matthias Ruf

‚Handeln Gottes‘ als ‚Grundmetapher‘? · Zu einer Schlüsselthese im jüngsten Votum des Theologischen Ausschusses der UEK sowie bei Philipp Stoellger

DOI 10.71956/cdth001-art07