

Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft: Theologie anders denken mit Bruno Latour

Bogner, Daniel (Ed.); Schüßler, Michael (Ed.); Bauer, Christian (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bogner, D., Schüßler, M., & Bauer, C. (Hrsg.). (2021). *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft: Theologie anders denken mit Bruno Latour* (Religionswissenschaft, 28). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839458693>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

**Daniel Bogner, Michael Schüßler,
Christian Bauer (Hg.)**

Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft

**Theologie anders denken
mit Bruno Latour**

[transcript] Religionswissenschaft

Daniel Bogner, Michael Schüßler, Christian Bauer (Hg.)
Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft

Daniel Bogner, geb. 1972, ist Professor für Allgemeine Moraltheologie und Ethik an der Université de Fribourg. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen Rechtsethik, Religion und Moderne sowie Menschenrechte. Er absolvierte Forschungsaufenthalte in Paris, am Erfurter Max-Weber-Kolleg für sozial- und kulturwissenschaftliche Studien und am Exzellenzcluster für Religion und Politik der Universität Münster.

Michael Schüßler, geb. 1972, ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er lehrt und forscht zur Analyse und Orientierung kirchlicher, religiöser und gesellschaftlicher Transformationsprozesse mit den Schwerpunkten veränderte Zeitverhältnisse, Gender/Diversity/Religion, Caritas und Theologie sozialer Arbeit, Dekolonisierung europäischer Theologie und Pastoral.

Christian Bauer, geb. 1973, ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Innsbruck und lehrt und forscht zu Diskursen, Praktiken und Spiritualitäten christlicher Zeitgenossenschaft.

Daniel Bogner, Michael Schüßler, Christian Bauer (Hg.)

Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft

Theologie anders denken mit Bruno Latour

[transcript]

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Daniel Bogner, Michael Schübler, Christian Bauer (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrektur: CONTEXTA, Osnabrück

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5869-9

PDF-ISBN 978-3-8394-5869-3

EPUB-ISBN 978-3-7328-5869-9

<https://doi.org/10.14361/9783839458693>

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung 7

I. Ander(e)s denken mit Latour: Erkenntnistheorie und Theologie

**SI SCIRES DONUM DEI. AMBIVALENZEN DES BEOBACHTENS
ODER: AN DER QUELLE DER SOZIALITÄT**
Maren Lehmann 17

**IST DAS ALLES? DIE DINGE THEOLOGISCH DENKEN
MIT BRUNO LATOUR**
Stefan Altmeyer 29

**AMEISENWEGE UND LIGATUREN.
PRAKTISCH-THEOLOGISCHE VERUNREINIGUNGSARBEIT
NACH BRUNO LATOURS AKTEUR-NETZWERK-THEORIE. EIN ESSAY**
Jörg Seip 47

**DIE UNIVERSALITÄT LIEGT NICHT HINTER UNS, SIE STEHT UNS BEVOR.
CHRISTLICHE THEOLOGIE IM DIALOG MIT LATOUR**
Daniel Bogner 73

II. Gott, Gaia und eine digitale Gesellschaft: Latours Schöpfung(en)

THEOLOGIE DER ERDE?

UMRISSE EINER TERRESTRISCHEN REDE VON GOTT

Christian Bauer 115

LATOURS HYBRIDE SCHÖPFUNG:

TRANSFORMATIONEN EINER THEOLOGIE DER DIGITALITÄT

Michael Schübler 161

IMPULSE AUS BRUNO LATOURS WISSENSCHAFTSFORSCHUNG

FÜR DEN DIALOG ZWISCHEN NATURWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE

Sibylle Trawöger 195

»BIOPOLITIK ALS ANTHROPOPOLITIK«.

THEOLOGISCHE ETHIK VOR DER HERAUSFORDERUNG DES TRANSHUMANISMUS

Anna Maria Riedl 219

III. Wie (nicht) von Gott sprechen: Über religiöse Rede

DAS EVANGELIUM ALS LEGENDE.

EINE PASTORALTHEOLOGISCHE LESART VON BRUNO LATOURS *JUBILIEREN*

Teresa Schweighofer/Andree Burke 243

PRÄSENZ IM RELIGIONSUNTERRICHT – MIT BRUNO LATOUR AN DER SEITE

Matthias Gronover 261

Autor*innen 281

Einleitung

Dass es dieses Buch gibt, war nicht selbstverständlich. Es verdankt sich einer kleinen Tagung in Tübingen 2018 und einem anschließend in Fribourg geplanten Symposium, zu dem Bruno Latour sein Kommen bereits zugesagt hatte, das dann aber vorläufig verschoben werden musste. Die Frage einer Publikation war zunächst lange offengeblieben, zu anfänglich, zu tastend, zu wenig die theologischen und religionsbezogenen Fragestellungen vertiefend schienen unsere Diskussionen. Doch Latour hat die hier versammelten Autor*innen nicht mehr losgelassen. Die intellektuelle Auseinandersetzung ging und geht weiter, sodass im Nachgang die hier versammelten Texte entstanden sind. Sie schließen aus unterschiedlichen theologischen Fachdisziplinen an die produktive Irritation an, die Latours Denken auch für religionsbezogene Fragestellungen bedeuten können. Es handelt sich um eine Gesprächseröffnung, nicht mehr und nicht weniger.

Latour ist immer ein wenig betrübt gewesen, dass seine Texte zwar Science Wars zwischen Natur- und Sozialwissenschaften auslösen konnten, von der christlichen Theologie aber bisher weitgehend ignoriert wurden. Dabei zieht sich, nicht nur hierin vergleichbar mit Niklas Luhmann, die Beschäftigung mit Religion und damit die Unterstellung von deren basaler Relevanz für Welt und Gesellschaft von Beginn an durch sein Werk. Wobei er eben auch Religion »anders denkt« als viele in moderner Theologie und Religionswissenschaft. Man müsse heute »das Religiöse außerhalb der Religion suchen«¹, könne dabei aber nicht »auf die Theologie rechnen«². Zu technisch versuche diese per »Doppelklick« vom Abbild auf Erden über das Urbild einer jenseitigen Welt Gottes zu informieren. Bereits damit wird deutlich, dass es nicht »nur« um Religion geht, sondern um die Möglichkeit theologischer Sprache

1 B. Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014, 415.

2 Ebd., 421.

und Reflexion, um die Frage, wie überhaupt Sätze über Gott und das Verhältnis von Gott und Mensch heute möglich sein könnten.

Vor postkolonialem Hintergrund ist dabei zu beachten, dass Latour von einem westlichen, christlich formatierten³ und in seinem Fall katholisch gefärbten Religionsbegriff ausgeht. Im Buch über religiöse Rede, das seit dem Erscheinen der deutschen Übersetzung 2011 eine Art Einfallstor für kurssorische Rezeptionen in Theologie und Kirche darstellt, beschreibt er auf den ersten beiden Seiten schonungslos seine Erfahrungen als zerknirschter Kirchgänger: »Er schämt sich dessen, was sonntags, wenn er zur Messe geht, von der Höhe der Kanzeln herab ertönt; er schämt sich aber auch des ungläubigen Hasses oder der belustigten Gleichgültigkeit derer, die über die Kirchgänger spotten. Schämt sich, wenn er hingehet, schämt sich, wenn er nicht zu sagen wagt, dass er hingehet.«⁴ Das trifft bei all jenen auf Resonanz, die sich im Blick auf die Fragmente ihrer eigenen religiösen Sozialisation oder in einer latent neu entdeckten Sehnsucht, »vielleicht doch glauben zu können«, dann und wann an einem kirchlichen oder sakralen Ort wiederfinden und sich fragen, was sie dort eigentlich tun.

Gute Theologie⁵ beginnt mit solcher Zeitgenossenschaft, und hier finden sich auch die deutlichsten Spuren, die Latour in den religionsbezogenen Fächern bisher hinterlassen hat. Gregor Maria Hoff liest *Jubilieren* als den tastenden Atheismus eines Wissenschaftssoziologen.⁶ Er skizziert zentrale Passagen, schließt dann aber überraschend mit der skeptischen Einschätzung: »Latours Imperativ der Weltakzeptanz bleibt jedenfalls ohne Gründe blass und bietet wenig Anlass zum Jubilieren.«⁷ Wo Hoff aus der Theologie heraus auf religionsaffine Sozial- und Kulturphilosophie zugeht, nimmt Hartmut Rosa den umgekehrten Weg. Die religionssensible Resonanztheorie des Soziologen ist spätestens mit dem Buch über Unverfügbarkeit⁸, einem *der* neuzeitlichen Gottesattribute, zum Geheimtipp einer anspruchsvollen, auch theolo-

3 Vgl. ebd., 422.

4 B. Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2016, 7f.

5 Vgl. Ch. Bauer, *Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne*, in: *International Journal of Practical Theology* 20 (1/2016), 4-25. DOI: 10.1515/ijpt-2014-0050

6 G. M. Hoff, *Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?*, Regensburg 2015, 82-88.

7 Ebd., 88.

8 H. Rosa, *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 2019.

gisch interessierten Leserschaft geworden.⁹ Im Sammelband dieses Verlags zu Latours Existenzweisen übernimmt Rosa dann auch den Modus der Religion. Rosa schreibt zwar, ihm »fehlen die disziplinären Mittel, um Latours Konzeption aus religionswissenschaftlicher oder theologischer Perspektive zu beurteilen«, vermutet aber, »dass seine völlige Verabschiedung kognitiver und dogmatischer Gehalte – die Preisgabe aller religiöser ›Substanz‹ – in diesen Disziplinen auf wenig Gegenliebe stoßen, zumindest starke Widerstände hervorrufen wird«¹⁰.

Die vorliegenden Beiträge werden diese Erwartung zwar auch diskutieren, aber wohl eher enttäuschen. Latour ist kein Fachtheologe, weshalb der Vorwurf, es fehlten weitergehende dogmatische Entfaltungen, irgendwie kurios wäre. Spannender ist die Art, wie Latour insgesamt Welt- und Ding- und Religionsverhältnisse konzipiert. Es ist gerade der andere, der etwas verrückte Blick, der für theologische Diskurse inspirierende Wirkung entfalten kann. So wie Rosa dann Latour in seinen Theoriehorizont einbaut, nämlich als »die Erfahrung einer anderen, einer resonanten Art und Weise, auf die Welt bezogen zu sein«¹¹, so stehen hier die Ähnlichkeiten, die Unterschiede, die Übergänge in die je eigenen Diskurse zur Debatte.

Einer der elaborierteren Versuche findet sich im englischsprachigen Bereich bei John D. Caputo. Die bekannteste Stimme kontinentaler Religionsphilosophie im angloamerikanischen Mutterland analytischen Denkens bezieht sich dabei auf die erkenntnistheoretischen Fragen nach Konstruktivismus und Realismus. Er folgt Latour darin, dass »the pertinent distinction is not between construction and reality, but between successful and unsuccessful

9 Zu einer theologischen Würdigung und Kritik von Rosas Beschleunigungs- und Resonanztheorie vgl. *Th. Kläden/M. Schüßler* (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg/Basel/Wien 2017 und *J.-P. Wils* (Hg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, Baden-Baden 2019.

10 *H. Rosa*, Religion als Form des In-der-Welt-Seins. Latours andere Soziologie der Weltbeziehung, in: *H. Laux* (Hg.), *Bruno Latours Soziologie der »Existenzweisen«*. Einführung und Diskussion, Bielefeld 2016, 251-260, 258.

11 Ebd.

ful constructions, experiments, theories«¹². Wenn Latour den Akteuren und ihren Konstruktionen folgt, im Labor oder im Regenwald oder in der Kirche, dann gilt jeweils: »the more construction, the more reality«¹³. Die Vielfalt an Existenzweisen in ihrem ontologischen Gewicht ernst zu nehmen sei eine wichtige Entdeckung, so Caputo, als »practice of letting the real reveal itself, [...] – and that goes for divinities as well as for lactic acids, Latour adds«¹⁴. Die Dekonstruktion moderner Binaritäten zu radikalisieren, um das Existierende jenseits von Geist/Natur oder Subjekt/Objekt neu zu versammeln, das inspiriert auch einen an Derrida wie an biblischen Texten gleichermaßen geschulten Philosophen: »What Latour does is immensely valuable and demands a wider hearing. But I will hazard the hypothesis that, on the level of theory, Latour has nothing to add to Derrida.«¹⁵ Latour hat womöglich auch der Theologie nichts Neues hinsichtlich ihres Sachgehaltes hinzuzufügen. Aber er erinnert sie an die »Gewissheit, dass man die Wahrheit nur durch einen neuen Weg der Alterierungen, Erfindungen, Abweichungen gewinnt, die es erlauben oder nicht, gegen das endlose Wiederholen und die Abnutzung die getreue Erneuerung dessen zu gewinnen, was gesagt worden ist – mit dem Risiko, dabei seine Seele zu verlieren.«¹⁶ Oder in der biblischen Variante: »Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen« (Mt 10,39b).

Die Beiträge des Bandes sind insofern riskante Texte, als sie weniger die lange Tradition christlicher Theologie systematisiert ausbreiten, sondern im Gespräch mit Latour nach der Relevanz dieser Tradition für personale und globale Existenzprobleme der Gegenwart fragen. Denn wie andere akademische Disziplinen auch ist die Theologie nicht nur durch ihren Gegenstand, sondern auch durch eine methodisch nachvollziehbare Perspektive auf die Welt definiert. Theologie ist nicht allein auf die regionalen Felder von Religion, Kirche oder explizitem Glauben bezogen, sondern auf alle existenziellen

12 J. Caputo, *Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Bloomington 2013, 203. Caputo diskutiert Latour in Auseinandersetzung mit dem spekulativen Realismus von Quentin Meillassoux und dessen Kritik am »Korrelationismus« als die bessere, weil anschlussfähigere Form realistischer Theoriebildung. Vgl. zu einer theologischen Rezeption von Meillassoux: M. Schüßler, *Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne*, ThQ 195 (4/2015), 361-378.

13 J. Caputo, *Insistence*, 201.

14 Ebd., 205.

15 Ebd., 209.

16 B. Latour, *Existenzweisen*, 432.

(Überlebens-)Fragen von Mensch und Welt, aber eben im kontrollierten Kontakt mit den Archiven einer bestimmten, hier: der christlich-religiösen Überlieferung. Es wird allerdings rasch deutlich: Das Denken Latours kann ganz grundsätzlich auch als ein Beitrag zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie gesehen und zur Geltung gebracht werden. In einigen Beiträgen wird diese Perspektive einer theologischen Epistemologie deshalb im Vordergrund stehen.

Die Beiträge des Bandes sind in drei Themenfelder unterteilt. Zu Beginn geht es um grundsätzliche, vor allem erkenntnistheoretische Fragen: Wie lassen sich mit Latour Welt und Gesellschaft anders denken und welche Möglichkeiten eröffnen sich dadurch für die Theologie?

In der Soziologie sind die Arbeiten Latours bisher sicherlich am intensivsten diskutiert und rezipiert worden. Der Band startet insofern mit der Bestandsaufnahme aus einer an systemtheoretischem Denken geschulten¹⁷, zugleich aber auch religions- und kircheninteressierten Perspektive¹⁸ (Maren Lehmann). Die titelgebende lateinische Wendung ist in der deutschen Ausgabe der Existenzweisen auf eine einzelne weiße Seite nach der Gliederung gedruckt: »Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht« (Joh 4.10). Latour folgt nicht dem soziologischen Ordnungsfimmel, sondern versammelt Ungewissheiten, Übersetzungen, Konnektivitäten zu einer »next theory« im besten Sinne. Moderne Trennungen stellen sich als Verknüpfungen heraus, denen man zu folgen lernen kann. Zugleich warnt die Soziologie die Theologie bei der Rezeption vor »Oberflächenplausibilitäten«: Latours religiöse Existenzweise und konfessionelle Glaubensformen sind nicht identisch. Zugleich könnte es aber diese Differenz sein, die theologiegenerativ wirkt.

Latour ist bekannt geworden als Kritiker jener modernen »Reinigungsarbeit«, die sauber getrennte Sphären zwischen Natur hier und Kultur dort, Ursachen und Gründen auf der einen Seite, Folgerungen und Wirkungen auf der anderen Seite herstellen wollte, nicht aber sensibel ist für die »Mischwesen«, die sie bei aller Trennungsabsicht beständig produziert. Und auch die Welt des Religiösen ist auf dramatische Weise von »Mischwesen« bevölkert, in denen jeder Versuch einer strikten Trennung vergebens wäre: etwa indem die so oft reklamierte Transzendenz ohne ihre immanenzhaltigen Amalgamierungsformen kaum vorstellbar ist. Jeder noch so gründliche Reinigungs-

17 Vgl. *M. Lehmann, Theorie in Skizzen*, Berlin 2010

18 Vgl. *M. Lehmann, Zwei oder Drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk*, Leipzig 2018.

versuch macht umso deutlicher, dass die Dinglichkeiten, aus denen die religiöse Lebenswelt, aber auch der »hochkirchliche« Vermittlungsanspruch gewebt sind, nicht so einfach beiseitezuschaffen sind. Wie muss sich Theologie verändern, um dem Eigenleben der Dinge in der Welt des Glaubens gerecht zu werden? (Stefan Altmeyer)

Die damit aufgeworfenen Fragen irritieren eine moderne, an Max Weber und Jürgen Habermas geschulte (Pastoral-)Theologie. In der dazu alternativen, diskurskritischen Spur nach Foucault und Derrida¹⁹ zeigen sich hier Anschlüsse an eine sprach- und kontingenzbewusste Beobachtung von Kirche und Gottesrede, die um ihre Akteure, Aktanten und eine in Netzwerken zirkulierende Agency besser Bescheid weiß. Dabei kommt vor allem in den Blick, wie Latour seine Texte und Beobachtungen anlegt, welche Sprache dabei entsteht und wie Theologie davon affiziert werden könnte. Die Ameisenwege der ANT (den Akteuren folgen) hatten jedenfalls schon die Kirchenväter geschätzt. (Jörg Seip)

Das Religionsdenken Latours lässt sich auch über den von diesem selbst zentral verwendeten Begriff der *Repräsentation* rekonstruieren. Dass es im religiösen Geschehen des Christentums keine ursprungsidentische Vergegenwärtigung geben kann, sondern man zwingend auf Übersetzungen, Alterierungen und damit Transformationen des beanspruchten »Grundes« angewiesen ist, bildet hier den zentralen Gedanken. Es wird deutlich, wie sehr sich ein solches Denken einer bibelhermeneutischen Rezeptionsästhetik verdankt, und zugleich rückt die Religion als erkenntnistheoretische Triebfeder der Latour'schen Epistemologie generell in den Blick. Nach der Rekonstruktion wird skizziert, wie sehr Theologie und Christentum ihrerseits »Kinder der Moderne« sind und es nicht vermeiden können, in deren von Latour beschriebene Fallen zu gehen. Dadurch werden aber auch die Herausforderungen sichtbar, vor denen – am Beispiel der theologischen Ethik demonstriert – die Glaubenswissenschaft heute steht. (Daniel Bogner)

Der zweite Abschnitt des Bandes setzt bei einigen prominenten Themenschwerpunkten und Begriffsbildungen Latours an und erkundet von dort aus die religionshaltigen und theologiegenerativen Impulse im Pluriversum voller hybrider Schöpfungen.

Mit dem Buch über die Gaia-Hypothese und dem terrestrischen Manifest ist Latour zu einem Vordenker für das tiefere Verständnis für Entstehen

19 Vgl. J. Seip, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie*, Freiburg 2009.

und Umgang mit der Klimakrise geworden. Im Sommer 2020 ist eine weitere große Ausstellung im Berliner Gropius-Bau wesentlich von ihm mitinspiert: »Down to earth«. Welche Inspiration liegt darin für eine erdverbundene christliche Theologie, die an einen nicht nur zur Welt, sondern auch auf die Erde gekommenen Gott glaubt – *God down to earth* eben? Welche theologischen Resonanzräume gibt es für ein terrestrisches Denken im Angesicht der Klimakatastrophe? (Christian Bauer)

Zugleich werden die Texte von Bruno Latour immer wieder als wegweisendes Mindset für die digitale Gesellschaft angeführt. Jenseits von Technikutopie wie Digitalpessimismus werden die smarten Dinge der Technologie als gleichberechtigte Mitspieler bei der ständigen Neuerschaffung einer gemeinsamen Welt analysierbar. Das fordert eine Theologie nach der anthropologischen Wende zum Mensch und Subjekt als Anker der (Gottes-)Erkenntnis heraus, das Evangelium als Ereignis in posthumanen Akteur-Netzwerk-Zusammenhängen denken zu können. Was würde eine solche schöpfungstheologische Wende mit Latour bedeuten und wie verändert es womöglich den kriteriologischen Horizont christlichen Denkens? (Michael Schüßler)

Latours erstes Wissenschaftsfeld, das ihm Reputation einbrachte, war bekanntlich die Ethnografie naturwissenschaftlicher Labore, die Science Studies. Welche Impulse ergeben sich aus Latours Laborstudien für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie? Wissenschaftsforschung als Beobachtung von Performativität zu verstehen führt hier zu ganz ähnlichen Intuitionen, wie dies im Blick auf eine digitale Gesellschaft der Fall sein wird: Eine erneuerte Schöpfungstheologie rückt ins Zentrum. Und zwar jetzt nicht mehr als metaphysisch vorgegebene Einheits- und Ordnungsstruktur, sondern als ereignisbezogene Dynamik des Werdens. Latour ruft die Theologie zur Relativierung ihres Anthropozentrismus auf, ohne den Menschen und die Anliegen der Humanität zu degradieren. (Sibylle Trawöger)

Eine Disziplin wie die Theologische Ethik, die Antworten auf die Frage sucht, was wir tun sollen, ist herausgefordert, wenn sich die damit verbundene Frage, wer wir angesichts technologischer und transhumanistischer Zukunftsvisionen eigentlich sind, mit neuem Gewicht stellt. Der Dialog mit Latour kann womöglich gleichzeitig weniger und mehr austragen, als vielleicht erwartet wird. Weniger, weil eine klare ethische Position nicht sein primäres Anliegen ist. Und mehr, weil Latour im Zusammenhang mit Technologie oder Gaia doch nach so etwas wie politischer Verhandlung und Verantwortung fragt und dabei zugleich auf die Notwendigkeit des eigenen theologischen Sprechens verweist. (Anna Maria Riedl)

Kann Religion wirklich eine eigene Existenzweise sein, wie Latour vorschlägt? Dieser Frage widmen sich die beiden Beiträge des dritten Teils. Darin wird versucht, die Impulse des Latour'schen Religionsdenkens aufzugreifen und produktiv auf einzelne religiöse Handlungsfelder hin weiterzudenken.

Mit der 250-seitigen essayistisch verfassten Denkperformance *Jubilieren* ist Latour auch theologisch interessierten Kreisen ein Begriff geworden. Poetisch und doch präzise seziert er die Schwierigkeiten und das ständige Missglücken kirchlich verfasster Glaubenskommunikation, die aus dem Evangelium eine Legende macht, eine nette Geschichte von früher: Sie berichten von Rettung, aber sie retten nicht (mehr). Zur Legende kann religiöse Rede werden, wenn Melodie und Rhythmus wieder so stimmen, dass die transformative Kraft der alten Worte zum Ereignis wird. Für gläubige Menschen wird es zur Aufgabe, Worte und Taten zu finden, die je nach Situation Ankerbojen, Jetskis, Wasserbälle oder Rettungsringe sind. (Andree Burke/Teresa Schweighofer)

Im Religionsunterricht kann man nicht nicht von Gott sprechen. Der letzte Artikel diskutiert, was Präsenz im Religionsunterricht vor dem Hintergrund der Theorie Bruno Latours heißt. Nach Latour wäre religiöse Bildung immer ein »Angebot an Subjektivität«, also abhängig von Selbstzuschreibungen. Es zeigt sich, dass dies mit dem Verständnis von »Glaube« einhergeht, der nicht einfach zu haben und nach Latour auch nie adäquat zu versprachlichen ist. So erscheint Präsenz im Religionsunterricht mehrfach gebrochen und nur möglich, wenn das Angebot des Religionsunterrichts in actu und zögerlich in das Leben der Schülerinnen und Schüler und der Lehrenden übersetzt wird. (Matthias Gronover)

Als Herausgeber bedanken wir uns zunächst bei Lucas Gaa, studentischer Mitarbeiter am Lehrstuhl Praktische Theologie in Tübingen, der ebenso sorgfältig wie umsichtig die Manuskripte in Form gebracht hat, und bei Sophie Zimmermann, Mitarbeiterin am theologisch-ethischen Lehrstuhl in Fribourg, für ihre Unterstützung bei der Endredaktion. Ein großer Dank gilt dem transcript Verlag, vor allem Johanna Tönsing und Linda Dümpelmann, für die unkomplizierte und angenehme Zusammenarbeit.

I. Ander(e)s denken mit Latour: Erkenntnistheorie und Theologie

SI SCIRES DONUM DEI. AMBIVALENZEN DES BEOBACHTENS ODER: AN DER QUELLE DER SOZIALITÄT

Maren Lehmann

Das Motto zu Latours *Existenzweisen*, das ich hier auch zum Titel meines Beitrags gemacht habe, ist eine Herausforderung. Er erklärt es nicht, er greift es nicht auf, er stellt es dem Buch nur kommentarlos voran. Henning Schmidgen hat in seiner Rezension des Buches von einem für Latour typischen Pathos gesprochen, das sich in diesem Motto zeige.¹ Aber man könnte auch von Eitelkeit sprechen und sagen, Latour weise in messianischem Sendungsbewusstsein auf den Ertrag seines Buches hin: Wenn sie sich nur einließe, habe die Leserin hier mehr zu holen als zu geben, mehr zu gewinnen als zu verlieren.

Tatsächlich stimmt das, auch wenn die *Existenzweisen* für diese Einsicht gar nicht das geeignetste Buch sein dürften. Ich werde mich auf den Text konzentrieren, den auch der vorliegende Band im Titel zitiert: Latours *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Zu fragen wäre zweierlei: erstens, worauf sich einlässt, wer sich auf das mit dem Konjunktiv angedeutete Problem des Nichtwissens einlässt; und zweitens, welche Folgen dieses Sicheinlassen auf Nichtwissen hätte für Begriff und Alltag der Gesellschaft allgemein und damit auch für Theologie und Praxis der Religion der Gesellschaft im Besonderen. Ich beginne mit einigen ausführlichen Notizen zu Latours soziologischem Konzept, die das Problem des Nichtwissens als praktisches Problem verständlich machen sollen, und stelle danach einige assoziative Überlegungen zu den theologischen Implikationen dieses Konzepts an.

*

1 Vgl. H. Schmidgen: Bruno Latour's »Inquiry into Modes of Existence«, in: Isis (2014), 105/3, 673-675.

Was geschieht eigentlich, wenn die Sicherheit verloren geht, dass mit einmal getroffenen Unterscheidungen auch endgültige Entscheidungen getroffen werden? Was geschieht, wenn Unterscheidungen keine stabilen, verlässlichen Unterschiede darstellen, sondern instabile, unzuverlässige Kontexte entwerfen?

Bruno Latour nennt das, was dann geschieht, eine »Krise«², und er entwickelt aus dieser Krise – man müsste sagen: im Kontext dieser Krise – seine »neue Soziologie für eine neue Gesellschaft«³. Es handelt sich um eine Soziologie, die mit den genannten instabilen, unzuverlässigen Kontexten bzw. Unterscheidungen arbeitet, indem sie jede Unterscheidung, die irgendein Beobachter trifft, als »Quelle der Unbestimmtheit« beschreibt (und dies in fünf Varianten).⁴ Jeder Versuch einer Bestimmung von »etwas« (das kann eine Person ebenso sein wie ein Ding, ein Prozess ebenso wie ein Ereignis) durch Beobachtung und Bezeichnung überführt dieses »etwas« durch den Bestimmungsversuch selbst in eine Unbestimmtheit. Alles, was wir zu bestimmen versuchen, wird genau durch diesen Versuch (und genau in dem Moment, da wir dies versuchen) unbestimmt. Alle Verhältnisse, Umstände, Kontexte, die wir zu klären, aufzuräumen, zu ordnen versuchen, werden genau durch diesen Versuch unklar, unaufgeräumt, unordentlich. Bestimmung, so Latour, schafft Verwirrung.

Latour erläutert dieses Problem am Beispiel der Unterscheidung von Natur und Kultur (= »erste Dichotomie«⁵). Mit dieser Unterscheidung geht die Aufklärung »reinigend« um; sie versucht also die Infektion (bzw. die Ansteckung; beides Begriffe von Gabriel Tarde⁶) der einen durch die andere Seite zu vermeiden. Folgeeffekt dieser »Reinigungen« sind zum Beispiel die scharfen Exklusionen, wie Foucault sie beschrieben hat.⁷ Eine solche Praxis der »Reinigung« muss sich allerdings gegen jede Form sozialen Alltags, schlechthin gegen jede Form von Kommunikation zur Wehr setzen (= »zweite Dicho-

2 B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008, 7ff.

3 B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2007.

4 Vgl. B. Latour, *Neue Soziologie*, 50ff., 76ff., 109ff., 150ff., 211ff.

5 B. Latour, *Nie modern gewesen*, 20 (Abb. 1).

6 G. Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt a.M. 2009.

7 M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M. 121996.

tomie«⁸), weil dieser Alltag ›wild‹ ist: Er ›übersetzt‹ die beiden Seiten laufend ineinander, er ist ›unordentlich‹ im Sinne von ›unrein‹, ›unsauber‹, ›irre‹, ›infiiziert‹ oder eben ›unordentlich‹. Diese Unordnung ist der Raum der Netzwerke.

»Solange wir die beiden Praktiken der Übersetzung und der Reinigung getrennt betrachten«, notiert Latour⁹, »sind wir wirklich modern ... sobald wir unsere Aufmerksamkeit dagegen gleichzeitig auf die Arbeit der Reinigung und der Hybridisierung [der Übersetzung, M. L.] richten, hören wir sofort auf, gänzlich modern zu sein, unsere Zukunft beginnt sich zu verändern. Im selben Moment hören wir auf, modern gewesen zu sein – im Perfekt –, weil uns rückblickend bewusst wird, dass die beiden Ensembles von Praktiken ... schon immer am Werk gewesen sind. Unsere Vergangenheit beginnt sich zu verändern.«

Wenn also die Modernität unserer Gesellschaft darin besteht, dass sie mithilfe klarer Unterscheidungen das Unbestimmte bestimmt, dass sie also jede Unordnung ordnet und jede Unklarheit aufklärt, dann hat diese unsere Gesellschaft doch damit immer nur neue und immer komplexere Unordnungen und Unklarheiten produziert. Folglich sind *wir*, die wir so stolz auf unsere ordentliche Modernität sind, überhaupt *nie modern gewesen*. Aber was (und wie) sind »wir«, wenn wir nicht sind, wofür wir uns halten, und dies auch noch genau dann, wenn wir ›alles richtig machen‹ – wenn wir unterscheiden, bestimmen, ordnen, aufklären? Was sind ›wir‹, wenn wir ausgerechnet in dem Moment, in dem wir genau so sind, wie wir sein wollen, sollen und zu sein meinen – entschieden, bestimmt, ordentlich, aufgeklärt –, gerade nicht sind, was wir sind? Wie kann man denn, ließe sich Luhmanns berühmte Frage aufnehmen, unter *diesen* Verhältnissen »Mensch bleiben«?¹⁰ Vielleicht ist diese Frage die Grundfrage jeder ›nächsten Soziologie‹.

Das Erstaunlichste an Latours soziologischer Theorie ist gar nicht, dass sie mit der Unterscheidung von Natur und Gesellschaft arbeitet (das tut, in Variationen, die gesamte europäische Tradition und mit ihr die Soziologie),

8 B. Latour, *Nie modern gewesen*, 20 (Abb. 1).

9 Ebd.

10 N. Luhmann (1995): *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Mit einem Epilog 1994, Berlin ⁴1995, 382 (Luhmanns Frage lautete, »wie der Mensch in formalen Systemen, die nach einer eigenen Logik organisiert sind, Mensch bleiben, das heißt, im Sinne seiner Bestimmung vernünftig handeln kann«).

sondern: wie sie dies tut. Sie verwirft nämlich diese Unterscheidung, genauer: Sie löst sie auf und erfindet sie neu – ›next theory‹ im besten Sinne.¹¹ Alles, so Latour, ändert sich, wenn das, was wir für eine stabile, sauber trennende Unterscheidung gehalten hatten, sich als instabile Verknüpfung herausstellt. Alles ändert sich, wenn wir nicht mehr unterscheiden, um zu *reinigen*, sondern unterscheiden, um zu *übersetzen*. Jede Bestimmung erweist sich dann als ›Quelle der Unbestimmtheit‹, als nicht-rein, und brauchbar für eine ›neue Soziologie‹ einer ebenso ›neuen Gesellschaft‹ sind für Latour eben nicht jene ›reinen‹, sondern ausschließlich diese ›nicht-reinen‹ Bestimmungen.

Die klassische soziologische Frage, ›wie soziale Ordnung möglich ist‹, verschiebt Latour in die Gegenfrage, ›wie soziale Unordnung möglich ist‹. Denn die interessiert ihn viel mehr (einem soziologischen ›Ordnungsfimmel‹ oder ›Putzwang‹ folgt er jedenfalls nicht, oder er behauptet es zumindest). Latour verweist dafür nicht nur auf Gabriel Tarde und dessen Theorie der Ansteckung durch Nachbarschaft, sondern auch auf Michel Serres und dessen Theorie der Mitbewohnerschaft des Beobachters¹² (der daher ›Parasit‹ – und dessen Beobachtungsgegenstand, weil er selbst Beobachter und Beobachtetes, Subjekt und Objekt ist, ›Quasi-Objekt‹ – genannt wird). *Parasit* und *Quasi-Objekt*, auch *Joker* bezeichnen bei Serres genau das, was bei Latour durch den aus der Grammatik stammenden Ausdruck des *Hybrids* (einer Mischform, einer Verwirrung) bezeichnet und dann mit dem Kunstwort *Aktant* beschrieben wird: eine mehrdeutige semantische Einheit, der ein Prädikat zugeordnet werden kann. Das braucht nicht unbedingt ein Mensch zu sein, denn auch »ein Rechner spinnt«, »eine Maschine läuft«, »Geld verschwindet« usw. In einem Glossar notiert Latour einmal: »Aktant ist ein semiotischer Begriff, der gleichzeitig Menschen und nicht-menschliche Wesen umfasst«, also ein weiterer Begriff als der klassische Akteursbegriff, der personal grundiert ist.¹³ Wenn Latour also fortsetzt: »Akteur ist alles, was einen anderen in einem Versuch verändert; von Akteuren lässt sich nur sagen, dass sie handeln; ihre Kompetenz leitet sich aus ihren Performanzen ab; die Handlung wird stets im Verlauf eines Versuchs und in einem Versuchsprotokoll – wie rudimentär auch im-

11 Ich spiele an auf D. Baecker, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007.

12 Vgl. G. Tarde, Nachahmung und M. Serres, Der Parasit, Frankfurt a.M. 1987.

13 B. Latour, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M. 2001, 285; vgl. auch ders., On Actor-Network Theory: A Few Clarifications, in: Soziale Welt 47 (1996), 369-381.

mer – *aufgezeichnet*«¹⁴, dann wird deutlich, dass er den Ausdruck *Aktant* nur als Brückenkonzept braucht, um von Dingen, Sachen, Objekten wie von Menschen, Personen, Individuen als *Akteuren* sprechen zu können. Er muss auf diese Weise das zurechenbare, verändernde, relationale Handeln nicht für den Menschen reservieren; oder anders gesagt: Er kann Verläufe und Geschehen auch dann als sozial beschreiben, wenn sie dem menschlichen Handeln und Erleben nicht zugänglich oder nicht begreiflich sind.

Aufgabe der Soziologie (genauer: der ›neuen Soziologie‹) ist nicht mehr und nicht weniger als eben diese Aufzeichnung der sozialen Unterscheidungen in ihrer Funktion (oder besser: in ihrer Praxis) als Mehrdeutigkeits-, Unverständlichkeits-, Unbestimmtheitsquellen; also: nichts anderes als die Aufzeichnung der Mitbewohnerschaft von Natur und Gesellschaft, von Subjekt und Objekt, von Mensch und Ding, kurz, mit Latour: der ›Kollektivität‹ von Aktanten im selben Kontext. »Das Kollektiv [...] vereint sodann die alten Gewalten von Natur und Gesellschaft in einem einzigen Raum, bevor es sich von neuem wieder differenziert in unterschiedliche Gewalten [Einbeziehung, Ordnen, Verlaufskontrolle]. Trotz seiner Verwendung im Singular verweist der Begriff nicht auf eine bereits geschaffene Einheit, sondern auf ein Verfahren, um Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen zu [ver]sammeln«. ¹⁵ Wenn angenommen werden kann (das eben war Tardes These, auf die Latour sich beruft), dass Mitbewohnerschaft bzw. Nachbarschaft auch Assoziation bzw. Verknüpfung bedeutet (weil Nachbarn einander beobachten, im Lichte wie im Schatten des je anderen stehen und dies reflektieren), dann geht es um nichts anderes als Aufzeichnung der Assoziation von Quasi-Objekten, Hybriden, Aktanten, um Aufzeichnung von *Netzen*.

Wonach es soziologisch also zu suchen gilt, sind die Reinigungs- bzw. Ordnungs- bzw. Kontrollversuche der beiden Seiten dieses Kontextes (die Natur versucht das soziale Natürliche vom asozialen Natürlichen zu unterscheiden, während gleichzeitig die Gesellschaft das natürliche Soziale vom unnatürlichen Sozialen zu unterscheiden sucht; beide versuchen das, was sie asozial bzw. als unnatürlich deklarieren, zu diskreditieren und zu exkludieren). Was es soziologisch nachzuweisen – *aufzuzeichnen* – gilt, sind die Übersetzungsprozesse, die diese Reinigungsprozesse begleiten, also: die Hybriden, die Aktanten, und ihre Verwebung. Exakt deshalb ist Soziologie Netzwerkforschung: Sie zeichnet die Verwebungen auf, die sich aus der Komple-

14 Ebd. (kursiv M. L.)

15 B. Latour, *Parlament*, 29.

mentarität von Reinigung und Übersetzung ergeben. Sie fischt, könnte man sagen¹⁶, in den Strömen, die aus sozialen Unterscheidungen als den ›Quellen der Unbestimmtheit‹ fließen, nach den Vernetzungen dieser Unterscheidungen. Soziologie ist ›Berichterstattung‹ von Vermittlungsprozessen, und sie ist dann ›gut‹, wenn sie »jede[n] Beteiligte[n] als vollwertige[n] Mittler behandelt«. ¹⁷ Oder kurz: »Einen guten Bericht« – das ist nichts anderes als eine gute soziologische Theorie – »würde ich definieren als einen, der ein Netzwerk aufzeichnet«. ¹⁸ Es ist klar, dass solche Berichte riskant sind; sie entziehen der Gesellschaft schließlich ihre Sicherheiten. Insofern widerspricht Latour der geläufigen Annahme, dass Soziologie *Zeit-* bzw. *Gegenwartsdiagnosen* anzubieten habe; denn Diagnosen sind Problembeschreibungen (oft sogar einfach: Namen für Probleme), die Sicherheit und gerade nicht Unsicherheit geben sollen. Es ist auch klar, dass solche Berichte mit den Unterscheidungen arbeiten müssen, die einerseits bereinigend und andererseits übersetzend praktiziert werden; deshalb muss eine solche Soziologie empirisch arbeiten. Und ebenso ist klar, dass solche Berichte weder der Reinigung noch der Übersetzung einseitig anheimfallen dürfen; deshalb muss eine solche Soziologie einem »Symmetrieprinzip« folgen. ¹⁹ Sie muss überall dort weiter nachfragen, wo sich Verhältnisse als bloße Behältnisse verstehen bzw. in Räume einsortieren lassen, zwischen denen keine Brücken bestehen – denn solches Sortieren ist empirisch immer nur auf den ersten Blick richtig und praktisch daher völlig unbrauchbar. Gesucht sind Unterscheidungen, nicht Trennungen, weil Unterscheidungen stets Verbindungen sind – unsicher, mehrdeutig, aber eben doch (oder besser: eben deshalb) tragend.

Fünf »Quellen der Unbestimmtheit« zieht Latour²⁰ schließlich als Konsequenz dieser Symmetrie – man müsste vielleicht sagen: als Hybriden, als Aktanten des soziologischen Berichts über die sozialen Netze – in Betracht:

1. »Keine Gruppen, nur Gruppenbildungen« (50ff.): also keine einseitige Festlegung auf stabil und unbeweglich festgelegte Gruppen oder Gruppierungen, sondern zweiseitige (hybride) Beobachtung der »Spuren«, die »die

16 Vgl. für die Metapher des Fischens B. Latour, *Neue Soziologie*, 229f.

17 B. Latour, *Neue Soziologie*, 223.

18 Ebd.

19 B. Latour, *Nie modern gewesen*.

20 B. Latour, *Neue Soziologie* (Zitate in der hier folgenden Aufzählung alle nach diesem Text als Angabe in Klammern).

- »Aktivität der Gruppenbildung und -auflösung hinterlässt« (53, vgl. 55ff.), sodass es »keine relevante Gruppe gibt, von der man sagen könnte, nur sie bilde soziale Aggregate, keinen feststehenden Bestandteil, der als unbestreitbarer Ausgangspunkt gelten könnte« (ebd.).
2. »Handeln wird aufgehoben« (76ff.): eine Beschäftigung mit der Möglichkeit der »Verwechslung« des »sozialen Stoffs« mit »physischen, biologischen oder ökonomischen Bausteinen«, also mit der »heterogenen Natur« dieser »Bestandteile«: »Wenn wir handeln, wer handelt außerdem noch? Wie viele Handlungsträger sind außer uns noch präsent? Wie kommt es, dass wir nie tun, was wir wollen? Wieso werden wir alle von Kräften gehalten, die wir nicht selber gemacht haben?« (76); wieso »[sind] wir nie allein [], wenn wir eine Handlung ausführen?« (77). Das Handeln wird »aufgehoben« in dem Sinne, dass es von diesen hybriden Anderen »anders aufgenommen« wird, als wir erwarten: »Wir sind nicht allein auf der Welt. »Wir«, wie auch »ich«, ist ein Wespennest« (79) – und »Akteur ist, wer von vielen anderen zum Handeln gebracht wird«, »das bewegliche Ziel eines riesigen Aufgebots von Entitäten, die zu ihm hin strömen« (81).
 3. »Welche Aktion für welche Objekte?« (109ff.): Der »Begriff ›sozial [...] bezeichnet keinen Realitätsbereich und keinen bestimmten Gegenstand, sondern ist eher die Bezeichnung für eine Bewegung, eine Verschiebung, eine Transformation, eine Übersetzung, eine Anwerbung. Er bezeichnet eine Assoziation zwischen Entitäten, die in keiner Weise als sozial erkennbar sind, *außer* in dem Moment, in dem sie neu zusammengruppiert werden.« (111f.; Hervhg. i. O.) Gerade eine dem »Symmetrieprinzip« folgende »Soziologie der Assoziationen« (110) muss erklären können, woher Asymmetrien kommen »und woraus [...] sie gebildet worden [sind]« (ebd.); sie muss daher »das Spektrum der Akteure erweitern« (111²¹). Aber »wie lange kann man einer sozialen Verbindung folgen, ohne dass Objekte dazwischentreten?« (134) Genau dieser Moment ist interessant, auf ihn wartet, nach ihm forscht man. Soziologische Berichte von Assoziationen haben also nach den »Situationen« zu suchen (und diese zu notieren), »in denen die Aktivität eines Objekts sichtbar wird« (136) – ebenso sichtbar wie (und doch anders sichtbar als) die Aktivität eines Subjekts. Sie haben

21 Latours Einwand illustriert seine die Durkheim-Soziologie beschreibende Lektüererfahrung: »Nicht unähnlich dem Sex während des Viktorianischen Zeitalters sind Objekte überall, doch nirgendwo ist von ihnen die Rede« (127).

also nach der Sichtbarkeit, dem Hervortreten, der Quasi-Objekte zu suchen; sie müssen »die Objekte zum Reden [...] bringen« und »Skripte von dem [...] produzieren, wozu sie [die Objekte, M. L.] andere – Menschen oder Nicht-Menschen – bringen.« (137)

4. »*unbestreitbare Tatsachen versus umstrittene Tatsachen*« (150ff.): »Die Liste der Akteure und Handlungsträger muss erweitert werden; die Konflikte über praktische Metaphysiken vertiefen sich; die künstliche Trennung zwischen einer sozialen und einer technischen ›Dimension‹ einer gegebenen Situation muss fallengelassen werden; es müssen Gebiete durchquert werden, die man bislang kaum besucht hat; man muss sich daran gewöhnen, dass Kontroversen lohnender und letztlich stabiler sind als absolute Ausgangspunkte; und schließlich muss man die erstaunliche neue Gewohnheit entwickeln, Metasprache, Sozialtheorie und Reflexivität mit den Akteuren zu teilen, die nicht länger als bloße ›Informanten‹ betrachtet werden können.« (150)
5. »*Das Verfassen riskanter Berichte*« (211ff.): »Die Lösung besteht [...] darin zu lernen, wie man von Unbestimmtheiten zehrt, statt im Vorhinein zu entscheiden, wie das Mobiliar der Welt auszusehen hat.« (201): »Wir schreiben Texte, wir schauen nicht durch eine Fensterscheibe.« (212) Latour resümiert: »Ein Netzwerk besteht nicht aus Nylonfäden, Wörtern oder irgendeiner dauerhaften Substanz, sondern es ist die Spur, die ein sich bewegendes Transportmittel hinterlässt [...] Es muss [...] aufgezeichnet werden« (230), immer neu.

*

Die Fruchtbarkeit vernetzten Denkens für Theologie und Kirche liegt nach all dem auf der Hand. Allerdings warnt auch jede ernst zu nehmende Soziologin vor solchen Offensichtlichkeiten; es könnte sich um Oberflächenplausibilitäten handeln, um manipulative Verführungen, um Allzueinleuchtendes. Latour kokettiert mit dieser Möglichkeit, auch wenn er manipulativ-verführendes Verhalten eher als einladend-inklusive Verhalten bezeichnen würde. Aber wir haben doch Anlass, sein Konzept anzufragen, wir könnten zu der Einschätzung kommen, dass es (ich bleibe im Bild) für eine Affäre geeignet ist, für eine Ehe aber nicht; wir könnten sagen, es biete zahlreiche erhellende Perspektiven, sei aber begrifflich doch vage und daher zwar für theoretisch-spekulative Interessen und auch den akademischen Diskurs, der davon ja sehr

stark lebt, von großer Attraktivität, es orientiere aber gerade die empirische Forschung nicht oder nicht hinreichend, und es sei auch für Fragen (hier, in unserem Fall) der kirchlichen Glaubenspraxis weniger einleuchtend, als es zu sein scheint. Die gesuchte Irritation, die dieser Band ja debattieren möchte, bietet Latour demnach in jedem Fall; die Frage muss aber auch sein, ob diese Irritation ein anderes Schicksal haben kann, als sich (in ihrem eigenen Sinne) zu assoziieren, zu verzweigen, zu verlieren, zu versanden.

Vernetzungen sind, um das systemtheoretisch zu formulieren, nur leistungsfähig, wenn auch Entnetzungen möglich sind; ohne Interdependenzunterbrechungen ergeben sich sonst ungebremste Wachstumsprozesse nach innen und nach außen, das Soziale (hier: die kirchlich-kommunikative Praxis) würde zugleich uferlos und eng. Wir haben jedenfalls ernst zu nehmen, dass Latours Konzept religiöser, prinzipiell beliebige Sinnformen vernetzender Kommunikation nicht nur nicht ohne weiteres, sondern gar nicht mit konfessionellen Glaubensformen in Übereinstimmung zu bringen sein dürfte. Denn Konfessionen unterbrechen Interdependenzen, sie unterbrechen sie existenziell, und vermutlich lassen sich nicht alle Formen des Glaubens unter den Begriff des Sozialen bringen. Die Kirche müsste sonst dem Imperativ sozialer Netzwerke folgen, und das heißt: Sie würde zu einer mit ökonomischen Anreizen handelnden (nämlich an Bedürfnisse appellierenden und Bedürfnisse auch allererst weckenden) und mit scharfer Sozialkontrolle beobachtenden, blasenartigen Sphäre werden. Netze in Latours Sinne können auf jegliche Kommunikation immer nur mit *Mehr desselben* reagieren, mit weiterer Vernetzung, mit Wachstum. Sie sind – der Begriff des Aktanten zeigt es – *totalinklusiv*, weil sie alles einschließen können, worauf sie referieren; sie haben also weder eine soziale noch eine naturale noch eine materiale oder psychische Umwelt. Der Mensch kann sich in ihnen verlieren »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«²², aber er kann sich nicht von ihnen distanzieren.

Vor allem Niels Werber hat herausgearbeitet, wie sehr Bruno Latours *Politische Ökologie* mit Carl Schmitts *Politischer Theologie* verbunden ist, genauer: wie sehr Latour Schmitts Konzept modernisiert (ausdrücklich: ohne dessen realpolitisch-ideologische Haltung zu übernehmen).²³ Das Netz des Sozia-

22 Ich spiele selbstverständlich an auf den Schlusssatz von *M. Foucault*, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1974 (»[...] kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.«)

23 Vgl. *N. Werber*, *Gaias Geopolitik*, in: *Merkur* 69/792 (2015), 59-67. Latour selbst weist, was auch Werber zitiert, in *B. Latour*, *Parlament*, Anm. 54, 346f. auf diese Referenz hin.

len ist für Latour von kollektiven Aktanten bevölkert, die dieses Netz als ihr Habitat bewohnen. Sein wichtigstes Interesse dabei gilt den Praxisvarianten dieses Habitus; er nimmt nicht an, dass sich daraus stabile Identitätsgewissheiten ergeben, sondern – wie oben bereits beschrieben – dass ihr Geflecht in komplexen Ungewissheiten und Unbestimmtheiten gegründet ist, die ständig neu austariert werden müssen, die ständig in Bewegung sind (und von den Praxisformen dieses ständigen Bewegens, dieser lebendigen Praxis berichten die Erzählungen, die Berichte der Netzwerkforscher). Diese Kollektive können insofern bedroht werden, als sie von innen, aus sich selbst heraus in Frage gestellt werden können – und dies, so Latour in ausdrücklichem Hinweis auf Schmitt, sei ein Beitrag zum Kollektiv, nicht dessen Ende. Das Soziale bei Latour ist damit wie der Souverän bei Schmitt bestimmt durch das, was seine Bestimmungen bestreitet, in Frage stellt, negiert – das Soziale wehrt sich gegen seine Anfechtungen, gegen seine Zerstörungen, und es wehrt sich auf seine Weise: durch Vernetzungen. Die meisten Infragestellungen seiner selbst (etwa durch scharfe Kontroversen zwischen Wissenschaft und Wirtschaft, zum Beispiel in Klima- und Ressourcenfragen) vermag das Soziale auf diese Weise zu integrieren. Aber dabei entsteht ein Wachstum nach innen, ein Aufwand an Kommunikation und Relationierung, der die internen Spannungen fieberhaft steigen lassen kann. Um dies zu moderieren und die Temperaturen der weltweiten Konflikte wieder erträglich sinken zu lassen, müssten alle Aktanten und alle Kollektive mobilisiert werden; sie führen einen kriegerischen Kampf um ihre Existenz, und sie führen diesen Kampf in ihrem eigenen Raum, sie versuchen also die zerstörerischen Kräfte ihrer selbst durch sich selbst aus sich selbst zu vertreiben. Es ist ein immunologischer Kampf, der hier geführt werden muss: Treten negative, dissoziativ-entnetzende Kräfte auf, müssen sie in ihrem Aktionsradius beschränkt, relativiert, unterdrückt werden. (In allen Netzwerktheorien übrigens indizieren, soweit ich sehe, bestimmte kommunikative Verdichtungen das Vorliegen eines Bestandsproblems, einen Riss oder einen Bruch, einen Dissens oder einen Konflikt, eine noch nicht in Inklusivität übersetzte Exklusivität.) Werber weist ausdrücklich auf die diabolische Interpretation des Dissenses durch Latour hin, der die Ökologie (*Gaia*) ebenso säkularisiert, wie Schmitt die Politik säkularisiert habe – Latours Verständnis dieser globalen ökologischen Auseinandersetzung sei »im Kern eschatologisch motiviert«.²⁴

24 N. Werber, Geopolitik, 66.

Das *Si-scires*-Motto wird dadurch möglicherweise doch erhellt. Die Kontingenz jeglicher Vernetzung versteht Latour als Ermöglichung von Kommunikation, und dies gerade auch im religiösen Sinne. Aber es ist eine säkulare, ökologische Form des Religiösen, so wie ja auch Latours eher erotische als karitative Vorstellung religiöser Liebeskommunikation²⁵ säkularisiert ist. Die romantische Vorstellung von Liebe hatte Personen ermutigt, sich als Individuum zu verstehen, und sie hatte sie dann an der kommunikativen Praxis dieser Individualisierung zwar bitter scheitern lassen, zu neuen Versuchen aber dadurch stets und immer wieder ermutigt. Gerade in der verzweifelten Infragestellung des Selbst durch Liebe sollte eine umfassende, vollendete Bestätigung des Selbst ermöglicht werden. Ganz ähnlich sieht Latour die Ökologie, die das Soziale zu sich selbst bringt, indem es sich selbst infrage stellt. Dass als Individuum jetzt auch andere als nur menschliche Beobachter in Betracht kommen, ist theologisch mutmaßlich keine große Überraschung und schon gar keine Komplikation. Dass aber mit dem globalen Kommunikationsnetzwerk eine Ökologie ohne jede Transzendenz entsteht, die im strengstmöglichen Sinne umweltlose Welt ist: Das ist eine theologische Komplikation. Religiöse Kommunikation muss sich, wenn sie Latour folgt, säkularisieren.

Literatur

- Baecker, D., Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007.
- Foucault, M., Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. ¹²1996.
- , Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1974.
- Latour, B., Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M. 2001.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2007.
- , Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2016.
- , On Actor-Network Theory. A Few Clarifications, in: Soziale Welt 47 (1996), 369-381.
- , Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 2008.

25 Ich spiele an auf B. Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2016.

Luhmann, N., Funktionen und Folgen formaler Organisation, mit einem Epilog 1994, Berlin ⁴1995.

Schmidgen, H., Bruno Latour's »Inquiry into Modes of Existence«, in: Isis 105/3 (2014).

Serres, M., Der Parasit, Frankfurt a.M. 1987.

Tarde, G., Die Gesetze der Nachahmung, Frankfurt a.M. 2009.

Werber, N., Gaias Geopolitik, in: Merkur 69/792 (2015), 59-67.

IST DAS ALLES? DIE DINGE THEOLOGISCH DENKEN MIT BRUNO LATOUR

Stefan Altmeyer

1. Das Problem der Materialität

Die Welt des Religiösen ist auf skandalöse Weise voll mit Dingen. Da gibt es Steine, Kerzen, Bücher, Kreuze, Rosenkränze und Monstranzen, da brennt es und raucht es, es wird gegessen, gesalbt und mit Wasser übergossen. Was eigentlich mit Transzendenz befasst ist, kann immanenter kaum vorgestellt werden. Wie in den Wohnungen westlicher Überfluggesellschaften nehmen denn auch im Haus der Religion die Dinge manchmal überhand und es kommt zu Prozessen der Reinigung: Goldene Kälber werden eingeschmolzen, Bilder verboten und gestürmt, Tempel leergefegt und die geerbte Herz-Jesu-Figur aus Gips verschwindet vorerst auf dem Speicher. Doch jede noch so gründliche Reinigung macht nur umso deutlicher, dass die Dinge nicht wegzukriegen sind. Auf das Kalb folgen Steintafeln, alte Bilder werden durch neue ersetzt und an der Stelle der Gipsfigur steht ein Regal mit zahlreichen illustrierten Bibelausgaben.

Ausgehend von diesen Beispielen könnte man wohl leicht einen pragmatischen Konsens darüber erzielen, dass die Vorstellung einer von allen Dingen gereinigten Religion nichts anderes als eine Illusion ist. Und auch das moderne Projekt, den christlichen Glauben so lange entmythologisierend zu reinigen, bis seine eigentliche Identität zutage tritt, kann wohl inzwischen als theologische Sackgasse bezeichnet werden. Sehr viel schwieriger und auch spannender ist aber die an einen solchen Konsens anschließende Frage: Wenn man die Dinge definitiv nicht loswerden kann, welche theologische Bedeutung kommt ihnen dann zu?

Ein kleines Beispiel mag das theologische Problem der Materialität illustrieren, um das es hier geht. Von Ambrosius von Mailand (ca. 334-397) ist überliefert, wie er in einer mystagogischen Katechese die Neugetauften in

das christliche Verständnis dessen einführt, was sie während der Taufe in der Osternacht erlebt haben. Er bittet sie, sich an den Eintritt in das Baptisterium zu erinnern, und fragt nach, was sie dort gesehen haben. Das Erlebte aufgreifend, antwortet er: »Du bist hineingestiegen, du hast das Wasser gesehen, du hast den Bischof gesehen, du hast den Leviten gesehen.«¹ So nüchtern ist das: Zu sehen sind Dinge – ganz normales »Wasser, wie ich es täglich gesehen habe«² – und Menschen, die dort Dinge tun – Fragen stellen, Gebete sprechen, Gesten ausführen. Die Frage, die sich zwangsläufig stellt, ist doch: Soll das alles sein? Und genau diese naheliegende Frage greift Ambrosius auf, indem er fortfährt:

»Es sage nur ja niemand: ›Ist das alles?‹ Gewiss ist das alles, wirklich alles, wo die ganze Unschuld, wo die ganze Frömmigkeit, die ganze Gnade, die ganze Heiligung ist. Du hast das gesehen, was du mit deinen körperlichen Augen und den menschlichen Blicken erfassen konntest. Du hast das nicht gesehen, was unsichtbar ist, sondern was sichtbar ist.«³

Was also die Täuflinge gesehen (und gespürt, gehört und gerochen) haben, war »alles, wirklich alles«. In der Materialität des Taufrituals steckt die gesamte Wirklichkeit der Taufe. Ist das wirklich alles? Ja. Ist, was ich wahrnehme, die ganze Wirklichkeit? Nein.

Ich stelle mir vor, Bruno Latour hätte an dieser frühen Sakramententheologie bei Ambrosius seine wahre Freude.⁴ Gilt Latour doch nicht nur als einer der wichtigsten Denker der Materialität, sondern zugleich auch als einer der schärfsten Kritiker des modernen Gestus der Reinigung. Was ihn viel stärker umtreibt als die analytische Trennung, sind die Vermischungen zwischen scheinbar streng zu trennenden Wirklichkeiten: zwischen Mensch und Ding, Kultur und Natur, zwischen dem Sozialen und dem Materiellen, zwischen Subjekt und Objekt. Mit seinen Arbeiten seit Ende der 1970er Jahre war Latour wesentlich daran beteiligt, die Sozialwissenschaften für das Problem der

1 *Ambrosius*, De sacramentis 1,10; zitiert nach *Ambrosius*, De sacramentis = Über die Sakramente. De mysteriis = Über die Mysterien [Lateinisch, deutsch]. Übers. u. eingel. von J. Schmitz (Fontes Christiani 3), Freiburg 1990, 84.

2 *Ambrosius*, De mysteriis 19; FC 3, 218.

3 *Ambrosius*, De sacramentis 1,10; FC 3, 84.

4 Ohne dass man davon ausgehen muss, dass er dessen metabolischer Grundposition zustimmt. Zum historisch-theologischen Hintergrund: N. Baumann, »Symbolismus« und »Metabolismus«. Zur theologischen Deutung der eucharistischen Elemente in der Alten Kirche, in: *Theologie der Gegenwart* 61 (2018), 16-28.

Materialität zu sensibilisieren und einen sogenannten *material turn* einzuleiten. Die hier verhandelte Frage besteht im Wesentlichen darin, wie der »Begriff des ›Sozialen‹ so zu öffnen [wäre], dass auch Dinge als Handlungsträger begriffen werden können.«⁵

Latour hat im Laufe der Jahre mehr als eine Lösung für dieses Problem vorgeschlagen. Henning Laux rekonstruiert insgesamt vier Lösungswege, deren Reichweite und Anspruch immer weiter zunehmen, bis am Ende das Materialitätsproblem schließlich ganz verschwindet.⁶ Diese Unterscheidung möchte ich aufgreifen und nach einer kurzen Darstellung jeweils nach theologischen Anschlüssen fragen. Wie muss sich Theologie verändern, um ihrem eigenen Problem der Materialität gerecht zu werden? Welche Umbaumaßnahmen am Theoriegebäude und welche statischen Neuberechnungen werden nötig? Welchen Mehrwert verspricht eine entsprechende Investition? Mit wachsendem Anspruch der Lösung bei Latour wächst auch die Radikalität der theologischen Implikationen. Es verspricht also nach und nach spannend zu werden.

5 H. Schäfer, Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie, Weilerswist 2013, 348. Während in den Kultur- und Sozialwissenschaften sowie auch in der Religionswissenschaft in den letzten Jahren eine zunehmende Aufmerksamkeit für Materialität zu beobachten ist, hat eine ausdrückliche Aufnahme dieser Perspektive im Bereich der (Praktischen) Theologie bislang erst in Anfängen stattgefunden. Vgl. S. Altmeyer, Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 66 (2014), 349-357; Thema »Religiöse Dinge«, in: Katechetische Blätter 142 (2017) Heft 6; S. Beckmayer, Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand (Praktische Theologie heute 154), Stuttgart 2018; S. Altmeyer, Tange me! Proben zu einer Religionsdidaktik der Dinge in fünf Stücken, in: Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 10 (2019), 42-52.

6 Vgl. H. Laux, Die Materialität des Sozialen. Vier Lösungsansätze für ein soziologisches Bezugsproblem im Werk von Bruno Latour, in: Soziale Welt 68 (2017), 175-197. Diese Lösungswege beziehen sich in der Rezeption von Laux insbesondere auf das Materialitätsproblem in der Soziologie, wo nach meiner Einschätzung bislang die stärkste Rezeption Latours auszumachen ist. Andere Rezeptionskontexte wie Kulturwissenschaften oder Philosophie müssen hier außer Acht gelassen werden. Vgl. zur Einführung: L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen), Wiesbaden 2019; M. Schroer, Soziologische Theorien. Von den Klassikern bis zur Gegenwart (UTB Soziologie 8695), Paderborn 2017, 405-438; H. Schmidgen, Bruno Latour zur Einführung (Zur Einführung 380), Hamburg 2011.

2. Die Dinge integrieren

Die erste Stufe, das Materialitätsproblem zu adressieren, besteht darin, sich der Bedeutung der Dinge erst einmal gewahr zu werden und diese in die Reflexion des Sozialen im Sinne einer »thematische[n] Öffnung«⁷ zu integrieren. Auf wissenschaftstheoretischer Ebene sind dazu lediglich »Modifikationen des soziologischen Instrumentariums«⁸ notwendig, ohne dass am Theoriegebäude insgesamt gewerkelt werden müsste.

Bei Latour lässt sich diese Perspektive in seinen frühen ethnografischen Studien verorten. In aufwendigen Feldstudien beschäftigt er sich zum Beispiel mit der Frage, wie in einem naturwissenschaftlichen Labor Wissen erzeugt wird.⁹ Dabei tritt die zentrale vermittelnde Rolle von Dingen zutage: Technische Versuchsaufbauten ermöglichen Messungen, diese werden in Tabellen und Diagrammen dargestellt, Hypothesen zirkulieren als Visualisierungen und Schemata, Paper werden geschrieben und vielfach überarbeitet. Am Ende einer langen Kette von Transformationen steht das sogenannte naturwissenschaftliche Faktum, dem man diesen Entstehungsprozess nicht mehr ansehen und das in andere Forschungen und Anwendungen einfließen kann. Entscheidend ist: Latour geht es hier nicht um eine sozialkonstruktivistische Relativierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Gerade umgekehrt möchte er zeigen, dass die akribisch kontrollierte Kette von Übersetzungen zwischen unterschiedlichen materiellen »Inskriptionen«¹⁰ gerade die Garantie für die Gültigkeit des so entstandenen Wissens darstellt. Ohne die vielfältigen Dinge eines Labors wäre das gar nicht möglich. An diesen und weiteren fallspezifischen Beispielen macht Latour deutlich, dass Dinge einen Anteil an der Wissensgenese und an menschlicher Praxis insgesamt haben, der nur um den Preis einer verzerrenden Reduktion vernachlässigt werden

7 H. Laux, *Materialität*, 192.

8 Ebd., 192. Laux spricht hier von einer Materialisierung des Sozialen. Die übrigen Lösungswege bezeichnet er als Hybridisierung, Symmetrisierung und schließlich Ontologisierung des Sozialen.

9 Vgl. insbesondere B. Latour/S. Woolgar, *Laboratory life. The construction of scientific facts*, Princeton, N. J. ²1986; B. Latour, *The pasteurization of France*, Cambridge, Mass. 1988.

10 Zur Erklärung des Konzepts: »an inscription device is any item of apparatus or particular configuration of such items which can transform a material substance into a figure or diagram which is directly usable by one of the members of the office space.« (B. Latour/S. Woolgar, *Laboratory life*, 51)

kann und daher in die Reflexion des Sozialen integriert werden muss. Das naturwissenschaftliche Labor ist in diesem Sinne die »Gründungsszene«¹¹ der Aufmerksamkeit für das Materielle bei Latour.

Theologische Anschlüsse liegen auf der Hand und scheinen im Sinne einer Perspektivenerweiterung relativ leicht möglich. Dazu müssen die Dinge in der Welt von Religion, Glaube und Theologie wahr- und ernstgenommen werden: Welche Dinge gibt es in der Praxis des Glaubens und in religiösen Lernprozessen, und welche Rolle spielen sie? Was wäre darüber hinaus ihre Bedeutung für so zentrale systematische und historische Themen wie Offenbarung, Überlieferung oder Tradition? Und parallel zu den Laborstudien Latours: Wie geht und welche Dinge braucht eigentlich die Generierung von verlässlichem Wissen in der Wissenschaftspraxis der Theologie? Das eingangszitierte Beispiel bei Ambrosius zeigt, dass die Theologie in Sakramentenlehre und Liturgiewissenschaft zwei klassische Orte hat, um ›die Dinge‹ zu reflektieren. Mit Blick auf die übrigen Felder und auch insbesondere die Praktische Theologie wäre wohl allerdings einiger Nachholbedarf zu konstatieren. Die Dinge wahrnehmen und als Perspektive integrieren, lautet damit ein erster theologischer Imperativ mit Latour.

3. Mischwesen reflektieren

Die zweite Antwort auf das Materialitätsproblem hebt die Schnittstellen zwischen Mensch und Ding, zwischen Natur und Kultur ins Zentrum des Interesses. Die materiellen Phänomene bilden dann mehr als nur eine zusätzliche Perspektive, die ohne größeren Aufwand »in ein anthropozentrisches Forschungsdesign eingebaut«¹² werden könnte. Sie formulieren vielmehr einen gänzlich neu zugeschnittenen Gegenstand der Soziologie, der in sogenannten hybriden Phänomenen besteht. In Phänomenen wie bspw. dem Smartphone oder dem Klimawandel vermischen sich die Grenzen zwischen Mensch und Ding, weil die typisch moderne Trennung zwischen stummen Objekten und intentional handelnden Subjekten nicht länger funktioniert.

11 U. Tellmann, Die Welt als Labor – Über eine folgenreiche Gründungsszene der ANT, in: S. Farzin/H. Laux (Hg.), Gründungsszenen soziologischer Theorie, Wiesbaden 2014, 25-40, 25.

12 H. Laux, Materialität, 192.

Nach Latour hat es diese fein säuberliche Trennung in der sozialen Realität trotz aller anderslautenden Beteuerungen zudem nie gegeben. »Niemand ist je modern gewesen. Die Moderne hat nie begonnen. Es hat nie eine moderne Welt gegeben.«¹³ Im Mittelpunkt der zweiten Antwort auf das Materialitätsproblem steht also Latours Kritik der Moderne und die damit verbundene Hybridisierungsthese, die dieser aus einer theoretischen Generalisierung seiner auf Einzelfälle bezogenen ethnografischen Studien entwickelt hat. Latour interpretiert die Moderne als ein Denkgelände, das auf dichotomischen Grenzziehungen aufbaut, die in allen Bereichen wirksam sind, mit einer scharfen Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Werten und Fakten korrespondieren Trennungen zwischen Kultur und Natur, Politik und Wissenschaft, zwischen Mensch und Gott. Das erkenntnistheoretische Projekt der Moderne besteht für ihn entsprechend in einer umfassenden »Reinigungsarbeit«¹⁴, die alle »Vermischungen«¹⁵ zwischen den Bereichen systematisch zu tilgen versucht. Hat dieses Projekt der Reinigung in den letzten Jahrhunderten unzweifelhaft eine ungeheure Produktivität entfalten können, so beruht es nach Latour doch auf einer umfassenden »Selbsttäuschung«¹⁶ und verliert spätestens heute endgültig seine unhinterfragte Plausibilität: Denn je konsequenter das Projekt der Reinigung vorangetrieben wird, desto stärker treten hybride Phänomene zutage, die sich der klaren Trennung Innenwelt vs. Außenwelt, Subjekt vs. Objekt entziehen. Bei vielen aktuellen Phänomenen wie etwa dem Klimawandel oder Epidemien kann niemand mehr strikt auseinanderhalten, was daran natürlich oder kulturell, Fakt oder Deutung ist, einfach aufgrund der komplexen Vermischung unterschiedlichster Perspektiven.¹⁷ Die Aufgabe der Reinigung lässt sich nicht mehr durchhalten. Vielmehr müssen diese Phänomene gerade in ihrer multiperspektivischen Realität in den Blick genommen werden, um aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen und Risiken ernsthaft zu reflektieren.

13 B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2013, 65; vgl. auch B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 2006.

14 B. Latour, *Nie modern gewesen*, 23.

15 Ebd., 133.

16 U. Schimank, *Die unmögliche Trennung von Natur und Gesellschaft – Bruno Latours Diagnose der Selbsttäuschung der Moderne*, in: U. Schimank/U. Volkmann (Hg.), *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme*, Wiesbaden 2007, 157-169, 157.

17 Vgl. B. Latour, *Nie modern gewesen*, 13f.

Die theologische Rezeption dieser Diagnose birgt einigen Sprengstoff, verweist sie doch auf blinde Flecken einer ausdrücklich ›modernen‹ Theologie. Welchen Einfluss haben dichotome Unterscheidungen wie Gnade/Natur, Offenbarung/Erfahrung, Transzendenz/Immanenz, Kirche/Welt auf die Fähigkeit der Theologie, jene hybriden Phänomene wahrzunehmen und reflexiv aufzunehmen, die heutige religiöse Lebenswelten und öffentliche Diskurse ausmachen? Familienmenschen, die sich gleichermaßen mit Hausbibel und Yogamatte identifizieren; Jugendliche, die Taizékreuz und Lourdesmadonna selbstverständlich gleichzeitig tragen; Zeitgenossen, die öffentliche Debatten um Kopftücher in Schulen und Kreuze in Behörden als religiöse Identitätsfragen wahrnehmen. Es ließe sich folgende These aufstellen: Das zentrale Problem moderner Theologie ist es, die Hybriden zu denken! Angesichts der genannten und unzähliger anderer Phänomene fehlen ihr die Instrumente, die Gegenwart anders denn als Krise wahrzunehmen, das heißt als Abweichung von einer sauber geordneten Welt, die dem modernen Dualismus entspricht. Ein zweiter theologischer Imperativ mit Latour könnte daher lauten: die Vermischungen denken.

4. Menschen und Nichtmenschen symmetrisieren

Der dritte Lösungsweg besteht darin, die Theorie des Sozialen so zu verändern, dass menschliche und nichtmenschliche Akteure gleichberechtigt in den Blick genommen werden. »Die Soziologie ist dann keine Menschenwissenschaft mehr, die gelegentlich materielle Phänomene in die Analyse einbezieht«¹⁸, ihr Gegenstand sind vielmehr die Beziehungen zwischen Dingen und Menschen, die das Soziale je aktuell konstituieren. Diese Möglichkeit geht insofern über die bislang erreichte Reflexion von hybriden Phänomenen hinaus, als eine generelle Symmetrisierung menschlicher und nichtmenschlicher Akteure gefordert wird. Das Soziale ist nicht mehr das, was durch menschliches Handeln entsteht und wofür Dinge nur einen Rahmen, Hintergrund oder Instrumente darstellen. Die soziale Wirklichkeit ist vielmehr gleichermaßen durch Menschen und Nichtmenschen konstituiert.

Diese These und ihre weitreichenden Konsequenzen für die soziologische Forschung hat Latour zusammen mit anderen in der Akteur-Netzwerk-

18 H. Laux, *Materialität*, 192.

Theorie (ANT) entwickelt und durchdekliniert.¹⁹ Dahinter verbirgt sich ein soziologisches Forschungsprogramm, in dem die menschliche Perspektive für die Beschreibung sozialer Wirklichkeiten dezentriert wird zugunsten eines Netzwerks unterschiedlicher handlungsrelevanter Akteure. Um der Bedeutung nichtmenschlicher Akteure gerecht zu werden, formuliert Latour einen reduzierten Handlungsbegriff, der auf den Bestandteil der Intentionalität verzichtet. Handeln ist schlicht das, was einen Unterschied bewirkt, und »jedes Ding, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht, [ist] ein Akteur«²⁰, egal ob Mensch oder Nichtmensch. Ein in einem Klassenraum neu installiertes Smartboard ist ein Akteur, insofern es eine Wirkung auf die unterrichtlichen Interaktionen ausübt. Es kann diesen Akteursstatus aber auch wieder verlieren, wenn es nach der Euphorie der ersten Wochen in Vergessenheit gerät. Indem Latour den Handlungsprimat der Menschen zugunsten einer methodischen Symmetrie von Menschen und Nichtmenschen auflöst, will er die Komplexität der soziologischen Beschreibung erhöhen, um dadurch der Vielfalt dessen besser gerecht zu werden, was Dinge tun. Denn statt nur den Hintergrund menschlichen Handelns darzustellen, können Dinge viel mehr: »vielleicht ermächtigen, ermöglichen, anbieten, ermutigen, erlauben, nahelegen, beeinflussen, verhindern, autorisieren, ausschließen und so fort.«²¹

Dinge können sogar einen neuen Menschen schaffen: jedenfalls in der Welt des Glaubens, wie sie Ambrosius den Neugetauften in seiner mystagogischen Katechese eröffnet. Was soll es bewirken, in ganz normales Wasser unterzutauchen? Ambrosius erinnert an die Lesung von der Heilung des Syriers Naaman, die in der Liturgie vorgetragen wurde (2 Kön 5,1-19). Auch jener, so beschreibt Ambrosius,

»begann zu überlegen und dachte bei sich: ›Ist das alles? Ich bin aus Syrien in das jüdische Land gekommen, und man sagt mir: ›Geh in den Jordan, tauche unter, und du wirst gesund!‹ Als wenn es in meinem Heimatland keine besseren Flüsse gäbe.«²²

19 Vgl. insbesondere B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Berlin 2010.

20 Ebd., 123.

21 Ebd., 124.

22 *Ambrosius*, *De sacramentis* 1,14; FC 3, 88.

Warum bewirkt dieses Wasser eine Heilung, jenes aber nicht? Liegt es daran, dass man dran glaubt, oder daran, dass einer die richtigen Worte dazu spricht? Ginge es vielleicht sogar ohne Wasser? Ambrosius antwortet anders:

»Du hast das Wasser gesehen, aber nicht jedes Wasser heilt. Nur das Wasser heilt, in dem die Gnade Christi wohnt. [...] Die Handlung wird vom Wasser, die Wirkung vom Heiligen Geist vollbracht.«²³

Eine spannende theologische Lösung, die allerdings durchaus irritiert, weil sie das Geschehen als eine Assoziation von materieller und immaterieller Wirklichkeit denkt und die Rolle des Menschen weit in den Hintergrund drängt. Damit erinnert die Lösung stark an Latours Symmetrieprinzip und die damit einhergehende Dezentrierung des Menschen.²⁴ Wie würde eine Theologie aussehen, die auch bei anderen Themen weniger anthropozentrische und stärker symmetrische Denkfiguren entwickelt?

5. Eine flache Ontologie denken

Die weitreichendste Antwort auf das Materialitätsproblem besteht darin, »die historisch eingeschliffene Opposition zwischen symbolischen und materiellen Elementen komplett zu überwinden, um eine Soziologie zu erfinden, die ohne den aporetischen Dualismus auskommt.«²⁵ Während die bisherige Lösung sich noch mit einer methodischen Symmetrisierung von Mensch und Ding zufriedengibt und damit diese Unterscheidung zwar einklammert, sie aber grundsätzlich bestehen lässt, geht Latour hier noch einen Schritt weiter auf eine ontologische Ebene. Es soll eine Theorie entwickelt werden, die ohne die klassisch modernen Trennungen Subjekt/Objekt, Kultur/Natur, Politik/Wissenschaft, Transzendenz/Immanenz auskommt. Am Ende dieser Denkbewegung ist dann auch das Materialitätsproblem vollständig gelöst, da die zugrundeliegende Unterscheidung aufgegeben wird.²⁶

23 Ebd. 1,15; FC 3, 88.

24 Hier taucht die spannende Frage auf, ob der Heilige Geist ein akzeptabler Aktant im Sinne der ANT sein könnte.

25 H. Laux, *Materialität*, 193.

26 Die Kategorie Materialität erweist sich damit nur als »Hilfsgerüst« (ebd., 191), das – einmal abgebaut – den Blick auf die »regional[e] Ontologie« (B. Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014, 55) des Sozialen freigibt.

Während die ersten Lösungen des Materialitätsproblems entweder die Gegenstände oder die Methoden der Erforschung des Sozialen im Blick hatten, geht es nun um die zugrundeliegende Ebene der implizit mitgedachten Ontologie. Hierin kommt Latours philosophisches Interesse zum Ausdruck, das er rückblickend in seinem »Coming out as a philosopher«²⁷ als Interpretationsschlüssel zu seinem Werk ausgegeben hat. Seine Entlarvung der modernen Selbsttäuschung dreht er damit einen Schritt weiter: Sie täusche sich nicht nur darin, dass eine reinigende Trennung der Phänomene in entweder Kultur oder Natur nicht möglich sei, sie täusche sich auch darin, dass sie eine grundsätzliche dualistische Ontologie denke. Vielleicht kann man sich den Grundgedanken im Bild eines Brettspiels vorstellen. Im klassischen Schachspiel sind die Rollen der Figuren vorab und unveränderlich festgelegt. Es ist zu jeder Zeit klar, wie sich die Zugmöglichkeiten der Figuren unterscheiden. Latour schlägt ein alternatives Spiel vor, dessen Grundregel es ist, vorab die Rollen nicht festzuschreiben. Es gibt schlicht 64 Spielfiguren, die nicht bereits vor Spielbeginn in Schwarz und Weiß, Bauer und Dame usw. eingeteilt sind. Das bekannte Schachspiel ist dann nur eine Festlegung unter vielen anderen, die denkbar sind. Oder anders formuliert: Die offizielle Regelontologie der Modernen beschreibt nur eine Spielwirklichkeit; alle anderen, die sich mit den vorhandenen Figuren realisieren lassen, bleiben ausgeklammert. Um das zu ändern, müssen nach Latour »variable Ontologien«²⁸ gedacht werden.

Wie soll man sich das genau vorstellen? Am besten vielleicht als ein spekulatives Gedankenexperiment, das einer einfachen Grundregel folgt: Vermeide jede Vorstellung statischer Hierarchien im Denken der Wirklichkeit. Zum Beispiel: handelnde Menschen, die über passive Dinge verfügen, oder umgekehrt natürliche kausale Mechanismen, die menschliches Handeln determinieren. Denke also nicht eine vertikale Abhängigkeit von Subjekten und Objekten, sondern denke eine horizontale »Achse [...], die Abstufungen und Übergänge zulässt«²⁹. Wirklich wäre dann das, was sich jeweils in einer konkreten Situation auf dieser Achse realisiert als ein Verhältnis von Aktanten, die miteinander in Beziehung stehen.³⁰ Der amerikanische Philosoph Gra-

27 B. Latour, *Coming out as a philosopher*, in: *Social Studies of Science* 40 (2010), 599-608.

28 B. Latour, *Nie modern gewesen*, 114.

29 H. Schäfer, *Instabilität*, 261.

30 Der Gebrauch von »Aktant« anstelle von »Akteur« soll bei Latour reflektieren, dass Handeln im Sinne von Wirksamkeit nicht an menschliche Intentionalität gebunden ist (vgl. B. Latour, *Eine neue Soziologie*, 95f.).

ham Harman hat diesen Gedanken als Geburtsstunde einer objektorientierten Philosophie bezeichnet.³¹ Auf ontologischer Ebene gibt es für eine solche Philosophie nichts anderes als Objekte (oder Aktanten) in völliger Konkretheit:

»Since every actant is entirely concrete, we do not find its reality in some lonely essence or chaste substrate, but always in an absolutely specific place in the world, with completely specific alliances at any given moment.«³²

Natürlich steckt hinter einem solchen Suspendieren ontologischer Vorannahmen zugunsten absoluter Konkretheit wiederum ein eigenes Prinzip, das Latour das Prinzip der Irreduktion nennt: »Nothing is, by itself, either reducible or irreducible to anything else.«³³ Aus sich heraus kann nichts vollkommen auf etwas anderes zurückgeführt werden, noch kann von nichts *a priori* gesagt werden, dass es nicht wenigstens teilweise auf etwas anderes zurückgeführt werden kann. So lässt sich bspw. Religion niemals ganz als ein Produkt sozialer oder psychologischer Faktoren erklären. Zugleich können solche Erklärungsversuche durchaus zu überzeugenden Ergebnissen gelangen. Was alle Dinge, von einfachen Objekten bis komplexen sozialen Phänomenen auszeichnet, ist nicht deren jeweilige Essentialität, sondern deren konkrete Gegebenheit, die sich als widerständige Verfügbarkeit beschreiben lässt.³⁴ In der flachen Ontologie Latours gibt es nur noch ›Objekte‹³⁵, die miteinander in Beziehung stehen, ohne vollständig durch diese Beziehungen erklärbar zu sein. »Every object is, like pi, an irrational number.«³⁶

Die Konsequenzen aus dieser flachen Ontologie sind weitreichend und für die theologische Rezeption herausfordernd. Denn wenn alle ontologischen Differenzen zugunsten aktueller Relationen zwischen Objekten suspendiert

31 Vgl. G. Harman, *Prince of networks. Bruno Latour and metaphysics (Anamnesis)*, Melbourne 2009, 14.

32 Ebd., 16.

33 B. Latour, *Pasteurization*, 158.

34 Vgl. A. S. Miller, *Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology (Perspectives in Continental philosophy)*, New York 2013, 49-54.

