

Kapitel 1: Profilskizze: Zur fundamentaltheologischen Bedeutung des Performative Turn

1. *Zum erkenntnistheoretischen Profil performativer Fundamentaltheologie*

1.1. Die epistemologische Bedeutung des Performative Turn – Theoriemarker

„Den Satz äußern heißt: es tun.“¹ Mit dieser Feststellung von John L. Austin, die den Grundgedanken seiner *William James Lectures* in Harvard aus dem Jahr 1955 zusammenfasst, nimmt ein mehrfacher Paradigmenwechsel seinen Anfang.

1. Er betrifft zunächst die Sprachphilosophie. Austins Sprechakttheorie erweitert das Spektrum der analytischen Sprachphilosophie entscheidend, indem sie die Aufmerksamkeit auf die *performative Dynamik* von Äußerungen lenkt. Zugleich verschieben sich damit die Erwartungen an die Wahrheitsfähigkeit von Sätzen. Die Selbstfestlegung von Versprechen, ein Urteilsspruch vor Gericht, die testamentarische Erklärung vor einem Notar schaffen Wirklichkeiten. Sie gelten unabhängig von den Begründungen, mit denen die Absichten der Sprecher erläutert werden. Die *Ausführung* dieser sprachlichen Äußerungen setzt dabei den Rahmen in Kraft, in dem sie ihre Bedeutung einlösen können. So verändert der Sprechakt des Taufens die Wirklichkeit je nachdem, ob es sich um eine sakramentale Handlung mit kirchlicher Beauftragung handelt, ob er eine Schiffstaufe darstellt oder ob er auf einer Theaterbühne als Teil eines Stücks stattfindet. Die *Performance* bestimmt den Sinngehalt des Sprechaktes, der entweder eine theologische Bedeutung annimmt, eine rechtliche Instanz beansprucht oder als ein ästhetischer Eingriff funktioniert. Austins Einsicht in die *performative Qualität* von Sprechakten erweitert das Konzept sprachlicher Äußerungen also um ihre Handlungsmacht – um die Fähigkeit, mit Sprache Wirklichkeiten nicht nur zu beschreiben, sondern sie darstellend zu erschließen und zugleich förmlich herzustellen.

1 J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart 2018 (orig. 1962), 29.

2. Damit leitet die Sprechakttheorie die kulturtheoretische Transformation der Geisteswissenschaften ein, den *Performative Turn*. Mit der Aufmerksamkeit für die pragmatische Dimension von Aussagen wird der Blick für das breite Feld der Kontextbedingungen frei, in denen sprachliche Zeichen Bedeutungen annehmen, *indem* sie generiert und eingesetzt werden. Was verändert eine Aussage, wenn sie auf eine spezifische Weise an einem besonderen Ort gebraucht wird? Diese Frage führt über die Koordination von Sprecherabsichten und Hörerwahrnehmungen hinaus in die kulturelle Disposition von Sprechakten, die auf diese Weise Wirklichkeit schaffen. Die Sprechakttheorie erfordert Aufmerksamkeit für die Prozesse der Zeichenproduktion: für das Hervorbringen und Aushandeln von Bedeutung in kulturell vielfältigen Formen, wie sie Rituale und ästhetische Inszenierungen mit ihrem Auftreten produzieren.
3. Die Rezeptionsbedingungen solcher Zeichen sind selbst in Prozesse neuer Zeichenproduktionen eingelassen – im Aushandeln von Bedeutungen. Das geschieht performativ im Gebrauch von Zeichen und reflexiv in der Bestimmung ihres Bedeutungsgehalts. Dieser Prozess vollzieht sich nicht bloß im theoretischen Abstand zum Sinn sprachlicher Äußerungen und der mit ihnen verbundenen *Performances*, etwa dem illokutionären Aspekt von sprachlichen Äußerungen, sondern im Praxisraum gesellschaftlicher Festlegungen von Kommunikationsbedingungen. Nur in und als Gesellschaft vermitteln sich Sinn und Bedeutung von Sprechakten aneinander, weil sie *als Sprachhandlungen* sozial anschlussfähigen, semantisch verständlichen *Sinn* beanspruchen und zugleich hervorbringen.

Mehrere Dimensionen verschränken sich demnach im theoretischen Spektrum des *Performative Turn* miteinander:

- die handlungsbezogene Unterfassung von Kommunikation,
- ihre gesellschaftliche Einbettung als Sinnproduktion
- sowie ihre Formatierung in unterschiedlichen kulturellen Praktiken.