35 Es ist in gewisser Weise willkürlich, nach der Ablösung der Subjekt/Objekt-Unterscheidung nurmehr von Objekten zu sprechen. Der Sprachgebrauch ist bei Latour auch keineswegs eindeutig, wie die Verwendung von Aktant in soziologischen Zusammenhängen oder »Quasi-Objekt« im Kontext der Hybridisierungsthese belegt (B. Latour, *Nie modern gewesen*, 70).

36 A. S. Miller, *Speculative Grace*, 14.

sind, dann trifft das auch auf die theologische Leitdifferenz von Transzendenz und Immanenz zu. Latours Gedankenexperiment theologisch aufzugreifen hieße im Kern, die theistische Unterscheidung zwischen Gott und Welt aufzugeben und Gott in die Reihe der Objekte einzuordnen. Adam Miller, ein amerikanischer Religionsphilosoph mit mormonischem Hintergrund, hat auf dieser Basis eine Latour-Interpretation im Sinne einer spekulativen objektorientierten Theologie entworfen, die auf die Vorstellung Gottes als des ganz Anderen verzichtet. Deren zentraler Gedanke lässt sich am Konzept der Transzendenz aufzeigen, das von einer vertikalen, hierarchischen Unterscheidung zu einer horizontalen Beziehung zwischen Objekten transformiert wird. Miller schreibt in Interpretation von Latour:

»Transcendence, rather than naming a single, definitive, supernatural difference between this world and another higher, more original and unconditioned one, names instead the multitude of diffuse, localised non-supernatural transcendences that constitute the resistance of each object as such. And [...] among these transcendences, no transcendence is different in principle from any other. There are a multitude of others, but no other is Wholly Other.«³⁷

Transzendenz wird hier zu einem Merkmal der Objekte in ihrer Vielzahl, das ohne den Gegenbegriff der Immanenz auskommt. »Wer hat uns gesagt, daß Transzendenz ein Gegenteil haben muß?«³⁸, fragt Latour in der ihm typischen Zuspitzung. Transzendenz soll sich vielmehr in der widerständigen Verfügbarkeit aller Dinge zeigen: Normales Wasser lässt sich vollständig in physikalischen oder chemischen Modellen beschreiben und ist doch nicht dasselbe wie diese Beschreibung. Menschliches Verhalten lässt sich relativ sicher aus Datenbanken früheren Verhaltens ableiten, ohne doch daraus determiniert zu sein. Und auch wenn Gott mit allen Dingen in Beziehung steht, hängen diese nicht wie Marionetten an den von ihm souverän geführten Seilen. Transzendenz ist überall anzutreffen, aber sie soll nicht mehr auf die eine große Transzendenz verweisen, die über allen anderen steht. Das Anliegen von Religion ist es dann nicht, durch Praktiken und Lehren zu dieser großen Transzendenz zu führen, sondern die allgegenwärtige Transzendenz im Konkreten zu erschließen. Religion führt nicht weg von dieser Welt, sondern mitten hinein in deren offene und verletzbare Beziehungen; in den Worten Latours:

37 Ebd., 41.

38 B. Latour, Nie modern gewesen, 170.

»it is religion that attempts to access the this-worldly in its most radical presence, that is you, now, here transformed into the person who cares about the transformation of the indifferent other into a close neighbour, into the near by, into *le prochain*«³⁹.

Von daher sind Dinge und Praktiken des Glaubens keine Prothesen eines Glaubensinhalts, sondern Werkzeuge, um wirkliche Nähe und Immanenz zu praktizieren.⁴⁰

6. Ist alles schon genug? Offene Fragen

Am Ende dieses Durchgangs durch vier unterschiedlich weit reichende Lösungen des Materialitätsproblems bei Latour und ihre theologischen An-schlüsse stehen ohne Zweifel mehr Fragen als Antworten. Gleichwohl dürfte deutlich geworden sein, dass die materielle Dimension von Glaube und Religion eine stärkere theologische Aufmerksamkeit verdient, als ihr bislang zukommt. Steine, Kerzen, Bücher, Kreuze, Rosenkränze und Monstranzen lassen sich nicht einfach in ihre begriffliche Bedeutung auflösen oder im Sinne einer ikonoklastischen Reinigung aus dem Glaubensleben verbannen. Die Dinge der Religion sind nicht einfach nur immanente Zeichen einer von ihnen völlig zu trennenden transzendenten Wirklichkeit. Oder noch einmal mit Latour in dessen typischer Überspitzung: »The mystics know well that if all the elements that are said to be pointers are abandoned, then all that is left is the horrible night of Nada«⁴¹. Auch wenn also die materielle Gebundenheit des Glaubens gewiss keine neue Erkenntnis darstellt, so lässt sich mit Latour doch zutreffend fragen, inwieweit die Theologie diese schon konsequent reflektiert hat. Die folgende Übersicht fasst noch einmal in aller Kürze zusammen, auf welche Weise Latour das Materialitätsproblem des Sozialen angegangen ist und welche theologischen Potenziale und Anschlussfragen sich daraus ergeben.

39 B. Latour, Will non-humans be saved? An argument in ecotheology, in: Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 15 (2009), 459-475, 464f.

40 Vgl. L. R. Bryant, Foreword, in: Speculative grace. Bruno Latour and object-oriented the-ology, New York 2013, xiii-xix, xviii.

41 B. Latour, Pasteurization, 213.

Tab. 1: Überblick über die vier Stufen der Lösung des Materialitätsproblems bei Bruno Latour

Lösungen des Materialitätsproblems	Slogan	Konsequenzen für die Theorie des Sozialen	Imperative und Fragen für die (Praktische) Theologie
Die Dinge integrieren	»Die Menschen sind nicht mehr unter sich.«*	Das Soziale ist mehr als nur zwischenmenschliche Beziehung.	Die Bedeutung der Dinge für Religion, Glaube und Theologie sind in den Blick zu nehmen!
Mischwesen reflektieren	»Je mehr man sich verbietet, die Hybriden zu denken, desto mehr wird ihre Kreuzung möglich.«**	Komplexe soziale Phänomene basieren auf Vermischungen zwischen Menschen und Dingen.	Eine gesellschaftlich relevante Theologie muss hybride Phänomene jenseits etablierter Denkmuster reflektieren!
Menschen und Nichtmenschen symmetrisieren	»[J]edes Ding, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht, [ist] ein Akteur«***	Das Soziale entsteht in Assoziationen von Menschen und Nichtmenschen.	Wie sieht eine nach-anthropozentrische Theologie aus? Wo wäre sie hilfreich?
Eine flache Ontologie denken	»Wer hat uns gesagt, daß Transzendenz ein Gegenteil haben muß?«****	Denke keine vertikale Abhängigkeit von Subjekten und Objekten, sondern temporäre Abstufungen auf einer horizontalen Achse.	Ist eine Theologie ohne theistische Ontologie möglich? Wem würde sie helfen?

* B. Latour, *Hoffnung*, 231.

** B. Latour, *Nie modern gewesen*, 21.

*** B. Latour, *Eine neue Soziologie*, 123.

**** B. Latour, *Nie modern gewesen*, 170.

Ob und wie die hier rekonstruierten Lösungsvorschläge sich für die Aufgabe, die materiellen Dinge theologisch zu denken, als hilfreich erweisen, ist differenziert zu beantworten und kann hier nur angedeutet werden.

- Die *erste Stufe*, die materiellen Dinge in die theologische Aufmerksamkeit einzuschließen und ihre Bedeutung für die religiöse und theologische Praxis zu erschließen, scheint unabdingbar und zugleich ohne größere Veränderungen am theologischen Selbstverständnis möglich. Zugleich verspricht sie bereits eine erhebliche Erweiterung und Differenzierung theologischer Perspektiven.
- Die *zweite Stufe* umfasst die Forderung, hybride Phänomene zu reflektieren, die erst in den Blick kommen, sobald klassische Unterscheidungen unterlaufen werden. Typische Beispiele wie die Diskussion um Kreuze in Klassenzimmern oder den Islam in Deutschland zeigen, dass es für die öffentliche Relevanz der Theologie unentbehrlich ist, solche Phänomene sehr viel stärker als bislang zu reflektieren, selbst wenn es dazu einiger Veränderungen im Selbstverständnis insbesondere einer ›modernen‹ Theologie bedarf.
- Auf der *dritten Stufe* steht eine methodologische Symmetrisierung von Menschen und Nichtmenschen im Fokus mit dem Ziel, konkrete soziale Praxen in einer größeren Komplexität wahrzunehmen, als dies unter der Prämisse intentionalen Handelns möglich ist. Theologisch würde das bedeuten, anthropozentrische Sichtweisen in Frage zu stellen. Für manche Bereiche und Themen wie etwa die Schöpfungstheologie, sozial-ethische Fragen oder auch die Reflexion von Lernprozessen könnte diese eine fruchtbare, wenngleich auch theoretisch aufwendige Innovation bedeuten.
- Mit der *vierten Stufe* steht die Ablösung einer klassisch-theistischen zugunsten einer flachen Ontologie zur Debatte. Ansätze einer objektorientierten Theologie stehen für den Versuch einer entsprechend vollständig neu formatierten Theologie, die ohne die Unterscheidung immanent/transzendent auskommen möchte. Wichtig und zutreffend ist das Anliegen, die verhängnisvolle denkerische Trennung zwischen Gott und Welt, zwischen einer Sphäre des Religiösen und des Natürlichen zu überwinden und Religion nicht als Theorie und Kultur des Übernatürlichen zu denken. Fraglich scheint allerdings zu sein, ob die von Miller im Anschluss an Latour entwickelte Theologie ohne *theos* noch als christliche

Zuspitzung einer inkarnatorischen oder eher schon als nachchristliche spekulative Theologie zu bezeichnen wäre.

Kehren wir zum Schluss noch einmal zu Ambrosius und dessen mystagogischer Katechese zurück. Auf die Frage »Was hast du gesehen?« folgt die Antwort: »Auf jeden Fall Wasser, aber nicht nur das«⁴². Ambrosius fordert den Neugetauften auf, etwas Paradoxes zu denken. Einerseits ist das, was hier in seiner Materialität zu sehen ist, »alles, wirklich alles«⁴³. Andererseits umfasst diese Materialität mehr als das, was sie für die menschliche Wahrnehmung ist. Deshalb sollte man, so empfiehlt er,

»nicht auf das achten, ›was sichtbar, sondern auf das, was unsichtbar ist, da das Sichtbare zeitlich, das Unsichtbare aber ewig ist‹ (vgl. 2 Kor 4,18). [...] Glaube also, daß dort die Gottheit anwesend ist! Du glaubst an ihr Wirken, aber glaubst nicht an ihre Gegenwart? Wie könnte ihr Handeln erfolgen, wenn nicht ihre Anwesenheit vorausginge?«⁴⁴

Alles im Bereich von Religion und Glaube ist also materiell, und zugleich ist doch das Materielle keineswegs alles. Bruno Latours Denken ruft nachdrücklich dazu auf, das Paradoxe theologisch neu zu denken. Er steht damit theologiegeschichtlich keineswegs alleine da.

Literatur

- Altmeyer, S., Tange me! Proben zu einer Religionsdidaktik der Dinge in fünf Stücken, in: Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 10 (2019), 42-52.
- , Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 66 (2014), 349-357.
- Ambrosius, De sacramentis = Über die Sakramente. De mysteriis = Über die Mysterien [Lateinisch, deutsch], übers. u. eingel. von Schmitz, J. (Fontes Christiani 3), Freiburg i.Br. 1990.

42 *Ambrosius*, De mysteriis 8; FC 3, 210.

43 *Ambrosius*, De sacramentis 1,10; FC 3, 84.

44 *Ambrosius*, De mysteriis 8; FC 3, 210.

- Baumann, N., »Symbolismus« und »Metabolismus«. Zur theologischen Deutung der eucharistischen Elemente in der Alten Kirche, in: *Theologie der Gegenwart* 61 (2018), 16-28.
- Beckmayer, S., *Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand (Praktische Theologie heute 154)*, Stuttgart 2018.
- Bryant, L., Foreword, in: Miller, A. S., *Speculative grace. Bruno Latour and object-oriented theology*, New York 2013, xiii-xix.
- Gertenbach, L./ Laux, H., *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen)*, Wiesbaden 2019.
- Harman, G., *Prince of networks. Bruno Latour and metaphysics (Anamnesis)*, Melbourne 2009.
- Latour, B., *Coming out as a philosopher*, in: *Social Studies of Science* 40 (2010), 599-608.
- , *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 2006.
- , *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Berlin 2010.
- , *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014.
- , *The pasteurization of France*, Cambridge Mass. 1988.
- , *Will non-humans be saved? An argument in ecotheology*, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 15 (2009), 459-475.
- , *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. ⁴2013.
- Latour, B./Woolgar, S., *Laboratory life. The construction of scientific facts*, Princeton N. J. ²1986.
- Laux, H., *Die Materialität des Sozialen. Vier Lösungsansätze für ein soziologisches Bezugsproblem im Werk von Bruno Latour*, in: *Soziale Welt* 68 (2017), 175-197.
- Miller, A. S., *Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology (Perspectives in Continental philosophy)*, New York 2013, 49-54.
- Schäfer, H., *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Weilerswist 2013.
- Schimank, U., *Die unmögliche Trennung von Natur und Gesellschaft – Bruno Latours Diagnose der Selbsttäuschung der Moderne*, in: Schimank, U./Volkmann, U. (Hg.), *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme*, Wiesbaden ²2007, 157-169.

Schmidgen, H., Bruno Latour zur Einführung, Hamburg 2011.

Schroer, M., Soziologische Theorien. Von den Klassikern bis zur Gegenwart (UTB Soziologie 8695), Paderborn 2017, 405-438.

Tellmann, U., Die Welt als Labor – Über eine folgenreiche Gründungsszene der ANT, in: Farzin, S./Laux, H. (Hg.), Gründungsszenen soziologischer Theorie, Wiesbaden 2014, 25-40.

Themenheft »Religiöse Dinge«, in: Katechetische Blätter 142/6 (2017).

AMEISENWEGE UND LIGATUREN. PRAKTISCH-THEOLOGISCHE VERUNREINIGUNGSARBEIT NACH BRUNO LATOURS AKTEUR-NETZWERK-THEORIE. EIN ESSAY

Jörg Seip

»Geh zur Ameise, fauler Mensch, und
ahme ihre Wege nach.«

*Spr 6,6*¹

»Es gibt manche Unternehmungen, bei
denen ist eine sorgsame Unordnung die
beste Methode.«

*Hermann Melville*²

»Eine Ameise (*ant*), die für andere Ameisen schreibt, das paßt sehr gut zu meinem Projekt« einer Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), schreibt Bruno Latour in »Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft« (2005) und vergleicht den neuen Soziologen mit einem »blinden, kurzsichtigen, arbeitssüchtigen, die Spur erschnüffelnden, kollektiven Reisenden.«³ Soziologie im Sinn von Latours Akteur-Netzwerk-Theorie unterscheidet sich von der herkömmlichen

1 Spr 6,6. Vgl. das Zitat auch in der Analyse der frühchristlichen, mönchischen Führungspraktiken bei M. Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit* 4. Hg. von F. Gros. Aus dem Französischen von A. Hemminger, Berlin 2019, 149. Zur Ameise im Werk von Albertus Magnus siehe H. Anzulewicz, *Albertus Magnus und die Tiere*, in: Sabine Obermaier (Hg.), *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*, Berlin/New York 2009, 29-54, bes. 41-53.

2 H. Melville, *Moby-Dick*. Deutsch von M. Jendis, München/Wien 2001, 566 (Kap. 82).

3 B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Aus dem Englischen von G. Roßler, Frankfurt a.M. 2007, 24.

»Soziologien des Sozialen«: Diese geht von feststehenden, substantiellen Begriffen wie der Gesellschaft und der Natur aus, jene »Soziologie der Übersetzung« hingegen folgt den kleinen Verknüpfungen, rhizomatischen Spuren und winzigen Verbindungen. Eine solche Reise hält auf, verlangsamt und ist mühsam:

»In der Welt, die die ANT zu durchreisen versucht, scheint keine Fortbewegung ohne aufwendige und mühsame Übersetzungen möglich. Soziologen des Sozialen scheinen dagegen wie Engel zu schweben, sie transportieren Macht und Verbindungen überallhin, nahezu immateriell, während der ANT-Forscher sich wie eine Ameise abmühen muß, um noch die allerwinzigste Verbindung herzustellen.«⁴

Der Fleiß und die Arbeit der Ameise, schon von den Kirchenvätern geschätzt⁵, besteht – ich übertrage das Bild – im mühsamen Übersetzen und im Verfassen von Berichten. Übersetzen ist dem Reisen und dem Weben verwandt: ähnlich der Literatin und Übersetzerin, die Worte erfinden und ersetzen und in ein textliches Gewebe einfügen, und ähnlich dem Ethnografen (seiner selbst), der das Fremde im Eigenen (und umgekehrt) aufsucht und das »Gewebe unserer Welt«⁶ in (im glücklichen Fall: literarische) Berichte fasst.

Das hört sich nicht spektakulär an, geht aber mit epistemologischen Umstellungen einher und wird mitunter als »*Negationsepistemologie*«⁷ umschrieben. Diese wirklich zu vollziehen ist schwer, denn der Reisende könnte schwindeln, »indem er bei einer bereits existierenden »Gesellschaftsordnung« heimlich mitgefahren ist«.⁸ Der point of view Latours ist, dass er das Soziale

4 B. Latour, Eine neue Soziologie, 48.

5 Ein (heils-)ökonomisch motiviertes Verständnis der Ameisen (und Bienen), tropologisch und anagogisch gelesen, findet sich bei den Kirchenvätern: vgl. K. C. Ronnenberg, »Vade ad apem et disc«. Die Biene in der Bibel und das literarische Echo bei den Christen der ersten vier Jahrhunderte, in: D. Engels/C. Nicolay (Hg.), *Ille operum custos*. Kulturgeschichtliche Beiträge zur antiken Bienensymbolik und ihrer Rezeption (Spudasmata 118), Hildesheim/New York/Zürich 2008, 138-164.

6 B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 2008, 15.

7 A. Ziemann, Latours Neubegründung des Sozialen?, in: F. Balke/M. Muhle/A. v. Schöning (Hg.), *Die Wiederkehr der Dinge*, Berlin 2011, 103-114, hier 103.

8 B. Latour, Eine neue Soziologie, 49. Die Metapher des Reisens kennzeichnet den ANT-Soziologen und durchzieht Latours Buch.

nicht für die Erklärung, sondern für erklärungsbedürftig hält.⁹ Epistemologisch bricht die neue Soziologie der ANT darum mit der üblichen Soziologie des Sozialen und lässt sich kurz so skizzieren: »nichts Substantielles über den sozialen Bereich aussagen« und »das fluide Soziale wieder versammelbar zu machen [...], ohne die Reisen der Ameisen zu stören«.¹⁰

Der folgende Essay greift beide Aspekte – den des Nicht-Substantiellen und den des Versammelns¹¹ – auf und stellt zunächst die Umstellung heraus, die mit einer Rezeption des Latour'schen Ansatzes verbunden ist (1.). Im Anschluss geht es um die »neuen« Praktiken – des Reisens bzw. der Reiseberichte (2.). Das Verlesen und Verbinden mit der Praktischen Theologie, und zwar im Stil einer Ligatur, geschieht – wo nötig – nebenbei. Der Angriff Latours auf die klassische Soziologie trifft theologische Praktiken nämlich in gleicher Weise, und es wäre banal, diese Hypostatisierungen, Deduktionen und Hermeneutiken zu verdoppeln. Im Folgenden geht es nicht um eine Anleitung der ANT-Praxis, denn der epistemische Bruch würde so abgekürzt und verharmlost dargestellt: Es geht weder nur um ein neues Achtgeben auf die Dinge noch geht es nur um das Auswechseln konzeptueller Bezugsgrößen im Sinn einer »turn«-Verkündigung. Vielmehr sucht der Essay, Epistemik und konzeptuelle Praktiken der ANT herauszustellen, ohne blinde Flecken zu übergehen.¹² Ich beziehe mich dabei auf deutsche Ausgaben von Latour, also auf Übersetzungen, ohne das eigens zu thematisieren.¹³

9 Vgl. B. Latour, *Eine neue Soziologie*, 167: »Das Soziale hat nie irgend etwas erklärt, das Soziale muss statt dessen erklärt werden.«

10 Ebd., 301. – Im englischen Originaltitel »Reassembling the Social« schwingt das hier angesprochene (Wieder-)Versammeln und Assoziieren mit.

11 Auf andere Weise zusammengebracht werden gegenwärtig in den Kulturwissenschaften dieselben beiden Aspekte, zum Beispiel in Überlegungen zur nichtessentialistischen Versammlung bzw. präsentischen Demokratie: I. Lorey, *Präsentische Demokratie. Eine Neukonzeption der Gegenwart*, in: Q. Latimer/A. Szymczyk (Hg.), *Der documenta 14 Reader*, Kassel/München/London/New York 2017, 169-202.

12 Die Zweiteilung in Epistemik und Praktik spiegelt die beiden Teile von Latours »Reassembling the Social« wider. Unzählige gute Einführungen in die ANT liegen vor, auch die Kritik ist weitgehend kommuniziert. Einführend u.a. L. Gertenbach/H. Laux, *Zur Aktualität von Bruno Latour*. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019; A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006.

13 Die These könnte dann lauten: Wie Freud und die Psychoanalyse nur in der deutschen Sprache funktionieren, tut es die ANT nur in der englischen. Zu Freud liegt eine solche Analyse aus Sicht der französischen Sprache als Übersetzung vor: G.-A. Goldschmidt,

1. Epistemologie: »nichts Substantielles über den sozialen Bereich aussagen«

»Selbst wenn die Realität da ist, ist die Frage ihrer Einheit noch nicht beantwortet. Die gemeinsame Welt muß noch zusammengesetzt und versammelt werden.«

*Bruno Latour*¹⁴

Die epistemologische Umstellung vollzieht sich von einer Soziologie der substantiellen Größen hin zu einer Soziologie der Assoziationen und des Wiederversammelns (reassembly). Latour legt die großen Begriffe des Sozialen, der Gesellschaft und der Natur beiseite, denn diese wissen schon zu viel – in poststrukturalistischer Perspektive gesagt: Sie wissen zu viel aufgrund ihrer vordiskursiven Setzung und normativen Aufladung: »Wie die Natur ist die Gesellschaft eine verfrühte Versammlung: Sie sollte vor uns liegen, nicht hinter uns. [...] Man muß so kurzsichtig wie eine Ameise bleiben, um sorgfältig die übliche Bedeutung von ›sozial‹ mißzuverstehen.«¹⁵

Damit bricht die ANT mit der Soziologie Max Webers¹⁶ und den Handlungsformationen¹⁷ der Praktischen Theologie auf mehrfache Weise: Zum einen ersetzt sie die bisherigen Begriffe von Subjekt, Handeln und Teleologie, die eine Ordnung noch vor allem Tun zugrunde legen¹⁸, durch Konzepte bzw. Relais der Akteure, Verbindungen und Berichte, die das Tun (im Sinn von Wirkungen) beschreiben und eine Ordnung so erst hervorbringen. »Denn das Soziale lässt sich nicht aus Sozialem [m. a. W. aus vordiskursiven Begriffen,

Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache. Aus dem Französischen von B. Große, Zürich 1999, bes. 35-45.

14 *B. Latour*, Eine neue Soziologie, 205.

15 *Ebd.*, 296.

16 Der Bruch mit Webers Ansatz müsste differenzierter dargestellt werden, eigentliche Antipoden sind die Ansätze von Emile Durkheim, Niklas Luhmann und Pierre Bourdieu: vgl. A. Ziemann, Latours Neubegründung des Sozialen?, 103.

17 Zur Unterscheidung der Handlungs- und Wahrnehmungsformationen der Praktischen Theologie, m. a. W. und überspitzt gesagt der Habermasrezeption der 1980er und der Foucaultrezeption der 2000er, siehe: J. Seip, Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PTHK 21), Freiburg 2009.

18 Diskurskritisch erscheint das »vor allem Tun« fraglich: Das Tun dieser Praktik ist das, was Latour das Erklären nennt. Die diskursive Rahmung dieses Tuns analysieren die Wahrnehmungsformationen der Praktischen Theologie.

J. S.] aufbauen, es braucht Schlüssel und Schlösser.«¹⁹ In den Blick geraten die Mittler und Dinge als dem Menschen gleichwertige Akteure, denn der Sinn wird vom Medium »nicht mehr bloß [...] transportiert, sondern teilweise konstituiert, verschoben, neu geschaffen, modifiziert, kurz: übersetzt und verraten.« Ein solches Transportieren, Assoziieren und Versammeln mag denen, die zu ordnen gewohnt sind, zunächst als »sorgsame Unordnung« oder als »umsichtige[] Unordentlichkeit«²⁰ erscheinen – der Konzeption dieser Praktik des »Unordnens« widmet sich der zweite Teil des Essays.

Zum anderen verschärft die ANT die Modellierung einer »Theorie der mittleren Reichweite«²¹, indem sie der darin schlummernden kybernetischen Gouvernamentalität eine Absage erteilt, denn Assoziation und Reassembling lassen sich nicht (zumindest nicht aus einer Subjektposition heraus) steuern und lenken, zumindest nicht in Art und Weise solcher Theoriebildung. Schließlich und drittens widerstreitet die ANT den Wahrnehmungsformationen der Praktischen Theologie bzw. komplementiert diese: Sie geht nicht von reglementierenden Diskursen und deren Effekten aus und auch nicht von Dispositiven, die über längere Zeiträume stabil sind²², sondern sie berichtet mithilfe von »Netzwerk« als Beschreibungswerkzeug von den zunächst viel

19 Hier und das folgende Zitat: *B. Latour*, *Der Berliner Schlüssel*. Übersetzt von G. Roßler, Berlin 2014, 24.

20 Siehe das Melville-Motto des Beitrags, das »careful disorderliness« übersetzt Friedhelm Rathjen mit »umsichtiger Unordentlichkeit«: *H. Melville*, *Moby-Dick*; oder: *Der Wal*. Deutsch von F. Rathjen. Hg. von N. Wehr, Hamburg 2007, 511 (Kap. LXXXII).

21 Vgl. *R. Zerfaß*, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München/Mainz 1974, 164-177, 173. Zwar scheint auf den ersten Blick die handlungsformatierte Aussage, mit »partiellen, pluralen und vorläufigen Ansätzen zu arbeiten« (ebd.), der ANT verwandt zu sein, allerdings widerspricht die normative Aufladung – eben die Praktik jener »Theorie mittlerer Reichweite« – der ANT. Vgl. zur Kritik auch *J. Seip*, *Der weiße Raum*, 170-178.

22 Die Verwandtschaft von Dispositivanalyse und ANT und die Komplementarität von Machtfragen und Fragen der *agency* wird derzeit diskutiert: *S. van Dyk*, *Verknüpfte Welt oder Foucault meets Latour*. Zum Dispositiv als Assoziation, in: R. Feustel/M. Schochow (Hg.), *Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse*, Bielefeld 2010, 169-196; *A. Dölemeyer/M. Rodatz*, *Diskurse und die Welt der Ameisen. Foucault mit Latour lesen (und umgekehrt)*, in: R. Feustel/M. Schochow (Hg.), *Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse*, Bielefeld 2010, 197-220; *T. Gnosa*, *ANT goes dispositif: Überlegungen zu einer methodischen Verschränkung von Akteur-Netzwerk-Theorie und Dispositivanalyse*, in: *Le foucaldien* 4 (1-2018), 1-31 (abgerufen unter DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.43> am 08.07.2019).

unschärferen Mittlern und Hybriden. Dafür werden die Unterscheidung von Mikro- und Makroebene und auch der dekonstruierte, weiterhin am Menschen ansetzende Subjekt- bzw. sujet-Begriff hinfällig, denn zu komplex miteinander verflochten sind hybride, heterogene Ensembles, als dass solche Linsen taugten. Und auch nicht Sprachspiele und Bedeutungseffekte gilt es zu untersuchen, sondern den »äußeren Referenten«.²³

Die ANT befragt – auf epistemologischer Ebene – aber mehr als nur die Subjektposition und ließe sich als Methodenwechsel darum nur unvollständig beschreiben. Denn sie betrifft das grundlegende, von Latour angegriffene und abgewiesene Konzept von Moderne und Kritik, anders gesagt: Sie betrifft all die verkürzenden Teilungen, die »modernen«, dichotomischen Trennungen insgesamt (Gesellschaft/Natur, Subjekt/Objekt, Mikro-/Makroebene, Innen/Außen, Fakten/Fetische u.a. m.) und stellt damit die Frage nach der Repräsentation. Ziel des Latour'schen Angriffs ist nicht nur die vom Diskurs der Moderne gekidnappte Wissenschaft (im Singular),²⁴ es geht ihm vielmehr um neue Ontologien²⁵ des Sozialen oder anders gesagt um einen realistischen Realismus²⁶, um sich der vereinheitlichten Wirklichkeit und der Welt im Singular – denn das ist die Welt der Moderne – zu widersetzen:

»Wenn wir von der Welt der unbestreitbaren Tatsachen übergehen zu den *Welten* der umstrittenen Tatsachen, können wir uns nicht länger mit der *Gleichgültigkeit* gegenüber der Realität zufriedengeben, wie sie mit den vielfachen ›symbolischen‹ Repräsentationen ›derselben‹ Natur einhergeht, noch mit der *vorzeitigen Vereinheitlichung*, wie sie ›die Natur‹ bereitstellt.«²⁷

23 Polemisch gegen den Poststrukturalismus und dessen »Sprachspiele«: B. Latour, Nie modern gewesen, 11.

24 Zu diesem Bild B. Latour, Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2000, 260. Zur Hauptkritik an der Moderne siehe B. Latour, Wir sind nie modern gewesen.

25 Zur Verwendung dieses Begriffs im Plural siehe B. Latour, Eine neue Soziologie, 205 (FN 64). Mitzudenken ist immer – auf Latours Modernekritik fußend – die Aufhebung der »Abgrenzung zwischen epistemologischen und ontologischen Fragen«: B. Latour, Die Hoffnung der Pandora, 348.

26 Vgl. die gegenwärtige, anti-poststrukturalistische Debatte um den »Neuen Realismus« in der Philosophie: P. Boghossian, Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Aus dem Amerikanischen von J. Rometsch, Berlin 2013; M. Gabriel (Hg.), Der Neue Realismus, Berlin 2014.

27 B. Latour, Eine neue Soziologie, 203.

So vollzieht die ANT mit bisherigen Ansätzen einen Bruch auf der Repräsentationsebene und legt deren Epistemiken offen, so man die ANT nicht vor-schnell als Fortschreibung der Ethnomethodologie internalisierte und damit aber beim Alten bliebe. Die Kritik der modernen Trennungen – im Essay »Wir sind nie modern gewesen« (1991/1997) entfaltet – gründet dabei auf ähnlichen Einwänden wie Latours Polemik gegen den Kritikbegriff. Das ist insofern nicht unbedeutend, als neuere Ansätze der Praktischen Theologie sich den Begriff der Kritik – über die Rezeption poststrukturalistischer Ansätze – implizit oder explizit zu eigen gemacht haben und sich mit Latour befragen ließen.²⁸

Eine niederschwellige Rezeption der ANT übersieht – was der polemische Stil Latours allerdings keineswegs verbirgt – die Wucht des Angriffs, den Bernd Belina – aus Sicht marxistischer und poststrukturalistischer Ansätze – nüchtern so auf den Punkt bringt:

»Anders als Autor_innen wie Gramsci oder Lefebvre, aber auch Foucault und Butler wollen Vertreter_innen von ANT und Assemblage nicht kritisch an den Traditionen kritischer Theorie weiterarbeiten, ihre Begriffe an den rea-

28 Dem kann hier nicht nachgegangen werden. M. E. vereinnahmt Latour »den« Post-strukturalismus, wenn er dessen Kritikverständnisse unter »Trennung« subsumiert; beispielsweise zeigt Judith Butlers Ansatz, dass Kritik keineswegs die moderne Trennung wiederholt, sondern im Gegenteil das Offenlegen der Effekte ebenjener moder-nen Trennungen und Dichotomiebildungen zeigt. Vgl. dazu B. Latour, *Elend der Kritik. Vom Krieg der Fakten zu den Dingen von Belang*. Aus dem Englischen von H. Jatho, Berlin, Zürich 2007. Die Unterschiede Latours zu Michel Foucaults und Donna Hara-ways Kritikansatz arbeiten heraus T. Conradi/F. Muhle, *Verbinden oder Trennen? Über das schwierige Verhältnis der Akteur-Netzwerk-Theorie zur Kritik*, in: dies./H. Derwanz (Hg.), *Strukturentstehung durch Verflechtung. Akteur-Netzwerk-Theorie(n) und Auto-matismen*, Paderborn 2011, 313-333; K. Thiele, *Ende der Kritik? Kritisches Denken heute*, in: A. Allerkamp/P. Valdivia Orozco/S. Witt (Hg.), *Gegen/Stand der Kritik*, Zürich/Berlin 2015, 139-162; M. Flatscher/S. Seitz, *Latour, Foucault und das Postfaktische: Zur Rolle und Funktion von Kritik im Zeitalter der »Wahrheitskrise«*, in: *Le foucauldien* 4 (2018), 1-30 (abgerufen unter DOI: <http://doi.org/10.16995/lefou.46> am 08.07.2019). Zu Latours Kri-tik an Kant, Horkheimer und Adorno siehe L. Gertenbach, *Eine Aufklärung ohne die Mo-derne. Anmerkungen zur politischen Philosophie der Akteur-Netzwerk-Theorie Bru-no Latours*, in: D. Wetzel (Hg.), *Perspektiven der Aufklärung*, Paderborn 2011, 179-192. *Kritisch zur Poststrukturalismusrezeption Latours: A. Seier, Elend der Kritik? Bruno La-tours Auseinandersetzung mit Diskursanalyse und Dekonstruktion*, in: *kultuRRevolution* Nr. 60 (2011), 59-63.

len Entwicklungen weiterentwickeln und neue, kompatible Begriffe prägen, sondern sie wollen all das überwinden, loswerden und entsorgen.«²⁹

Hier sehe ich *das* Potenzial und zugleich *eine* Schwierigkeit einer – der Epistemologie Latours angemessenen – Rezeption der ANT. *Eine weitere* Schwierigkeit sehe ich in der Art und Weise des Verfassens von Berichten angesichts einer um ihre poetische Potenz unwissenden Sprache.³⁰ Der streckenweise technokratisch-positivistisch, polemisch-behauptend erscheinende Stil Latours verkürzt die Sprache entgegen eigenen Aussagen zur Abbildungsgehilfin, als funktionierte Sprache wie ein Schaubild, und es stellt sich die Frage, ob das keine Nebensache, sondern einen »Kern« der ANT ausmacht. Andererseits ist ebenjener Stil auch anders bewertbar: Ist er nicht der Dringlichkeit³¹ angesichts zahlreicher Krisen geschuldet, für die Latour die politische Vision einer neuen, nicht anthropozentrischen Versammlung vorschlägt?³² Eine wohlwollende Stilbewertung läse den Stil dann als ein »mit dem Hammer

29 B. Belina, Warum denn gleich ontologisieren? Und wenn nicht, warum dann ANT? Kommentar zu Alexa Färbers »Potenziale freisetzen«, in: sub\urban. zeitschrift für kritische stadtforschung 2 (1-2014), 104-109, 108.

30 Damit meine ich nicht das in Latours Texten *auch* beobachtbare Gleiten des Signifikanten oder das Schaffen neuer Metaphern und Metonymien (vgl. B. Latour, Eine neue Soziologie, 228), sondern – in diskurskritischer Sicht – die weitgehend fehlende (Meta-)Reflexion von Stil und Literarizität, aus meiner Sicht die Bedingung der Möglichkeit für das Verfassen flacher Berichte: die innersprachlichen Verschiebungen und Transporte, das Ausweichen und Wuchern der Signifikanten, die sich weder an *ein* Signifikat binden lassen noch verlässliche Mittler sind, die – wenn man schon mit Latour Grenzen anders setzt, warum dann nicht auch mit der Mayröckerdeutung von Peter Waterhouse? – »gewaltsame Schicht der Sprache« und die »Unbedeutungen« der Worte. Vgl. P. Waterhouse, Der Fink. Einführung in das Federlesen, Berlin 2016, 62.16. Die von Latour vorgebrachten Einwände gegen Rhetorik sind eben immer *auch* rhetorisch vorgebracht: Eine Analyse des Stils der Texte Latours steht m. W. aus. Zur Kritik des postulatorischen Stils siehe u.a. L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour, 148.

31 Vgl. B. Latour, Warten auf Gaia. Komposition der gemeinsamen Welt durch Kunst und Politik, in: M. Hagner (Hg.), Wissenschaft und Demokratie, Berlin 2012, 163-188, 187.

32 Das Visionäre im Ansatz Latours zeigt sich – entgegen den vielfach erhobenen Vorwürfen, die ANT blende Politiken aus – u.a. in »Parlament der Dinge« (1999), »Von der Realpolitik zur Dingpolitik« (2005) oder »Kampf um Gaia« (2015). Latours rhetorische Frage »Es ist vielleicht Zeit, wieder über Demokratie zu sprechen, aber über eine auf die Dinge ausgeweitete Demokratie« (B. Latour, Nie modern gewesen, 187-188) ließe sich vielleicht mit Jacques Derridas Konzept der kommenden Demokratie verbinden: vgl. J. Seip, Rezension zu Bruno Latour: Von der Realpolitik zur Dingpolitik, in: ThGI 98 (2008), 318-320.

Fragen stellen«, als grundlegendes Umstürzen der unbefragten Epistemologie der Moderne(n). Begriffe wie die der Gesellschaft und Natur erweisen sich darum als »Götzen« und Realitäten werden neu hergestellt:

»Es gibt mehr Götzen als Realitäten in der Welt: das ist mein ›böser Blick‹ für diese Welt, das ist auch mein ›böses Ohr‹ [...] Hier einmal mit dem Hammer Fragen stellen [...]«. ³³

Der »böse Blick« und das »böse Ohr« sind so etwas wie eine Fraglichmachung bzw. Dekonstruktion eingeübter Repräsentationsweisen, das heißt, sie richten ihr Augenmerk und Gehör auf die ausgeblendeten Transportketten bei der Zeugung wissenschaftlicher Referenz. Darin sind sie dem poststrukturalistischen Diskursverständnis in einem Punkt verwandt, denn diesem geht es um die Doppelheit bzw. Gleichzeitigkeit von Wahrnehmungskonstitution und Formatierung der Wahrnehmungsweise.³⁴ Der »böse Blick« und das »böse Ohr« folgen den Herstellungswegen unserer Wissensproduktion und, indem sie die Reinigungsarbeit der Moderne unterbrechen, suchen sie Mittler auf und stören darin die bisherige Ordnung. Nach diesem hybriden, unreinen »Dazwischen« fragt die ANT – aber eben weder intentional noch anthropozentrisch, weder strukturell noch hermeneutisch – und sie wäre in diesem Punkt dennoch an die Diskursforschung anschließbar:

»Da sowohl die Natur-da-draußen als auch die Gesellschaft-da-draußen als Verweisungspunkte zur Genüge durchbuchstabiert worden sind, muß die Frage erlaubt sein: Was liegt dazwischen? Sind es vielleicht unsere begrifflichen Distinktionen selbst – Urbild und Abbild, Natur und Gesellschaft, Text und Kontext –, die es erfolgreich verhindern, zu verstehen, was man nicht erst mit Latour, sondern bereits mit Hegel die ›Arbeit der Vermittlung‹ nennen könnte? [...] Hat die Produktion epistemischer Spuren [...] als Machwerk

33 F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. Von G. Colli und M. Montinari. Band 6, München 1980, 55-161, 57. – In Anspielung auf Nietzsche und verknüpft mit dem Bild der Ameise siehe den politischen Essay von G. Scheit, Im Ameisenstaat. Von Wagners Erlösung zu Badiou's Ereignis. Ein Essay über Musik, Philosophie und Antisemitismus, Wien 2017.

34 Vgl. die Diskursdefinition bei P.-I. Villa, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York 2012, 20: »Diskurse sind Systeme des Denkens und Sprechens, die das, was wir von der Welt wahrnehmen, konstituieren, indem sie die Art und Weise der Wahrnehmung prägen.« (kursiv). S.)

epistemischer Spuren dennoch eine Ausrichtung, die irreduzibel und für sie charakteristisch ist? Und was könnte gegebenenfalls ihre Abgrenzung markieren? Oder unterscheidet sich das Unternehmen Wissenschaft letztlich nicht von, sagen wir, der Seifenherstellung, einer Parlamentswahl oder der Komposition einer Symphonie?³⁵

Die letzte Frage betrifft auch *diesen* Essay, schon allein aufgrund der Materialität und Medialität der Schrift und der beteiligten Mittler. Und sie stellt vor eine weitere Frage: Schreiben *über* die ANT oder *mit* ihr – abgesehen von der pragmatischen Frage des Verfertigen von Schaubildern³⁶ oder Berichten? Die Position des Schreibens hätte nach Michel de Certeau weniger derjenigen des Voyeurs als vielmehr jener des Fußgängers zu entsprechen.³⁷ Seine Aufgabe wäre, umfassend die Vermittlungen zu beschreiben. Die ANT nimmt die Mittler epistemologisch ernst und vollzieht mithilfe eines Blackboxing das Gegenteil einer Reinigung.

»Alles spielt sich in der Mitte ab, alles passiert zwischen den beiden Polen, alles geschieht durch Vermittlung, Übersetzung und Netze, aber dieser Ort in der Mitte existiert nicht, dafür ist kein Platz vorgesehen. Hier liegt das Ungedachte, das Unbewusste der Modernen.«³⁸

Statt also mit Begriffen an die Wirklichkeit heranzutreten, wählt die ANT-Forscherin einen Bleistift und Block, viel Zeit und vor allem: Sie reist zu Fuß. Reisen ist ein anderes Wort für Methode:

»Gegenüber einem ›Diskurs der Methode‹ hat der Ansatz eines Reiseführers den Vorteil, daß er nicht mit dem Territorium verwechselt werden kann, zu

35 H.-J. Rheinberger/B. Währig-Schmidt/M. Hagner, Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur, in: dies. (Hg.), Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur, Berlin 1997, 7-21, 10.

36 Zur Analyse von Schaubildern siehe B. Latour, Drawing Things Together. Die Macht der unveränderlich mobilen Elemente, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 259-308; K. Kleinbach, Der Pfeil – ein Emblem der Verlegenheit, in: G. G. Hiller/R. Trost/H. Weisset (Hg.), Der diagnostische Blick. (Sonder-)Pädagogische Diagnostik und ihre Wirkungen, Laupheim 2008, 115-127.

37 Vgl. diese ethnografische Position bei M. d. Certeau, Kunst des Handelns. Aus dem Französischen übersetzt von R. Voullié, Berlin 1988, 179-182, 188-197.

38 B. Latour, Nie modern gewesen, 53.

dem er seine Stimme aus dem Off hinzufügt. Ein Reiseführer kann verwendet oder auch vergessen werden [...].«³⁹

ANT-Forschung ist performativ, findet nicht am eigenen Schreibtisch statt, kommt über Netzwerke oder Werknetze zu vorläufigen Ergebnissen: ANT-Forschung »is not a sociology any more but a *slowciology!*«⁴⁰ Oder anders: »Es ist keine Frage, daß die ANT es vorzieht, langsam zu reisen, auf kleinen Wegen, zu Fuß und indem sie die vollen Kosten für jede Fortbewegung aus eigener Tasche zahlt.«⁴¹

Ich fasse zusammen: Das Hauptparadox der Moderne besteht für Latour darin, dass sie auf der Ebene der Epistemik Trennungen vollzieht, die auf der Ebene der Praktiken fortwährend miteinander verflochten werden. Die Unmöglichkeit der Moderne, Hybride zu denken, geht also paradoxerweise mit der fortwährenden Schaffung von ebensolchen Hybriden einher. Hier knüpft für Latour die Postmoderne in ihrer Praktik der bricolagen Zitation bloß an und verschiebt die moderne Trennung lediglich auf die Ebene der Sprache: Sprachspiele der Subjekte stehen der technischen bzw. natürlichen Welt gegenüber.⁴² Die Trennungen der vielen Modernen haben ihr Gründungsmoment in der kantischen Kritik, dessen kopernikanischer Revolution – das apriorische Erkenntnisvermögen und darin die Trennung von Natur/Subjekt – Latour eine kopernikanische Gegenrevolution entgegenstellt: Subjekt und Objekt als Resultate und nicht als Beginn der Praxis zu denken und vom Gemisch oder Hybriden auszugehen. Latour wählt dazu den Begriff »Kollektiv« (im Plural), der im Deutschen semantisch überkodiert ist, hier aber meint: Das Subjekt dreht sich nicht um die Natur und umgekehrt, sondern beide drehen sich um »das Kollektiv, aus dem heraus Menschen und Dinge erzeugt werden. [...] Endlich ist das Reich der Mitte repräsentiert.«⁴³ Von hier aus wird die Abwehr des Kritikbegriffs verstehbar, richtet sich dieser

39 B. Latour, Eine neue Soziologie, 37. Ähnlich Foucaults Rede vom »Werkzeugkasten« oder auch Ludwig Wittgensteins Bild von der »Leiter«.

40 B. Latour, Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory, New York 2005, 122. Vgl. B. Latour, Eine neue Soziologie, 212: »Das ist keine Soziologie mehr, sondern eine Methode zur Verlangsamung!«

41 Ebd., 44.

42 Vgl. zum Beispiel B. Latour, Nie modern gewesen, 84-87. Dass Latours Stil selber Merkmale einer bricolage aufweist, unterschiedliche Textgattungen kombiniert und somit in der Nähe poststrukturalistischer Textgenres steht, hat einen Grund in der Repräsentationskrise, in die wissenschaftliche Modelle geworfen sind.

43 Vgl. ebd., 106.

doch ebenfalls gegen die modernen Trennungen, denen er etymologisch und historisch verhaftet ist. Kritik als Trennung kennt für Latour nur zwei Pole und ist blind für die Mitte. Die ANT ist eine Wende zu dem in der »Mitte«, zum Mittelnden: Ihr geht es um die Mittler und die Übersetzungen. Wie aber reise ich in die »Mitte«? Und wie reise ich nicht-»substantiell«?

2. Praktiken: »das fluide Soziale wieder versammelbar zu machen [...], ohne die Reisen der Ameisen zu stören«

»Es gibt ein Denken in Kohle und in Tinte, in Kupfer und in Luft.

Es gibt Veränderungen vom Wort zur Tinte, vom Gedanken zum Kupfer.«

*William Kentridge*⁴⁴

Die Modernen stören die »Reisen der Ameisen«, indem sie ungeachtet des Geländes Karten benutzen und der »Mitte« keine Beachtung schenken. Eine Praktische Theologie, die von Begriffen wie Subjekt und Handeln, aber auch von Gemeinde, Kirche und Kultur usw. ausgeht, wird diese befestigte Abkürzung laut Latour um den Preis des Fluiden bezahlen. Denn solche Begriffe setzen »substantiell« voraus und ins Werk, was doch erst am Ende stehen kann. Oder anders gesagt: Sie erklären, statt zu beschreiben. Epistemologisch fußt beispielsweise der Diskurs um pastorale Räume auf zahlreichen »substantiellen« Voraussetzungen: denen des Territoriums, der Ämter und Dienste, der Ekklesiologie, der Organisation, der Topografie, der Sakralbauten usw. Diese Setzungen werden eine andere Praxis verhindern, weil sie die »Mitte« übersprungen und unsichtbar gemacht haben. Die entscheidende Frage an die Ordinariate wäre: Wollen sie (mit Foucault gefragt) den Diskurs verknappen oder wollen sie (mit Latour gefragt) Netzwerke verhindern? Die Modernen haben zudem keinen Raumbegriff, der die Innen/Außen-Dichotomie aussetzt, sondern suchen (mit Certeau gesagt) im pastoralen Raum den Ort stabil zu halten. Das geht (mit Latour gesagt) auf Kosten der Hybride: Diese unreinen Gegenden sind wohl da, werden aber epistemologisch ausgeblendet.

44 *W. Kentridge*, In Verteidigung der weniger guten Idee. Sigmund Freud Vorlesung 2017, Wien 2018, 38. Damit ist sehr schön das transformative Tun der Mittler beschrieben: Auf dem Weg von A nach B geschieht und widerfährt der »Botschaft« (um einen Begriff der 1970er Jahre aufzugreifen) allerhand und die Reiseberichte der ANT werden Tinte und Kupfer als Akteure beschrieben haben.

Hier mischt sich die ANT dazwischen, indem sie alle »substantiellen« Bezugspunkte an das Ende aller Theorie stellt. Die »Mitte« wird aufgesucht über Akteure und Netzwerke und mittels Übersetzungen und Berichten. Die damit vollzogenen konzeptuellen Brüche werden im Folgenden dargestellt in Bezug auf das Problem, das diese neuen Konzepte bearbeiten, und in Bezug auf die Lösung, die sie anbieten (2.1). Allererste praktisch-theologische Assoziationen bilden einen Ausblick (2.2).⁴⁵

2.1 Akteure und Netzwerke, Übersetzen und Beschreiben

Handeln. Das bisherige Problem ist die Anthropozentrik: Handeln wird intentional begriffen. Das flache Handlungskonzept der ANT, das »handeln« mit »wirken« übersetzt und »handeln« als »agency« im Sinn von Wirksamkeit oder Existenzform⁴⁶ bestimmt, bricht mit einem Handlungsbegriff, der auf Intentionalität fußt. Im Unterschied zum subjekttheoretischen Handlungsmodell, das in der Praktischen Theologie seit den 1970er Jahren verbreitet ist, entwickelt Latour ein »figurationstheoretisches Handlungskonzept«.⁴⁷ Die neue handlungsleitende Frage ist: Wer wird wie und von wem figuriert?

Aktanten und Akteure. Das bisherige Problem ist der Subjektbegriff: Dieser kann nur den Menschen als Handelnden fassen und ist häufig normativ aufgeladen. Diese Subjektorientierung schließt viele Akteure aus. Die ANT ignoriert darum den Subjektbegriff und unterscheidet Aktanten und Akteure. Formal heißt das: Unter Aktanten werden amorphe, unkonfigurierte Handlungsträger verstanden. Erst durch den Akt der Figuration – und das heißt durch Beschreibung und damit durch performative Zuschreibung durch die Beobachtenden – werden aus diesen Akteure. Inhaltlich heißt das: Aktanten und Akteure umfassen menschliche *und* nichtmenschliche Entitäten, also auch die Dinge (Artefakte, Technik, Papier usw.). Es gilt das Symmetrieprinzip, also die Gleichwertigkeit aller Akteure. Das führt aber nun zur Frage: »wer wird [...]«

45 Die Handlungsformationen der Praktischen Theologie sind – wie in der Darstellung der Epistemologie gezeigt wurde – nicht anschlussfähig aufgrund des Bruchs der ANT mit der »Soziologie des Sozialen«.

46 Vgl. dazu den Übersetzungshinweis in B. Latour, *Eine neue Soziologie*, 79.

47 L. Gertenbach/H. Laux, *Zur Aktualität von Bruno Latour*, 129. Im Folgenden beziehe ich mich kommentierend vorwiegend auf ebd., 128-139. Eine Diskussion der Varianten, die es in Einführungen zur ANT gibt (u.a. zur Auffassung der Aktanten), und eine Genealogie der ANT (hier vor allem Michel Serres) muss an dieser Stelle unterbleiben.

in einer konkreten Situation als Zwischenglied oder Mittler ausgeflaggt?«⁴⁸ Da unter Akteuren sowohl performative Kräfte als auch Effekte verstanden werden, die durch Zuschreibung erst entstehen, stellt sich die Frage: Wie gelingt eine vorurteilsfreie Figurationspraktik bzw. Zuschreibung? Das will das Konzept des Netzwerkes lösen.⁴⁹

Netzwerke. Das bisherige Problem sind vorformatierte Bezugsgrößen, zum Beispiel Gesellschaft oder Gemeinde. Die ANT arbeitet stattdessen mit der leeren, heuristischen Leitmetapher »Netzwerk«: »Entweder ist es eine Gesellschaft, oder es ist ein Netzwerk.«⁵⁰ Ein Netzwerk ist inhaltlich nicht bestimmt, sondern ein heuristischer Begriff, »ein Konzept, kein Ding da draußen. Es ist ein Werkzeug, mit dessen Hilfe beschrieben werden kann, nicht das Beschriebene.«⁵¹

Die Metapher Netzwerk hebt sich dabei radikal ab vom Begriff der Struktur und ist ein Gegenmodell zu den modernen Trennungen. Netzwerk definiert »Entitäten nicht anhand der Ersetzbarkeit anderer differentialer Positionen [...], sondern durch eine Reihe *unersetzbarer* und vollständig spezifischer Verbindungen von Elementen.«⁵² Die Unersetzbarkeit der verbindenden

-
- 48 L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour, 129. – Das Wort »ausflaggen« stammt aus der Schifffahrt und beschreibt zwar den Wechsel (hier: der Nationalflagge, in der ANT: von Subjekten zu Akteuren), es transportiert aber zugleich eine ökonomische Semantik.
- 49 Der Begriff bzw. die Metapher »Netzwerk« war in den 1970er Jahren in Frankreich weit verbreitet: vgl. Michel Serres, Gilles Deleuze und Felix Guattari (Rhizom), zu Michel Foucault: vgl. L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour, 130.
- 50 B. Latour, Eine neue Soziologie, 228.
- 51 Ebd., 228. Darin richtet sich die Netzwerkmetapher in der Praktik gegen deduktive Erklärungslogik, gegen den Rückgriff auf »substantielle« Größen und gegen ein zu einfaches Kausalmodell, dem eine »sehr archaische[] Theologie« (ebd., 103) zugrunde liegt. Vgl. ebd., 70: »Ursachen und Wirkungen sind nur eine retrospektive Interpretationsweise von *Ereignissen*. Das gilt sowohl für ›soziale‹ wie für ›natürliche‹ Ereignisse.« Zu diskutieren wäre hier das Verhältnis von ANT und abduktiven Verfahren: vgl. zum Beispiel S. Lorenz, Potenziale fallrekonstruktiver Sozialforschung für transdisziplinäre Umweltforschung, in: M. Voss/B. Peucker (Hg.), Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion, Bielefeld 2006, 111-127; M. Cuntz, Putting things together. Abwege der Ermittlung 1887-1927 oder Was könnte Medienphilologie gewesen sein, als sie noch nicht so hieß?, in: F. Balke/R. Gaderer (Hg.), Medienphilologie, Konturen eines Paradigmas, Wallstein 2017, 71-95.
- 52 B. Latour, Sozialtheorie und die Erforschung computerisierter Arbeitsumgebungen, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 529-544, 541.

den Mittler ist das Proprium der ANT. Das Netzwerk hebt sich zugleich ab von üblichen Ordnungsschemata des Sozialen, etwa von historischen Sozialformen, die mithilfe von Metaphern und Begriffen wie Organismus, System oder Vertrag stabilisiert werden. Pastorale Adaptationen führen »Netzwerk« häufig bloß rhetorisch ein, praktizieren aber damit weiterhin nichts anderes als Organisation und halten so der modernen Epistemik die Treue. Dem wäre entgegenzuhalten: Entweder ist es eine Organisation, oder es ist ein Netzwerk.

Beschreiben statt Erklären. Das Ersetzen des Begriffs Gesellschaft durch jene der Kollektive will die komplexen Geflechte heterogener Entitäten (die keine Einheiten, sondern Hybride sind) beschreibbar machen, also Dinge, Quasi-Objekte und Verknüpfungen. Mithilfe des Netzwerkes werden diese nicht mehr deduktiv, substantiell, kausal oder hermeneutisch verbunden. Statt um Erklärung oder Hermeneutik geht es um eine – es folgt ein Begriff der Ethnomethodologie⁵³ – dichte Beschreibung: Denn eine Erklärung konzipiert die Knoten eines Netzwerkes lediglich als passive Zwischenglieder, die – im Unterschied zu Mittlern – eine Ursache bloß weitertransportieren. Hermeneutische Verfahren hingegen scheiden kurz gesagt aufgrund ihrer Anthropozentrik aus. Beschreibungen bedürfen also eines alternativen Modells, des Modells der Assoziationen:

»Während also das Modell der *Erklärung* das soziale Geschehen auf möglichst wenige Elemente und Wirkzusammenhänge reduziert und das Modell des *Verstehens* den Beobachtungsbereich der Soziologie anthropozentrisch verkürzt, erlaubt es nach Latour einzig das Modell der *Beschreibung*, die Liste der soziologisch relevanten Entitäten offen zu halten und den unterschiedlichen Assoziationen zu folgen.«⁵⁴

Der zentrale Unterschied zu interaktionistischen oder zu mikrosoziologischen Ansätzen wie jenem der Ethnomethodologie besteht in der Absage des Netzwerkes an das Substantielle, die Struktur und den Kontext: Es geht darum, die zahlreichen Praktiken der Verknüpfung und der Übersetzung empirisch nachzuverfolgen. Was meint Verknüpfung und Übersetzung und in welcher Weise kann das sichtbar gemacht werden?

53 In die Ethnografie eingeführt von C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übersetzt von B. Luchesi und R. Bindemann, Frankfurt a.M. 1983.

54 L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour, 133-134.

Übersetzungen und Beschreibungen, Zwischenglieder und Mittler. Es gibt keinen anderen Weg, »einen Akteur zu definieren, als durch seine Aktion, und keinen anderen Weg, eine Aktion zu bestimmen, als sich zu fragen, wie die jeweils interessierende Figur andere Akteure verändert, transformiert, stört oder hervorbringt.«⁵⁵ Übersetzungen sind hiernach aktive Verschiebungen durch Akteure: Diese vollziehen »(Um-)Definitionen der Identität, der Eigenschaften und der Verhaltensweisen irgendwelcher Entitäten, die darauf gerichtet sind, Verbindungen zwischen ihnen zu etablieren, also Netzwerke zu bilden.«⁵⁶ Solche Umdefinierungen implizieren immer Machtbeziehungen. In einem frühen, 1979 gemeinsam mit Michel Callon verfassten Beitrag über Hobbes wird das ausgesprochen:

»Übersetzung umfasst alle Verhandlungen, Intrigen, Kalkulationen, Überredungs- und Gewaltakte, dank derer ein Akteur oder eine Macht die Autorität, für einen anderen Akteur oder eine andere Macht zu sprechen oder zu handeln, an sich nimmt oder deren Übertragung auf sich veranlasst.«⁵⁷

Die Frage, wie ein Akteur bzw. ein Akteur-Netzwerk entsteht, ist eine Machtfrage. Es entsteht anhand einer klar angegebenen, lokalen Problematisierung, diese versammelt die Akteure und definiert sie in Bezug auf die spezifische, klar auszuweisende Frage. Die »Ausflagging« der Akteure und die Beschreibung der Übersetzungen nehmen – mittels anderer Akteure (Stift, Block, Schreibprogramme usw.) – Menschen vor.⁵⁸ Die Bearbeitung

55 B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora*, 148. – Das impliziert den Ausschluss des Nichthandelns, des Zögerns und Wartens.

56 I. Schulz-Schaeffer, *Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik*, in: J. Weyer (Hg.), *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, München 2000, 187-210, 189.

57 M. Callon/B. Latour, *Die Demontage des großen Leviathans: Wie Akteure die Makrostruktur der Realität bestimmen und Soziologen ihnen dabei helfen*, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 75-101, 76f. Übersetzung und Repräsentation – als Für-wen-anderen-Sprechen – fallen in dieser frühen ANT-Phase noch in eins.

58 Vgl. B. Latour, *Eine neue Soziologie*, 246: »Doch Sie sollten nicht das Netzwerk, das durch die Beschreibung gezeichnet wird, mit dem Netzwerk verwechseln, das zur Beschreibung benutzt wird.« – Das ist aus meiner Sicht aber auch die Crux bzw. hier zeigt sich das, was ich Labor-Ideal der ANT nennen möchte: Oben sprach ich Ähnliches als Ausblendung dessen an, was ich Potenz der Sprache nannte. Setzen Umfassendheit und Gelungenheit von Beschreibungen und Berichten nicht voraus, die Wirklichkeit

hat ihre eigene Materialität, ihre Mittler, und damit ihr Zustandekommen aufzusuchen.

Eine Beschreibung gilt für Latour dann als gelungen, wenn sie sich als zutreffend erweist und ein Akteur-Netzwerk für eine gewisse Zeitspanne stabil halten kann.⁵⁹

»Ein guter ANT-Bericht ist eine Erzählung oder Beschreibung oder Proposition, in der alle Akteure *etwas tun* und nicht bloß herumsitzen. Anstatt bloß Wirkungen zu transportieren, ohne sie zu transformieren, kann jeder der Punkte im Text zu einer Verzweigung werden, zu einem Ereignis oder zum Ursprung einer neuen Übersetzung. Sobald die Akteure nicht als Zwischenglieder behandelt werden, sondern als Mittler, machen sie für den Leser die Bewegung des Sozialen sichtbar. Daher kann das Soziale durch viele textliche Erfindungen wieder zu einer zirkulierenden Entität werden [...], die nicht länger aus der schalen Zusammenstellung dessen besteht, was früher als Teil der Gesellschaft galt.«⁶⁰

Ein guter Text ist für Latour

»stets Teil eines künstlichen Experiments, um die Spuren zu replizieren und hervorzuheben, die durch Versuche generiert worden sind, in denen Akteure zu Mittlern oder Mittler zu getreuen Zwischengliedern gemacht werden. [...] Der simple Akt, irgend etwas auf Papier aufzuzeichnen, ist bereits eine immense Transformation, die genausoviel Fertigkeiten und Kunstgriffe

sei – wenn auch nicht »objektiv«, so doch irgendwie »neutral« – kartierbar? Die technische Sprachwelt Latours, sicherlich ein Versuch, unbelastete Begriffe einzuführen (zum Beispiel »Token«, »Plug in«, »Plasma«), steht allerdings – entgegen aller Selbstimmunisierung – in einem Diskurs: und dieser positiviert oder begründet oder ver-eindeutigt oder kybernetisiert in gewisser Weise das Wirkliche und wird von der ANT kaum thematisiert. Weniger noch wird das Nichthandeln beachtet. Dass Latour vor allem eine Soziologie der Naturwissenschaften vornimmt, ist zwar kein tauglicher Einwand, wohl aber eine Erklärung für das Fehlen der Stilfrage, wohl wissend, dass Latour diesen Einwand als poststrukturalistisches Sprachspiel abweisen wird. M. a. W. und vor dem Hintergrund der Redewendungen »Metaphysik« und »Ontologie« in »Reassembling the Social« gefragt: Für wie universal (ontologisch) bzw. repräsentativ (erkenntnistheoretisch) hält sich die ANT?

59 Vgl. A. Dölemeyer/M. Rodatz, Diskurse und die Welt der Ameisen, 207f.

60 B. Latour, Eine neue Soziologie, 223-224.

erfordert wie das Malen einer Landschaft oder der Aufbau einer wohldurchdachten chemischen Reaktion.«⁶¹

Die Übersetzungen nehmen die »Mitte« ernst, also die ausgeblendete Ebene in anderen Handlungstheorien. Und hier ist die Stelle, an der für die ANT-Forscherin das Entscheidende geschieht, denn während die erklärenden *Zwischenglieder* »Bedeutung oder Kraft ohne Transformation transportier[en]«⁶² – mit ihrem Input ist auch ihr Output definiert –, leisten Mittler eine Transformation: »Mittler übersetzen, entstellen, modifizieren und transformieren die Bedeutung oder die Elemente, die sie übermitteln sollen.« Übersetzende Mittler können Dinge und Menschen sein. Die Beschreibungen haben *alle* Akteure auszuweisen und zu assemblieren.

2.2 Ausblick und Assoziationen

Einige praktisch-theologische Reisefährten hebe ich in Stichworten aus bislang Dargestelltem als Ausblick hervor.

Pragmatische Anschlüsse. Eine einfachere und wahrscheinlich selbstbezüglichere Fährte wäre eine Suche nach kritischen Anschlüssen an das Selbstkonzept der Praktischen Theologie auf pragmatische Weise. Im Unterschied zur nicht übersetzenden Akkomodation und Passung der Anleitungsformation würde diese Fährte – wie im Essay angedeutet – die diskurskritischen Ansätze um Akteure erweitern. Der Nachteil einer solchen Fährte kann allerdings darin bestehen, mit dem eigenen, eingewöhnten Handlungsverständnis an die ANT-Umstellung heranzutreten. Drei Beispiele sollen diese Fährte illustrieren: Statt kirchliche Räume (Pfarrheime, Kirchen, Pfarrbüros usw.) im Zuge einer Dispositivanalyse lediglich als dauerhafte, spezifische Subjektivierungsräume zu analysieren, die eben qua Architektur diese und nicht andere Subjekte hervorbringen (sinnenfälliges Beispiel wäre die Sitzordnung), ließen sich fluide Versammlungen und deren technische Mittler beschreiben. Ein ANT-Bericht über Pfarrgemeinderatssitzungen, eine Art

61 Ebd., 237. Leider fehlt eine Reflexion des Schreibens und (mit Roland Barthes) der Schreiber, m. a. W. der Stilfrage: die Eigensinnigkeit der Sprache, also ihr Ausweichen, das Übersetzen erst möglich macht, und das hat mit Intentionalität wenig zu tun, bleibt unbedacht.

62 Hier und das folgende Zitat zur Unterscheidung von Zwischenglied und Mittler: ebd., 70.

halbjährige Ethnomethodologie⁶³ der Sitzungen an einem Ort, bedeutet ein anderes Sehen-Machen, schon allein weil die Dinge bei Herstellung eines Akteur-Netzwerkes zu symmetrischen Akteuren werden. Ein weiteres Beispiel wäre die Beschreibung von Sakralraumtransformationen: Auch hier würden mehr Akteure »auszuflagen« sein als bei einer diskurskritischen Analyse etwa der diversen Raumverständnisse der Akteure (menschliche, architektonische, kunstgeschichtliche, ökonomische, topografische, stadtpolitische u.v.m.). Schließlich, drittens eine sensibilisierende Illustration, kann die interaktive Installation »change places« von Sara Dietrich in der Heilig-Kreuz-Kirche in Münster im Jahr 2011 an ein Anliegen der ANT zumindest heranführen: Im Zuge der Kirchenrenovierung waren die Bänke noch ausgelagert und Gemeindeglieder durften für einen Monat Stühle und Sessel in die Kirche stellen, also neue (nichtmenschliche) Akteure, die zu Übersetzungsprozessen beitrugen. Dinge – nämlich Stühle, Sofas, Chaiselongues, Hocker usw. – haben grundlegende ekklesiologische Fragen produziert bzw. waren aus ANT-Sicht Akteure der Ekklesiologie.⁶⁴

Wissenschaftskonzeptuelle Anschlüsse. Die Umstellungen durch die ANT-Sicht könnten exemplarisch mithilfe des Subjekt- und Moderneverständnisses zugespitzt werden.

Die ANT erweitert und transformiert den Subjektbegriff, indem sie diesen mit dem Akteur-Begriff überschreibt. In den Blick praktischer Forschung geriete dann die Eigensinnigkeit der Dinge, also deren Akteur-Status: Wir sind umgeben von Assemblagen. Die Betonung solcher Mischungen erforderte ein neues Wissensinstrumentarium: Jenseits vordiskursiv gesetzter Größen ginge es um Begriffe, die sich auf ihrer Reise verunsichern ließen und die das Begehren nach Reinheit unterlaufen, unter anderem weil permanentes Übersetzen, Verschieben und Überschreiben institutionalisiert worden wäre. Mit dieser Blickweitung einher geht aber auch eine Blickverengung, nämlich die auf die Aktivität der Akteure: Die ANT ist blind für Praktiken des Zögerns, Lassens und Wartens und damit für eine theologisch bedeutsame Haltung gegen-

63 Einen geschichtlichen Überblick und Anregung zu einer solchen Ethnografie gibt C. Lemke, *Ethnographie nach der »Krise der Repräsentation«*. Versuche in Anlehnung an Paul Rabinow und Bruno Latour. *Skizzen einer Pädagogischen Anthropologie des Zeitgenössischen*, Bielefeld 2011.

64 Vgl. *Kunstakademie Münster (Hg.)*, Sara Dietrich. *change places*. Katalog zur Ausstellung »change places« in der Heilig-Kreuz-Kirche Münster. 7–28. November 2011, Münster 2011.

über der Zeit, für die Haltung des Messianischen bzw. Eschatologischen. Dies entspräche einer ethnografischen Haltung: Die Rolle der praktischen Wissenschaftlerin wäre nicht mehr die der Planerin, der teilnehmenden Beobachterin und der Verfasserin (im Sinn einer auctoritas), sondern er und sie sind eigenständige Akteure im Feld und »Subjekt in den Plänen anderer, Beobachteter, Figur in den Texten anderer etc.«⁶⁵ Analog käme es zur Transformation des Forschungssujets: weg von der Betrachtung einzelner Felder hin zu einer multi-sided ethnography. Der Vervielfältigung der Felder entspricht eine Kollaboration zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen. Das Feld ist nicht mehr mit einer Innen-Außen-Unterscheidung abgrenzbar, hat keine harten raum-zeitlichen Grenzen, ist kein autonomer Ort:⁶⁶ Es würde – anders als noch bei pragmatischen Anschlüssen – erst im Zuge der Feldarbeit entstehen, wäre Feld in actu und könnte als solches erst retrospektiv identifiziert werden.⁶⁷ Diskurskritisch als Axiom formuliert: Die Praktiken liegen den Normen voraus.

Weitere Umstellungen ergeben sich aus dem Moderneverständnis Latours. Das philosophische Moderneverständnis Latours bezieht sich nicht auf Sozialformen, sondern unterscheidet Praktiken des Trennens und Verknüpfens, des Reinigens und Verunreinigens.⁶⁸ Modernekritik als Kritik dichotomischer Trennungen ist in einer diskurskritischen Praktischen Theologie längst ein wichtiger Baustein. Diskurskritik und ANT liegen jedoch auch im Widerstreit: Statt mit Latour die »Sprachspielereien« der Poststrukturalisten zu diffamieren und deren ethische Relevanz zu unterschlagen,

65 C. Lemke, Ethnographie nach der »Krise der Repräsentation«, 66. Im Folgenden vgl. ebd., 61-62.

66 Hier sehe ich Überschneidungen von ANT und kulturwissenschaftlichem Raumverständnis, etwa bei Homi K. Bhabha oder Stuart Hall, das von ebenjenen Innen-Außen-Unterscheidungen (zum Beispiel Kirche/Welt) dispensiert: Denn diese Unterscheidungen gehen von vordiskursiven Größen (oder mit einem Wort Latours: von Substantiellem) aus und werden »immer innerhalb – nicht außerhalb – der Repräsentation konstituiert« (S. Hall, Kulturelle Identität und Diaspora, in: ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Herausgegeben und übersetzt von U. Mehlum u.a., Hamburg 1994, 26-43, hier 26).

67 Denn der Akt der Repräsentation ist selbst eine Praktik und diese Praktik – also das, was das Tun tut – ist von Belang für die Beschreibungen.

68 Paradoxerweise ließe sich der Antimodernismus der katholischen Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts von hier als Modernekritik mit den Mitteln ebenjener kritisierten, gnostischen Moderne lesen. Insofern ist der Antimodernismus moderner, als er zugibt.

wäre die Sprache als ein eigener Akteur erst noch zu entdecken.⁶⁹ Die ANT scheint in ihrem Anliegen, nicht mehr zu trennen, nicht nur einem mimetischen Verständnis von Sprache zu erliegen, sondern auch dem Begehren, ein »Gebiet des Ursprünglichen wiederherzustellen.«⁷⁰

Politische Fährte. Diese Fährte wäre komplexer und umfassender und stellte sich angesichts der Verlust Erfahrungen in Kirche und Theologie sowie der ökologischen und ökonomischen Herausforderungen dieser Zeit dringlicher, weniger um die Relevanz einer Praktischen Theologie zu zeigen, sondern vielmehr, um eine theologische Umstellung – Latour spräche von Übersetzung – grundlegender Art anzuregen. Das Umstellen ist für Walter Benjamin eine kleine, messianische Geste⁷¹, und der Weg, sich von substantiellen oder essentialisierenden Formaten zu lösen, kann schwerlich linear beschritten werden. Ein Weg zu einer solchen Politik wäre es, die Fragen zu verkleinern: »In welchem Gebäude? In welchem Büro? Durch welchen Korridor erreichbar? Welchen Kollegen vorgelesen? Wie zusammengetragen?«⁷²

Literatur

Anzulewicz, H., Albertus Magnus und die Tiere, in: Obermaier, S. (Hg.), Tiere und Fabelwesen im Mittelalter, Berlin/New York 2009, 29-54.

Belina, B., Warum denn gleich ontologisieren? Und wenn nicht, warum dann ANT? Kommentar zu Alexa Färbers »Potenziale freisetzen«, in: sub|urban. zeitschrift für kritische stadtforschung 2/1 (2014), 104-109.

69 Nicht im Sinn der anti-poststrukturalistischen Überzeichnung, dass alles Sprache sei, sondern im Sinn des stets auch sprachlichen – und, da Sprache etwas tut und wirkt (»agency«), zugleich politischen – Zurichtens und »Ausflaggens« von Mittlern bzw. Zwischengliedern.

70 M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (1966). Aus dem Französischen von U. Köppen, Frankfurt a.M. 1971, 402.

71 Vgl. W. Benjamin, Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages, in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. II. Hg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, 409-438, 432: Der Messias, wenn er kommt, werde »nur um ein Geringes sie [die Welt, J. S.] zurechtstellen«.

72 Anke te Heesen zitiert in: B. Latour, Eine neue Soziologie, 315-316. Verkleinern der Fragen hieße also: die substantiellen Begriffe fahren lassen und frei von intentionaler Aufladung die Materialitäten einbeziehen.

- Belliger, A./Krieger, D. J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006.
- Benjamin, W., Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. II, hg. von Tiedemann, R./Schweppen-häuser, H., Frankfurt a.M. 1977, 409-438.
- Boghossian, P., Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus, aus dem Amerikanischen von Rometsch, J., Berlin 2013.
- Callon, M./Latour, B., Die Demontage des großen Leviathans: Wie Akteure die Makrostruktur der Realität bestimmen und Soziologen ihnen dabei helfen, in: Belliger, A./Krieger, D. J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 75-101.
- Certeau, M. de, Kunst des Handelns. Aus dem Französischen übersetzt von Voullié, R., Berlin 1988.
- Conradi, T./Muhle, F., Verbinden oder Trennen? Über das schwierige Verhältnis der Akteur-Netzwerk-Theorie zur Kritik, in: dies./ Derwanz, H. (Hg.), Strukturentstehung durch Verflechtung. Akteur-Netzwerk-Theorie(n) und Automatismen, Paderborn 2011, 313-333.
- Cuntz, M., Putting things together. Abwege der Ermittlung 1887-1927 oder Was könnte Medienphilologie gewesen sein, als sie noch nicht so hieß?, in: Balke, F./Gaderer, R. (Hg.), Medienphilologie. Konturen eines Paradigmas, Wallstein 2017, 71-95.
- Dölemeyer, A./Rodatz, M., Diskurse und die Welt der Ameisen. Foucault mit Latour lesen (und umgekehrt), in: Feustel, R./Schochow, M. (Hg.), Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse, Bielefeld 2010, 197-220.
- Dyk, S. van, Verknüpfte Welt oder Foucault meets Latour. Zum Dispositiv als Assoziation, in: Feustel, R./Schochow, M. (Hg.), Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse, Bielefeld 2010, 169-196.
- Flatscher, M./Seitz, S., Latour, Foucault und das Postfaktische. Zur Rolle und Funktion von Kritik im Zeitalter der »Wahrheitskrise«, in: Le Foucauldien 4(1)/5 (2018), 1-30, <http://doi.org/10.16995/lefou.46> [08.07.2019].
- Foucault, M., Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (1966), aus dem Französischen von Köppen, U., Frankfurt a.M. 1971.
- , Die Geständnisse des Fleisches, Bd. 4 Sexualität und Wahrheit, hg. von Gros, F., aus dem Französischen von Hemminger, A., Berlin 2019.
- Gabriel, M. (Hg.), Der Neue Realismus, Berlin 2014.

- Geertz, C., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, übersetzt von Luchesi, B./Bindemann, R., Frankfurt a.M. 1983.
- Gertenbach, L., Eine Aufklärung ohne die Moderne. Anmerkungen zur politischen Philosophie der Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours, in: Wetzel, D. (Hg.), Perspektiven der Aufklärung, Paderborn 2011, 179-192.
- Gertenbach, L./ Laux, H., Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019.
- Gnosa, T., ANT goes dispositif: Überlegungen zu einer methodischen Verschränkung von Akteur-Netzwerk-Theorie und Dispositivanalyse, in: Le Foucauldien 4/1 (2018), 1-31, <https://doi.org/10.16995/lefou.43> [08.07.2019].
- Goldschmidt, G.-A., Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache, aus dem Französischen von B. Große, Zürich 1999.
- Hall, S., Kulturelle Identität und Diaspora, in: ders., Rassismus und kulturelle Identität, Bd. 2 Ausgewählte Schriften, hg. und übersetzt von Mehlum, U. u.a., Hamburg 1994, 26-43.
- Kentridge, W., In Verteidigung der weniger guten Idee. Sigmund Freud Vorlesung 2017, Wien 2018.
- Kleinbach, K., Der Pfeil – ein Emblem der Verlegenheit, in: Hiller, G. G./Trost, R./Weiß, H. (Hg.), Der diagnostische Blick. (Sonder-)Pädagogische Diagnostik und ihre Wirkungen, Laupheim 2008, 115-127.
- Kunstakademie Münster (Hg.), Sara Dietrich. change places. Katalog zur Ausstellung »change places« in der Heilig-Kreuz-Kirche Münster, 7.11.2011-28.11.2011, Münster 2011.
- Latour, B., Der Berliner Schlüssel, übersetzt von Roßler, G., Berlin 2014.
- , Drawing Things Together. Die Macht der unveränderlich mobilen Elemente, in: Belliger, A./Krieger, D. J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 259-308.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, aus dem Englischen von Roßler, G., Frankfurt a.M. 2007.
- , Elend der Kritik. Vom Krieg der Fakten zu den Dingen von Belang, aus dem Englischen von Jatho, H., Berlin/Zürich 2007.
- , Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory, New York 2005.
- , Sozialtheorie und die Erforschung computerisierter Arbeitsumgebungen, in: Belliger, A./Krieger, D. J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 529-544.

- , Warten auf Gaia. Komposition der gemeinsamen Welt durch Kunst und Politik, in: Hagner, M. (Hg.), *Wissenschaft und Demokratie*, Berlin 2012, 163-188.
- , *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008.
- , *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 2000.
- Lemke, C., *Ethnographie nach der »Krise der Repräsentation«*. Versuche in Anlehnung an Paul Rabinow und Bruno Latour. *Skizzen einer Pädagogischen Anthropologie des Zeitgenössischen*, Bielefeld 2011.
- Lorenz, S., *Potenziale fallrekonstruktiver Sozialforschung für transdisziplinäre Umweltforschung*, in: Voss, M./Peucker, B. (Hg.), *Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion*, Bielefeld 2006, 111-127.
- Lorey, I., *Präsentische Demokratie. Eine Neukonzeption der Gegenwart*, in: Latimer, Q./Szymczyk, A. (Hg.), *Der documenta 14 Reader*, Kassel/München/London/New York 2017, 169-202.
- Melville, H., *Moby-Dick*, deutsch von Jendis, M., München/Wien 2001.
- , *Moby-Dick; oder: Der Wal*, deutsch von Rathjen, F., hg. von Wehr, N., Hamburg 2007.
- Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Colli, G. und Montinari, M., Band 6, München 1980, 55-161.
- Rheinberger, H.-J./Wahrig-Schmidt, B./Hagner, M., *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, in: dies. (Hg.), *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, Berlin 1997, 7-21.
- Ronnenberg, K. C., *»Vade ad apem et disce.« Die Biene in der Bibel und das literarische Echo bei den Christen der ersten vier Jahrhunderte*, in: Engels, D./Nicolaye, C. (Hg.), *Ille operum custos. Kulturgeschichtliche Beiträge zur antiken Bienensymbolik und ihrer Rezeption (Spudasmata 118)*, Hildesheim/New York/Zürich 2008, 138-164.
- Scheit, G., *Im Ameisenstaat. Von Wagners Erlösung zu Badiou's Ereignis. Ein Essay über Musik, Philosophie und Antisemitismus*, Wien 2017.
- Schulz-Schaeffer, I., *Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik*, in: Weyer, J. (Hg.), *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, München 2000, 187-210.

- Seier, A., Elend der Kritik? Bruno Latours Auseinandersetzung mit Diskursanalyse und Dekonstruktion, in: kultuRRevolution 60 (2011), 59-63.
- Seip, J., Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21), Freiburg i.Br. 2009.
- , Rezension zu Bruno Latour: Von der Realpolitik zur Dingpolitik, in: ThGl 98 (2008), 318-320.
- Thiele, K., Ende der Kritik? Kritisches Denken heute, in: Allerkamp, A./Valdivia Orozco, P./Witt, S. (Hg.), Gegen/Stand der Kritik, Zürich/Berlin 2015, 139-162.
- Villa, P.-I., Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York ²2012.
- Waterhouse, P., Der Fink. Einführung in das Federlesen, Berlin 2016.
- Zerfaß, R., Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Klostermann, F./Zerfaß, R. (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 164-177.
- Ziemann, A., Latours Neubegründung des Sozialen?, in: Balke, F./Muhle, M./Schöning, A. von (Hg.), Die Wiederkehr der Dinge, Berlin 2011, 103-114.