Mit ihnen verbinden sich eigene Wissensformen und Logiken. Sie lassen sich nicht entlang von binären *wahr / falsch-Unterscheidungen* erfassen. Ihre Bedeutung ist vielmehr in der Form zu suchen, mit der sie Wirklichkeit erschließen. Dass dies an Akteursperspektiven gebunden ist, an die Teilnahme an Ritualen, an die Realisierung von Aufführungen, an den Vollzug von Liturgien, verschiebt erkenntnistheoretisch den Fokus von der logischen Analyse wahrheitsfähiger Argumente auf deren Einbindung in die kommunikative Zeichenpraxis, in der sie entstehen und mit denen sie verschmolzen sind. Der Wahrheitswert von performativen Handlungen bemisst sich daran, ob sie *gelingen*, d. h. inwiefern sie leisten, was sie beanspruchen und worauf sie zielen.

In diesem theoretischen Ensemble zeichnet sich mit dem *Performative Turn* nicht nur ein sprachphilosophischer Paradigmenwechsel ab, der im Zeichen des

Linguistic Turn und zuvor schon des *Pragmatismus* eine neue Theorie-Praxis-Koordination vorsieht, sondern auch jenen *Cultural Turn*, der sich unter verschiedenen Gesichtspunkten methodologisch seit den 1960-er Jahren durchsetzt und zur Etablierung der Kulturwissenschaften führte. Die verschiedenen *Cultural Turns* arbeiten mit methodischen Zugängen, mit denen

„der neue Forschungsfokus von der Gegenstandsebene neuartiger Untersuchungsfelder auf die Ebene von Analyse kategorien und Konzepten ‚umschlägt‘, wenn er also nicht mehr nur neue Erkenntnisobjekte ausweist, sondern selbst zum Erkenntnis mittel und –medium wird.“²

1.2. Performatives Wissen – wissenschaftstheoretische Marker

Mit dieser methodologischen Einordnung zeigt sich, dass der Performativität eine entscheidende Bedeutung in den *Cultural Turns* zukommt, weil sich die Bedeutung der Forschungsperspektive an ihre Anwendung koppelt. Damit wird auch die Leitmetapher Kultur justiert: Kulturelle Formate entstehen mit Codierungen, mit symbolischen Akten im interpretativen Vorgang, in metaphorischen Strategien. Das geschieht in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen und auf verschiedenen Forschungsfeldern, die einen Zusammenhang in der Zuordnung von gesellschaftlichen Formationen, ihrer kulturellen Expressivität und ihren zeichengebundenen Sinnsystemen bilden. Das gesamte Feld kultureller Praxis und Theoriebildung steht unter dem Gesichtspunkt seiner Sinnproduktion zur Diskussion, was wiederum „Kultur als Performance“³ mit komplexen symbolischen Bauplänen und Handlungsmustern sichtbar macht. Als ein Modell lässt sich dafür die ritualtheoretische Analyse von performativen Operationen, sei es der Gesellschaft, sei es von Akteur:innen, heranziehen:

„Die performative Wende zielt ... darauf, den pragmatischen Prozess der Symbolisierung selbst zu erfassen. Die Symbolanalyse wird ihrerseits dynamisiert. So reicht es nicht, Symbole allein als Bedeutungsträger wahrzunehmen ... oder einzelne Symbole auf ihre Bedeutung hin zu dechiffrieren. Erst ihre historischen Verwendungszusammenhänge, ihre Einbindungen in prozessuale Formen wie Ritual und soziales Drama, geben Einblicke in den Prozess der Symbolisierung selbst. Denn Rituale sind Inszenierungsmedien symbolischen Handelns, in denen Symbole ausgebildet und verändert werden.“⁴

2 D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2010, 26.

3 Ebd., 104.

4 Ebd., 113.

Der *Performative Turn* ist wiederum eingelassen in Theoriedebatten um *Poststrukturalismus* bzw. *Postmoderne* und verweist auf grundlegende epistemische Auseinandersetzungen – etwa um den Ort des Subjekts als Erkenntnisträger oder um die Organisation von Wissen.⁵ Diese Diskurse sind wiederum mit gesellschaftlichen Prozessen verbunden: mit der Einsicht in die Konstruktion von Wirklichkeit, von Identitäten und deren in- oder exkludierender Bedeutung etwa im Rahmen von *Gender-Theorien*, *postkolonialen* Diskursen, Rassismus-Debatten u. v. m. Sie hängen aber auch mit kognitionstheoretischen Erkenntnissen zusammen, die *Mind-and-Brain-Theorien* veranlassen und die Frage nach menschlicher Freiheit in ihren naturalen Voraussetzungen auslösen. Nicht zuletzt macht Digitalisierung darauf aufmerksam, dass Wissen operativ entsteht – im Gebrauch digitaler Muster und der Prozessierung von Wissen auf der Basis sich fortschreibender, dynamisch anpassender Algorithmen. Mit Codierungen entstehen Informationen, indem sie gespeichert, sortiert und angewandt werden. Digitale Performativität verändert nicht nur kulturelle Formate der Kommunikation bis hin zur Kunst, sondern die Formen des Wissens und damit Wissenschaft. Sie prozessiert

„nicht mehr Erkenntnis einer vom Erkennen unabhängigen Welt, sondern Reflexion auf *mögliches* Wissen, also auf ein Wissen, das mit den Prozessen selbst entsteht. Es lösen sich damit zugleich Theorie/Methode und Gegenstand auf. Die Theoriemittel entsprechen damit dem Gegenstand.“⁶

Das bedeutet: Wissenschaft muss selbst unter dem Aspekt ihrer Operativität beobachtet werden, „als ein performativer Prozess“ der Generierung von Wissen.⁷ Wissenschaftliche Ergebnisse sind nicht vollständig vorhersehbar. Versuchsreihen sind planbar, müssen aber im Sinne von Hypothesen offen für Korrekturen und Umstellungen bleiben sowie ihr Scheitern einkalkulieren. Daran hängt die Emergenz von unkalkulierbar Neuem, Überraschenden. Hier zeigt sich, dass der Zukunftsindex von performativen Handlungen konstitutiv ist: Sie tendieren „auf eben die Zukunft, die durch ihren Vollzug hervorgebracht wird.“⁸

Zugleich sind sie *instantan* wirksam, denn sie eröffnen jeweils *jetzt* neue Optionen, d. h. sie verschalten *akut* Zukunft und Gegenwart. Gegenwart wird als Möglichkeitsraum codiert und vollzogen.

5 Letzteres vor allem im Anschluss Michel Foucault.

6 A. Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019, 98.

7 E. Fischer-Lichte, *Performativität. Eine Kulturwissenschaftliche Einführung*, Bielefeld 2021, 217; vgl. zum Folgenden den gesamten Abschnitt: „Kulturen des Wissens als Kulturen des Performativen“, ebd., 213–218.

8 Ebd., 101.

1.3. Das zeittheoretische Dispositiv von Performativität – ein Kontingenzmarker

Der performative Prozess der Generierung von Wissen setzt ein komplexes Zeitdispositiv in Kraft: die Verschränkung von Zeit jenseits ihres chronologischen Ablaufs. Es ist insofern alles Anderes als ein Zufall, dass die *messianische Philosophie* Giorgio Agambens eine Theorie performativer Öffnung des Möglichkeits-sinns vergangener Zeit erarbeitet und diese *im eigenen Diskurs* performiert.⁹ Das Interesse richtet sich, im Anschluss an Walter Benjamin, darauf, den geschlossenen Ablauf katastrophischer Geschichte im Modus der Kritik, in der Form alternativer Lektüren, im dekonstruktiven Prozess narrativ, theoretisch nachvollziehbar zu öffnen. Es geht „um das je Unabgeschlossene, das Agambens Texte auch selbst performieren.“¹⁰ Arbeit am Konzept des Performativen wird unter diesem Gesichtspunkt um ein zeitphilosophisches Problem erweitert, weil sich Zeit nur *performativ* erleben, wahrnehmen und bestimmen lässt. Agamben weist auf die zeitliche Differenz hin, die sich zwischen die Erfahrung von Zeit *im Gedanken* und *als Gedanke* schiebt – den Bruch der reflexiven Vergegenwärtigung des Gedankens in seinem Vollzug.