DIE UNIVERSALITÄT LIEGT NICHT HINTER UNS, SIE STEHT UNS BEVOR. CHRISTLICHE THEOLOGIE IM DIALOG MIT LATOUR

Daniel Bogner

Wie weit ist der Weg von der Wissenschaftsforschung zur Theologie? Das werden sich manche fragen und nach einem ersten Blick auf Schreiben und Denken Latours vielleicht ernüchert zum vertrauten theologischen Tagesgeschäft zurückkehren. »Laborstudien«, der Fokus auf Naturwissenschaft und Technik und überhaupt die so penetrant auf Empirie bezogene Herangehensweise Latours lassen diesen Weg mühsam erscheinen. Zwar gibt es bislang die eine oder andere Würdigung der religionsbezogenen Aspekte in Latours Werk. Insbesondere gilt das für den im französischen Original bereits 2002 erschienenen Essay *Jubilieren*, in dem sich Latour mit der Eigenart religiöser Rede auseinandersetzt.¹ Eine wirklich systematische Wertschätzung und Erschließung der Fragen, die Latours Ansatz an die Theologie stellt, steht aber noch aus. Wer sich daran versucht, wird – beinahe unabhängig davon, über welche der Schriften und Themen Latours man sich dessen Werk nähert – früher oder später feststellen: Religion wird hier nicht in erster Linie als ein Themenfeld unter anderen behandelt, dem der Soziologe vollständigkeitshalber auch noch einen Blick zuwirft. Latours Denkweg fordert vielmehr als solcher dazu heraus, Religion neu zu denken.²

1 Latour, B., *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2016. Vgl. hierzu die Besprechung von G. M. Hoff, »Gott auf Abstand. Ästhetische Säkularitäten und postchristliche Religionserkundungen«, in: H. Stinglhammer (Hg.), *Glauben – (wie) geht das?*, Regensburg 2016, 52-72.

2 Für das gründliche Gegenlesen der in diesem Text vorgestellten Überlegungen und viele hilfreiche Anmerkungen danke ich von Herzen Joachim Negel, Stephan Steiner, Sibylle Trawöger und Sophie Zimmermann.

Latour selbst ist sich dessen bewusst und erinnert immer wieder an diese Herausforderung. Ihm geht es mittels der Fragen von Epistemologie und Wissenschaftssoziologie stets auch um Themen der Anthropologie und Ontologie. Mit den beiden Schriften *Wir sind nie modern gewesen* und dann vor allem dem Opus magnum der *Existenzweisen* widmet sich Latour dieser Herausforderung ganz explizit und macht damit die sein gesamtes Werk durchziehende Zentralperspektive deutlich. Im Zentrum steht das Bemühen, die spezifische »Anthropologie der Modernen« (so der Untertitel der *Existenzweisen*) zu beschreiben und damit zugleich Sichtachsen für eine wiederum »symmetrische Anthropologie« zu entwerfen, welche die für das Mensch- und Weltverständnis der Moderne so einschlägigen Dichotomien von Natur und Kultur, Subjektivität und Objektivität, universalisierbarer Wahrheitserkenntnis und partikularer Meinung überwindet.

Ein solches Denkprojekt ruft zwangsläufig die Religion auf den Plan, weil darin deren eigene Fragen enthalten und thematisiert sind: Wie sehen wir uns und die Welt? Wie lesen und deuten wir diese Welt, in der wir uns befinden? Welchen Unterschied macht es, sich in dieser Welt als »religiös« oder »gläubig« zu verstehen? Wenn Latour über »Existenzweisen« im Plural spricht, ist damit ein anthropologischer Pfad gewählt, der zugleich eine bestimmte Ontologie impliziert. Dass die von Latour vertretene »ontologische Pluralität« die Perspektive der Religion zwar relativiert, dass in dieser Relativierung aber nicht, wie eine »moderne« Lesart es nahelegen würde, ein Geltungsverlust oder eine Schmälerung des religiösen Anspruchs vermutet werden muss, macht die Originalität des Latour'schen Religionsdenkens aus.

Die Theologie sollte es deshalb wagen, sich den grundsätzlichen Anfragen gegenüber zu öffnen, die das Denken Latours an sie stellt. Aber vermag sie den Mut aufzubringen, auf jenem Pfad, den sie seit Beginn der Moderne eingeschlagen hatte mit dem Anliegen, ihr eigenes Reden und ihren Gegenstand zu retten, innezuhalten und für einen Moment zurückzublicken? Der Dialog mit Latours Denken verlangt ihr dies ab: zu sehen, dass die mit Beginn der Moderne etablierten Kategorien auch ihre eigene Perspektive fundamental geprägt haben; sodann zuzulassen, diese Kategorien in Frage zu stellen; dabei aber nicht der Angst zu verfallen, die Werte preisgeben zu müssen, welche eine zeitgenössische Theologie nach langen inneren Kämpfen mit der Moderne endlich zu verteidigen bereit war. So zeichnet sich eine Hoffnung ab: Im Gespräch mit Latour könnte die Theologie ein besseres Verständnis ihres eigenen Standortes und mehr Gewissheit über ihren Anspruch erlangen,

indem sie verstehen lernt, was ihren Gegenstand – die Religion – eigentlich ausmacht.

Wie sehr benötigt die Theologie solche Invektiven, um sich aus vielen der Sackgassen zu befreien, in die sie geraten ist! Wie zwischen Skylla und Charybdis befindet sich theologisches Reden und religiöse Praxis heute zwischen zwei unvereinbaren Polen hin- und hergerissen: Wo die einen mehr Treue zu den Quellen der Tradition und eine tiefgründigere, kenntnisreichere Lektüre dieser Tradition in einer so »herkunftsvergessenen« Gegenwartskultur fordern, da beschwören die anderen die so dringliche, lange hinausgeschobene, offenbar immer wieder verweigerete »Versöhnung« der Theologie mit der Moderne, verstanden als Sammelbegriff für Vernunftautonomie, sittliche Selbstbestimmung, Gewissensfreiheit und eine antiautoritär-liberale gesellschaftliche Ordnung, in der sich religiöse Ansprüche auf dem »neutralen« Boden der säkularisierten Werteordnung mit den Geltungsansprüchen anderer messen müssen.³

Die allermeisten großen Kontroversen der Theologie sind in diesen beiden Fronten verhangen und fristen dort eine recht eingekapselte Existenz – unauflöslich und unfähig, wirkliche Perspektiven zu entwickeln, die dem integrierenden Anspruch der christlichen Religion gerecht werden würden, zwingen sie beständig zur Lagerwahl, indem sie zur Entscheidung nötigen: »Wo willst du stehen, hier oder dort, rechts oder links, konservativ oder liberal?« Anhand der wichtigsten Debatten in der Moralthologie (zur Normgenese und zur Frage, ob es für gewisse materiaethische Fragen unbedingte Normgeltung geben kann) oder in der Dogmatik (zur Autorität von Amt und Kirchenstruktur) kann man dies lebhaft nachverfolgen. Noch viel drängender als auf die Felder einer innertheologischen Verständigung wirkt sich die Konstellation der Moderne allerdings in fundamentaltheologischer Hinsicht aus.

Die Frage nämlich, was es überhaupt heißt, »religiös« zu sein, einen »Glauben« zu praktizieren und sich als religiöser Mensch innerhalb einer sich nicht vor allem religiös deutenden Welt zu bewegen, bildet einen Komplex, der unter den Vorzeichen der modernen Epistemologie beantwortet zu sein schien – allenfalls als Privatsache sei das noch zu dulden, nicht aber als öffentlich plausibler Sinnanspruch. Aus Sicht der religiösen Menschen aber führt dieser Komplex immer wieder in Widersprüchlichkeiten hinein und

3 Exemplarisch kann man das Denken eines *Thomas Pröpper* und die von ihm geprägte Generation an Theologinnen und Theologen (*Magnus Striet*, *Georg Essen*, *Gunda Werner* u.a.) hier verorten.

verstrickt individuelle wie kollektive Religionsakteure in ein kontraintuitives Handeln, bei dem die öffentlich akzeptierten Sinnzuschreibungen und die (stillen) subjektiven Erwartungen eines Handelns im Namen der Religion gegeneinander arbeiten. Nur ein paar Beispiele für solche oft mehrfach gebrochenen Verdrehungen: »Alles, was man Religion nennt, ist doch eigentlich humanwissenschaftlich erklärbar und wer dennoch daran festhält, huldigt einem Aberglauben« – was aber, wenn ein so stabiles Staat-Kirche-Regime wie das deutsche der Religion einen komfortablen Platz in Gesellschaft und Kultur bereithält und damit der Eindruck entsteht, mit der Religion könne man heute doch noch »Staat machen«? Was, wenn gerade eine so fundamentale Aussage wie der erste Satz des ersten Artikels des deutschen Grundgesetzes (»Die Würde des Menschen ist unantastbar«) nicht humanwissenschaftlich erklärt ist, sondern eine implizite Transzendenzfundierung spürbar werden lässt? Dann muss doch etwas dran sein! Ein zweites Beispiel: »Für meine Moral brauch ich keinen religiösen Glauben, der Glaube an die Menschlichkeit genügt vollauf« – wie aber erklären, dass die Hilfsbereitschaft gegenüber Geflüchteten in den kirchlich gebundenen Milieus besonders ausgeprägt ist? Und schließlich: »Fromm zu sein, das bedeutet in Frankreich irgendwie etwas anderes als in Deutschland« – wie kommt es, dass die Praxis eines Glaubens so massiv von gesellschaftlich-kulturellen Rahmenbedingungen abhängig ist und dass dieser Rahmen offenbar über die Plausibilität der religiösen Option mitentscheidet? Man könnte diese kurze Reihe von Beispielen lange fortsetzen. Sie alle zeigen, wie sehr die in den denkerischen Arrangements der Moderne zur Rolle der Religion enthaltenen Zuschreibungen sich an Selbstverständnis und -deutung religiöser Akteure stoßen. Sie alle machen das Anliegen, für das man sich mit Latour eine neue Perspektive erwarten darf, deutlich: Wie mag es gelingen, die Religion, diese totgesagte, doch immer noch existierende, für viele nur noch skurril wirkende Option zu verstehen, besser noch: sie überhaupt auszusagen? Mit anderen Worten: Wie kann man über sie reden, ohne den einen peinlich, den anderen obszön und den dritten apologetisch zu erscheinen?

Dieses Anliegen verbindet Latour mit einem anderen großen französischen Religionsintellektuellen, mit dem Religionshistoriker und Kulturanthropologen *Michel de Certeau* (1925-1986). Wo für Latour die Wissenschaftssoziologie mit ihrer »Gründungsszene« des Laborbetriebs den Ausgangspunkt bildet, um das Verhältnis von Religion und Moderne zu

beschreiben⁴, ist es bei Certeau der Gang ins historiografische Archiv. Seine Studien zur *Besessenheit von Loudun* (1970) und zur religiös konnotierten Archäologie der Moderne, die unter den Überschriften von der »Umkehrung des Denkbaren« und einer »Formalität der Praktiken« mit so eingängigen Programmworten wie der »Säkularisierung des Denkbaren« oder der »Rochade zwischen Religion und Politik« auftreten (1975), aber auch seine Studie zur *Sprachenpolitik* des revolutionären Frankreich rund um die Aktivitäten des Abbé Gregoire (1975) markieren eine scharfe Analyse der Dissoziation von religiöser Rede und sich universell verstehender Vernunft.⁵

Certeau beschreibt, wie die Religion im Zuge einer sich als »aufgeklärt« verstehenden Modernisierung einen religiösen Rest erschafft, für den es keine vernünftige Aussagbarkeit mehr gibt, wie sie sich aber weiterhin im Namen der »gläubigen Praxis« als existent behauptet und wechselweise unter das Regime von Folklore oder sozialnützlicher Caritas gleitet. In der Gestalt mystischen Redens erkennt er schließlich eine Sprachform, die diesen Statuswandel des Religiösen – mal wissend, mal implizit – aufnimmt und verarbeitet.⁶ Wenn überhaupt, so lässt sich mit Certeau sagen, ist religiöse Rede in Form (früh-)neuzeitlicher Mystik noch in der Lage, den veränderten epistemologischen Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen, indem sie die neuen Sprachregime gegen ihre eigenen Intentionen spielen lässt und damit auf performative Weise signalisiert: Es könnte sein, dass die moderne Rationalität doch nicht alle Rechnungen aufgehen lässt. Das Religiöse klopft weiterhin an alle Türen, auch wenn keiner dieses Klopfen mehr zu hören vermag, geschweige denn zu öffnen bereit ist.

Wo Certeau vor allem darin stark war, eine epistemologische Lage zu beschreiben und allenfalls in Form der Mystik eine »Relaisstation« erkennt, die

4 Vgl. L. Certenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 194.

5 Besonders auf folgende Werke Certeaus ist hier Bezug genommen: *M. de Certeau*, *La Possession de Loudun*, Paris 1970; *ders.*, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975; *ders.*, zusammen mit *D. Julia/J. Revel*, *Une politique de la langue. La Révolution française et les parois*, Paris 1975.

6 Vgl. insbesondere *M. de Certeau/J.-M. Domenach*, *Le christianisme éclaté*, Paris 1974; *ders.*, *La fable mystique. XVI^e–XVII^e siècle*, Paris 1982; *ders.*, *La faiblesse croire (texte établi et présenté par Luce Giard)*, Paris 1987. In deutscher Sprache liegen mittlerweile vor: *M. de Certeau*, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009; *ders.*, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010.

noch jene Verschaltungen zwischen den auseinanderstrebenden Rationalitäten ansatzweise, vielleicht auch nur symbolisch zu leisten vermag, darf man hoffen, mit Latour einen Schritt weiter zu kommen. Mit Certeau teilt Latour die Diagnose der Aporien, in welche die moderne Konstellation alles Religiöse geführt hat. Aber wo Certeau einer melancholischen Grundhaltung verhaftet bleibt und damit eingesteht, dem epistemologischen Siegeszug der Moderne aus religiöser Sicht nicht viel entgegenzusetzen zu können⁷, schlägt Latour einen anders gestimmten Grundton an. Er macht sich daran, aus den Aporien Schlüsse zu ziehen und jene Lektionen zu beschreiben, die nun zu lernen sind: *Seht her, sagt er uns, es genügt nicht, die Abspaltungen einfach hinzunehmen, welche für die Moderne kennzeichnend sind. Denn sie führen uns an so vielen Stellen nicht weiter – Climategate und alle anderen ökologischen Katastrophen des Anthropozän belegen dies. Die Wurzel dafür muss man im halbierten, ja, falschen Selbstverständnis der Modernen suchen, das ihr Wissen-Können und ihre Politik beeinflusst! Denn sie merken nicht, dass die Trennlinien zwischen Wissen und Wertung, zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Natur und Kultur keineswegs so scharf gezogen werden können, wie sie das immer behauptet haben ...*

Wer so herangeht, möchte einen entscheidenden Schritt über die mit der Moderne einhergehenden Verdrehungen hinaus tun. So erkennt Latour in der Diagnose der epistemischen Gestalt dieser Moderne zugleich die Chance einer »nachholenden« epistemischen Entwicklung (er spricht zuletzt gar von einer »kopernikanische[n] Konterrevolution«⁸), die auch das Religionsverständnis mit einschließt und in eine dann »symmetrische Anthropologie« mündet. Am Horizont steht für die Theologie eine Hoffnung: Könnte doch das Religiöse wieder ein Thema werden, aber nicht so, dass Religion und Moderne als zwei einander innerlich fremde Pole endlich miteinander »versöhnt«

7 Es ist die Rede von der »Nostalgie« in der Sprache der Mystik, also einem Schmerz über eine Vergangenheit, von der man sich getrennt fühlt. Mystiker, so Certeau, »schaffen und wahren einen Platz für so etwas wie die brasilianische *saudade*, ein Heimweh nach dem Land, wenn denn dieses andere Land auch das unsere ist, wir aber von ihm getrennt sind. Was sie ins Spiel bringen, lässt sich nicht auf ein Interesse an der Vergangenheit reduzieren, noch nicht einmal auf eine Reise in unsere Erinnerung. Als Grenzwächterstatuen am Eingang zu einem Anderswo, das doch nicht anderswo liegt, erzeugen und schützen sie es zugleich.« *Ders.*, *Mystische Fabel*, 8.

8 B. Latour, *Kampf um Gaia*. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin 2017, 109. Die Publikation geht auf die von Latour gehaltenen Gifford Lectures an der University of Edinburgh (2013) zurück (<https://www.giffordlectures.org/lectures/facing-gaia-new-enquiry-natural-religion>).

würden. Das, was sich ›Moderne‹ nennt, müsste vielmehr auf eine Weise thematisiert werden, dass Religion automatisch wieder ins Gespräch kommt, als ein ganz und gar legitimer Modus welthafter Existenz.

In den folgenden Ausführungen möchte ich dieser Spur folgen. Ich wäre froh, wenn ansatzweise sichtbar würde, wie elementar Latour das Selbstverständnis der Theologie und den Betrieb von Religion und Glaubenspraxis herausfordert, damit aber auch spannende neue Arbeitsfelder für die Theologie freilegt. Drei Etappen gliedern dieses Vorgehen: Zunächst soll erörtert werden, weshalb ausgerechnet das Thema der Repräsentation eine solch zentrale Kategorie für den Dialog zwischen Latour und der Theologie bildet.⁹ Eine wichtige Rolle hierbei spielt Latours ontologisches Denken, das Sein im Sinne eines ›Sein-als-anderes‹ konzipiert. (1.) Im Anschluss daran drängt sich die Frage auf: Was bedeutet das für den epistemischen Ort und Status der Religion? Wie kann der Religion als einer Existenzweise wieder Legitimität zugeschrieben werden? (2.) In einem dritten Schritt werden daraus die Konsequenzen für die Theologie beschrieben und der Blick auf neue Fragebereiche gerichtet, die sich mit dem Religionsdenken Latours eröffnen. (3.)

1. Retten, nicht informieren. Das Christentum aus seiner Performanz verstehen

Mit dem Werk *Existenzweisen* unternimmt Latour den Versuch, einen Gegenentwurf zu der – von ihm programmatisch in seiner Schrift *Wir sind nie modern gewesen* beschriebenen – modernistischen Logik der Trennung von Natur und Kultur, Sprache und Welt zu präsentieren.¹⁰ Er spricht von »Existenzwei-

9 Der Begriff changiert im Theologischen seit jeher in einem disparaten Konnotationsfeld zwischen den Aspekten *Darstellung*, *Stellvertretung* und *Vergegenwärtigung*. Durch den großen Einfluss der scholastischen Theologie wurden das Sakramenten-, das Amts- und auch das Institutionenverständnis zunehmend als Modalitäten der zu realisierenden *Vergegenwärtigung* einer transzendenten Wirklichkeit interpretiert. Wo solche Präsenzbehauptungen auch noch substanzontologisch unterlegt sind, besteht das hohe Risiko einer theologischen Anmaßung, vor welcher die kirchliche Institution oft nicht gefeit war. Bis heute, das zeigt der Umgang mit Tätern im Zuge des Missbrauchsskandals in der katholischen Kirche, tut sie sich schwer damit, den Fallstricken dieser Tiefengrammatik auszuweichen.

10 In diesem Text wird besonders auf folgende Werke Latours Bezug genommen: *ders.*, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008; *ders.*, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2011; *ders.*, *Existenzweisen*.

sen« und grenzt seinen Ansatz damit von anderen differenzierungstheoretischen Entwürfen wie etwa einer Hermeneutik sozialer Felder (Bourdieu), sozialer Systeme (Luhmann) oder unterschiedlicher Regime der Rechtfertigung (Boltanski/Thévenot) ab.¹¹ Dass die Religion für ihn einen wichtigen Platz in seinen Diagnosen und in der Beschreibung von Moderne einnimmt, macht Latour immer wieder deutlich.¹² Aber erst indem er ihr in den *Existenzweisen* den Status eines eigenen Existenzmodus zuschreibt, ist für manche Leserinnen und Leser seines Werkes augenfällig geworden, welche Relevanz das Religionsthema in Latours Denken einnimmt. Macht man sich daran, diesen »Religionsbegriff« zu rekonstruieren, wird sichtbar, dass Latour im Unterschied zu anderen Sozialtheorien ein Verständnis von Religion entwickelt, das nicht nur den methodologisch bereits vorentschiedenen Partialblick eines »übergeordneten Standpunktes« zu meiden sucht, sondern auch von einer im eigentlichen Sinne theologischen Sensibilität geprägt ist, von der wiederum die disziplinär organisierte Theologie lernen kann. Wie aber ist dieses Grundverständnis von Religion zu beschreiben?¹³

Latour lässt keinen Zweifel: Die Lage der Religion in der Gegenwart ist verheerend. Dies macht er aber nicht an Fragen der Statistik von Gottesdienstbesuchen fest oder daran, welche rechtlich gesicherten Orte institutionalisierte Religion in der Gesellschaft einnimmt. Seine Frage gilt dem, was man als den »Sinnanspruch« religiöser Rede bezeichnen könnte. Er interessiert sich dafür, ob religiöse Rede eine in den Verstehensmustern und sinnhaften Sprachen

Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014; *ders.*, Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin 2017. Im Folgenden zitiert als: *Wir sind nie modern gewesen; Jubilieren; Existenzweisen; Gaia*. Alle Hervorhebungen in den Zitaten Latours finden sich bereits in der jeweils zitierten Quelle.

11 Vgl. hierzu Gertenbach/Laux, 150, sowie ausführlich: ebd., 186-196.

12 Vgl. hierfür exemplarisch: B. Latour, Nie modern gewesen, 47ff.

13 Im vorliegenden Text wird mit dem Begriff der Religion ausschließlich die christliche Religion bezeichnet. Der Einfachheit wegen und weil Latour selbst diese Verwendungsweise so praktiziert, möge dies durchgehen. Zu betonen ist auch, dass Latour wohl einer französischen Pfadabhängigkeit folgt und wohl häufig die katholisch-romanische Gestalt des Christentums vor Augen hat. Lohnenswert wäre es, sein Modell einer religiösen Existenzweise und seine Diagnose eines eher modernistischen Verhaltens der institutionalisierten Religionsgemeinschaften nicht nur auf die mitteleuropäischen Großkirchen mit ihren durchrationalisierten Strukturen anzulegen, sondern auch an Freikirchen und evangelikal-pfingstlerischen Gemeinschaften sowie am dezentral organisierten Glaubensleben in Judentum und Islam zu messen.

zeitgenössischer – sich als »Moderne« bezeichnender – Gegenwart plausible Geltung erfährt. Seine Diagnose ist erschütternd und realistisch:

»Kaskaden von Kategorienfehlern scheinen diese [religiösen, D. B.] Entitäten unsagbar, unaussprechbar, stumm gemacht zu haben, die ihre Väter haben sprechen lassen, ihre Ahnen begeistert haben, die sie haben Berge versetzen – und mehr als ein Verbrechen begehen lassen. Wie soll man es anstellen, sich hier zurechtzufinden?«¹⁴

Religion ist offenbar zu einer Redeform geworden, die »nicht mehr spricht«. Innerhalb des epistemologischen Gatters der Moderne vermag sie es nicht mehr, sich vernehmbar zu machen, oder, besser formuliert: Die Moderne erlaubt es Menschen nicht mehr, sich religiös auszudrücken. Der spezifisch religiöse Gehalt, genauer noch: Der spezifische »Funktionsmodus« von Religion ist verborgen, und wenn diese zwar weiterhin fortexistiert, dann, weil sie innerhalb anderer Regime – dem der sozialen Nützlichkeit, der folkloristischen Ausschmückung, der psychologischen Erbauung – von Nutzen ist. Angesichts dieser Bestandsaufnahme formuliert Latour sein Anliegen: Es geht heute darum, das, was diese religiösen Entitäten zu sagen haben, wieder zum Erklären zu bringen, indem man ihnen »ihren exakten ontologischen Tenor«¹⁵ zurückgibt.

Das Verstummen der Religion scheint also wesentlich damit zu tun zu haben, dass der ihr eigene Existenzmodus unter modernen Bedingungen nicht mehr angemessen erfasst und dann auch nicht »gepflegt«¹⁶ werden kann. Die

14 B. Latour, *Existenzweisen*, 411. Auf andere Weise, nämlich aus der subjektiven Perspektive macht Latour diese religiöse »Sprachlosigkeit« deutlich, indem er in *Jubilieren* das Problemszenario als Konstruktion einer Redeposition entwickelt: »Meine eigene Stimme höre ich, und nur sie, wenn ich sie einsam in der kleinen, im Jahr eintausend erbauten Kirche von Montcombroux vernehmen lasse, und leider fehlen mir die Worte, denn keines der Gebete, die dem Pilger auf von Feuchtigkeit zermürbten Pappkärtchen empfohlen werden, entspricht mehr dem Sprachspiel, auf das ich mich einlassen möchte.« (B. Latour, *Jubilieren*, 20f.) Man möchte aus schweizerischer oder deutscher Perspektive hinzufügen: Über diesen Sprachverlust helfen auch die technischen Zurüstungen (Audio- und Videoguides oder die in Premiumgestalt zuhandenen »Gebetshilfen« der bischöflichen Exerzitienreferate) nicht weiter, denen man in den prächtig instand gehaltenen dortigen Kirchen begegnet.

15 B. Latour, *Existenzweisen*, 411.

16 »Kultus« (von lat. colere = pflegen) ist ja einer der ersten Ausdrücke, die das religiöse Tun bezeichnen, auch wenn Religion natürlich weit mehr Handlungsfelder betrifft als nur das Abhalten von Gottesdiensten.

in den vergangenen zwei Dekaden geführten Debatten um eine vermeintliche »Wiederkehr der Religion«, so Latour, zielten deshalb an ihrem Anliegen vorbei, das Religiöse zu verorten, weil sie einer irrigen Vorstellung über ihren Gegenstand aufsäßen. Ihr Hintergrundverständnis von dem, was Religion ausmacht, sei von der Berufung auf eine andere *Welt* geprägt und überspringe damit genau jene Ebene, an der sich für Latour der Kern des Religiösen befindet. Religiöse Existenz, so die Annahme, zeige sich nicht in der Berufung auf eine bestimmte (religiös konnotierte) »Substanz«, an die über die sakramentalen, liturgisch-rituellen und ethisch-moralischen Verfahrenswege einer beschreibbaren Glaubenspraxis der »Anschluss« herzustellen ist, sondern in der »Subsistenz« eines ersten Wortes innerhalb des dichten Gewebes welthafter Sprache und Erfahrung.

Hierüber, nicht anders, kann man zu einem Neuverständnis der Religion gelangen, welches sie aus dem »toten Winkel« befreit, in den sie sich durch die Moderne gestellt sieht. Ihre *Raison d'être* besteht dann nicht darin, eine andere Welt zu garantieren und einen sicheren, verlustfreien Zugang zu ihr anzubieten. Sie ist vielmehr zu verstehen als eine Existenzweise, deren Eigenart darin besteht, die mit allen geteilte Welt auf eine ihr eigene, spezifische Weise zu »alterieren«. Nicht (verlustfreie, ursprungsidentische) Repräsentation ist dann ihr Modus, sondern die immer wieder neue Anknüpfung an bereits geschehene Interpretation, das erneuernde Wiederaufgreifen und die in einer solchen Art von Wiederholung geschehende Transformation und Überlieferung eines »Wesentlichen«. Latour beschreibt es so:

»[D]enn die Religion ist die Wiederaufnahme selbst, das unaufhörliche Wiederaufgreifen des Wortes durch das Wort selbst. Das ist ihr eigenes Licht: Sie fängt sich, sie fängt wieder neu an, sie fängt es mehrmals an, sie wiederholt sich, sie leiert herunter, sie erneuert; im Übrigen beschreibt sie sich immer wieder selbst, reflexiv, als *Wort*. Wenn es einen Existenzmodus gibt, der sich in der natürlichen Sprache wohl fühlen müsste, dann der religiöse, der mit dieser dieselbe Flüssigkeit hat, dieselbe Einfachheit, dieselbe Flut, dasselbe Fließen teilt.«¹⁷

Die Verpflichtung zur Wiederaufnahme verbindet die Religion mit der Liebe, die vor allem in *Jubilieren* die Folie ist, mit der Latour sein Religionsverständnis entfaltet.¹⁸ So wie Liebende sich nicht einfach auf eine jederzeit zu-

17 B. Latour, *Existenzweisen*, 422f.

18 Vgl. B. Latour, *Jubilieren*, 39ff.

griffsbereite »Substanz« ihrer Zuneigung verlassen können, sondern darauf angewiesen sind, sich ihre Liebe immer wieder je neu zu sagen, um eben damit deren Fortdauer zu ermöglichen, ist es auch mit dem Wort der Religion: »Warum muss es sich immer wieder aufnehmen? Deshalb, weil dieser Logos sich keiner Substanz anvertrauen kann, um sich der Kontinuität im Sein zu vergewissern.«¹⁹

Damit ist etwas Entscheidendes zur ontologischen Grundmatrix der Religion ausgesagt: Das Bemühen religiösen Ausdrucks um Ursprungstreue und Tradierung ist nicht in erster Hinsicht nach dem Modus der Information, sondern nach dem der Transformation konzipiert:

»[D]ie sogenannten religiösen Worte haben keinerlei Referenz – nicht mehr als der Austausch zwischen Liebenden. Zwar haben sie einen Bezugspunkt, sie enthalten durchaus Wesentliches; werden sie bewusst eingesetzt, sind sie weder eitel noch leer. Sie verfügen also durchaus über einen Referenten im linguistischen Sinn des Wortes. Aber sie haben keinen Referenten in dem präzisen Sinn, den die Wissenschaftsforschung zu definieren ermöglicht hat: Sie bringen keine Information über eine Kette hierarchisierter Dokumente hervor, von denen jedes dem folgenden als Ausgangspunkt zu weiterer Bearbeitung dient. [...] Sie verschaffen keinen Zugang.«²⁰

Die markante Aussage von der unmöglichen Referenz ist damit differenziert. Entscheidend ist es für Latour, die genuin religiöse »Seinsweise« möglichst präzise zu beschreiben. Für ihn ist es zentral festzustellen, dass es in der Religion nicht in erster Linie um die Übermittlung von Information geht, sondern die Wirkweise der Religion darin besteht, Menschen und Personen zu verändern.²¹ Anders ausgedrückt: Den Logos der Religion macht es aus, seine

19 B. Latour, *Existenzweisen*, 423.

20 B. Latour, *Jubilieren*, 43.

21 Damit sollte nicht gesagt sein, dass Sachgehalte, »Inhalte« und assertorische Aussagen für die religiöse Praxis nicht auch konstitutiv sind. Aber sie sind es weder ausschließlich, noch kann über den »Gehalt« der Religion diese als Existenzweise verstanden werden. Zwischen Gehalt und Vollzug besteht wohl ein ziemlich komplexes, dialektisches Wechselverhältnis, welches theologiegeschichtlich mit dem Begriffspaar von der *fides quae* (Glaubensinhalt) und der *fides qua* (Glaubensakt) bezeichnet wurde. Religiöse Bekenntnissprache hat sicherlich auch einen Informationswert: »Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn« ist ein Satz, der auch inhaltlich etwas sagt und nicht nur Gefühle transportiert. Nach außen gesprochen taugt diese Infor-

Adressaten zu erneuern – die religiöse Sprache spricht von »Rettung«. Religiöse Worte, das sind »[s]ehr besondere Worte: Worte, die Träger von Wesen sind, die *fähig sind, diejenigen zu erneuern, an die sie gerichtet sind.*«²²

Diese Erneuerung wiederum ist thematisch nicht beliebig, sondern hat ein Programm: »Charakteristisch für diese Wesen ist es, dass sie die Personen vom Fernen zum *Nahen* passieren lassen, vom Tod zum Leben.«²³ Latour erkennt in der Religion eine Ontologie der Alteration, der ein Verständnis des Seins im Sinne eines »Sein-als-anderes« vorausliegt. Damit bildet sie einen starken Kontrast zu dem neuplatonisch geprägten Schema eines »Sein-als-Sein«, das seit Spätantike und Mittelalter die christliche Theologie infiltriert hat.²⁴ Unter den Vorzeichen der von der Moderne betriebenen Sphärentrennung zwischen Kultur und Natur hat ein solches substanzontologisches Denken zu einer schließlich naturrechtlich beschwerten Notwendigkeitsordnung gläubiger Vollzüge geführt und die für die Tradierungsdynamik des Religiösen so notwendige Dimension einer stets (neu)schöpferischen und re-interpretierenden Kreativität zum Stillstand gebracht.²⁵

Aus Sicht der Religion ist es aber der falsche Weg, auf die Identifikation und Bewahrung einer »Substanz« zu setzen, während es darauf ankommt,

mation dazu, eine Identität oder Benennung zu vergeben, nach innen aber liegt das Entscheidende darin, was diese Aussage »tut«, ganz im Sinne der sprechakttheoretischen Frage: *How to do things with words?* Mehrfach schon ist Latours Ansatz auch als eine ins Ontologische gewendete Sprechakttheorie bezeichnet worden.

22 B. Latour, *Existenzweisen*, 419.

23 B. Latour, *Existenzweisen*, 419.

24 Eine situative und kontextuell erklärbare Berechtigung auch der Substanzontologie gegenüber anderen Ontologien (solchen der Relation oder der Struktur) könnte und müsste vielleicht auch thematisiert werden. Dass man über die längste Zeit der westlichen Theologiegeschichte substanzontologisch argumentierte, hat ja auch nachvollziehbare Gründe. Diese Diskussion kann hier, wo es vorrangig um Latours Positionierungen geht, nicht geführt werden.

25 Der Moraltheologe *Bernhard Häring* entwirft seinen theologisch-ethischen Ansatz unter eben dieser Spannung zwischen »schöpferischer Freiheit und Treue«. Vgl. *ders.*, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. 3 Bände, Freiburg i.Br. 1979-1981. Diese Sensibilität ist innerhalb der Tradition der katholischen Moraltheologie eher eine Ausnahme. Bei Häring allerdings überrascht sie nicht, steht er als Mitglied des Redemptoristenordens doch in der langen Linie einer von *Alphons von Liguori* (1696-1787) und anderen geprägten theologischen Haltung, welche in der Beichtpraxis einer spirituellen und seelsorglichen Begleitung der Pönitenten den Vorzug gab gegenüber der »Berechnung« des angemessenen Bußpensums, entlang eines naturrechtlich ermittelten »Sündenquantums«.

die Kette der Erneuerungen in Gang zu halten.²⁶ Ziel religiösen Handelns müsste es sein,

»diesen so widersprüchlichen Kontrast zu bewahren, dass man gleichzeitig sagen kann ›die Zeit ist erfüllt‹, während die Zeit weitergeht; ›Gott ist da‹, während er kommt; ›Gott wird kommen‹, während er gekommen ist; und so weiter in einer ununterbrochenen – ständig gebrochenen – Kette von Reprisen, Konversionen, Reinterpretationen, Neuerungen und fruchtbaren oder fatalen Treubrücken.«²⁷

Latour fordert die Theologie also an ihrem zentralen Nervenstrang heraus, an der Logik der Zeit(en). Protologie und Eschatologie, die Frage nach Anfang und Ende, der Herkunft und dem Werden, altem Adam und neuem Menschen, die offenbarungstheologisch so herausfordernde Dialektik eines »Schon« und »noch nicht«, die Frage nach der Gotteswirksamkeit in einer Gegenwart, die zwar Schöpfung Gottes und Adresse seiner Offenbarung ist, aber doch so sehr der Erlösung auf eine größere Gerechtigkeit hin harrt: Alle diese Theologumena enthalten eine temporallogische Tiefengrammatik. Latours Konzept von den Existenzweisen, in deren Reihen er die Religion sieht, macht hier ein Angebot, die Spannung zwischen Geschehenem und noch zu Werdendem miteinander zu artikulieren: »Die Kontinuität des Dauerns wird

26 Diese und ähnliche Aussagen legen eine ausführliche Diskussion der Frage nahe, auf welche Weise Latours Ansatz über eine Theorie des Performativen und mittels performanzästhetischer Kategorien erschlossen werden kann. In diesem Beitrag kann dies nicht geleistet werden, vieles deutet aber darauf hin, dass eine solche Auseinandersetzung lohnend ist. Latour selbst geht auf den Performanz-Begriff im Gaia-Buch explizit ein, wenn er die im epistemologischen Verständnis der Moderne formalisierte Logik von Ursache und Wirkung kommentiert: »Offenkundig ist das [die Annahme von einer vollkommen passiven ›Unbelebtheit‹ des wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstands, D. B.] ein Unding, die Folgen überraschen immer, und in der Praxis – in der Geschichte einer Entdeckung wie im Bericht von ihr und selbst im Unterricht über die bestgesicherten Tatsachen – taucht die Ursache erst lange *nach* den Folgen auf, und zwar aus demselben Grund, aus dem Kompetenzen erst auftauchen, *nachdem* die Performanzen sorgsam aufgezeichnet worden sind. Ein strikt *kausalistischer* Bericht, dessen einziger Träger, einziger Akteur in der Ursache bestünde – und dann auch noch in der primären Ursache!, ist offenkundig unmöglich.« B. Latour, Gaia, 122f. Eine wichtige Stimme in diesem Kontext ist: S. Trawöger, Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie, Leiden/Paderborn 2019. Vgl. auch deren Beitrag in diesem Band.

27 B. Latour, Existenzweisen, 433.

durch eine besondere Form der Diskontinuität gewonnen, die wir Persistenz genannt haben.«²⁸ Wie genau ist dies zu verstehen?

Latours Ansatz, so scheint es, unternimmt den Versuch, zwei Differenzordnungen – nämlich eine Ordnung historisch verlaufender Zeit sowie eine theologische Ordnung des zwar aufscheinenden, aber doch nicht substanzhaft greifbaren Heils – auf eine Weise übereinanderzulegen, die beide Ordnungen aufs Engste miteinander verschaltet, dabei aber die inhärenten Rationalitäten beider Logiken nicht einebnet oder einfach auflöst.

»Andersheit kann definitiv sein. »Die Zeit ist erfüllt.« Es gibt keine Substanz, und dennoch verschafft die Subsistenz so ein Ziel, etwas Definitives, jedenfalls *Ende*, Sinn, ein Versprechen von Fülle. Was man, sehr ungeschickt, das stimmt, durch »Ewigkeit« und »ewiges Leben« übersetzt – aber in der Zeit, stets wiederaufgenommen in der Zeit. Ein erstaunlicher Widerspruch, der alle verblüfft hat, die beten, und den sie mit den geeignetsten Namen benannt haben, die sie finden konnten: Gegenwart, Schöpfung, Heil, Gnade. Eine erstaunliche Neuerung in der Alterierung, Differenz in der Differenz, Wiederaufnahme in der Wiederaufnahme. [...] Es ist in der Zeit, und es entgeht ihr, ohne ihr zu entgehen, vor allem ohne die Zeit aufzugeben. Eine erstaunliche Ausarbeitung, die unter dem Namen der *Inkarnation* geleistet wurde.«²⁹

Wiederholung, Wiederaufnahme und Transformation sind demnach die Modi, die es ermöglichen, ein Modell von »Treue« und »Tradition« zu entwerfen, das mehrfachen Anforderungen genügt: (1) Es stellt in Rechnung, dass aufgrund des Verlaufes der Zeiten die Berufung auf einen Ursprung immer eine veränderte, erneuerte Gestalt annimmt.³⁰ Diese Alteration verrät aber nicht

28 B. Latour, *Existenzweisen*, 430.

29 B. Latour, *Existenzweisen*, 431. Man kann fragen, ob mit diesen Formulierungen nicht das berührt ist, was Rilke »die Innenseite der Dinge« nennt. Vgl. dazu G. Schiwy, *Rilke und die Religion*, Frankfurt a.M. 2006. Diesen Hinweis verdanke ich Joachim Negel. Zugleich ist einzuwenden, dass Rilke gegenüber den »intermediären Instanzen« des Glaubens, den institutionellen Formen und Praktiken der Religion, höchsten Verdacht hegt, wohingegen sie für Latour wesentliche und unverzichtbare Übersetzungsgestalten darstellen.

30 An dieser Stelle ist auf die Bedeutung zu verweisen, die das Denken von *Charles Peguy* für Latour entfaltet hat. Bereits früh und dann ausführlich in *B. Latour, Exegèse et ontologie à propos de la resurrection* (Thèse de 3ème cycle, sous la direction de Claude Bruaire, Université de Tours, 1975) setzt er sich insbesondere mit Peguys Schrift *Clio*.

den Ursprung, sondern verleiht ihm erst eine für die jeweilige Gegenwart gültige und notwendige Seinsweise. (2) Damit sind Formen eines Ineinanders von Bruch und Kontinuität denkbar, die beiden Polen gerecht werden und nicht das eine auf Kosten des andern explizieren oder sie harmonistisch synthetisieren. (3) Die fundamentalen Differenzen der Zeitenordnung werden im Modell der transformierenden Wiederaufnahme nicht eingeebnet, sondern radikal ernst genommen. Vom Gestern ist das Heute unwiederbringlich getrennt, dennoch ragt Vergangenheit im Modus der »Schuld« oder des »Erbes« in die Gegenwart hinein, die das ihre daraus macht.³¹

Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne (Fragment, 1909) auseinander. Darin nähert sich Latour Fragen nach dem Wesen von Geschichtlichkeit und der Möglichkeit »authentischer« Repräsentation unter den Bedingungen von Geschichte über eine Auseinandersetzung mit dem Schreibstil Peguys, den er als adäquaten Ausdruck eines nicht-genealogischen Geschichtsverständnisses deutet. Er setzt diesen Stil in Bezug zum bibelhermeneutischen Verfahren, bestimmte »Gehalte« mit den Mitteln der Variation, der Wiederholung, des erneuten Wiederaufgreifens zu vergegenwärtigen und damit die je aktuellen Leserinnen und Leser in eine Reihe zu stellen, die in Bezug zum beanspruchten »Ursprung« steht. Neben Peguys Denken ist auch das 1968 erschienene Hauptwerk von G. Deleuze »Differenz und Wiederholung« für diese Überlegungen Latours ein Referenzpunkt. Zu Peguy und dessen Zeitverständnis vgl. Joseph Hanimann, Charles Peguy. Rebell gegen die Herrschaft des Neuen, München 2017, 183-206.

- 31 In *Kampf um Gaia* greift Latour das Thema des Zeitverständnisses erneut ausführlich auf (vgl. insbesondere *Fünfter Vortrag* und *Sechster Vortrag*). Er rekonstruiert dessen theologische Tiefenstruktur und identifiziert den theologischen »Verrat« an einem apokalyptisch gestimmten Selbstverständnis welthafter Existenz als den Ursprung und das Formschema, das dann – von nominellen religiösen Bezügen bereinigt – die Moderne und deren spezifisches Weltverhältnis prägen sollte: Ob fortan von (philosophischer) Aufklärung, (religiöser) Offenbarung oder (politischer) Revolution zu handeln ist – allen gemeinsam ist die Auffassung, *jenseits* des Endes der Zeiten zu leben, bereits auf der richtigen Seite zu stehen und sich deswegen eigentlich nicht mehr grundsätzlich in Frage stellen zu müssen. Dem entgegen stellt Latour ein Zeitverständnis, das Ungewissheit – politisch wie religiös – nicht in absolute Sicherheiten auflöst und damit die Materialität (in Sachen Wissenschaft) bzw. welthafte Existenz (in Bezug auf die Religion) »zum Schweigen bringt« – weil man ja schon alles über sie weiß: »Nichts ermächtigt, das Ende der Welt vorherzusehen, vorherzusagen – es kann lediglich verkündet oder erlebt werden. ›Ende‹ meint zunächst Vollendung, dann Endlichkeit, schließlich Offenbarung, aber immer in und mit der Zeit und vor allem durch ihre Vermittlung. Gerade dadurch gewinnt die vergehende Zeit eine ganz neue Qualität: sie, sie *allein*, trägt in sich die finale Vollendung, die nie eine ist! Was auf immer dauert, dauert *nur* dank dessen, was nicht dauert. Um im Geist dieser aufwühlenden Situation zu verbleiben: das letzte, dem man sich entziehen darf, ist die Zeit.« B. La-

Zusammenfassend kann man festhalten: Obwohl der Ablauf der Zeit alles verändert und jede Zeit mit der vorangehenden brechen muss, kann es »Treue« (Latour spricht von der »Subsistenz«) gegenüber den von diesem Anderswo der Geschichte ausgehenden Sinnansprüchen geben. Und sobald man versucht, eine im Anderswo der Zeit ausgemachte Substanz zu konservieren, verrät man den Kreislauf der notwendigen Erneuerung dieser Sinngehalte. Das Geschäft der Tradierung wird unterbrochen, es stoppt. Diese Dialektik eines zeitlich-modalen Zueinanders scheint in Latours Augen von zwei Seiten her zu interferieren: Gegenwart und Vergangenheit, Herkunft und Zukunft, oder auch die Religion derer heute und diejenige derer von gestern und vorgestern interpretieren, ja, bedingen sich wechselseitig. Nicht nur das Vorgängige spürt die Wiederaufnahmen, sondern ebenso werfen die mannigfaltigen Weisen der Wiederaufnahme ein Licht auf das Vorgängige: »Was später kommt, erlaubt dem Anfang, Ursprung von etwas zu sein.«³² Damit ist das eingefangen, was in der Geschichtswissenschaft oftmals als die »Erfindung von Tradition« bezeichnet wird.³³

2. Die Legitimität der Religion als Moment einer symmetrischen Anthropologie

Nun stellt sich die Frage, woher die Kriterien zu beziehen sind, die eine solche Konzeption des religiösen Selbstvollzugs erlauben. Das Denken Latours zeigt an dieser Stelle, dass sein wiederholtes Eingehen auf die Frage der Religion

tour, Gaia, 334f. Latour diskutiert diesen Zusammenhang in enger Auseinandersetzung mit E. Voegelin, Die Neue Wissenschaft von der Politik, 2004 (1959). Eine eingehende theologische Würdigung und Auseinandersetzung mit diesen im Werk Latours immer stärker hervortretenden theologischen Perspektiven steht noch aus. Zu den Figuren der Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart vgl. auch M. de Certeau, L'absent de l'histoire, Paris 1973, 171-180.

32 B. Latour, Jubilieren, 70.

33 In seinen Überlegungen zu den Produktionsgesetzen der Historiografie behandelt auch Certeau diesen Zusammenhang. Die »historiografische Operation« hat in seinen Augen einen beschreibbaren Ort, eine bestimmte Praxis und ein Schreiben zur Voraussetzung, mit je eigenen Prinzipien und Funktionalitäten. Dies zu sehen führt zu einem reflektierteren Traditionsbegriff. Geltungsansprüche entstehen nicht, weil Dinge sich in innerer Notwendigkeit eben entwickelt haben, sondern sie erscheinen zwingend, weil es eine bestimmte Sicht der Gegenwart und deren Interessen und Fragestellungen auf sie gibt. Vgl. ders., Das Schreiben der Geschichte, Frankfurt a.M. 1989, 31-131.

nicht eine Pflichtübung des breit aufgestellten Soziologen ist, der sich eben auch zu gesellschaftlichen Randphänomenen äußert, diese aber nur noch mit den Fingerspitzen anfasst. Dementgegen legt Latour eine Beschreibung vor, die darum bemüht ist, aus dem von den biblischen Quellen her erschlossenen Selbstverständnis und Selbstvollzug der christlichen Religion über sie zu sprechen. Für Latour ist es die transformativ-repetitive Matrix religiösen Selbstvollzugs, dem Christentum als einer historischen Offenbarungsreligion eigen, die ein solches Religionskonzept nahelegt. Hierin findet sich die Berechtigung, um gegen die im Verlaufe der Kirchengeschichte entstandenen Fixierungen des Religionsverständnisses auf einzelne Gestaltbildungen zu argumentieren. Wie aber ist das genauer zu verstehen?

Latour, der sich selbst intensiv mit methodischen und hermeneutischen Fragen der Bibelexegese auseinandergesetzt hat und dies als entscheidenden Wendepunkt seines Denkweges bezeichnete³⁴, setzt bei der Frage an, wie Texte, die einer Religionsgemeinschaft als »heilig« gelten, ihre Relevanz erlangen und erhalten können. Als Texte sind sie ja auf die wenig übernatürlichen Kulturtechniken des Lesens, Schreibens und Interpretierens angewiesen, um ihre Bedeutung zu enthüllen. Jede Lektüre aber kann, abhängig von ihrem sozialen, mentalen und kulturellen Kontext, den zur Verfügung stehenden Lesetechniken und hermeneutischen Fertigkeiten, ebenso der Erwartungshaltung der Lesenden, eine auf die jeweilige Zeit und Gegenwart bezogene Bedeutung enthüllen.³⁵ Darin markiert sie eine Differenz zu vorangegangene-

34 An der Universität Dijon folgt er den Seminaren des Philosophen, Ricoeur-Schülers und ehemaligen katholischen Priesters *André Malet* und setzt sich insbesondere mit der Entmythologisierungsthese Rudolf Bultmanns und den darin liegenden Fragen nach dem Zusammenhang von Überlieferungstechniken, Wirklichkeitsgehalt und existenzieller Dimension innerhalb der Bibelrezeption auseinander. Dies schlägt sich später in seiner Arbeit zu *Exegèse et ontologie à propos de la resurrection* (1975) nieder. Die Bibelexegese erscheint ihm als das Grundmodell, nahezu eine »hochkulturelle Reinform« einer gewollten kontinuierlichen Übersetzungsarbeit. Vgl. dazu insbesondere *H. Schmidgen*, Bruno Latour zur Einführung, Hamburg 2011, 21-27; sowie: https://www.z-i-g.de/pdf/ZIG_4_2013_latour.pdf [08.07.2020].

35 In jüngerer Zeit sind diese Fragen der Bibelhermeneutik verstärkt in den Fokus der theologisch-exegetischen Auseinandersetzungen getreten. Oft wird dabei an das hermeneutisch differenzierte Offenbarungsdekret des II. Vatikanischen Konzils (*Dei Verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, s. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html) angeknüpft. Unter dem Titel der »kanonischen Bibelexegese« finden sich die zentralen Annahmen einer solchen Bibelhermeneutik zu-

nen oder folgenden Lektüren und deswegen wäre es auch irrig, einen einmal »gefundenen« Bedeutungsgehalt zu fixieren und ihn zur »Glaubenssubstanz« zu erklären. Aber umgekehrt formuliert gilt eben auch: Es gibt gar keine andere Chance, um den Gehalt des Textes zu retten und zu überliefern, als im Prozess seiner beständigen »Überholung«³⁶. Die Vergegenwärtigung seiner Botschaft geschieht in deren Erneuerung – und die wiederum muss mit vorangegangenen Versionen notwendigerweise brechen, um ihr treu bleiben zu können. Von der Exegese und der mit ihr verbundenen Hermeneutik führt nun ein direkter Weg zu Latours Religionsbegriff. Denn was wäre Religion anderes als das in den Sprachen von Ritus und Kultus, Dogma, Ethos und Kultur inszenierte Ringen um eine legitime, und das heißt wirklich erneuernde und erst dann wirkende Vergegenwärtigung eines in die Überlieferungsgestalt eingelassenen »Ursprungs«? Um das zu realisieren, muss sich Religion allerdings von der Suche nach einer »Substanz« verabschieden und etwas riskieren.

»Diese Instabilität erklärt, warum man niemals aufgehört hat, die Schrift zu interpretieren, sie wiederaufzunehmen, sie auszubessern, sie zu kommentieren. Man kann nicht gleichzeitig religiös sprechen und, wie man sagt, »den Schatz des Glaubens verwahren«. In der widersprüchlichen und tastenden Exegese besteht das Religiöse selbst. Die Etymologie bestätigt es: Das Religiöse ist die Relation oder besser der Relativismus der Interpretationen; die Gewissheit, dass man die Wahrheit nur durch einen neuen Weg der Alterierungen, Erfindungen, Abweichungen gewinnt, die es erlauben oder nicht, gegen das endlose Wiederholen und die Abnutzung die getreue Erneuerung dessen zu gewinnen, was gesagt worden war – mit dem Risiko, dabei seine Seele zu verlieren.«³⁷

Religion ist in Latours Augen – das verbindet sie mit der Politik – eine gefährdete Existenzweise. Das liegt an der verzweifelten Hoffnung, in den durch die

sammengefasst. Zur theologischen Debatte vgl. pars pro toto: E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielelexegesen*, Stuttgart 2007.

36 Dies ist wiederum ein Begriff, den man von Certeau übernehmen kann. Sein Modell der Schrifthermeneutik ist dem von Latour eng verwandt. Vgl. *M. de Certeau, GlaubensSchwachheit*, 196-198, sowie die in den Band aufgenommenen Texte »Das Elend der Theologie« (207-213) sowie: »Vom Körper zur Schrift – ein christlicher Transitus« (215-244).

37 B. Latour, *Existenzweisen*, 432.

religiösen Institutionen orchestrierten Einhegungsversuchen könne die Arbeit der »Wendung, des Sinnverlustes, des Archivierens, des Wiederkäuens, der Reprise der Reprise« vermieden werden. Latour betont hingegen nüchtern: »Es gibt keine religiöse Rede, die nicht zögerte, stotterte, unbeholfen wäre.«³⁸

Innerhalb einer solchen Konzeption der genuin religiösen Existenzweise spielt nun auch die soziale Gemeinschaft der »Gläubigen« eine wichtige Rolle. Die Institution – also etwa die Kirche – darf man »entschiedenerweise nicht fliehen, man muss in sie eintauchen.«³⁹ Denn sie bildet eben den Rahmen und Ort, damit die Kette der Erneuerungen geknüpft und fortgesetzt werden kann. Diese ihr zukommende Funktionalität hat sie zu erkennen und ihr institutionelles und kollektives Handeln danach auszurichten. Wo sie dies nicht tut, indem sie auf der Basis eines substanzontologischen Selbstverständnisses und befördert durch die typisch modernistische Auffassung über die Produktion von »Sichtbarkeiten« auf die »Karte der Substanz« setzt⁴⁰, entfremdet sie sich ihrem ureigenen Wesen, dem Grundtyp ihrer Existenzweise. Dieser besteht darin, die Kette der Erneuerungen in Gang zu halten.

Die Kirche, das mag aus dem Munde Latours überraschen, kann deshalb als die »unbestreitbare Schatzmeisterin der Wahrheit«⁴¹ bezeichnet werden, deren so langes Überdauern in der Zeit eben damit erklärt werden kann: Sie hat es – auf Nebenspuren gar bis in die Moderne hinein – vermocht, sich als »ambiguitätstolerante«⁴² Instanz beständiger Wiederaufnahmen, Erweiterungen und Neufassungen ihres »Gehaltes« zu zeigen und damit das zu

38 B. Latour, *Jubilieren*, 120.

39 B. Latour, *Jubilieren*, 227.

40 Keinesfalls ausschließlich, aber in einem bestimmten, für weite Teile der katholischen Kirche tonangebend gewordenen Verständnis der Sakramentenpraxis, des amtlichen Handelns der kirchlichen Institution, ihrer eigenen sakralisierten Struktur trifft dies zu. Diese sind nicht Hilfestellungen – Katalysatoren, Sprungbretter, Übersetzungsinstanzen – für eine Arbeit der Erneuerung und Wiederanknüpfung, sondern gelten ihrerseits als Substanz-Substrate. Dies trifft in Latours Augen auch für eine »rationale Theologie« zu, die das Wort Gott in eine Formel eingeschlossen hat, als »Schlussstein einer Substanz«, »um metaphysische Probleme zu lösen, die selbst Resultate einer Kaskade von Kategorienfehlern sind«. B. Latour, *Existenzweisen*, 434.

41 B. Latour, *Jubilieren*, 229.

42 Vgl. Th. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011; ders., *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018.

sein, was Certeau als das Kriterium wirklicher Autorität im Feld des Religiösen benannt hat: »Eine Autorität zeichnet sich dadurch aus, dass sie erlaubt.«⁴³

An dieser Stelle wird es möglich, nochmals einen Blick auf den epistemologischen Status des Latour'schen Religionsdenkens zu werfen. Religion wird bei ihm in radikaler Weise aus der Unhintergebarkeit und Notwendigkeit welthaft vorhandener Pluralität und damit der Chance auf Alterität verstanden. Da die christliche Religion als Schöpfungs- und Inkarnationsreligion sich selbst nur welthaft entwerfen kann, ist sie auf diese Alterität als *conditio sine qua non* verwiesen. Bis hierhin beschreitet Latour einen Weg, der in vielfach vergleichbarer Weise zuvor bereits von Certeau beschrieben worden war. Die Diagnose eines für die christliche Religion konstitutiven Bruches, die historischen Bedingungsfaktoren, der zu realisierende Repräsentationsverlust und die gerade darin liegende Chance, aus dem Grundverständnis biblischen Glaubens heraus ein alternatives »Repräsentations«modell zu entwickeln, das sich von der Illusion der Möglichkeit mimetischer Vergegenwärtigung verabschiedet, indem es einem geschichtlich-itinerarischen Parcours-Modell folgt – diese Elemente lassen sich in dieser oder abgewandelter Gestalt bei beiden Denkern wiederfinden.⁴⁴

Wo aber bei Certeau das Religionsmodell im historischen Prisma frühneuzeitlicher Mystik beschrieben und für die religionssoziologische Lage der Gegenwart allgemeiner unter dem Titel einer »faiblesse de croire« (»Glaubensschwachheit/Glaubensschwäche/Schwäche zu glauben«) entworfen wird, weist Latours Konzeption einige Schritte darüber hinaus. Zunächst gilt dies für die Verortung der Alteritätskategorie. Für den Historiker Certeau ist Alterität in erster Linie durch den »garstig breiten Graben« (G. E. Lessing) grundgelegt, der die zeitlichen Hypostasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voneinander trennt. Dass es im Modus des »Erbes« oder der

43 Vgl. *ders.*, »Christliche Autoritäten und soziale Strukturen«, Kapitel 4 aus: Glaubensschwachheit, 77-115, hier: 100ff.

44 Das zwischen Theologie, Geschichtstheorie und Kulturanthropologie angesiedelte Schreiben Certeaus habe ich selbst entlang der Kategorien von Repräsentation und Repräsentationsverlust untersucht. Vgl. D. Bogner, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002; *ders.*, »Das Religiöse weiter denken. Mystik als heuristische Kompetenz«, Nachwort zur deutschen Ausgabe von: M. de Certeau, *Mystische Fabel*, Berlin 2010, 491-532. Die theologische Diskussion zu Certeau dokumentiert auch: *Ch. Bauer/M. A. Sorace* (Hg.), *Gott anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Mainz 2019.

»Schuld« (frz. *la dette*) beträchtliche Verschränkungen und Reprisen zwischen ihnen festzustellen gilt, kann erst ins Blickfeld rücken, wenn die grundsätzliche Fremde und Unterbrechung, die uns Heutige von den Vergangenen trennt, anerkannt worden ist. Mit Latour lässt sich dies allerdings vertiefen und entfalten, und dies liegt daran, dass die »Urszene« seiner Theorie nicht das Archiv (wie bei Certeau), sondern das (naturwissenschaftliche) Labor ist.⁴⁵

Die wesentliche Aussage der von Latour in seiner Akteur-Netzwerk-Theorie etablierten Wissenschaftstheorie findet sich darin, dass nur unter Einbeziehung der konfusen und heterogenen Situation des Labors überhaupt von wirklicher Erkenntnis und ›Wahrheit‹ gesprochen werden kann. Hier, im Labor, gehen technische Gerätschaften und Methoden, Theorien und die realen Kompetenzen der Forschenden, Anliegen und Erwartungen der Geldgeber und Sponsoren, forschende Subjekte und zu erforschende »Gegenstände« ein vielfaches und nach bestimmten Lagen unterschiedlich ausfallendes Amalgam ein. Es bildet den je spezifischen Weg, auf dem Erkenntnis zustande kommt und komponiert ist.⁴⁶ Das im Zuge der Moderne so hegemonial etablierte Modell einer strikten Dichotomie zwischen einer objektiv gegebenen, vorliegenden, möglichst gut zu beobachtenden und dann auskunftsfähigen Natur und der immer subjektiv durchprägten, »gemachten« und damit nicht verallgemeinerungsfähigen Position kultureller Formen wird von Latours Wissenschaftssoziologie entthront. Es wird nun sichtbar, wie sich diese Matrix auch für Latours Beschreibung von Religion bemerkbar macht.

Das »Engagement der Religion in der leidenschaftlichen Suche nach Substanz«⁴⁷ hat sie von der wirklichen Wahrheitssuche abgebracht.⁴⁸ Statt

45 L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour, sprechen von den »Gründungs-szenen der Theoriebildung«, ebd., 193ff.

46 Die musikalische Konnotation erscheint mir besonders geeignet, um diesen Sachverhalt auszudrücken. Musik folgt einerseits (harmonischen, metrischen, ja mathematischen) Gesetzmäßigkeiten, dennoch spielt das Element der Kreativität und Assoziativität eine beträchtliche Rolle dafür, wie das Resultat einer Komposition »in den Ohren klinget«, welche »Tonalität« die Aussagen annehmen.

47 B. Latour, Existenzweisen, 443.

48 Korrekterweise ist zu erwähnen, dass viele theologische Aufbruchsbewegungen und Neuansätze im Zuge der »anthropologischen Wende« der Theologie, für die der Name Karl Rahners steht, genau diese Herausforderung sehen und auch angenommen haben. Latours Blick erlaubt es aber, in kritischer Weise den Abstand zu ermessen,

dem Gespensterbegriff einer substanzontologisch zu fixierenden Wahrheit nachzujagen, ist sie dazu aufgerufen, in immer neuen – nicht nur zeitlich zu verstehenden – Etappen und Ausformungen »ihre« Wahrheitserkenntnis zu komponieren, das heißt die für ihre Zeit und Lage aktuell mögliche Wiederaufnahme zu versuchen und damit die Kette oder den Kreislauf immer neuer und weiterführender Vergegenwärtigungen »ihrer Sache« lebendig zu halten. Die Laborsituation als Hintergrundmetapher und Matrix für diesen Prozess zeigt nun recht feinkörnig, wie vielgestaltig solche Reprisen komponiert sein können, und weist einen Weg für die theologische Arbeit. Denn im Unterschied zu Certeau lässt sich mit Latour nicht einfach nur konstatieren, *dass* Alterität ein notwendiges Element religiöser Existenz ist. Sein Ansatz vermag viel weitgehender für jene »Mischungsverhältnisse« (das »Wie« solcher Existenz) zu sensibilisieren, die in den Arten und Weisen der Wiederaufnahmen und Neukompositionen jeweils möglich sind.

Alterität, so viel kann man nun sagen, meint bei Latour nicht nur die – geschichtstheoretische – Fremdheit des von der Gegenwart getrennten Vorgängigen, noch allein die – existentialontologische – Alterität des anderen meiner selbst, der, wie Emmanuel Levinas das herausstellt, mir erst den ethischen Anspruch erfahrbar werden lässt. Alterität findet sich für Latour in der weltweit bedingten Vielfältigkeit der nie gänzlich aufeinander zurückführbaren »Wahrheitsgestalten«, die aus nicht endenden Wiederaufnahmen, Vermittlungen und Übersetzungen resultieren. Gegenüber der viel abstrakteren Rede von der Alterität bei Certeau ist damit vor allem handlungstheoretisch viel gewonnen. Denn es werden Möglichkeiten eröffnet, ausgehend von den historisch und kulturell beschreibbaren Formen der Wiederaufnahme etwas zu Genese und Geltung der christlichen Wahrheit zu sagen: *Wenn in dieser Lage, in jener konkreten Situation Menschen zu dem Schluss kamen, unter dem Eindruck folgender Eindrücke und Erfahrungen mit diesen und jenen Mitteln zu sagen ›Wir denken, Gott will das von uns!‹ oder auch ›Die Wahrheit des Christentums besteht darin ...‹, dann kann man das nachvollziehen. Für heute, für jene andere Lage, jene neue Situation könnte das aber heißen, wir müssen ganz anders vorgehen, und das ist ganz und gar legitim, sogar erforderlich ...*

Abschließend lässt sich damit nochmals ein Blick auf den epistemologischen Anspruch richten, den Latour mit seinen Ausführungen zur Religion

der zwischen (akademischer) Theologie sowie kirchlich rezipiertem und transportiertem Religionsverständnis liegt. Hier halten sich Grundströmungen, auf die Latours Beschreibungen ziemlich genau zutreffen.

anmeldet. Der rote Faden, der sein gesamtes Werk durchzieht, ist die Diagnose einer schizophrenen Selbsteinschätzung »der Modernen«, also ihr epistemologie-prägendes Selbstverständnis, das auf einer beständig praktizierten dichotomischen Natur-Kultur-Separation beruht, von dorthier hypertrophe Erkennens- und Wahrheitsansprüche ableitet und zugleich nicht gewahrt wird, wie sich unterhalb der axiomatisch behaupteten Trennung in Kultur, Technik und politischem Leben beständig Allianzen, Amalgame und Assoziation (»Mischwesen«) bilden, deren Merkmal gerade nicht die behauptete Trennung ist. Im Ergebnis liegt den Modernen ein schiefes (»asymmetrisches«) Verständnis von Selbst und Welt zugrunde, welches sie fortlaufend zu Fehleinschätzungen und Kategorienfehlern verleitet. Die Rückseite dieser Diagnose ist Latours Absicht, eine »symmetrische Anthropologie« zu skizzieren, welche die selbstgestellten Fallen meidet und zu einer realistischen Selbsteinschätzung des Menschen sowie einer dem wirklichen Zusammenhang von Welt und Mensch angemessenen Epistemologie führt.

Hier nun verortet sich Latours Reflexion zur Religion. Er betrachtet sie als einen eigenständigen Existenzmodus, der als solcher beschrieben werden kann und dem innerhalb der »pluralen Ontologie« der Moderne Legitimität zukommt. Als seine besondere Methode könnte man es bezeichnen, dass Latour den Raum der Religion »von innen« beschreitet, das heißt, er möchte ergründen, was Religion tut, wenn sie ihrem eigenen Wesen folgt. Die Unterscheidung zwischen informationellem und performativem Anliegen der Religion und die Kritik daran, dass Religion lange und oftmals einem mimetisch-identitären Verständnis von Repräsentation folgt, wird so möglich: »[S]trenggenommen sagt sie [die Religion, D. B.] nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen, sie erweckt Personen wieder zum Leben.«⁴⁹

Eben dieser Grundzug der christlichen Religion zeichnet sie als einen eigenen Existenzmodus aus und verschafft ihr »Legitimität« innerhalb des Plurals von Existenzweisen. Die transformierende Alteration von Personen ist das besondere Formschema, besser: der genuine »Stil« des Christentums⁵⁰. Eine »symmetrische Anthropologie« macht es aus, diesen Stil wahrzunehmen und damit das Religiöse als eigene Modalität zu existieren anzuerkennen. Religion wird damit nicht ontologisch depotenziert, sondern Welt- und Selbst-

49 B. Latour, *Existenzweisen*, 440.

50 Mit dem Begriff des Stils arbeitet in jüngerer Zeit insbesondere Ch. Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i.Br. 2018.

beschreibung werden vielmehr ontologisch zurechtgerückt: »Und wir wissen [...], dass es in dieser Haltung keinerlei ontologische Laxheit gibt, sondern den einfachen Respekt vor der Pluralität der Erfahrung.«⁵¹ Solche Pluralität, welche die Einheitlichkeit der Vernunft nicht in Frage stellt, führt dazu, ontologische Diversität anzuerkennen. »Symmetrische Anthropologie« bedeutet: Es handelt sich wirklich um Seinsweisen, nicht nur um Ausdrucksgestalten einer vermeintlich zugrundeliegenden Ur-Information, die man – entweder mit den Mitteln von Wissenschaftlichkeit oder mittels eines teleologisch überdeterminierten Naturrechts [-] eruieren und lesbar machen kann.

Hier findet sich auch der Grund, weshalb Latour so sehr von Religion und so wenig vom »Glauben« spricht: Glaube, das ist in seinen Augen die Wahrung eines Religionsverständnisses, das auf den Aggregatzustand je gegenwärtiger Subjektivität setzt und all die »Übersetzungsinstanzen«, Assemblagen und Instanzen der Wiederaufnahme gegenüber der individuell-situativen Glaubensgewissheit gering schätzt. Genau dieses Vermittlungsprozedere aber, das hatten wir gesehen, macht für ihn den Kern der Religion aus. Religion ist menschlich-welthafte Instanz solcher Reprisen, Neuzusammensetzungen und kreativer Anknüpfung, mit der die Kette der Wiederaufnahmen fortgesetzt wird. »Glaube«, so mag man Latour hier verstehen, verleitet wohl zu der Annahme, es gäbe die Möglichkeit eines direkten Zugangs – sei dies nun ontologisch als Substanz oder in Begriffen der Spiritualität als »Gotteserfahrung« oder »Gottesgewissheit« verstanden.

Solche Fragen müssen hier nicht im Einzelnen ausdiskutiert werden. Sie beruhen manches Mal auch auf terminologischen Vorannahmen, und eine zeitgenössische Theologie würde sicherlich geltend machen, dass die apodiktischen Sortierungen, die Latour vornimmt, nicht immer gerechtfertigt sind, weil mancher Kategorienfehler doch zumindest erahnt wurde.⁵² Die bis hier-

51 B. Latour, *Existenzweisen*, 426.

52 Dies gilt m.E. beispielsweise für die zuletzt erwähnte strikte Unterteilung in Glaube und Religion. Sowohl in praktischer Theologie als auch in den entsprechenden fundamentaltheologischen Diskursen ist doch einiges Problembewusstsein bezüglich der Wechselwirkungen beider Dimensionen und der Mehrdimensionalität des Glaubensbegriffs vorhanden. Zu erwähnen ist sicherlich auch die neuere »Politische Theologie« (Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle). Deren Anspruch war es stets, »die Aufklärung über sich selbst aufzuklären«. Bei Metz geschieht dies aus den Ressourcen der »anamnetischen Vernunft« des Gottesglaubens Israels. Ob damit der Vorwurf Latours an die Theologie aufgegriffen und entgegnet wird, bleibt freilich genauer zu erörtern. In Latours Augen werden solche Ansätze wohl zwar der richtigen In-

her unternommenen Sondierungen sollen nun aber zu einem letzten Schritt anstoßen. Was, so die Frage, mögen die Perspektiven, die Latour entwirft, für Theologie und religiöse Praxis konkret bedeuten? Wo entfalten sie heuristische Kraft und wo können sie dazu führen, andere, bisher nicht gesehene Fragebereiche zu eröffnen?

3. Hilfe zur Selbstaufklärung – Konsequenzen für Religion und Theologie

Drei Schritte gliedern diese letzte Etappe der Überlegungen: Zunächst soll beachtet werden, was von dem Ortswechsel zu halten ist, den Latour der Religion mit seinem Ansatz zumutet. Denn sie verliert ja eine bislang – explizit oder implizit – oft behauptete Zentralposition für die Welt- und Sinndeutung (a). Sodann ist der Blick dafür zu sensibilisieren, wie sehr Theologie und religiöse Praxis selbst den Blickfeldverengungen moderner Epistemologie erlegen sind und in der Folge »religiöse Mischwesen« herausgebildet haben, von deren uneingestandener Janusköpfigkeit sie aber dennoch verwirrt sind (b.). Auf dieser Basis kann erwogen werden, was es heißen könnte, unter Anerkennung der Pluralität von Existenzweisen zu versuchen, die eigene Existenzweise wirksam zur Geltung zu bringen (c.).

tuition folgen, aber nicht grundständig genug an die Aufgabe herangehen. Kritischer Einspruch gegen inhärente Teleologien, den Beschleunigungsprimat und die apokalyptische Kritik an der Endlosigkeit der Zeit seien richtig, aber nur die eine Seite der Medaille. Man müsse dann auch fragen, ob nicht die Dominanz des Subjektbegriffs und auch die Vorstellung von der Weltlichkeit der Welt immer noch ein seinsontologisches Grundverständnis zugrunde legten. So oder ähnlich lassen sich mögliche Einwände Latours vorstellen. Zumindest wäre dies eine Diskussion etwa zur Theologie von J. B. Metz wert, der in seiner frühen Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin »Neuzeit als kategoriale Durchführung der thomanisch-christlichen Denkform« zugrunde legt, die sich eben durch den Schwenk von der (griechischen) Kosmozentrik zu einer im biblischen Geist gründenden Anthropozentrik auszeichnet. Von »Moderne« ist hier nicht die Rede. Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962; vgl. *ders.*, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.

a. Nur eines unter anderem? Religion und die Sorge um den Ortsverlust

Wenn mit Latour Religion als eine unter mehreren anderen Existenzweisen beschrieben wird, kann das wie ein epistemologischer Nackenschlag wirken: Wird hier nicht etwas bestritten, was für alle Religionen ein wesentliches Identitätsmerkmal bildet – dass »religiös zu sein« eben bedeutet, die Lesebrille für eine Masterperspektive auf Welt und Sein zu besitzen, dass die Religion also mit dem Anspruch auftritt, eine »letzte Instanz« zu sein, mit der die »eigentliche« Zweckhaftigkeit und der tiefste Sinn von Wirklichkeit erfasst werden können?! Nun könnte man meinen, in der Moderne habe die Religion mit diesem Anspruch auf die Zentralperspektive gebrochen. Aus dem expliziten ist allerdings vielmehr ein impliziter Anspruch geworden.

Man spricht, etwa im II. Vatikanischen Konzil, offen von der »richtigen Wirklichkeit der irdischen Wirklichkeiten«⁵³, aber dieses Eingeständnis einer normativen Vielfalt steht im Gegensatz zu einem anderen Grundzug des religiösen Selbstverständnisses, der weithin prägend ist und weniger in den großen Formaten lehramtlicher Rede oder theologischer Meisterwerke, aber dafür umso stärker in den kleineren Textsorten der kirchlich-pastoralen Verkündigung angetroffen werden kann. Es ist die Grundhaltung eines »spirituellen Ausweichschrittes«, der nach einer »Zwar-aber«-Logik vorgeht: *Zwar teilt kaum mehr jemand unsere Lesart von dieser Welt, aber im Grunde sind wir es, die doch das Eigentliche über sie zu sagen haben. Man muss sich nur darauf einlassen ...* Dieses Eigentliche muss man freilich zu entziffern wissen, und die dafür erforderlichen Lesetechniken kann man im Binnenraum der Religion erlernen ...⁵⁴ Ein solches Selbstverständnis lässt sich mit Latour als das einer halbierten Selbstaufklärung begreifen. Auf der einen Ebene wird die eigene Rolle innerhalb eines pluralisierten und von Geltungsdiversität geprägten Rahmens anerkannt, auf einer anderen Ebene wird diese Anerkennung aber fortwährend unterlaufen und damit das Eingeständnis sogleich wieder in Zweifel gezogen.⁵⁵

53 Pastorale Konstitution *Gaudium et Spes*. Über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 36.

54 In wie vielen Predigten wird diese Botschaft – mal in larmoyanter, mal in bescheidenheiterer Tonlage verbreitet?!

55 Eine wichtige Differenzierung ist hier allerdings zu erinnern: Die erwähnten epistemologischen Blickfeldverengungen der Moderne haben doch im religiösen Feld einen unterschiedlichen Umgang hervorgerufen. Wo religiöse Akteure wie etwa Kirchen und Religionsgemeinschaften darauf mit der Gegenbewegung einer Religiosität unter dem Leitbild affirmativer Substantialitäten reagieren und das Vexierbild für Latours Über-

Eine solche hier nur angedeutete Konstellation, die das Verständnis der Religion unter den Bedingungen der Moderne skizziert, kann nun mit Latour geöffnet und überwunden werden. Ein Dreischritt mag dies beschreiben. (1) Zunächst stimmt es: Religion macht innerhalb einer »symmetrischen Anthropologie« nur einen Existenzmodus unter mehreren anderen aus. (2) Dies aber ist nicht als eine Regionalisierung im Sinne einer einschränken- den Platzanweisung für die Religion innerhalb eines anderswo determinierten, hegemonialen Deutungshorizontes zu verstehen. (3) Vielmehr wird ein Modell entworfen, das die bleibende, persistente Relevanz von Religion verstehbar macht, allerdings im Modus der Überlappung, Verschränkung und Verschaltung unterschiedlicher Existenzweisen, deren ontologische Realität und damit auch Legitimität ihrerseits erhalten bleibt.

Was ist nun damit gewonnen? Man ist nicht länger genötigt, das eine gegen das andere auszuspielen: technisch erklärte Welt und sinnhaft erschließende Überwelt, zwischen denen es längst schon keine »offiziellen« Brücken mehr gibt. Latours Existenzweisen-Projekt macht ein Angebot: Indem er Existenzweisen ontologisch egalitär und in einer vielfach aufeinander bezogenen Weise konzipiert, erspart er es der Religion, zu »Hilfskonstruktionen« zurückzugreifen, wie sie sich in dem dichotomischen Konstrukt von »Oberflächeneffekt« und »tiefstem Grund«, der Polarität von »eigentlich und uneigentlich« oder »auf den ersten Blick so, im Grunde aber ganz anders geartet« finden.⁵⁶ Religion, so die Lektion, die Latour lehrt, liegt niemals in »Reinform« vor, sozusagen in der Aggregatgestalt unvermischter Religion an sich. Auch wenn die religiöse Existenzweise in ihrer Eigenart beschrieben werden kann, dient die Beschreibung doch nicht dem Projekt einer erneuten

legungen darstellen, ist auch auf die vielfältigen Versuche seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts hinzuweisen, das Verhältnis von Religion und Kultur neu zu bestimmen. Simmel, Cassirer, Tillich, Troeltsch oder Niebuhr haben hierzu komplexe Perspektiven entwickelt, die von Latour nicht wahrgenommen werden und vor deren Horizont die Latour'schen Schematisierungen beinahe dualistisch wirken. Zu Latours Rechtfertigung aber kann man anführen: Gerade diese Beobachtung lässt erkennen, wie sehr die theologisch-religionstheoretische Reflexion und die Praxisgestalt der Religion in der Moderne auseinanderfallen. Latour setzt bei der gelebten und praktizierten Religiosität und deren kirchlich-institutioneller Vermittlung an.

56 In Spiritualität und Pastoral vermag es die Kirche, solche Dichotomien unter dem Signum »produktiver Spannungen« schönzureden. Damit ist nicht gesagt, dass im religiösen Bewusstsein Spannungen keinen Platz hätten, aber sie sollten nicht die Folge von Kategorienfehlern sein.

Schaffung voneinander getrennter Wirklichkeitsbereiche oder Seinsdimensionen. Latour selbst erwähnt, dass es beinahe beständig zum »Crossing« zwischen unterschiedlichen Existenzweisen kommt.⁵⁷

Latours Epistemologie kann für die Religion befreiend wirken. Sie steht nicht mehr unter dem Druck, »alles« sein zu müssen, den Gesamtrahmen für das Sein zu liefern und dann auch besser als Wirtschaft, Recht, Kultur und Politik zu wissen, was diese können und sollen. Sie kann ihre Wirkung und ihre Bedeutung vielmehr darin erkennen, dass sie eine *Relais*-Perspektive zwischen unterschiedlichen anderen Existenzmodi einnimmt, sich damit »einklinkt« in den Lauf der Welt, ohne anderen Existenzweisen – und damit Sinn-sprachen – ihre Autonomie und Eigenständigkeit absprechen zu müssen oder aber dem anderen ihrer selbst im Modus »gütiger Toleranz« zu begegnen.

Einige Beispiele mögen diese Herausforderung veranschaulichen: Etwa müssten Lebenshilfe und das Heilungsversprechen der Religion nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die auf psychologischem Weg erwirkte Erneuerung von Lebensperspektiven kann vielmehr – aus Sicht der Religion – als notwendiges Element erkannt werden, dass jene »Alteration von Personen« geschehen kann, die der religiösen Seinsweise eigen ist. Diese wiederum geht freilich nicht in Psychologie auf, sondern kann sich auch mit anderen Weisen – in wirtschaftlich-sozialem, kulturellem oder politischem Handeln – verbinden, um »Rettung« zu übersetzen. Man könnte hier die so oft gestellten Fragen einreihen, ob es denn eine »spezifisch christliche« Wirtschaftspolitik oder »christliche Kunst« geben könne.

Ein anderes Beispiel betrifft die Frage nach der Bewertung des kultisch-rituellen Handelns von Religion. Dem durch die Religion vorgegebenen Rhythmus geprägter Zeiten und Riten zu folgen kann vieles zugleich sein – Trost und Vertröstung, Gewohnheit und Ablenkung, Lebensstütze und Heilsleiter. »Reine« Religiosität gibt es selbst hier, im innersten Bereich der Religion, nicht. Ob die Flurprozession als notwendig erachtetes Gebet für eine bessere Ernte begangen wird oder als verbissene Demonstration für mehr öffentliche Religion, das geben die Handlungssequenzen als solche gar nicht vor. Und was »bewirkt« der tägliche, wöchentliche, vierteljährliche Besuch eines Gottesdienstes? Niemals könnte eine »reine Theologie« darüber Auskünfte erteilen, so sehr ist das vermeintlich rein religiöse Tun hier mit anderen Faktoren, Elementen und Ebenen vermischt, die berücksichtigt werden müssten: In welcher Stimmung gehe ich in den Gottesdienst? Welches Wissen über

57 Vgl. auch L. Certenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour, 180-186.

die religiösen Dinge und Vollzüge bringe ich mit? In welcher Kleidung geselle ich mich in den kultischen Raum? Wer neben mir feiert mit und vollzieht die liturgischen Akte – in welcher Sprache, mit welcher Aufmerksamkeit, mit welchem liturgischen Gerät? Sitze ich im Haupt- oder im Seitenschiff, in der dunklen Nebenkapelle oder in Reihe eins? Und wenn ich dorthin gehe – ist das in meiner Gesellschaft anerkannte oder delegitimierte Praxis, üblich oder peinlich? Die Reihe an Fragen ließe sich fortsetzen. Sie zeigt nur: Es gibt keine »reine« Religion, wohl aber kann sich ein religiöser Existenzmodus in vielfacher Verbindung mit anderen Modi Plausibilität verschaffen und dann – plötzlich, situativ, überraschend, unvermutet – relevant werden.

In der Tradition der praktischen Philosophie wurde die Problematik in einer kondensierten, zum theoretischen Modell konfigurierten Weise artikuliert, die von der theologischen Ethik dann bereitwillig aufgenommen wurde.⁵⁸ Es handelt sich um das sogenannte Euthyphron-Dilemma, das Platon in seinem gleichnamigen Dialog beschrieben hat. Es ist die Frage nach dem Wesen des Guten: Ist das Gute gut, weil Gott es gewählt hat, oder heißt Gott es gut, weil es sich eben als gut für den Menschen erweist? Vor allem in der katholischen Moralthologie weiß man, wie sehr die damit gegebene Modellierung eines apodiktischen Gegensatzes zwischen dem »Guten an sich«, das allein aus der Religion kommen kann, und dem »für den Menschen Guten« zu intellektuellen Lähmungen führen kann.⁵⁹ »Reine Religion« erscheint hier in Gestalt einer auf die Spitze getriebenen Moralthologie.

Mit Latour wird man auf diese und andere Konstellationen entgegnen: Religion soll sich als *Relais*, nicht so sehr als eifersüchtige Exklusiv-Ontologie

58 Vgl. S.-Th. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Paris 2007.

59 So wurden die Vertreter einer »autonomen Moral im christlichen Kontext« oftmals als kompromisslerische Laxisten ohne Kompass betrachtet, während gleichzeitig die Vertreter einer deontologischen Begründung sittlicher Urteile realisieren mussten, dass ihre Urteile zwar mit hoher subjektiver Gewissheit ausgestattet sind, solche Urteile sich aber wenig flexibel zeigen, wenn sie auf die »Fälle« einer niemals idealtypisch ausfallenden Wirklichkeit angewandt werden müssen. Vgl. M. Bobbert/D. Mieth, *Das Prorium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion*, Luzern 2015. Der emeritierte Papst Benedikt XVI. hat noch 2019 zugunsten einer deontologischen Position Partei ergriffen und warf der Moralthologie vor, mit ihrer Option für eine »autonome Moral« mit dafür verantwortlich gewesen zu sein, dass Religion und Kirche angesichts des angeblich erst im Zuge von 1968 aufkommenden Missbrauchs innerhalb der Kirche nicht mehr über ausreichend Urteilskraft besessen haben, um dem Geschehen einen Riegel vorschieben zu können. Vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/21325-benedikt-xvi-68er-sind-verantwortlich-fur-missbrauchsskandal> [13.07.2020].

verstehen. Die Bilanz für die Religion muss nicht negativ ausfallen. Denn als Religion die »Relais-Rolle« anzunehmen bedeutet nicht, etwas preiszugeben, sondern neue Chancen zu bekommen, in Verbindung zu anderen Seinsweisen welthafter Existenz zu treten und damit Mitgestaltungsoptionen ergreifen zu können, auch wenn man den »Fahrersitz« manches Mal verlassen muss. Für die Religionsinstitutionen mit ihrer Absicht, die strategische Hoheit über das Wirken und die Präsenz von Religion »als Religion« auszuüben, mag es freilich hier und da eng werden, wenn man denn an diesem Rollenbild festhalten möchte.

b. Die Mischwesen der Religion

Es kann nun der Blick auf die Tatsache gelenkt werden, dass Theologie und religiöse Praxis – bei aller kirchlich immer wieder geäußerten Skepsis gegenüber der Moderne – auch selbst immer wieder den Blickfeldverengungen moderner Epistemologie erlagen und sich in der Folge »religiöse Mischwesen« herausgebildet haben, von deren uneingestandener Janusköpfigkeit sie aber dennoch verwirrt sind.

Deutlich wird dies am Selbstverständnis und den Handlungsweisen der kirchlichen Institutionen. Die kirchengeschichtliche Forschung hat in den vergangenen Jahren eindrücklich herausgearbeitet, wie sehr Diözesanverwaltungen und römische Kurie vor allem ab dem 19. Jahrhundert (die typisch katholische Moderne-Verspätung macht sich auch hier bemerkbar) einem Wandel unterliegen.⁶⁰ Sie werden, ganz im Sinne Max Webers, zu Instanzen einer durchrationalisierten Religionsbürokratie, die – bewehrt mit einer neuscholastisch-naturrechtlichen Theorie von der Verwaltbarkeit und Messbarkeit des Heils – ihre pastorale Arbeit dem Leitbild eines »Transports ohne Transformation« unterordnen: Latour bezeichnet mit diesem Diktum den problematischen epistemologischen Grundzug der modernen Wissenschaften, die im Zuge erfolgreich bestandener Laborexperimente die mühsamen

60 Vgl. exemplarisch: *W. Damberg*, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 79). Paderborn 1997; *ders./S. Hellemans*, Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, Stuttgart 2010; *K. Unterburger*, »Absolutistische Neuformatierung. Wie die Kurie zur Zentrale der Weltkirche wurde«, in: *Mythos Vatikan. Das Heil verwalten*, Herder Korrespondenz Spezial (2019), 20-24; *G. Wassilowsky*, »Rechtskultur an der vormodernen römischen Kurie«, in: *ebd.*, 17-20.

und verschlungenen Wege zum Ergebnis vergessen und so tun, als sei die gefundene Wahrheit nunmehr unter allen Umständen jederzeit als dieselbe zu haben und als unterläge sie nicht auch zukünftig einem breiten Gefüge an zur Verfügung stehenden und genutzten Ressourcen, Bedingungen und Möglichkeiten.

Mit dem Kirchenhandeln und dem kirchlichen Selbstbild ist es nun oft ähnlich: Das Jenseits wird mit den Mitteln einer sich behördenförmig rationalisierenden Kirchenverwaltung zuhanden gemacht. Wachsende Apparate, die selektive Übernahme politisch-rechtlicher Instrumentarien (Instanzenweg, Berichts- und Archivwesen, Territorialitäts- und Versorgungsprinzip: ja – Gewaltenteilung, Volkssouveränität und Herrschaftskontrolle: nein) schaffen ein Paradox: Eine sich traditionsgebunden und über den Lauf der Zeiten erhabengebende Kirche nutzt die Instrumente ihrer Zeit und nimmt den Habitus der Moderne rasch an. Sie ist Kind ihrer Zeit, ohne es sich einzugestehen. Sie vollzieht das, was Latour in seiner Theoriesprache den »Doppelklick-Fehler« bezeichnet: Die Ergebnisse eines Bemühens um Vergegenwärtigung werden als unmittelbar und verfügbar behauptet, zugleich aber wird ausgeblendet, wie kurvenreich, kontingent und von ganz bestimmten Faktoren abhängig die behauptete Geltung doch ist.⁶¹ An vielen Beispielen ließe sich dies veranschaulichen: Ist Liturgie ein je neu kreativ und variantenreich zu inszenierender Vollzug oder aber das mechanistisch zu verstehende Skript eines *rite-et-recte*-Glaubens, der zu wissen meint, was zu tun ist, um die Gegenwart des Heils zu erwirken? Viel Erneuerung und Diskussion jedenfalls ist bis heute erforderlich, um die erste Option plausibel zu machen.⁶² Überhaupt gilt das für die in den erkenntnistheoretischen Debatten der Theologie so häufig anzutreffende Rede vom »Theorie-Praxis-Verhältnis«. ⁶³ Wo die einen am Primat der Theorie über die Praxis festhalten und diese als reinen »Ausdruck« eines von vornherein feststehenden Wahrheitsgefüges betrachten, dem die Praxis

61 *Mario Perniola* geht noch einen Schritt weiter, wenn er sagt, der Katholizismus habe zu dieser Haltung vor allem über seine »mimetische Konkurrenz« mit dem Protestantismus – diesem für die Moderne so aufgeschlossenen jüngeren Konfessionsgeschwister – gefunden. Vgl. *ders.*, *Vom katholischen Fühlen*, Berlin 2013.

62 Vgl. *A. Odenthal*, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*, Stuttgart 2019.

63 Vgl. exemplarisch für die Diskussion darum: *H. Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1978 (3²⁰⁰⁹).

sich möglichst gut anzunähern hat, kehren die anderen den Spieß um: Orthopraxie »statt« Orthodoxie heißt dann die Maxime. Aus der Diagnose eines in die Krise gekommenen Wahrheitsbegriffes wird der Schluss gezogen, man könne die Koordinaten einfach vertauschen.

Auf der Strecke bleibt dabei die Chance zu einem dritten Weg, nämlich die Möglichkeit, dass die Etappen einer »Lehre« ihrerseits zu Bausteinen, Momenten und Katalysatoren eines je angemessenen Selbstverstehens der christlichen Religion in der Zeit werden könnten. Auch die Funktion, die im lehramtlichen und theologischen Gespräch der Tradition zukommt, ist in diesem Zusammenhang zu diskutieren. Besteht sie aus zu Stein gewordenen einstigen Überzeugungen, in ihrer Zeit plausibel und eine Hilfe, aber nun, wie Papst Franziskus es ausdrückt, »Felsblöcke, mit denen man auf die Menschen wirft«⁶⁴? Oder aber bedeutet Tradition nicht die Grunddynamik eines nicht anzuhaltenden Übersetzungsprozesses, in welchem das, was übersetzt wird, nicht nur eine veränderte »Ausdrucksform« erhält, sondern selbst transformiert werden wird, um überhaupt transportiert werden zu können?⁶⁵

c. Eine Religion, die nicht antwortet – der Blick nach vorne

Ganz anders, als manche vielleicht vermuten würden, erschöpft sich Latours Denken zu Religion und Theologie keineswegs in der Dekonstruktion. Die *Decamouflage* von Kategorienfehlern führt vielmehr zu einer Neusortierung. Im Bereich von Wissenschaftstheorie und Politik hat Latour dies selbst intensiv vorangetrieben. Auch für das Feld des Religiösen finden sich in seinem Werk viele Anregungen und Hinweise, wie diese Neuorientierung gestaltet werden könnte. Das aber soll die Theologie nicht dispensieren, im Gegenteil, sie ist die Akteurin, auf die es ankommt, wenn die Impulse Latours für das Verständnis von Religion nachhaltig Früchte tragen sollen. Denn eine Disziplin mit einer so langen Geschichte markiert einen Faktor von Gewicht. Aber sie trägt auch eine Erblast von Gewicht mit sich. Denn sie findet sich in Spuren wieder,

64 Papst Franziskus, Nachsynodales Schreiben *Amoris Laetitia*, Nr. 305. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#Achstes_Kapitel_ [13.07.2020].

65 Vgl. J. Negel, »Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est... – Die Fraglichkeit des Traditionsarguments«, in: *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 331ff.

die zu verlassen nicht einfach ist. Lässt man sich theologisch auf das Denken Latours ein, liegt also eine Arbeit voraus, die nicht in einem Sammelband vorweggenommen werden kann. Es gilt, sie für die unterschiedlichen Fragen und Felder theologischer Reflexion im Einzelnen anzugehen. Der über allen Versuchen gemeinsam stehende Horizont lässt sich immerhin benennen. Für eine einzelne Spur, jene der theologischen Ethik⁶⁶, kann abschließend benannt werden, worin die Herausforderung konkret besteht. Der Ton dafür ist mit Latour gesetzt:

»Es braucht eine Religion, die sehr selbstsicher ist, um zu akzeptieren, *nicht zu antworten*. Sobald sie anfangen wird, an ihrer Fähigkeit zu zweifeln, zu sprechen, indem sie rettet, wird sie anfangen, in Verteidigung gegen die Mitbewerber sich in den Begriffen ihrer skeptischen Widersacher zu rechtfertigen: »Aber *auch ich* biete einen Zugang zur Ferne an, welcher der Referenz *ähnelt*, selbst wenn er weder über die Träger der UNVERÄNDERLICHEN MOBILE VERFÜGT noch über die Stütze der FORMALISMEN, um zu ihr zu gelangen.«⁶⁷

Übertragen auf die Reflexionsgestalt der Religion, die Theologie, lautet die Herausforderung: Wie müsste eine Theologie vorgehen, die »nicht antwortet«?⁶⁸ Was hätte sie zu sagen? Im »Lastenheft« einer solchen Theologie stün-

66 Die Disziplin, welche klassischerweise als »Moraltheologie« benannt wird, hat es in den letzten Jahrzehnten oftmals vorgezogen, als »theologische Ethik« bezeichnet zu werden. Eigenständigkeit in der Reflexion und der Anspruch auf Teilhabeschaft an der universalen ethischen Reflexion sollen damit angedeutet werden. Vielfach waren diese Bemühungen erfolgreich. Nichtsdestotrotz finden sich die Spuren jener fachlichen Herkunft wieder, nicht zuletzt in den Erwartungen, die manche von außen an das Fach richten. Die Latour'sche Maxime »Nicht zu antworten« bildet für die Disziplin deshalb eine doppelte Herausforderung.

67 B. Latour, *Existenzweisen*, 440f.

68 Wenn hier von einer Theologie, »die nicht antwortet«, die Rede ist, wird eine Formulierung Latours aus den *Existenzweisen* verwendet. Ebenso könnte man den in *Gaia* verwendeten Begriff von der »terrestrischen Religion« heranziehen. Latour grenzt eine solche Religion von der sogenannten »natürlichen Religion« ab, welche mit dem Wissenschaftsverständnis der Moderne deren problematischen Naturbegriff teilt. Dieser ist, hier wie dort, dafür verantwortlich, dass zwar viel von Materie und Natur die Rede ist, die reale Beschaffenheit von Materialität aber konsequent ignoriert, verfehlt und missachtet wird. Latour stellt sich in seiner figurativ-imaginativen Diktion neue »Völker« einer terrestrischen Wissenschaft sowie Religion vor: »Anders gesagt, die Angehörigen dieser Völker hätten nicht mehr das Gefühl, unter einem Globus zu leben, sondern inmitten von Relationen, die sie zusammensetzen müssten, eine nach der anderen, und ohne der Geschichtlichkeit entkommen zu können. Um den Kontrast

de also eine doppelte Anforderung: Einerseits hätte sie sich von der Vorstellung zu lösen, es gebe einen anderswo existierenden, zweifelsfreien »Wahrheitsgrund«, auf den man referieren und von dorthin materiale Aussagen in Bezug auf die gegenwärtig anliegenden Sachfragen beziehen könne.⁶⁹ Andererseits soll es eine Theologie sein, die den für die christliche Religion spezifischen Modus, nämlich die »Rettung« genannte Alteration von Personen, die sich unter dem Namen dieser Religion versammeln, klärt, erklärt und dadurch (mit-)ermöglicht. Das Beispiel einer der Disziplinen innerhalb des theologischen Fächerkanons, die besonders intensiv an der von Latour so titulierten »Modernisierungsfront« beteiligt waren, nämlich der Moralthologie, ist hier einschlägig.

Als eigenständige Disziplin, die sich explizit mit der ethisch-moralischen Seite der Religion befasst, ist die Moralthologie ein Kind dieser Moderne, die Latour so wuchtig problematisiert. Nicht so sehr die »mimetische Konkurrenz« mit einer anderen Konfession, wohl aber eine Anpassung an und Übernahme der Denkformen und Methoden jener »exakten« Wissenschaften, die die moderne Epistemologie prägen, galten während einer bestimmten Epoche der Fachgeschichte als Leitbild und hatten formatierende Wirkung auf das Selbstverständnis des Faches. So präzise und exakt, wie in der neuen Zeit Mathematik und Mechanik Zahlen- und Kräfteverhältnisse berechnen und damit ein Bild von der Wirklichkeit gewinnen können, so exakt sollte doch auch von Sündenlasten und den entsprechenden Bußleistungen gehandelt werden können!

Die »Rationalisierung« der Beichte ist das Leitbild. In einer sogenannten »Handbuchmoral« wird dem Beichtpriester in seiner heilsmittelnden Rolle gegenüber dem Pönitenten »Fachwissen« zur Verfügung gestellt, damit er

noch schärfer zu betonen, schlage ich die Formulierung vor, derartige Völkerschaften teilten ein gemeinsames Gefühl von *Terrestrialisierung*. Das Wort gibt es nicht? Dann muß eben dafür gesorgt werden, daß es das, was es bezeichnet, gibt! Derartigen Völkerschaften wäre gemeinsam, daß sie einander vor der Versuchung bewahrten, allzu rasch die Welt zu vereinheitlichen, die sie Schritt für Schritt erkunden. Denn beide befinden sich auf einem Boden, dessen Materialität und Fragilität sie jeden Tag mehr entdecken. Keine der beiden wähnt sich außerhalb der verstreichenden Zeit.« B. Latour, *Gaia*, 309.

69 Vgl. hierzu auch: M. de Certeau, »Der Mythos von den Ursprüngen«, Kapitel 3 in: ders., *GlaubensSchwachheit*.

seiner Aufgabe sachgerecht und möglichst zweifelsfrei nachkommen kann.⁷⁰ Die »Doppelklick«-Kommunikation besteht nun in einer eigenartigen und für die christliche Moral so typischen Amalgamierung zweier Ebenen: Zum rationalisierten Prozedere der Sündenvergebung kommt eine in ganz anderer Logik zu verstehende Heilsverheißung. Denn trotz der modernistischen Formsprache des Beichtgeschehens wird ja als dessen »Unterbau« weiterhin die substanzontologische Überzeugung von der grundsätzlichen Repräsentationsfähigkeit des Heils und damit der realen Vermittelbarkeit von Transzendenz und Immanenz beansprucht. Der Priester ist symbolhaftes Zeichen der Heilswirksamkeit Gottes und deren erster »Verfahrenstechniker« zugleich.⁷¹

Was hier auf das rechtsförmig strukturierte Institut der Beichte enggeführt ist, steht exemplarisch für einen Grundzug theologischen Redens zu Fragen der Moral: Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein und auch heute noch gibt es eine implizite und manchmal auch explizite Vorstellung von einer »moralischen Weisung« der Religion, die in unterschiedlichen Formaten auftreten kann: mal als ein Set mehr oder weniger präziser Vorstellungen darüber, was eine »katholische Moral« beinhaltet, mal als akademisch ausgewiesene Erörterung, deren Resultat aber dennoch in eindeutigen »sittlichen Urteilen« oder »Handlungsempfehlungen« besteht.

Wie aber kann die Theologie etwas zur Moral sagen, ohne den Fallstricken solcher Doppelkodierung zu verfallen? Sie müsste den Grundton ihres Redens ändern und als Voraussetzung dafür auch ihre Grundannahmen darüber, wie sich das Verhältnis von Religion und Glauben zu Wissen und Wissenschaft gestaltet. Dann könnte es ihr gelingen, ihre Ethik aus einem *Ethos des Wieder-aufnehmens* heraus zu betreiben. In ihrer Arbeit müsste sich jederzeit ausdrücken, dass christliche Religion nicht in erster Linie Gnosis (Wissen und Er-

70 Vgl. K.-H. Kleber, *Historia docet. Zur Geschichte der Moraltheologie*, Berlin/Hamburg/Münster 2005.

71 Latour rekonstruiert in seinen Gifford Lectures das von der Religion zugrunde gelegte, höchst ambivalente Natur-Verständnis, auf das die Grundproblematik dieses theologisch-kirchlichen Selbstverständnisses zurückgeht. Natur wird zur höchsten Autorität, dann aber in den Dienst an der rasch zitierten Transzendenz gestellt. »Im umfangreichen Repertoire der Geschichte der Religionen läßt sich nur schwer eine Gottheit finden, deren Autorität weniger umstritten war als die Gesetze, mit denen die NATUR alle Dinge zwingen konnte. IHR zu *gehörchen*. Was Wunder, daß die Politiker, Moralisten, Prediger, Juristen und Ökonomen noch immer nach einer derartigen unbestreitbaren Quelle von Autorität lechzen. Ach, könnten wir doch nur Modelle nutzen, wie die Naturgesetze sie bieten!« B. Latour, *Gaia*, 364.

kennnissubstrate) liefert, sondern wesentlich die Bewegung einer Metanoia (Umkehr) einführt, die dann wiederum zu neuen Ansichten und Einsichten für das Verstehen von Mensch und Welt führen kann.

Diese Reihenfolge zu beachten scheint für eine Disziplin, die unter dem Wissensparadigma der Moderne, aber natürlich auch unter dem Druck politisch-gesellschaftlicher Entscheidungsnotwendigkeiten steht, von herausragender Bedeutung zu sein. Vermag es die theologische Ethik, die ihr von der Religion her aufgegebene Abstandnahme und Selbstdistanzierung hinsichtlich der Gewissheitsversprechen normativistischer Ethikmodelle aufrechtzuhalten? Oder verdoppelt sie die – mit Latour gesprochen irrig-vermessene – Erwartung solcher Modelle auf Wissen und Referenz, indem sie diese nochmals theologal überdeterminiert?

Theologische Ethik könnte sich von den Impulsen und Neusortierungen Latours hingegen dazu anregen lassen, neu zu bestimmen, was sie heute unter »Normativität« versteht. Vergangene Antworten auf diese Frage wie das Modell der Kasuistik, der personalistischen Seelsorgemoral oder der »Autonomen Moral im christlichen Kontext« müssen nicht verleugnet werden – ihre Spuren lassen sich nicht auslöschen und sie haben eine Landschaft hinterlassen, die wiederum Ausgangspunkt für die Suche nach einer neuen, weiteren Etappe eines angemessenen Selbstverständnisses ist. Die normative Treue der Theologie könnte nun darin bestehen zu sondieren, wo und unter welchen Bedingungen es legitimerweise das gibt, was Latour »Transformation« nennt. Wo also findet Übersetzung von etwas statt, dem man treu zu bleiben verpflichtet ist? »Kein Transport ohne Transformation«, formuliert Latour. Theologische Ethik könnte es sich zur Aufgabe machen, Gelingens- und Misslingsbedingungen solcher Transformationen zu identifizieren und in einer nahräumigen, empirisch gesättigten Schau auf den konkreten Kontext zur Geltung zu bringen.

Solche Arbeit trägt dialektische Züge, ohne auf eine abschließende Synthese hinauszulaufen: Es gibt wohl »etwas« zu transportieren (die großen Werte der biblischen Verheißung: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, eine gleiche Würde aller ...), aber dieses Etwas verändert sich zugleich im Prozess seiner Überlieferung. Oder hat man zu Zeiten eines Franz von Assisi, dem die Gerechtigkeit ohne Zweifel ein Anliegen war, auch bereits von Generationengerechtigkeit und Nachhaltigkeit gesprochen? Und dass die Würde des Menschen auch egalitaristisch und nicht nur als Spezialwürde innerhalb eines ständegesellschaftlichen Modells der Kirche zu verstehen ist, lässt heute

sicherlich einen anderen Blick auf die Frage nach der Frauenweihe werfen als in einer ständischen Ordnung des Hochmittelalters.

Man wird für solche Fragen nach einer *legitimen Transformation* wohl keinen materialen Maßstab ausmachen können. Kriterium für deren Angemessenheit und Plausibilität könnten aber jene Verschiebungen, Wiederaufnahmen und Transformationen sein, die in der für den christlichen Glauben »gründenden« Zeit stattfanden und kanonisch festgehalten wurden. Die Frage lautet dann: Wie weit – forscherhaft oder behutsam, in welchem Takt und mit welchen Schritten – erfolgten in biblischer Überlieferung und zur Zeit der frühen Kirche jene »Übersetzungen« eines vorhandenen Impulses in neue Formen und Gestalten? Wie groß muss die Verschiebung gewesen sein, die damit erwirkt wurde? Ein solcher Blick auf die »Ursprünge« bedeutet, ihnen Autorität zu geben, aber auf der richtigen Ebene; sich ihnen anzuvertrauen und nach ihrem gegenwärtigen Sinn zu fragen, ohne sich den für deren Zeit gefundenen Antworten auszuliefern und sich damit aus der eigenen Zeit »herauszunehmen«.

Für die große Frage der ethisch-philosophischen Debatte nach der Universalität normativer Geltungsansprüche lässt sich mit Latour durch eine solche Neufassung der Tradierungs- und Treueproblematik der Religion eine ganz eigene Antwort entwickeln.

»[D]ie Universalität liegt nicht hinter uns – sie ist weder zu bewahren noch zu zerstören – sondern steht uns bevor wie eine überwältigende Aufgabe, für die sich zu wenige Arbeiter einfinden. Die Katholizität besteht nicht darin, die frohe Botschaft bis an die Grenzen des Universums zu tragen, sondern darin, von Grund auf und allerorten durch die bloße Vermittlung einer immerzu gefährdeten Rede die künftige Forderung nach einem noch auszuhandelnden Universellen zu produzieren.«⁷²

Es ist ein Verständnis von Universalität, das die binäre Logik und Entscheidungsverpflichtung zwischen Partikularität oder Universalität sprengt und auf einen dritten Weg hin öffnet: Was, wenn Universalität auf anderer Ebene läge als bislang vermutet? Nicht zuletzt diese Frage mutet das Denken Latours der Theologie zu. »Connectivity without holism« ist das von ihm selbst vorgeschlagene Stichwort einer solchen Epistemologie.⁷³ Greift nicht das Theo-

72 B. Latour, *Jubilieren*, 243.

73 B. Latour, »Why Gaia is not a God of Totality«, in: *Theory, Culture & Society* 34 (2017), 61-81, hier: 75.

logumenon der *Schöpfung* diese Überlegungen auf? Der Mensch findet sich eingebettet in eine Welt, gemeinsam mit allen anderen Wesen. Er ist für diese Welt verantwortlich, aber sie ist ihm geschenkt – ein höherer Standpunkt von außerhalb auf sie bleibt ihm verwehrt... Das Gespräch zwischen Latour und der Theologie jedenfalls erscheint vielversprechend.

Literatur

- Anonym, Benedikt XVI. Klima der 68er mitverantwortlich für Missbrauchsskandal, in: katholisch.de vom 11.04.2019, <https://www.katholisch.de/artikel/21325-benedikt-xvi-68er-sind-verantwortlich-fur-missbrauchsskandal> [13.07.2020].
- Ballhorn, E./Steins, G. (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart 2007.
- Bauer, Ch./Sorace, M. A. (Hg.), *Gott anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Mainz 2019.
- Bauer, T., *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- , *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018.
- Bobbert, M./Mieth, D., *Das Proprium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion*, Luzern 2015.
- Bogner, D., »Das Religiöse weiter denken. Mystik als heuristische Kompetenz«, Nachwort zur deutschen Ausgabe von: Certeau, M. de, *Mystische Fabel*, Berlin 2010, 491-532.
- , *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002.
- Certeau, M. de, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1989.
- , *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009.
- , *L'absent de l'histoire*, Paris 1973.
- , *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975.
- , *La fable mystique. XVI^e–XVII^e siècle*, Paris 1982.
- , *La faiblesse croire, texte établi et présenté par Giard, L.*, Paris 1987.
- , *La Possession de Loudun*, Paris 1970.
- , *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010.
- /Domenach, J.-M., *Le christianisme éclaté*, Paris 1974.

- /Julia, D./ Revel, J., Une politique de la langue. La Révolution française et les patois, Paris 1975.
- Damberg, W., Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 79), Paderborn 1997.
- /Hellemans, St., Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, Stuttgart 2010.
- Gertenbach, L./ Laux, H., Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019.
- Häring, B., Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, 3 Bände, Freiburg i.Br. 1979-1981.
- Hanimann, J., Der Unzeitgenosse. Charles Peguy – Rebell gegen die Herrschaft des Neuen, München 2017.
- Hoff, G. M., »Gott auf Abstand. Ästhetische Säkularitäten und postchristlich postchristliche Religionserkundungen«, in: *Stinglhammer, H.* (Hg.), Glauben – (wie) geht das?, Regensburg 2016, 52-72.
- Kleber, K.-H., Historia docet. Zur Geschichte der Moraltheologie, Berlin/Hamburg/Münster 2005.
- Latour, B., »Why Gaia is not a God of Totality«, in: *Theory, Culture & Society* 34 (2017), 61-81.
- , Exégèse et ontologie à propos de la résurrection, thèse de 3ème cycle, sous la direction de Bruaire, C., Université de Tours, 1975.
- , Existenzweisen der Moderne. Ein Gespräch mit John Tresch, aus dem Englischen von Adrian, M., https://www.z-i-g.de/pdf/ZIG_4_2013_latour.pdf [08.07.2020].
- , Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014.
- , Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011/2016.
- , Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin 2017.
- , Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 2008.
- Metz, J. B., Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.
- , Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.
- Negel, J., »Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est... – Die Fraglichkeit des Traditionsarguments«, in: *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013.

- Odenthal, A., *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*, Stuttgart 2019.
- Perniola, M., *Vom katholischen Fühlen*, Berlin 2013.
- Peukert, H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1978 (2009).
- Pinckaers, S.-Th., *Les sources de la morale chrétienne*, Paris 2007.
- Schiwy, G., *Rilke und die Religion*, Frankfurt a.M. 2006.
- Schmidgen, H., *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011.
- Theobald, Ch., *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i.Br. 2018.
- Trawöger, S., *Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie*, Leiden/Paderborn 2019.
- Unterburger, K., »Absolutistische Neuformatierung. Wie die Kurie zur Zentrale der Weltkirche wurde«, in: *Mythos Vatikan. Das Heil verwalten, Herder Korrespondenz Spezial* (2019), 20-24.
- Voegelin, E., *Die Neue Wissenschaft von der Politik*, München 2004.
- Wassilowsky, G., »Rechtskultur an der vormodernen römischen Kurie«, in: *Mythos Vatikan. Das Heil verwalten, Herder Korrespondenz Spezial* (2019), 17-20.

Lehramtliche Texte

- Dogmatische Konstitution DEI VERBUM. Über die göttliche Offenbarung, Rom 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html [DV].
- Papst Franziskus, Nachsynodales apostolisches Schreiben AMORIS LAETITIA an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie, Rom 2016, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [13.07.2020].
- Pastorale Konstitution GAUDIUM ET SPES. Über die Kirche in der Welt von heute, in: *Rahner, K./Vorgrimler, H., Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 261994, 449-552.

II. Gott, Gaia und eine digitale Gesellschaft: Latours Schöpfung(en)

THEOLOGIE DER ERDE?

UMRISSE EINER TERRESTRISCHEN REDE VON GOTT

Christian Bauer

Auf dem ersten Bild ist augenscheinlich die Erde zu sehen. Eine Aufnahme aus dem Weltall, vielleicht von Alexander Gerst? So scheint es zumindest. Denn das zweite Bild zeigt, dass es sich in Wirklichkeit um eine manipulierte Version des Bildes *Das große Gehege*¹ (1832) von Caspar David Friedrich handelt:



Friedrichs Bild zielt das Cover von Bruno Latours Buch *Kampf um Gaia*² über das »neue Klimaregime«³. Latours Gaiabegriff mag auf den ersten Blick esoterisch erscheinen. Liest man jedoch das gesamte Buch, so erweist sich das theoretische Anliegen dahinter als höchst plausibel – immerhin handelt es sich um die 2013 in Edinburgh gehaltenen Gifford Lectures. Latour selbst berichtet darin von seiner Entdeckung des Titelbildes, in dem soziale Welt und materielle Erde für ihn ineinander übergehen:

-
- 1 Bildquelle: Wikipedia.
 - 2 Dasselbe Bild findet sich auch auf der Titelseite von E. Rathgeb, *Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls*, München 2016.
 - 3 B. Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*, Berlin 2017, Untertitel.

»[Der] [...] Kunsthistoriker Joseph Koerner [...] musste mir erst mit dem Finger [...] den Verlauf der Flussschlinge [...] zeigen, bevor mir plötzlich [...] aufging, dass das, was ich zunächst für einen morastigen Vordergrund aus Wasserlachen und Schlammputzen gehalten hatte [...], der Globus selbst war, wie eingegraben in der ERDE.«⁴

Genau darum geht es im Folgenden: um das Ineinander von mundanen (von lat. *mundus* = Welt) und tellurischen (von lat. *tellus* = Erde) Sichtweisen, das heißt von weltlich-sozialen und irdisch-materiellen Perspektiven. Für den wechselseitig konstitutiven Zusammenhang beider verwendet Latour den Begriff des Terrestrischen – vom lateinischen Nomen *terra* herkommend, dessen weitgespanntes Bedeutungsspektrum vom Erdboden bis zum Grundstück, also vom Materiellen bis zum Sozialen reicht. Damit ist bereits das semantische Feld abgesteckt, innerhalb dessen im Folgenden erste Umrisse einer entsprechenden Theologie der Erde skizziert werden. Dabei geht es zunächst einmal um Latours terrestrischen Ansatz selbst (1.). Dieser wird sodann in ein Gespräch mit wichtigen theologischen Diskursen des 20. Jahrhunderts verwickelt (2.), um abschließend noch einige Arbeitsaufträge für eine ›erdbewusste‹ Theologie zu formulieren (3.). Diese begreift die sich anbahnende Klimakatastrophe⁵ als ein genuines Thema des gesamten Gottesdiskurses, das sich nicht einfach an die christliche Sozialethik delegieren lässt. Der Klimaexperte Hans Joachim Schellnhuber, der auch Papst Franziskus in Klimafragen berät, fasst die Dringlichkeit eines entsprechenden *terrestric turn* der Theologie in einem drastischen Bild:

»Man könnte die Situation mit einem leckgeschlagenen Schiff auf hoher See vergleichen. Natürlich gibt es auch neben dieser Havarie Probleme: Das Essen in der dritten Klasse ist miserabel, die Matrosen werden ausgebeutet, die Musikkapelle spielt deutsche Schlager, aber wenn das Schiff untergeht, ist all das irrelevant. Wenn wir den Klimawandel nicht in den Griff bekommen, wenn wir das Schiff nicht über Wasser halten können, brauchen wir über Einkommensverteilung, Rassismus und guten Geschmack nicht

4 B. Latour, *Gaia*, 373.

5 Catherine Keller thematisiert diese tellurisch-mundane Differenz von *earth* und *world* ebenfalls, indem sie die gegenwärtige Krise der Erde als eine grundsätzliche »fragility of the world« (C. Keller, *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York 2018, 69) beschreibt.

mehr nachzudenken [– und dann letzten Endes wohl auch nicht mehr über Theologie und Kirche].«⁶

1. Bruno Latours terrestrische Soziologie

Mit seinen beiden jüngsten Büchern *Kampf um Gaia* (2015 – frz. *Face à Gaïa*) und *Das terrestrische Manifest* (2017 – frz. *Où atterrir?*) eröffnet Latour eine neue, auch für die Theologie weiterführende Perspektive, die sich bereits in seinem Buch *Existenzweisen* abgezeichnet hat. Latour geht von einer »flachen Welt«⁷ ohne soziologische, theologische oder andere Metaposition aus, in der man als Soziologin und Soziologe den »Spuren der Akteure«⁸ zu folgen hat. In dieser flachen Welt gibt es nicht nur menschliche Akteure, sondern auch dinghafte (Stichwort: Material turn). Soweit so bekannt. Am Ende seines Buches *Existenzweisen* jedoch betritt mit Gaia, der ERDE, eine soziale Akteurin die Bühne, die als außersprachliche Wirklichkeit dem »Anzestralen«⁹ bei Quentin Meillassoux verwandt ist und zugleich auch die Hauptakteurin seiner neuesten Werke darstellt:

»GAIA [...] hat [...] mit der Erdmutter Pachamama genauso wenig zu tun wie mit der antiken Gä. [...] Dem Paganismus [...] misstraut sie ebenso sehr wie ihrer christlichen Transformation [...]. [...] Sie widerstrebt aller Flucht ins Jenseits. [...] GAIA kann die Gegenwart gastfreundlich aufnehmen, aber sie misstraut der Apokalypse [...]. [...] Sie will, dass die Gegenwart zunächst um desentwillen gefeiert wird, was sie ist: eine Zeit, die durch ihr Vergehen Dinge andauern lässt. [...] Mit ihrem Finger zeigt sie ganz einfach auf die Erde.«¹⁰

Also: Kein großes Anderswo und Anderswann, sondern einfach nur die pure Immanenz. Latours flache Erde ist eine Welt ohne Außen. Hier kann es keine »extraterrestrische«¹¹ Position geben. Im Horizont des Gaia-Begriffs kommt

6 <https://www.sueddeutsche.de/kultur/hans-joachim-schellnhuber-der-klimawandel-ist-der-einschlag-eines-asteroiden-1.3979674>.

7 Vgl. expl. B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Berlin 2007, 297.

8 Vgl. expl. ebd., 28.

9 Qu. Meillassoux, *Nach der Endlichkeit*, Zürich 2008, 44f.

10 B. Latour, *Gaia*, 485f.

11 Latour selbst schreibt: »[Tatsächlich] [...] muss man auf einem anderen Planeten weilen, um den Blickpunkt dessen einzunehmen, der sieht, wie der [...] Globus in Gestalt

es bei Latour zu einer auch theologisch weiterführenden Identifikation von Welt und Erde, von Sozialem und Materiellem, von Mundanem und Tellurischem. Die soziale Welt *ist* für ihn die materielle Erde – ein ›ist‹ von fast schon Rahner'schem Format: Profangeschichte *ist* Heilsgeschichte, Nächstenliebe *ist* Gottesliebe ... Nun also ganz säkular (oder eben auch nicht): Die soziale Welt *ist* die materielle Erde – so wie in dem eingangs erwähnten, zwischen beiden Wahrnehmungsmöglichkeiten changierenden Gemälde Caspar David Friedrichs.

GAIA ist für Latour eine »Aufforderung, die Zugehörigkeit zur Welt zu rematerialisieren«¹², das Signal einer elementaren »Rückkehr zur Erde«¹³. In seinem neuesten Buch *Où atterrir* kommt es nun zu einer interessanten terminologischen Weiterentwicklung des Gaia-Begriffs: Das »TERRESTRISCHE«¹⁴ ist von jetzt an sein wichtigster »Politik-Akteur«¹⁵, der ironischerweise gerade im Anthropozän »an der Geschichte teilzunehmen beginnt«¹⁶. Es macht die Differenz von »physischer Geographie und Humangeographie«¹⁷ ununterscheidbar und wirft zugleich eine »neue geo-soziale Frage«¹⁸ auf:

»Das TERRESTRISCHE stellt nicht länger allein den Rahmen menschlichen Handelns dar, es ist vielmehr Teil davon. [...] Diese Macht wirkt überall gleichzeitig, weist allerdings keine Einheit auf. Sie ist politisch, aber nicht staatlich. Sie ist buchstäblich atmosphärisch. In diesem sehr praktischen Sinn verteilt das TERRESTRISCHE die Politik neu.«¹⁹

einer vom Gehege einer gewöhnlichen Landschaft [...] umfassten Erde ganz langsam untergeht [...].« (B. Latour, *Gaia*, 373f.)

12 Ebd., 372.

13 Ebd. Die tellurische Parole lautet: »Zurück zum Boden« (Latour: *Das terrestrische Manifest*, 106).

14 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, Berlin 2018, 51.

15 Ebd., 51.

16 Ebd., 53.

17 Ebd., 52. Die in den Geschichtswissenschaften zunehmend wichtiger werdende Klimageschichte verbindet ebenfalls beide Perspektiven miteinander: die ›physische Geschichte‹ der Natur und die ›Humangeschichte‹ der Kultur (vgl. expl. für das römische Reich K. Harper, *Fatum. Das Klima und der Untergang des römischen Reiches*, München 2020 bzw. für die frühe Neuzeit Ph. Blom, *Die Welt aus den Angeln. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt*, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart, München 2017). Latour selbst spricht in diesem Zusammenhang von einer neuartigen »Geogeschichte« (ebd., 53).

18 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 76.

19 Ebd., 53, 108.

Das französische Wort »terrestre«²⁰ lässt sich im Deutschen am ehesten mit dem Adjektiv »erdverbunden«²¹ wiedergeben. Den biblischen »Erdling«²² Mensch (hebr. *adám*) bestimmt Latour von dorthier neu:

»[Es ist] [...] vielleicht an der Zeit, nicht mehr von Menschen, Humanwesen, zu sprechen, sondern von Terrestrischen, von Erdverbundenen [...], um damit den Humus [...] herauszustreichen, der in der Etymologie von ›human‹ steckt. (Erdverbunden hat den Vorteil, dass es weder Geschlecht noch Gattung angibt ...).«²³

Dem alten Menschen der klassisch »MODERNEN«²⁴ stellt Latour nun den neuen der spätmodern »ERDVERBUNDENEN«²⁵ entgegen und fragt: »Sind wir noch modern oder schon terrestrisch?«²⁶ Soziologisch gilt es fortan, den »Spuren der Erdverbundenen«²⁷ zu folgen. Dabei ist dann auch die »riskante Qualität reaktionärer Denker«²⁸ wie Carl Schmitt von Bedeutung, dessen Buch *Der Nomos der Erde*²⁹ in eine »Zone der Ununterscheidbarkeit«³⁰ von »Natur und Politik«³¹ führt:

20 B. Latour, *Gaia*, 421.

21 Ebd.

22 Ebd., 377 (vgl. J. Enxing, »Und Gott schuf den Erdling. Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nicht-menschliche Schöpfung mitdenkt«, in: *HerKorr* 3 (2020), 24-26). Leonardo Boff pointiert: »Der Mensch ist Erde.« (L. Boff, *Traum von einer neuen Erde. Bilanz eines theologischen Lebens*, Zürich 2019, 29)

23 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 101.

24 B. Latour, *Gaia*, 424.

25 Ebd.

26 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 67 [Satz im Original kursiv].

27 Ebd., 101.

28 B. Latour, *Gaia*, 407.

29 Schmitt führt in eine Situation der Entscheidung: »Schmitt wird uns erlauben, zwischen dem Nomos einer als GLOBUS und dem Nomos einer als GAIA [...] konzipierten ERDE zu wählen.« (B. Latour, *Gaia*, 392) Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass der Mensch den Globus in souveräner Weise von außen, Gaia aber nur in verstrickter Weise von innen her betrachten kann: Gaia kennt kein Außen.

30 G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2001, 96.

31 B. Latour, *Gaia*, 396.

»Das Denken der Menschen muss sich wieder auf die elementaren Ordnungen [...] richten. [...] Das Recht ist erdhaft und auf die Erde bezogen.«³²

Um den »toxischen und gleichwohl unentbehrlichen«³³ Carl Schmitt weiterführend zu entgiften, wäre das Terrestrische Latours in strikter Weise vom Tellurischen Schmitts zu unterscheiden, um von dorthier einen nichtvölkischen Begriff der Erde zu gewinnen³⁴ – eines Bodens ohne Blut. Terrestrisch ist Latour zufolge eine zweifach strukturierte, nichtidentitäre Existenzweise, welche die gesellschaftliche Differenz von lokal ortsverwurzelten »Somewheres«³⁵ und global raummobilen »Anywheres«³⁶ überschreitet³⁷. Sie könnte dazu führen, sich in einem offenen Heimatbegriff³⁸ nun »einerseits an einen bestimmten Boden zu binden und andererseits weltbezogen zu werden«³⁹:

»Der Attraktor des TERRESTRISCHEN vereint die [...] Figuren von Boden und Welt. [...] Vom Boden erbt er die Materialität [...]. [...] Der so verstandene Boden lässt sich nicht aneignen. Man gehört ihm, er gehört niemandem. Aber er erbt auch von der Welt, diese [...] verstanden [...] als [...] GLOBUS [...], das

-
- 32 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 2011, 6, 13.
- 33 B. Latour, *Gaia*, 386.
- 34 Schmitt »projiziert in seine Theorie des Rechts die Vorurteile eines alten Mannes, der von seinem Fenster aus eine alte europäische Agrarlandschaft betrachtet« (B. Latour, *Gaia*, 422).
- 35 Vgl. D. Goodhart, *The Road to Somewhere. The New Tribes Shaping British Politics*, London 2017.
- 36 Vgl. ebd.
- 37 Von dorthier lässt sich auch »duale Ekklesiologie« des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in seinen beiden Kirchenkonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* niedergelegt ist, terrestrisch weiterentwickeln. Eine zweitheilig verfasste Kirche des Konzils ist in diesem Latour'schen Sinn immer beides: »mundan« weltoffen in einem pastoralen Raum der Weite und »tellurisch« erdverbunden an pastoralen Orten der Nähe (vgl. expl. Ch. Bauer, *Spuren in die Pastoraltheologie von morgen. Frische Ideen, nicht nur für den pastoralen Strukturwandel*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 2017, 18-21, 19f.).
- 38 Vgl. Ch. Bauer, *Heimat ein[?] einer offenen Welt? Ressourcen für ein spätmodernes Kohärenzgefühl*, in: S. Strube (Hg.), *Das Fremde akzeptieren*, Freiburg/Basel/Wien 2017, 153-168 sowie *ders.*, *No roots, but routes? Erkundungen einer Theologie der multiplen Heimaten*, in: J. Garmaz/M. Juen/A. Hochrainer (Hg.): *Vielfältige Heimat(en). Kommunikativ-theologische Perspektiven einer prekären Kategorie*, Ostfildern 2020, 43-66.
- 39 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 20 (Kursivierung im Original). Ganz ähnlich folgende Formulierung: »sich an einen Boden binden einerseits, welthaft werden andererseits« (ebd., 107).

heißt das Erfassen [aller] der Existenzformen, die es verbieten, sich auf eine Lokalität zu beschränken [und] [...] sich hinter einer [...] Grenze zu verschanzen. [...] Der Boden ermöglicht Bindung, die Welt Entbindung.«⁴⁰

An diesem Punkt ›landet‹⁴¹ Latour buchstäblich bei einem terrestrischen Bekenntnis zu Europa als einem postkolonial sensibilisierten Weltakteur, der »klein genug [ist], um sich nicht für die ganze Welt zu halten, und groß genug, um sich nicht auf ein Fleckchen Erde zu beschränken«⁴² – und auf diese Weise exemplarisch »zeigen [könnte], was es heißt, bewohnbaren Boden wiederzufinden«⁴³:

»Europa wächst an seinen Fehlern. [...] Sein Anspruch, die Weltordnung zu diktieren, ist hinfällig. [...] Es hat einen ersten Selbstmordversuch unternommen. Dann einen zweiten. Fast wären beide gelungen. Dann glaubte es, der Geschichte entkommen zu können, indem es unter dem Schirm Amerikas Schutz suchte. [...] Jetzt steht Europa allein und schutzlos da. Dies genau ist der Moment, wieder in die Geschichte einzutreten, ohne sich einzubilden, sie zu beherrschen. [...] Nichts Besseres als ein Alter Kontinent, um [...] wahrzunehmen, dass die universelle Lage darin besteht, in den Ruinen der Modernisierung zu leben [...] und [...] nach einer Wohnstätte zu suchen. Europa ist [...] ein lokales [...] Experiment dazu, was es heißt, eine Erde *nach* der Modernisierung zu bewohnen, *zusammen mit jenen*, die die Modernisierung [...] von ihrem Mutterboden vertrieben hat.«⁴⁴

Dieses weltoffenen Erdhafte bzw. erdgebunden Welthafte prägt denn auch Europas Chance auf eine zweite, terrestrisch vertiefte Erweiterung:

»Wenn das erste Europa sich von unten her erschuf – auf der Basis von Kohle, Eisen und Stahl –, so wird das zweite sich *ebenfalls von unten her erschaffen*, nämlich von der schlichten Materie eines zumindest einigermaßen dauerhaften Bodens her. [...] Wie ist daran zu zweifeln, dass es zur Heimat derer

40 B. Latour, Das terrestrische Manifest, 107.

41 Vgl. ebd., 115.

42 Ebd., 121.

43 Ebd., 117.

44 Ebd., 115, 117, 121ff.

werden kann, die festen Boden suchen, [...] Ich möchte [...] dieses runzelige, vernarbte Europa [...] mein Land nennen können – ihr Refugium.«⁴⁵

Politisch geht es Latour zufolge darum, den »Geschmack am Lokalen, die Verbundenheit mit der Heimerde, die Wahrung zugehöriger Traditionen«⁴⁶ einerseits vom »Kainsmal der Reaktion«⁴⁷ zu befreien und ihn andererseits auf eine neuartige globale Diversität der verschiedensten Existenzweisen hin zu öffnen. Dabei könnte es sich als ein Mittel gegen den auch in Europa grassierenden Rechtspopulismus erweisen, die »bisher dem Attraktor LOKALES zufließenden Energien auf das TERRESTRISCHE zu lenken«⁴⁸. Latour plädiert für eine nichtidentitäre, diversitätsfreundliche »Repolitisierung der Zugehörigkeit zu einem Boden«⁴⁹, die *als solche* dann zugleich auch eine »größtmögliche Zahl an Alternativen der Zugehörigkeit zur Welt«⁵⁰ eröffnet:

»Vorrangig geht es darum, [...] mit anderen eine Welt teilen zu müssen, von der man längst weiß, dass sie nie wieder eine gemeinsame sein wird. [...] In der Verhandlung [...] zwischen den Anhängern des LOKALEN und des TERRESTRISCHEN muss die [...] Zugehörigkeit zu einem Boden zur Sprache kommen, aber ohne dass dies [...] gleich wieder mit den Ingredienzien verwechselt wird, die dem Lokalen beigemischt sind: ethnische Homogenität [...], Nostalgie, falsche Authentizität. Es gibt [...] nichts, das [...] weniger [...] bäuerisch-ländlich wäre [...] und der gegenwärtigen Zeit mehr entsprechen würde als darüber zu verhandeln, wie und wo wieder Bodenhaftung erzielt werden könnte. [...] Während das LOKALE sich [...] abschließt, differenziert sich das TERRESTRISCHE durch Öffnung. [...] Denn das TERRESTRISCHE hängt zwar an Erde und Boden, ist aber auch *welthaft* in dem Sinne, dass es [...] über alle Identitäten hinausweist.«⁵¹

Auch wenn es keine gemeinsame WELT mehr gibt, so gibt es doch immer noch eine gemeinsame ERDE – und deren allmähliches »Zurückschlagen« be-

45 Ebd., 118, 123. Siehe auch die Definition von Heribert Prantl: »Ein Europäer ist derjenige, der Sehnsucht nach Europa hat.« (Heribert Prantl: Wehen der Demokratie. 100 Jahre Weimarer Republik, in: Süddeutsche Zeitung vom 6.2.2019, 4)

46 B. Latour, Das terrestrische Manifest, 23.

47 Ebd.

48 Ebd., 65.

49 Ebd., 66.

50 Ebd., 24.

51 Ebd., 46f., 65f.

trifft letztlich alle Menschen in gleicher Weise. Mit Blick auf die Enzyklika *Laudato sí* von Papst Franziskus würdigt der Katholik Latour eine terrestrisch ›erdsensible‹ Spiritualität, die sich dieser existenziellen Herausforderung zu stellen bereit ist:

»Der Kosmos [...] braucht [...] eine Religion, die sich [...] mit den Wissenschaften und der Politik zu verbünden lernt [...]. In diesem Punkt hatte ich schon jede Hoffnung aufgegeben, als ich bei der Lektüre der Enzyklika [...] zu meiner freudigen Überraschung feststellte, dass hier [...] die ERDE als ›Mutter‹ und ›Schwester‹ angesprochen wurde [und] [...] der Papst schwungvoll den Bogen von der Ökologie zur Politik spannte [...].«⁵²

Bei seiner Suche nach weiteren Ressourcen für eine entsprechende Verknüpfung zwischen terrestrischem Gaia-Aktivismus und christlicher Erd-Spiritualität kann Latour geholfen werden. Dabei müsste man die Materialität der Erde ins Spirituelle hinein vertiefen und eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten«⁵³ skizzieren, die den Überlegungen Latours einen christlichen Resonanzraum bietet. Die folgenden Recherchen im theologischen Diskursarchiv des 20. Jahrhunderts führen daher von Latours terrestrischem Denken hinüber zum christlichen Gottesdiskurs. Eine künstlerische Brücke dorthin schlägt die von Paul Klee 1926 angefertigte Zeichnung *Christus*, die aus der »christischen«⁵⁴ Tiefenstruktur der Materie etwas Spirituelles hervorleuchten lässt:

52 B. Latour, *Gaia*, 482f. Papst Franziskus verweist auf die entsprechende Netzwerkstruktur der gesamten Schöpfung: »Alles ist aufeinander bezogen, und alle Menschen sind als Brüder und Schwestern gemeinsam auf einer wunderbaren Pilgerschaft, miteinander verflochten durch die Liebe, die Gott für jedes seiner Geschöpfe hegt und die uns auch in zärtlicher Liebe mit ›Bruder Sonne‹, ›Schwester Mond‹, Bruder Fluss und Mutter Erde vereint.« (Papst Franziskus, *Laudato sí*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikan 2015)

53 Vgl. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* (2 Bde.), Paris 1947-1949.

54 P. Teilhard de Chardin : *Science et Christ*. Œuvres de Teilhard de Chardin (Bd. 9), Paris 1965, 241. Das ›Christische‹ (frz. *le christique*) meint das »Zusammenwachsen des Göttlichen mit dem Geschöpflichen nach dem Vorbild Christi« (G. Schiwy, *Eine heimliche Liebe*. Lucile Swan und Teilhard de Chardin, Freiburg i.Br. 2005, 205). Teilhard spricht in diesem Zusammenhang auch häufig von einer evolutiven »Christifikation« (*P. Teilhard de Chardin*, *Le milieu divin*. Œuvres de Teilhard de Chardin (Bd. 4), Paris 1957, 150), »Christogenese« (*ders.*, *Science et Christ*, 239) bzw. einem »Pan-Christismus« (ebd., 87) der Schöpfung.

»Hier wurde der Versuch gemacht, die Welt in ihre elementaren Bestandteile zu zerlegen, die Grundstruktur der Wirklichkeit sichtbar zu machen [...]. [...] Aus den Tiefen dieser Wirklichkeit leuchtet ein Antlitz hervor [...]. Hier ist optisch realisiert, was der Kolosser-Hymnus mit dem Wort ›Bild des unsichtbaren Gottes‹ gemeint hat: Die Grundstruktur des Seins [...] trägt das Antlitz eines konkreten Menschen. [...] Aus der Tiefe des Seins leuchtet ein Antlitz auf, das Antlitz Christi, und dieses Antlitz prägt die Gestalt des Seins.«⁵⁵

2. Resonanzen im theologischen Diskursarchiv

»GAIA verlangt von den Wissenschaften, dass sie erklären, wo sie sich situieren und welchen Teil der Erde sie bewohnen«⁵⁶ – diese Forderung Latours gilt auch für die christliche Theologie. In deren Genealogie lassen sich christliche Ressourcen einer terrestrischen Rede von Gott finden. Große Theologen (leider kaum Frauen) des 20. Jahrhunderts haben nicht nur Irdisches und Himmlisches aufeinander bezogen, sondern auch beides zum Boden ihrer Rede von Gott gemacht – analog zum englischen Titel von Latours terrestrischem Manifest: *Down to earth*. Es geht um eine Theologie der *Deep incarnation*, das heißt um eine umfassende Inkarnation Gottes in den Tiefen der irdischen Materie. Dieses auf den dänischen Systematiker Niels Henrik Gregersen⁵⁷ zurückgehende Konzept dehnt die Anliegen einer ökologischen Theologie über schöpfungstheologische Inhalte hinaus⁵⁸ auf eine Theologie des »erweiterten Leibes Christi«⁵⁹ aus und gibt somit auch die Perspektive des folgenden Durchgangs durch das Diskursarchiv der jüngeren Theologiegeschichte vor:

55 K.-J. Kuschel, Gottessohn von Ewigkeit. Jüdische Wurzeln – christliche Entfaltung – existentielle Bedeutung, in: B. J. Hilberath/ders./H. Verweyen, Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte, Düsseldorf 1993, 28-70, 69.

56 B. Latour, Gaia, 485.

57 Mit *The cross of Christ in an Evolutionary world* hatte der Protestant Gregersen bereits 2001 einen ersten Aufsatz dazu vorgelegt. Andere griffen dieses Konzept auf und falteten es weiter aus. Catherine Keller spricht in einem ähnlichen Zusammenhang, aber ohne Rückbezug auf *Deep incarnation* von einer »ecodivine *intercarnation*« (C. Keller, Political Theology of the Earth, 99).

58 Vgl. D. Edwards, *Deep incarnation. God's redemptive suffering with creatures*, New York 2019, xv.

59 D. Edwards, *Deep incarnation*, 22, 23. Auch Ottmar Fuchs spricht vom einer »kosmischen Dimensionierung der Inkarnation« (O. Fuchs, Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins, in: Orientierung 59 (1995), 115-11, 115).

»*Deep incarnation* ist der Überzeugung, dass [...] Gott sich – indem er in der partikularen Lebensgeschichte des Juden Jesus aus Nazareth Gestalt annahm – zugleich auch mit den materiellen Bedingungen kreatürlicher Existenz (›alles Fleisch‹) verband, das Schicksal aller biologischen Lebensformen (›Gras‹ und ›Lilien‹) teilte [...] und auch den Schmerz empfindsamer Kreaturen (›Spatzen‹ und ›Füchse‹) von innen heraus erlebte.«⁶⁰

In dieser umfassend inkarnatorischen Perspektive lässt sich die Genealogie einer ›terrestrischen‹ Rede von Gott bis in die Anfänge christlicher Theologie zurückverfolgen. Einer ihrer Ursprünge⁶¹ liegt in den kosmisch entgrenzten Christushymnen der deuteropaulinischen Schriften im Neuen Testament:

»Er ist Bild des unsichtbaren Gottes,
 der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
 Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden,
 das Sichtbare und das Unsichtbare,
 Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
 alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
 Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.
 Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche.
 Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten;
 so hat er in allem den Vorrang.

60 Niels Gregersen, zit.n. *D. Edwards*, *Deep incarnation*, 21.

61 Weitere neutestamentliche Ursprünge lassen sich in der Schöpfungstheologie der Synoptiker finden (vgl. mit Blick auf Markus expl. *Ch. Schramm*, »Gut hat er alles gemacht« (Mk 7,37). Der Jesus des Markusevangeliums als ›Heilmacher‹ und ›Heiland‹ der gebrochenen Schöpfung, in: A. Leinhäupl (Hg.): *Jetzt verstehe ich die Bibel*, Stuttgart 2010, 207-212). Die synoptischen Narrative stehen im Rahmen jüdischer Vorstellungen vom ›guten Leben‹ aller Menschen im Horizont einer toraförmigen Schöpfungsordnung, die im Falle der weisheitlich-apokalyptischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu auf eine »eschatologische Restitution der Schöpfung« (*P. Hoffmann*, *Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Verkündigung Jesu*, in: ders., *Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament*, Stuttgart 2009, 25-38, 30) in der anbrechenden Gottesherrschaft zielten. Im konzeptuellen Rahmen von *Deep incarnation* heißt das: »[Jesus] [...] steht im Erbe von Israels Schöpfungsglauben, [...] seine Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft beinhaltet, dass diese Frohe Botschaft auch die natürliche Welt umfasst. Seine Verkündigung [...] ist voll von Bezügen zu Samenkörnern, Ernte, Weizen, Gras, Weinbergen, Obstbäumen, Regen, Sonnenuntergängen, Schafen und Vogelnestern. Er spricht von Gottes vorsehender Sorge für die Lilien im Feld und die Vögel in der Luft.« (*D. Edwards*, *Deep incarnation*, 6).

Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen,
 um durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen.
 Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen,
 der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.«
 Kol 1,15-20

Für die nachpaulinische Theologie⁶² ist Jesus von Nazareth, der Christus der Christinnen und Christen, das spirituelle »Herz der Schöpfung«⁶³. Irenäus von Lyon war einer der ersten christlichen Theologen, der diesen kosmischen Ansatz in Richtung einer Rekapitulation (griech. *anakephalaiosis*) aller Dinge weiterführte: Christus wird in der endzeitlichen Vollendung der Schöpfung »alles in sich rekapitulieren« (Adversus haereses III, 21,9). Diese spezifische Verbindung von Protologie und Eschatologie wurde nachfolgend diskursprägend. Irenäus knüpfte mit ihr an einer Spitzenaussage der paulinischen Eschatologie an, in der es in einem weiteren altchristlichen Hymnus von Gott heißt: »Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, um das ganze All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen – alles, was im Himmel und auf Erden ist, in ihm.« (Eph 1,10) Diesen Gedanken einer »mes-

-
- 62 Eine ähnlich entgrenzende Aktualisierung stellt das 1963 von Sydney Carter getextete Lied *Lord of the dance* dar, das diesen vorpaulinischen Christushymnus nicht nur mit den synoptischen Jesu-narrativen verknüpft, sondern ihn auch in eine interreligiöse Perspektive (Stichwort: *Dancing Siva*) stellt: »I danced in the morning/When the world was begun,/And I danced in the moon/And the stars and the sun«. Der Autor selbst schreibt: »I see Christ as the incarnation of the piper who is calling us. He dances that shape and pattern which is at the heart of our reality. By Christ I mean not only Jesus; in other times and places, other planets, there may be other Lords of the Dance. But Jesus is the one I know of first and best.« (S. Carter, zit.n. <https://stainer.co.uk/lord-of-the-dance/>)
- 63 R. Williams, *Christ the Heart of Creation*, London 2018. Jesus ist für Rowan Williams »the one on whom all the patterns of finite existence converge to find their meaning« (ebd., XIII). Diese christologische Grundthese entfaltet Williams in einem Rahner'schen Framework: »Creation is healed and restored not by a supplement or an interruption but by an opening into its own depths of connection with the creative act. Christ is that event of opening, revealing the Creator as the guarantor of creation's integrity, the point upon which finite form converges into beauty.« (ebd., 253) Mit Blick auf die heutige Klimakatastrophe benennt Williams das durchaus politische Ziel seines Buches: »to look harder and longer at the classical shape of incarnational teaching, and to see how it is in this light that we see light on the entire creaturely landscape which we inhabit, and which we are called in and with Christ to transform.« (ebd., 254)

sianischen Rekapitulation«⁶⁴ der gesamten Schöpfung verband Irenäus mit der »irdischen Inkarnation des Wortes«⁶⁵ zu einer antignostischen »Down to earth«⁶⁶-Theologie, welche die »gesamte Schöpfung«⁶⁷ eschatologisch rekapituliert und somit auch eine »starke patristische Begründung für zeitgenössische Theologien der *Deep incarnation*«⁶⁸ bietet.

In der »terrestrischen« Paulusrezeption des 20. Jahrhundert wurde der Gedanke einer *recapitulatio mundi* erdtheologisch in Richtung einer *recapitulatio terrae* ausbuchstabiert. Einer der ersten römisch-katholischen Theologen, welche die frühchristliche Diskursspur der »kosmischen Attribute des paulinischen Christus«⁶⁹ in dieser kreativen Weise wieder aufnahmen, war der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin. In seinem poetischen Gebet *Messe über die Welt*⁷⁰, das 1923 auf paläontologischen Grabungen in China entstanden war, skizzierte Teilhard die Verwandlung der Schöpfung in den kos-

64 G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Berlin 2006, 90. Giorgio Agamben kommentiert Epheser 1,10 folgendermaßen: »Dieser Vers ist wirklich bis zum Platzen voll von Bedeutung, so voll, dass man sagen kann, dass einige grundlegende Texte der westlichen Kultur [...] [von Origenes bis Martin Heidegger] nichts anderes als Fragmente sind, die aus seiner Explosion hervorgegangen sind.« (G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 89).

65 D. Edwards, *Deep incarnation*, 29.

66 Ebd., 30.

67 Ebd., 53.

68 Ebd.

69 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 83. Der paulinische Jesus ist für Teilhard zugleich auch der »Christus der Mystiker« (ebd., 85) – also von Menschen, die zwar keinen direkten Kontakt zu Jesus hatten, aber dennoch »etwas erfahren« (K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 11-31, 22) haben, von dem sie weder reden noch schweigen konnten: Christentum als historisch distanzierte, zugleich aber existenziell affizierte »Jesusmystik« (A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ⁶1951, 641).

70 Teilhards *Messe über die Welt* wäre terrestrisch-theologisch die lateinamerikanische *Missa da terra sem males* (»Messe vom Land ohne Böses«) an die Seite zu stellen, die von der Erfahrung landloser *campesinas* und *campesinos* ausgeht und diese mit der Exoduserfahrung Israels verbindet: »Die terra steht im Zentrum der Wirklichkeitserfahrung. ›Die von der Erde leben haben keine Erde.« [...] Autochthone Theologie verhilft ihnen zur Sprache: ›Wir wollen Erde auf Erden, Erde im Himmel haben wir schon.« [...] Von daher gewinnt dann auch das biblische [...] Thema des wandernden Gottesvolkes auf der Suche nach dem Land [...] unmittelbaren Erfahrungsbezug.« (H. Brandt, *Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde*, Neukirchen-Vluyn 1981, 165)

mischen Leib Christi – in einer umfassenden »Heiligung der Materie«⁷¹ durch den »eucharistische[n] Christus«⁷² wird sie zu einer »universellen Hostie«⁷³:

»Herr, da ich wieder einmal [...] in den Steppen Asiens weder Brot noch Wein noch Altar habe, erhebe ich mich nun im Licht der aufgehenden Sonne über diese Symbole [...] und bringe Dir [...] auf dem Altar der ganzen Erde [...] die Mühsal der Welt dar. [...] Mein Kelch und meine Patene sind die Tiefen einer Seele, die allen Kräften weit geöffnet ist, die sich gerade von allen Punkten der Erde her erheben und zum Geist konvergieren. [...] Dein Wort verlängert [...] den endlosen Akt seiner Inkarnation, und kraft seines Hineintauchens in den Schoß der Welt haben sich die großen Wasser der Materie mit Leben geladen. Nichts hat gezittert unter dieser unsagbaren Wandlung. Und doch ist das ganze Universum, die unermessliche Hostie, [...] in der Berührung mit Deinem Wort Fleisch geworden. Alle Materie ist von nun an inkarniert [...] durch Deine Menschwerdung.«⁷⁴

71 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 153.

72 Ebd.

73 Ebd., 58. Papst Franziskus schreibt in ähnlicher Weise: »In der Eucharistie findet die Schöpfung ihre größte Erhöhung. Die Gnade, die dazu neigt, sich spürbar zu zeigen, erreicht einen erstaunlichen Ausdruck, wenn der menschgewordene Gott selbst so weit geht, sich von seinem Geschöpf verzehren zu lassen. Auf dem Höhepunkt des Geheimnisses der Inkarnation wollte der Herr durch ein Stückchen Materie in unser Innerstes gelangen. Nicht von oben herab, sondern von innen her, damit wir ihm in unserer eigenen Welt begegnen könnten. In der Eucharistie ist die Fülle bereits verwirklicht, und sie ist das Lebenszentrum des Universums, der überquellende Ausgangspunkt von Liebe und unerschöpflichem Leben. Vereint mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen inkarnierten Sohn sagt der gesamte Kosmos Gott Dank. Tatsächlich ist die Eucharistie von sich aus ein Akt der kosmischen Liebe: ›[...] Denn auch dann, wenn man die Eucharistie auf dem kleinen Altar einer Dorfkirche feiert, feiert man sie immer in einem gewissen Sinn *auf dem Altar der Welt*.‹ Die Eucharistie vereint Himmel und Erde, umfasst und durchdringt die gesamte Schöpfung. Die Welt, die aus den Händen Gottes hervorging, kehrt zu ihm zurück in seliger und vollkommener Anbetung [...].« (Papst Franziskus : *Laudato sí*, Nr. 236)

74 P. Teilhard de Chardin, *Pierre* : *La messe sur le monde*, Paris 1965, 9, 26. Mit Ottmar Fuchs lässt sich Teilhards »kosmische Dimensionierung der Inkarnation« (O. Fuchs, *Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins*, 115) im Horizont einer »Theologie der universalen Schöpfungsgnade« (O. Fuchs, *Im Losgelassenen gehalten sein. Auf dem Weg zur ›unbedingten Gnade‹*, in: H. Wahl (Hg.): *Den ›Sprung nach vorn‹ neu wagen. Pastoraltheologie nach dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke*, Würzburg 2009, 49-65, 49) ekklesiologisch entgrenzen, der zufolge »nicht nur die Kirche, sondern auch die ganze Schöpfung durch Christus geschaffen« (ebd.) ist: »Bevor die Kirchen Christus irgend-

In seinem Buch *Le Milieu divin* von 1927, das er allen widmete, die »die Welt lieben«⁷⁵, entgrenzte Teilhard diese eucharistische ›Inkarnation‹ auf die göttliche Durchdringung der gesamten irdischen Wirklichkeit:

»Ohne Vermischung und ohne Verwechslung wird Gott, der wahre christliche Gott, vor euren Augen vom Universum Besitz ergreifen [...]. Er wird es durchdringen wie ein Strahl einen Kristall; er wird sich durch die ungeheueren Schichten des Geschaffenen hindurch überall [...] zeigen – ganz nahe und sehr fern zugleich. [...] Die Präsenz Gottes quillt aus dem ganzen Universum hervor. Wir sind von ihr derart umgeben und durchdrungen, dass nicht einmal mehr Platz bleibt, um auf die Knie zu fallen [...]. [...] Ohne die Welt zu verlassen, können wir uns in Gott versenken.«⁷⁶

Jesus von Nazareth, der kosmische Christus, ist für Teilhard de Chardin ein *universale concretum*, in dem sich die Universalität des Göttlichen und die Partikularität des Menschlichen perichoretisch durchdringen – ganz im Sinne der inkarnatorischen Grundfrage von *Deep incarnation*: »Welche Beziehung gibt es zwischen der gesamten natürlichen Welt, der Welt der Galaxien und Sterne, der Berge und Meere, der Bakterien, Pflanzen und Tiere und dem Leben, Sterne und Auferstehen Jesu Christi?«⁷⁷ In wechselseitiger Perichorese berühren sich Protologie und Eschatologie hier christologisch. Jesus ist »bis zu den Himmeln ausgestreckt, nachdem er die Tiefen der Erde berührt hat«⁷⁸, weshalb nicht nur im »inkarnierten Christus das Universum vorausgebildet«⁷⁹ ist, sondern in eschatologischer Spannung auch zu seiner »Synthese in Jesus«⁸⁰ hin konvergiert – zu seiner finalen Vollendung im Pleroma Christi, dessen Präsenz ganz allmählich »aus der Welt emergiert«⁸¹:

wohin bringen wollen, haben sie damit zu rechnen, dass Christus schon längst dort ist. [...] Im Sinne Teilhards geht es um die [...] praktische Annahme der Gnade unter den Menschen. [...] Eine solche Haltung der Pastoral könnte man auch eine [im weitesten Sinne] kulturökologische Pastoral nennen [...], die von der Schöpfung [...] ausgeht und kein heilsames Jota davon unter den Tisch fallen lässt [...].« (*O. Fuchs, Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins*, 116, 118f.)

75 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 9 (mit Verweis auf Joh 3,16: »Sic Deus dilexit mundum«).

76 Ebd., 26, 133, 138.

77 D. Edwards, *Deep incarnation*, xv.

78 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 92.

79 Ebd., 83.

80 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 162.

81 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 92.

»Eines Tages, so verkünde uns das Evangelium, wird die langsam zwischen Menschheit und Gott aufgehäuften Spannung ihre [...] Grenzen erreichen. Das wird dann das Ende sein. Wie ein Blitz, der von einem Pol zum anderen überspringt, wird sich die schweigend angewachsene Präsenz Christi in den Dingen plötzlich offenbaren. [...] Um die Parousie zu ersehnen, müssen wir einfach nur, in dem wir es christianisieren, das Herz der Erde in uns schlagen lassen.«⁸²

Teilhard de Chardin geht es um einen »terrestrischen Glauben«⁸³, der die »moderne ›Religion der Erde‹ »⁸⁴ nicht verdammt, sondern vielmehr christlich »tauft«⁸⁵ – für ihn sind die wesentlichen »Achsen des Glaubens«⁸⁶ für den »Christus-Gläubigen«⁸⁷ und den »Erd-Gläubigen«⁸⁸ im tiefsten Grunde dieselben. Sein deutscher Mitbruder Karl Rahner arbeitete wenige Jahrzehnte später in seiner Meditation *Glaube, der die Erde liebt*, einem seiner schönsten Texte überhaupt, mit ganz ähnlichen Motiven:

»Jesus hat selbst gesagt, daß er hinuntersteigen werde ins Herz der *Erde* [...], dorthin [...], wo alles verknüpft [...] ist und wo inmitten dieser Einheit der Tod [...] sitzt. Dorthin ist er im Tod hinabgedrungen; [...] damit er, abgestiegen zu [...] der wurzelhaften Einheit der Welt, ihr sein [...] Leben für immer einstifte. Weil er gestorben ist, gehört er erst recht dieser Erde. Denn wenn der Leib eines Menschen in das Grab der Erde gebettet wird, geht der Mensch [...] die endgültige Einheit ein mit jenem geheimnisvollen einen Grund, in den alle [...] Dinge zusammengeknotet sind [...]. In dieses Unterste und Tiefste [...] ist der Herr im Tod hinabgestiegen. Dort ist jetzt er und nicht mehr [...] der Tod. Im Tod ist er das Herz der irdischen Welt geworden [...].«⁸⁹

82 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 195f., 201.

83 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, 144.

84 Ebd., 160.

85 Ebd.

86 Ebd., 188.

87 Ebd.

88 Ebd.

89 K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*, Freiburg i.Br. 1966, 65.

Rahner zufolge existiert nicht nur »Gott in Welt«⁹⁰, sondern – in tellurischer Wendung des Mundanen – auch »Gott in Erde«. Von diesem terrestrischen Punkt aus thematisiert er Ostern präsenzeschatologisch⁹¹:

»Er ist [...] auferstanden in seinem *Leibe*. Das heißt [...]: Er hat schon begonnen, sich diese Welt anzuverwandeln [...]. [Es] [...] braucht nur noch die kleine Weile, [...] bis überall [...] in Erscheinung tritt, was eigentlich schon geschehen ist. [...] Weil er nicht an den Symptomen der Oberfläche begann, die Welt zu heilen, [...] sondern an der innersten Wurzel anfang, meinen wir [...], es sei nichts geschehen. [...] Weil die Bosheit noch immer neue Runen in das Angesicht der Erde zeichnet, schließen wir, im tiefsten Herzen der Wirklichkeit sei die Liebe gestorben [...] [Die Geschichte steuert jedoch] [...] mit unheimlicher Präzision auf seinen Tag [...] [zu], [...] an dem seine Herrlichkeit, alles verwandelnd, aus ihren eigenen Tiefen brechen wird. [...] Darum dürfen wir Kinder dieser Erde sie lieben [...]. [...] Seitdem gebiert die Mutter Erde nur mehr Kinder, die verwandelt werden. Denn seine Auferstehung ist der Anfang der Auferstehung allen Fleisches.«⁹²

Karl Rahners erdbewusste Ostertheologie zielt auf etwas, das man heute »Deep resurrection«⁹³ nennen könnte:

»Rahner kommt zeitgenössischer Deep-incarnation-Theologie sehr nahe, wenn er Jesus in seinem Tod in die Tiefen der Erde eintreten sieht [...]. [...] Der auferstandene Christus bleibt Teil der Erde [...]. Durch seine Präsenz sind die neuen Kräfte einer verwandelten Schöpfung [...] bereits am Werk. Nicht nur die Kirche, sondern die ganze Schöpfung wird zum Leib Christi.«⁹⁴

90 Vgl. J. B. Metz u.a. (Hg.): *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner (2 Bde.), Freiburg i.Br. 1964.

91 Vgl. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln/Zürich/Köln 51967, 401-428 (insbesondere die Thesen III und IV).

92 K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, 66-68. Mit Adorno lässt sich der christliche Glaube an die Auferstehung des Leibes in Richtung eines entsprechenden Materialismus wenden: »Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches. Fluchtpunkt des [...] Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung.« (*Th. W. Adorno*, *Negative Dialektik*, Berlin 1966, 207)

93 D. Edwards, *Deep incarnation*, 8 (vgl. ebd., 86-89 zu Rahners *Glaube, der die Erde liebt*).

94 D. Edwards, *Deep incarnation*, 103f.

Eine in ihrer existenziellen Dramatik (Stichwort: Runen der Bosheit) unvergleichliche ›Erdspiritualität‹ prägte auch das, was der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer wenige Jahre zuvor im Anschluss an Friedrich Nietzsche⁹⁵ christliche »Treue zur Erde«⁹⁶ genannt hatte. Bonhoeffer konnte ihm diesen »Gedanken der Treue zur Erde nicht überlassen«⁹⁷. Als guter Kenner des nietzscheanischen Werkes distanzierte er sich von allen »Hinterweltlern«⁹⁸ einer religiösen Theorie der zwei Welten: »Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar ›christlich‹ zu sein auf Kosten der Erde.«⁹⁹ Dem setzte er ein beherztes »Ja zum Leben auf der Erde«¹⁰⁰ entgegen, das ihn dann auch in den Widerstand gegen den Nationalsozialismus führte: *Deep incarnation* bis hin zum politisch inkarnierten Lebenszeugnis im Martyrium – auch wenn Bonhoeffer dafür keine paulinischen Sprachspiele einer kosmischen Inkarnationschristologie verwandte. Was er jedoch in seinen Gefängnisbriefen über die ›Mundانيت‹ des christlichen Glaubens schreibt, setzt dennoch eine entsprechend ›tellurische‹ Bodenhaftung voraus:

»Niemand hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen [...] wie eine faule Frucht angesehen [...] Ich will also darauf hinaus [...], dass man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, dass man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ›madig macht‹, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert«¹⁰¹.

Bonhoeffers erdbezogenes Credo lautete: »Ich fürchte, dass die Christen, die nur mit einem Bein auf der Erde zu stehen wagen, auch nur mit einem Bein

95 Siehe den nietzscheanischen Imperativ »Bleibt der Erde treu!« (*F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, KSA 4, München 1999, 15*).

96 Vgl. N. Capozza, *Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken*, Münster 2003.

97 Eberhard Bethge, zit.n. N. Capozza, *Im Namen der Treue zur Erde*, 19.

98 N. Capozza, *Im Namen der Treue zur Erde*, 23 (vgl. das einschlägige Kapitel *Von den Hinterweltlern in Nietzsches Zarathustra*).

99 Dietrich Bonhoeffer, zit.n. N. Capozza, *Im Namen der Treue zur Erde*, 55.

100 Dietrich Bonhoeffer, zit.n. N. Capozza, *Im Namen der Treue zur Erde*, 87.

101 *D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh* ¹⁵1994, 182, 185f. Gott ist für Bonhoeffer »kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden« (*D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung*, 163).

im Himmel stehen.«¹⁰² Jahrzehnte später pointierte der befreiungstheologisch inspirierte Rahner-Schüler Elmar Klinger in ähnlicher Perspektive: »Christen sind Menschen, die an den Himmel glauben und die Erde lieben.«¹⁰³ Eine andere »terrestrische« Brücke nach Lateinamerika schlägt M.-Dominique Chenu, der als »Großvater«¹⁰⁴ der dortigen Theologie der Befreiung gilt. Der französische Dominikaner knüpfte nicht nur bei Teilhard an, indem er die Kirche als eine »christische« Gemeinschaft«¹⁰⁵ verstand, vielmehr umfasste für ihn das »theandrische Mysterium«¹⁰⁶ Jesu – paulinisch »le Christ recapitulateur«¹⁰⁷ – auch in »messianischer Rekapitulation«¹⁰⁸ die gesamte Schöpfung:

»Der unmittelbare Gegenstand des Glaubens [...] ist [...] das Wort Gottes, das mit dem Menschen im Takt einer Heilsökonomie kommuniziert, in die der Mensch [...] mit allen Dimensionen seines Seins einbezogen ist [...] – und darum auch in einem Universum, das es [= das Wort Gottes] zu seiner Vollendung führen wird, indem es dieses Universum mit Gott vereinigt. Eine umfassende Rekapitulation, in welcher die messianische Verheißung alle irdischen Hoffnungen der Menschheit aufnimmt. [...] Die liebende Ausdehnung Gottes als Schöpfer reicht [...] bis dorthin, wo das Sein in der *Materie* den tiefsten Punkt seiner Dichte besitzt.«¹⁰⁹

102 D. Bonhoeffer/M. von Wedemeyer, Brautbriefe Zelle 92. 1943-1945, München 1999, 92, 38.

103 E. Klinger, Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 107.

104 Gustavo Gutiérrez, zit.n. Ch. Bauer, Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes. Ein Interview mit Gustavo Gutiérrez, in: Orientierung 70 (2006), 107-108, 107.

105 M.-D. Chenu, Interventions Dominicaines de Monteils, 84-seitige maschinelle Tonbandabschrift einer Vortragsreihe auf dem Generalkonzil der Dominikanerinnen von Monteils (2.-4. August 1978); Archives-Chenu/Paris, Abteilung Conférences, 44 [Archives-Chenu: Vorträge].

106 M.-D. Chenu: *Une école de théologie – le Saulchoir*, Paris 1985, 137.

107 Vgl. expl. M.-D. Chenu, *Les signes des temps* [1967], 221.

108 G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 90. Auch für Chenu war das »Messianische« von zentraler Bedeutung (vgl. Ch. Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bände), Münster 2010, 774-792).

109 M.-D. Chenu, *Théologie du travail*, Paris 1951, 543f., 556.

Das »irdische Geschick des Menschen«¹¹⁰ wird in einer »Ökonomie der Inkarnation«¹¹¹ rekapituliert, deren eschatologische Ausdehnung im Sinne Teilhards kosmische Dimensionen annimmt. Chenu fasste sie im Rahmen eines historisch-kontextuell inkarnierten Thomismus¹¹², dessen ganzheitliche Anthropologie zu einer Rematerialisierung der christlichen Rede von Gott beitrug:

»Jedem Dualismus entgegengesetzt, konstituiert der Mensch sich als ein einziges Sein, in dem Materie und Geist die konsubstantiellen Prinzipien einer Ganzheit [...] bilden [...]. Die Materie im Menschen kann [...] am Leben Gottes teilhaben – und [...] Christus, der Gott-Mensch, ist der Garant einer Auferstehung des verherrlichten Fleisches. Der Mensch ist der Kreuzungspunkt einer Ausdehnung schöpferischer Liebe bis hinein in die Dichte der Materie.«¹¹³

Chenu kritisiert den »ideologischen Dualismus«¹¹⁴ von Materialismus und Spiritualismus – wobei der historische Materialismus von Marxistinnen und Marxisten für ihn eine durchaus gerechtfertigte »Revanche«¹¹⁵ am geschichtsenthobenen Spiritualismus vieler Christinnen und Christen¹¹⁶ darstellt. Seiner dem entgegengesetzten Lesart der *Summa theologica* des Hl. Thomas von Aquin zufolge tendiert die gesamte Schöpfung in einer materiesensiblen Eschatologie der Rekapitulation *aus sich selbst heraus* zurück zu ihrem Schöpfer. *Deep incarnation* mit thomasischer Grammatik:

110 Ebd., 544.

111 Ebd., 544.

112 Vgl. Ch. Bauer, Marie-Dominique Chenu.

113 M.-D. Chenu, St. Thomas d'Aquin et la théologie, Paris 1959, 122.

114 M.-D. Chenu, Matérialisme et spiritualisme, in : *ders.*, L'évangile dans les temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, 461-464, 461.

115 M.-D. Chenu, Spiritualité du travail, Paris 1953, 24.

116 Chenus inkarnatorische Alternative besteht in einer christlichen Gesamtvision der Welt, in der Spiritualität der Materie und Materialität des Spirituellen zu einer ausgewogenen Einheit konvergieren. In seiner *Théologie de la matière* erinnerte er an die »antispiritualistischen« Ursprünge seines Ordens, der im 13. Jahrhundert angesichts der materiefeindlichen Häresie der Katharer gegründet wurde: »Die spiritualistischen Irrlehren [...] gehen aus einem Irrtum über die Materie hervor [...]. [...] [Es geht um] [...] das Problem [...] des Stellenwerts der Materie in der Heilsökonomie Gottes des Schöpfers und [...] im Streben des Menschen nach Erlösung.« (M.-D. Chenu, *Théologie de la matière*, Paris 1967, 15f., 18f.)