„Jeder Vorgang des Denkens – und sei er noch so schnell – benötigt eine bestimmte Zeit, die sehr kurz sein kann, die deswegen aber nicht weniger real ist. Guillaume definiert diejenige Zeit als ‚operative Zeit‘, die der Verstand benötigt, um eine Bild-Zeit zu realisieren.“¹¹

Die subjektive Zeit steht als Zeit des Subjekts in dieser Welt immer unter dem Vorbehalt einer konstitutiven Verspätung, einer Verschiebung – was im Blick auf die *Performance* der jeweils eigenen Zeiterfahrung ein grundlegendes Problem darstellt: einen Riss in der Zeit, der sich einerseits durch die operative Zeit gelebter Zeit überbrücken lässt, ihren Sinngehalt andererseits nur in einem Abstand zu erfassen erlaubt. Dieser Abstand ist ein semantischer, ein politischer, ein gesellschaftlicher, weil er unerfüllte Zeit, schlechte Unendlichkeit des Ablaufs von Zeit *performiert*, und zwar als ein auferlegter Zwang. Es handelt sich um radikale Kontingenz, die durch nichts in der Zeit aufgehoben werden kann. Dieser Umstand wird wiederum kulturalisiert: theoretisch bearbeitet (etwa zeitphilosophisch, existenzphilosophisch), symbolisch aufgefasst (wie mit dem römischen Gott Janus oder kalendrischen Rhythmen und Erinnerungskulturen), rituell eingehegt (mit Initiationsriten, Trauerzeremonien oder ekstatischen Festen wie dem Karneval als Verwandlungsfestival). Trotzdem bleibt es dabei:

9 Ich folge der Interpretationsthese von H. Rungelrath, *Das Messianische. Studien zum Gebrauch eines Begriffs im Werk von Giorgio Agamben*, Dissertation Salzburg 2019, 64; 70; 154 et passim. – Vgl. auch in Kapitel 4 die Hinweise auf Derridas messianischen Diskurs.

10 H. Rungelrath, *Das Messianische*, 205.

11 G. Agamben, *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006, 79.

„Während unsere Darstellung der chronologischen Zeit als derjenigen Zeit, *in der* wir sind, uns von uns trennt und uns sozusagen in ohnmächtige Zuschauer unserer selbst verwandelt, die ohne Zeit die flüchtige Zeit betrachten, ist die messianische Zeit als operative Zeit, in der wir unsere Zeitdarstellung ergreifen und vollenden, die Zeit, *die* wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit, die einzige Zeit, die wir haben.“¹²

Die messianische Zeit würde den Zusammenhang stiften, der den Sinn des Sinnbezugs von Gedanke, Darstellung und jeweiliger Ereigniszeit *performiert* – in der Inversion des tödlichen Sinns aller Zeit, ihres Ablaufs. Diesen Gedanken einzusetzen, ihn als Diskurs durchzuführen, öffnet mit dem Blick auf die Erschließungskraft dieser *figurativen Performance* die abgeschlossene Geschichte und wird auf diese Weise als Modalität aller möglichen Zeit markiert – *im Diskurs*.

1.4. Religionstheoretischer Übergang – ein systemtheoretischer Marker

Es geht an dieser Stelle nicht um die Erreichbarkeit einer messianischen Zeit und ihrer Realisierung im eigentlich theologischen Sinn, sondern um den Ausweis eines zeittheoretischen Problems, mit dem jede Theorie von Performativität konfrontiert ist, weil sie in ihrem futurologischen Ausgriff und ihrer akuten Gegenwartsform einen förmlich unerreichbaren Zeitpunkt in der Zeit umreißt. Das ist für die fundamentaltheologische Theoriebildung, für die dieses Projekt Skizzen auslegen will, von entscheidender Bedeutung. Denn zum einen wird damit das zeitliche Problem *performativer Theologie* als grundlegend markiert, womit sich die Frage nach der Zeitlichkeit von Theologie und des ihr zugrundeliegenden religiösen Bewusstseins verbindet; kurzum: die *Evolution von Religion*. Zum anderen wird in zeitphänomenologischer Hinsicht die religionstheoretisch basale Funktion einer *Beobachtung des Unbeobachtbaren* fassbar.¹³

Hier dockt der religiöse Diskurs an. Präziser: hier hat er in systemtheoretischer Hinsicht seinen Ort und kann seine epistemische Bedeutung bestimmen sowie ausspielen. Religion greift ein Moment konstitutiver Unbestimmbarkeit auf: Entzogenes. Es wird in lebensweltlichen Erfahrungen von Übersteigendem, Abwesendem *als Transzendenz* bestimmt, wobei sie nur im Modus operativer Transzendenz, also im performativen Vollzug einer konstitutiven Unterscheidung greifbar wird: im Prozessieren von An/Abwesendem, Un/Endlichem, Un/Beobachtbarem.