»Es gibt eine lebendige Tradition, welche die einzelnen Jahrhunderte hindurch die Implikationen des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes bekundet, das sich in der Kirche als Leib Christi fortsetzt. Diese Treue zur Inkarnation verwirklicht [...] durch ihre ›Rekapitulation‹ [...] [aller Dinge in Christus] den Plan der Schöpfung.«¹¹⁷

Chenu war einer der ersten Theologinnen und Theologen des 20. Jahrhunderts, die den thomasischen Gedanken vom Menschen als Gottes mitschöpferischem *co-creator* bzw. mitschöpferischer *co-creatrix* auf das technische Zeitalter ausdehnten – eine von Latour her durchaus sinnvolle theologische Denkfigur, deren ökologische Schattenseiten heute jedoch nur allzu bewusst sind. Angesichts der »säkularen Apokalypse«¹¹⁸ der drohenden Klimakatastrophe spricht Papst Franziskus von einer »anthropozentrischen Maßlosigkeit«¹¹⁹, derentwegen das »gemeinsame Haus«¹²⁰ von Menschen, Tieren und Pflanzen in ernster Gefahr sei. Damit markiert er eine weltgeschichtlich epochale Bruchkante von moderner Anthropozentrik¹²¹ und ökologischer Einsicht¹²², welche die gerade vorgestellten theologischen Spekulationen von heutigen Problemlagen trennt. An ihrer Schwelle steht das Zweite Vatikanische Konzil, dessen weltpastorale Grundformel »Kirche in der Welt von heute«¹²³ angesichts der Klimakatastrophe terrestrisch zu reformulieren wäre: Kirche auf dem Boden der Erde. Aber auch das Konzil selbst bietet durchaus Ansatzpunkte für eine ökologische Pastoral, in der es nicht mehr »nur« um »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« (GS 1) des Menschen, sondern der gesamten Schöpfung geht:

117 M.-D. Chenu, *Théologie de la matière*, Paris 1967, 11f.

118 C. Keller, *Political Theology of the Earth*, 110. Im Gegensatz zu den »apocalyptic geopolitics« (21) der gegenwärtigen US-Administration charakterisiert Catherine Keller die »operative political theology« (ebd.) von Papst Franziskus als »counterapocalyptic and ecogeopolitical« (ebd.), das heißt als eine »alternative to a politics of fear and enmity, of colonization and capitalization« (ebd.), die das Politische als ein erdsensibles »gathering for the common good« (ebd., 22) fasst.

119 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, 116.

120 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, Untertitel.

121 Vgl. *Gaudium et spes*: »Alles auf Erden ist auf den Menschen als seinem Mittel- und Höhepunkt [centrum et culmen] hinzuordnen.« (GS 12)

122 Vgl. *Club of Rome*, *The limits of growth*, New York 1972.

123 Vgl. den offiziellen Titel von GS.

»Es gilt, die Welt [...] und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen. [...] Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt die ganze Welt erfassen. Vom Menschen [...] gehen sie aus, auf ihn wirken sie wieder zurück [...]. [...] Während der Mensch seine Macht weit ausdehnt, kann er sie doch nicht immer so steuern, dass sie ihm wirklich dient. [...] Schon gehen die technischen Fähigkeiten so weit, dass sie das Antlitz der Erde selbst umformen. [...] Der Mensch wird sich [...] dessen bewusst, dass er jene Kräfte richtig lenken muss, die er selbst geweckt hat und die ihn entweder unterdrücken oder ihm dienen können.« (GS 4, 5, 9)

Diese menschengemachte Problematik hat auch der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff erkannt. Der ehemalige Franziskaner überschreitet damit nicht nur den klassisch-modernen Fortschrittsglauben der bisher entrollten theologischen Diskursgeschichte, er steht damit auch für eine umweltsensible Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung. So wie auch Papst Franziskus »in aller Klarheit«¹²⁴ die Verbindung von menschlicher Armut und ökologischer Katastrophe adressiert, steht auch Boff für eine umfassende »Ökologie der Befreiung«¹²⁵, die von einem »Zusammenhang zwischen sozialer und ökologischer Ungerechtigkeit«¹²⁶ ausgeht und erdpolitisch auf eine »ökologisch-soziale Demokratie«¹²⁷ mit kosmischen Dimensionen zielt. In einem fast schon Latour'schen Move transformiert er spirituelle Impulse des Hl. Franz von Assisi, der alle Akteure der Schöpfung – auch tierische und »unbelebte«¹²⁸ – als Geschwister betrachtete, in eine kosmisch-sakramentale Gesamtökologie der geschundenen Erde.

Bereits in seinem ersten Buch *O Evangelho do Cristo cósmico* knüpfte Boff dabei explizit an Teilhard de Chardin¹²⁹ an, dessen epochale Leistung darin

124 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 125. Der Papst selbst verweist in diesem Zusammenhang auf den Hl. Franziskus, in dessen Nachfolge es darum gehe, die »Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde« (*Papst Franziskus*, *Laudato sí*, Nr 49): »Er zeigte eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Schöpfung Gottes und gegenüber den Ärmsten und den Einsamsten.« (ebd., Nr. 10)

125 L. Boff, *Traum von einer neuen Erde*, 116.

126 L. Boff, *Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik*, Düsseldorf 1994, 93.

127 Ebd., 86.

128 Ebd., 94f., 107.

129 Siehe auch L. Boff, *In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften*, Kevelaer 2013, 24-48.

bestanden habe, die paulinische »Tradition des kosmischen Christus«¹³⁰ auf der Höhe neuzeitlicher Diskurse wieder freigelegt zu haben. In seiner Christologie *Jesus Christus, der Befreier* schlug er dann eine erdbezogene Brücke von Rahners Ostertheologie zur Sakramentalität der Welt – und zwar bis hin zu jenem berühmten »Sakrament des Zigarettenstummels«¹³¹, in dessen physischer Materialität Boff zufolge etwas von seinem verstorbenen Vater weiterlebt. Denn die Auferstehung öffnete die historische Existenz Jesu von Nazareth auf den gesamten materiellen Kosmos, der in ihm zu seiner Verklärung hin konvergiert:

»Mit der Auferstehung hat Christus diese Welt nicht verlassen, wohl aber ist er tiefer in sie eingedrungen, so dass er jetzt [...] in allen Dingen anwesend ist [...]. [...] Seine Fähigkeit zu[r] Gemeinschaft [...] mit der Materie der Welt ist nunmehr voll realisiert, so dass er fortan nicht mehr nur in der Zeit und im Raum Palästinas zugegen ist, sondern in der gesamten Fülle von Zeit und Raum. [...] So offenbarte die Auferstehung die kosmische Dimension Christi. [Die] [...] materiellen Elemente sind Sakramente, die uns in Gemeinschaft mit ihm bringen, insofern sie ja im innersten Kern ihres Seins zur Wirklichkeit Christi gehören.«¹³²

Boff reagiert damit auf Teilhards christologische Grundfrage, ob der »Christus der Evangelien, den wir uns in den Dimensionen einer Mittelmeerwelt vorstellen und lieben, noch unser unfassbar groß gewordenes Universum umfassen und dessen Zentrum bilden kann«¹³³. Der »historische Jesus«¹³⁴ und der »kosmische Christus«¹³⁵ bilden für ihn eine ostertheologische Differenz, die mit Blick auf die »christische Tiefenstruktur«¹³⁶ allen Seins eine »kosmische Mystik«¹³⁷ freisetzt. Diese ermöglicht eine terrestrische Reformulierung des christlichen Credo, in der protologischer Hervorgang und eschatologische Vollendung im Mysterium des *Deus trinitaris* zusammenfließen:

130 Ebd., 9.

131 Vgl. L. Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf¹⁵1998.

132 L. Boff, Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg i.Br. 1986, 145, 147-149.

133 P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, 24.

134 L. Boff, *In ihm hat alles Bestand*, 10.

135 Ebd.

136 Ebd.

137 Ebd., 12.

»Wenn wir sagen, wir seien geschaffene Wesen, behaupten wir damit, wir stammten von Gott, trügen Gottes Spuren an uns und seien auf dem Weg zu [ihm] [...]. [...] Als Christen sagen wir, der kosmische Christus durchdringe das Weltall [...] und führe es zum göttlichen Punkt Omega. Der Heilige Geist bewohne die Schöpfung, gebe ihr Schwung und Leben und schiebe und ziehe sie zur absoluten Synthese im Reich der Dreifaltigkeit.«¹³⁸

Die Teilhard'schen Bezüge sind offensichtlich. Von der chinesischen Wüste Ordos führt ein direkter Weg in den brasilianischen Regenwald:

»Reich scheint mir die Spiritualität des allgegenwärtigen Leibes Christi zu sein, der das ganze Universum umfasst [...]. Teilhard spricht davon unter der Bezeichnung ›kosmischer Leib‹ Christi, den er in den paulinischen Gefangenschaftsbriefen wie auch bei den Kirchenvätern findet. [Das] [...] passt [...] zur Erfahrung unseres Volkes im Urwald. Diese Menschen haben nämlich weder Gotteshäuser noch Gottesdienste. Ihr Tempel kann der Leib des Auferstandenen und ihr Leben eine große Liturgie sein. Und der Urwald mit seinen Bäumen, Blüten, Flüssen, Seen und Tieren [...] wäre dann hineingenommen in die Christosphäre.«¹³⁹

Die praktischen Konsequenzen, die Boff daraus zieht, lesen sich, als ob Latour ihm den Stift geführt hätte:

»[Wir müssen] [...] eine Haltung entwickeln, die geprägt ist von Ehrfurcht und Achtung, von Mitgefühl, Geschwisterlichkeit und Zärtlichkeit gegenüber der ganzen Schöpfung [und] [...] in der es alle Menschen lernen, mit allen Wesen – belebten und unbelebten – als Bürger [...] zusammenzuleben. [...] Alle sind sie [...] Brüder und Schwestern in einem kosmischen Abenteuer [...]. [...] Wir müssen lernen, zusammenzuleben mit Steinen und Pflanzen, mit Tieren und Sternen, als Bürger ein und derselben menschlichen Stadt.«¹⁴⁰

Als göttliche Treiber des Lebens animieren Boff zufolge Sohn und Geist das »Geheimnis der Schöpfung«¹⁴¹:

138 L. Boff, *Von der Würde der Erde*, 51, 83.

139 C. Boff, *Mit den Füßen am Boden*, Düsseldorf 1986, 82.

140 L. Boff, *Von der Würde der Erde*, 94f., 107.

141 Ebd., 157.

»Beide sind in der Schöpfung am Werk und treiben sie in einem aufsteigenden Prozess auf das Reich der Dreifaltigkeit hin. Sie rekapitulieren in sich [...] das ganze Universum [...]. Auch das Weltall wird teilhaben an der Auferstehung allen Fleisches, deshalb gibt es auch eine Zukunft für Sterne und Gebirge, für Pflanzen, Tiere und Völker.«¹⁴²

In seinem geistlichen Vermächtnis *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens* vertiefte Boff vor kurzem diese Latour-nah entgrenzte ganzheitlich-sakramentale Weltsicht. Leitend ist dabei abermals die österliche Präsenz des kosmischen Christus »im Herzen der Materie«¹⁴³ – ein eschatologischer Schöpfungsoptimismus, der in Zeiten der Klimakatastrophe jedoch akut gefährdet zu sein scheint:

»[Immer] [...] wenn du irgendetwas berührt, wenn du jemanden umarmst, wenn du ein wenig Erde in die Hand nimmst, eine Landschaft und die Berge betrachtest, wenn du in einer sternklaren Nacht deinen Blick den unzähligen Sternen zuwendest, dann sei dir dessen bewusst, dass in all dem der kosmische Christus gegenwärtig ist. Du wirst niemals einen nur profanen Blick auf die Natur, auf die Erde oder auf einen Menschen haben: Sie sind Sakramente. Er treibt die Evolution voran, er ist in ihr, damit sie ihre Richtung beibehält, und er ist am Ende, um sie an sich zu ziehen. Und er wird alles Gott übergeben, der dann alles in allem sein wird.«¹⁴⁴

Nach Jahrzehnten lehrmäßiger Konflikte Boffs mit römischen Behörden ist diese ganzheitliche, von Teilhard de Chardin ausgehende Gesamtsicht der Dinge nun auch beim päpstlichen Lehramt angekommen. In seiner bereits genannten Enzyklika *Laudato sí* entwirft Papst Franziskus, der zur Vorbereitung auch einschlägige Werke Boffs konsultierte, eine christologisch zentrierte und eschatologisch finalisierte Kosmvision, die unter anderem von synoptischen Narrativen ihren Ausgang nimmt und Jesus von Nazareth als einen ›antignostischen‹ Schöpfungsfreund charakterisiert:

142 Ebd.

143 L. Boff, *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens*, Kevelaer 2018, 83. Boff zitiert in diesem Kontext immer das apokryphe Thomasevangelium: »Ich bin das Licht, das über allem ist; ich bin das All. Das All ist aus mir hervorgegangen und das All kehrt zu mir zurück. Spalte das Holz, und ich bin darin. Heb den Stein auf, und ich bin darunter. Ich bin bei euch alle Tage, bis ans Ende der Zeiten.« (vgl. expl. ebd., 82f.)

144 L. Boff, *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens*, 82f.

»Wenn er jeden Winkel seines Landes durchstreifte, verweilte er dabei, die von seinem Vater ausgesäte Schönheit zu betrachten, und lud seine Jünger ein, in den Dingen eine göttliche Botschaft zu erkennen [...]. Jesus lebte in vollkommener Harmonie mit der Schöpfung [...]. [...] Er war weit entfernt von den Philosophien, die den Leib, die Materie und die Dinge dieser Welt verachteten. Dennoch haben diese ungesunden Dualismen im Laufe der Geschichte das Evangelium entstellt. Jesus arbeitete mit seinen Händen und hatte täglich Kontakt mit der von Gott geschaffenen Materie, um sie mit seinem handwerklichen Geschick zu gestalten.«¹⁴⁵

Dieses synoptische Jesusnarrativ verknüpft Franziskus mit den genannten paulinischen Christushymnen, denen zufolge am »Ende der Zeiten«¹⁴⁶ der Sohn dem Vater »alles übergibt und Gott alles in allem ist«¹⁴⁷. Denn in Jesus hat Gott sich in den »geschaffenen Kosmos eingefügt«¹⁴⁸ und dessen Geschick »bis zum Kreuz durchlaufen«¹⁴⁹ – weswegen das »Mysterium Christi von Anbeginn der Welt, besonders aber seit der Inkarnation, innerhalb der Wirklichkeit der Natur verborgen wirkt«¹⁵⁰:

»Das Neue Testament spricht zu uns nicht nur vom irdischen Jesus und seiner so konkreten und liebevollen Beziehung zur Welt. Es zeigt ihn auch als den Auferstandenen und Verherrlichten, der mit seiner allumfassenden Herrschaft in der gesamten Schöpfung gegenwärtig ist [...]. Auf diese Weise erscheinen uns die Geschöpfe dieser Welt nicht mehr als eine bloß natürliche Wirklichkeit, denn geheimnisvoll umschließt sie der Auferstandene und richtet sie auf eine Bestimmung der Fülle aus. Die gleichen Blumen des Feldes und die Vögel, die er mit seinen menschlichen Augen voll Bewunderung betrachtete, sind jetzt erfüllt von seiner strahlenden Gegenwart.«¹⁵¹

An das Ende seines Lehrschreibens stellt Franziskus ein zusammenfassendes Gebet, dessen Ghostwriter Leonardo Boff heißen könnte:

145 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, Nr. 97-98.

146 *Ebd.*, Nr. 100.

147 *Ebd.*

148 *Ebd.*, Nr. 99.

149 *Ebd.*

150 *Ebd.*

151 *Ebd.*, Nr. 100.

»Wir preisen dich, Vater, mit allen Geschöpfen,
 die aus deiner machtvollen Hand
 hervorgegangen sind.
 Dein sind sie
 und erfüllt von deiner Gegenwart und Zärtlichkeit.
 Gelobt seist du.

Sohn Gottes, Jesus,
 durch dich wurde alles erschaffen.
 In Marias Mutterschoß
 nahmst du menschliche Gestalt an;
 du wurdest Teil dieser Erde
 und sahst diese Welt mit menschlichen Augen.
 Jetzt lebst du in jedem Geschöpf
 mit deiner Herrlichkeit als Auferstandener.
 Gelobt seist du.

Heiliger Geist, mit deinem Licht
 wendest du diese Welt der Liebe des Vaters zu
 und begleitest die Wehklage der Schöpfung;
 du lebst auch in unseren Herzen,
 um uns zum Guten anzutreiben.
 Gelobt seist du.

O Gott, dreifaltig Einer,
 du kostbare Gemeinschaft unendlicher Liebe,
 lehre uns, dich zu betrachten
 in der Schönheit des Universums,
 wo uns alles von dir spricht.
 Erwecke unseren Lobpreis und unseren Dank
 für jedes Wesen, das du erschaffen hast.
 Schenke uns die Gnade, uns innig vereint zu fühlen
 mit allem, was ist.

Gott der Liebe,
 zeige uns unseren Platz in dieser Welt
 als Werkzeuge deiner Liebe
 zu allen Wesen dieser Erde,

denn keines von ihnen wird von dir vergessen.
 Erleuchte, die Macht und Reichtum besitzen,
 damit sie sich hüten vor der Sünde der Gleichgültigkeit,
 das Gemeinwohl lieben, die Schwachen fördern
 und für diese Welt sorgen, die wir bewohnen.

Die Armen und die Erde flehen,
 Herr, ergreife uns mit deiner Macht
 und deinem Licht,
 um alles Leben zu schützen,
 um eine bessere Zukunft vorzubereiten,
 damit dein Reich komme,
 das Reich der Gerechtigkeit, des Friedens,
 der Liebe und der Schönheit.
 Gelobt seist du.«¹⁵²

3. Terrestrische Rede von Gott angesichts der Klimakatastrophe

Was bedeutet das alles *heute* für die eng miteinander verknüpften Diskurse, Praktiken und Spiritualitäten¹⁵³ einer terrestrischen Theologie? Diese müsste im Sinne Bruno Latours nicht nur von einer sozial flachen *Welt* ohne panoptische Metaposition ausgehen (das geschieht ohnehin schon¹⁵⁴), sondern

152 Ebd., Nr. 246.

153 Diese begriffliche Differenzierung verdankt sich Michel Foucaults dreifacher Methodik: Archäologie von wissensproduktiven Diskursarchiven, Genealogie von machtförmigen Praxisfeldern und Kritik von selbstkonstitutiven Spiritualitätstechniken.

154 Rainer Bucher im Kontext kirchlicher Zukunftsplanung: »Ein erster Schritt wäre, sich von der alten Herrschaftskategorie ›Überschaubarkeit‹ zu verabschieden [...]. [...] Es geht um den Verzicht auf die pastoralen Prinzipien Kontrolle, Dauer und umfassende Integration [...]. Man muss nicht überblicken, worin man ist, um erkennbar, erreichbar und ansprechbar zu sein.« (R. Bucher, Die unerbetene Chance nutzen, in: Feinschwarz.net (9. August 2017)) Mit einer solchen dezentrierten Nach-Societas-perfecta-Pastoral korrespondiert die Entdeckungsfreude einer explorativen Theologie, die ihren Gott nicht einfach ›hat‹, sondern ihn vielmehr im alltäglichen Leben zu suchen und finden hat: »Wir müssen die Stadt von einer kontemplativen Sicht her, das heißt mit einem Blick des Glaubens erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt. Die Präsenz Gottes begleitet die aufrichtige Suche, die Einzelne und Gruppen vollziehen, um Halt und Sinn für ihr Leben zu

auch von einer materiell flachen *Erde* ohne extraterrestrische Außenperspektive. Nach der anthropologischen Wende Karl Rahners braucht es heute eine terrestrische Wende der Theologie. Im Anschluss an Latours philosophischen Gewährsmann Gilles Deleuze könnte man auch von einer *immanent theology* sprechen – vielleicht ist eine solche Theologie der je größeren Transzendenz Gottes¹⁵⁵ ohnehin viel angemessener als alles andere. In Form einer neuen »Immanenzapologetik«¹⁵⁶ könnten sie die skizzierte theologische Diskursgenealogie in die Gegenwart hinein verlängern. Bereits im Jahr 1893 hatte Maurice Blondel mit seiner ersten Immanenzapologetik das theologische 20. Jahrhundert eröffnet. Eine zweite könnte bei Bruno Latour ihren Ausgang nehmen und im Anschluss an Rahner mit anti-barthianischer Spitze¹⁵⁷ an der Blondel'schen Grunddifferenz von Wollen (»volonté voulante«) und Können (»volonté volu«) ansetzen:

»Und wenn schon der Himmel sich schenken muß, damit die Erde erträglich sei [Stichwort: Karl Barth], dann muß er [...] als Glanz aus dem dunklen Schoß der Erde selber brechen [also aus der ›Immanenz‹]. [...] Die Erde, unsere große Mutter, [...] gebiert Kinder maßlosen Herzens, und [...], was sie ihnen gibt, ist zu schön, um von ihnen verachtet zu werden [= volonté volu], und ist zu arm, um sie [...] reich zu machen [= volonté voulante].«¹⁵⁸

finden. [...] Diese Präsenz muss nicht hergestellt, sondern entdeckt, enthüllt werden.« (Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr. 71)

155 Vgl. K. Justaert, *Theology after Deleuze*, London/New York 2012, 34.

156 E. Klinger, *Armut*, 83.

157 Vgl. Rahners nichtdialektische Offenbarungstheologie in *Hörer der Wortes*: »[Unsere Religionsphilosophie zeigt] [...] eine positive Empfänglichkeit des Menschen für Offenbarung, so daß diese nicht einfach der negative dialektische Gegenschlag wird [...]. [...] Gott kann so einerseits wirklich noch reden, andererseits kann der Mensch dieses von ihm aus nicht berechenbare Wort so hören, daß es wirklich vernommen ist. [...] [Dann braucht einerseits] Offenbarung [...] nicht bloße Krisis des Menschlichen [...] zu sein, das eigentlich nie Fleisch werden kann, sondern immer nur Stachel des Fleisches bleibt, und doch kann andererseits [...] der Mensch die freie Offenbarung Gottes als unerwartete, ungeschuldete Gnade [...] nicht zwar als Widernatur, wohl aber als Übernatur annehmen.« (K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 224f.)

158 K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, 63f. Das Zweite Vaticanum folgte in *Gaudium et spes* derselben ›immanenztheologischen‹ Sehnsuchtsspur: »Da es [...] der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles der Menschen, offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig den Sinn seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit über den Menschen. Die Kirche weiß sehr wohl, daß Gott allein [...]

Rahner hatte in seiner transzendentalen Anthropologie die ›Transzendenz der Immanenz‹¹⁵⁹ herausgestellt. Heute gilt es, – mit Rahner über ihn hinaus – im terrestrischen Rahmen einer Soziologie der flachen Welt die »Immanenz der Transzendenz«¹⁶⁰ theologisch zu entdecken: »Wer hat uns gesagt, dass Transzendenz ein Gegenteil haben muss?«¹⁶¹ Judith Gruber spricht in analogem Zusammenhang von »Transimmanenz«¹⁶². Der unendlich transzendente Gott wäre dann »mitten in unserem Leben jenseitig«¹⁶³. Diese vielzitierte Formel Bonhoeffers stellt einerseits die Transzendenz Gottes sicher (»jenseitig«), verortet sie aber zugleich auch inmitten der Immanenz (»mitten in unserem Leben«). Transzendenz gäbe es dann – analog zu Thomas Luckmanns kleinen, mittleren und großen Transendenzen¹⁶⁴ – in terrestrischer Perspektive nur »innerhalb der Grenzen des Planeten, innerhalb seiner multiplen Welten«¹⁶⁵. Immanenztheologisch ginge es dabei um ein transzendent-technologisch-politisches Aktionsprogramm, dessen Akteurinnen und Akteure nicht mehr dem Schlachtruf eines transzendent-modernen »Plus ultra«¹⁶⁶ folgen, sondern vielmehr der Maxime eines immanent-spätmodernen »Plus intra«¹⁶⁷:

»Hier steckt die Transzendenz der Religion, nämlich im Innersten der menschlichen Seelen; hier [ist auch] [...] die Technologie zu Hause, nämlich im Innersten der zahllosen, mit *allen* Begebenheiten *aller* Akteure [...] verflochtenen Berichte; hier stecken die Ressourcen der Politik, nämlich im

die Antwort auf die tiefsten Sehnsüchte des menschlichen Herzens ist [...]. [...] Immer wird der Mensch jedoch wenigstens ahnungsweise Verlangen in sich tragen, zu wissen, was der Sinn seines Lebens, seines Tuns und seines Todes ist.« (GS 41).

- 159 Diese wurde mit dem Zweiten Vaticanum sogar zur Lehre der Kirche. In *Gaudium et spes* ist nicht nur von einer gottgewollten »Transzendenz der menschlichen Person« (GS 76) die Rede, sondern auch im Sinne einer Selbsttranszendenz des Immanenten überhaupt von allem, was in der »Kondition des Menschen diese Welt übersteigt« (ebd.).
- 160 Mündliche Äußerung von Prof. Dr. Michael Schüßler (Tübingen).
- 161 B. Latour, Nie modern gewesen, 170.
- 162 Vgl. J. Gruber, Theologie nach dem Cultural turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 162-169.
- 163 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 141.
- 164 Vgl. Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.
- 165 B. Latour, Gaia, 489.
- 166 Ebd., 488 (im Original kursiv).
- 167 Ebd. (im Original kursiv).

Innersten der [...] Revolte derer, die sich aufbäumen, weil sie sehen, dass sie den Boden unter den Füßen verlieren. In gewisser Weise weist die Devise *Plus intra* auch einen Weg [...], der die Naturgeschichte des Planeten mit der Heilsgeschichte der Inkarnation verbindet [...].«¹⁶⁸

Immanenztheologie zu betreiben bedeutet daher nicht nur, in einer flachen Welt von Gott zu reden, sondern auch auf dem Boden einer Erde, die sich in zunehmendem Maße gegen ihre menschlichen Feinde zu wehren beginnt. Klimaforschung, Geologie und Geografie werden somit einerseits für die Pastoraltheologie zu unverzichtbaren Partnerdisziplinen¹⁶⁹, andererseits aber auch für die Theologie insgesamt – inklusive der Dogmatik¹⁷⁰, für welche diese Disziplinen einer umfassenden ›Erdkunde‹ heute einen höchst relevanten *locus alienus* darstellt. Ihre klassischen Traktate lassen sich von dorthier terrestrisch reformulieren¹⁷¹, was im Folgenden anfanghaft und in exemplarischer Weise mit Blick auf Protologie, Christologie und Eschatologie geschehen soll.

Einen Ansatzpunkt dafür bietet wiederum die theologische Tradition. Schöpfung, Christus und Vollendung bilden darin eine gesamttheologische Grundbewegung, die dem Bauplan der thomasischen *Summa theologica* entspricht, deren *Prima pars* den Ausgang (›exitus‹) aller Dinge aus Gott, deren *Secunda* ihre Rückkehr (›reditus‹) und deren *Tertia* schließlich Christus als

168 Ebd., 489.

169 Vgl. die Ausgabe 4/2017 der *Lebendigen Seelsorge* (›Pastoralgeographie‹) sowie das vom Cusanuswerk geförderte ›pastoralgeographische‹ Dissertationsprojekt meines Doktoranden Lukas Moser.

170 Leonardo Boff nennt als entsprechend zu bearbeitende Theologumena die »Betonung, die das Christentum dank dem Geheimnis der Inkarnation und aufgrund der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, auf die Materie legt; das Verständnis der Auferstehung als Umgestaltung der Welt, der Materie und des menschlichen Körpers; die Entdeckung des sakramentalen Charakters des Kosmos, dem Gott ja seine Züge eingepägt hat; sowie das Geheimnis der Schöpfung, das uns zu Brüdern und Schwestern aller Wesen macht und das sich in einer Mystik der Verschwisterung ausprägt, wie Franz und Klara von Assisi und deren Nachfolger und Nachfolgerinnen sie auf mitreißende Weise gelebt haben und leben.« (L. Boff, Von der Würde der Erde, 51).

171 So fragt beispielsweise auch der 2014 von Sigurd Bergmann und anderen herausgegebene Band *Christian Faith and the Earth. Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology* (Edinburgh 2014) in einem schönen Wortspiel entlang der klassischen Traktate: What/where/who on earth is... God, Jesus Christ, the Spirit, the church? (vgl. Kapitel 2, 3, 4 und 8).

geschichtlichen Weg dieser Bewegung behandelt. Im Rahmen einer inkarnatorisch zentrierten Schöpfungs- und Erlösungstheologie ordnet Thomas die theologischen Themen somit auf einer historischen Kurve an, die ihren christologischen Scheitelpunkt im »Ereignis der Inkarnation«¹⁷² hat. In ähnlicher Weise lehrt auch das Zweite Vaticanum, dass Gott als »Ursprung und Ziel aller Dinge« (GS 20) immer »zugleich Schöpfer und Erlöser« (GS 41) ist, aus dem sich alle geschaffenen Dinge »herleiten« (GS 36), so wie sie auch in Christus »zusammenfassend« (GS 38) vollendet werden. Im Rahmen einer schöpfungstheologisch grundierten Eschatologie der Rekapitulation aller Dinge im kosmischen Christus heißt es in der konziliaren Pastoralkonstitution¹⁷³:

»Das Wort Gottes, durch das alles geschaffen ist, wurde [...] selbst Fleisch, damit es als vollkommener Mensch [...] alles in sich zusammenfasse [recapitularet]. Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, jener Punkt, auf den alle Sehnsüchte der Geschichte [...] zulaufen und [...] die Fülle aller [...] Bestrebungen.« (GS 45)

Diese dogmatische Lehre des Konzils lässt sich nicht mehr ungebrochen weiterführen. Jenseits eines häufig anzutreffenden »religiösen Schöpfungskitsches«¹⁷⁴ wären heute herkömmlichere Formen einer entsprechend harmlosen Schöpfungstheologie in eine klimakritische »carbon theology«¹⁷⁵ zu transformieren. In seinem Buch *A political theology of climate change*¹⁷⁶ entwickelt Michael Northcott dafür einen eigenen »karbontheologischen« Ansatz, der in geradezu materialistischer Weise argumentiert:

»Kohle [carbon] ist vor allem anderen jene Substanz, die eine neue Beziehung zwischen Menschheit und Planeten initiierte [...]. Kohlebefeuerte Dampfmaschinen waren die ersten Fahrzeuge, die Menschen schneller als der Galopp eines Pferdes oder ein windgetriebenes Boot bewegten – sie

172 M.-D. Chenu, Le plan de la Somme théologique de S. Thomas, in : Revue Thomiste 45 (1939), 93-107, 104 (siehe auch Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie, 635-665).

173 Vgl. M.-D. Chenu, Chenu, M.-Dominique : Le rôle de l'Église dans le monde contemporain, in : G. Barauna (Hg.), L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution »Gaudium et spes« (Band II), Brüggel 1968, 422-443, 427f.

174 O. Fuchs, Ist »Corona« die Krone der Schöpfung?, in: Feinschwarz.net [28. März 2020].

175 Testimonial auf der Rückseite von M. Northcott, *A political theology of climate change*, Grand Rapids 2013.

176 Vgl. M. Northcott, *A political theology of climate change*. Bruno Latour nennt dieses Werk ein »erstaunliches Buch« (B. Latour, Gaia, 390).

eröffneten somit die moderne Ära einer extremen Geschwindigkeit und einer synchronen globalen Zeit. Millionen Jahre bevor ihr umfassender Gebrauch das Anthropozän anstieß, war die Kohle für die Menschen in einem noch grundlegenden Sinn wegweisend.«¹⁷⁷

Latour bezeichnet die Kohle als einen auf paradoxe Weise irdischen »Himmelskörper«¹⁷⁸, da es sich dabei wie auch im Falle von Erdöl oder Gas um »Sonnenenergie handelt, die von Lebewesen aufgefangen worden war, die später in Felsgestein sedimentierten«¹⁷⁹. Northcott stellt in ähnlicher Weise fest:

»Kohle ist gespeichertes Sonnenlicht. Die Verbrennung von Kohle setzt prähistorisches Karbon in die Atmosphäre frei, das in der Erdkruste gespeichert war. Dieses gespeicherte Karbon repräsentiert die Tätigkeit von Millionen Pflanzen und anderen Lebewesen, die [...] nach und nach in die Erdkruste einsanken. Somit schlossen sie ausreichend viel CO₂ ein, um das Gleichgewicht von Kohlenstoff und Sauerstoff in der Atmosphäre zu verändern und so die klimatischen Bedingungen für die Evolution [...] des *Homo sapiens* zu schaffen [...]. Ohne Kohle würde es nicht nur keine modernen Menschen geben – ohne sie würde es überhaupt keine Menschen geben.«¹⁸⁰

Die eng mit dieser fossilen Speichermaterie zusammenhängenden abermaligen klimatischen Veränderungen des Anthropozäns bringen das Jahrtausende alte Gleichgewicht von Karbon und Oxygen aus der Balance. Sie machen daher eine neue »Neue Politische Theologie« erforderlich, die in schöpfungstheologischer Hinsicht ein neues Erd-Ethos¹⁸¹ des christlichen In-der-Welt-Seins¹⁸² einklagt:

»Die fossilen Energieträger, die in den Tiefen der Erde verbleiben, befinden sich [...] in den Händen Gottes. Die Klimakrise verweist darauf, dass – um Gott [...] zu ehren – lokale und nationale Gemeinschaften Wege finden sollten, ihre fossilen Brennstoffe in den Tiefen der Erde zu bewahren. Zugleich

177 M. Northcott, *A political theology of climate change*, 50.

178 B. Latour, *Gaia*, 394.

179 Ebd., 394.

180 M. Northcott, *A political theology of climate change*, 50f.

181 Vgl. mit Blick auf den komplementären Begriff des »Weltethos« Auer: *Zur Theologie der Ethik sowie H. Küng, Projekt Weltethos*, München 1990.

182 Hier gibt es zahlreiche Überschneidungen zur christlichen Sozialethik (vgl. expl. die einschlägigen Veröffentlichungen von Markus Vogt).

sollten sie eine neue Energiewirtschaft schaffen [...], die von Sonnenlicht, Wind und Biomasse abhängt – und so jene [...] Verbindungen von Natur und Kultur, Land und Leben, Liebe zum Nächsten und zur Natur wiederherzustellen, die für den jüdischen und christlichen Messianismus einer herrschaftskritischen Liebe so zentral ist.«¹⁸³

Eine terrestrische Brücke von dieser materiesensiblen Schöpfungstheologie einer messianischen Lebensordnung hin zu einer klimatologisch zugespitzten Christologie des Mitleidens Gottes mit seiner Schöpfung schlägt Northcott, indem er das Konzil von Nizäa, das die »klimatische Bedeutung der Datierungen des liturgischen Kalenders«¹⁸⁴ herausstellte, zur »ersten geopolitischen Klimakonferenz«¹⁸⁵ erklärt:

»Das Leben Christi und die klimagetriebene Jahreszeitlichkeit des landwirtschaftlichen Jahreskreises wurden [...] wie Landkarten übereinander gelegt, so dass die Spiegelung von Erde und Himmel im Gebet des Herrn [wie im Himmel so auf Erden] eine klimatische wie auch politische Form findet. Die Geburt Christi wird am 25. Dezember gefeiert, dem Zeitpunkt der Wintersonnenwende in der nördlichen Hemisphäre, wenn die Sonneneinstrahlung auf der Erde am geringsten ist. [...] Die Kreuzigung und Auferstehung Christi hingegen wird gefeiert, sobald die Frühlingssonne zu Ostern anfängt, die Böden zu erwärmen [...]. [...] Indem es den Kalender des Lebens Christi auf die Beziehung der Erde zur Sonne abbildete, bekräftigte [...] Nizäa die christozentrische Ära, in der die Herrschaft Christi sich alle irdischen Mächte unterworfen hat [...].«¹⁸⁶

Christologische Diskurse sind heute generell nicht mehr unterhalb der Herausforderungen einer menschengemachten Klimakatastrophe zu haben. Angesichts dieser aktuellen Bedrohung wären ältere katholisch-schöpfungsfrohe Inkarnationstheologien wie jene von Teilhard, Rahner oder Chenu heute in christologischer Identifikation Gottes mit seiner gefährdeten Schöpfung im Sinne eines »earthbound«¹⁸⁷ gefassten Inkarnationsbegriffs staurologisch zuzuspitzen. Leonardo Boff hat das bereits getan, als er in terres-

183 M. Northcott, *A political theology of climate change*, 316.

184 Ebd., 39.

185 Ebd., 40.

186 Ebd., 39f.

187 Ebd., 242.

trischer Weiterführung eines Begriffs von Ignacio Ellacuría¹⁸⁸ von einer mit Christus »gekreuzigten Erde«¹⁸⁹ sprach. Auch in der Perspektive von *Deep incarnation* umfasst das historisch singuläre Kreuz Jesu von Nazareth¹⁹⁰ alle »leidenden Kreaturen«¹⁹¹, denn es zielt auf eine »radikale Verkörperung, die ebenso in die Wurzeln (*radices*) der materiellen und biologischen Existenz reicht wie in die dunkleren Seiten der Schöpfung: *tenebrae creationis*«¹⁹². Ruth Fehling »erdet« diese christologische Spekulation in spiritueller Hinsicht:

»Bei [...] Exerzitien [...] war ich oft in der Natur unterwegs: stark und üppig, in ihrer Fülle überwältigend. Gleichzeitig spürte ich ihre Verletzlichkeit, ihren vorzeitigen Tod. Über das Donautal legte sich, wie bei einer Doppelbelichtung, der Garten Gethsemane: die Natur als Ölberg, als Ort der Todesangst Jesu. Jesus ist in dieser sterbenden Natur da. Ich spüre seine Gegenwart. [...] Die gequälte Schöpfung ist der Ort der Todesangst Jesu. Jesus weint. Ich setze mich dazu, und versuche, das einfach auszuhalten. Ich will das nicht und ich möchte immer wieder weglaufen. Und doch ist das mein spiritueller Ort, der Ort meiner Gotteserfahrung. Für mich selbst ist dieser weinende Jesus zur Zeit die einzige Möglichkeit, mich in meinem Gott festzumachen.«¹⁹³

Diese christologische Grundoption führt nicht zu theologischer Beschwichtigung, sondern zu pastoraler Solidarisierung:

»Wenn ich das Narrativ des Todes Jesu in Zusammenhang mit den ökologischen Katastrophen bringe, dann habe ich keine tröstlichen Gedanken: Wie könnte ich getrost dem Sterben der Schöpfung entgegensehen? Weil es ja

188 Vgl. I. Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: *Mysterium liberationis* (2/1996), 823-850.

189 L. Boff, Traum von einer neuen Erde, 116. Ottmar Fuchs skizziert mit Blick auf die Himmelfahrt Christi die trinitätstheologischen Konsequenzen dieser Selbstidentifikation Gottes mit seiner Schöpfung: »Dadurch, dass Gott den Auferstandenen mit seinen Wundmalen [...] in sich hinein Holt, holt er das Leiden [...] der ganzen Menschheit [...] in sich hinein. [...] Alles Leid der Erde befindet sich in ihm. [...] Der Begriff der Wunde mag [...] als Ausdruck dafür genommen werden, dass auch im Himmel die Erfahrungen dieser Welt niemals vergessen sind. [...] Die Wundmale des Leidens sind ihm [= dem Auferstandenen] bis in den Himmel, in Gott hinein, geblieben.« (O. Fuchs, Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007, 100/133f.)

190 Vgl. N. H. Gregersen, *The cross of Christ in an Evolutionary world*, Hoboken 2001.

191 D. Edwards, *Deep incarnation*, xvii.

192 Niels Gregersen, zit. n. D. Edwards, *Deep incarnation*, 21.

193 R. Fehling, Apokalypse. Vernichtung ökologischer Lebensräume, in: Feinschwarz.net (3. Januar 2020).

irgendwie eine Auferstehung gibt? [...] Ich will den Tod der Schöpfung nicht hinnehmen, Widerstand ist gefragt! [Der weinende Jesus] [...] hilft mir, [...] meinen eigenen Schmerz über die Vernichtung der Natur zuzulassen, auszuhalten und dann wieder den nächsten Schritt zu gehen und das mir mögliche zu tun, diese Schöpfung zu bewahren – zusammen mit anderen Menschen, Brüdern und Schwestern.«¹⁹⁴

Unterhalb dieser passionstheologischen Erfahrungsdichte ist österliche Hoffnung heute nicht mehr zu haben. Die »ganze Schöpfung seufzt« (Röm 8,22) und erwartet sehnsüchtig die »Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll« (Röm 8,11). Diese »Geburtswehen« (Röm 8,22) einer geschundenen Schöpfung sind die Messlatte jeder heute noch glaubwürdigen Osterchristologie und aller mit ihr verbundenen spirituellen Praktiken. Nur wenn man die klimatischen Herausforderungen der Gegenwart bis hinein in die Möglichkeit eines Enttäuschtwerdens christlicher Erlösungshoffnungen ernst nimmt, kann man zu Pfingsten in kontrafaktischem Trotz singen: »Ganz überströmt von Glanz und Licht, erhebt die Schöpfung ihr Gesicht ...« (GL 347). Oder auch zu Ostern das *Exsultet*, das voller erdhafter, auch theologisch weiterführender Bezüge ist. Es würdigt nicht nur die »vom Glanz aus der Höhe« überstrahlte Erde, sondern auch das »schmelzende Wachs« der Osterkerze – bis hin zum »Fleiß der Bienen«¹⁹⁵. Auch wenn sich ihr Licht während der Osternacht »in die Runde verteilt«, so verliert es doch »nichts von der Kraft seines Glanzes«. Das Licht der Kerze vermählt sich sogar kosmisch »mit den Lichtern am Himmel«:

Sie leuchte, bis der Morgenstern erscheint,
jener wahre Morgenstern, der in Ewigkeit nicht untergeht:
dein Sohn, unser Herr Jesus Christus.

Die Osterkerze markiert somit einen (un-)heilsgeschichtlichen Kipppunkt von Schöpfungsangst (»Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen«) und Erlösungshoffnung (»Gott hat Christus als Erstling von den Toten auferweckt«). Dadurch materialisiert sie eine österliche Schöpfungs- und Erlösungstheologie, deren protologischer Ansatz sich eschatologisch in die Richtung einer erhofften Vollendung der Schöpfung weiterdenken lässt. Auch hier geht es um eine radikal inkarnatorische Denkform, die

194 Ebd.

195 G. Fuchs/H. M. Weikmann, *Das Exsultet*, Regensburg 2005, 7 (»Wie kam die Biene ins Exsultet?«).

Gott vom Himmel wieder auf den Boden der Erde herabholt – und genau dafür lässt sich aus der Empirie gelebten Lebens auch ein geniales Stück Kindertheologie anführen. Ein Vierjähriger sagte einmal: Mama, ich möchte gerne in den Himmel. Die erschrockene Mutter fragte nach, warum er das denn unbedingt wolle. Seine inkarnationstheologisch höchst treffsichere Antwort: Ich möchte in den Himmel, damit ich den lieben Gott runterholen kann. Er soll die Erde wieder heil machen. Die geschundene Erde wieder heil machen – für diesen eschatologischen Kinderwunsch braucht es Latour zufolge allerdings mehr als nur einen Gott: »Nur die Versammlung *aller Götter* kann uns noch retten ...«¹⁹⁶ In jedem Fall wäre Gott dann auch für sein klimabezogenes Nichteingreifen zur Rechenschaft zu ziehen:

»Wenn man noch an einen ›guten‹ Gott glaubt, dann ist er entsprechend ins Gebet zu nehmen. Da gibt es nichts zu rechtfertigen, wie es überhaupt eine Anmaßung ist, Gott rechtfertigen zu wollen. Das Gegenteil dieser Anmaßung ist die Anerkennung Gottes dadurch, dass die Klagen der Menschen gegen Gott gerechtfertigt werden. [...] Paul Gerhards Lied ›der alles so herrlich regieret‹, kann nur [...] antizipatorisch auf einer in die Unendlichkeit reichenden Zeitschiene [gesungen werden], in der großen, fast irrsinnigen Hoffnung, dass es von Gott her einmal eine Antwort gibt, die nicht unterhalb des Niveaus des Erlittenen bleibt [...].«¹⁹⁷

* * *

Soweit zum theologischen Diskurs mit seinen protologischen, christologischen und eschatologischen Traktaten. Mit Blick auf die praktische Ebene von entsprechenden, gesamtpastoral konkreten Handlungsoptionen erweisen damit verbundene Spiritualitäten die Erde als den potenziellen *common ground* eines alternativ-ökonomischen *Commonings* von ungleich verteilten Lebensressourcen. »Mikroresistenzen«¹⁹⁸ ökologisch-spirituelle Alltagspraktiken lassen terrestrisch inspirierte Christinnen und Christen daher

196 B. Latour, *Gaia*, 483 (Kursivsetzung im Original).

197 O. Fuchs, *Ist ›Corona‹ die Krone der Schöpfung*.

198 L. Giard, *Histoire d'une recherche*, in : M. de Certeau/dies., *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris 1990, I–XX, XIII. Michael Northcott spricht im Anschluss an Paolo Freire und Gilles und Deleuze von »emanzipatorischer Mikropolitik« (M. Northcott, *A political theology of climate change*, 307).

auch nach gesellschaftlichen Verbündeten für die Heilung der Schöpfung suchen, die – so Dorothee Sölle in ihrem *Credo für die Erde* – deren Glück wieder »leuchten lassen«¹⁹⁹. Auf diese Weise könnte sich ein christlicher Lebensstil des »Buen vivir«²⁰⁰ entwickeln, dessen »ökologische Spiritualität«²⁰¹ eines guten Lebens für die ganze Schöpfung eine gesamtgesellschaftlich relevante »Rückkehr zur Einfachheit«²⁰² ermöglicht:

»Die christliche Spiritualität [...] ermutigt zu einem [...] Lebensstil, der sich zutiefst zu freuen vermag, ohne auf Konsum versessen zu sein. [...] Unbefangenen und bewusst gelebte Genügsamkeit ist befreiend. Sie bedeutet nicht weniger Leben und nicht geringere Intensität, sondern ganz das Gegenteil. [...] Man kann wenig benötigen und dennoch erfüllt leben [...].«²⁰³

Es gibt sogar eine Pilgerstätte für entsprechend erdbezogene Spiritualitäten: die Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen bei Bamberg. In deren Zentrum steht nämlich ein Gnadenaltar²⁰⁴, in dessen prunkvoller Mitte sich – wie in der Geburtsrotte von Bethlehem – ein silberner Stern befindet und darin wiederum ein Loch, das den blanken Erdboden sichtbar macht. Das Allerheiligste dieser grandiosen, von Balthasar Neumann erbauten oberfränkischen Barockbasilika ist also ein kleines Stückchen nackter Erde – und zwar genau dort, wo der Legende zufolge einem Hirtenjungen das Jesuskind erschienen ist. Inkarnation wörtlich: Zur-Welt-Kommen als Zur-Erde-Kommen. Im »erdig-anarchischen Setting«²⁰⁵ eines Vierzehnheiligen-Treffens seiner Schü-

199 D. Sölle, *Gewöhnen will ich mich nicht*, Freiburg 2005, 17.

200 *Papst Franziskus*, *Querida Amazonia*, Nr. 8 (vgl. B. Weiler, *Gut leben – Tajimat Pujút*. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung, Ostfildern 2017 sowie A. Findl-Ludischer/E. Langhammer/J. Panhofer (Hg.), *Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff*, Münster 2012).

201 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, 216 (vgl. Ch. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007 sowie *ders.*, *Theobald, Christoph: Le concile Vatican II. quel avenir?*, Paris 2015, 42-47, 83-86, 205-226).

202 *Papst Franziskus*, *Laudato sí*, 222.

203 *Ebd.*, 222, 223.

204 Der Künstler Stefan Weyergraf gen. Streit, der einmal einen richtigen »Lehmaltar« (B. Hoyer: *Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2012, 348) geschaffen hat, zu dem Erde aus den Gärten und Feldern des Dorfes beigesteuert wurde, sagte über Jesus: »Die ganze Erde hat er [...] aufgerissen durch Leben, Tod, Auferstehung [...].« (Ebd.)

205 M. Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013, 11.

lerinnen und Schüler berichtete Ottmar Fuchs denn auch einmal von einem entsprechend terrestrisch-erdhaften Stück christlicher Leute-Spiritualität. Eine Caritasmitarbeiterin hatte in einer Austauschrunde erzählt:

»Wenn es ganz schlimm bei der Arbeit war, dann komme ich heim, gehe in den Garten und greife mit meinen Fingern und Händen tief in die Erde hinein, und ich merke, wie mir darin Kraft zuströmt. Ja, es ist schön, eine Kraftquelle zu haben, wo man sich erdet und geerdet ist.«²⁰⁶

Wagen wir nach diesen ersten Erkundungen nun ein abschließendes Zwischenfazit mit Blick auf die theologische Methodik einer von Bruno Latour inspirierten, terrestrischen Rede von Gott. Hatte Johann B. Metz Ende der 1960er Jahre noch von einer »Theologie der Welt«²⁰⁷ gesprochen, so wäre diese angesichts heutiger Zeichen der Zeit zu einer ›Theologie der Erde‹ weiterzuentwickeln. Leonardo Boffs Bruder Clodovis skizzierte deren Vorgehen bereits 1984 in seinem theologisch reflektierten Feldtagebuch *Mit den Füßen am Boden* als eine »bodenständige, erdhafte Theologie«²⁰⁸, die mit »beiden Beinen«²⁰⁹ auf der Erde steht, weil sie im konkret gelebten Alltag des Volkes Gottes verwurzelt ist. Sie kann somit auch jener Versuchung eines Abhebens in die luftigen Höhen reiner Abstraktion widerstehen, die Platon einst mit Blick auf Thales von Milet beschrieben hat, der vor lauter philosophischem Himmelsblick in einen höchst irdischen Brunnen fiel:

»So erzählt man sich von Thales, er sei, während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte [...], in einen Brunnen gefallen. Darüber habe ihn eine [...] thrakische Dienstmagd ausgelacht und gesagt, er wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch das, was ihm vor [...] den Füßen läge, verborgen bliebe.«²¹⁰

In seiner faszinierenden Diskursgeschichte dieser terrestrisch höchst signifikanten Anekdote spricht Hans Blumenberg von einer »Konfrontation von

206 O. Fuchs, *Kochen, Tanzen, Beten und andere Kraftquellen von Menschen in der Pflege*, Würzburg 2020, 62.

207 Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973.

208 C. Boff, *Mit den Füßen am Boden*, 10.

209 Ebd.

210 Übersetzung Martin Heideggers (zit.n. H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987, 13f.).

Theorie und Lebenswelt«²¹¹, die »Himmelskenntnis und Erdentüchtigkeit«²¹² zusammenbringe und in welcher die thrakische Magd die »Gestalt des Weisen«²¹³ verkörpere. Eine erdsensible Theologie wird bei aller notwendigen Abstraktion nicht von Hans-guck-in-die-Luften betrieben. Unter offenem Himmel folgt sie einer inkarnatorischen Denkform, die jeden materiebezogenen Dokerismus²¹⁴ tunlichst vermeidet – ganz im Sinne des zweifachen Lebensmottos von Jörg Zink: »Sieh nach den Sternen, gib acht auf die Gassen.«²¹⁵ Das letzte Wort soll darum Bischof Pedro Casaldáliga haben – jener kürzlich verstorbene Befreiungstheologe, über den eine Biografie mit dem Titel *Barfuß über rote Erde* erschienen ist:

Inkarnation
Damit du nicht
in den Wolken bleibst,
nimm den Landweg, mein Freund.²¹⁶

Literatur

- Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Berlin 1966.
- Agamben, G., *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Berlin 2006.
- Agamben, G., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2001.
- Auer, A., *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br./Wien 1995.

211 H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*, 20.

212 Ebd., 23.

213 Ebd., 40

214 Die päpstliche Hygieniker der Pianischen Epoche verlangte, dass Priester nicht mit »mit Erdenstaub besudelt« (*Papst Pius X.*, *Haerent animo*, Nr. 83) werden durften – und noch viel weniger die *sacra doctrina* der Theologie. Sie sollte eine reine Lehre bleiben, nicht beschmutzt von Subjektivismus, Relativismus und Modernismus. Dieser theologiebezogene Dokerismus widerspricht dem christlichen Grundprinzip der Inkarnation, demzufolge Gott sich in der Gestalt Christi nicht nur mit Erdenstaub besudelt, sondern sogar menschliches Fleisch angenommen hat.

215 J. Zink, *Sieh nach den Sternen – gib acht auf die Gassen. Erinnerungen*, Stuttgart 1992.

216 Zit. nach R. Zerfaß, *Grundkurs Predigt 2*, Düsseldorf 2007, 168.

- Bauer, Ch., Heimat ein[?] einer offenen Welt? Ressourcen für ein spätmodernes Kohärenzgefühl, in: Strube, S. (Hg.), *Das Fremde akzeptieren*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2017, 153-168.
- , Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes. Ein Interview mit Gustavo Gutiérrez, in: *Orientierung* 70 (2006), 107-108.
- , No roots, but routes? Erkundungen einer Theologie der multiplen Heimaten, in: Garmaz, J./Juen, M./Hochrainer, A. (Hg.): *Vielfältige Heimat(en). Kommunikativ-theologische Perspektiven einer prekären Kategorie*, Ostfildern 2020, 43-66.
- , Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift »Une école de théologie: Le Saulchoir«, 2 Bände, Münster 2010, 774-792.
- , Spuren in die Pastoraltheologie von morgen. Frische Ideen, nicht nur für den pastoralen Strukturwandel, in: *Anzeiger für die Seelsorge* (2017), 18-21.
- Bergmann, S. u.a. (Hg.), *Christian Faith and the Earth. Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, Edinburgh 2014.
- Blom, Ph., *Die Welt aus den Angeln. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart*, München 2017.
- Blumenberg, H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987.
- Boff, C., *Mit den Füßen am Boden Theologie aus dem Leben des Volkes*, Düsseldorf 1986.
- Boff, L., *In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften*, Kevelaer 2013.
- , *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg i.Br. 1986.
- , *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf¹⁵1998.
- , *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens*, Kevelaer 2018.
- , *Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik*, Düsseldorf 1994.
- , *Traum von einer neuen Erde. Bilanz eines theologischen Lebens*, Zürich 2019.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh¹⁵1994.
- /Wedemeyer, M. von, *Brautbriefe Zelle 92. 1943-1945*, München 1999.
- Brandt, H., *Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde*, Neukirchen-Vluy 1981.

- Bucher, R., Die unerbetene Chance nutzen, in: Feinschwarz.net vom 09. 08.2017, <https://www.feinschwarz.net/die-unerbetene-chance-nutzen/>
- Capozza, N., Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken, Münster 2003.
- Chenu, M.-D., Le plan de la Somme théologique de S. Thomas, in: *Revue Thomiste* 45 (1939), 93-107.
- , Les signes des temps, in : *Nouvelle Revue Théologique* 87/1 (1965), 29-39.
- , Matérialisme et spiritualisme, in: ders., *L'évangile dans les temps. La parole de Dieu*, Bd. II, Paris 1964, 461-464.
- , *Spiritualité du travail*, Paris 1953.
- , *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959.
- , *Théologie du travail*, Paris 1951.
- , *Une école de théologie – le Saulchoir*, Paris 1985.
- , Le rôle de l'Église dans le monde contemporain, in: Barauna, G. (Hg.), *L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution »Gaudium et spes«*, Bd. II, Brügge 1968, 422-443.
- Club of Rome, *The limits of growth*, New York 1972.
- Edwards D., *Deep incarnation. God's redemptive suffering with creatures*, New York 2019.
- Ellacuría, I., Das gekreuzigte Volk, in: *Mysterium liberationis* 2 (1996), 823-850.
- Enxing, J. »Und Gott schuf den Erdling. Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nicht-menschliche Schöpfung mitdenkt«, in: *Herder Korrespondenz* 3 (2020), 24-26.
- Fehling, R., Apokalypse. Vernichtung ökologischer Lebensräume, in: *Feinschwarz.net* vom 03.01.2020, <https://www.feinschwarz.net/apokalypse-vernichtung-des-lebensraums/>
- Findl-Ludescher, A./Langhammer, E./Panhofer, J. (Hg.), *Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff*, Münster 2012.
- Fuchs, G./Weikmann, H. M., *Das Exsultet*, Regensburg 2005.
- Fuchs, O., *Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007.
- , Im Losgelassenen gehalten sein. Auf dem Weg zur »unbedingten Gnade«, in: Wahl, H. (Hg.): *Den »Sprung nach vorn« neu wagen. Pastoraltheologie nach dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke*, Würzburg 2009, 49-65.
- , Ist »Corona« die Krone der Schöpfung?, in: *Feinschwarz.net* vom 28. 03.2020, <https://www.feinschwarz.net/corona-krone-der-schoepfung/>

- , Kochen, Tanzen, Beten und andere Kraftquellen von Menschen in der Pflege, Würzburg 2020.
- , Ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins, in: Orientierung 59 (1995), 115-119.
- Giard, L., Histoire d'une recherche, in: Certeau, M. de /dies., Arts de faire. L'invention du quotidien, Bd. I, Paris 1990, I-XX.
- Goodhart, D., The Road to Somewhere. The New Tribes Shaping British Politics, London 2017.
- Gregersen, N. H., The cross of Christ in an Evolutionary world, Hoboken 2001.
- Gruber, J., Theologie nach dem Cultural turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013.
- Harper, K., Fatum. Das Klima und der Untergang des römischen Reiches, München 2020.
- Hoffmann, P., Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Verkündigung Jesu, in: ders., Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament, Stuttgart 2009, 25-38.
- Hoyer, B., Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie, Stuttgart 2012.
- Justaert, K., Theology after Deleuze, London/New York 2012.
- Keller, C., Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public, New York 2018.
- Klinger, E., Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.
- Küng, H., Projekt Weltethos, München 1990.
- Kuschel, K.-J., Gottessohn von Ewigkeit. Jüdische Wurzeln – christliche Entfaltung – existentielle Bedeutung, in: Hilberath, B. J./ders./Verweyen, H., Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte, Düsseldorf 1993, 28-70.
- Latour, B., Das terrestrische Manifest, Berlin 2018.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Berlin 2007.
- , Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime, Berlin 2017.
- Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.
- Meillassoux, Q., Nach der Endlichkeit, Zürich 2008.
- Metz, J. B. u.a. (Hg.): Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner (2 Bde.), Freiburg i.Br. 1964.
- , Zur Theologie der Welt, Mainz 1973.

- Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Kritische Studienausgabe 4, hg. Von Colli, G. und Montinari, M, München 1999.
- Northcott, M., A political theology of climate change, Grand Rapids 2013.
- o. V., Pastoralgeographie, in: Lebendige Seelsorge. Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 4 (2017).
- Prantl, H., Wehen der Demokratie. 100 Jahre Weimarer Republik, in: Süddeutsche Zeitung vom 6.2.2019.
- Rahner, K., Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln 1966, 11-31.
- , Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg i.Br. 1966.
- , Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941.
- , Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln/Zürich/Köln ⁵1967, 401-428.
- Rathgeb, E., Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls, München 2016.
- Schellnhuber, H. J., Der Klimawandel ist wie der Einschlag eines Asteroiden, in: Süddeutsche Zeitung vom 14.05.2018, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/hans-joachim-schellnhuber-der-klimawandel-ist-der-einschlag-ines-asteroiden-1.3979674>
- Schiwy, G., Eine heimliche Liebe. Lucile Swan und Teilhard de Chardin, Freiburg i.Br. 2005.
- Schmitt, C., Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin ⁵2011.
- Schramm, Ch. »Gut hat er alles gemacht« (Mk 7,37). Der Jesus des Markusevangeliums als »Heilmacher« und »Heiland« der gebrochenen Schöpfung, in: Leinhäupl, A. (Hg.): Jetzt verstehe ich die Bibel, Stuttgart 2010, 207-212.
- Schüßler, M., Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.
- Schweitzer, A., Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁶1951.
- Sölle, D., Gewöhnen will ich mich nicht, Freiburg i.Br. 2005.
- Teilhard de Chardin, P., Le milieu divin. Œuvres de Teilhard de Chardin, Bd. 4, Paris 1957.
- , Science et Christ. Œuvres de Teilhard de Chardin, Bd.9, Paris 1965.
- , La messe sur le monde, Paris 1965.

- Theobald, Ch., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007.
- , *Le concile Vatican II. quel avenir?*, Paris 2015.
- Thils, G., *Théologie des réalités terrestres*, 2 Bd., Paris 1947-1949.
- Weiler, B., *Gut leben – Tajimat Pujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung*, Ostfildern 2017.
- Williams, R., *Christ the Heart of Creation*, London 2018.
- Zerfaß, R., *Grundkurs Predigt 2*, Düsseldorf 2007.
- Zink, J., *Sieh nach den Sternen – gib acht auf die Gassen. Erinnerungen*, Stuttgart 1992.

Lehramtliche Texte

- Pastorale Konstitution GAUDIUM ET SPES. Über die Kirche in der Welt von heute, in: Rahner, K./ Vorgrimler, H., *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg/Basel/Wien 261994, 449-552.
- Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Rom 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- , Enzyklika LAUDATO SÍ. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- , Nachsynodales Apostolisches Schreiben QUERIDA AMAZONIA, Rom 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Papa Pius X., Esortazione Apostolica HAERENT ANIMO, Roma 1908, https://www.vatican.va/content/pius-x/la/apost_exhortations/documents/hf_p-x_exh_19080804_haerent-animo.html

Weitere Quellen

- Carter, S., *Lord of the dance*, Copyright bei Stainer & Bell Ltd, London 1963, <https://stainer.co.uk/lord-of-the-dance/>
- Chenu, M.-D., *Interventions Dominicaines de Monteils*, 84-seitige maschinelle Tonbandabschrift einer Vortragsreihe auf dem Generalkonzil der

Dominikanerinnen von Monteils, 02.-04.08.1978, Archives-Chenu/Paris,
Abteilung Conférences.

LATOURS HYBRIDE SCHÖPFUNG: TRANSFORMATIONEN EINER THEOLOGIE DER DIGITALITÄT

Michael Schübler

Die Theorie darf nicht schlüssiger auftreten als die Gesellschaft, der sie gilt.¹

Dirk Baecker

Die digitalen Revolutionen in Technologie, Biologie und medialer Kommunikation gehören neben Klimakrise und globaler Gerechtigkeit zu den großen Zeichen der Zeit. Technikbasierte Innovationen verändern Kultur und Gesellschaft so epochal wie in der Menschheitsgeschichte bisher wohl nur die Erfindung der Sprache, der Schrift und des Buchdrucks.² Dass wir nicht nur selbstverständlich durch, sondern auch mit Maschinen und Künstlicher Intelligenz kommunizieren, führt zu »qualitativen Veränderungen gesellschaftlicher Komplexitätslagen«³, so Armin Nassehi. Im Ergebnis stehen damit »die Erfahrungs- und Sprachlandschaften des Menschen«, also die humane Basis von Theologie selbst in Frage. Denn was ist der Mensch, wenn Natur und Kultur, Mensch und Maschine, Technologie und Biologie nur noch in ihrer Relation Sinn machen, wenn deren moderne kategoriale Trennung also kollabiert? Als kulturelle Bewertungsfiguren stehen dabei aktuell transhumanistische Optimierungsutopien neben apokalyptischen Zukunftsbildern vom Ende

1 D. Baecker, 4.0 oder die Lücke, die der Rechner lässt, Berlin 2018, 12. Für wertvolle Hinweise danke ich den Teilnehmenden der Tübinger Latour-Tagung 2018 sowie Sybille Trawöger.

2 Vgl. ebd.

3 A. Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019, 63. Er betont die Geräuschlosigkeit dieser gegenwärtigen Umwälzungen, die unter anderem auszeichnet, dass Technik einfach darin überzeugt, dass sie funktioniert.

der Arbeit, vom Ende menschlicher Freiheit durch totalitäre Überwachungsregimes und letztlich dem Ende der Spezies Mensch überhaupt.

Die Texte von Bruno Latour werden in diesem Kontext immer wieder als wegweisende Beiträge zu einem erneuerten intellektuellen Framework für die digitale Gesellschaft angeführt. Dass Latour dabei bewährte Unterscheidungen wie die zwischen Natur und Kultur, zwischen Menschen und Dingen, aber auch die zwischen Religion und Wissenschaft programmatisch einreißt, löst zwar anhaltende Irritationen und heftigen Widerspruch aus.⁴ Zugleich sollte das eine gegenwartssensible Theologie aber nicht daran hindern, das Denken von Latour auf seine theologiegenerativen und innovationsträchtigen Impulse hin zu befragen. Womöglich erleichtert es der für die Praktische Theologie konstitutive Praxis- und Erfahrungsbezug hier sogar, die hybriden Grenzverwischungen seiner Schriften erst richtig wertschätzen zu können.⁵

Der Beitrag geht dieser Innovationsvermutung auf fundamentalpastorale Weise nach, mit einem christlich-theologischen Kompass in der Hand, aber in explorativ-tastender Haltung. Der interdisziplinäre Zugang zwischen Theologie und Sozial- bzw. Kulturwissenschaften folgt dabei nicht primär der naheliegenden Brücke über kirchliche Handlungsfelder oder Religion, sondern versucht das Grenzgängerische Latours für digitale Existenzfragen produktiv zu machen und dabei theologisch lernbereit zu bleiben.

Diese Positionierung findet sich schon in der wissenschaftstheoretischen Grundlegung nachkonziliarer Praktischer Theologie bei Helmut Peukert.⁶ Be-

4 Vgl. dazu sozialwissenschaftlich G. Kneer, Hybridizität, zirkulierende Referenz, Ammodernität? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen, in: ders./M. Schorer/E. Schüttpelz (Hg.), Bruno Latours Kollektive, Frankfurt a.M. 2016, 261-305, sowie die theologische Einschätzung von Gregor Hoff zu Latours »Jubilieren«, dessen »Imperativ der Weltakzeptanz bleibt [...] ohne Gründe blass und bietet wenig Anlass zum Jubilieren«, G. M. Hoff, Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015, 88.

5 Während der theologische Mainstream in Latours Sinne traditionell modern denkt, fragt Heather Walten mit ihm: »perhaps practical theologians might be rather different? [...] We are the people whose vocation is to deal with the fact that in life is complicated, ambiguous, and impure – and our challenge is to respond to this in *faith*. Maybe instead of binding ourselves to nostalgia for what is lost in secularism, we should enthusiastically embrace the challenges of ambivalent postsecularism/nonmodernity. A state beyond binaries«, H. Walten, We have never been theologians: postsecularism and practical theology, in: Practical Theology 11 (2018), 218-230, 224.

6 »Wenn Theologie nicht diese Herausforderungen menschlicher Praxis insgesamt mit ihren Bedrohungen, Widersprüchen und Pathologien im Blick behält, dann [...] verfehlt sie im Ansatz ihren Gegenstand, weil Theologie sich nicht von vornherein nur

sinnt sich Theo-Logie auf ihr begrifflich eingeschriebenes Thema, nämlich Gott, dann entgrenzt sich die Weite dessen, was von Interesse ist: »Gott ist ein universelles Thema, ein Menschheitsthema – oder es ist überhaupt kein Thema. Nie ist Gott das Privateigentum der Kirche oder auch der Theologie. Und nicht einmal das des Glaubens: Mit dem Blitz Gottes ist in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften des Menschen zu rechnen.«⁷ Auch in der digitalen, mit Latour amodern werdenden Gegenwart. Nur wo, auf welche Weise und mit welchen Folgen?

I. Latours Denken: An Digitalität entlang theologisch neu versammelt

Bruno Latour gilt nicht nur als (Mit-)Begründer der Science Studies und Erfinder der mittlerweile zum Konzept pluraler Existenzweisen weiterentwickelten Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT). Seine Texte ähneln selbst einem hybriden Netzwerk an Themen und Beobachtungen, an Kategorien und Theorien. Ich durchforste dieses immer etwas unüberschaubare und driftende Material deshalb recht streng entlang der thematischen Leitfrage, also der Suche nach innovativ Brauchbarem für eine christliche Theologie der Digitalität. Nun ist Latour weder Theologe, noch entwickelt er eine ausdrückliche Theorie der Digitalität. Trotzdem lässt sich ein Diskurs um diese beiden thematischen Achsen herum versammeln. Es finden sich Anleihen bei und konzeptionelle Überlegungen zu (christlicher) Theologie⁸ und zugleich wichtige Grundintuitionen, die für digitalisierte Weltverhältnisse wegweisend geworden sind.

Als konzeptionelle Sehhilfe für Formen des Digitalen haben sich die drei Vorschläge von Felix Stalder bewährt: Referenzialität, Algorithmizität und Ge-

ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis gesellschaftlich verordnen lassen oder als Rückzugsgebiet wählen darf. Die Universalität einer praktisch-theologischen Fragestellung darf nicht hinter dem alltäglichen Problembewusstsein eines normalen Zeitungslesers zurückbleiben«, *H. Peukert*, Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: O. Fuchs, *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79, 77.

7 *J. B. Metz*, *Memoria passionis*, Freiburg/Basel/Wien 1992⁵, 110.

8 Vgl. dazu etwa die originelle, religionsphilosophische Darstellung, *A. S. Miller*, *Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology*, New York 2013. Das bewegt sich in der Spur objektorientierter Philosophie, wie sie Levi R. Bryant und vor allem Graham Harman im Anschluss an Latour entwickeln. Den Hinweis auf Miller verdanke ich Stefan Altmeyer. Vgl. auch dessen Beitrag in vorliegenden Band.

meinschaftlichkeit. Sie dienen im Folgenden als Referenzpunkte, an denen entlang die Verbindung von digitalen und theologieaffinen Aspekten bei Latour nachgezeichnet wird.

Referenzialität: Bedeutung durch Verknüpfung

In der Kultur der Digitalität, so Stalder, entsteht Bedeutung aus dem relationalen Bezug auf Vorhandenes (Referenz). Wichtig ist nur »die Erkennbarkeit der Quellen und der freie Umgang mit diesen«⁹. Die ereignisbasierte Referenz auf Bisheriges, das prinzipiell gleichberechtigt ist und erst in der Verknüpfung neue Bedeutung erhält, wird entscheidend – immer weniger aber eine metaphysisch vorgegebene Ordnung oder die Hermeneutik eines Ursprungs. Vor allem Letzteres galt in der verblassenden Gutenberg-Galaxie als Standard. Das Paradebeispiel für moderne Buchdruck-Kultur ist die »historisch-kritische Methode, welche bestrebt ist, eine Quelle in ihrem ursprünglichen Kontext einzubetten, und so deren Bedeutung neu bestimmen zu können«¹⁰. So funktionierte die moderne Bibel-Exegese auf der Suche nach dem historischen Jesus. Heute dagegen montieren verschiedenste Akteure aus Altem permanent Neues, das dann bekannte und innovative Züge zugleich trägt. »In den gegenwärtigen referentiellen Verfahren werden die Teile [...] ineinandergefügt, indem sie verändert, angepasst und transformiert werden. Nicht die Brüche zwischen den Elementen der alten Ordnung stehen im Vordergrund, sondern deren Synthese in der Gegenwart. Conchita Wurst, die bärtige Diva, ist nicht zwischen widerstreitenden Polen zerrissen. Sie präsentiert vielmehr [...] etwas Neues, in sich stimmiges, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass die Elemente der alten Ordnung (Mann/Frau) sichtbar sind und gleichzeitig transzendiert werden.«¹¹

Dieser Switch von der historischen Tiefenhermeneutik des Ursprungs zur performativen Neuerfindung von Bedeutung in einer flachen Welt ist eine der Entdeckungen Latours. Und er hat diese für moderne theologische Epistemologie irritierende Positionierung tatsächlich aus dem religiösen Feld heraus entwickelt, nämlich in Auseinandersetzung mit der genannten historisch-

9 F. Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 97.

10 Ebd.

11 Ebd., 99.

kritischen Bibelexegese.¹² Der katholische Latour hat in seiner Dissertation unter anderem über Rudolf Bultmann gearbeitet. Von dem protestantischen Entmythologisierer lernt er die komplexe Text- und Literarkritik, stellt diese aber »auf seine katholischen Füße«¹³. Bultmanns Exegese ist im Original quasi Gutenberg-Galaxie par excellence. Denn er »versuchte, Authentizität dadurch zu erreichen, dass er nach und nach jede sukzessive Ergänzung beseitigte, die durch lange Ketten christlicher Autoren in wilder Erfindung hinzugefügt worden waren«.¹⁴ Als Wahrheit gilt einzig der historische Ursprung, alles andere ist mythologische Verfälschung durch Tradition (*sola scriptura*). Latour fasziniert die akribische Arbeit der Exegese am Text, an den vielen Übersetzungen und Tradierungen und Überschreibungen. Aber er zieht daraus den zu Bultmann genau umgekehrten Schluss: *Das Netzwerk immer neuer Referenzen auf die christliche Tradition ist nicht Entstellung, sondern Ermöglichungsbedingung christlicher Wahrheit*. Latour kommt zu der Überzeugung, »dass die Wahrheitsbedingungen des Evangeliums genau in diesen langen Ketten fortgesetzter Erfindungen lagen. Allerdings nur, sofern diese Erfindungen sozusagen in der richtigen Tonart erfolgten«¹⁵.

Latours ganzes Werk, die Science Studies, die ANT und die Existenzweisen, basieren auf dieser These. Man kann sagen, er hat seine Theorie einer vernetzten und hybriden Gegenwart an der Theologie abgelesen und entwickelt, allerdings nicht als Adept, sondern als kreativer Dissident.¹⁶ Die wichtige Erkenntnis lautet, dass der scheinbar künstliche Erfindungs- und Konstruktionscharakter Bedeutung nicht zerstört, sondern sie erst ermöglicht.

12 Vgl. dazu L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 10-12.

13 B. Latour, Selbstportrait als Philosoph. Rede anlässlich der Entgegennahme des Siegfried Unseld Preises 2008, <https://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/14-UNSELD-PREIS-DE.pdf> [26.03.2020], 4.

14 Ebd., 3.

15 Ebd.

16 Er schreibt: »als ich das kalifornische Biogielabor betrat, [...] war ich dafür gerüstet, in der gewaltigen Komplexität der wissenschaftlichen Praxis die exegetische Dimension zu entdecken. [...] Wie in der Arbeit der Bibelexegese wurde auch hier Wahrheit nicht dadurch gewonnen, dass man die Anzahl der Vermittlungsschritte verringerte, sondern indem man im Gegenteil die Anzahl der Vermittlungen vermehrte. Sofern natürlich jeder Schritt in der richtigen Tonart erfolgt.« Ebd., 4.

Algorithmizität: Hybride Wirklichkeiten jenseits der Natur/Kultur-Bifurkation

Kein Mensch ist heute mehr in der Lage, die großen Datenmengen (Big Data) und die Komplexität des Wissens auch nur für einen Teilbereich des Lebens allein zu überblicken, geschweige denn zu ordnen. Menschen sind zu langsam und in der Verarbeitungskapazität zu begrenzt. Technologie hilft, die durch Technologie explodierten Möglichkeiten zu sortieren und handhabbar zu machen: Ohne Suchmaschinen keine Bedeutung der Datenflut im Netz, ohne die vielen Smartphones mit GPS kein Google Maps Navigator mit Routenberechnung und Stauanzeige. Menschliche Wirklichkeitswahrnehmung kommt immer weniger ohne algorithmisch-technische Mustererkennung aus, die einem die Welt aber nicht »objektiv« repräsentiert, sondern personalisiert zugeschnitten kuratiert. Daraus folgt mit Stalder: »Streng genommen ist eine kategoriale Unterscheidung zwischen sozialen Prozessen, die sich [...] durch technologische Infrastrukturen vollziehen, und technischen Prozessen, die sozial konstruiert sind, nicht aufrechtzuerhalten. [...] Die technologischen Ressourcen schreiben sich die Formatierung der Ziele ein. Diese öffnen Felder der Imagination und des Begehrens, die wiederum die technische Entwicklung inspirieren.«¹⁷ Kultur und Natur, Technologie und Mythologie können nur noch um den Preis analytisch getrennt werden, dass man deren Ineinander aus den Augen verliert und deshalb von vorn herein unterschätzt. Das Tablet ist eine realisierte Idee aus dem Star-Trek-Universum. Die Roboter-Ethik ist inspiriert von den Sci-Fi-Roman Isaac Asimovs. Und wenn wir den Arm ausstrecken, um ein Selfie zu schießen, ist unentscheidbar, ob wir die Technik beherrschen oder nicht vielmehr der Aufforderungscharakter von Technik unser Verhalten.

Genau das ist die große These von Latour seit »Wir sind nie modern gewesen«¹⁸. Das Merkmal der Modernen besteht für Latour (mit Alfred N. Whitehead) im Narrativ der großen Bifurkation zwischen Natur und Kultur. Präzise formuliert im berühmten Satz von Wilhelm Dilthey: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir«¹⁹, der die bis heute gültige Trennung von Science und Humanics be- und festschreibt. Die Kritik von Latour

17 F. Stalder, Digitalität, 167.

18 Vgl. B. Latour, Nie modern gewesen, Berlin 1995.

19 W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Gesammelte Schriften, Bd. V., Leipzig 1985, 144.

hängt an der empirischen Beobachtung, dass diese kategoriale Trennung an der Lebenswirklichkeit scheitert. Es ist die Pointe seiner Laborstudien, dass auch naturwissenschaftliche Fakten »gemacht« sind, weil sie in langen Referenzketten entstehen und von vielen verteilten Faktoren abhängen. Oder besser, die Pointe liegt darin, dass die Konstruktion von Laborergebnissen diese in ihrem empirischen Realitätsgehalt gerade nicht entwertet, sondern begründet, eben wenn es »gut gemacht« ist. Pure Fakten gibt es dagegen nur, wenn man die komplizierten Prozesse ihrer Entdeckung und Formulierung ausblendet.

Tatsächlich haben wir es immer schon mit Hybriden zu tun, so Latour bereits 1991. »Die moderne Verfassung [...] wurde überschwemmt von Mischwesen [...] von Embryonen im Reagenzglas, [...] digitalen Maschinen, Robotern mit Sensoren, hybridem Mais, Datenbanken, Drogen auf Rezept, Wahlen mit Funksendern, synthetischen Genen, Einschaltmeßgeräten etc.«²⁰ Klimawandel und Digitalisierung heißt, dass die Natur/Kultur-Hybride sich so weit vermehrt haben, dass die moderne Sortierung der Welt kippt. »Die vermeintlich beherrschte Natur kehrt in Form von schmelzenden Gletschern, tödlichen Flutwellen, künstlichen Viren oder vergifteten Atmosphären in die Gesellschaft zurück, während die Technik in Form von Datenbanken, Smartphones, Algorithmen, Implantaten, Börsentiteln oder Apps bis zur Unkenntlichkeit mit der Alltagspraxis verschmilzt. Nichtmenschliche Entitäten erscheinen angesichts dieser Entwicklungen nicht länger als Gegenpart der Gesellschaft, sondern als ›Symbiont‹ (Serres).«²¹

Die weiblich konnotierte Cyborg, der die mit Latour befreundete Donna Haraway ein techno-feministisches Manifest²² gewidmet hat, gilt als Ikone der Grenzverwischungen und des Hybriden überhaupt.²³ »Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, einer mythischen Zeit, haben wir uns alle in [...]

20 B. Latour, *Nie modern gewesen*, 67.

21 L. Gertenbach/H. Laux, *Einführung*, 97.

22 Vgl. D. Haraway, *Ein Manifest für Cyborgs*, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M. 1995, 33-72. Es handelt sich um eine alternative Utopie zu den Utopien des Silicon Valley, das in seiner Suche nach Perfektionierung und Selbstoptimierung weiter an westlichen Identitätsvorstellungen hängt: ewiges Leben im Virtuellen, Eroberung des Alls, Erlösung durch perfekte KI und der ganze Homo-Deus-Diskurs (Y. Harari).

23 Ein Verweis auf Haraway im Kontext des theologischen Nachdenkens über Digitalität findet sich bei J. Caputo, *Hope against hope. Confessions of a postmodern pilgrim*, Minneapolis 2015, 143.

Hybride aus Maschine und Organismus verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie. Sie definieren unsere Politik. [...] Dieser Essay ist ein Plädoyer dafür, die Vermischung dieser Grenzen zu *genießen* und *Verantwortung* bei ihrer Konstruktion zu übernehmen.«²⁴ Genau das beschreibt auch Latours Programmatik: Vermischungen unaufgeregt und genau analysieren und Verantwortung für die Realität neuer Konstruktionen von Wirklichkeit übernehmen.²⁵

Latour versteht Wirklichkeit insofern amodern. Sie wird von vielen Dingen, Wesen, Vorstellungen, Techniken bevölkert, denen alle der gleiche ontologische Status zugesprochen wird. Er will sowohl »den nichtmenschlichen Entitäten eine Ontologie«²⁶ als auch »Glaubensvorstellungen ontologischen Gehalt geben«²⁷. Wobei er zugibt, dass das »der ganzen Deontologie der Sozialwissenschaften zuwiderläuft«²⁸. Im Requisit der Moderne war für Technik wie für Gott und Glauben nur die Rolle »Entfremdung vom Humanen« vorgesehen. Latour holt beides wieder zurück in die Arena des Realen. »Die Rolle der Intellektuellen besteht dann nicht darin, nach einem Hammer zu greifen und Glaubensvorstellungen mit Fakten zu zerschlagen [...], sondern [...] *die Diversität* des ontologischen Status zu *schützen*«²⁹. Damit ist keine Rückkehr zu antiker Metaphysik des Einen oder zu archaischen Stammesgesellschaften gemeint. »Die Situation ist viel interessanter geworden. Jetzt sehen wir uns

24 D. Haraway, Manifest, 34-35. Verantwortung für die neue Konstruktion von Grenzen zu übernehmen, das bedeutet, sich in den Kampf um die Verschiebung und Verflüssigung von Grenzen einzuschalten. Haraway schreibt: »Die umkämpften Territorien diesen Grenzkrieg sind Produktion, Reproduktion und Imagination.« (35) Das gilt offenbar bis heute.

25 Im amerikanischen Diskurs zur Pastoral Care benutzt etwa Richard Coble die Figur der Cyborg von Haraway, um Spielräume für seine Rolle als Krankenhausseelsorger im durchökonomisierten Gesundheitssystem der USA zu gewinnen. Statt sich nur als Rädchen in der Mechanik des Neoliberalismus zu verstehen, geht die Cyborg (immerhin!) von unhintergebar Ambivalenz aus, nämlich getakteter Teil der Krankenbett-Maschinerie zu sein und darin zugleich aber Momente zutiefst menschlicher Begegnung und des Gebets zu ermöglichen. Vgl. R. Roble, From Web to Cyborg: Tracing Power in Care, in: Journal of Pastoral Theology 26 (2016), 3-16.

26 B. Latour, Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2002, 353.

27 Ebd., 351.

28 Ebd.

29 Ebd., 357.

vielen verschiedenen praktischen Metaphysiken gegenüber, vielen verschiedenen praktischen Ontologien.«³⁰

Gemeinschaftlichkeit: Singularitätsdynamik und granulare Sozialformen

Als drittes Kennzeichen von Digitalität nennt Stalder veränderte Kommunikations- und Sozialformen. Felix Stalder beobachtet verflüssigte Formen von »Gemeinschaftlichkeit« und grenzt diese vom normativ aufgeladenen und unbrauchbar gewordenen Begriff »Gemeinschaft« ab. Es entstehen »Communities of practice« als »epistemische Gemeinschaften, die sich um gewisse Sichtweisen auf die Welt und das eigene Handeln darin bilden.«³¹ An den immer neuen Social-Media-Dynamiken abgelesen geht es darum, eine singular einzigartige Identität zu performen, die zugleich auf Anerkennung durch relevante Communities angewiesen ist. »Auf der alltäglichen Ebene der kommunikativen Selbstkonstitution [...] – in unzähligen Streams, Updates und Timelines in den sozialen Massenmedien – ist die wichtigste Ressource die Aufmerksamkeit der anderen, deren Feedback und die daraus resultierende gegenseitige Anerkennung«³². Dabei verlieren traditionelle Institutionen an Wert, während sehr individuell verteilte Anerkennungslandschaften entstehen. Flankiert von Big Data, also einer hochauflösenden Vermessung von Welt, Biografie und Körper, spricht Christoph Kucklick auch von der granularen Gesellschaft. »Die bisherige Gesellschaft war wie aus Billardkugeln zusammengesetzt, die wir im Lauf der Zeit gelernt haben, zu einem belastbaren Gebilde zu arrangieren. Nun werden diese Kugeln nach und nach durch winzige Schrotkugeln ersetzt. Das verändert radikal den sozialen Aggregatzustand und die gesellschaftliche Statik – und zwingt uns dazu, neue Wege zu finden, aus den feineren Partikeln eine stabile Ordnung zu bauen.«³³

Genau das ist die Absicht von Bruno Latour. Mit der Akteur-Netzwerk-Theorie und der Analyse pluraler Existenzweisen geht es ihm darum, »den interessierten Forschern zu helfen, das Soziale wieder zusammensetzen, wieder zu versammeln (*reassembling the social*)«.³⁴ Doch sein Ziel ist gerade kein

30 Ebd., 352.

31 F. Stalder, Digitalität, 135-136.

32 Ebd., 139.

33 C. Kucklick, Die granulare Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst, Berlin 2015, 16.

34 B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2010, 22.

großer neuer Container und auch nicht die eine neue große Erzählung. Statt eine prästabilisierte Ordnung zu unterstellen, folgt Latour den Akteuren und zeichnet auf, wie diese immer neu eine übergangsweise Stabilität herstellen. »Auch wir sollten unseren festen Grund finden: auf Treibsand. Anders als oft gesagt, besteht der Relativismus darin, auf Daten zu schwimmen, nicht in ihnen zu ertrinken.«³⁵ Wie Stalder interessieren Latour deshalb »keine Gruppen, nur Gruppenbildungen«³⁶.

Die Plastizität dieses neuen Sozialen ist bei Latour aber nicht auf menschliche Kommunikation beschränkt. »Ein neues Impfmittel kommt auf den Markt, ein neues Tätigkeitsprofil taucht auf dem Arbeitsmarkt auf, eine neue politische Bewegung wird geschaffen, ein neues Planetensystem wird entdeckt, ein neues Gesetz wird verabschiedet, eine neue Katastrophe ereignet sich. In all diesen Fällen müssen wir unsere Konzeption von dem, was miteinander assoziiert werden kann, umkrepeln, denn die frühere Definition ist in irgendeiner Hinsicht irrelevant geworden. Wir sind nicht länger sicher, was »wir« bedeutet.«³⁷

Latour erweitert damit die soziale Welt um Dinge, Objekte und technische Artefakte. Er beschreibt menschliche Akteure und nichtmenschliche Akteure in Netzwerken aus Belebtem und Unbelebtem. Christoph Kucklick hält Latours ANT deshalb für eine treffende Analyse der digitalen Gegenwart: »Es ist die granulare Welt schlechthin: Sie besteht aus winzigen humanen und nichthumanen Partikeln, die in ständiger Veränderung sind und sich immer wieder neu kombinieren. Der Mensch darin ist ein verteiltes Wesen. Verteilt über viele Dinge, Zustände Gefühle. In dieser Variante ist also nicht nur sein Denken verteilt, sondern gewissermaßen seine gesamte Existenz.«³⁸ Mit Latours »Theorien des verteilten Denkens und Handelns können wir erkennen, dass diese Netzwerke uns überhaupt erst hervorbringen und dass wir darin nur leben können, weil wir uns verteilen«³⁹, so Kucklick.

35 Ebd., 47. Dazu kritisch etwa Bernhard Gill: »Wir benötigen Fiktionen der Regelmäßigkeit in der Natur und der Verlässlichkeit in der Gesellschaft als Handlungsgrundlage – auch wenn diese Fiktionen natürlich nur »bis auf Weiteres« gelten, also brüchig sind«, B. Gill, Über Whitehead und Mead zur Akteur-Netzwerk-Theorie, in: G. Kneer/M. Schroer/E. Schüttpelz (Hg.), Kollektive, 47-75, 49.

36 Vgl. B. Latour, Neue Soziologie, 50-75.

37 Ebd., 17-18.

38 C. Kucklick, Granulare Gesellschaft, 202.

39 Ebd., 204-205.

Das hat einerseits Auswirkungen auf religiöse Vergemeinschaftungsformen wie die Kirchen. Aus der »imaginierten Tradition« einer 2000-jährigen kompakten Kontinuität wird ein Netz an Communities of practice.⁴⁰ Die heterogene Diversität einer katholischen, globalen Weltkirche wie die Pluralisierung des (Glaubens-)Lebens in lokalen Pfarrbezirken zwingt auch die Theologie zu einem Practical Turn: Es gilt den Akteur*innen des Glaubens zu folgen, um das verstreute Hoffen, Glauben und Zweifeln in offenen Netzwerken neu zu versammeln. Und dabei ist nicht nur mit einem subjektiven (Glaubens)Bewusstsein zu rechnen, sondern mit in Relationen, in Materialitäten und in digitalen Schnittstellen verteilten Erfahrungen und Identitäten.

Andererseits ergeben sich auch fundamentalpastorale Anregungen in Richtung einer ereignisbasierten Schöpfungs- und Prozesstheologie. Kritisch zu den Versprechungen der Digitalkonzerne, die oft von Drohungen nicht zu unterscheiden sind, nämlich Big Data und KI ermöglichten eine kausale Vorhersage und Beherrschung des Lebens, basiert Latours erfahrungsgesättigtes Denken auf unhintergehbaren Unbestimmbarkeiten von Natur/Kultur. Mit Latour gibt es »kein Subjekt, kein Objekt, [...] keine Beherrschung, [...] keinen objektiven Geist, keine Entfremdung. Aber es gibt Ereignisse.«⁴¹ Darin liegt eine Unverfügbarkeit, die das Risiko einer passenden Konstruktion, einer passenden Beschreibung oder eines zufälligen Funds nie ganz eliminieren kann. »Newton ›ereignet sich‹ für die Schwerkraft, Pasteur ›geschieht‹ den Mikroben. ›Sich vermischen‹, [...] ›sich ereignen‹, [...] ›Gelegenheit für etwas sein‹ – das sind einige der Verben, die auf die Verschiebung der Aufmerksamkeit von der modernistischen zur nicht-modernistischen Redeweise hindeuten.«⁴² Damit lässt sich Schöpfung und Offenbarung nicht-metaphysisch und nicht-hermeneutisch konzipieren. Die Idee, Schöpfungstheologie wäre göttlich-kausales Ordnungsdenken, sagt vielleicht mehr über die moderne Verfassung christlicher Theologie denn über die Möglichkeiten Gottes. Latour schreibt: »Wie Whiteheads wunderbarer Vorschlag lautet, wird auch Gott von seiner Schöpfung leicht überrascht, d.h. von allem, was verändert und modifiziert wird, wenn es ihm begegnet.«⁴³ Diese prozesstheologische

40 Vgl. dazu M. Schüßler, Den Kontrollverlust erforschen. Theologische Archäologie der Kirche als Institution, Organisation und Netzwerk, in: M. Seewald (Hg.), Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie (FS Gebhart Fürst), Ostfildern 2018, 147-165.

41 B. Latour, Pandora, 345.

42 Ebd., 347.

43 Ebd.

Verflüssigung ermöglicht eine kritische Haltung zu den nomothetischen Narrativen digital-naturalistischer Weltbeherrschung. »Ja, wir sind in der Tat nach dem Bilde Gottes geschaffen, d.h. auch *wir* wissen nicht, was wir tun. [...] Selbst eine Software-Programmiererin ist nach dem Verfassen von zweitausend Zeilen Softwarecode von ihrer Schöpfung überrascht. Warum sollte Gott es nicht sein, wenn er ein sehr viel größeres Paket zusammengesetzt hat?«⁴⁴

Zwischenhalt: Digitale Kultur ist religionsproduktiv und fordert theologische Kriteriologien heraus.

1. *Religionsproduktivität*: Latour geht grundsätzlich davon aus, dass an Kommunikation nicht nur menschliche Akteure, sondern auch nichtmenschliche Aktanten einflussreich teilnehmen. Vielleicht wird durch Spracherkennungssysteme wie Alexa, Pflegeroboter oder medizinische Implantate erst jetzt wirklich klar, dass wir immer schon konstitutiv mit nichtmenschlichen Dingen und Objekten in Kontakt standen. Wenn die Steine jetzt (digital) sprechen können, nehmen wir sie auch als Kommunikationspartner wahr, könnte man sagen. Das verändert womöglich die Plausibilitäten religiöser Kommunikation. Wie Latour meint Dirk Baecker: »Es können sich demnach, wenn sie die entsprechenden Voraussetzungen erfüllen, nicht nur die Geister, Teufel, Tiere und Pflanzen wieder beteiligen, die der Humanismus so erfolgreich aus der Kommunikation unter Menschen vertrieben hat, sondern auch Maschinen.«⁴⁵ Deshalb ist von einer andauernden Religionsproduktivität auszugehen, wenn sich digitalisierte Bedingungen durchsetzen. *Wer selbstverständlich damit rechnet, dass man mit dem Kühlschrank oder dem Auto sprechen kann, warum dann nicht auch mit einem brennenden Dornbusch?*⁴⁶ Die Frage einer kritischen Theologie wird aber bei beiden sein: Wozu wird das dienen, wird es das Leben auf der

44 Ebd., 348.

45 D. Baecker, Wie verändert die Digitalisierung unser Denken und unseren Umgang mit der Welt? Ausgangspunkte einer Theorie der Digitalisierung, in: R. Gläß/B. Leukert, Handel 4.0. Die Digitalisierung des Handels – Strategien, Technologien, Transformation, Berlin, Heidelberg 2017, 3-24, 15.

46 John Caputo vergleicht die Informationstechnologie mit der Angeologie (unter Bezug auf Michel Serres). Er schreibt: »When God issues his fiat in Genesis, or when Jesus cures the paralytics with a word, we have here early prototyp models of ›voice activation‹«, J. Caputo, Hope, 143. Zur Bibelhermeneutik im Digitalen vgl. C. Clivaz, Die

Erde tatsächlich »besser« machen? Und wenn ja: für wen und wen nicht? Man muss es deshalb nicht gut finden, dass, wie Harari schreibt, »der aus religiöser Sicht interessanteste Ort auf dieser Welt nicht der Islamische Staat oder der Bible Belt, sondern Silicon Valley«⁴⁷ ist. Aber Latour würde wohl sagen: Man muss es überaus ernst nehmen.

2. »Was für ein Akteur ist ein Algorithmus?« Eine von Latour weniger thematisierte Frage stellt sich heute durch die Innovationen von Künstlicher Intelligenz und Machine Learning. Je »intelligenter« digitale Objekte werden und je mehr sie ehemals dem menschlichen Bewusstsein vorbehaltenen Funktionen übernehmen, desto dringender lautet die Frage: »Was für ein Akteur ist ein Algorithmus?«⁴⁸. In den modernen Kognitionswissenschaften wird meist mit der »Theory of mind« gearbeitet. Im Alltag unterstellen wir anderen Menschen Bewusstsein und Motive, obwohl faktisch niemand in das Innenleben der Anderen hineinschauen kann. Im Digitalisierungsdiskurs spricht man von der »Mentalisierung« des Computers, also seiner Vermenschlichung. »Göttern, Engeln, Tieren, sogar den Sternen lassen sich Intentionen unterstellen – und so liegt es gerade aufgrund der Unsichtbarkeit der Computertechnik nahe, einer entsprechend intransparenten Technik Mentalität zu unterstellen, also Handlungsspielräume und Entscheidungskompetenz, womöglich Intentionen und vielleicht sogar Bewusstsein.«⁴⁹ Genau das aber sei eines der größten Probleme im Umgang mit Künstlicher Intelligenz, so der Technikphilosoph François Chollet, »dass menschliche Intelligenz anhand von mentalen Analogien beschrieben werde, die sich an den jeweiligen Stand der Technik anlehnt«⁵⁰.

Wenn ich Latours Perspektive hier richtig weiterdenke, dann entdramatisiert sie die Konkurrenzsituation von Mensch und KI.⁵¹ Man muss Algorithmen, KI und Machine Learning gerade nicht vermenschlichen, um de-

Bibel im digitalen Zeitalter. Multimodale Schriften in Gemeinschaften, in: Zeitschrift für Neues Testament 20 (2017), 35-57.

47 Y. Harari, Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, München 2017, 475.

48 A. Nassehi, Muster, 248

49 Ebd.

50 F. Chollet, zitiert nach B. Glanz, Sonnenaufgang im Uncanny Valley, in: Armin Nassehi/Peter Felixberger (Hg.), Unglaubliche Intelligenzen (Kursbuch 199), 47-61, 48.

51 Ähnlich schreibt Baecker, es sei bemerkenswert, dass heute »der Vergleich von Maschinen mit Menschen an Interesse verliert« und es stattdessen darum geht »wie die spezifische Intelligenz der Maschinen mit der anders gearteten Intelligenz der Kör-

ren Relevanz für den Menschen zu betonen. Es reicht, genauer zu verstehen, welche Rolle Technologien auf welche Weise in den hybriden Handlungsnetzwerken zukommt: »Ob diese Maschinen ›denken‹, tut wenig zur Sache. Sie funktionieren.«⁵² Das macht es nicht einfacher, verschiebt aber die Aufmerksamkeit von Substanzfragen zu Funktionsfragen: Was passiert mit welchen Folgen an den Mensch-Maschine-Schnittstellen?⁵³

3. *Herausgeforderte Krieriologie*: Größere Aufmerksamkeit als die Verklärung oder Dämonisierung digital-intelligenter Technologien zu einer »Superintelligenz« bräuchte das faktische Schnittstellendesign von Mensch und Maschine. Die Sorge geht weniger in die Richtung, dass Roboter zu Menschen werden, sondern umgekehrt, wie sich Mensch, Gesellschaft und Kultur verändern, indem digitale Artefakte zu gleichberechtigten Akteuren werden und wir mit ihnen unsere Biografien und das Zusammenleben gestalten. Umso wichtiger wäre deshalb, so die Literaturwissenschaftlerin Berit Glanz, ein neu situiertes Erfahrungswissen im Umgang mit Mehrdeutigkeiten, mit Texten, Bildern, Imaginationen, die heute immer auch technisch produziert, reproduziert und möglicherweise manipuliert sind. »Wer die Resultate maschineller Intelligenz kritisch einordnen möchte, muss über grundlegendes kultursemiotisches Handwerkszeug verfügen und erkennen, welche gesellschaftlichen Strukturen von Technik reproduziert und bestätigt werden.«⁵⁴ Theologie bietet ein historisch wie existenziell tiefes Erfahrungswissen im Umgang mit Heilsversprechen, mit Mehrdeutigkeiten, mit Optimierungs- und Selbsterlösungssehnsüchten, überhaupt mit den Möglichkeiten und Ambivalenzen von Schöpfungsprozessen. Das Denken von Latour bietet Anregungen, dieses Erfahrungs-

per, Gehirne, des Bewusstseins und der Gesellschaft vernetzt und verschaltet werden kann«, D. Baecker, *Die Lücke*, 17.

- 52 B. Dotzler, zitiert nach A. Nassehi, *Muster*, 256.
- 53 Trotz Entdramatisierung bleibt die Frage nach dem Unterschied von Mensch und Maschine legitim. Nassehi akzeptiert Latours symmetrische Neukonstellation, vermutet aber einen markanten Unterschied in der unterschiedlichen Situietheit. »*Die Urteilskraft des Menschen ist situiert*. [...] Vielleicht ist es die Unverfügbarkeit, die die menschliche Existenz [...] ausmacht. [...] Vielleicht ist es schlicht das Leben als Grundlage, das die beiden Maschinen unterscheidet, nicht die Intelligenz«, A. Nassehi, *Muster*, 261, 262. Auch wenn heute weiter offen scheint, was sich in Zukunft an diesem Unterschied entscheidet.
- 54 B. Glanz, *Sonnenaufgang*, 60.

wissen in digitalisierten Kontexten neu zu versammeln und ins Spiel zu bringen.

II. Erneuerte Theologie für eine digitale Gesellschaft?

Im Folgenden geht es jetzt um das konstruktive Veränderungspotenzial, das sich aus dem Gespräch mit Latour für eine Theologie der Digitalität herauskristallisiert. Das Terrain wird dabei nicht übersichtlicher. Auch wenn immer wieder Studien zu Einzelfragen und Überblicksartikel veröffentlicht werden: Zu unterschiedlich und fragmentarisch sind die Ansätze einer kommenden Theologie der Digitalität, sodass man mit dieser Bezeichnung wohl noch sehr vorsichtig sein muss. Ich folge deshalb einer Verdichtung eigener Leseindrücke und verkürze das Mapping der Landschaft auf drei axiale Themenpfade.

Erstens gibt es einen pastoral-instrumentellen Diskurs in der Praktischen Theologie und bei den Kirchenleitungen. Digitalisierung wird hier als die Frage behandelt, wie pastorale Akteure die neuen digitalen Möglichkeiten nutzen können, um Kirchencontent katechetisch zeitgemäß an ein großes Publikum zu vermitteln: Facebook-Auftritt, digitale Beichte, Online-Predigten, Web-Katechese und so weiter.

Zweitens entsteht ein fundamentaltheologisch-defensiver Diskurs, der sich als Kritik an Digitalutopien versteht, am Transhumanismus und den biotechnischen und KI-basierten Optimierungsvorstellungen eines »Homo Deus« (Harari). Hier argumentieren Theolog*innen zusammen mit aufgeklärter Philosophie für die Grenzen und unaufgebbaren Eigenheiten des Menschen: Geist, Vernunft und Emotionen sollen weiterhin die Grenze zwischen Mensch und Maschine bleiben.

Und drittens gibt es einen theologisch-ethischen Diskurs, der Gefahrenabschätzung betreibt und um eine angemessene Gestaltung der digitalen Gegenwart ringt. Dieser differenziert sich mindestens dreifach. Einmal in einen eher bioethisch-technologischen Bereich, also Bioethik, Roboterethik in der Pflege, in militärischer Anwendung oder die ethische Einbettung von Machine Learning. Daneben entsteht ein gerechtigkeitsorientierter Bereich, in dem die Auswirkungen digitaler Technik auf die Gesellschaft reflektiert werden, etwa die Umwälzungen in der Arbeitswelt oder demokratische Beteiligungsprobleme. Und dann hat sich die Medienethik zu einem Digitalisierungs- bzw. Mediatisierungsdiskurs weiterentwickelt, die den digitalen Struktur-

wandel der Öffentlichkeit und veränderte Kommunikationsverhältnisse bearbeitet.⁵⁵

Im Folgenden werden diese drei Diskursstränge äußerst verknüpft skizziert und dann von einer an Latour inspirierten Perspektive her kritisch betrachtet bzw. neu versammelt.

Pastoral-instrumenteller Diskurs: Kirchencontent performen?

Im Blogbeitrag einer evangelischen Hamburger Kirchengemeinde wird Digitalisierung so verstanden: »Für uns als Kirchengemeinde heißt es angepasst, dass wir unser ›analoges‹ Signal auch digital ausstrahlen. Aber es geht nicht um ersetzen, sondern um ergänzen. Es geht darum, dass wir unsere Daten und Informationen (Angebote und Werbung für diese) auch digital darstellen.«⁵⁶ Dazu gibt es dann einige Praxistipps, etwa für eine aufgeräumte Website oder zum Thema »Digital spenden«. Das ist insofern exemplarisch, als Digitalisierung in der Pastoral primär als Herausforderung für die Glaubenskommunikation verstanden wird, also auf den Selbstvollzug der Martyria hin interpretiert. So hat etwa das Bistum Essen 2017 die Ostergeschichte in kleinsten Whatsapp-Botschaften auf vernetzte Endgeräte verschickt. Zu den Wirksamkeitserwartungen heißt es: »Wenn man [...] mitten im Alltag, ob im Supermarkt oder auf dem Weg zur Arbeit die Nachricht bekommt: ›Petrus hat Jesus gerade zum dritten Mal verraten‹, reißt einen diese Botschaft zuerst aus dem Alltagstrott und dann integriert man sie vielleicht in seinen Alltag.«⁵⁷ Diese wenigen Beispiele sind nicht zu entwerten, aber sie dokumentieren einen recht engen Blick bei der pastoralen Bewältigung des digital durchformten Alltags.

Herausgearbeitet hat das mein Tübinger Kollege Gerald Kretzschmar in einer kleinen Studie zur Inszenierung von Evangelischer Kirche im Kontext ihrer Digitalisierungsinitiativen. Prägend sind demnach drei kirchliche Selbstbeschreibungen. Kirche wird erstens überwiegend als Gegenwelt

55 Vgl. dazu *W. Beck*, Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis, Würzburg 2018, sowie *A. Filipovic*, »Die Medien« unter Beobachtung. Aktuelle Herausforderungen medienvermittelter öffentlicher Kommunikation, in: ThGl 108 (2018), 321-334.

56 <https://www.juhopma.de/9-merkmale-einer-digitalisierten-gemeinde/> [06.03.2020].

57 *M. Hertl*, In der digitalen Subkultur, HK 6/2017, 37-39, 38.

zur digitalen Gesellschaft verstanden. Im Gegenüber zur Kultur der Digital Natives »inszeniert sich Kirche als starke Organisation, die mit einer Art Richtlinienkompetenz in Bezug auf ethische Bewertungen sowie die Steuerung und inhaltliche Profilierung religiöser Kommunikation ausgestattet ist«⁵⁸. Damit wird zweitens ein missionarisches Selbstverständnis kirchlicher Akteure betont, wenn nicht sogar angemahnt. »Phänomene des Digitalen sind aus dieser Perspektive Objekte, die den Vorstellungen der starken Organisation Kirche entsprechend missionarisch zu bearbeiten sind.«⁵⁹ Drittens erlebt sich die Kirche im digitalen Bereich verstärkt als konkurrierende Anbieterin auf einem umkämpften Markt. Und Wettbewerbslogiken legen ökonomisierte Handlungsstrategien nahe. Zwar gibt es in den kirchlichen Dokumenten auch andere Tendenzen, etwa »Kirche als konziliare Diskursgemeinschaft«. Doch obwohl immer wieder erwähnt wird, dass im Digitalen jede(r) prinzipiell Empfänger und Sender zugleich sein kann, »wird die Bedeutung dieser Tatsache für die kirchliche Kommunikation an keiner Stelle näher erläutert«⁶⁰.

Ähnliches ist wohl für den katholischen Bereich zu vermuten. Auch wenn mittlerweile vieles differenzierter betrachtet wird⁶¹, so findet sich weiter die Grundintention, man sollte »diese bemerkenswerte Technologie in verschiedenen Bereichen der kirchlichen Mission anwenden« und dabei »den Internetnutzern eine verlässliche Führung anbieten zu dem, was der authentischen Position der Kirche entspricht«⁶².

Mit Latour erweist sich »Digitalisierung« dagegen als nächster Schritt in einer tiefgehenden Transformation unserer Lebensbedingungen. Eine theologisch verantwortete Reaktion auf die digitalen Revolutionen kann sich deshalb nicht auf den rein instrumentellen Umgang mit neuen Technologien beschränken. In Zukunft wird es immer wichtiger, dass pastorale Handlungsweisen über die Maxime »Kirchencontent performen« hinausgelangen. Digitalität bedeutet für Kirche und Theologie mehr, als den Webauftritt zu opti-

58 G. Kretzschmar, *Digitale Kirche. Momentaufnahmen und Impulse*, Leipzig 2019, 42.

59 Ebd.

60 Ebd., 43.

61 Vgl. P. Tighe, Die theologische Dimension sozialer Medien, in: ZPTh 39 (2019), 95-105.

62 *Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel*, Kirche und Internet, Vatikanstadt 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_ge.html [27.03.2020]. Den Hinweis auf dieses Papier entnehme ich A. Keller, *Devotio moderna digitalis*, in: *Stimmen der Zeit* 11/2017, 757-767.

mieren, einen Twitteraccount zu bespielen oder die Vorlesung vom Tablet abzulesen. Es bedeutet auch anderes, als einfach neue »Kanäle« der Glaubens- oder Gerechtigkeitskommunikation zu nutzen, um das, was immer schon galt, einfach digital zu performen. Das alles unterschätzt die grundlegende Veränderung von Kultur und Gesellschaft durch Digitalität. Es gibt nicht einfach ein paar neue Wege – die ganze Landschaft hat sich verändert. Sie bringt nicht nur mediale »Christfluencer*innen« hervor, sondern stellt darin und darüber hinaus Grundsätze modernen Lebens und Glaubens in Frage. Mit Viera Pirker steht eine Theologie der Digitalität »vor netzpolitischen Herausforderungen, vor allem aber auch in der Pflicht, die unübersichtlichen Phänomene und Praktiken der digitalen Nutzeroberfläche zu durchdringen und auf eine grundsätzliche Ebene vorzudringen«⁶³.

Fundamentaltheologischer Grundlagendiskurs: Den Menschen vor dem Digitalen retten?

Nachdem die christlichen Theolog*innen in erbitterten Auseinandersetzungen endlich zu religiösen Humanist*innen geworden sind, lautet die kommende Herausforderung mit Ted Underwood: »Dear Humanists: Fear not the Digital Revolution«. ⁶⁴ Aber was kann das heißen?

In einer flachen Welt voll hybrider Mischwesen stellt sich die Frage, ob sich theologisches Denken an der von Latour kritisierten Reinigungsarbeit der Moderne beteiligen soll, die Menschliches vom Nicht-Menschlichen säuberlich trennt, Materielles vom rein Mythologischen und oft auch Theologisches von Technologischen. Bisher scheinen große Teile des christlichen Dis-

63 V. Pirker, Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: Stimmen der Zeit 2/2019, 133-141, 134.

64 Zitiert nach B. Glanz, Sonnenaufgang, 61.

kurses im Gefolge der anthropologischen Wende genau das zu tun⁶⁵ – den Menschen in seinem Wesen verteidigen gegen seine technologische Entfremdung, gegen die informationstechnologische Entmündigung und gegen die biotechnische Entstellung.

Mit Blick auf das Silicon-Valley-Setting scheinen Latours Vermischungen zunächst keine gute Idee zu sein. Schwächen sie doch die Waffen der Kritik an dessen ideologischem Überbau der Selbstoptimierung: »Dort bauen High-Tech-Gurus schöne neue Religionen zusammen, die wenig mit Gott und alles mit Technologie zu tun haben. Sie versprechen die alten Gewinne – Glück, Frieden, Wohlstand und sogar ewiges Leben –, nur eben hier auf Erden.«⁶⁶ In dieser neuen »Datenreligion«⁶⁷ geht es aber, anders als bei Latour, nicht um plurale Ontologien, sondern um die jetzt naturalistische Reduktion des Seins auf (genetisch-biologische oder algorithmische) Informationseinheiten.⁶⁸ Was etwa der bekannte Digital-Philosoph Nick Bostrom bietet, ist letztlich Geschichtsphilosophie pur, technobasiert-stochastische Heilsgeschichte angesichts apokalyptischer Bedrohungslagen.⁶⁹ Gegen die Erzählungen vom

65 Vgl. für den englischsprachigen Bereich die Einschätzung von Heather Walten. Sie schreibt mit Bezug auf Latour, dass »many contemporary theologians remain deeply attached to the modern project of purification; they [...] still remain key actors in the business of defining and separating through their work of placing Creator and creation in correct relations. Theologians, indeed, could be seen as the archetypical moderns«, *H. Walten*, never been, 224. Deshalb kritisiert Elaine Graham in der Theologie eine »ontological hygiene« [...], refusing to recognize how the very distinctions between the organic and technological, nature and artefact, humans and machine are coming under pressure«, *E. Graham*, Post/Human Conditions, in: *Theology & Sexuality* 10 (2004), 10-32, 18.

66 *Y. Harari*, *Homo Deus*, 475. Vgl. zum Transhumanismus als Techno-Religion auch *A. Schussler*, Transhumanism as a new Techno-Religion and Personal Development: In the framework of a future technological Spirituality, in: *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18 (2019), 92-106.

67 Vgl. *Y. Harari*, *Homo Deus*, Kapitel 10 und 11, 475-537.

68 Latour ironisiert diese »durchschnittlichen Versionen der wissenschaftlichen Kosmologie«, die »nacheinander Atome, Quanten, Planeten, Gene, Zellen, Organismen bemüht [...], welche sie stets auf eine große Erzählung zurückfallen lässt, die vom Big Bang zur menschlichen Evolution führt«, *B. Latour*, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014, 157. Grundlage der Wirklichkeit »ist sicher nicht die »NATUR«, diese voreilige Vereinheitlichung aller Existierenden, die vermutlich politischen Ursprungs ist«, ebd., 158.

69 Bostrom erzeugt narrativ, was sozialstrukturell nicht mehr möglich ist: die Vorstellung eines linear gerichteten Geschichtsverlaufs. »Die technologische Entwicklung hat der

Menschen als Datenpaket und seiner transhumanistisch optimierten Erlösung von fehlbarer biologischer Hardware, dagegen wendet sich der fundamentaltheologisch-defensive Diskurs.⁷⁰ So hat etwa Johannes Hoff zusammen mit Georg Franck, Sarah Spiekermann und anderen 2017 in der NZZ ein Manifest »Gegen den Transhumanismus« verfasst. Der Fokus liegt auf der Verteidigung des Menschen in seinem phänomenal-leiblichen Bewusstsein (Qualia) gegenüber der Reduktion auf pure Informationsverarbeitung.⁷¹

Ähnlich meint Hans-Dieter Mutschler, der »Computer ist [...] ein vom Menschen gesteuertes Hilfsmittel«, er »hat keine Urteilskraft, weil er blind ist für Innovation.«⁷² Deshalb gehe es darum, »nüchtern zu fragen, wo die konstruktionsbedingten Grenzen dieser Maschinen liegen«⁷³, nämlich in den spezifisch menschlichen Bereichen von kultureller Kreativität, Urteilskraft und sprachlichem Bewusstsein. Hartes Unterscheidungskriterium bleibt die ontologische Grenze zwischen Mensch und Maschine.⁷⁴

Menschheitsgeschichte eine Art von Richtung gegeben. [...] Die Geschichte des Kosmos hat ihre eigene Richtung, die durch den unvermeidlichen Anstieg der Entropie gekennzeichnet ist.« N. Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit*. Aufsätze, Berlin 2018, 17, 20.

70 Benedikt Paul Göcke meint, »dass in Bezug auf künstliche Intelligenz und synthetische Biologie zumindest implizit bereits wieder geschichtsphilosophisch und -theologisch argumentiert wird«, und fordert »alte philosophisch-theologische Fragen nach dem guten und gelingenden Leben neu zu stellen und dadurch Ideale zu spezifizieren, die bestimmen, welcher Gebrauch der Technologien dem Erreichen dieser Ideale der Menschheit zuträglich ist, und welcher nicht«, B. P. Göcke, *Die Ideale der Menschheit im Lichte von synthetischer Biologie und künstlicher Intelligenz*, in: *Concilium* 55 (2019), 259-266, 265. Aus der hier entwickelten Perspektive stimmt diese Analyse. Aber die Vorstellung von Göcke, dann einfach die klassische metaphysische Tradition als Lösung beerben zu können, scheitert daran, dass Digitalisierung und Biotechnologie zugleich auch die normativen »Ideale« in ihrer Plausibilität und Brauchbarkeit für die Gegenwart verändert. Dass aktuell der »Weg vorwärts [...] auch ein Weg zurück zur Geschichtsphilosophie ist« (ebd.), scheint mir eher Teil des Problems als Teil einer theologisch verantworteten Lösung.

71 Vgl. dazu klassisch T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, Stuttgart 2016.

72 H. Mutschler, *Kritik der Künstlichen Intelligenz*, in: *Theologie und Philosophie* 94 (2019), 411-418, 417, 418.

73 Ebd., 413.

74 Um es an einem Beispiel konkret zu machen: In der Pflege wird gerade viel diskutiert, ob und wie demente Patienten mit der robotischen Kuschel-Robbe »Paro« in Beziehung treten sollten. Die theologische Ethik ist zwar davon geleitet, »ob und inwiefern die Technik im Dienste der Pflegebedürftigen steht« (366). Doch wichtiger als die faktische Pflegequalität scheint in der Argumentation, »dass die Pflegenden sich über die

Das stellt sich mit Latour ein wenig anders dar. Es stellt sich die Frage, inwiefern in den theologischen Grundlagendiskursen, bei aller berechtigter Kritik an ökonomistischen und naturalistischen Digitalutopien, die theologische Herausforderung durch neue Bedingungen des Weltverhältnisses wirklich verstanden und bearbeitet wird. Wenn ich recht sehe, nimmt Latour hier eine weiterführende Mittelposition ein. Er bestreitet erkenntnistheoretisch sowohl die exzeptionelle Rolle des Menschen, indem Dinge und Objekte als Aktanten ontologisch gleichgestellt werden. Aber er ironisiert auch eine überzogen naturalistische Position, also ob die Wirklichkeit (samt dem Menschen) umgekehrt nur aus vermeintlichen Naturgesetzen und Informationsverarbeitung besteht und nicht auch aus Gefühlen und Stimmungen und Hoffnungen und praktischen Unstimmbarkeiten.

Angesichts der technologischen Revolutionen, so meint Gregor Hoff hier weiterführend, müsse etwa die katholische Theologie ihre nachkonziliar vertrauten Formate überprüfen. Das II. Vatikanum überwindet zwar eine neuscholastische Stockwerkstheologie und stellt die hohe Berufung des Menschen (GS 3) ins Zentrum. Das ist seine Leistung. »Aber was der Mensch ist, setzt das Konzil voraus«⁷⁵. Genau diese moderne Stabilität steht in digitaler Gegenwart in Frage. »Der technologische Übergang, der den Diskurs über das Humane erreicht hat [...], fordert der Theologie derzeit vor allem den Umgang mit Formen radikaler epistemischer Unsicherheit in einem Bereich ab, über den sie theologisch verfügbares, sicheres Wissen zu besitzen glaubte«⁷⁶. Latours hybrides Denken bringt diese Irritation der modernen Episteme wie wenig andere auf den Punkt. Er wendet sich dabei gegen jede Art des Reduktionismus (des Naturalismus wie einer religiösen Metaphysik⁷⁷), und darin

fundamentalontologische und ethische Differenz von Mensch und Roboter im Klaren sind« (ebd.). Bei der Abgrenzung von Mensch und Technik »darf es keine Verwischungen geben« (ebd.), weil sonst prinzipiell Autonomie und Würde des Menschen gefährdet seien. (Alle Zitate: E. Gräß-Schmidt/C. P. Stritzelberger, Ethische Herausforderungen durch autonome Systeme und Robotik im Bereich der Pflege, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 64 (2018), 357-372).

75 G. M. Hoff, Herausforderungen künstlicher Intelligenz und des Posthumanismus. Säkularität als Herausforderung des christlichen Menschenbildes und dessen Wandlungsfähigkeit oder -notwendigkeit im Horizont aktueller Diskurse, in: J. Rahner/T. Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2019, 309-320, 311.

76 Ebd., 316.

77 Das ist eine Konsequenz seiner symmetrischen Anthropologie von Natur und Kultur, die diese Differenz einfach beiseitelässt.

liegt vielleicht seine größte theologiegenerative Kraft, nämlich in der Wirklichkeit immer mehr zu sehen und zu erwarten, als dort vermeintlich Platz hat.⁷⁸ Und damit, theologisch gesprochen, Gottes Schöpfung tatsächlich als hybriden Prozess des je größeren Gottes zu verstehen.

Für die Grundlagendiskurse der Theologie könnte man formulieren: *Um eine humane Wirklichkeit zu bewahren, darf Theologie erkenntnistheoretisch nicht mehr allein vom Menschen ausgehen.* Der aufgeklärte Humanismus hatte Gott und die unbelebten Dinge aus dem Bereich der Gesellschaft gestrichen. Der Mensch war im Zentrum, als Krone der Schöpfung, der nicht-menschliche Rest dagegen Um- und Dingwelt, Objekt seiner Verantwortungstätigkeit. Heute aber muss man mit Transzendenz und intelligenten Maschinen als Teil der Lebenswelt rechnen.⁷⁹ Was heißt das dann für eine moderne, anthropologisch gewendete Theologie, die Gott als Anwalt des (rein?) Menschlichen und seiner (und nur seiner?) Freiheit bekennt?

Eine erste Intuition geht in die Richtung, den Humanismus als Orientierung nicht vorschnell aufzugeben, den Anthropozentrismus als Erkenntnisprinzip aber zu verabschieden.⁸⁰ Um der Rolle des Menschen in der Schöpfung gerecht zu werden, braucht es deshalb auch theologisch einen posthumanen Diskurs. Ernst zu nehmende Vertreter*innen wie Karen Barad haben dabei »kein Interesse an postmodernen Siegesfeiern (oder Dämonisierungen) des Posthumanen als [...] Tod des Humanen oder als nächstes Stadium des Menschen«⁸¹, wie bei Nick Bostrom oder Yuval Harari. In Barads Diskurs geht es wie bei Latour darum, »den Ausnahmestatus des Menschen aufs Korn zu nehmen, wobei er zugleich die Rolle erklären soll, die wir bei der unterschiedlichen Konstitution und [...] Positionierung des Menschlichen inmitten anderer Geschöpfe (sowohl der belebten als auch der unbelebten) spielen«⁸².

78 Latour spricht in den Existenzweisen von einem »Prinzip der IRREDUKTION«, das sich im Zentrum seines Denkens befinde, B. Latour, Existenzweisen, 73.

79 »Die Zeiten sind vorbei, in denen wir nur mit Menschen rechnen mussten. Heute müssen wir überdies Maschinen kontrollieren, die uns kontrollieren«, D. Baecker, Nachwort, in: N. Luhmann, Die Kontrolle von Intransparenz, Berlin 2017, 121-148, 146f.

80 Insofern bestätigt die Digitalisierung die berühmte Prognose von Michel Foucault, dass der Mensch als Zentrum der Erkenntnis verschwinden wird wie ein Gesicht am Meeresstrand.

81 K. Barad, Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken, Berlin 2012, 13.

82 Ebd.

Die anthropologische Wende wird also im Sinne von Latours symmetrischer Anthropologie um eine *schöpfungstheologische Wende* erweitert werden müssen. Diese umfasst den Bereich der materiellen Dinge und Objekte und damit auch all die hybriden Phänomene, in denen sich die Grenze zwischen natürlich-menschlich und technisch-maschinell ebenso schwer ziehen lässt wie die zwischen Gott und Mensch in Christus. Deshalb sind wohl auch *Panentheismus* und *Prozesstheologie* heute auf neue Weise bedeutsam, weil beide den Menschen überschreiten und mit Gottes Wirken in der ganzen Schöpfung rechnen.⁸³

Eine derart von Latour inspirierte Theologie findet sich bereits ab den Nullerjahren bei Elaine Graham. Ihre Antwortperspektive auf die »Post/human Conditions«⁸⁴ liegt im antidualistischen Schöpfungsdenken christlicher Tradition. »What a theology of technologies bestows in terms of nature is therefore a concept of the ›common sociality‹ of nature and humanity«⁸⁵, so die an Latour geschulte Einschätzung von Graham. Weder ist der Mensch der Natur und den von ihm geschaffenen Technologien (als das ganz Andere) völlig ausgeliefert, noch ist er umgekehrt mit jenen Fähigkeiten ausgestattet, welche die christliche Tradition Gott zuschreibt. Im Digitalen weiter mit Gott zu rechnen relativiert manche Verabsolutierung und Idealisierung der kreativen Möglichkeiten des Menschen, »what means that god is never reducible to this world.«⁸⁶. Theologie thematisiert mit Graham den bleibenden Fehlbarkeitsvorbehalt, die bleibende Kontingenz im technologischen Fortschritt als Treue zur Realität. Das aber wäre alles missverstanden, so der Hinweis von Latour, wenn es als göttliche Verteidigung des Menschen gegen entfremdende Techniken und Dingwelten interpretiert würde. Graham schreibt entsprechend: »God as the ›radically other‹ does not necessarily imply a flight from the material.«⁸⁷ Mit Gott ist nicht nur im rein menschlichen Bereich zu rechnen und auch nicht allein in romantischen Vermenschlichungen des »Natürlichen«: »the ›divine horizon‹ of talk about God serves to orientate us to the view, that

83 Vgl. dazu im Kontext Digitalisierung A. Reinders, Den Roboter fragt niemand, ob er einen Mord begehen will. Vom Menschen als Algorithmus und der Disruption der Theologie, in: *Communicatio Socialis* (3/2019), 384-394.

84 Vgl. E. Graham, *Conditions*.

85 E. Graham, *Being, Making, Imagining. Toward a practical theology of technology, Culture and Religion* 10 (2/2009), 221-236, 234.

86 E. Graham, *Conditions*, 25.

87 Ebd.

humans are part of a wider web of creation and relatedness that is not, ultimately, of their making.«⁸⁸ Gnade und Kreativität, so Graham, sind in den Genesiserzählungen nicht auf den Menschen beschränkt: »a necessary corrective to this is God's prior acts of creation and ordering from which human technological/cultural/co-creative activity is derived«⁸⁹. Wenn von Transzendenz, der Weiterentwicklung des Menschen und unserer Zukunft im Universum die Rede ist, dann bietet ein an Latour geschulter hybrider Materialismus die christentumsnähere Perspektive als die aktuell erfolgreichen, gnostisch-idealistischen Erlösungsnarrative. Unseren neuen Platz im Universum zu verstehen, so Graham, das heißt »realising [...] our common cause with our tools and environment, the hybridity of our cyborg nature, [...] but at the same time, a willingness to hold back from practices of hubris, appropriation and idolatry, by letting the otherness of nature and the transcendence of the divine set the limits [or horizons] for the articulation of true humanity.«⁹⁰

Mit Latour kann es der Theologie gelingen, den depotenzierten Ort des Menschen im granularen Netzwerk der Welt (in der Schöpfung) theologisch ernst zu nehmen, ohne die menschliche Kontingenz und Verletzbarkeit mit dem Bade auszukippen, wie in den Silicon-Valley-Utopien eines ideologischen Transhumanismus.

Theologisch-ethischer Diskurs: Veränderte Horizonte im Digitalen?

Wenn Mensch und Maschine nicht mehr ohne einander verstehbar und handlungsfähig sind, stellen sich Fragen nach Moral und Gerechtigkeit nicht mehr allein im Bereich des Menschen, sondern in hybriden Handlungs- und Entscheidungsnetzwerken. Frank Adloff schreibt dazu in »Politik der Gabe«: »Eine posthumane Ethik bedeutet nicht, gleichgültig gegenüber den Menschen zu sein, sondern eine Ausweitung der ethischen Verbindungen durch ein neues Verständnis von Gemeinschaft und Relationalität zu stiften. [...] Unsere Verwobenheit mit anderen [nichtmenschlichen, M. S.] Wesen anzuerkennen bedeutet, zu sehen, wie wir von ihrer Aktivität, von ihren Gaben abhängen.«⁹¹

Ein guter Startpunkt ist das erste Technikgesetz von Malvin Kranzberg (1917-1995): »Technik ist weder gut, noch böse; noch ist sie neutral.« Das ist

88 Ebd.

89 E. Graham, *Being*, 234.

90 Ebd., 235.

91 F. Adloff, *Politik der Gabe*. Für ein anderes Zusammenleben, Hamburg 2018, 216, 217.

auch für die theologische Analyse von Digitalität eine wichtige Einsicht. Es geht im ersten Schritt nicht darum, technische Innovationen als prinzipiell gut oder schlecht zu bewerten. Aber jede technische Innovation hat Auswirkungen, die man verstehen und ethisch verantwortet gestalten muss. Fürs Erste könnte man sagen: Technik ist weder gut noch böse, aber sie produziert neue Gewinner und neue Verlierer, ist damit beteiligt an der Zuweisung von Lebenschancen und verändert den ganzen normgenerativen Kontext. Mit Haraway und Latour lautet der Fragehorizont: Wie übernehmen wir Verantwortung für unsere Konstruktionen – und zwar für unsere technologischen Konstruktionen (Geräte, Objekte) ebenso wie für die damit verbundenen sozialen Konstruktionen von Sinn und Bedeutung, einschließlich der religiös aufgeladenen Narrative?

Wie beides hybrid, also untrennbar, zusammenhängt, das erklärt Latour ganz vordigital in seinem berühmten Schusswaffen-Beispiel. Wer ist für einen tödlichen Schuss verantwortlich: Mensch oder Waffe? Um die Handlung zu verstehen, dürfen beide nicht isoliert betrachtet werden. Eine Waffe im Museum oder in der Schublade ist etwas anderes als die Waffe in der Hand. Im Vollzug entsteht etwas Neues, das vorher nicht eindeutig festgelegt ist. »Wenn wir versuchen Technik zu verstehen in der Annahme, dass das psychische Vermögen von Menschen für immer festgelegt ist, werden wir weder erfolgreich verstehen können, wie Technik geschaffen, noch wie sie verwendet wird. Man ist eine andere Person mit einer Waffe in der Hand. Sein ist Existenz, und Existenz ist Handeln.«⁹² Wer vorher nur jemanden bedrohen wollte, wird mit der Waffe in der Hand womöglich doch töten. Und aus dem bisherigen Sportgerät wird eine tödliche Waffe. »Wir müssen lernen, Handlungen vielen Agenten zuzuschreiben – auf sie zu verteilen –, als es weder für die materialistische noch für die soziologische Darstellung akzeptabel ist. Agenten können menschlich oder (wie die Waffe) nicht-menschlich sein, und jeder kann Ziele (oder Funktionen, wie Ingenieure es bevorzugt ausdrücken) haben.«⁹³

Diesen Aufforderungs- und Angebotscharakter von Dingen und Objekten, Latour spricht von Aktanten, nennt er mit Bezug auf James J. Gibson »affor-

92 B. Latour, Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie und Genealogie, in: A. Ziemann (Hg.), Grundlagentexte der Medienkultur. Ein Reader, Wiesbaden 2019, 425-429, 427.

93 Ebd., 428.

dance«. ⁹⁴ In der theologischen Zeitschrift »Concilium« denkt Paul Dumouchel das Konzept der »Affordanz« in digital-technologische Verhältnisse weiter. *Affordanzen* beschreiben »keinen Stuhl, sondern einen Platz zum Sitzen, keine Tür, sondern eine Öffnung oder einen Ausweg, keinen überhängenden Felsen, sondern Schutz vor dem Regen.« ⁹⁵ Dinge, Objekte und Technologien stehen dem Menschen nicht einfach als starres »Zeug« gegenüber. Menschen nehmen vor allem wahr, was diese an Handlungsoptionen oder Verhaltensbeschränkungen anbieten. Affordanzen liegen sowohl in der menschlichen Wahrnehmung als auch in den faktischen Bedingungen: Ein Handy kann nur dann einen Notruf absetzen, wenn es noch Akku hat. Dumouchel schreibt, dass »Affordanzen [...] nur an der Schnittstelle, also dort zustande kommen, wo sich ein Organismus, seine Fähigkeiten und Ziele und seine Umgebung überschneiden. In diesem Sinne ähneln *Affordanzen* eher Ereignissen als Objekten: Wenn ich an einer Abzweigung vorbeilaufe, ist meine Fluchtmöglichkeit nicht mehr existent. Sie ist einfach nicht mehr da.« ⁹⁶

Wie Latour ⁹⁷ bezieht sich Dumouchel dabei zentral auf die Technikphilosophie von Gilbert Simondon. »Technologien sind seltsam hybride, disparate Gefüge aus menschlichen Aktivitäten, den auf sie bezogenen Gegenständen, Hilfsmitteln, Gebäuden und Vehikeln sowie den zu ihrer Durchführung erforderlichen Kenntnissen.« ⁹⁸ Digitalisierung wird uns deshalb weder zerstören noch erlösen, aber die (Über-)Lebensbedingungen stark verändern. »Daraus folgt, dass es so etwas wie *ein Ding*, das die Technologie *ist*, das in sich existiert, seine eigenen, besonderen Merkmale hat und das uns entweder retten oder zerstören wird, nicht gibt. Dieser Götze existiert nicht.« ⁹⁹ Eine rein ethische Herangehensweise an die Veränderungen durch neue Technologien greift damit aber grundsätzlich zu kurz. Sie reduziert strukturell-vernetzte Problemlagen auf individuelle Entscheidungsfragen, etwa wie der Einzelne von den destruktiven Auswirkungen der Techniknutzung geschützt werden kann. Die Erste-Person-Perspektive ist in digitalen Verhältnissen nicht irrelevant, aber oft unterkomplex. »Ein politischer Ansatz dagegen betrachtet die

94 B. Latour, *Eine neue Soziologie*, 124, FN 16.

95 P. Dumouchel, *Die Auswirkungen der Technologie. Anthropologische Grundlagen*, in: *Concilium* 55 (2019), 250-258, 255.

96 Ebd.

97 Vgl. B. Latour, *Existenzweisen*, 298-303.

98 P. Dumouchel, *Auswirkungen*, 254.

99 Ebd.

betreffenden Fragen als wesentlich relational. Technologische Veränderungen betreffen nie das einzelne Individuum, sondern eine relationale Struktur, innerhalb derer Akteure immer in Abhängigkeit von anderen handeln.«¹⁰⁰

Das bedeutet, die Frage nach den durch Technologie veränderten Machtstrukturen zu stellen. »Nicht die Dinge, nicht die Objekte, sondern die Handlungen bedürfen der Regulierung.«¹⁰¹ Das führt zu Fragen einer politischen Theologie der Digitalisierung, die technikaffin ist, aber sozialkritisch bleibt.¹⁰² Technik und Digitalisierung bedeuten nicht per se instrumentelle Entfremdung, wie die Kritische Theorie bis zu Hartmut Rosas resonanztheoretischer Neuformulierung unterstellt.¹⁰³ Aber es bleibt entscheidend zu sehen, in welche sozioökonomischen Produktions- und Verwertungsweisen digitale Technik heute eingebettet ist. Technik ist mit Kranzberg eben nicht neutral und kann in chinesische Bevölkerungspolitik oder kalifornische Wachstums- und Erlösungsnarrative ebenso eingebaut werden wie in genossenschaftlich-konviviale Realutopien des guten Lebens für alle¹⁰⁴. »Das Problem liegt nicht in den Algorithmen generell, sondern im spezifisch kapitalistisch-postdemokratischen Setting ihrer Implementierung«, schreibt Felix Stalder für unseren Kontext und fügt mit Rosa von Praunheim markant hinzu: »Nicht der Algorithmus ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt.«¹⁰⁵

III. Das Cochlea-Implantat: Exemplarischer Ausblick in ein Konfliktfeld

Um das sogenannte Cochlea-Implantat gibt es eine kontroverse Debatte, in der biologisch-medizinische und technisch-digitale Argumente von sozialen, biografischen, pädagogischen und glaubensbezogenen Aspekten nicht mehr zu trennen sind. Das hat sich Februar 2020 im theologischen Web-Feuilleton

100 Ebd., 255.

101 Ebd., 254.

102 Vgl. dazu anregend *F. Adloff*, Politik, 201-209.

103 »Wenn man Mensch und Natur als diametral gegenüberstehend auffasst, tappt man in die Falle, jede Technik als instrumentell abzulehnen und stattdessen auf eine anschmiegende Weltanverwandlung zu setzen, die völlig ohne Technik auskommen soll«, ebd., 206.

104 Vgl. dazu *F. Stalder*, Digitalität, 245-279 und *F. Adloff*, Politik der Gabe.

105 *F. Stalder*, Digitalität, 233.

»feinschwarz.net« präzise abgebildet¹⁰⁶. Lara Hielscher erklärt, worum es geht: »Bei einer minimal-invasiven Operation wird ein Silikonfaden mit Elektroden in die Gehörschnecke, die Cochlea, eingeführt. Ein Mikrofon, das wie ein Hörgerät hinter dem Ohr getragen wird, nimmt die Schallwellen auf und leitet sie zum Sprachprozessor weiter. Dort wird der Schall dank moderner Computertechnik in elektrische Impulse umgewandelt. Diese werden durch die Haut an das Implantat geleitet, wo die Elektroden in der Cochlea den Hörnerv elektrisch reizen. Ein Höreindruck entsteht. Dass es medizinisch möglich ist, den gesamten Schalleitungsvorgang des Ohres zu ersetzen, ist beeindruckend.«¹⁰⁷

Was dieses Stück digitale Technologie für Gehörlose oder Familien mit gehörlosen Kindern jetzt aber bedeutet, das ist höchst umstritten. Das intensive Engagement um Inklusion von Menschen mit unheilbaren Handicaps, der Kampf von Betroffenen und ihren Angehörigen um Gleichstellung (etwa der Gebärdensprache als eigenständige Sprache), hat eine Gehörlosenkultur entstehen lassen, die durch das Cochlea-Implantat (CI) als überholt, wenn nicht sogar überflüssig erscheint. Daraus ist eine polarisierte Normativität entstanden, die betroffene Eltern unter höchsten Druck bringt: Wer sich für das CI entscheidet, verrät die Gehörlosenkultur und schwächt die Ethik der Inklusion. Wer sich gegen das CI entscheidet, unterlässt eine mögliche Heilung und gefährdet das Kindeswohl.

Lara Hielscher ist aus christlicher Perspektive skeptisch gegenüber der technischen Lösung CI und empfiehlt, »dass die Eltern lernen, die Gehörlosigkeit ihres Kindes zu akzeptieren, anstatt sie mit allen Mitteln bekämpfen zu wollen. Deshalb halte ich selbst die bilinguale Förderung für einen fraglichen Kompromiss«, wobei Bilingualität hier Lautsprache und Gebärdensprache meint. Denn »in einer Gesellschaft, die auf christlichen Werten beruht und die Inklusion als Leitbild ihrer Politik ausgerufen hat, muss es möglich sein, dass Eltern sich gegen den Normalisierungsdruck und stattdessen für die Akzeptanz der Gehörlosigkeit ihres Kindes entscheiden können, ohne dass sie [...] wegen Kindeswohlgefährdung angezeigt werden.« CIs seien eben keine Wunder.

106 Die kleine Feinschwarz-Reihe zum Thema Inklusion wurde redaktionell von Katharina Peetz kuratiert.

107 L. Hielscher, Warum Cochlea-Implantate keine Wunder sind, in: <https://www.feinschwarz.net/warum-cochlea-implantate-keine-wunder-sind/> [27.03.2020].

Dagegen schreibt die selbst von Taubheit betroffene Roswita Rother in einem kritischen Leser*innen-Brief: »zumindest für mich [sind] Cochlea Implantate ein modernes medizinisches Wunder, seit 24 Jahren kann ich damit wieder hören und an der hörenden Welt teilhaben.«¹⁰⁸ Wie kann man diese Option also überhaupt ablehnen? Das berichtet Stefan Goßner von seinen tauben Eltern (Jahrgang 1940 und 1938): »Ich wusste, dass für meine Eltern ein Cochleaimplantat niemals in Frage kommen würde. Ich nahm an, wegen des Risikos des (damals noch) sehr invasiven Eingriffs und der Vorstellung, quasi ein cyborgähnliches Wesen zu werden. Als meine Eltern schon deutlich über sechzig Jahre alt waren, habe ich sie einmal gefragt, ob sie sich unmedizinisch, quasi durch ein Wunder würden heilen lassen, wenn sie diese Möglichkeit bekämen. Sehr überrascht erfuhr ich, dass beide kein Interesse an einer Heilung hätten. Sie hatten ihre Behinderung angenommen, sie war fest zu einem Teil ihrer Identität geworden, von dem sie sich nicht trennen wollten.«¹⁰⁹

Wer glaubt, dieser Konflikt von technologisch ermöglichter Heilung und Identitätsdynamiken sei ein Generationenproblem, täuscht sich. Gegenwartskulturell wird genau diese Frage etwa in einem Erzählstrang der brasilianischen SciFi-Netflix-Serie »3 %« durchgespielt. Im Alter von 20 Jahren können sich Slumbewohner*innen einer Reihe von Tests unterziehen, um als eine*r von 3 % in den sagenhaften, technisch weit überlegenen Teil der Gesellschaft aufgenommen zu werden. Am Beginn der Serie wird ein junger Mann im Rollstuhl durch die technischen Möglichkeiten der elitären Gesellschaft unverhofft geheilt. Er spürt seine Beine wieder, bleibt aber weiterhin im Rollstuhl sitzen. Als er sich einer Freundin anvertraut und diese sein Verhalten nicht verstehen kann, offenbart er seine Gefühle: »Ich brauchte Jahre, um meine Behinderung zu akzeptieren. Aber ich habe es geschafft. Ich saß ein Leben lang in diesem Rollstuhl. So bin ich. Jetzt heißt es [...] ich soll anders sein? Dass die ganze Mühe, die ich mir machte, umsonst war?«¹¹⁰

Aus christlicher Perspektive zentral bleibt wohl die Frage nach der Treue zum verletzbaren und unverfügbaren Leben. Wenn neue technische Möglich-

108 Leser*innenbriefe. Cochlea Implantate sind moderne Wunder, <https://www.feinschwarz.net/cochlea-implantat-modernes-wunder/> [27.03.2020]

109 S. Goßner, Die Relevanz tauber Weltzugänge, <https://www.feinschwarz.net/die-relevanz-z-tauber-weltzugaenge-leserinnenbriefe/> [27.03.2020]

110 Netflix-Serie »3 %«, Staffel 1, Folge 2: Münzen (Minute 23.00-23.50), Brasilien 2016.

keiten auftauchen, die ein bisheriges Handicap überwindbar machen, stehen ganze biografische Identitäten auf dem Spiel. Im Fall des CI scheint eine technikferne Gehörlosenkultur den neuen technischen Möglichkeiten diametral entgegenzustehen. Die Vorstellung, ein cyborgähnliches Wesen zu sein, macht den einen Angst, während andere das medizinisch-digitale Implantat als Segen für ihre Existenz begreifen.

Ein veränderter Horizont wäre es, und mit Latour verliert er womöglich ein wenig das mitlaufende Unbehagen, sich mit den Menschen zu freuen, die durch entsprechende Technik auf neue Weise am sozialen Leben teilnehmen können. Theologie muss eben das exklusiv Humane nicht gegen hilfreiche Technik verteidigen. Sie macht vielmehr sensibel für die Kontingenzen in beiden Bereichen. Die Erwartung, dass mit den Implantaten jetzt jede Art des Handicaps durch Taubheit ein für alle Mal aus der Welt wäre, die wäre einerseits utopisch und naiv. Eine grundsätzliche Verpflichtung zu Technologie macht da wenig Sinn, wenn jeweils situativ abgewogen werden muss. Genauso problematisch ist es aber, andere prinzipiell aus glaubensgrundierter Technikfeindlichkeit quasi »künstlich« auf eine vermeintlich »natürliche« Gehörlosigkeit festzulegen. Man könnte Cochlea-Implantate dann auch als Teil dessen verstehen, was uns Menschen in der Schöpfung an Möglichkeiten von Gott geschenkt ist.

Literatur

- Anonym, Cochlea Implantate sind moderne Wunder! Leserinnenbriefe, in: Feinschwarz.net vom 15.02.2020, <https://www.feinschwarz.net/cochlea-implantat-modernes-wunder/> [27.03.2020].
- Anonym, 9 Merkmale einer digitalisierten Gemeinde, in: <https://www.juhopma.de/9-merkmale-einer-digitalisierten-gemeinde/> [06.03.2020].
- Adloff, F., Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben, Hamburg 2018.
- Baecker, D., 4.0 oder die Lücke, die der Rechner lässt, Berlin 2018.
- , Nachwort, in: Luhmann, N., Die Kontrolle von Intransparenz, Berlin 2017, 121-148.
- , Wie verändert die Digitalisierung unser Denken und unseren Umgang mit der Welt? Ausgangspunkte einer Theorie der Digitalisierung, in: Gläß, R./Leukert, B., Handel 4.0. Die Digitalisierung des Handels – Strategien, Technologien, Transformation, Berlin/Heidelberg 2017, 3-24.

- Barad, K., *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin 2012.
- Beck, W., *Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis*, Würzburg 2018.
- Bostrom, N., *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*, Berlin 2018.
- Caputo, J., *Hope against hope. Confessions of a postmodern pilgrim*, Minneapolis 2015.
- Clivaz, C., *Die Bibel im digitalen Zeitalter. Multimodale Schriften in Gemeinschaften*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 20 (2017), 35-57.
- Coble, R., *From Web to Cyborg. Tracing Power in Care*, in: *Journal of Pastoral Theology* 26 (2016), 3-16.
- Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V., Leipzig 1985.
- Dumouchel, P., *Die Auswirkungen der Technologie. Anthropologische Grundlagen*, in: *Concilium* 55 (2019), 250-258.
- Filipovic, A., »Die Medien« unter Beobachtung. Aktuelle Herausforderungen medienvermittelter öffentlicher Kommunikation, in: *ThGl* 108 (2018), 321-334.
- Gertenbach, L./ Laux, H., *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2019.
- Gill, B., *Über Whitehead und Mead zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, in: Kneer, G./Schroer, M./Schüttpelz, E. (Hg.), *Kollektive*, 47-75.
- Glanz, B., *Sonnenaufgang im Uncanny Valley*, in: Nassehi, A./Felixberger, P. (Hg.), *Unglaubliche Intelligenzen (Kursbuch 199)*, 47-61.
- Göcke, B. P., *Die Ideale der Menschheit im Lichte von synthetischer Biologie und künstlicher Intelligenz*, in: *Concilium* 55 (2019), 259-266.
- Goßner, S., *Die Relevanz tauber Weltzugänge. LeserInnenbriefe*, in: *Feinschwarz.net* vom 18.02.2020, <https://www.feinschwarz.net/die-relevanz-tauber-weltzugaenge-leserinnenbriefe/> [27.03.2020].
- Gräß-Schmidt, E./Stritzelberger, C. P., *Ethische Herausforderungen durch autonome Systeme und Robotik im Bereich der Pflege*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 64 (2018), 357-372.
- Graham, E., *Being, Making, Imagining. Toward a practical theology of technology*, in: *Culture and Religion* 10/2 (2009), 221-236.
- , *Post/Human Conditions*, in: *Theology & Sexuality* 10 (2004), 10-32.
- Harari, Y., *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.
- Haraway, D., *Ein Manifest für Cyborgs*, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M. 1995, 33-72.

- Hertl, M., In der digitalen Subkultur, in: Herder Korrespondenz 6 (2017), 37-39.
- Hielscher, L., Warum Cochlea-Implantate keine Wunder sind, in: Feinschwarz.net vom 14.02.2020, <https://www.feinschwarz.net/warum-cochlea-implantate-keine-wunder-sind/> [27.03.2020].
- Hoff, G. M., Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015.
- , Herausforderungen künstlicher Intelligenz und des Posthumanismus. Säkularität als Herausforderung des christlichen Menschenbildes und dessen Wandlungsfähigkeit oder -notwendigkeit im Horizont aktueller Diskurse, in: Rahner, J./Söding, T. (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2019, 309-320.
- Keller, A., Devotio moderna digitalis, in: Stimmen der Zeit 11 (2017), 757-767.
- Kneer, G., Hybridizität, zirkulierende Referenz, Amodernität? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen, in: ders./Schroer, M./Schüttelpelz, E. (Hg.), Bruno Latours Kollektive, Frankfurt a.M. 2016, 261-305.
- Kretzschmar, G., Digitale Kirche. Momentaufnahmen und Impulse, Leipzig 2019.
- Kucklick, C., Die granuale Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst, Berlin 2015.
- Latour, B., Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2002.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2010.
- , Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014.
- , Nie modern gewesen, Berlin 1995.
- , Selbstportrait als Philosoph. Rede anlässlich der Entgegennahme des Siegfried Unseld Preises 2008, <https://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/114-UNSELD-PREIS-DE.pdf> [26.03.2020].
- , Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie und Genealogie, in: Ziemann, A. (Hg.), Grundlagentexte der Medienkultur. Ein Reader, Wiesbaden 2019, 425-429.
- Metz, J. B., Memoria passionis, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1992.
- Miller, A. S., Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology, New York 2013.
- Mutschler, H.-D., Kritik der Künstlichen Intelligenz, in: Theologie und Philosophie 94/3 (2019), 411-418.
- Nagel, T., What is it like to be a bat?, Stuttgart 2016.

- Nassehi, A., *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019.
- Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, Kirche und Internet, Vatikanstadt 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_ge.htm [27.03.2020].
- Peukert, H., Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: Fuchs, O., *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79.
- Pirker, V., Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, in: *Stimmen der Zeit* 2 (2019), 133-141.
- Reinders, A., Den Roboter fragt niemand, ob er einen Mord begehen will. Vom Menschen als Algorithmus und der Disruption der Theologie, in: *Communicatio Socialis* 3 (2019), 384-394.
- Schussler, A. E., Transhumanism as a new Techno-Religion and Personal Development: In the framework of a future technological Spirituality, in: *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18/53 (2019), 92-106.
- Schüßler, M., Den Kontrollverlust erforschen. Theologische Archäologie der Kirche als Institution, Organisation und Netzwerk, in: Seewald, M. (Hg.), *Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie* (FS Gebhart Fürst), Ostfildern 2018, 147-165.
- Stalder, F., *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016.
- Tighe, P., Die theologische Dimension sozialer Medien, in: *ZPTh* 39/1 (2019), 95-105.
- Walten, H., We have never been theologians: postsecularism and practical theology, in: *Practical Theology* 11/3 (2018), 218-230.

Weitere Quellen

- Netflix-Serie »3 %«, Staffel 1, Folge 2: Münzen (Minute 23.00-23.50), Brasilien 2016.

IMPULSE AUS BRUNO LATOURS WISSENSCHAFTSFORSCHUNG FÜR DEN DIALOG ZWISCHEN NATURWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE

Sibylle Trawöger

Hinführung zur Wissenschaftsforschung

Die Wissenschaftsforschung baut seit den 1970er Jahren kreativ auf der Verknüpfung von Wissenschaftsgeschichte, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftssoziologie auf und gehört zum Feld der Science and Technology Studies.¹ Die Science and Technology Studies nehmen u.a. die »konkreten historischen, sozialen und kulturellen Bedingungen der Wissensproduktion«² in den Blick. Sie bemühen sich um einen multiperspektivischen Zugang und sind inter- bzw. transdisziplinär ausgerichtet, das heißt, sie verknüpfen Naturwissenschaft und/oder Technik mit Geistes- und Kulturwissenschaft meist unter Berücksichtigung gesellschaftlicher und sozialpolitischer Relevanz. Aus diesen Verflechtungen und Konstellationen unterschiedlichster Wissenschaftsbereiche rückt die Partikularität und Situiertheit von (naturwissenschaftlichem) Wissen in den Blick und wird explizit bearbeitbar. Susanne Bauer, Torsten Heinemann und Thomas Lemke halten in ihrer

1 Vgl. W. Diederich, Einleitung, in: ders. (Hg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie, Frankfurt a.M. 1974, 7-51, 7. Vgl. auch: »Mit ihnen [den Science and Technology Studies, S. T.] trat neben die Wissenschaftstheorie und -philosophie, die auf die normativen und institutionellen Bedingungen sowie die epistemologischen Grundlagen der Wissenschaft fokussierten, eine empirisch orientierte und dezidiert methodisch reflexive Analyse der Produktion und Aneignung wissenschaftlichen Wissens« auf (S. Bauer/T. Heinemann/T. Lemke, Einleitung, in: dies. (Hg.), Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven, Berlin 2017, 7-40, 34).

2 S. Bauer/T. Heinemann/T. Lemke, Einleitung (s. Anm. 1), 7.

Einführung in die Science and Technology Studies (STS) fest: »Eines der zentralen Anliegen der STS war es in den zurückliegenden Jahrzehnten, feststehende Kategorisierungen und geschlossene Denkmuster zu öffnen, um konventionelle Konzeptualisierungsformen immer wieder in Frage zu stellen.«³

Bruno Latour ist ein Akteur im Feld der Science and Technology Studies. Im Folgenden möchte ich auf den Zuschnitt seiner Wissenschaftsforschung⁴ eingehen und die Relevanz seiner »Laborstudien«⁵ für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie aufzeigen. Indem ausgewählte Performativitätskonzepte die Analyse der Laborstudien leiten, können zusätzlich daraus erwachsende Impulse für die Schöpfungstheologie – einem Ausblick gleich – präsentiert werden.

Das Labor kann mit unterschiedlichem Interessensfokus betreten werden. Üblicherweise wird einer naturwissenschaftlichen Fragestellung mittels empirischer Methoden auf den Grund gegangen. Die Arbeiten von Laborant(inn)en, Wissenschaftler(inne)n, Reinigungskräften usw. sind effizient auf dieses Ziel hin ausgerichtet, sofern nicht einem anderen Interesse

3 Ebd., 34. Zur ausführlicheren Einführung in die Science and Technology Studies vgl.: J. Niewöhner/E. Sørensen/S. Beck, Einleitung. Science and Technology Studies aus sozial- und kulturanthropologischer Perspektive, in: dies. (Hg.), Science and Technology Studies. Eine sozialanthropologische Einführung, Bielefeld 2012, 9-48, 11-42.

4 In der Danksagung seiner Monographie »Die Hoffnung der Pandora« schreibt Latour: »In diesem Buch verwende ich den Ausdruck ›Wissenschaftsforschung‹ (science studies), als existierte eine solche Disziplin und wäre ein homogenes Arbeitsfeld mit einer einzigen kohärenten Metaphysik. Der Hinweis, dass dies bei weitem nicht der Fall ist, wäre noch eine Untertreibung. Die meisten Kollegen stimmen mit meiner Darstellung nicht überein. Da ich ungern isoliert bin und nur in den vielen Gesprächen gedeihe, die sich mit einer kollektiven Unternehmung entwickeln, habe ich so getan, als wäre Wissenschaftsforschung ein einheitliches Forschungsfeld, zu dem ich gehöre« (B. Latour, Die Hoffnung der Pandora, Frankfurt a.M. ⁶2017, 371).

5 Latours Laborstudien sind in die Wissenschaftsforschung eingebettet und damit – wie eingangs erwähnt – Teil der Science and Technology Studies. Vgl.: »Laborstudien untersuchen die Produktion wissenschaftlichen Wissens in naturwissenschaftlichen und technischen Laboren mittels qualitativer, meist ethnographischer Methoden. Das Forschungsfeld ist in den späten 1970er Jahren als Teil der Science and Technology Studies entstanden« (R. Liburkina/J. Niewöhner, Einführung, in: S. Bauer/T. Heinemann/T. Lemke [Hg.], Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven, Berlin 2017, 173-197, 173).

der Vorzug eingeräumt wird (vgl. hierzu die Beschreibung von Sommernachmittagen im Labor von Walker Percy)⁶. Neben diesen Zugängen wählt Latour einen anderen Weg, er beobachtet und beschreibt u.a. Menschen, Abläufe, Geräte, Gespräche, Schriftstücke, Antragsverfahren ausgewählter naturwissenschaftlicher Forschungssettings, um der Generierung von naturwissenschaftlichem Wissen auf den Grund zu gehen.

Latours »Laborstudien« begannen in den Jahren von 1975-1977 am *Salk Institute for Biological Studies* in Kalifornien.⁷ Seine »Anthropologie des Laborbetriebs«⁸ nimmt auch scheinbar Nebensächliches in den Blick: Räume der Wissensproduktionen werden beispielsweise ebenso beschrieben wie die unterschiedlichen Textgenres, die zur Generierung von naturwissenschaftlichem Wissen beitragen. Er geht dem »radikalen Transformationsprozess«⁹ von Ma-

6 Der Philosoph Gerd Haeffner beginnt seine Abhandlungen zu »In der Gegenwart leben« mit einem Ausschnitt aus dem Roman »Der Kinogeher« von Walker Percy. Die Szene beschreibt einen Mann, der »versucht« »Forschung zu betreiben«. Seine Arbeitsvorhaben im Labor wurden regelmäßig von Momenten unterbrochen, die ihn auf das »Geheimnis, das ihn umgibt«, aufmerksam machten: »Ich fühlte mich außerordentlich berührt von den Sonntagnachmittagen im Labor. Durch die großen staubigen Entlüftungsfenster kam die Augustsonne und musterte den Raum mit gelben Streifen. Das alte Gebäude tickte und knarrte in der Hitze. Von draußen hörten wir die Schreie der Sommerkurs-Studenten beim touch-football. [...] Die Gegenwart des Gebäudes verzauberte mich: minutenlang konnte ich auf dem Fußboden sitzen und das Steigen und Fallen der Stäubchen im Sonnenlicht betrachten. [...] Als es Mitte August geworden war, war es mir unwichtig geworden, ob die Schweine nun Nierensteine bekamen oder nicht (sie bekamen übrigens keine) – verglichen mit dem Geheimnis dieser Sommernachmittage« (aus: *P. Walker*, *Der Kinogeher*, zitiert nach: *G. Haeffner*, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart, Berlin, Köln 1996, 9f.). Alle Zitate wurden ohne Kennzeichnung in die neue deutsche Rechtschreibung übertragen.

7 Latour veröffentlichte zusammen mit Steve Woolgar erste Erkenntnisse 1979 in einer Monographie, die später überarbeitet wurde. Vgl. *B. Latour/S. Woolgar*, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton, New Jersey 1986.

8 *H. Schmidgen*, *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011, 46.

9 *B. Latour/S. Woolgar*, *Ein Anthropologe besucht das Labor*, in: *S. Bauer/T. Heinemann/T. Lemke* (Hg.), *Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*, Berlin 2017, 198-268, 206.

terialität¹⁰ in Text¹¹ nach, auch unter Einbezug der daran beteiligten Apparate¹², der damit verbundenen (finanziellen) Aufwendungen¹³ bis hin zur Analyse von Karrierewegen¹⁴ einzelner Wissenschaftler(innen).

Ein Ergebnis seiner Laborstudien ist, dass Wissenschaftler(innen) nicht lediglich »Tatsachen entdecken«, sondern »dass sie Schreiber und Leser seien, damit befasst, überzeugt zu werden und andere zu überzeugen«¹⁵. Er versteht »Laboraktivitäten als organisierte Überzeugungsarbeit mittels literarischer Inskription«¹⁶. Dadurch verändert sich der Blick auf die Generierung von Wissen: »Naturwissenschaftliches Wissen wurde auf diese Weise erstmals nicht nur als Errungenschaft der Denkleistung von Forschenden oder ausdrücklich vor dem Hintergrund »dahinter stehender« transzendenter Strukturen begriffen, sondern wurde als Ergebnis der praktischen Zusammenarbeit von Menschen und Maschinen sicht- und analysierbar.«¹⁷ Bei der Betrachtung dieser »Zusammenarbeit« plädiert Latour dafür, die Differenzierung Subjekt/Objekt durch die Differenzierung Mensch/nichtmenschliche Wesen zu ersetzen, um vorschnelle und eindeutige Zuschreibungen von aktiv und passiv zu vermeiden und generell den Blick weg von einzelnen, scheinbar unabhängigen Entitäten hin zu den Relationen zu lenken. Denn:

-
- 10 »Die materiale Umgebung macht die Phänomene möglich und ist gleichzeitig dazu angehalten, schnell vergessen werden zu können. Ohne diese materiale Umwelt des Labors könnte keiner dieser Gegenstände als existent ausgewiesen werden, und trotzdem wird sie fast nie erwähnt. Dieses Paradox ist ein ganz wesentliches Merkmal der Wissenschaften« (B. Latour/S. Woolgar, Ein Anthropologe besucht das Labor (s. Anm. 9), 235).
- 11 Vgl.: »Die Aufsatzproduktion wird von den Akteuren als Hauptziel ihrer Tätigkeit begriffen« (ebd., 238). Demnach zeichne sich ein Labor »dadurch aus, dass es durchgehend an Aussagen laboriert: Modalitäten werden hinzugefügt, man zitiert, bekräftigt, schränkt ein, übernimmt und unterbreitet neue Kombinationsvorschläge« (ebd., 258).
- 12 »[D]ie technische Laborausstattung [rückt] in Laboratory Life als gleichberechtigte Akteurin in den Fokus« (R. Liburkina/J. Niewöhner, Einführung (s. Anm. 5), 183). Diese Fokussierung führt später zur Ausfaltung der »Akteur-Netzwerk-Theorie«.
- 13 Zu den finanziellen Aufwendungen vgl. beispielsweise die Abhandlungen zur Frage: »Wie können wir die Tatsache erklären, dass in einem beliebigen Kalenderjahr ungefähr anderthalb Millionen Dollar dafür ausgegeben werden, um fünfundzwanzig Personen dazu in die Lage zu versetzen, vierzig Aufsätze zu produzieren?« (B. Latour/S. Woolgar, Ein Anthropologe besucht das Labor (s. Anm. 9), 236)
- 14 Vgl. ebd., 225.
- 15 Ebd., 260.
- 16 Ebd.
- 17 R. Liburkina/J. Niewöhner, Einführung (s. Anm. 5), 177.

»Weder Mensch noch Apparat ist zu irgendeinem Zeitpunkt absoluter ›Verlaufssouverän‹ der Alltagspraxis. Vielmehr ergibt sich konkreter Laboralltag aus dem Zusammenspiel von Menschen und Dingen in einer immerwährenden Spannung zwischen Routine und Unvorhersehbarkeit. Ins Zentrum des Erkenntnisinteresses rücken die Beziehungen in Akteur-Netzwerken und ihre materiell-semiotischen Dynamiken, geformt immer auch durch implizites und inkorporiertes Wissen.«¹⁸

Sowohl Latours teilweise zum Schmunzeln verleitende Beschreibungen von Forschungssettings als auch die weiter oben auszugsweise dargestellten Erkenntnisse der Wissenschaftsforschung irritier(t)en vor allem Naturwissenschaftler(innen).¹⁹ Sie dienen aber keinesfalls dazu, naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu degradieren, sondern ihre Erkenntniskraft und -leistung in deren sozialen und kulturellen Einbettungen wahrzunehmen und diese in komplexen Kontexten auch außerhalb der Wissenschaft angemessen weiterzuverwenden. Latour will die Wissenschaftsforschung keinesfalls als unwiderrufliche Metawissenschaft in den Vordergrund stellen, denn er behauptet, nicht »einen Ansatz dargelegt zu haben, der gegen jede künftige Relativierung immun wäre«²⁰. Sein Unternehmen dient der Aufklärung zum verantwortungsvollen Umgang mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und ist gerade da, wo das »Vertrauen« in die Wissenschaft angezweifelt wird, von großem Wert.²¹

Impulse aus Latours Laborstudien für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Für einen gelingenden Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie spielen grundlagentheoretische Klärungen eine wesentliche Rolle. Reinhold Esterbauer plädiert dafür, im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie ein Methodenbewusstsein zu entwickeln, insbesondere um die Grenzen der jeweiligen Disziplin zu beachten. Im Zuge dessen

18 Ebd., 189.

19 Vgl. dazu beispielsweise Schmidgens Darstellung von Roger Guillemins Reaktion auf eine Veröffentlichung von Latour in: *H. Schmidgen*, Bruno Latour zur Einführung (s. Anm. 8), 57f.

20 *B. Latour/S. Woolgar*, Ein Anthropologe besucht das Labor (s. Anm. 9), 260.

21 Vgl. zum Vertrauen in die Wissenschaft mit Bezug auf Klimafragen: *B. Latour*, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin Sonderausgabe 2018, 32-38.

differenziert er zwischen »methodisch reglementiert[en]«²² »Bereichsontologien«²³, die Erkenntnisse naturwissenschaftlicher Forschung bündeln, und »Universal-Ontologien«²⁴, die »den Anspruch erheben, ein Verständnis für die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit zu bieten«²⁵. Dem Plädoyer, im Zusammenspiel von Bereichs- und Universal-Ontologie Inhalt und Methode sowie wissenschaftstheoretische Grundlagen gleichermaßen zu beachten, stimme ich zu, möchte den Ansatz aber mit dem Einbezug der Erkenntnisse aus der Wissenschaftsforschung erweitern. Wenn eine Universal-Ontologie wie die Schöpfungstheologie mit Bereichsontologien arbeitet, ist es wichtig, auch die Generierungsprozesse dieses Wissens miteinzubeziehen.²⁶ Zudem können die in der Wissenschaftsforschung eingebetteten Laborstudien dazu anregen, auch die scheinbar »nebensächlichen« Momente der theologischen Forschung herauszuarbeiten, um so auch ihrer »Rahmenbedingungsvergessenheit«²⁷ entgegenzuwirken. Welche Texte werden rezipiert? Von welcher beruflichen Position aus wird gesprochen? Welche Rolle spielen Geldgeber? Dies sind nur einige Fragen, die auch die theologische Forschung verstärkt kritisch begleiten und im interdisziplinären Gespräch offengelegt werden sollten.

-
- 22 R. Esterbauer, Methodenbewusstsein. Zu einer wichtigen Voraussetzung für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften, in: Chr. Tapp/Chr. Breitsameter, *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin, Boston 2014, 21-37, 35.
- 23 Ebd., 32. Vgl. auch: »Erweisen sich fachwissenschaftliche Theorien als gültig, sind die damit verbundenen Bereichsontologien nämlich nicht als universal gültig ausgewiesen. Was Wirklichkeit im Ganzen ist, kann nicht von Ergebnissen abgelesen werden, die auf der Grundlage eingeschränkter Material- und eingeschränkter Formalobjekte gewonnen wurden« (ebd.).
- 24 Ebd., 35. Vgl. auch: »Die entscheidende Differenz zwischen den Disziplinen [Naturwissenschaft und Theologie, S. T.] besteht allerdings weder darin, dass die fachwissenschaftlichen Ontologien implizit und die theologischen explizit, noch darin, dass jene partikulär und diese universal sind. Vielmehr ist der zentrale Unterschied darin zu finden, dass die einen – methodisch bedingt – selbst innerhalb ihres beschränkten Gegenstandsbereichs nur eine bestimmte Wirklichkeitsschicht beschreiben, während die anderen den Versuch darstellen, keine Wirklichkeitsschicht auszuschließen. Deshalb können universale Ontologien nicht vorweg methodisch reglementiert werden, sondern müssen die ihnen eigene Denkweise von lebensweltlicher Erfahrung her erst zu begründen suchen« (ebd.).
- 25 Ebd., 33.
- 26 Die Relevanz dieses Unternehmens wird u.a. anhand der Ausführungen zur Objektivität weiter unten aufgezeigt.
- 27 Diesen Begriff verdanke ich Andreas Telser.