12 Ebd., 81.

13 Vgl. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000; vgl. A. Nasehi, *Sakraler Raum – (religions)soziologisch*, in: *Spiritual Care* 2019 8 (1), 53–58; 57.

„In der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft haben wir es sachlich und gesellschaftsstrukturell mit ausdifferenzierter Religion als einer spezifischen Sinnform und einem eigenständigen Kommunikationssystem zu tun, auch wenn ihre Grenzen semantisch und strukturell variieren sowie umstritten sind und immer wieder Entdifferenzierungsprozesse erfolgen. Religion ist dasjenige gesellschaftliche Subsystem, das für die ultimative Bearbeitung von anders nicht bestimmbarer Kontingenz mithilfe der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zuständig ist.“¹⁴

Koordiniert werden diese Erfahrungen über den Einsatz, also über den performativen Gebrauch des Immanenz/Transzendenz-Codes, der sich in komplexen Verschaltungen rekombinieren lässt: in Endlosschleifen seiner Vermittlung (z. B. dialektisch). Daraus ergibt sich auch der spezifische epistemische Status religiöser Praxis, die eine (kritische) Beobachterperspektive zulässt. Aber „in der Performanz ist Religion weder notwendig noch verzichtbar, sondern schlicht in Aktion.“¹⁵

Dieser Zusammenhang macht auf eine weitere Bedeutung von Performativität für die religiöse und theologische Theoriebildung aufmerksam: auf die Operativität von evolutionären Prozessen, aus denen religiöses Bewusstsein *praktisch* entsteht. Dabei tritt Performativität als religiöse Vollzugsform (Rituale, Kulte) wie als thematische Bestimmung auf (Narrative, Theologien) – in einem wiederum performativen Verstärkungs- und Rückkopplungszusammenhang (medial z. B. als Schrift; material in Theorien). Religion „ist in semantischer Hinsicht offen sowie variabel bestimmbar und – seit ihrer Ausdifferenzierung – nur in operativer Hinsicht geschlossen.“¹⁶

Das macht sie wiederum mit Transzendenz-Codes zum Thema. Sie beobachtet die Wirklichkeit vom Standpunkt religiöser *Performance* her, der sich jedoch noch einmal entlang der Grundunterscheidung transzendent/immanent reflexiv bestimmen lässt. Das erfolgt in der Verwendung des Codes „Gott“. Indem man diesen Code einsetzt, vermittelt er Wirklichkeit *bestimmend* – etwa wenn man mit „Gott“ die schöpferische Lebensmacht bezeichnet, die als Anfang *von* und *in* allem wirkt. Die entsprechende Deutungsperspektive, also der Code „Gott“ erschließt diese Wirklichkeit – und das lässt sich wiederum mit Erfahrungen von Kreativität fassen.

Auf diese Weise lässt sich das fundamentaltheologische Themen- und Problemfeld vermessen, das unter performanztheoretischen Vorzeichen epistemische Konturen annimmt.

14 V. Krech, Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss, Bielefeld 2021, 19.

15 Ebd., 21.

16 Ebd., 20.

2. *Fundamentaltheologie im Zeichen des Performative Turn – Problemmarker*

Während der *Performative Turn* in der praktischen Theologie bereits intensiv rezipiert wurde¹⁷, spielt er für die fundamentaltheologische Theoriebildung bislang eine wenig prominente Rolle. Im Fokus steht hier – mit einer Studie von Sybille Trawöger¹⁸ – die Anregungskraft für eine ästhetisch argumentierende Fundamentaltheologie. Sie verbindet den argumentativen Modus begründender Gottesrede mit dem praxeologischen Moment performativen Ausweises.