Wie »Bereichts- und Universal-Ontologie«, so sind auch Beobachter- und Teilnehmerperspektive terminologisch differenzierte Blickwinkel, die den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu strukturieren versuchen. Dabei wird die Naturwissenschaft meist generalisierend mit der Beobachterperspektive und die Theologie mit der Teilnehmerperspektive gleichgesetzt, um einer wissenschaftstheoretischen und methodischen Vermengung beider wissenschaftlichen Zugänge entgegenzusteuern. Wie ich an anderer Stelle argumentiert habe, sind diese Termini dann hilfreich, wenn sie als »variables Hilffsystem« zur Strukturierung eines konkreten interdisziplinären Dialoggeschehens herangezogen und nicht starr jeweils dem einen oder anderen Wissenschaftsbereich zugeordnet werden.²⁸ Erkenntnisse aus der Wissenschaftsforschung stützen diesen Ansatz und brechen die fixe Zuordnung »Beobachterperspektive = Naturwissenschaft« und »Teilnehmerperspektive = Geisteswissenschaft« auf. Dies möchte ich an zwei Momenten verdeutlichen: (1) Üblicherweise wird der Beobachterperspektive die »objektive« Position zugeschrieben. Die Teilnehmerperspektive mit ihrem Bezug zu Fragen, die Dimensionen wie Sinn, Normativität und Glaube berühren, wird als »das Andere« der Beobachterperspektive herausgestellt und in erster Linie nicht mit der »Objektivität« in Verbindung gebracht. Latours Beobachtungen zeigen nun, dass »in der [Natur-]Wissenschaft nicht alles wissenschaftlich ist«²⁹, das heißt, dass die »Fabrik der Objektivität«³⁰ nicht nur aus Theorie und abstraktem Wissen besteht. Über die sozialwissenschaftlich, ethnologisch und philosophisch ausgerichtete Laborforschung wird »Faktenproduktion [...] als soziale Praxis analytisch verfügbar, ihre Kontingenz greifbarer«³¹. Es zeigt sich, dass sowohl Momente der Beobachter- als auch der Teilnehmerperspektive in die »Objektivität der Naturwissenschaft« einfließen.³²

28 Vgl. S. Trawöger, »Perspektiven« im interdisziplinären Dialog. Eine Annäherung an Beobachter- und Teilnehmerperspektive, in: Riedl, Anna Maria u.a. (Hg.), Interdisziplinarität – eine Herausforderung für die christliche Sozialethik, Münster 2014 (Forum Sozialethik 13), 53-72.

29 B. Latour, Existenzweisen (s. Anm. 21), 67.

30 Ebd., 37.

31 R. Liburkina/J. Niewöhner, Einführung (s. Anm. 5), 173.

32 Vgl. zur Objektivität auch: D. Haraway, Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: dies., Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M. 1995, 73-97.

(2) Darüber hinaus sprengt die Wissenschaftsforschung die simple Bipolarität von Teilnehmer- und Beobachterperspektive, indem sie etwa aufgrund des vielfältigen, aus den unterschiedlichsten Wissenschaften entstammenden Methodenrepertoires keinem dieser Pole eindeutig zugeordnet werden kann. Die »Science and Technology Studies [wurden] zu einem vielseitigen und stabilen Ideen- und Forschungsnetzwerk [...], das zu Recht als eigenständige *Interdisziplin* bezeichnet werden kann«³³.

Wissenschaftsforschung auf der Hintergrundfolie ausgewählter Performativitätskonzepte

Im Folgenden möchte ich auf der Hintergrundfolie zweier Performativitätskonzepte ausgewählte Momente aus Latours Ansatz erschließen, um einen weiteren grundlagentheoretischen Aspekt herauszustellen. Es werden zudem auch Eckpunkte präsentiert, die innerhalb einer zeitgemäßen Schöpfungs- theologie Beachtung finden sollten.

In vielfältigen Diskursen und wissenschaftlichen Disziplinen hat das Performative³⁴ derzeit Hochkonjunktur. Auch bei Vertreter(innen) der Science and Technology Studies ist dieser Metabegriff von Relevanz. Wenn beachtet wird, dass mit jedem Performativitätskonzept unterschiedliche grundlagentheoretische und methodische Konturierungen und Akzentsetzungen einhergehen, kann das jeweils ausgewählte Performativitätskonzept bei der Analyse von bestimmten Phänomenen äußerst dienlich sein.

Mit Bezug auf das *sprachphilosophische Performativitätskonzept* wird bekanntlich vorrangig – aber eben auch »lediglich« – die Wirkkraft der Sprache offengelegt und bearbeitbar. Die *Ästhetik des Performativen* lenkt den Blick auch auf nicht-sprachliche Momente und stellt deren wirklichkeitskonstituierende Kraft in den Fokus. Die aus dem kunstwissenschaftlichen und ästhetischen Bereich entstammende Analyse- und Beschreibungsmethode wurde in erster Linie entwickelt, um auf Kunstformen zu reflektieren, die

33 R. Liburkina/J. Niewöhner, Einführung (s. Anm. 5), 190f. Vgl. dazu auch: B. Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 72019, 9-12.

34 Im Folgenden wird die Differenz zwischen den Termini Performativität, Performativ und Performanz nicht betont. Zur Differenzierung der Termini vgl. S. Trawöger, Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie, Schöningh 2019, 75f.

seit den 1960er Jahren entstanden sind und bei deren Analyse klassische theaterwissenschaftliche Zugänge an ihre Grenzen geraten.³⁵ Denn oftmals entbehren Performances, Happenings und Aktionen eines zugrundeliegenden Dramentexts, oder es wird gänzlich auf sprachliche Kommunikation bzw. auf ins Wort gefasste Bedeutungsgehalte verzichtet, die von (der) dem Künstler(in) auf die Zuschauenden übertragen werden. Eine Ästhetik des Performativen nimmt *das Ereignishafte* der Kunst in den Blick, das Moment, das dem »souveränen Blick« von Künstler(in) und Betrachter(in) entgeht. Das Ereignishafte ist geprägt vom »Widerständige[n]«³⁶, das mittels symbolischer, semiotischer oder hermeneutischer Zugänge nicht hinreichend beschrieben werden kann, aber notwendigerweise innerhalb der »Ordnung des Sagens«³⁷ eingemahnt werden muss. Die Grenzziehung zwischen Kunst- und Alltagsphänomenen wird zugunsten der Rückbindung einer Ästhetik an die »Aisthesis« (Wahrnehmung) aufgegeben: Ein Ereignis muss somit nicht zwingend aus dem künstlerischen Bereich entstammen, um mittels der Ästhetik des Performativen analysiert zu werden. Eine Ästhetik des Performativen, die darauf ausgerichtet ist, Performances in ihrer Ereignishaftigkeit zu analysieren, kann auch andere Praktiken in einer Art und Weise in den Blick nehmen, die das Ereignishafte herausstellen, beispielsweise in der Form, dass Leiblichkeit und Körperlichkeit in ihrer eigenständigen »Widerständigkeit« zur Geltung kommen und somit auch das Nicht-Intendierte in den Analysefokus einbezogen wird.³⁸

Die Plastizität der Ästhetik des Performativen erlaubt es somit, »Kulturen des Wissens« zu durchleuchten.³⁹ Auch im Rahmen von Wissenschaftsforschungen kann also das performative Moment herausgestrichen und der Schwerpunkt auf »die materielle Kultur [gerichtet werden], derer es bedarf,

35 Ich richte meine Forschungen zur Ästhetik des Performativen vorrangig an der Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte (vgl. *E. Fischer-Lichte*, Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M. 2004) und dem Philosophen Dieter Mersch (vgl. *D. Mersch*, Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M. 2002) aus.

36 *D. Mersch*, Posthermeneutik (Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 26), Berlin 2010, 14. Hervorhebung im Original.

37 *D. Mersch*, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, Darmstadt 2000, 33. Hervorhebung im Original.

38 Vgl. zum Ereignisbegriff ausführlicher: S. *Trawöger*, Ästhetik des Performativen und Kontemplation, 35-45, 102-108, 115-123.

39 Vgl. *E. Fischer-Lichte*, Performativität. Eine Einführung, Bielefeld 2012, 179-185.

damit sich das wissenschaftliche Denken bewegen und entfalten kann⁴⁰. Demnach wird im Folgenden die Ereigniskonzeption der Ästhetik des Performativen mit Latours Laborstudien überblendet, wodurch vertiefte Einblicke in das Experiment gewonnen werden.

Latours Laborstudien inkludieren auch Untersuchungen der Forschungen des französischen Naturwissenschaftlers Louis Pasteur zu Gärungsprozessen und Krankheitserregern. Im Rahmen dieser »Pasteurstudien«⁴¹ macht Latour, mit Bezug auf Alfred N. Whitehead, deutlich, dass das Experiment ein Ereignis ist. Dieses Ereignis ist von einem Zusammenspiel vieler Akteure⁴² bestimmt. Nicht nur der (die) Forscher(in), sondern auch Akteure, die bislang nicht als solche wahrgenommen wurden, sind am Ereignis des Experiments beteiligt. Jeder Akteur bestimmt die aus dem Experiment resultierende Erkenntnis mit und beeinflusst die anderen Akteure: »Dass Wissenschaft durch Experimente wächst, gibt jeder bereitwillig zu. Doch auch Pasteur verändert sich durch das Experiment und wächst, ebenso die Akademie und sogar die Hefe. *Alle drei* verlassen ihr Treffen in anderem Zustand, als sie hineingegangen sind.«⁴³ Im Zuge der Auslotung der unterschiedlichen Akteure lenkt Latour den Blick einerseits auf die am Experiment mitwirkenden Apparate und auf die daran beteiligten Mikroorganismen, andererseits auch auf jene Akteure, die nicht direkt in den Räumlichkeiten des Labors verortet sind, wie beispielsweise Geldgeber(innen), Wissenschaftskommunikator(inn)en usw. Aufgrund des Einblicks in die komplexen Zusammenhänge, in die das Experiment eingebettet ist, wäre es falsch anzunehmen, dass in der Wissenschaftsgeschichte »weiter nichts als die Entdeckung von etwas [geschieht], das die

40 H.-J. Rheinberger, »Eine Maschine zur Herstellung von Zukunft«. Zur Performativität wissenschaftlicher Forschung, in: E. Fischer-Lichte/K. Hasselmann (Hg.), *Performing the Future. Die Zukunft der Performativitätsforschung*, München 2013, 265-275, 267.

41 »Die Erweiterung der laboranalytischen Perspektive, die sich in den Pasteur-Studien vollzieht, lässt erkennen, dass sich Latour nun stärker allgemein soziologischen Fragen zuwendet« (L. Gertenbach/H. Laux, *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk [Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler/innen]*, Wiesbaden 2019, 38).

42 Henning Schmidgen zufolge kommt es Latour nicht darauf an »die Begriffe ›Akteur‹ und ›Aktant‹ genau zu definieren. Zwar wird er [Latour, S. T.] immer wieder zu Klärungen ansetzen, [...] [d]och die an diesen Stellen gegebenen Definitionen stimmen nicht miteinander überein, sie ergänzen und überlagern sich vielmehr« (H. Schmidgen, *Bruno Latour zur Einführung*, 104). Darauf aufbauend verwende ich im Folgenden ausschließlich den Begriff »Akteur«.

43 B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora* (s. Anm. 4), 153.

ganze Zeit über schon da war, sei es in der Natur oder in der Gesellschaft. [...] [J]ede der von Pasteurs Bericht aufgeworfenen Schwierigkeiten legt nahe, dass *ein Experiment ein Ereignis* ist.«⁴⁴ Ein von der Ästhetik des Performativen geprägter Blick kann das Phänomen Experiment in ein ereignishaftes Experiment I (das die wechselhafte und wechselseitige Konstituierung der Akteure inkludiert) und ein Experiment II, das die Funktion hat, Reproduzierbarkeit zu generieren, differenziert werden.

Das Experiment I geht mit der Überführung eines »Aktionsnamens« in einen »Dingnamen« einher. Diese Termini bringen zum Ausdruck, dass ein zuvor vielleicht nicht einkalkulierter Akteur in einem Experiment zuerst anhand seiner Aktion sichtbar wird (Aktionsname) – Latour spricht auch von dessen »Performanz« – und erst nach mehreren Versuchen aus den beobachteten Performanzen seine »Kompetenz«, also die Zuschreibung seines Dingnamens bekommen kann.⁴⁵ Der Prozess bis zur Zuschreibung eines Dingnamens, unter Einbezug der Geschehnisse im und außerhalb des Labors, kann als Experiment I bezeichnet werden.

Von der wissenschaftlichen Community und der breiten Öffentlichkeit bereits anerkannte Experimente (und den Akteuren fest zugeschriebene Dingnamen) stehen dann nicht mehr unter einem von der Ästhetik des Performativen geprägten Ereignisbegriff. Es wird nach dem Moment der Reproduzierbarkeit gesucht, das im Sprachspiel einer aus dem ereignisästhetischen Kontext entstammenden Ästhetik des Performativen kein Ereignis im wirklichen Sinne darstellt. Beim Experiment II geht es darum, Erkenntnisse zu festigen und das einmal aufgebaute und »funktionierende Experimentalsystem« zu bestätigen: »Der Experimentator hat sich in ihm eingerichtet, kennt sich in ihm aus, aber er kann nicht hinter die Ecken des Gebäudes blicken, und er möchte das stumme Wissen, das in seiner Interaktion mit dem System beschlossen liegt, diese epistemische Komplizenschaft, im vollen Radius abschreiten.«⁴⁶ Die aus den Forschungen im Labor resultierenden »Inskriptionen« müssen rückübersetzt werden können: »Ein Experiment ist ein Text über eine nichttextuelle Situation, der später von anderen getestet wird, um zu entscheiden, ob es bloß ein Text war oder mehr ist. Erweist sich der ab-

44 Ebd., 152. Hervorhebung im Original.

45 Vgl. ebd., 372, 172ff.

46 H.-J. Rheinberger, *Eine Maschine zur Herstellung von Zukunft* (s. Anm. 40), 274.

schließende Versuch als erfolgreich, dann *ist* es nicht nur ein Text, sondern es steht eine wirkliche Situation *hinter* ihm.«⁴⁷

Experiment I und II sind nicht bloß Phasen, die hintereinander ablaufen. Durch diese Aufschlüsselung wird eine Dynamisierung der experimentellen Generierung von Wissen herausgestellt, in der Aufbruchsbewegungen (Experiment I) und Stabilisierungsbemühungen (Experiment II) zusammenspielen. Eine vorsichtige Korrelation des Experiments I mit der Teilnehmerperspektive und des Experiments II mit der Beobachterperspektive kann wiederum aufzeigen, dass naturwissenschaftliche Forschung beide Perspektiven inkludiert. Nicht zuletzt, um im »Kanon der Wissenschaften« die Wissenschaftlichkeit der Theologie deutlich herauszustreichen, kann dieses Reflexionsexperimentarium (selbstverständlich unter Wahrung der wissenschaftstheoretischen und methodischen Differenzen) auch auf die theologische Forschung übertragen werden. Demnach kann eine erfahrungs- und ereignisoffene Theologie mit dem Experiment I verglichen und die von der wissenschaftlichen Community abgesicherte Theologie mit dem Experiment II in Verbindung gebracht werden. In der dynamischen Verknüpfung von Aufbruch (Experiment I) und Bewahren (Experiment II) findet theologische Erkenntnisgenerierung statt.

Das Konzept der *Mikroperformativität*⁴⁸, wie es Jens Hauser veranschaulicht, hilft den Blick auf ein weiteres Spezifikum von Latours Wissenschaftsforschung zu lenken, aus dem heraus auch explizit ein Impuls für die Schöpfungstheologie erwachsen kann. Hauser beschäftigt sich mit Forschungsthemen, die an der Schnittstelle von Kunst und Naturwissenschaft/Technologie angesiedelt sind, er interessiert sich für die Biokunst bzw. Bio-Art.⁴⁹ Mit dem

47 B. Latour, Die Hoffnung der Pandora (s. Anm. 4), 150.

48 J. Hauser, Molekulartheater, Mikroperformativität und Plantamorphisierungen, in: S. Stemmler (Hg.), Wahrnehmung, Erfahrung, Experiment, Wissen, Objektivität und Subjektivität in den Künsten und den Wissenschaften, Zürich, Berlin 2014, 173-189.

49 In diversen Projekten, die der Biokunst zugeordnet werden können, kommt das fruchtbare Verhältnis zwischen ereignisästhetischer Kunst und Science and Technology Studies zum Vorschein. Chris Salter, Regula Valérie Burri und Joseph Dumit systematisieren dieses in vier Punkten: (1) Kunst kann die Entstehung, Entwicklung und Anwendungen von wissenschaftlichen Fakten umfassend und unter Einbezug mehrerer Sinne vertiefen. (2) Kunst kann das Methodenrepertoire der Science and Technology Studies erweitern und ergänzen. (3) Bei der Vermittlung von Erkenntnissen der Science and Technology Studies kann Kunst dazu beitragen, der jeweiligen Thematik mehr Anschaulichkeit zu verleihen. (4) Kunst kann eine wesentliche Rolle einnehmen in der Gestaltung des Zusammenspiels von Technologie/Technik und Gesell-

Begriff Mikroperformativität rückt auch das agentive Moment von Kleinstlebewesen ins Blickfeld, wodurch sich beispielsweise die »Inszenierungsmodalitäten von Körperlichkeit« verschieben: »Sowohl in den bildenden als auch in den darstellenden Künsten kann demzufolge als ›Körper‹ nicht einfach mehr nur der mesoskopisch-menschliche Körper als zentrale Instanz verstanden werden. In einer Kunst der Transformation biologischer Systeme *in vivo* und *in vitro* verlagert sich der Fokus einerseits auf die mikroskopische Kleinstebene von Molekülen, Zellen, Enzymen etc., andererseits eröffnen sich dadurch Perspektiven der Inszenierung eines Lebenskontinuums, welches das Spektrum menschlicher Handlungen um die Aktionspotentiale des Tierischen und des Pflanzlichen erweitert und es zu diesen epistemologisch und ontologisch in Beziehung setzt.«⁵⁰

Wie bereits erwähnt, verwendet Latour den Begriff Performanz, um die Wirkkraft von unterschiedlichsten Akteuren und somit auch von Kleinstlebewesen herauszustreichen. »Es ist nicht länger nur der Mensch, der Information durch Transformationen transportiert, sondern nichtmenschliche Wesen tun dies ebenfalls, wenn sie sich unterderhand aus kaum existierenden Attributen in eine vollgültige Substanz verwandeln.«⁵¹ Auf das Sprachspiel von Latour übertragen, betont der Terminus Mikroperformativität sozusagen den »Aktions- und Dingnamen« der (jeweiligen) Mikroorganismen. Es kommt zum Vorschein, dass Mikroorganismen sowohl im Laborexperiment als auch außerhalb des Labors eigenständige Akteure sind, die wiederum auf den Akteur »Mensch« oder auf einer Makroebene etwa auf den Akteur »Gesellschaft« einwirken. Anschaulich stellt Latour genau das anhand seiner Pasteurstudien dar. Pasteur musste in seinen Experimenten nachweisen, dass nicht er die Performanz des Mikroorganismus herstellt, sondern dass diese Kompetenz den Kleinstlebewesen innewohnt. Im Falle seiner Studien an infektiösen Krankheitserregern Ende des 19. Jahrhunderts erhielt er dabei gewichtige Unterstützung vonseiten der zu dieser Zeit erwachenden Hygienebewegung:

schaft (vgl. Chr. Salter/R. V. Burri/J. Dumit, Art, Design, and Performance, in: U. Felt/R. Fouché/C. A. Miller/L. Smith-Doerr (Hg.), *The Handbook of Science and Technology Studies*. Fourth Edition, Cambridge, London 2017, 139-167, 140). Auch Latour lässt sich auf die Kunst ein. Am Zentrum für Kunst und Medien in Karlsruhe eröffnet am 24. Juli 2020 die vierte Ausstellung mit dem Titel »Critical Zones«, die Latours langjährige Zusammenarbeit mit Peter Weibel »ausstellt«. Vgl. <https://zkm.de/de/ausstellung/2020/05/critical-zones> [Stand: 31.05.2020].

50 J. Hauser, *Molekulartheater* (s. Anm. 48), 173.

51 B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora* (s. Anm. 4), 147.

»Die Krankheit, wie die Hygieniker sie definieren, kann *ein wenig von allem* verursacht sein. Typhus ist vielleicht auf eine Ansteckung zurückzuführen, vielleicht auch auf den Boden, die Luft, die große Menschenansammlung. Nichts darf man vernachlässigen, nichts auslassen. Zu viele Ursachen kommen zusammen, als dass man eine klare Stellung beziehen könnte. Alles muss berücksichtigt werden. [...] Wenn alles die Krankheit verursachen kann, darf nichts vernachlässigt werden: überall und auf alles muss man gleichzeitig einwirken. [...] Da alles die Krankheit verursacht, muss man auf alles gleichzeitig einwirken – doch überall einwirken, heißt nirgendwo einwirken. [...] Überall gleichzeitig agieren heißt, ohnmächtig sein.«⁵²

Es bedarf der Erkenntnisse der Pasteurianer, also derjenigen Wissenschaftler(innen), die ihre Forschungen auf mikrobiologische Erklärungsmodelle aufbauten, um die hohen Anforderungen der Hygienebewegung an die (den) Einzelne(n) und die Gesellschaft zur Eindämmung der Krankheit zu rechtfertigen und zu konkretisieren: »Früher musste man alles berücksichtigen, doch in Unordnung, nun kann man alles berücksichtigen, doch in der Ordnung dessen, was die Mikrobe zu tun vermag.«⁵³ Um ihre eigene gesellschaftliche Position zu stärken, stärken die Akteure der Hygienebewegung die Pasteurianer, »indem sie ihnen Vertrauen entgegenbrachten und verallgemeinerten, was diese sagten. Die Hygieniker tun noch mehr, sie sind sehr früh der Ansicht, dass die Mikrobiologie eine vollständige, fertige, definitive Wissenschaft sei, die »man nur noch anwenden muss.«⁵⁴ In Zeiten, in denen dem chemischen Erklärungsmodell Priorität eingeräumt wird, ist dies ein großer Dienst für die Mikrobiologie. Indem über die »vollständige Hybridisierung zwischen Hygienikern und Pasteurianern«⁵⁵ die Mikroorganismen zu »autorisierten und autoritären Agenten«⁵⁶ werden, erstarkt die Macht beider und die öffentlichen Behörden kommen in Handlungs- und

52 B. Latour, Krieg und Frieden. Starke Mikroben – schwache Hygieniker, in: Ph. Sarasin/S. Berger/M. Hänseler/M. Spörri (Hg.), Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870-1920, Frankfurt a.M. 2007, 111-175, 122f.

53 Ebd., 159. »So werden nach und nach alle großen Probleme der Hygiene – Überfüllung, Quarantäne, Gerüche, Abfälle, Schmutz – neu übersetzt und entleert. Entweder kommt die Mikrobe durch, und alle Vorsichtsmaßnahmen sind nutzlos; oder man kann sie am Durchkommen hindern, und dann sind alle weiteren Vorsichtsmaßnahmen überflüssig« (ebd., 163).

54 Ebd., 168.

55 Ebd., 174.

56 Ebd., 172.

Regelungs-Zugzwang. Anhand dieses Beispiels wird sichtbar, wie die unterschiedlichsten Akteure zwischen Mikro- und Makroebene untereinander verknüpft sind. Der Krankheitserreger als Akteur macht deutlich, dass eine Soziologie, die lediglich den Menschen als Akteur im Blick hat, zu kurz greift: »Es gibt nicht nur ›soziale‹ Beziehungen, Beziehungen zwischen Mensch und Mensch. Die Menschen sind in der Gesellschaft nicht ›unter sich‹, denn überall intervenieren und agieren Mikroben.«⁵⁷

Doch nicht nur die den Menschen krankmachende und todbringende sowie die das soziale und wirtschaftliche Leben stark einschränkende Performanz gewisser Mikroorganismen soll hier im Vordergrund stehen,⁵⁸ auch die lebensförderliche Verwobenheit des Menschen mit den Mikroorganismen soll betrachtet werden: »Es sind die Mikroben, die uns durch Krankheiten verbinden, doch sie verbinden uns ebenfalls durch unsere Darmflora mit den Dingen, die wir essen: ›Wir können kaum an der Bedeutung der Rolle zweifeln, die diese Tischgenossen in der Ökonomie des Individuums spielen, wenn sie ihm helfen, die organischen Substanzen aufzulösen.«⁵⁹ Das sogenannte Mikrobiom, welches aus einer Vielzahl von Mikroorganismen wie Bakterien, Hefen oder auch Viren besteht, überzieht in einer jeweils charakteristischen Zusammensetzung jegliche Oberflächen und somit auch die »äußeren« und »inneren Oberflächen« des menschlichen Körpers.⁶⁰ Im obigen Zitat wurde beispielsweise das Mikrobiom des Darms und sein unabhkömmliches Mitwirken am Verdauungsprozess angesprochen.

Die Künstlerin Sonja Bäumel bearbeitet das Mikrobiom in einer Art und Weise, durch welche die Mikroorganismen als mit dem Menschen direkt verbundene Akteure – sozusagen mit ihrem mikroperformativen Potenzial – zum Vorschein kommen. Seit 2012 arbeitet sie in Kooperation mit den

57 Ebd., 143.

58 Gewisse Parallelen zwischen den Erkenntnissen zu Krankheitserregern aus den Pasteurstudien und der Performanz des SARS-CoV-2 Virus sind offensichtlich und prägen die derzeitige (Frühjahr 2020) Wahrnehmung von Viren und Bakterien sowie den Umgang mit ihnen (Desinfektion, Schutzausrüstung usw.).

59 Ebd., 147.

60 Vgl. auch: »The term ›microbiome‹ refers to the multi-species microbial communities that exist in the human host. It is a highly dynamic environment, the composition and diversity of which varies across different locations in the body and is subject to change substantially over time« (o. V., About the cover, in: *Allergy. European Journal of Allergy and Clinical Immunology* 74 [2019], Contents).

Naturwissenschaftlern Erich Schopf und Manuel Selg an der Reihe »Expanded Self«⁶¹ bzw. »Expanded Self II«⁶². Das unsichtbare »Material« an ihrem Körper wird sichtbar gemacht. Sie bedient sich dabei eines Verfahrens im Labor: Mikroorganismen werden auf einem nährstoffhaltigen Agar in kleinen runden Petrischalen angesetzt oder ausplattiert, um diese nach einer Inkubationszeit, bei der für die jeweiligen Mikroorganismen geeignete Wachstumsbedingungen herrschen, nachweisen zu können. Diesem Prinzip quasi folgend hat Bäumel ihren nackten Körper auf einer überdimensionalen Agarplatte aufgelegt und abgedrückt, woraufhin zumindest einige der zu dieser Zeit auf ihrer Körperoberfläche angesiedelten Kleinstlebewesen auf dieser weiterwachsen und erkennbare Kolonien bilden konnten. Ein mikrobiologischer Abdruck des Körpers der Künstlerin wird sichtbar gemacht und ausgestellt. Bäumel zeigt auf, dass die Oberflächen des Körpers von Mikroorganismen übersät sind, was bereits im Ansatz verdeutlicht, dass der menschliche Körper ohne Mikroorganismen nicht lebensfähig ist. »She creates images of her body that can be understood as a living biotope, a hybrid, and a symbiotic ecosystem.«⁶³

Mikroperformativität, Symbio(gene)se und Relation als Impulse für die Schöpfungstheologie

Dieses Kunstprojekt kann mit einer Bereichsontologie in Verbindung gebracht werden, die in der (deutschsprachigen) Schöpfungstheologie kaum rezipiert wird. Lynn Margulis' Bereichsontologie betont, dass sich alle Lebewesen im Evolutionsprozess aus Mikroorganismen entwickelt haben, in einem Prozess der Symbio(gene)se:⁶⁴ »We are symbionts on a symbiotic planet, and if we care to, we can find symbiosis everywhere. Physical contact

61 Vgl. <https://www.sonjabaemel.at/work/bacteria/expanded-self>[Stand: 31.05.2020].

62 Vgl. <https://www.sonjabaemel.at/work/bacteria/expanded-self-2>[Stand: 31.05.2020].

63 o. V., *Trees of Life. Stories for a Damaged Planet*. Ausstellungskatalog Frankfurter Kunstverein meets Senckenberg Naturmuseum, Frankfurt a.M., 10.10.2019-19.01.2020, Frankfurt a.M. 2019, 35.

64 Vgl.: »My claim is that, like all other apes, humans are not the work of God but thousands of millions of years of interaction among highly responsive microbes« (L. Margulis, *Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, Amherst 1998, 4).

is a nonnegotiable requisite for many differing kinds of life.«⁶⁵ Zusammen mit dem Naturwissenschaftler James Lovelock entwickelte Margulis die Gaia-Hypothese, auf die ihre Monografie »Symbiotic Planet« Bezug nimmt. Die Gaia-Hypothese streicht – plakativ gesagt – die wechselseitige Bezogenheit der Lebewesen untereinander und die Lebendigkeit der Erde heraus.⁶⁶ Im Rahmen seiner Forschungen zur Klimafrage setzt sich Latour vorrangig mit dieser »Bereichsontologie« auseinander. Mit dem Bezug auf randständige Bereichsontologien wie die eben erwähnte oder diejenige von Gabriel Tarde im ökonomischen und soziologischen Kontext⁶⁷ hinterfragt Latour implizit die Faktizität der (Wissenschafts-)Geschichte. Er entwickelt sozusagen mithilfe alternativer Bereichsontologien mögliche andere Deutungen für Zukunftsvisionen, die von der gewordenen (Wissenschafts-)Geschichte nicht vollständig determiniert sind. Für die Schöpfungstheologie ist es von Relevanz, auf welche konkreten naturwissenschaftlichen Bereichsontologien Bezug genommen wird. Auffällig ist, dass in (deutschsprachigen) Schöpfungstheologien meist mit Charles Darwins Evolutionstheorie gearbeitet und diejenige von Lynn Margulis noch kaum rezipiert wird. Selbstredend hat es auf eine Universal-Ontologie Auswirkungen, ob sie mit Bereichsontologien interagiert, die unter dem Paradigma »Survival of the fittest« oder unter

65 Ebd., 5. Vgl. weiter: »That animal and plant cells originated through symbiosis is no longer controversial. Molecular biology, including gene sequencing, has vindicated this aspect of my theory of cell symbiosis. The permanent incorporation of bacteria inside plant and animal cells as plastids and mitochondria is the part of my serial endosymbiosis theory that now appears even in high school textbooks« (ebd., 6).

66 Vgl.: »Gaia ist das Lebenssystem der ganzen Erde, zu dem alles gehört, was von der Gesamtheit von Flora und Fauna (Biota) beeinflusst wird oder sie beeinflusst. Das Gaia-System hat mit allen lebendigen Organismen die Fähigkeit zur Homöostase gemein, das heißt, zur Stabilisierung der physikalischen und chemischen Umwelt auf einem das Leben begünstigenden Niveau« (J. Lovelock, Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen, zit.n.: B. Latour, Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime, Berlin 2017, 166). Latour knüpft an den Begriff Gaia auch die Absage an den Dualismus von Natur und Kultur (vgl. beispielsweise: ebd., 150). Grundsätzlich ist der Begriff allerdings schwer zu definieren, was Latour phasenweise dazu bewegt, ihn zu umgehen (vgl.: B. Latour, Das terrestrische Manifest, Berlin 2019, 51).

67 Vgl. B. Latour/V. Lépinay, Die Ökonomie als Wissenschaft der leidenschaftlichen Interessen. Eine Einführung in die ökonomische Anthropologie Gabriel Tarde, Berlin 2010. Latour beschäftigt sich in dieser Schrift u.a. damit, wie sich die Ökonomie anders entwickelt hätte, wenn nicht vorrangig Karl Marx', sondern überwiegend Gabriel Tarde's Ansatz rezipiert worden wäre.

einem symbio(gene)tischen Blick naturwissenschaftliche Erkenntnisse zum Evolutionsprozess zusammenfassen – eine Schwerpunktverlagerung kann stattfinden, die zu einer Relativierung des Anthropozentrismus aufruft, ohne den Menschen zu degradieren.

Die amerikanische Theologin Catherine Keller hält fest: »We are materializations entangled in other materializations; we happen in our mattering.« Mit dem Wissen, dass an den Oberflächen des menschlichen Körpers vielfältigste Bakterien, Viren, Pilze usw. angesiedelt sind, spricht Keller von einer »ontology *folded*, even fractal, but not flat. And it is certainly not ›hierarchical‹⁶⁸. Der Mensch ist aufs Engste mit anderen Lebewesen verwoben. Die Relation erhält einen zentralen Stellenwert in Kellers Theologie.⁶⁹ Obwohl eine symbio(gene)tische Bereichsontologie selbstverständlich nur mit kritischem Blick in die Schöpfungstheologie eingebaut werden kann – gerade wenn mit dem Begriff »symbiosis« aus dem englischsprachigen Kontext gearbeitet wird, muss eine Symbio(gene)se nicht für alle beteiligten Akteure vorteilhaft sein –, tritt grundsätzlich also das relationale Moment in den Vordergrund. Der Blick auf die Verwobenheit des Menschen mit der Schöpfung regt auf Ebene der Theologischen Anthropologie zu neuen Subjektivitäts- und Identitätskonstruktionen an, mit Auswirkungen auf die Epistemologie: Indem Latour den Menschen als »Hybrid-Akteur«⁷⁰ bezeichnet, stärkt er die Verbindung von Mensch und Nicht-Mensch. Im Rahmen der verdeutlichten Verbindung von Mensch und Mikroorganismus und anhand des in den Laborstudien aufgezeigten Zusammenspiels von Mensch und (Labor-)Apparat hinterfragt Latour die etablierte Subjekt/Objekt-Differenzierung. Nicht nur die Objektivität, sondern auch das mit ihr einhergehende dualistische System wird durchleuchtet. Wie bereits bei den Apparaten erwähnt, plädiert Latour dafür, die gängige Trennung zwischen Subjekt und Objekt durch die Differenzierung von Mensch und nichtmenschlichem Wesen zu ersetzen. Der philosophieschichtlich tradierten »Subjekt/Objekt-Dichotomie« wohne eine Aktiv/passiv-Zuschreibung inne, die zu problematisieren sei; zudem würde sie

68 C. Keller/M.-J. Rubenstein, Introduction: Tangled Matters, in: dies. (Hg.), *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialisms*, New York 2017, 1-18, 2.

69 Vgl. zum Beispiel: C. Keller, *Tingles of Matter, Tangles of Theology*, in: dies./M.-J. Rubenstein (Hg.), *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialisms*, New York 2017, 111-135.

70 Vgl. beispielsweise: B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora* (s. Anm. 4), 218.

dazu beitragen, die Trennung zwischen Geist und Materie zu fixieren.⁷¹ In der Darstellung seiner Laborstudien wurde bereits ersichtlich, dass der (die) Forschende im Experiment nicht bloß das aktive Subjekt und der Mikroorganismus das passive Objekt ist. »Wenn nichtmenschliche Wesen nicht länger mit Objekten verwechselt werden, lässt sich vielleicht das Kollektiv vorstellen, in dem die Menschen mit ihnen verwoben leben.«⁷²

Für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie stellt dieser Ansatz eine epistemologische Bereicherung dar, bei seiner Anwendung in der Schöpfungstheologie ist allerdings zu fragen, ob nicht eine Differenzierung von nichtmenschlichen Wesen in Apparate und Kleinstlebewesen sinnvoll oder notwendig ist. Das Konzept der Mikroperformativität ermöglicht diese Differenzierung, denn hier werden Mikroorganismen in den Blick genommen bzw. Material, das (potenziell) Teil von Lebewesen ist. Mit einem Performativitätskonzept, das ebenfalls dem Umfeld der Science and Technology Studies entstammt, dem »*posthumanistischen, performativen Ansatz*«⁷³ von Karen

71 Vgl.: »Denn in der Subjekt/Objekt-Dichotomie waren Aktivität und Passivität solcherart verteilt, dass was immer der einen Seite zugeschlagen wurde, der anderen verlorenging. Wenn Pasteur die Mikroben macht, d.h. erfindet, dann sind die Mikroben passiv. Wenn sich ›Pasteur in seinem Denken von den Mikroben leiten lässt‹, dann ist er zum passiven Beobachter ihrer Aktivität geworden. Inzwischen wissen wir, dass das Begriffspaar Menschen/nichtmenschliche Wesen kein derartiges Tauziehen zwischen zwei entgegengesetzten Kräften mit sich bringt. Im Gegenteil, je mehr Aktivität vom einen kommt, desto mehr Aktivität spielt sich beim anderen ab. Je mehr Pasteur in seinem Laboratorium arbeitet, desto autonomer wird sein Ferment« (B. Latour, Die Hoffnung der Pandora (s. Anm. 4), 177f.).

72 Ebd., 212.

73 Die theoretische Physikerin und Philosophin Karen Barad schlägt einen posthumanistischen, performativen Ansatz vor – einen »posthumanistischen, performativen Ansatz [...]«, der insbesondere die dynamische Kraft der Materie anerkennt und berücksichtigt« (K. Barad, Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken, Berlin 2012, 11f.). Mit dem Terminus »posthumanistisch« stellt sich Barad gegen anthropozentristische Denkmodelle. Sie versucht die »unterschiedlichen Positionierungen des Menschlichen inmitten anderer Geschöpfe« (ebd., 13) und Materialitäten wahr und ernst zu nehmen u.a. indem sie die Kategorien Subjektivität, Handlungsfähigkeit und Kausalität von deren ausschließlicher Bindung an den Menschen löst. Dabei geht es Barad darum, Materie nicht als stabil und unveränderlich bzw. als passive Substanz zu begreifen, die unabhängig von epistemischen Praktiken existiert. Materie sei vielmehr »agentiv« an jeweils unterschiedlichen Materialisierungen und an Erkenntnisprozessen beteiligt. Das Performative wird hier also – wie bei der Mikroperformativität – losgelöst von seiner ausschließlichen Bindung an menschliche

Barad, könnten die oben ausgefalteten epistemologischen Grundsätze auch herausgearbeitet werden, aber eine Unterscheidung zwischen Apparaten und Mikroorganismen ist darauf basierend schwer durchzuführen. Das besprochene Performativitätskonzept der Mikroperformativität kann – bestückt mit Latours Arbeiten zu den Mikroorganismen – eine Schöpfungstheologie stützen, die mehr als Mensch und Tier in den Blick und bei der Relation ihren Ausgangspunkt nehmen möchte.

Mithilfe der Ästhetik des Performativen hätte durchaus auch herausgearbeitet werden können, wie Latour beispielsweise Pasteurs Erfolg daran festmacht, die Menschenmengen ins »Drama des Laborbetriebs« hineinzuziehen.⁷⁴ Hier wurde der Schwerpunkt darauf gesetzt, die Ausarbeitungen von Latour zum Experiment mithilfe einer von der Ästhetik des Performativen geprägten Ereigniskonzeption zu erschließen und ansatzweise für das Verständnis von Wissensgenerierungsprozessen generell dienlich zu machen. Wie bereits angemerkt, bezieht sich Latour u.a. auf die Prozessphilosophie von Alfred N. Whitehead. Somit wäre mit Bezug auf Latour innerhalb der Schöpfungstheologie eine bestimmte Richtung eingeschlagen. Die Analyse des Ereignisbegriffs mithilfe der Ästhetik des Performativen, die nicht auf Whiteheads Ansatz rekurriert, zeigt aber, dass wesentliche Momente auch über andere Ansätze zugänglich gemacht werden können: Das werdende und prozesshafte Moment am Ereignis kann eben, wie Catherine Keller dies tut, in Anlehnung an Whiteheads Ansatz für die Schöpfungstheologie fruchtbar gemacht werden oder alternativ beispielsweise mit Roger Haight's Ansatz erschlossen werden, der darauf verzichtet, in Whiteheads Sprachspiel einzutauchen, wenn er das Prozess- und Ereignishafte im Rahmen der Schöpfungstheologie bearbeitet.⁷⁵ Durch das Einbeziehen mehrerer Ansätze entsteht Raum, das Ereignishafte und die Relation(en) menschlicher und nicht-menschlicher Akteure im Rahmen einer Schöpfungstheologie umfassend zu reflektieren.

Akteure, um die Gewichtigkeit von anderen Geschöpfen, aber auch von Materie generell zu betonen.

74 Vgl. dazu: »theatre of the proof« (B. Latour, *The Pasteurization of France*, Cambridge, London 1988, 85).

75 R. Haight, *Faith and Evolution. A Grace-Filled Naturalism*, New York 2019.

Zusammenschau

Ein Anliegen dieses Artikels war es, Impulse aus Latours Wissenschaftsforschung für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf grundlagentheoretischer Ebene aufzuzeigen. Die den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie strukturierenden Begriffe und Konzepte können unter Einbezug der Erkenntnisse aus der Wissenschaftsforschung auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden. So konnte beispielsweise eine plakative Verwendung der Termini Teilnehmer- und Beobachterperspektive sowie deren Zuschreibungen (vgl. Ausführungen zur Objektivität) hinterfragt werden. Die epistemologisch gängige Subjekt/Objekt-Differenzierung wurde zugunsten einer Betonung des relationalen Moments aufgebrochen. Eine konkrete Relation, jene zwischen Mensch und Mikroorganismus, wurde über mehrere Wege herausgearbeitet: Die Überblendung des Konzepts Mikroperformativität mit Latours Pasteurstudien sowie der Einblick in die Kunstprojekte »Expanded Self (II)«, rückgebunden an die Bereichsontologie von Margulis, verdeutlichen, dass Mikroorganismen eben nicht nur als passive Objekte innerhalb einer Subjekt/Objekt-Differenzierung angesehen werden sollten. Latours Ansatz fordert eine Schöpfungstheologie dazu auf, das komplexe relationale Zusammenspiel der vielfältigen Akteure im Blick zu halten. Das gibt den Anstoß, ökologische Fragen zentral in die Schöpfungstheologie miteinzubeziehen und der/den Relation(en) im »Grundverhältnis v[on] Gott u[nd] Welt«⁷⁶ ausdifferenziert nachzugehen.

Literatur

- Barad, K., *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin 2012.
- Bauer, S./Heinemann, T./Lemke, T., Einleitung, in: dies. (Hg.), *Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*, Berlin 2017, 7-40.
- Diederich, W., Einleitung, in: ders. (Hg.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1974, 7-51.

76 H. Kessler, *Schöpfungslehre*, in: LThK³ IX (Sonderausgabe 2009), 240-241, 240.

- Esterbauer, R., Methodenbewusstsein. Zu einer wichtigen Voraussetzung für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften, in: Tapp, Ch./Breitsameter, Ch., *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin/Boston 2014, 21-37.
- Fischer-Lichte, E., *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M. 2004.
- , *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012.
- Gertenbach, L./ Laux, H., *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2019.
- Haeffner, G., *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- Haight, R., *Faith and Evolution. A Grace-Filled Naturalism*, New York 2019.
- Haraway, D., *Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M. 1995, 73-97.
- Hauser, J., *Molekulartheater, Mikroperformativität und Plantamorphisierungen*, in: Stemmler, S. (Hg.), *Wahrnehmung, Erfahrung, Experiment, Wissen, Objektivität und Subjektivität in den Künsten und den Wissenschaften*, Zürich/Berlin 2014, 173-189.
- Keller, C., *Tingles of Matter, Tangles of Theology*, in: dies./Rubenstein, M.-J. (Hg.), *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialisms*, New York 2017, 111-135.
- /Rubenstein, M.-J., *Introduction: Tangled Matters*, in: dies. (Hg.), *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialisms*, New York 2017, 1-18.
- Kessler, H., *Schöpfungslehre*, in: *LThK³ IX* (Sonderausgabe 2009), 240-241.
- Latour, B., *Das terrestrische Manifest*, Berlin ³2019.
- , *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt a.M. ⁶2017.
- , *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin Sonderausgabe 2018.
- , *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*, Berlin 2017.
- , *Krieg und Frieden. Starke Mikroben – schwache Hygieniker*, in: Sarasin, Ph./Berger, S./Hänseler, M./Spörri, M. (Hg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870-1920*, Frankfurt a.M. 2007, 111-175.
- , *The Pasteurization of France*, Cambridge/London 1988.
- , *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. ⁷2019.

- /Lépinay, V., *Die Ökonomie als Wissenschaft der leidenschaftlichen Interessen. Eine Einführung in die ökonomische Anthropologie Gabriel Tardes*, Berlin 2010.
- /Woolgar, S., *Ein Anthropologe besucht das Labor*, in: Bauer, S./Heinemann, T./Lemke, T. (Hg.), *Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*, Berlin 2017, 198-268.
- /—, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton/New Jersey 1986.
- Liburkina, R./Niewöhner, J., *Einführung*, in: Bauer, S./Heinemann, T./Lemke, T. [Hg.], *Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*, Berlin 2017, 173-197.
- Margulis, L., *Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, Amherst 1998.
- Mersch, D., *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M. 2002.
- , *Posthermeneutik (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 26, Sonderband)*, Berlin 2010.
- , *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, Darmstadt 2000.
- Niewöhner, J./Sørensen, E./Beck, S., *Einleitung. Science and Technology Studies aus sozial- und kulturanthropologischer Perspektive*, in: dies. (Hg.), *Science and Technology Studies. Eine sozialanthropologische Einführung*, Bielefeld 2012, 9-48.
- o. V., *About the cover*, in: *European Journal of Allergy and Clinical Immunology* 74 (2019), Contents.
- o. V., *Trees of Life. Stories for a Damaged Planet. Ausstellungskatalog Frankfurter Kunstverein meets Senckenberg Naturmuseum*, 10.10.2019-19.01.2020, Frankfurt a.M. 2019.
- Rheinberger, H.-J., *»Eine Maschine zur Herstellung von Zukunft«*. Zur Performativität wissenschaftlicher Forschung, in: E. Fischer-Lichte/K. Haselmann (Hg.), *Performing the Future. Die Zukunft der Performativitätsforschung*, München 2013, 265-275.
- Salter, Ch./Burri, R. V./Dumit, J., *Art, Design, and Performance*, in: Felt, U./Fouché, R./Miller, C. A./Smith-Doerr, L. (Hg.), *The Handbook of Science and Technology Studies. Fourth Edition*, Cambridge/London 2017, 139-167.
- Schmidgen, H., *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011.
- Trawöger, S., *»Perspektiven« im interdisziplinären Dialog. Eine Annäherung an Beobachter- und Teilnehmerperspektive*, in: Riedl, A. M. u.a. (Hg.),

Interdisziplinarität – eine Herausforderung für die christliche Sozialethik (Forum Sozialethik 13), Münster 2014, 53-72.

Trawöger, S., Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie, Schöningh 2019.

Weitere Quellen

»Critical Zones«. Horizonte einer neuen Erdpolitik, Ausstellung am Zentrum für Kunst und Medien, 23.05.2020-09.01.22, Karlsruhe, <https://zkm.de/de/ausstellung/2020/05/critical-zones/> [31.05.2020].

<https://www.sonjabaumel.at/work/bacteria/expanded-self/> [31.05.2020].

»BIOPOLITIK ALS ANTHROPOPOLITIK«¹.

THEOLOGISCHE ETHIK VOR DER HERAUSFORDERUNG DES TRANSHUMANISMUS

Anna Maria Riedl

1. Einführung

Algorithmen, die uns bestimmen, Terror und Spionagesoftware, Speicherung von Daten und Datenhandel, Veränderung der Arbeitswelt, Alexa, Pflege-Roboter, Smart Home, autonome Waffensysteme, selbstfahrende Autos, Enhancement, Nanotechnologien, die den Körper durchwandern, Bewusstseinsupload und Cyborgisierung – der technologische Fortschritt birgt eine große Bandbreite an Themen und ethischen Herausforderungen. Momentan ist es vor allem die Künstliche Intelligenz (KI), die die aktuellen Debatten bestimmt. Viele der damit verbundenen Fragen und Entwicklungen lösen gleichzeitig Ängste und Faszination aus. Während die einen den menschlichen (Sonder-)Status bedroht sehen und befürchten, dass Menschen zu Sklaven von Maschinen werden, träumen andere von der transhumanistischen Vision einer Fusion von Mensch und Maschine. Abwehr der technischen und technologischen Entwicklung und Verteidigung eines Status quo auf der einen Seite stehen Begeisterung und unkritischem technologischem Fortschrittsoptimismus auf der anderen gegenüber.

Im Folgenden wird insofern die Position beider Seiten geteilt, als davon ausgegangen wird, dass die technologischen Entwicklungen eine Veränderung markieren, die das Potenzial hat, unser Zusammenleben fundamental zu verändern. An diesem Punkt enden jedoch bereits die Gemeinsamkeiten. Denn weder wird hier für ein optimistisches Einlassen auf alles Neue plädiert noch für eine pessimistische Abwehr jeder Entwicklung. Stattdessen steht die

¹ T. Lemke, Biopolitik zur Einführung, Hamburg 2017, 123.

Annahme, dass die sich abzeichnenden Veränderungen nicht einfach ignoriert werden können, sondern nach Gestaltung verlangen, im Mittelpunkt der Überlegungen. Sie stellen fundamentale Anfragen an die uns orientierenden Normen und Koordinaten, die Trennung von Mensch, Technik, Natur, Kultur sowie an die Art und Weise, wie wir Zusammenleben wollen. Eine Disziplin wie die Theologische Ethik, die Antworten auf die Frage sucht, was wir tun sollen, ist herausgefordert, wenn die eng damit verbundene Frage, wer wir eigentlich sind, sich – wie in den technologischen und transhumanistischen Entwicklungen und Visionen – mit neuem Gewicht stellt.

Nach einer kurzen Einführung in zentrale Herausforderungen, die sich für eine ethisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus stellen (2), wird skizziert, wie die Theologische Ethik bisher auf diese Herausforderung reagiert, und für die Integration einer biopolitischen Perspektive in den ethischen Diskurs plädiert (3). Die Weiterentwicklung des biopolitischen Ansatzes durch Bruno Latour und seine Betonung des Materiellen werden als eine Möglichkeit des Perspektivwechsels für den ethischen Diskurs vorgestellt (4). Aus dem weiten Feld der Akteur-Netzwerk-Theorie und den späteren Arbeiten Latours werden vor allem zwei Aspekte herausgegriffen: die Kritik an der klassischen Soziologie und ihrem Blick auf Gesellschaft (4.1) und die Kritik an der Moderne sowie die damit verbundene Thematik der Hybridisierung (4.2). Diese werden zum Abschluss im Hinblick auf die daraus resultierenden Perspektivverschiebungen und ihr Potenzial für den ethischen Diskurs ausgelotet (5).

2. Herausforderungen: Technologie und Transhumanismus

Die technologischen Entwicklungen und transhumanistischen Bestrebungen fordern den ethischen Diskurs heraus. Um darzustellen, warum das so ist und worin die Schwierigkeiten einer ethischen Reflexion in diesem großen Themenfeld liegen, werden im Folgenden drei Aspekte aufgegriffen und eingeführt: a) der spekulative Charakter des Themas, b) das Fragwürdigwerden von bisher orientierenden Koordinaten und c) die Schnelligkeit der Veränderungen, nicht zuletzt durch ökonomische Interessen. Diese Problematisierung ist keine umfassende Bestandsaufnahme, sondern dient – neben dem Aufzeigen von Schwierigkeiten – auch dazu, abzutasten, wo Ethik in diesem Feld möglicherweise gefordert ist, neue Wege einzuschlagen.

a. *Der spekulative Charakter des Themas macht es schwer festzustellen, worüber eine Auseinandersetzung erfolgen muss:* »Transhumanism today is a slogan for a variety of cultural, political, philosophical or digital movements, promotion techno-futuristic visions about transgression of human biology.«² Was alle transhumanistischen Positionen eint, ist das Bestreben, den Menschen zu verbessern und dabei bisherige, scheinbar natürlich gesetzte Grenzen mithilfe von Technologie zu überwinden. Im weiteren Verlauf des Textes wird von der folgenden Definition von Transhumanismus ausgegangen:

»Das Programm des Transhumanismus setzt auf die Übersteigerung bisher als natürlich empfundener Barrieren (z.B. Tod nach etwa 75 Jahren) und Prozesse (z.B. Alterung) durch technische Applikation. Den Transhumanismus gibt es dabei nicht, verschiedene Denker und Forscher aus dem Bereich der Philosophie und den Biowissenschaften betonen, emotionale, kognitive und somatische Kapazitäten des Menschen blieben in weiten Teilen ungenutzt. Durch biomedizinische und technologische Fortschritte könnten diese Potentiale aber aktiviert werden, weswegen eine Akzelerierung der Forschung, etwa über Alterung und Degeneration, erheblich voranzutreiben sei.«³

Schon an dieser vereinfachten Definition zeigt sich, wie schwer eine klare Abgrenzung zum bereits praktizierten Human Enhancement ist:

»Gegenwärtige technische Anwendungen, die unter dem Stichwort ›Human Enhancement‹ diskutiert werden, sind etwa ästhetische Eingriffe, leistungssteigernde Pharmaka, die mentale Fähigkeiten (wie Konzentrationskraft und Erinnerungsvermögen) verbessern, oder Implantate (wie Magneten), die neue Sinneseindrücke beherrschen sollen. Bereits die letzten beiden Beispiele führen uns zu den *transhumanistischen* Zukunftsideen, die mit Enhancement verknüpft werden – nämlich den Visionen einer Steigerung menschlicher Fähigkeiten über das gegenwärtig Menschenmögliche hinaus.«⁴

2 R. Ranisch/S. L. Sorgner, Introducing Post- and Transhumanism, in: dies. (Hg.), Post- and Transhumanism. An Introduction, Frankfurt a.M. 2014, 7-27, 12.

3 M. Wirth, Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 62 (2018), 1, 10-30, 18.

4 S. Dickel, Der neue Mensch – ein (technik)utopisches Upgrade, in: APuZ 66 (2016), 27, 16-21, 17.

Was den Transhumanismus vom bisherigen Enhancement unterscheidet, ist ein utopisches Moment: Etwas, das (noch) nicht möglich ist, wird angestrebt. Wobei die Grenzen durchaus fließend sind. Transhumanistische Visionen bestimmen und prägen die Diskurse zum Enhancement nachdrücklich, »denn bereits inkrementelle technische Anwendungen lassen sich als Vorstufen zu und Wegbereiter zu einer transhumanen Zukunft deuten – so der Zeithorizont nur hinreichend verlängert wird.«⁵ Deutlich wird in all diesen Diskursen, seien sie auf die Gegenwart bezogen oder noch Zukunftsvisionen: »Die Natur des Menschen wird heute im Rahmen bio- oder gentechnischer Eingriffe selbst zum Gegenstand der Veränderung und kann schon von daher nicht zur Orientierung dienen. Unter den Leitbildern der Optimierung oder Verbesserung werden vermeintlich natürlich vorgegebene Grenzen überschritten, so dass die Natur als Gegenüber, als ethische Orientierungsbasis und als Ausweis eines menschlichen Sonderstatus entgleitet.«⁶

b. *Der Rahmen der ethischen Orientierung selbst wird fragwürdig:* Die in dem Zitat von Zimmermann ausgedrückte Erkenntnis, dass die Grenzziehungen zwischen Mensch und Technik, Natur und Kultur selber fragwürdig werden, kann einerseits helfen, dem ethischen Diskurs eine Richtung zu geben, markiert aber andererseits auch eine zweite Herausforderung: Technologische Möglichkeiten und Entwicklungen stellen oft als sicher geglaubte Grenzen und Orientierungen in Frage und verlangen eine Auseinandersetzung bzw. Überprüfung der ethischen Koordinaten und Grenzziehungen. Selbst wenn die transhumanistische Mensch-Maschine eine Science-Fiction-Vision ist – und vermutlich auch noch eine ganze Weile bleiben wird –, sind starre Grenzziehungen zwischen den scheinbar alleinig autonom handelnden menschlichen Subjekten und den Maschinen, als Objekten unserer Handlungen, schwieriger geworden. Neue technologische Möglichkeiten bewegen sich durch die Verbindung von Nano-, Bio- und Informationstechnologien sowie der kognitiven Wissenschaft über die Grenzen des bisherigen Rahmens hinaus.

c. *Die technologische Entwicklung droht die ethische und politische Reflexion zu überholen:* Biotechnische und technologische Fortschritte laufen so schnell ab,

5 S. Dickel, *Der neue Mensch*, 17f.

6 M. Zimmermann, *Grenzverschiebungen – Zur Natur des Menschen in bioethischen Diskursen*, in: D. Bogner/C. Mügge (Hg.), *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?*, Fribourg, 175-195, 177f.

dass der Eindruck entsteht, ethische Reflexionen sowie politische und rechtliche Regelungen hinken hinterher. Zudem zeigen sich im wissenschaftlichen, zumal im geisteswissenschaftlichen Mainstream typischerweise eher Skepsis und Ablehnung gegenüber transhumanistischen Visionen. Aber diese sind tief »im naturwissenschaftlich-technischen Denken verwurzelt. Selbst die Vision des digital migrierten neuen Menschen ist das Produkt eines bestimmten wissenschaftlichen Weltbildes – nämlich des informationstechnischen Paradigmas. Es verwundert daher nicht, dass selbst diese radikale Idee durchaus anschlussfähig an gegenwärtige Digitalisierungsdiskurse ist, die von der Leitidee der Dematerialisierung des Materiellen bestimmt sind.«⁷

Um die transhumanistischen Visionen hat sich längst ein Markt entwickelt und es haben sich »Institute, Vereine und Think Tanks etabliert, die offensiv für transhumanistische Zukunftsvisionen werben. Diese werden teilweise von renommierten, wenn auch umstrittenen Vordenkern getragen: Zu ihnen gehören unternehmerische Visionäre der Technologieszene des Silicon Valley wie Kurzweil [Director of Engineering bei *Google*, A. M. R.] ebenso wie eine Reihe von Philosophen – allen voran Nick Bostrom, der Direktor des an der Universität Oxford angesiedelten *Future of Humanity Institute*.«⁸ *Google* hat zudem mit Bill Maris einen Befürworter des Transhumanismus zum CEO des Investmentfonds *Google Ventures* ernannt. Dieser sagte 2015 in einem Interview: »Wenn Sie mich heute fragen, ob es möglich ist, 500 Jahre alt zu werden, so lautet meine Antwort ›Ja!‹. Maris untermauert seine mutigen Worte mit jeder Menge Geld. *Google Ventures* investiert 36 Prozent seiner zwei Milliarden Dollar in Startup-Unternehmen aus dem Bereich Biowissenschaft/Life Science.«⁹ Gegenüber den damit wirtschaftlich massiv vorangetriebenen Interessen und Entwicklungen scheinen Politik, Gesellschaft und Ethik nicht nur macht-, sondern auch seltsam visionslos. Die Gefahr, auf transhumanistische Spekulationen einfach mit Abweisung zu reagieren, besteht im Verlust von Handlungs- und Gestaltungsspielräumen.

7 S. Dickel, *Der neue Mensch*, 19. Vgl. auch N. K. Hayles, *How we became posthuman*, Chicago 1999.

8 S. Dickel, *Der neue Mensch*, 19f. Nick Bostrom rief zusammen mit David Perace 1998 auch die *World Transhumanist Association* (WTA) ins Leben und gründet 2004 mit James Hughes das *Institute for Ethics and Emerging Technologies* (IEET). »Today the IEET is one of the most important transhumanist platforms, promoting a liberal democratic form of transhumanism, which they call *technoproggressivism*« (R. Ranisch/S. L. Sorgner, *Introducing*, 12).

9 Y. N. Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.

3. Theologische Ethik wohin – eine biopolitische Perspektive

Transhumanismus und die mit ihm einhergehenden Herausforderungen stellen in der klassischen Einteilung ethischer Aufgaben eine bioethische Thematik dar. Schaut man sich bioethische Forschung an, wird deutlich, dass ein solcher Zugang einen ganz bestimmten Fokus impliziert: »Im Mittelpunkt der Bioethik steht die Frage: Was sollen wir tun?«¹⁰ Damit setzt eine bioethische Fragestellung vor allem auf die Diskussion von Werten, auf die Entwicklung von Verhaltenskodizes und darauf, Entscheidungsalternativen zu bestehenden medizinischen und technischen Lösungen zu präsentieren. Die Genese und der soziale Kontext biotechnologischer Innovationen wird hingegen in der Regel ausgeblendet.¹¹ Es ist die Biopolitik, die für sich in Anspruch nimmt, diesen Part zu bearbeiten. Dabei zeichnet sich bereits hier ab, dass bioethische und biopolitische Fragestellungen eventuell nicht trennscharf sind, aber doch deutlich anders gelagerte Interessen verfolgen. Möglich ist das, weil sich das »Paradigma der ›Biopolitik« [...] nicht im Zusammenspiel und in Auseinandersetzung mit der ›Bioethik« entwickelt«¹² hat.

Nicht überraschend kommt dann auch aus dem Feld der Biopolitik Kritik am bisherigen auch institutionell dominanten bioethischen Diskurs.

Der biopolitische Ansatz verfolgt die Irritation scheinbar natürlicher oder selbstverständlicher Denk- und Handlungsmuster u.a. in dem ansonsten klar getrennte Sphären wie Politik und Biologie relational betrachtet werden. Biologie, also Leben und die Veränderungen durch (Bio-)Technologien, ist demnach kein weiterer Gegenstandsbereich der Politik, sondern affiziert den Kern des Politischen. Schaut man die oben benannten Herausforderungen der technologischen Entwicklungen und transhumanistischen Visionen an, scheint damit ein entscheidender Punkt getroffen, der allein über einen bioethischen Zugang zu wenig in den Blick rückt: Ging es bislang um die Verwendung von Technik (etwa Brillen, Hörgeräten, Bohrmaschinen), zeichnet sich nun eine Mensch-Maschine-Beziehung ab, die sich nicht länger einfach als »Benutzung« bezeichnen lässt, sondern eher als umfassende

10 T. Lemke, Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, in: Behemoth 1 (2008), 72-89, 86.

11 Vgl. ebd.

12 M. Albers, Bioethik, Biopolitik, Biorecht. Grundlagen und Schlüsselprobleme, in: dies. (Hg.), Bioethik, Biorecht, Biopolitik. Eine Kontextualisierung, Baden-Baden 2016, 9-40, 14.

Vernetzung beschrieben werden kann.¹³ Doch während die Rede von der Vernetzung bereits allgegenwärtig ist, schaffen es ethische Analysen und politische Ansätze offenbar nur schwer, Technik und Technologien, Benutzer und gesellschaftlich-politische Folgen in *einem* Analyse- und Lösungsansatz zusammenzuführen. Immer noch wird nach Lösungen gesucht, die nur eine Sphäre berücksichtigen, also etwa technische Entwicklungen oder eine Veränderung des Nutzer(innen)verhaltens. Methodisch ergibt sich so das Problem, dass die verschiedenen Bereiche nicht zusammen betrachtet werden und das Soziale erklärt wird, ohne der Technik und den neuen Technologien einen aktiven Part zuzugestehen.

Die vorliegende Untersuchung legt daher den Fokus auf eine biopolitische Perspektive und knüpft an das *foucaultsche Konzept der Biopolitik als Biomacht* an. Sie grenzt sich damit von einem auch in bioethischen Diskursen benutzten Biopolitikbegriff ab, der darunter die Regulierung biotechnologischer oder biomedizinischer Entwicklungen versteht.¹⁴

Mit der Akteur-Netzwerk-Theorie wird aus dem Feld der aktuellen Weiterentwicklung des foucaultschen Konzepts der Biopolitik eine herausgegriffen, die vor allem jener Kritik Rechnung trägt, die die »anthropozentrische Verkürzung der biopolitischen Problematik«¹⁵ bearbeiten möchte. Bruno Latour weist nicht nur darauf hin, dass die zunehmend wissenschaftliche und technologische Durchdringung der Natur eine Konzeption von dieser als interventionsfrei und schicksalhaft gefördert hat, sondern fordert auch eine symmetrische Anthropologie, »die menschliche und nicht-menschliche Akteure gleichermaßen als handlungsfähige Entitäten begreift. Diese und andere theoretische Bemühungen eröffnen ein neues Forschungsfeld, das es ermöglicht zu untersuchen, wie in sozialen Prozessen entschieden wird, welche Entitäten unter welchen Voraussetzungen Gesellschaftsmitglieder sein können und welche nicht: Biopolitik als Anthropopolitik.«¹⁶

Die These hinter dieser Theorieauswahl ist, dass der von Latour vorgeschlagene Weg »gerade dann bedeutsam werden [kann], sobald es darum geht, komplexe und an den Fächergrenzen nicht haltmachende Phänomene

13 Vgl. P. P. Verbeek, Subject to technology. On automatic computing and human autonomy, in: M. Hildebrandt/A. Rouvroy (Hg.), Law, human agency, and autonomic computing. Milton Park, Abingdon 2011, 27-45, 28.

14 Vgl. M. Albers, Bioethik, 16.

15 T. Lemke, Biopolitik, 122f.

16 Ebd., 125.

in den Blick zu nehmen.«¹⁷ Und mit genau solchen Phänomenen haben wir es beim Transhumanismus zu tun. Bevor nach dem Potenzial dieses Ansatzes gefragt wird, gilt es ihn zunächst in einigen zentralen Aspekten überblicksartig einzuführen.

4. Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) und Bruno Latour

Die ANT wurde in den 80er Jahren von einem Denkerkollektiv entwickelt, deren berühmtester Vertreter der französische Soziologe Bruno Latour ist. Sie »zielt [...] darauf, eine in ihrem Untersuchungsfeld geläufige Unterscheidung mit Hilfe des Netzwerk-Begriffs aufzubrechen: [nämlich] die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Natur bzw. zwischen Gesellschaft und Technik.«¹⁸

Sehr vereinfacht wird in der ANT davon ausgegangen, dass die Welt bzw. die Gesellschaft wie ein Netzwerk verfasst ist, das sich aus verschiedenen Elementen (auch Entitäten, Akteure oder Aktanten bezeichnet) zusammensetzt. Aufgabe der Soziologie ist es, diese Zusammenschlüsse (Verknüpfungen, Assoziationen) zu untersuchen. Denn in dem Moment – und zwar nur in dem Moment –, in dem neue Verknüpfungen im Netzwerk entstehen, zeigt sich das Soziale. Im Deutschen ist der Begriff der Assoziation irreführend, weil damit meist eine gedankliche Verknüpfung gemeint ist. Im Vokabular der ANT steht Assoziation jedoch einfach für Verknüpfung.

»Die ANT geht davon aus, dass sich die Technik, die Natur und das Soziale gegenseitig beeinflussen, sie verwirft den Ansatz sogenannter reduktionistischer Theorien, dass letztlich alles – Politik, Kunst, Religion, Wissenschaft – sozial konstruiert oder vorwiegend auf einen einzigen (soziologischen, naturwissenschaftlichen, kognitiven) Faktor zurückzuführen sei.«¹⁹ Sie sucht damit so etwas wie einen Mittelweg zwischen Konstruktivismus und Realismus.

Stattdessen wird in der ANT das Handlungspotenzial von Dingen hervorgehoben. Auch Dinge können im Netzwerk als Akteure in Erscheinung treten

17 L. Certenbach/H. Laux (Hg.), *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2019, 256.

18 I. Schulz-Schaeffer, *Akteur-Netzwerk-Theorie*, in: J. Weyer/J. Abel (Hg.), *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, München 2000, 187-210, 187f.

19 R. Ruffing, *Bruno Latour*, Paderborn 2009, 29.

(Latour benutzt dafür manchmal auch den Begriff der Aktanten) und die konkreten Ereignisse beeinflussen. »Ein Aktant ist eine Entität, die Einfluss auf den Zustand einer Situation hat. Er ist etwas, das einen Unterschied macht. Diese Kategorie erlaubt es Latour, die essentialistische Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch [...] zu überwinden.«²⁰

Latour geht sogar noch weiter und behauptet, dass erst die Dinge Menschen zu Menschen werden lassen²¹ und es daher sinnvoll ist, »die Frage des sozialen Zusammenhalts nicht allein auf das Bewusstsein zurückzuführen, sondern die entscheidende Rolle der Dingwelt mit zu berücksichtigen. Ohne die Mitwirkung der Dinge an den gesellschaftlichen Zusammenhängen würden wir (ähnlich wie Paviane) unser Gruppenverhalten jederzeit neu ›aushandeln‹ müssen.«²²

Gegen die künstliche Trennung von Subjekten und Objekten fordert die ANT eine »generalisierte Symmetrie«²³ Dieses Symmetrieprinzip hat zu viel Verwirrung geführt, weswegen sich Latour bemüht sah, zu präzisieren: »ANT ist nicht, ich wiederhole: ist nicht die Behauptung irgendeiner absurden ›Symmetrie zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen‹. Symmetrisch zu sein, bedeutet für uns einfach, *nicht* a priori irgendeine falsche *Asymmetrie* zwischen menschlichem intentionalen Handeln und einer materiellen Welt kausaler Beziehungen anzunehmen.«²⁴ Das Symmetrieprinzip ist also eher als ein Nicht-Asymmetrieprinzip zu deuten, es soll helfen, die in den Augen der ANT-Vertreter(innen) falsche dualistische Ontologie von intentionalem Handeln und kausalen Mechanismen zu überwinden.

Latour, der sich selbst als empirischer Philosoph versteht, entwickelt mit der ANT einen Weg, die Operationsketten – in denen Dinge, Personen, Artefakte usw. aufeinander einwirken – zunächst zu beschreiben (und nicht zu erklären). Nicht zufällig ist die Abkürzung ANT, was englisch »Ameise« bedeutet, für die Akteur-Netzwerk-Theorie gewählt worden, denn wie Ameisen sollen die ANT-Forscher(innen) den Verknüpfungen der Welt folgen.

20 I. Janicka, Nichtmenschen und Politik. Was bedeutet das?, in: fiph Journal 29 (2017), 21-26, 25.

21 Vgl. B. Latour, Das Parlament der Dinge, Frankfurt a.M. 2018.

22 R. Ruffing, Bruno Latour, 8.

23 U. Felt/H. Nowotny/K. Taschwer, Wissenschaftsforschung. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 1995, 143.

24 B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2017, 131.

Während die frühen Arbeiten zur ANT vor allem die Produktion und Funktionsweise von Wissenschaften und Technologien untersuchten, arbeitete sich Latour zunehmend an der klassischen Soziologie und den Grundbegriffen der modernen Philosophie ab. Es sind vor allem zwei Kritiken, die dabei herausstechen und die im Folgenden genauer betrachtet werden: (1) Die Kritik der klassischen Soziologie. Gegen diese traditionelle Soziologie, die er als *Soziologie des Sozialen* charakterisiert, plädiert Latour für eine *Soziologie der Assoziationen*. (2) Die Kritik an der Moderne, die mit der Trennung von eigentlich gemischten Sphären wie Kultur, Technik, Natur permanent die bestehenden und sich entwickelnden Hybride unsichtbar macht.

4.1 Eine neue Soziologie – Soziologie der Assoziationen

Die traditionelle Soziologie – so der Vorwurf Latours – sehe das Soziale als eine eigene Sphäre an. Bei der ANT ist hingegen das Soziale nichts Zusätzliches, es bildet keine eigene Sphäre, die durch irgendwelche geheimen Kräfte zusammengehalten wird, sondern das Soziale wird durch die Verknüpfung von Elementen (Assoziationen) hervorgebracht bzw. in Bewegung gehalten oder auch zerstört. Mit der Betonung der kulturellen oder sozialstrukturellen Sphäre hat die klassische Soziologie vor allem die Eigenlogik von Gesellschaft und Kultur betont, sich damit aber auch auf einen Pfad begeben, auf dem sie die Bedeutung von Technik, Dingen, Artefakten und Medien heruntergespielt oder aus dem Blick verloren hat.

Nach der ANT wird das Soziale hingegen nur sichtbar in den Spuren (*traces*), die es hinterlässt; nämlich immer dann, wenn neue Verbindungen (Assoziationen) entstehen. Statt das Vorgefundene mit sozialen Kräften und Gesetzmäßigkeiten zu erklären, geht es darum, den dynamischen Prozess des Versammelns, der Bildung sozialer Verknüpfungen nachzuzeichnen. Forscher(innen) sollen nicht das Soziale als Erklärung anführen, sondern beschreiben, wie es entsteht. Latour hält fest: »Kein Forscher sollte die Aufgabe erniedrigend finden, beim Beschreiben zu bleiben. Sie ist, im Gegenteil, die höchste und seltenste Leistung.«²⁵

Latour verweist immer wieder darauf, dass wir, um die Welt und ihre rasanten technologischen Veränderungen besser verstehen zu können, damit anfangen müssen, sie besser zu beschreiben. Die Beschreibungen, die die

25 Ebd., 237.

ANT bietet, mögen zunächst verwirren, weil sie – indem sie den Gegenständen bis in die hinterste Verästelung folgen – die Situation komplexer werden lassen, statt sie zu ordnen. Aber die Komplexität, auf die hier abgezielt wird, ist keine umfassende Erklärung, sondern eine Suche nach den Feinheiten und Unterschieden in der zu erfassenden Vielheit. Deswegen gilt es die Dinge und vor allem die Assoziationen auch nicht aus der Totalen, sondern indem ihnen gefolgt wird, in den Blick zu nehmen. Latour selbst schreibt: »Ist es nicht selbstverständlich, dass nur ein Gewirr von schwachen Bindungen, von konstruierten, artifiziellen, zuschreibbaren, beschreibbaren und überraschenden Verknüpfungen die einzige Möglichkeit bietet, um mit irgendeiner Art von Kampf zu beginnen? [...] *Nur in einer Welt, die aus Unterschieden besteht*, machen die eigenen Handlungen ›einen Unterschied‹.«²⁶

Diese erste und wichtigste Aufgabe, das Berücksichtigen und Einbeziehen aller Akteure, wird in den Augen der ANT-Vertreter(innen) in der traditionellen Soziologie übersprungen. Stattdessen würde mit dem direkten Ordnen, Sortieren und Erklären der zweite Schritt vor dem ersten gemacht. Genau dagegen bietet die ANT einen Vorteil, weil sie nämlich davon ausgeht, »dass die beiden Aufgaben des *Einbeziehens* und des *Ordners* getrennt bleiben müssen.«²⁷

Die ANT verweist darauf, dass der Frage nach den Veränderungen unserer Lebensweise und wie wir zusammen uns auf diesem Planeten steuern wollen, nicht nachgegangen werden kann bzw. es nicht gelingen wird, die Aufgabe, die gemeinsame Welt zu versammeln, ins Auge zu fassen, wenn wir das Soziale vorzeitig als geschlossen erklären.²⁸ Vor der Frage, wie wir zusammenleben können, gilt es der Frage nachzugehen, wie viele wir eigentlich sind und wer sich hier versammelt. *Reassembling the Social*, der Titel der englischen Einführung in die ANT, drückt genau das aus.

4.2 Kritik an der Moderne und Hybridisierung

Als Wissenschafts- und Technikforschung stellt die ANT die vorherrschende Trennung zwischen Natur, Technik und Gesellschaft infrage. Diese künstliche Trennung wird von Vertreter(innen) der ANT als Verfassung der Moderne

26 Ebd., 433.

27 Ebd., 440.

28 Vgl. ebd., 445.

(Latour 1998) beschrieben. Der Titel eines der bekanntesten Bücher von Latour – *Wir sind nie modern gewesen* – spielt darauf an: »Sobald wir unsere Aufmerksamkeit [...] gleichzeitig auf die Arbeit der Reinigung und der Hybridierung richten, hören wir sofort auf, gänzlich modern zu sein, unsere Zukunft beginnt sich zu verändern. Im selben Moment hören wir auf, modern gewesen zu sein – im Perfekt –, weil uns rückblickend bewusst wird, dass die beides Ensembles von Praktiken in der zu Ende gehenden historischen Periode schon immer am Werk gewesen sind. Unsere Vergangenheit beginnt sich zu verändern.«²⁹

Der Name Latour steht dafür, einen dritten Weg zwischen dieser Moderne und der Postmoderne zu suchen.³⁰ Dabei geht es ihm nicht darum, sich für eine Seite zu entscheiden. »Latour ist weder für noch gegen die Moderne, er will sie auch nicht überwinden und schon gar nicht hinter sich lassen. Vielmehr behauptet er, dass die Selbstinterpretation der Moderne in wesentlichen Punkten nie gestimmt hat. [...] Vertreter der Moderne von Kant bis Habermas sind der Auffassung, man könne scharf zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Gesellschaft, Fakten und Werten, Demokratie und Wissenschaft unterscheiden. Im Gegensatz dazu betont Latour, dass es diese Trennungen in Wirklichkeit nicht gibt, sondern Natur, Dinge und Menschen in vielerlei Beziehungen netzwerkartig immer schon miteinander verbunden waren und weiterhin sind. Zwischen Natur, Dingwelt und Gesellschaft bestünden hybride Netzwerke, in denen zahlreiche Akteure [...] stets neue Verbindungen eingehen«³¹. Latour nennt diese neuen Verbindungen Hybride oder auch Quasi-Objekte.

Den Versuch, eine saubere Trennung einzuziehen – Latour spricht auch von der Reinigungsarbeit der Moderne –, führt hingegen nur dazu, dass die unablässig produzierten Hybriden nicht erkannt werden können und unsichtbar bleiben. Die Moderne fördert so einerseits die Vermehrung dieser Mischwesen und macht es doch gleichzeitig möglich, ihre Existenz zu leugnen.³² Gerade das aber ermöglicht die ungestörte Ausbreitung der Hybride.

29 B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M. 2008, 20.

30 Latours Verhältnis zur Postmoderne scheint mir jedoch von einem sehr einseitigen und verkürzten Blick auf diesen schillernden Begriff geprägt und vielen postmodernen Ansätzen durchaus nahezustehen.

31 R. Ruffing, Bruno Latour, 9.

32 Vgl. C. Gamm, Menschliche und Nichtmenschliche Wesen. Zur Wissenschafts- und Technikforschung von Bruno Latour, in: *Journal for History of Law* 20 (2001), 136-161, 139.

Es werden – so Latour – ständig Gegenstände produziert, »die nicht mehr nur als willenlose Objekte einzuordnen sind, sondern ihr Eigenleben entfalten: Atomkraftwerke, Computer, im Labor isolierte Bakterien, das Ozonloch, das alles seien Mischwesen bzw. Zwischenwesen, [...] die nicht mehr der Natur oder der Gesellschaft zugeordnet werden können. Erst einmal entstanden, beeinflussen sie ihre gesamte Umgebung und breiten sich netzwerkartig aus.«³³ Die technische und technologische Entwicklung wirkt dabei wie ein Beschleuniger.

Das Ziel ist es deshalb, die von der Moderne hervorgebrachten begrifflichen Unterscheidungen und zentralen orientierenden Koordinaten, mit denen wir unsere modernen Institutionen beschreiben, in Frage zu stellen. Dies betrifft zum Beispiel die Trennungen von Gesellschaft vs. Natur, Fakten vs. Bedeutungen. Diese trennenden Unterscheidungen bedeuten für Latour keine Hilfe, sondern sind im Gegenteil ein Hindernis, wenn es darum geht, unsere Welt besser zu beschreiben und zu verstehen.³⁴ Latour erteilt der großen Rahmenerzählung der Moderne – »durch (funktionale) Ausdifferenzierung oder die Strategien eindeutiger Grenzziehungen Realitäts- und Rationalitätsgewinne zu erzielen«³⁵ – eine Absage.

Eng verbunden mit seiner Kritik an der Moderne und den unzureichenden Erklärungsansätzen der klassischen Soziologie ist auch seine Kritik an der Trennung zwischen den Naturwissenschaften als zuständig für Fakten und den Geisteswissenschaften als zuständig für Interpretationen. Latour behauptet hingegen, dass auch das, was als naturwissenschaftlicher Fakt gilt, immer schon gesellschaftlich betrachtet wird, und verweist auf die zahlreichen Verbindungen und Verstrickungen zwischen beiden Welten. Die Ausschließlichkeit rein naturwissenschaftlicher Erklärungen wird dabei ebenso zurückgewiesen wie die rein sozialer. Zugleich ermutigt er die Geisteswissenschaften, mutiger zu sein und nicht einem naturwissenschaftlichen Paradigma aufzusitzen, sondern ihre eigene Sprache zu finden. Eine wichtige Verbündete, um einem einseitigen Szientismus entgegenzuwirken, ist für Latour die Metaphysik. Sie eröffnet die Möglichkeit, den allmächtigen naturwissenschaftlichen Faktenerzählungen große Erzählungen entgegenzuhalten bzw. sie hinzuzufügen und dann in eine Verhandlung darüber einzutreten,

33 R. Ruffing, Bruno Latour, 9.

34 Vgl. I. Janicka, Nichtmenschen, 25.

35 G. Gamm, Menschliche, 139.

mit welcher dieser Erzählungen wir leben wollen: »Nichts ist unentbehrlicher als die Vervielfachung der großen Erzählungen. [...] Die großen wissenschaftlichen Erzählungen über den Ursprung der Welt vom Big Bang bis zum Wärmetod der Sonne, über die Evolution des Lebens von der Amöbe bis zu Einstein, über die Universalgeschichte ›von Plato bis zur Nato‹ und die alltäglichen Morgensitzungen mit Gott über die ›Theorie des Ganzen‹ – jedes dieser wahnsinnigen Fresken schlägt eine mögliche Einigung vor.«³⁶

Das Anliegen, die Welt besser beschreiben zu können, und die Betonung des Werts der Metaphysik leiten bereits über in die Frage, warum eine solche Theorie von Interesse für die Ethik sein kann.

5. Verantwortung und Politik – Theologische Ethik im Dialog mit Bruno Latour

Deutlich wird, die ANT und die weiteren Arbeiten Latours sind keine Ethik, aber es handelt sich auch um mehr als reine soziologische Studien und auch um mehr als nur Beschreibungen. Latour selber nennt sein Vorgehen empirische Metaphysik, für die er eine experimentelle Anthropologie vorschlägt, die mit den ausgeschlossenen Anderen (wieder) Kontakt aufnimmt.