„Die Phänomene, die eine Ästhetik des Performativen in den Vordergrund rückt, fordern traditionelle fundamentaltheologische Kategorisierungen samt Methodenrepertoire heraus. Das Phänomen Wahrnehmung kann eingehend bearbeitet werden, woraus Anregungen zur Etablierung einer ‚theologischen Wahrnehmungslehre‘ hervorgehen. Mittels der wechselseitigen Überblendung von Ästhetik des Performativen und kontemplativer Praktik können Phänomene wie Gewahrung oder aufmerksames Dasein Konkretisierungsversuchen unterzogen werden, welche wiederum das Fundament für weitere theologische Erkenntnisgewinne bilden. Körperlichkeit und Leiblichkeit gewinnen an Relevanz. (Deren) Prozesse und Dynamiken können unter dem Ereignisbegriff bearbeitet werden. Die ereignistheoretische Schwerpunktsetzung erlaubt Präsenz bzw. Gegenwart in den Blick zu nehmen, also Topoi, die u. a. auch für eine Offenbarungstheologie von höchstem Interesse sind.“¹⁹

Darüber hinaus wird Performativität als Kategorie politischer Theologie eingesetzt. In einem Projektverbund unter der Leitung von Martin Kirschner entsteht „Eine performative politische Theologie für Europa und eine öffentliche Theologie der Namen Gottes“²⁰:

17 R. Englert, *Performativer Religionsunterricht – eine Zwischenbilanz*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 60 (2008) 3–16; Th. Klie / S. Leonhard (Hrsg.), *Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis*. Stuttgart 2008; Fl. Dinger, *Religion inszenieren. Ansätze und Perspektiven performativer Religionsdidaktik*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018.

18 S. Trawöger, *Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie*, Paderborn 2019. – Vgl. auch Th. P. Föbel, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn 2017. Föbel arbeitet das Konzept des Performativen zwar theoretisch nicht eigens aus, setzt es aber leitmotivisch ein. – Performanztheoretisch justiert auch G. Werner ihre *Theologie der Freiheit*: vgl. dies., *Judith Butler und die Theologie der Freiheit* (*Religionswissenschaft* 22), Bielefeld 2021; vgl. vor allem die „Skizze einer Theologie der Freiheit“, 231–254. – Vgl. zu systematisch-theologischen Rezeptionsmöglichkeiten performativer Theorien H.-J. Höhn, *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020 sowie K. Luck, *Theology and Performance in a Postliberal Age*, abrufbar auf: https://www.academia.edu/9685826/Theology_and_Performance_in_a_Postliberal_Age.

19 S. Trawöger, *Ästhetik des Performativen und Kontemplation*, 224f.

20 <https://www.ku.de/thf/theologie-in-transformationsprozessen-der-gegenwart/forschu>

„Die Theologie muss als eine wissenschaftlich reflektierte, öffentliche Rede von Gott die politische Dimension des Gottesglaubens kritisch reflektieren und die theologischen und (zivil-)religiösen Fragestellungen aufgreifen, die in Politik und Gesellschaft aufbrechen. In der derzeitigen Krise der liberalen Demokratie und eines rechtsbasierten Multilateralismus stellt sich angesichts zunehmender Polarisierungen und gesellschaftlicher Desintegration die Frage, wie die Voraussetzungen des Politischen erneuert werden können, wenn Grundkonsens und bestehende Ordnungen brüchig werden. Im Kontext von Globalisierung, Digitalisierung und einem entfesselten transnationalen Kapitalismus entzünden sich die sozialen und politischen Spannungen gerade an Frauen kultureller und religiöser Identität, wobei die Konflikte nicht zwischen den Religionen und Kulturräumen, sondern quer durch sie hindurch zwischen unterschiedlichen Glaubensstilen und Formen der „Kulturalisierung“ (A. Reckwitz) verlaufen. Der ‚performative‘ Ansatz sucht dem Rechnung zu tragen, indem Vollzugsformen des Glaubens wie des Politischen in den Blick genommen werden, die mit Optionen und Positionierungen verbunden sind, die den Raum der Öffentlichkeit prägen.“

Eine eigene Ausarbeitung verlangt die Frage, welche Bedeutung Performativität in epistemologischer Hinsicht für die fundamentaltheologische Theoriebildung besitzt. In einem performanztheoretischen Rahmen stellen Überzeugungen praktisch erhandelte Wissensformen dar. Sie werden theoretisch reflektiert und argumentativ justiert, lassen sich aber nicht von den Kontexten ablösen, in denen sie entstehen. Vor allem erweist sich ihre semantische Kapazität, ihre pragmatische Bedeutung und ihre Erschließungskraft nicht jenseits vom Gebrauch der Konzepte, mit denen sich Überzeugungen bilden.

Damit verschiebt sich der fundamentaltheologische Ansatz hin zu einer praktischen Perspektivierung theoretischer Glaubensverantwortung.²¹ Die Wirklichkeit Gottes lässt sich nicht anders als in den Formen seiner Bezeichnung erreichen und bestimmen. Das Zeichen „Gott“ markiert eine bleibende Differenz zwischen Signifikat und Signifikant, *bestimmt* also Transzendenz im Modus kommunikativer Verdopplung – als Rekombination von Erreichbarkeit und Unerreichbarkeit. Dabei wird genau dies als eine Notwendigkeit markiert: der Bezug auf Entzogenes, auf Übersteigendes, dem der Mensch in der Reflexion auf sich und seine Welt nicht entkommt, weil er sich sinnbezogen in ihr orientieren muss: ethisch, politisch, in seinen lebensweltlichen Existenzvollzügen im Horizont von Endlichkeit. Im Anschluss an Karl Jaspers und die Bedeutung des *achsenzeitlichen* Reflexionsschubs hält Jürgen Habermas für die Genealogie von „Glauben und Wissen“ fest:

ng/forschung4. Das folgende Zitat zum Programm des Projekts ebd. – Vgl. auch die Arbeiten von Christian Kern: https://tu-dresden.de/gsw/phil/ikt/systematik/ressourcen/dateien/2020-09-28-profile-Christian-Kern_homepage_update.pdf?lang=de. Vgl. ders., Scheitern Raum geben: Theologie für eine postsouveräne Gegenwartskultur (Theologie im Dazwischen – Grenzüberschreitende Studien), Ostfildern 2021.- Die Internetabrufe dieses Buches wurden, wenn nicht anders ausgewiesen, zuletzt am 15.7.2022 geprüft.

21 In dieser Richtung argumentiert bereits E. Arens, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982; ders., Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; ders., Christophaxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg u. a. 1992.

„Die Art und Weise, wie wir in der Welt existieren, erfordert eine Orientierung sowohl in der Welt wie auch über die Welt im Ganzen. Während der kognitive Zugriff auf alles Objektivierbare in der Welt letztlich den Wissenschaften vorbehalten bleibt, ist es Sache der Philosophie, uns – im Überstieg über alles Innerweltliche – der sonst nur performativ gegenwärtigen Bezüge zur Transzendenz zu vergewissern. Dieses ‚Umgreifende‘ ist der Name für den Horizont und den Boden einer ungegenständlich präsenten, sprachlich strukturierten Lebenswelt, in der sich Personen immer schon vorfinden, und zwar als sich selbst behauptende Subjekte im Alltag, als unpersönliches Bewusstsein im objektivierenden Denken und als individuelle, um sich selbst besorgte Mitglieder einer von Ideen zusammengehaltenen sozialen Gemeinschaft.“²²

Habermas spielt an dieser Stelle die performative Dimension des religiösen Weltkontakts ein, um den Eigensinn eines Gottesbezugs zu profilieren, der philosophischer Durchmusterung und der Abklärung seiner Plausibilitäten bedarf. Die Teilnehmerperspektive löst sich dabei nicht in der reflexiven Distanznahme auf – weder extern philosophisch noch intern in der theologischen Beobachtung von Glaubensformen und -inhalten. Diese Teilnehmerperspektive erscheint nicht per se als irrational, sondern weist eigene Erschließungsqualitäten auf, die nach Habermas verlangen, in säkulare Gehalte transformiert zu werden.²³ Für die Theologie steht damit aber vor allem eine Frage im Raum: Wie sich die Wirklichkeit „Gottes“ zugleich als Grund aller Wirklichkeit und im spezifischen Sinn – offenbarend – als Grund der Theologie aufweisen lässt und *erweisen* kann.

Damit zeichnet sich das performanztheoretische Profil fundamentaltheologischer Arbeit ab: Theologie muss zeigen, dass und wie sie sich auf eine Wirklichkeit bezieht, die sich im Gebrauch des Zeichens „Gott“ erschließen kann. Wenn das Zeichen „Gott“ auf die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht verweist, die den Anfang von und in allem bildet, kann sich die Wirklichkeit Gottes dort erweisen, wo sich die Referenz des Zeichens mit Erfahrungen und Erweisen dieser Lebensmacht verbindet.²⁴

22 J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 102.

23 Vgl. ders., Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 767–807. „Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selbst verkümmern.“ (807) Hier greift auch die performanztheoretische Perspektive auf die epistemische Bedeutung religiöser Überzeugungen: „Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoldene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.“ (807)

24 Vgl. zu diesem Ansatz G. M. Hoff, Glaubensräume: Fundamentaltheologische Topologie I, Ostfildern 2021.