Eine solche Kontaktaufnahme scheint nötig, weil das Problem nicht nur darin liegt, dass die technologischen Entwicklungen sich beschleunigen, die Produktion von Hybriden immer schneller abläuft und wir diese Prozesse immer schwerer erfassen können, sondern weil »wir nicht länger so handeln können, wie wir es tun.«³⁷

Es geht um eine »den neuen soziotechnisch vernetzten Verhältnissen angemessene Verantwortungsverteilung«³⁸. Das wirft natürlich die Frage auf, warum wir eine solche brauchen bzw. warum Latour sie für nötig hält. Weil – so ließe sich hier anführen – die Techniken, mit denen wir es zu tun haben und noch weiter zu tun bekommen werden, »sich im großen Stil einer vermittels ›Handlung‹ und ›Intention‹ konzeptualisierten Praxis ebenso entziehen wie einer, die mit der Unausweichlichkeit der ihr immanenten

36 B. Latour, *Das Parlament*, 185

37 I. Janicka, *Nichtmenschen*, 25.

38 G. Gamm, *Menschliche*, 148. Gamm bezieht sich hier auf B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 2000, 239f.

Logik argumentiert. Nicht nur Größe und Menge der Artefakte, Institutionen und Personen, vor allem die Vernetztheit und die große Zahl der beteiligten Institutionen bringen schier in Verlegenheit, eindeutig nach subjektiven und objektiven Wirkungen zu unterscheiden. Ob Technikfolgen oder Technikgenese – nirgends scheinen die traditionellen Kategorien des Entweder-Oder hilfreich zu sein.«³⁹

Latour eignet sich dabei keineswegs für eine pauschale Technikkritik, im Gegenteil, »[d]as Menschliche lässt sich ja nicht erfassen und retten, wenn man ihm nicht jene andere Hälfte seiner selbst zurückgibt: den Anteil der Dinge.«⁴⁰ Aber er lässt sich auch nicht einfach zur Befürwortung jeder technologischen Entwicklung und transhumanistischen Position nutzen. Auch hier also kein Entweder-Oder, sondern ein dritter Weg: »festzustellen und zu kritisieren sei heutzutage nicht die Technik an sich, sondern die rücksichtslose, unkontrollierte Expansion von Dingen und wissenschaftlich-technischen Netzwerken.«⁴¹ Die Idee ist, dass die Ausbreitung von Netzwerken in den ANT-Studien wahrnehmbar wird, damit sie demokratisiert erfolgen kann. Denn Dinge stabilisieren zwar Kollektive, aber die Betonung ihres Akteursstatus zeigt auch auf, dass sie nicht einfach nur harmlose Objekte unter unserer Kontrolle sind. Dinge können ein Eigenleben entfalten, sich anders verhalten als geplant. Das gilt es zuallererst anzuerkennen und dann in einen demokratischen Prozess darüber einzutreten, wie wir mit den Dingen leben wollen. Latours »Pointe ist, dass wir immer schon in Praktiken involviert waren, die eine gemeinsame Welt mit Nichtmenschen gebildet haben. Allerdings haben wir diese Tatsache nie als solche anerkannt, was wiederum zu einer Reihe von Problemen geführt hat, in denen wir uns nun wiederfinden. Sein Vorschlag ist, dass wir in der Lage sein werden, auf die Probleme, die sich uns heute stellen, angemessen zu reagieren, wenn wir die Horizontalität der Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen anerkennen.«⁴²

Latour zielt nicht darauf ab, das politische System einfach so zu verändern, sodass nun auch die Dinge darin repräsentiert werden, sondern er möchte zu einem anderen Verständnis von Politik aufrufen. Im Zentrum steht die Notwendigkeit, die sich bisher oft blind und unbemerkt vollziehende Hybridisierung der Sichtbarkeit und damit der Möglichkeit der politischen

39 Ebd.

40 Umschlagtext von B. Latour, *Nie modern gewesen*.

41 R. Ruffing, Bruno Latour, 10.

42 I. Janicka, *Nichtmenschen*, 25f.

Verhandlung zuzuführen.⁴³ »Latour möchte Politik, Wissenschaft, Recht und Religion auf neue Art und Weise artikulieren, um uns einen anderen Schlüssel anzubieten, mit dem wir unsere gegenwärtigen Bedingungen besser verstehen können.«⁴⁴

Die beiden Latour-Kenner Lars Gerntenbach und Henning Laux machen darauf aufmerksam, wie sehr Latours Arbeiten von Anfang an ein solches politisches Interesse eingeschrieben ist,⁴⁵ das seinen Ausgang in den Arbeiten zur ANT nimmt: »Die Präsenz politischer Motive in diesen und anderen Schriften macht deutlich, dass Latours Auseinandersetzung mit Politik nicht auf eine bestimmte Werkphase beschränkt werden kann und ebenso wenig auf diejenigen Schriften limitiert ist, die sich unmittelbar hiermit beschäftigen [...]. Eine solche Einengung verlöre gerade aus dem Blick, wie sehr sich die Aufgabe der Neubestimmung des Politischen für Latour bereits aus der Erforschung der Wissenschaften und den Grundannahmen der ANT ergibt.«⁴⁶

Der Weg, den Latour weist, besteht darin, »zunächst die Hindernisse zu rekonstruieren, die dem [...] amodernen Verständnis des Politischen entgegenstehen.«⁴⁷ Erst auf dieser Grundlage kann dann eine Politik entworfen werden, die die unkontrollierte Bildung von Hybriden einer politischen Verhandlung zugänglich macht. Den Dingen darin ihre Bedeutung geben heißt dann auch, dass in dieser Verhandlung die Sichtweise der Akteure nicht bloß ein Hinweis sein darf, der als Entfremdung, Fetisch-Charakter und falsches Bewusstsein (weg-)interpretiert werden kann. Die Art und Weise, wie Verbindungen hergestellt, stabilisiert, aber auch zerstört werden, ist von Belang (*matters of concern instead of matters of fact*).

43 Vgl. L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität, 212.

44 Ebd.

45 Dieses zeigt sich in allen Phasen, nimmt dabei aber unterschiedliche Formen an: »So geht es in *Laboratory Life* darum, die Verkehrung im Prozess der Konstruktion wissenschaftlicher Fakten aufzudecken und die Blackboxes wieder zu öffnen; *Wir sind nie modern gewesen* plädiert dafür, die Hybridproduktion gesellschaftlich zur Disposition zu stellen und die sich bislang blind vollziehenden Praxis demokratisch zu kontrollieren; und *Das Parlament der Dinge* zielt schließlich in Gänze auf eine »Neudefinition des Politischen« [...]. Darüber hinaus finden sich auch Texte von Latour oder der ANT, die sich mit klassischen Problemen und Begriffen der politischen Theorie beschäftigen, wie etwa dem Begriff der Macht [...], der Artikulation und Repräsentation von Interessen [...] oder dem Problem der Moral [...].« (L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität, 197)

46 L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität, 197.

47 Ebd., 212.

Dabei handelt es sich nicht nur um ein politisches, sondern letztlich um ein aufklärerisches und sozialkritisches Interesse par excellence. »Diese Prozessualität [...] der materiellen Gefüge ernst zu nehmen, heißt gerade die Frage nach dem Sozialen offen zu lassen: eine für die Soziologie und einen Großteil der kritischen Theorie häufig schwer zu ertragende Position. Die Unabschließbarkeit des Materiellen zu betonen, das Materielle als Zone intensiven Werdens zu verstehen, ist keine a-soziale Position, sondern eine, die für eine ›offene Gesellschaft‹ eintritt.«⁴⁸

Darin deutet sich bereits an, was der Dialog mit Latour für den Umgang Theologischer Ethik mit technologischen Veränderungen und transhumanistischen Zukunftsvisionen austragen kann und warum es gleichzeitig weniger *und* mehr ist, als man vielleicht erwarten wird. Um den tatsächlichen Ertrag der hochkomplexen Theorie Latours zu erheben, die hier nur in einigen Aspekten ausschnittartig vorgestellt werden konnte, bedarf es sicher einer umfassenderen Auseinandersetzung. Entlang der zu Beginn aufgeworfenen drei Problemkomplexe (der spekulative Charakter der Thematik, das Fragwürdig-Werden des Rahmens der ethischen Orientierung und die rasante technologische Entwicklung, die die ethische und politische Reflexion zu überholen droht) wird zum Abschluss dennoch ausblickartig angedeutet, wohin der Weg weisen kann.

Latour legt kein fertiges politisches Programm vor, mit dem sich den skizzierten Herausforderungen begegnen lässt und der spekulative Charakter der Thematik einfach beiseitegeschoben werden könnte. Wer eine einfache Lösung erwartet, wie nun die Repräsentation von Dingen innerhalb unserer bestehenden politischen Systeme eingeführt werden kann und die Verunsicherungen im Umgang mit Technologien so einhegen wird, wird nicht nur Mühe haben, diese in den Texten zu finden, sondern hat auch das Anliegen Latours missverstanden. »Latour will uns voranbringen, indem er uns davon abhält, so weiterzumachen wie bisher«⁴⁹. Neu ist das Anliegen Latours nicht, weil er einen politischen Plan oder »eine neue Vision der Gesellschaft hat, sondern darin, dass er auf das Neue, das Ankommende gefasst ist. In dieser spekulativen Haltung liegt das politisch wichtige Moment [...]. Dadurch, dass die Frage nach dem Sozialen offen gehalten wird, wird auch eine Abschließung der politischen Agenda verhindert. [...] Welche Dinge zukünftig politisch ins Gewicht

48 A. Folkers, Was ist neu am neuen Materialismus?, in: T. Goll/D. Keil/T. Telios (Hg.), *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, Münster 2013, 16-33, 30.

49 H. Schmidgen, Bruno Latour zur Einführung, Hamburg 2011, 199.

fallen werden und sich zum Teil des Sozialen machen, steht nicht fest. [...] Materie oder Dinge sind [...] nicht mehr nur Vorstellungen, sprachliche Repräsentationen oder Artefakte, sondern Affekte, quasi-kausale Operatoren, körperlos-materielle Ereignisse und ›thermische Erreger‹ (Serres 1987: 292). Jede Kritik, auch jede Sozialkritik braucht solche konstruktiven Irritationen und Erreger, damit ihr nicht tatsächlich der Dampf ausgeht [...].⁵⁰

Diese Tendenz zur Irritation zeigt sich auch darin, dass es Latour selbst ist, der die Trennungen und Ordnungssysteme und damit auch die Koordinaten des ethischen Diskurses in Frage stellt. Genau das allerdings hilft den relationalen Charakter von Mensch und Technik zuallererst in den Blick zu bekommen. Nun ist eine Beschreibung dieser Verbindung, das Sicht- und Wahrnehmbarmachen der Hybride noch keine Ethik, aber sie bildet eine wichtige Grundlage für eine solche, ebenso wie für die von Latour angestrebte politische Verhandlung. Dass die durch Latour inszenierten Fragestellungen dabei nicht in den Relativismus führen und durchaus auch für ethische Wertungen fruchtbar gemacht werden können, zeichnet sich mit der Wissenschaftskritik Latours ab. Zeigen sich doch gerade transhumanistische Visionen tief verwurzelt im naturwissenschaftlichen Denken. Bereits zu Beginn wurde darauf verwiesen, dass die Idee des digitalen neuen Menschen das Produkt eines ganz bestimmten Wissenschaftszugangs und Weltbildes ist.

Zudem konnte aufgezeigt werden, dass Latour auch weiter nach so etwas wie politischer Verhandlung und Verantwortung fragt. Inwieweit es möglich ist, Verantwortung und *agency* nicht in den Subjekten, aber auch nicht in den Dingen, sondern in den Operationsketten, den Assoziationen zu verorten und was das bedeutet, wäre einer der Punkte, die für eine weitere Auseinandersetzung spannend erscheinen.

Dass es Latour gelingt, die Relationalität von Mensch und Technik in den Blick zu nehmen und damit auch ernst zu nehmen, ohne einfach dem Transhumanismus das Wort zu reden, deutet an, wie es ethischen Diskursen gelingen kann, an die rasanten technologischen Entwicklungen anzuschließen und die sich abzeichnenden Veränderungen einzuholen. Die Art, wie Latour dabei die Religion auffordert, ihre eigene Sprache zu finden und anstatt eine naturwissenschaftliche Faktenübermittlung nachzuahmen, wieder zu lernen, Botschaften zu übermitteln, die eine Beziehung kommunizieren,⁵¹ kann

50 A. Folkers, Was ist neu, 30.

51 Latour vergleicht dies auch mit der Sprache von Liebenden, in der es darum geht, Nähe oder Distanz zu kommunizieren; vgl. B. Latour, Jubilieren, Frankfurt a.M. 2011, 39-45.

in theologischer Lesart zum Hinweis werden. Die theologische Tradition und ihren Beitrag durch die Brille Latours noch einmal neu zu entdecken, verspricht ein spannendes Projekt zu werden. Dass er gerade für die Theologische Ethik ein hochinteressanter Gesprächspartner ist, liegt dabei nicht nur in den neuen Perspektiven begründet, die er uns zwischen den Positionen des Entweder-Oder anbietet, sondern explizit in der Vehemenz, mit der er auf die Notwendigkeit des eigenen theologischen Sprechens verweist. Wie das konkret aussehen kann, behandelt Latour ausführlich in seinem Buch *Jubilieren* und nicht zuletzt in *Kampf um Gaia*. Viel sprechender noch aber ist ein Hinweis, mit dem er seine Spinoza Lectures eröffnet. Schon die Wahl einer poetischen Ausdrucksform ist hier kein Zufall; sie ist es aber noch viel weniger, wenn man dem Dichter Czesław Miłosz folgend anfängt zu fragen, wie es gelingen kann, in der (theologischen) Sprache – jenseits des Aufrufs von naturwissenschaftlichen und scheinbar objektiven Fakten – Wahrheit und Realität zu übermitteln:

*»Why theology? Because the first must be first,
And first is the notion of truth
It's poetry precisely
With its behavior of a bird thrashing against the transparency
Of a windowpane that testifies to the fact
That we don't know how to live in a phantasmagoria.
Let reality return to our speech.«⁵²*

Literatur

- Albers, M., Bioethik, Biopolitik, Biorecht. Grundlagen und Schlüsselprobleme, in: dies. (Hg.), Bioethik, Biorecht, Biopolitik. Eine Kontextualisierung, Baden-Baden 2016, 9-40.
- Dickel, S., Der neue Mensch – ein (technik)utopisches Upgrade, in: APuZ 66/27 (2016), 16-21.

52 Gedicht von C. Miłosz, Theological Treatise, in: Spiritus: A Journal of Christian Spirituality, 2 (2002), 2, 123-204. Latour zitiert dieses Gedicht in den Spinoza Lectures: B. Latour, Nature at the Cross-Roads: The bifurcation of nature and its end. Spinoza Lecture I, in: What is the style of matters of concern? Two lectures in empirical philosophy, Assen 2008, 9-26, 9.

- Felt, U./Nowotny, H./Taschwer, K., *Wissenschaftsforschung. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 1995.
- Folkers, A., Was ist neu am neuen Materialismus?, in: Goll, T./Keil, D./Telios, T. (Hg.), *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, Münster 2013, 16-33.
- Gamm, G., Menschliche und Nichtmenschliche Wesen. Zur Wissenschafts- und Technikforschung von Bruno Latour, in: *Journal for History of Law* 20 (2001), 136-161.
- Gertenbach, L./Laux, H. (Hg.), *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2019.
- Harari, Y. N., *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.
- Hayles, N. K., *How we became posthuman*, Chicago 1999.
- Janicka, I., Nichtmenschen und Politik. Was bedeutet das?, in: *fiph Journal* 29 (2017), 21-26.
- Latour, B., *Das Parlament der Dinge*, Frankfurt a.M. 2018.
- , *Die Öffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 2000.
- , *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2017, 131.
- , *Jubilieren*, Frankfurt a.M. 2011.
- , *Nature at the Cross-Roads: The bifurcation of nature and its end. Spinoza Lecture I*, in: *What is the style of matters of concern? Two lectures in empirical philosophy*, Assen 2008, 9-26.
- , *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M. 2008.
- Lemke, T., *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg 2017.
- , *Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, in: *Behemoth* 1 (2008), 72-89.
- Miłosz, C., *Theological Treatise*, in: *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 2/2 (2002), 123-204.
- Ranisch, R./Sorgner, S. L., *Introducing Post- and Transhumanism*, in: dies. (Hg.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt a.M. 2014, 7-27.
- Ruffing, R., *Bruno Latour*, Paderborn 2009.
- Schulz-Schaeffer, I., *Akteur-Netzwerk-Theorie*, in: Weyer, J./Abel, J. (Hg.), *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, München 2000, 187-210.
- Verbeek, P. P., *Subject to technology. On automatic computing and human autonomy*, in: Hildebrandt, M./Rouvroy, A. (Hg.), *Law, human agency, and autonomic computing*. Milton Park, Abingdon 2011, 27-45.

- Wirth, M., Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62/1 (2018), 10-30.
- Zimmermann, M., Grenzverschiebungen – Zur Natur des Menschen in bioethischen Diskursen, in: Bogner, D./Mügge, C. (Hg.), *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?*, Freiburg i.Ue., 175-195.

III. Wie (nicht) von Gott sprechen: Über religiöse Rede

DAS EVANGELIUM ALS LEGENDE. EINE PASTORALTHEOLOGISCHE LESART VON BRUNO LATOURS *JUBILIEREN*

Teresa Schweighofer/Andree Burke

Hinführung

Sie sitzen da und fragen sich, was er wohl meint. Er wirft ihnen Worte zu, schwer wie Ankerbojen, verhängnisvoll wie Netze. Doch schon ist es zu spät: Er hat sie ergriffen.

Sprache wie Inhalt des Latour'schen Texts *Jubilieren* erschließen sich nicht von selbst; zu verschlungen sind Sprache und Gedankengang. Und doch übt das 2002 im Französischen und 2012 erstmals auf Deutsch erschienene Werk eine große Faszination auf ganz unterschiedliche Professionen aus, unter anderem auf Theologietreibende. Diese mag einerseits schon der Untertitel ansprechen: »Über religiöse Rede«. Andererseits mag ihnen aber auch der programmatische erste Satz des Textes, der den französischen Original-Untertitel wiedergibt, aus der Seele sprechen: »Jubilieren – oder die Qualen religiöser Rede, dazu möchte er etwas sagen, aber es gelingt ihm nicht.« (7)¹

Folgt man der rund 250-seitigen essayistisch verfassten Denkperformance², so begibt man sich hinein in komplizierte Zirkel. Der Text selbst wirkt wie ein performatives Ringen, ausgerichtet auf die Wiedergewinnung sinnvoller religiöser Rede anlässlich des Jubeljahres 2000 – auf der Suche

1 Zitate aus *Jubilieren* werden im Fließtext unter Nachweis der Seitenzahlen in Klammern ausgewiesen. Der Text folgt der deutschsprachigen Ausgabe von 2016: B. Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2016. Sofern das französische Original Verwendung findet, vgl. B. Latour, *Jubiler. Ou les tourments de la parole religieuse*, Paris 2013.

2 Das verschriftlichte mäandrierende Denken in *Jubilieren* zählt zu einer ganzen Reihe kleinerer, essayistischer Arbeiten Latours, die sich hinsichtlich dieser Performance ähnlich sind. Für eine Übersicht vgl. H. Schmidgen, Bruno Latour. Zur Einführung, Hamburg 2011, bes. 159-174.

nach einer vertretbaren Form des *Jubilierens*. Latour will prüfen, ob »die Maschine, die Religionsmühle, nicht doch zu reparieren ist.« (26)

Doch gerade dieser gleichsam faszinierende wie komplexe Versuch fordert Interpretation wie Verständigung ein und stellt die Frage nach der (pastoral-)theologischen Bedeutsamkeit dieser Überlegungen. Im deutschsprachigen theologischen Raum hat es bislang nur vereinzelt Auseinandersetzung mit *Jubilieren*³ gegeben. Deshalb ist es uns ein Anliegen, im Sinne einer Zuspitzung eine pastoraltheologische Lesart von *Jubilieren* anzubieten, von der wir uns erhoffen, dass sie den Diskurs um *Jubilieren* zu fördern vermag. Dieser Beitrag legt zuerst zwei Verständnisvarianten des Begriffs »Legende«, das bei Latour selbst einem janusköpfigen Konzept gleicht, dar und fügt daran anschließende pastoraltheologische Überlegungen an, um Diskursfelder zu eröffnen.

Die Autorin und der Autor dieses Beitrags haben jene Lesart im direkten Gespräch miteinander entwickelt. Der Beitrag bildet insofern ein überarbeitetes Transkript unserer Denkbewegungen ab, was auch dem vorliegenden Text anzumerken ist. Vielleicht kann die skizzierte Lesart Leserinnen und Lesern, die ebenfalls der irritierenden Anziehungskraft von *Jubilieren* erlegen sind, ein Orientierungspunkt sein, dem sie sich annähern oder von dem sie sich bewusst distanzieren können. Es war uns wichtig, Bruno Latour und seinen eigenen Sprachstil selbst zu Wort kommen zu lassen. Die Art und Weise, wie er über religiöse Rede schreibt, ist selbst Teil des Gegenstands seiner Überlegungen. Von daher ist es eine bewusste Grundentscheidung gewesen, möglichst viele direkte Zitate auszuwählen und in unseren Beitrag einzuweben.

3 Vgl. S. Altmeyer, »Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge« (Bruno Latour). Vom Gelingen und Scheitern christlicher Gottesrede, in: ders./G. Bitter/R. Boschki (Hg.), *Christliche Katechese unter den Bedingungen der »flüchtigen Moderne«*, Stuttgart 2016, 65-84; S. Altmeyer, »Unbeglichene Übersetzungen« (Bruno Latour) – Reflexionen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche, in: ZPTH 37-2 (2017), 103-114; M. Stetter, *Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik*, Göttingen 2018; H. Müller, Latour in Wittenberg. Ein Versuch, religiöses Sprechen neu zu verstehen, in: <https://www.feinschwarz.net/in-wittenberg-ein-versuch-religioeses-sprechen-neu-zu-verstehen> [03.05.2019].

Legende 1: Wann oder wie religiöse Rede zur Qual wird – Entstellungen

»Er schämt sich, dass er nicht zu reden wagt, und schämt sich, dass er trotzdem reden will, schämt sich für die [...], die ihm [...] Worte zuwerfen, schwer wie Ankerbojen [...]. Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge, keinen Tonfall, keine Tonart, kein Register für das Sprechen, das Aussprechen.« (7) Bruno Latour bringt direkt auf der ersten Seite in dem für *Jubilieren* typischen Sprachduktus zum Ausdruck, was die Qualen religiöser Rede bestimmt: Es gilt, von etwas zu sprechen, dem kein Schweigen entspricht – und für das dennoch die zur Verfügung stehenden, üblichen Worte und Begriffe nicht mehr passen, sie nicht auszureichen scheinen. Diese Erfahrung teilt Latour mit den meisten seiner Zeitgenoss(inn)en – ganz gleich in welcher Beziehung diese zur Religion stehen. Die Beanstandung religiöser Kommunikation durchzieht die theologische Literatur wie ein Basso continuo. Dabei ist die Krise der religiösen Rede kein Phänomen der Gegenwart, sondern ein Sprachproblem, das – folgt man Latour – aus der Eigenart religiöser Rede selbst erwächst und genau genommen konstitutiv zu ihr gehört.

Wie Latour die einzelnen Krisenphänomene bestimmt, möchten wir im Folgenden versuchen zu systematisieren: Da ist zunächst einmal ein problematisch gewordener Vokativ in der Anrede von etwas, das man landläufig »Gott« nennt – oder wie Latour selbst bisweilen schreibt: »G.«. Da ist die Dominanz einer von ihm so genannten Doppelklick-Kommunikation in allen Lebensbereichen, die religiöser Rede allerdings grundsätzlich zuwiderläuft. Und da sind sogenannte »unbeglichene Übersetzungen«, Verständigungsversuche, die übereinander und ineinander geschichtet werden und so das zu Sagende überlagern, verstellen.

Der problematisch gewordene Vokativ: G.!

Die direkte Anrede in der zweiten Person »Du, Gott!« ist heute für viele alles andere als selbstverständlich, denn im Unterschied zur religiösen Eindeutigkeit vergangener Jahrhunderte überantwortet die Gegenwart es jeder und jedem Einzelnen, eigene Gewissheiten zu finden. Was einmal eindeutig und gesetzt schien, ist heute zu einem Ort von großer Ambiguität geworden. So selbstverständlich wie einmal die Anrede Gottes im Bittgebet war, ist heute die Nichtanrede beim Bestand gleicher Hoffnungen, Ängste oder Sehnsüch-

te. Wer sagt schon Du, Gott!, ohne sich dabei wie ein naives Kind vorzukommen – oder wie ein emotionsloser und abgebrühter Routinier?⁴

Latour entdeckt im Wohnen »Nicht-Gottes« auf Erden den Ursprung des hier zu verhandelnden Problems (22). Jede Anrufung Gottes nimmt Stellung zu dem immer präsenten und sich durchziehenden Verdacht einer Unmöglichkeit ihres sinnvollen Vollzugs derselben. Und trotzdem findet jene Anrufung statt – mindestens »im kleinen Schoß der Gemeinde« (24) oder in stammelnden, sprachlosen Stoßgebeten überall auf der Welt. Aber diese Orte und Praktiken scheinen für viele Menschen weitgehend verschlossen zu sein, sie wirken wie Relikte eines voraufgeklärten Weltverhältnisses. Für Latour steht dennoch fest: »Nicht der Gegenstand des Gebets ist passé, die Gebetsform selbst ist hinfällig geworden.« (24) Insofern geht es Latour hier nicht um die Unterscheidung von Theismus und Atheismus, vielmehr setzt Latour bei dem typischen »intermediären Standpunkt des genuin postsäkularen religiösen Bewusstseins«⁵ an. Von dort aus stellt er sich die Frage nach der (Un-)Möglichkeit religiöser Anrede in der zweiten Person. Die Krise religiöser Rede steckt in der Krise des Vokativs, die nämlich den Redner oder die Rednerin allzu schnell wie einen Bauchredner, eine Bauchrednerin dastehen lässt, die oder der sich selbst anspricht (vgl. 23). Die Gewissheit eines göttlichen Gegenübers ist dahin.

Die Doppelklick-Kommunikation

Die sogenannte »Doppelklick-Kommunikation« ist eines der stärker rezipierten Denkmotive aus *Jubilieren*. Das herrschende Ideal gegenwärtiger Kommunikation ist Latour zufolge die möglichst objektive Informationsweitergabe. So wie aus *den* Wissenschaften heute nur zu gern *die* Wissenschaft gemacht wird, wird Kommunikation oft auf einen einfachen Zweck reduziert: Weitergabe oder Konservierung von Informationen. »Die Doppelklick-Kommunikation, dieser unmittelbare und kostenlose Zugang, diese Übermittlung, die keinerlei Transformation zu erfordern scheint, ist

4 Zugleich muss man 20 Jahre nach Verfassen von *Jubilieren* auch festhalten, dass es angesichts mancher zu beobachtenden religiösen Indifferenz der Vokativ selbst nicht mehr schockieren und mitunter gerade wieder Erstaunen auslösen kann.

5 P. Gaitsch, Vom Bedürfnis zu glauben zum religiösen Grundakt. Eine »schwache« Weisensanalyse des postsäkularen religiösen Bewusstseins, in: *Cahiers d'études germaniques* 74 (2018), 25-36, 30.

für unsere Zeitgenossen sogar zum Vorbild aller möglicher Kommunikation geworden, zum Ideal, zum Maßstab jeden Ortswechsels, zum Richter aller Zuverlässigkeit, zum Garanten aller Wahrheit. Im Hinblick auf diese wundersame Transparenz bewerten wir alle anderen Übermittlungen.« (36)

Auch wenn in den letzten Jahren solch eine allzu idealistische Sicht von Kommunikation insgesamt sowie digitaler Kommunikationskultur im Speziellen in die Kritik geraten ist und deutlich wurde, dass diese Idee einer ›reinen‹ Informationsweitergabe ebenso ideologisch aufgeladen wie unmöglich ist, bleibt das Ideal der Doppelklick-Kommunikation dennoch vielfach der implizite Maßstab, sei es in den Wissenschaften oder in Alltagsgesprächen. Am laufenden Diskurs über Postfaktizität lässt sich dies besonders gut erkennen.⁶

In so einem Doppelklick-Kommunikations-Dispositiv hat es religiöse Rede im Vokativ, die in ihrer reinen Form nichts übermittelt, die nichts übermitteln *kann*, sondern lediglich Beziehung herzustellen versucht, schwer. Sie wirkt geradezu sinnlos und unnütz, weil leer. Der Vokativ an sich kann in dieser Kommunikationsform nicht allein stehen bleiben – er findet seine Berechtigung nur als Ausdrucksform in Kombination mit Informationsvermittlung. Weil religiöse Rede aber gerade in der puren Anrede und im Herstellen von Beziehung ihren primären Sinn hat, steckt sie gerade heute in der Krise und wird – nicht nur für Latour – zur Qual.

Und eine zweite Schwierigkeit religiöser Rede wird anhand der Idee von Doppelklick-Kommunikation deutlich: Diese behauptet, dass das, was ich feststelle, noch in zwanzig Jahren, an jedem anderen Ort und für jede andere Person gültig ist. Doppelklick-Kommunikation weiß; sie spekuliert nicht. Sie stellt fest. »So kann sie der Wissenschaft ihr wertvolles Siegel undiskutierbarer Universalität verleihen.« (66) Doppelklick-Kommunikation übernimmt dabei den früheren Autoritätsanspruch religiöser Rede und hat den Anspruch, ›objektiv Richtiges‹ und damit im Letzten ›Wahrheit‹ zu übermitteln und zu konservieren. Es liegt auf der Hand, dass infolgedessen die Religion versucht ist, sich ebenfalls den Spielregeln der Doppelklick-Kommunikation zu unterwerfen, obwohl sie sich gerade dadurch selbst entstellt, denn gelingende religiöse Rede ist mit Latour – das darf man schon

6 Vgl. A. Durnová, Der ›March for Science‹ als Schauplatz der gesellschaftspolitischen Polarisierung zwischen Elite und Volk. Ein interpretativer Beitrag zur Analyse von Postfaktizität, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 29 (2019), 345-360.

hier vorwegnehmen – weder personen- noch zeit- oder ortsunabhängig zu realisieren.

Unbeglichene Übersetzungen

Für Latour ist es das zentrale Ziel religiöser Rede, den temporalen Graben, der sich zwischen dem religiösen Ursprungsereignis und der Gegenwart der Sprecherin oder des Hörers auftut, zu überwinden und beide Situationen in eine Relation zu bringen. Doch gerade hierin attestiert Latour der Kirche als locus classicus religiöser Rede schwerwiegendes Versagen.⁷ Denn anstelle notwendiger Vergegenwärtigung (frz. *représenter*) habe sie zumeist Übersetzung an Übersetzung gereiht, ohne diese unmittelbar mit ihrem Ursprung in Verbindung zu setzen. Dadurch entstünden ausgeklügelte theologische Elaborate, die sich jedoch nicht an die Menschen heute, sondern vielmehr an historische, räumlich und kulturell entfernte Personen richten. Das aber sind lediglich antiquierte Elaborate – Worte, die in der Gegenwart keine Resonanz finden und insofern jeglichen Sinnes entbehren: »Die Kirche ist nicht mehr verfügt, die Worte haben keinen Sinn mehr.« (26) Was einst bedeutsam geklungen hat, wirkt wie leeres Geplapper, »verrückte Fabelei« (83).

Nun könnte man all diese Übersetzungen zurückverfolgen und so Schicht um Schicht sich dem ursprünglichen Sinn anzunähern versuchen. Und die akademische Theologie hat dafür über Jahrhunderte hinweg einen ganzen Berg an Expertise angehäuft. Latour warnt jedoch davor, damit in Wirklichkeit nichts zu gewinnen, denn »[d]er Unterschied zwischen Wiederkäuen und Wiederholen ist so fein, daß nur ein Engel hindurchfindet« (29). »Vielmehr geht es darum«, so Latour weiter, »ausgehend von der gegenwärtigen Erfahrung neu zu verstehen, was die Überlieferung uns wohl sagen könnte – sie verleiht uns dann Worte, dieselben Worte, aber sie sind anders auszusprechen. Nicht die Erneuerung desselben, sondern sein Vergegenwärtigen tut not.« (105)

Doch damit gelangen wir bereits in die Nähe des Latour'schen Lösungsversuchs dieser Misere. Zuvor bringen wir – mit Latour – kurz auf den Punkt, was die Bedingungen des Misserfolgens religiöser Rede heute sind.

7 Es geht Latour zwar um die religiöse Rede im Allgemeinen, jedoch ist *Jubilieren* an mehreren Stellen ein markanter Bezug zur römisch-katholischen Kirche und ihren Praktiken anzumerken, den wir im Sinne einer Exemplifizierung deuten. Dennoch verstehen weder Latour noch die Autorin und der Autor dieses Textes Kirche als solitären oder bevorzugten Ort religiöser Rede.

Bedingungen des Missglückens religiöser Rede – oder: ein realistisches Bild davon, was »die Religion unseren Zeitgenossen heute zumeist bietet« (84)

Wie angefragt die christlichen Kirchen und verfassten Religionen in unserer Zeit sind, muss nicht eigens diskutiert werden. Folgt man Latour, dann wird deutlich, dass religiöse Rede als zentraler kirchlicher Vollzug nicht gelingen kann, wenn sie

- nur zu informieren beansprucht,
- versucht in der Vergangenheit zu agieren sowie
- die sinnlos gewordenen Übersetzungen perpetuiert und als solche nochmalig übersetzt.

Aus dezidiert christlicher Perspektive gesprochen könnte man sagen: Wer auf diese Weise religiös zu reden versucht, macht das Evangelium zur Legende, und zwar im Sinne eines antiquierten Textes ohne gegenwärtige Relevanz – einer schönen Geschichte vielleicht, aber eben auch nicht mehr. Im besten Fall ist es legendär: einstmals bedeutsam, aber in jedem Fall vergangen.

Legende 2: Wann oder wie das Evangelium zur Legende wird – Möglichkeiten

Latour gibt sich mit dieser ersten Bestimmung religiöser Rede und dem Ausloten der Schwierigkeiten nicht zufrieden. *Jubilieren* sucht nach einem neuen Verständnis und nach veränderten Praktiken religiöser Rede. Wie kann diese in einem anderen Sinne legendär – das heißt: ein relevanter Orientierungspunkt im Heute – sein? Im Zuge seiner Überlegungen entwickelt Latour ein alternatives Verständnis von legendärer religiöser Rede – frei nach dem Sprachduktus Latours: eine »Legende 2«. ⁸ Dazu muss er manche ungewöhnliche, überraschende und irritierende Denkooperation wagen, und so klingt es zunächst wie eine herbe Provokation, wenn er schreibt: Religiöse Rede ist Lüge. (Vgl. 101-110)

8 Vgl. die Differenzierung von Sozialem bei Latour in seinem Buch: *B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2010.

Latour wertet damit jedoch religiöse Rede nicht grundsätzlich ab; mit der Behauptung wird nicht die prinzipielle Möglichkeit, wahrhaftig religiös reden zu können, geleugnet, sondern die Wahrheitsfrage selbst wird damit verlagert. Folgt man Latour, dann gibt es schlichtweg keine andere Möglichkeit als je neu religiös zu reden: »Was diese Berichte [...] wahrhaftig macht, liegt [...] dann weder in ihnen [...], hinter ihnen in den Themen [...] noch auch in ihrer Folge, sondern offenbart [...] sich schließlich in ihren Rissen und Schrunden, ihren Entstellungen, Narben, ihren Unähnlichkeiten, in allem, was sie für den normalen Konsum von Informationen unbrauchbar macht, ungeeignet für jede buchstäbliche Lesart.« (150-151) Offenbarung ist demnach nicht im Vergangenen zu suchen, sondern wirklich und tatsächlich in der Sache selbst: »Wenn es eine Offenbarung gibt, dann quillt sie von unten, aus der Sache selbst hervor, die die Intelligenz zu erläutern, wieder ins Spiel zu bringen sucht, und wird uns nicht von oben zuteil, um sie scheinbar zu erleuchten.« (99) Aber gerade dadurch wird die religiöse Rede herausgefordert, immer wieder neu zu formulieren, immer wieder neu anzusetzen, mit Latour gesprochen immer wieder neu zu »lügen«. Wie soll unter diesen Umständen eine historische Wahrheit zur Wahrheit religiöser Rede gereichen?

Gar nicht, muss man festhalten. Die Religion ist das »Exempel für Nonsense schlechthin«, wenn man sie von den »Wiederholungen, die von der Vergangenheit über Wiederkäuen und Deformieren zur Gegenwart führen,« her bewertet (116). Die so entstehenden Kommunikationen – das Weiterspinnen einer alten Geschichte – sind im oben beschriebenen Sinne höchstens noch Teile einer antiquierten Legende.

Aber dreht man die Geschichte um, denkt man sie von der Gegenwart zur Vergangenheit, dann stellt man die Geschichte im wörtlichen und übertragenen Sinne auf den Kopf. Ausgangspunkt und maßgebliches Kriterium für eine Rede, die »wieder wahrhaft« (116) wird, ist dann die sich je ständig ändernde Situation der Gegenwart. Und dazu gilt: »Die Lüge, das Elaborat sind konstitutiv für die religiöse Äußerung« (117⁹). Religiöse Rede muss stets verändert werden, um gegenwärtig weiterhin wahr zu sein. Wahrhaftig und

9 Bei der Lektüre fällt uns auf, dass an dieser markanten Stelle im Text die Begriffe »Lüge« (»mensonge«) und »Elaborat« (»l'élaboration«), mit denen Latour zuvor schon operierte, synonym verwendet werden. Eine tiefergreifende Auseinandersetzung könnte hier ansetzend den Gebrauch beider Begriffe näher reflektieren. Ein erster Erklärungsansatz bietet sich in der neutraleren Bezeichnung »Elaborat« gegenüber der stärker wertenden Bedeutung von »Lüge« an.

bedeutsam bleibt religiöse Rede nach Latour nur, »wenn man jene altehrwürdigen Worte aus ihrem vergangenen Kontext löst und wendet – um ihnen eine aktuelle Bedeutung unterzuschieben, die sie nie hatten« (117). Religion, die gegenwärtig wirksam ist, die sich dem Wiederkäuen entsagt und stattdessen reformuliert, erneuert, wird auf diese Weise »zum Exempel schlechthin für die Heraufkunft von Sinn.« (116)

Denn religiöse Rede kann zwar nicht informieren, dafür kann sie re-präsentieren (frz. *re-présenter*), so Latours Wortspiel: »Aber was? Was repräsentiert sie denn? Ja, buchstäblich ist es zu nehmen, genau so: Sie re-präsentiert, aber dieses Mal als intransitives Verb ohne Objektergänzung: Sie macht wieder präsent, und damit verwandelt sich die Geschichte« (154). Im Grunde genommen ist hiermit schon alles gesagt – und doch braucht es Erläuterungen. Wir greifen drei Vergleiche bzw. Metaphern auf, die von Latour selbst stammen, um die zugrundeliegende Differenz und Umstellung zu markieren: von Longitudinal- und Transversalserie, von Melodie und Rhythmus und von der Botschaft und der Codierung.

Von Longitudinal- und Transversalserie

Mit der Rede von einer Longitudinal- und einer Transversalserie veranschaulicht Latour den Unterschied und den Zusammenhang zwischen Repräsentation und Re-Präsentation auf eine erste Weise. Die Begrifflichkeiten, die der Wissenschaftssoziologe aufgreift, erinnern an die Unterscheidung von Longitudinal- und Transversalwellen aus den Naturwissenschaften, die längs in Ausbreitungsrichtung (longitudinal) bzw. senkrecht zur Ausbreitungsrichtung (transversal) schwingen. Diese Schwingungen können sich dabei auch überlagern. Wasserwellen beispielsweise schwingen sowohl longitudinal, wenn sie bei der Flut der Küste entgegendrängen, wie auch transversal, wenn sie sichtbar hinauf und hinab schwingen.

Ebenso verhält es sich – folgt man Latour – auch mit der Geschichte. Sie drängt der Gegenwart entgegen, ist in longitudinaler Weise auf die Küste Gegenwart aus, an der sie sich bricht. Aber sie bricht sich eben nicht, wenn sie bloß longitudinal ihr entgegenströmt. Erst ihre transversale Schwingung erzeugt den Wellenbruch, erregt die Aufmerksamkeit, lässt Kraft und Gewalt der Schwingung sichtbar werden.

Während die Longitudinalserie nur den Weg von der Vergangenheit zur Gegenwart zu gehen vermag – und von daher stets nur *etwas* repräsentieren kann –, verweist die Transversalserie stets von der Gegenwart in die Vergan-

genheit – die sichtbare Welle re-präsentiert je neu und immer wieder anders, ohne Bedürfnis einer lediglich äußeren Referenz. Die Transversalserie setzt in Momenten des Lebens an, die erst rückwärts durch die Geschichte hindurch ihre Sinnlücke zu stopfen fähig werden. Die Longitudinalserie hingegen behauptet unnachgiebig stur jenen Sinn, den sie durch die Geschichte hindurch zu erhalten versucht. In der Longitudinalserie ist »Religion das Exempel für Nonsense schlechthin«, in der Transversalserie ist sie das »Exempel schlechthin für die Heraufkunft von Sinn« (116). Jedoch bleibt diese Differenz eine theoretische und die beiden Serien sind nicht eindeutig voneinander zu trennen, wie ein zweites Bild verdeutlicht.

Von Melodie und Rhythmus

Longitudinal- und Transversalserie verhalten sich zueinander wie Melodie und Rhythmus in einem Musikstück. Wie soll diese ohne jenen sein? Im Rhythmus wird das Kontinuierliche der Melodie erst hörbar; jede Melodie bedeutet einen Rhythmus, ohne den sie nicht spielbar ist: Zu welcher Melodie ist kein Takt zu schlagen?

Jener Takt ist den religiösen, geoffenbarten Texten inhärent. Zwar erzählen die Sätze Geschichten, die zwangsläufig longitudinal-serielle Struktur haben, »aber durch ständige Reprisen derselben Elemente schlagen sie gleichzeitig einen Takt, rufen sie einen Rhythmus hervor. Sie brechen die zeitliche Kontinuität auf und verhindern so, daß man sich auf ihre Longitudinalserie fixiert, daß man sich von dem meist anekdotischen Sinn der Geschichte mitreißen läßt, bis man hörfähig, bis man aufmerksam wird, bis man es schafft, die transversale, vertikale Serie zu hören, die ins Innere der anderen Serie eingebaute und quer zu ihr gelagerte Botschaft.« (118-119) Es handelt sich also um zwei ineinander verwobene und zugleich voneinander zu unterscheidende Ebenen und Inhalte.

Hinsichtlich religiöser Rede sind diese beiden letztlich nicht voneinander zu trennenden Botschaften als der Grund anzusehen, weshalb sie sich dem nicht entziehen kann, »Lüge« oder »Elaborat« zu sein. Die quer zur antiquarisch-legendären, longitudinalen Dimension des Textes gelagerte transversale, diskontinuierliche Taktung ist ganz frei von Ersterer nicht transportabel. So kann es keine religiöse Rede geben, »die nicht zögerte, stotterte, unbeholfen wäre.« (120)

Doch andererseits beschwingt gerade dies zum fortwährenden Neuansatz religiösen Redens: »[E]s geht nicht darum, einen Schatz unbeschädigt durch

die Zeit zu transportieren, sondern die Truhen zu füllen, um sie erneut insgesamt [...] aufs Spiel zu setzen.« (121) Nur auf diese Weise kann die Codierung der Botschaft jenseits einer informativen Gestalt ans Tageslicht kommen. Nur als ›Lüge‹ oder ›Elaborat‹ wird religiöse Rede zu einer sinnvollen und Orientierung gebenden Legende 2.

Von Botschaft und Codierung

Wenn hier nun von Codierung gesprochen wird, meint dies keineswegs eine hinter der Botschaft versteckte oder aus der Botschaft strahlend hervorgehende tiefere Dimension der Botschaft selbst: »Die Beziehung ist nicht die eines Modells zu seinem Prototyp, einer Fassade zu dem, was dahintersteckt, eines Satzes zu dem, was dieser Satz *bedeutet*, es ist die verquere, verdrehte, verstellte, verworfene Beziehung einer Aussage zu dem, der sie aussprechen will.« (146, kursiv im Original) Religiöse Rede kann schon deshalb nicht beziehungslos sein – Latour spricht in einem neueren, positiven Sinne von Religion als »Relativismus« (190).

Die Codierung *tritt zutage*, sie zählt nicht zum informativen Gehalt der Botschaft, sondern vollzieht sich in der implizierenden Anrede bzw. Aufforderung durch die Botschaft. Die Botschaft religiöser Rede hat einen *ansprechenden* Charakter, der letztlich nicht durch den oder die Sprechende allein vermittelbar ist. Ihre Codierung hat »die Form einer Aufforderung [...], die sich vor einer Botschaft erhebt, um denjenigen zu implizieren, an den sie sich wendet« (151). Und trotzdem bleibt es dabei: Die Codierung ist keine tiefere oder wahrere Botschaft. Sie zeigt sich lediglich in der Aufforderung durch die Botschaft, durch die sie wirksam sein kann, die transformiert und konvertiert.

Vielleicht wird so schon verständlich, was Latour mit re-präsentieren als intransitivem Verb meint. Die Aufforderung zielt nicht darauf, etwas Bestimmtes zu erfassen, wahrzunehmen oder zu bewahren, sondern steht für sich und transformiert den Angesprochenen: Eine Veränderung tritt ein. »Sie [gelingende religiöse Rede, A. B. & T. S.] transformiert Abwesende in Anwesende, Tote in Auferstandene.« (175) Religiöse Rede wird so zur Legende 2.

Legende 2

Eine andere Bedeutung von *Legende* wird hier für Latour maßgeblich: »Dem legendären Bericht (im Sinn einer Erfindung) ist eine weitere Legende (im Sinn einer Gebrauchsanweisung) hinzugefügt. In das Thema ist etwas eingelassen, was mit ihm bricht, es kompliziert, verwandelt, verklärt, unähnlich macht, jedem gewöhnlichen Gebrauch, jedem ästhetischen, gelehrten, informierten, historischen Konsum entzieht.« (154) Die Codierung religiöser Rede ist zu verstehen als solche Legende: »Ja, es handelt sich um Legenden, aber nicht in der Bedeutung wundersamer Geschichten, sondern eher in dem jener Legenden am Fuß von Landkarten, die darüber orientieren, wie sie zu benutzen sind.« (144)

Religiöse Rede in diesem Sinne als Legende zu verstehen bedeutet, sie als Befremdung zu akzeptieren: Sie macht deutlich, dass die Worte keine Informationen vermitteln, sie nicht fähig sind, die Wahrheit zu ergreifen, bewahrend festzuhalten. Karte – inklusive ihrer integralen Legende – und Gebiet sind nun mal nicht das Gleiche. Zugleich stehen sie in einer Beziehung zueinander und ebenso schafft religiöse Rede Beziehung: Eine so verstandene Legende verschafft Orientierung, expliziert die Beziehung. Sie wirkt implizierend, relativierend, begreift mich ein.

Wann religiöse Rede legendär wird – Assoziationen und Beispiele

Nach diesem Abriss unserer die zwei Verständnisarten von Legende unterscheidenden Lesart von *Jubilieren* möchten wir im Folgenden einige pastoraltheologische Fragestellungen aufwerfen. Welchen Unterschied macht es, mit Latours Verständnis von religiöser Rede Pastoraltheologie zu denken? Wie kann das Evangelium zur Legende werden? Oder genauer: Wie wird es entsprechend unserer Lesart zur *Legende 2*? Bei unserer Suche nach dem Mehrwert, den die Lesart einer *Legende 2* im Blick auf Theologie hat, kamen wir auf Fragen und Forschungsdesiderate aus der gesamten Breite des pastoraltheologischen Fachspektrums. Drei davon stellen wir nun, am Ende unseres Beitrags, als mögliche Konkretionen vor.

Kinderbibeln, Erzählen und Bibliodrama

Ein signifikantes Problem tritt zutage, wenn man über die Gestaltung und die Güte von Kinderbibeln nachdenkt. Was macht eine gute Bibelausgabe für Kinder aus? Jedenfalls kann sie nicht bloß beanspruchen, theologisch belast-

bare Informationen über das Offenbarungsgeschehen in einfachen Worten zu transportieren. Sie muss stattdessen auch eine Beziehung eröffnen, ein Beziehungsangebot darstellen. Jahrtausendealte Traditionen sollen auf das Wesentliche reduziert werden und zugleich relevant werden.

Das gilt natürlich nicht nur für Kinderbibeln. Auch Projekte wie die Übersetzung des Evangeliums in leichte Sprache¹⁰ machen deutlich, dass die Relation zwischen Botschaft und Codierung wesentlich ist. Denn der Wortlaut entscheidet nicht. Vielmehr gilt es, das ›weiße Feuer zwischen den schwarzen Buchstaben‹ am Brennen zu halten; etwas, das bisher besonders in Konzepten alternativer Verkündigungspraktiken wie etwa dem Bibliodrama oder Bibliolog gelingt.¹¹ Dieses spielerische Tun, das sich deutlich von jeder Doppelklick-Kommunikation abhebt, schafft es, ›religiöse Rede‹ relevant und Re-Präsentanz lieblich erfahrbar werden zu lassen.

Gerade die Versuche, das Evangelium oder die biblischen Texte auf je *eine* Botschaft zu konzentrieren, lassen tief in den Maschinenraum religiösen Redens blicken, der wenig Spielraum für das je Überraschende und Neue des Textes lässt. Besonders hier wird eine Verwechslung von Botschaft und Codierung problematisch: Was muss ich beibehalten, wovon darf ich mich entfernen? Groß ist die Angst davor, in die Lüge, ins Elaborat abzugleiten.

Mit Latour allerdings wird deutlich, dass Tradierung immer und notwendigerweise Lüge und Elaborat sein muss. Das bedeutet: Bibeltexte funktionieren als Praktik. Man muss sie erzählen, lesen, rezitieren, besprechen, spielen, hinterfragen. Und so können sie kein Garant einer vermeintlich reinen überzeitlichen Lehre sein. Diese Ambivalenz ist bereits innerhalb der kanonisierten Schriften angelegt, insofern auch biblische Bücher in Spannung zueinander stehen und nicht auf einfache Informationsweitergabe reduziert werden können – obwohl die Botschaft nur als Information weitergegeben werden kann. Deshalb ist es notwendig, mit dem Elaborat, der Lüge, leben zu lernen, ja das Elaborat und die Lüge in diesem Sinne schätzen zu lernen. Dies ist eine erste These dazu, wie Evangelium zur *Legende 2* werden kann.

Liturgie und Seelsorge

Liturgisch und seelsorglich Handelnde beanspruchen, mitunter auch für etwas anderes als sich selbst zu stehen. Diese Rollen haben Verweischarakter,

10 Vgl. S. Altmeyer, »Unbeglichene Übersetzungen«, 111-113.

11 Vgl. M. E. Aigner, Schwarze Buchstaben, weißes Feuer und die Farbe Lila, in: SaThZ 6 (2002), 307-314, 310.

der theologisch nicht selten mit einer »repraesentatio Christi« in Verbindung gebracht wird. Dabei wird allzu leicht übersehen, dass zu einer longitudinal gedachten tradierenden Repräsentation eine transversal sich vollziehende Re-Präsentation hinzukommen muss. Letztere ist mit Latour sogar das Eigentliche religiöser Rede, ohne sie wird dieses verweisende Handeln schnell zum Schauspiel und die Akteur(inn)en zu Bauchredner(innen).

Doch die ontologische Notwendigkeit, *etwas* zu repräsentieren, nimmt solchem Handeln seine Unschuld. Mit jeder Re-Präsentation – beispielsweise in Liturgie und Seelsorge – findet unausweichlich auch eine Repräsentation statt. Liturgisch und seelsorglich Handelnde kommen nicht umhin, etwas zu repräsentieren – nicht zuletzt eine Institution. Sie ist eine wesentliche Determinante des »Etwas«, sie ist Teil ihres Rahmens. Dennoch macht Latour darauf aufmerksam, wie bedeutsam die Vergegenwärtigung – die Umkehrung, der Rückgriff von der Gegenwart in die Vergangenheit, das Sprengen dieses Rahmens – in der Re-Präsentation ist. Liturgisch und seelsorglich Handelnde sind insofern keine Garanten der Dauer, sondern im besten Fall Hebammen der Transformation. Sie erzeugen bestenfalls von Neuem Gegenwart, weil und indem sie nicht im Alten verhaftet bleiben, sondern dieses Frühere in der jeweiligen Gegenwart wiederfinden.

Wie schützt man sich in dieser Rolle davor, zum heroischen Repräsentanten zu werden? Denn die Gefährdung bleibt unweigerlich, für alle an liturgisch und seelsorglichen Vollzügen Beteiligten, nicht nur für Hauptamtliche. Die Longitudinalserie, die Melodie, bleibt notwendig, um die Transversalserie, den Takt, wahrnehmen zu können. Wie Re-Präsentation im Rahmen von Repräsentationen geht, bleibt die risikobehaftete, flimmernde Grundfrage im Alltag seelsorglichen und liturgischen Handelns.

Katechese und Evangelisierung im Ereignis-Dispositiv

An einer dritten pastoralen Problemkonstellation wird der Mehrwert der Auseinandersetzung mit Latour deutlich. Im Blick auf Katechese und Evangelisierung als zentrale pastorale Praktiken fällt zunächst auf, dass gar nicht mehr so eindeutig ist, wovon eigentlich die Rede ist, wenn diese Begriffe fallen. Katechese als Unterweisung im Glauben derer, die bereits getauft sind, und Evangelisierung als Weitergabe der frohen Botschaft sind heute nicht einfach voneinander verschieden zu halten und werden mitunter auch synonym verwendet. Zugleich werden dabei die begrifflichen Grenzen und ihre konzeptionellen Anlagen als Informationsweitergabe fragwürdig. Viele tradi-

tionelle Vorstellungen von Evangelisierung und Katechese gehen davon aus, dass es dabei primär um Informationsweitergabe geht, dass es einen einförmigen, überzeitlich gegebenen Bestand des zu Tradierenden gibt und dass beides in materialem Sinne erlernbar ist.

Mit Latour hingegen muss der Bestand als je gegenwärtiger erfasst werden. Das bedeutet: Evangelium ist nicht als Text von früher, sondern als Ereignis heute aufzufassen – möglicherweise eben in Auseinandersetzung mit der textlichen Form von »Evangelium«. Zugleich wird deutlich, dass eine solche Vergegenwärtigung religiöser Rede immer kontingent, fluide und fragil – und damit ereignishaft bleibt.

Katechese und Evangelisierung dürfen insofern nicht die Form von Anleitungen und Automatismen bekommen. Sie haben das Potenzial, zu verändern, aber eben nur, wenn sie das Risiko eingehen, das mit Ereignissen gegeben ist: »Mit jedem Ereignis kann sich die Welt und die eigene Biografie radikal verändern, man weiß aber nur selten genau, wohin. In jeder Gegenwart muss deshalb neu begonnen werden.«¹²

Katechese und Evangelisierung muss es im Sinne der *Legende 2* letztlich darum gehen, Biografien in diesem Sinne zu verändern und zugleich durch diese Biografien selbst verändert zu werden. So werden sie im je konkreten Akt zum Elaborat, zur Lüge. Es bleibt im Anschluss an die Latour-Lektüre zu diskutieren, ob man im Ereignis-Dispositiv überhaupt noch von Katechese und Evangelisierung nach altem Muster sprechen kann.

Schluss

Diese drei ersten Assoziationen und Überlegungen im Anschluss an die Lektüre von *Jubilieren* stellen bei weitem nicht die Grenzen der Anregungen von *Jubilieren* für die Theologie dar. Sicherlich gibt es eine Reihe weiterer Fragen und Denkanstöße, die ausgehend von Latours Text theologischerseits zu stellen sind. Die Schwierigkeit liegt jedoch in der Systematisierung derselben: *Jubilieren* ist eher ein Sammelsurium pastoraltheologisch anschlussfähiger Überlegungen als eine stringente, in einem Stück rezipier- und übertragbare Theorie.

Nichtsdestotrotz – oder vielmehr deswegen – bleiben die Überlegungen Latours zur Wirksamkeit religiöser Rede faszinierend, weil sie in ihrer intuitiven Art einen Nerv treffen, der theologisch reflektiert werden sollte. Sie be-

12 M. Schüßler, Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option, in: PThI 35 (2015), 97-103, 98.

nennen ein Grundproblem kirchlichen Handelns und entwerfen Handlungsoptionen, die zwar nicht einfach zu verstehen sind, dafür umso produktivere Irritationen hervorrufen.

Dennoch bleibt für gläubige Menschen die Aufgabe bestehen, Worte zu finden, die je nach Situation Ankerbojen, Jetskis, Wasserbälle oder Rettungsringe sind. Wer religiös reden will, steht vor einer riskanten, paradoxen Herausforderung: »Er [oder sie] darf nicht erfinden, sondern muß erneuern; [...] darf nicht entdecken, sondern muß wiederfinden; [...] darf nicht innovieren, sondern muß das alte Lied, die ewige Leier neu anstimmen.« (246) Zielperspektive ist dabei immer, »die passenden, genauen, präzisen Worte zu finden, um die Rede heilbringend zu machen, um *gut* über die Gegenwart zu reden.« (246) Wie gut das gelingt – daran muss sich religiöse Rede messen lassen, denn nur so wird aus dem Evangelium eine hilfreiche und relevante *Legende 2*.

Literatur

- Aigner, M. E., Schwarze Buchstaben, weißes Feuer und die Farbe Lila, in: SaThZ 6 (2002), 307-314.
- Altmeyer, S., »Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge« (Bruno Latour). Vom Gelingen und Scheitern christlicher Gottesrede, in: ders./Bitter, G./Boschki, R. (Hg.), Christliche Katechese unter den Bedingungen der »flüchtigen Moderne«, Stuttgart 2016, 65-84
- Altmeyer, S., »Unbeglichene Übersetzungen« (Bruno Latour) – Reflexionen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche, in: ZPTh 37/2 (2017), 103-114
- Durnová, A., Der »March for Science« als Schauplatz der gesellschaftspolitischen Polarisierung zwischen Elite und Volk. Ein interpretativer Beitrag zur Analyse von Postfaktizität, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 29 (2019), 345-360.
- Gaitsch, P., Vom Bedürfnis zu glauben zum religiösen Grundakt. Eine »schwache« Wesensanalyse des postsäkularen religiösen Bewusstseins, in: Cahiers d'études germaniques 74 (2018), 25-36.
- Latour, B., Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2010.
- , Jubiler. Ou les tourments de la parole religieuse, Paris 2013.
- , Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2016.

- Müller, H., Latour in Wittenberg. Ein Versuch, religiöses Sprechen neu zu verstehen, in: Feinschwarz.net vom 28.01.2016, <https://www.feinschwarz.net/latour-in-wittenberg-ein-versuch-religioeses-sprechen-neu-zu-verstehen/> [03.05.2019].
- Schmidgen, H., Bruno Latour. Zur Einführung, Hamburg 2011.
- Schüßler, M., Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option, in: PThI 35 (2015), 97-103.
- Stetter, M., Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik, Göttingen 2018.

PRÄSENZ IM RELIGIONSUNTERRICHT – MIT BRUNO LATOUR AN DER SEITE

Matthias Gronover

Zusammenfassung

Der Artikel diskutiert, was Präsenz im Religionsunterricht vor dem Hintergrund der Theorie Bruno Latours heißt. Weil die religionspädagogische Theoriebildung zum Begriff religiöser Bildung und dem religiösen Lernen darauf basiert, hebt die Darstellung zunächst die Merkmale der Gottebenbildlichkeit und der Bildsamkeit des Menschen hervor, die sich aus der Tradition ergeben. Beides ist maßgeblich für das religionspädagogische Selbstverständnis, subjektorientiert zu arbeiten. Nach Latour ist solche Arbeit aber immer ein »Angebot an Subjektivität«, also abhängig von Selbstzuschreibungen. Es zeigt sich, dass dies mit dem Verständnis von »Glaube« einhergeht, der nicht einfach zu haben und nach Latour auch nie adäquat zu versprachlichen ist. So erscheint Präsenz im Religionsunterricht mehrfach gebrochen und nur möglich, wenn das Angebot des Religionsunterrichts in actu und zögerlich in das Leben der Schülerinnen und Schüler und der Lehrenden übersetzt wird.

Einleitung

Das Folgende verdankt sich einem Gedanken, der den Praktikerinnen und Praktikern im Religionsunterricht vertraut ist: Präsenz ist für religiöse Lernprozesse entscheidend. Das gilt für die Schülerinnen und Schüler, die Themen des Unterrichts und die Lehrenden. Präsenz im Unterricht heißt, Sprache und Handeln auf etwas auszurichten, was als vertraut gilt und doch auf Unbekanntes verweist. Präsenz ist kein Zustand, sondern Übersetzung. Sie führt zu nichts, aber bedeutet doch stets Neues. Präsenz sagt stets dasselbe, aber immer in einem anderen Idiom. Latour würde Religionsunterricht unter diesem Gesichtspunkt als fortwährende Wiederholung der Inszenierung

von Themen und Begegnungen beschreiben, die in der Wiederholung je eigene Bedingungen für Lernerkenntnisse transportieren. Entscheidend dabei ist die konkrete Konstellation der Akteure, deren Unbestimmtheiten das Neue zum Leben erwecken. Religiöses Lernen ist also nicht von abstrakten Modellen oder von gekonnt umgesetzten religionsdidaktischen Theorien abhängig, sondern vom dichten Gewebe des Gesprächs, das die Beteiligten in seinen Bann zieht und Präsenzen erzeugt. Dabei werden die Akteure dem Sog der wechselseitigen Präsenzen – dem eingeworfenen Wort, der Mimik der Beteiligten, der Überschrift an der Tafel – unterworfen, dem sie sich nur um den Preis des Unsichtbarwerdens entziehen können. Der Unterricht richtet sich am Schlaglicht der Aufmerksamkeiten aus und ist als Lehr-Lern-Prozess empirisch in vielen Schichten unterscheidbar als ein Amalgam aus thematischen, epistemischen, haltungsbezogenen und wissensbezogenen Komponenten. Präsenz speist sich aus diesen Schichten, so die These mit Latour, und sie gibt dem Unterricht seine Gestalt jenseits seiner formalen, systematischen und pädagogischen Bestimmungen. Im Blick auf Religion windet »[d]as Ich [...] sich, gleicht sich selbst nicht, ist überrascht, leicht verwirrt, oder sagen wir eher *entstellt*«. ¹

Das ist zugleich einfach und voraussetzungsreich. Einfach, weil sich Unterricht von Anfang an als ein Gewebe aus Kommunikationen, Handlungen und Ideen darstellt, das weder zufällig noch notwendig ist, in jedem Fall aber von den Anwesenden abhängt. Die Argumentation Latours, wonach die Unterscheidung von makrosoziologischen »Strukturen« oder »Entitäten« (beide Begriffe finden sich in zahlreichen Schriften als Gegenbegriffe seiner Akteur-Netzwerk-Theorie ANT) und mikrosoziologischen Handlungen und Kommunikationen artifiziell sei, erfährt bei einem in mehrfacher Hinsicht normativen Unterrichtsfach wie dem Religionsunterricht eine gewisse Brisanz, weil hier die normative Kraft von Theologie, der zuständigen Kirche und der pädagogischen Expertise für jeden Unterricht Intentionalitäten nahelegt, von denen Latour sagt, dass diese weniger wirksam seien als die Materialität von Thema und Beziehung, die aus dem Unterricht machen, was er ist (s. Altmeyer in diesem Band). Eine Theorie des Religionsunterrichts wäre demnach in einem weit größeren Maße den Regeln der Praxis unterworfen als seinen theologischen, pädagogischen und konfessionellen und damit theoretischen

1 B. Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, Frankfurt a.M. 2011, 23.

Bedingungen.² Von den Polen *Theorie* und *Praxis* her ließe er sich nicht ausreichend entziffern, weil mit der Unterscheidung die Praxis unterlaufen wäre.³ Das heißt für das Thema des Aufsatzes, Präsenz als Quasi-Objekt zu rekonstruieren und zu zeigen, inwiefern religiöses Lernen als religiöse Rede und das Reden über Religion Präsenz erzeugen.⁴

Für das Verständnis religiöser Lernprozesse ist Latours Arbeit interessant, weil sein Ansatz, Religion radikal immanent (s. Bauer in diesem Band) zu denken, diejenigen Begründungszusammenhänge, die religiöses Lernen vor allem über religiöse Themensetzungen definieren, dekonstruiert.⁵ Stattdessen plädiert er für ein Verständnis von Religion, das das Leben retardiert und verzögert, ohne dabei gleich reflexiv zu sein. Das scheint mir ein Gedanke, der für künftige Begründungsmuster religiösen Lernens im öffentlichen Raum (Schule, Kirche) zu entfalten wäre.

Ich gehe inhaltlich in vier Schritten vor. Zunächst umreißt er in der gebotenen Kürze, wie Präsenz sich in der christlichen Theologie und Religionspädagogik konturiert, und zeige ihre paradoxe Struktur auf (1). Dann gehe ich auf den Leitgedanken der Subjektorientierung ein, der sich vor dem Horizont von Latours Theorie als »Angebot« entpuppt (2). Dann rekonstruiere ich Präsenz theologisch im Horizont von Glaube und Unverfügbarkeit und mit Latour als Transformation (3), um in einem letzten Schritt Präsenz als Übersetzungsarbeit zu beschreiben (4). Eine Zusammenfassung schließt den Aufsatz ab (5).

2 B. Latour, Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität, in: Berliner Journal für Soziologie 11/2 (2001), 239.

3 U. Riegel/M. Gronover/R. Nowack, Theorie in Empirie übersetzen. Die Herausforderungen der Konstruktion empirischer Instrumente am Beispiel der Bewältigung religiöser Vielfalt im Kontext der Berufsschule, in: W. Haufmann/A. Roth/S. Schwarz u.a. (Hg.), EIN-FACH ÜBERSETZEN. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit, Stuttgart 2019, 165-174.

4 B. Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Frankfurt a.M. 2018, 510f.

5 S. Altmeyer, Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: ZPT 66/4 (2014), 349-357.

1. Präsenz und das Paradox religiösen Lernens

Die Frage ist zunächst, wie Präsenz im Unterricht zu verstehen ist. Nicht jedes Gespräch ist religiös oder hat Religion zum Thema. Wie weiter unten gezeigt wird, ist authentische Religiosität nach Latour nur im religiösen Sprechen möglich und auch nur dort anzutreffen, wo religiöses Sprechen gerade nicht intendiert ist. Beides widerspricht geplanten und strukturierten religiösen Lernprozessen in Schule und Katechese fundamental. Unter dem Begriff Lernen wird zunächst die Änderung von Verhalten oder Verhaltenspotenzialen verstanden, die relativ stabil ist.⁶ Für im Unterricht situierte Lernprozesse konnte gezeigt werden, dass die Lehrperson und ihre Begeisterung für ihr Fach die Effizienz des Lernens stark beeinflusst und dass das Gefühl einer im Sinne des Lernens fürsorglichen Zuwendung die Schülerinnen und Schüler stark unterstützt.⁷ Präsenz ist also für Lernprozesse wichtig. Aber wie verhält sich diese Beobachtung zur Fluidität von Religion, wie sie Latour umreißt?

Das Moment der Präsenz und mit ihm der Authentizität des Redens über Religion und der religiösen Rede im Horizont des Latour'schen Ansatzes von Religion als radikaler Immanenz muss wohl neu entfaltet werden. Dabei wird es darauf ankommen, die unveräußerlichen Merkmale des christlichen Bildungs- und Lernverständnisses aufzurufen, um zu erkennen, inwieweit deren paradoxe Struktur mit den Vorschlägen Latours kompatibel ist. Es geht um das christliche Menschenbild und die Beobachtung, dass dieses ganz wesentlich vom Zuspruch Gottes her verstanden wird, und die Folgerung daraus, nämlich sich im Bildungs- und Lernprozess des Zuspruchs bewusst zu werden und durch die eigene Existenzweise eine Antwort darauf zu versuchen.

Die theologische Rede vom Menschen funktioniert im Modus ihrer Überschreitung. Die Theologie redet nicht vom Menschen wie von einem Objekt, das es zu erklären und zu belehren gilt, sondern vom Menschen als Geschöpf, dem unveräußerliche und letztlich auch nicht verhandelbare Würde und Ehre gebührt. Damit geht ein bestimmter Begriff religiöser Bildung einher, der sich aus der Bibel ableitet:

6 P. C. *Zimbardo*, *Psychologie*, Berlin ⁵1992, 227.

7 Zusammenfassend K. *Zierer*, Auf die Qualität des Unterrichts kommt es an, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 296 (2013), 7.

»Dann sprach Gott: lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und sprach zu ihnen: seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.« (Gen 1,26-28)

In der Priesterschrift bedeutet die Gottebenbildlichkeit eine königliche Erählung. So war sie zunächst ganz auf den Pharao bezogen und als Qualifikation ihm vorbehalten. Vor dem Hintergrund wird deutlich, dass die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit für den Menschen gerade diesen Menschen in eine Beziehung zu Gott setzt und dadurch die Sphäre des Königlichen kurzschließt. Andersherum: Dem Menschen wird im Buch Genesis eine königliche Funktion zugesprochen. Erich Zenger spricht von einer dreifachen Bedeutung der Metapher »Bild Gottes«:

»(1) wie ein König die Lebensordnung der Schöpfung zu sichern und zu schützen; (2) wie ein Götterbild Erscheinungsweise und Offenbarungsmedium göttlicher Wirkmächtigkeit auf der Erde zu sein; (3) wie ein Verwandter/Sohn Gottes die Welt als das ihm zugewiesene Heimathaus/Vaterhaus zu verwalten und liebevoll zu gestalten.«⁸

Erwin Dirschl erweitert die dreifache Bedeutung durch den Gedanken der Repräsentation. Der Mensch ist nach Genesis ein Repräsentant Gottes auf Erden.

»Es ist entschieden, dass der Mensch Stellvertreter bzw. Stellvertreterin Gottes in der Welt und in diesem Sinne Repräsentant/in Gottes ist. Die Bedeutung der Abbildlichkeit liegt in der *repraesentatio dei* im Sinne einer dynamischen, in der Zeit auszuübenden Entschiedenheit. Diese Bedeutung der Gottebenbildlichkeit hat der Mensch immer schon empfangen, er hat sie nicht selbst konstituiert. Der Mensch ist in diese Bedeutung eingesetzt – damit ist schon über ihn entschieden und von dort erhält der Mensch seine Entschiedenheit.«⁹

8 E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, Stuttgart 1983, 90.

9 E. Dirschl, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 114f.

In einem weiteren Argumentationsschritt entwickelt Dirschl den Auftrag und die Bestimmung des Menschen aus Genesis 1, in seinem Tun und Handeln Gottes- und Nächstenliebe zu leben. Gottebenbildlichkeit entfaltet sich demnach in zwei Richtungen: In der glaubenden Beziehung zu Gott hin entdeckt der Mensch seine Freiheit gegenüber sich selbst und den gesellschaftlichen Zwängen. In seiner Beziehung zum Nächsten entdeckt der Mensch sich selbst, im Anderen das Ich, in der Selbstentäußerung seinen innersten Wesenskern. Dies gilt es religionspädagogisch zu bedenken.

»Es geht hier um ein Tun vor dem Hören, ein sich Einlassen bevor man wissen kann, was passieren wird. [...] Von daher wird deutlich, warum der Stellvertretungsgedanke auch in der Christologie zentral ist. Denn Jesus Christus als der neue Adam führt den Menschen in seine ursprüngliche Bedeutsamkeit zurück, erneuert ihn, denn er ist Stellvertreter Gottes auf einzigartige Weise, als fleischgewordenes Wort, und er vertritt die Stelle des Menschen vor Gott. [...] Schon von hierher kann man sagen, dass die Gottebenbildlichkeit bedeutet, die menschliche Existenz als Proexistenz angesichts und für den anderen zu verstehen. Hier treffen sich, bei aller Unterschiedenheit in der Christologie, zutiefst ein christliches und ein jüdisches Denken, das ebenfalls in der Gottebenbildlichkeit den Stellvertretungsgedanken ausführt.«¹⁰

Präsenz heißt in der hier nur sehr kurz angerissenen christlichen Tradition, dass in ihr der Zuspruch Gottes im Sinne des biblischen Sprachregisters repräsentiert und in der eigenen Existenz zum retardierenden Moment menschlicher Antwortversuche wird. Religionspädagogisch entscheidend scheint das Merkmal der Verzögerung zu sein. Meister Eckhart schreibt über Bildung:

»Und wie vorhin vom Leer-Sein und Bloß-Sein gesagt wurde, dass die Seele, je lauterer, entblößter und ärmer sie ist und je weniger Kreaturen sie hat und je leerer an allen Dingen sie ist, die Gott nicht sind, um so reiner Gott und um so mehr in Gott erfasst und mehr eins mit Gott wird und in Gott schaut und Gott in sie von Antlitz zu Antlitz, wie in einem Bilde überbildet, wie Sankt Paulus sagt.«¹¹

10 Ebd., 117f.

11 *Meister Eckhart*, Die deutschen und lateinischen Werke, Bd. 5, hg. von Josef Quint, Stuttgart 1963, 482.

Angesichts dieser Paradoxie, durch Selbstverlorenheit umso mehr Anschaulichkeit Gottes zu erlangen, ist das Zögern als Moment religiöser Bildung und religiösen Lernens umso plausibler. Gleichzeitig betont die oben zitierte christliche Anthropologie, dass Momente des Tuns und der Dynamik das Menschsein bestimmen.

2. Präsenz und Subjekt

Der religionspädagogische Diskurs buchstabiert religiöses Lernen unter den Stichworten der Subjekt- und Schülerorientierung. Beides kulminiert derzeit in gewisser Weise im Prinzip der Kompetenzorientierung, das schon durch seine Definition den Anspruch einholen soll, die »motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten« der Schülerinnen und Schüler präsentisch zu berücksichtigen.¹² Das theologische und pädagogische Register, mit dem Religionsunterricht im Entdeckungs- und Begründungszusammenhang verstanden wird, verfährt dabei, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, sehr ähnlich. Der Unbestimmtheit, die im Religionsunterricht thematisch und sozial herrscht, begegnet man mit dem »Angebot der Subjektivität«, um religiösem Lernen Gestalt zu geben.¹³

Es war Karl Rahner, der in seiner theologischen Anthropologie den Menschen als Fragenden durchbuchstabierte. Der Mensch steht genauso fragend vor dem Glück seines Lebens, etwa wenn der Nachwuchs da ist oder die Prüfung bestanden ist, wie er fragend vor der Not steht, die ihm oder anderen zukommt. Der Mensch ist nicht nur aus einer natürlichen Haltung gegenüber der Natur und Welt ein Fragender, sondern weil der Mensch im Christentum radikal von Gott her verstanden und zu verstehen ist. Damit hat er seinen Grund nicht in sich selbst, sondern in Gott. Der Mensch spricht über sich wie von Gott als das Woher und Wohin seines Lebens. Karl Rahner formuliert dies so:

»Der Mensch ist in einem letzten, unausweichlichen Sinne auch als der Tätige immer noch der Leidende, und seine Selbsterfahrung bietet ihm immer schon in einer nicht mehr gegenständlich adäquaten analysierten Einheit

12 E. Klieme/H. Avenarius/W. Blum u.a., Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards: eine Expertise, Bonn 2003, 72.

13 B. Latour, Existenzweisen, 507.

die Synthese von vorgegebener Möglichkeit der Freiheit und freier Selbstverfügung, von Eigenem und Fremden, von Tat und Leiden, von Wissen und Tun. Insofern darum die Reflexion das Ganze des Grundes, aus dem heraus und auf den hin das Subjekt sich vollzieht, nie verfügen, nie verwalten, nie einholen kann, ist der Mensch nicht nur in diesem oder jenem Bereich seiner konkreten Wirklichkeit der für sich noch Unbekannte, sondern er ist das Subjekt, das als solches sich selbst im Ursprung und Ziel entzogen ist. Er kommt zu seiner eigentlichen Wahrheit gerade dadurch, dass er diese Unverfügbarkeit seiner eigenen Wirklichkeit als gewußte gelassen aushält und annimmt.«¹⁴

Nach Rahner definiert sich das Subjekt über seine Referenz zu Gott, die gerade deswegen immer unbestimmt und entzogen bleiben muss. Gleichwohl ist es gerade der Umstand der Entzogenheit, der die christliche Existenz nicht hoffnungslos, sondern zu einer verheißungsvollen Existenzweise macht. Menschen sind Menschen geworden, indem sie die Frage nach Gott »häufig frequentiert haben«, wobei in theologischer Hinsicht der Impuls zur Menschwerdung von Gott ausgeht.¹⁵

Für religiöse Bildungsprozesse ist das eminent wichtig, weil grundsätzlich jede Existenzweise nach Aufklärung über sich selbst verlangt. Die Religionspädagogik hat in der Form der Religionsdidaktik verschiedene Wege etabliert, das zu leisten:

1. Ein systematischer Zugang erschließt religionspädagogische Fragestellungen anhand theologischer Erkenntnisse aus Exegese, Ethik und den Dogmatiken. Ich werde Bezug nehmen auf anthropologische Erkenntnisse, die normativ für die religionspädagogische Theoriebildung sind.
2. Ein historischer Zugang rekonstruiert religiöse Bildungs- und Erziehungskonzepte in ihrem jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext. Beispielsweise kann so sichtbar werden, dass die von uns sogenannte und als selbstverständlich hingegenommene Kindheit als soziale Konstruktion rekonstruierbar ist, die erst relativ spät in der Neuzeit aufkam.
3. Ein erfahrungsbezogener Zugang fragt nach den empirischen Bedingungen religiöser Bildung, etwa wenn es um die Jugendtheologie geht und

14 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 53.

15 B. Latour, Existenzweisen, 507.

damit um die Frage nach den Verstehensbedingungen von Jugendlichen im Blick auf ihre Religiosität.¹⁶

Allen drei Wegen ist die Grundannahme gemeinsam, dass sie die Geheimnishaftigkeit des Menschseins weder relativistisch auflösen noch rationalistisch verabsolutieren können und wollen. Das Geheimnis des Menschen bleibt in seiner Beziehung zu Gott, dem Glauben, erhalten und stabilisiert zugleich die Kontingenz, die dadurch sichtbar wird. Die Wege der religiösen Bildung zeigen, wie das Netz von Denken und Handeln um die Frage nach Gott geknüpft ist. Handfest wird das nur zum Schein im Subjekt, denn dieses ist nur in Relationen zu Unbestimmtheiten zu verstehen. Deswegen ist Präsenz auch nicht in einem ontologischen Sinn als Wesenhaftigkeit zu verstehen, sondern als Relation zum Offenen. Die Relation, so Latour, »passiert« dem Menschen.¹⁷ »Wir gehen aus von einer fortgesetzten und gewagten Existenz – fortgesetzt, weil gewagt – und nicht von einer Wesenheit«.¹⁸

3. Präsenz und Unverfügbarkeit

Im Blick auf religiöses Lernen gehört das Unbekannte, das Entzogensein von Ursprung und Ziel menschlichen Daseins und die Erkenntnis, dass die Unverfügbarkeit der eigenen, menschlichen Wirklichkeit dadurch »gelassen aushaltbar« (Karl Rahner) ist, konstitutiv dazu.

Der Kern des christlichen Bildungsbegriffes, in dessen Rahmen religiöses Lernen zu verstehen ist, liegt im Wissen um die Unverfügbarkeit der eigenen Wirklichkeit. Unsere *Beziehung zu dem Wissen* ermöglicht es, unseren Wirklichkeiten gelassen zu begegnen, sie auszuhalten und anzunehmen. Gelassenheit speist sich aus der Einsicht, dass das Objekt der Beziehung ungewiss bleibt, im Latour'schen Sinne ein »Quasi-Objekt« ist.¹⁹ Insofern ist der religiöse Zweifel konstitutiv für das Verständnis christlicher Präsenz.

»Die Begrenzung aller Erkenntnis und Interpretation erlaubt den Zweifel, verlangt ihn möglicherweise mithin auch *religiös*. Wenn Glauben sich dem

16 F. Schweitzer, Religionspädagogik, Gütersloh 2006.

17 B. Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 2008, 104.

18 B. Latour, Versuch, 171.

19 B. Latour, Versuch, 148-151.

Unglauben aussetzt – also der Option, *anders* zu glauben und dass der eigene Glaube nicht angemessen sei; dass man sich nie sicher sein kann, ob man wirklich glaubt –, entspricht man der Logik des religiösen Glaubens, der nie vom Subjekt abhängt und der Transzendenz, d.h. im Glaubensakt dem Geheimnis Gottes Raum gibt«. ²⁰

Mit Bezug auf Karl Rahner weist Gregor Maria Hoff darauf hin, dass der Glaube eine Haltung der Existenzbejahung sei und dadurch Gewissheiten verhandele, »die sowohl möglich als auch notwendig sind, um sich im Leben zu orientieren«. ²¹ Aber auch die »notwendigen« Orientierungen verdanken sich dem kommunikativen Netzwerk aus Froher Botschaft, menschlicher Begegnung und den Verheißungen von Bildung. So bringt das Netzwerk mehr Subjekte hervor, als dass Subjekte in diesen wirkten.

Starker Glaube hat starken Zweifel im Gepäck. Man kann sich Gewissheiten durch Glauben erkaufen, jedoch nicht umsonst. Man könnte mit Ottmar Fuchs sagen, dass Gott sich zwar umsonst gibt, Glaube aber mitunter teurer Luxus ist. ²² Gewissheit wird gewissermaßen erkauft, indem im Glauben der Zweifel mitgegeben wird. In der Dichotomie von Glauben und Zweifeln liegt die religionspädagogische Kraft, die religiöse Bildungsprozesse möglich macht. Denn Glaube und Zweifel reichen sich die Hand, gehen aber nicht ineinander auf. Zwischen ihnen gibt es eine Differenz, die es zu bearbeiten gilt. Insofern steht jeder Mensch, der glaubt, gleichzeitig unter Rechtfertigungsdruck und lebt seinen Glauben unter den Bedingungen einer »epistemischen Unsicherheit«. ²³

»Das gilt schon deshalb, weil sich Glaube im Modus des Vertrauens und der Hoffnung vollzieht. Damit ist freilich auch bereits ein Schritt aus einem Theorierahmen heraus gemacht, der Glauben unter einen zu hohen begründungstheoretischen Rechtfertigungsdruck stellt: hinsichtlich der Verengung von Glaubenseinstellungen auf Überzeugung; im Blick auf em-

20 G. M. Hoff, *Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock*, Leiden/Boston 2017, 66.

21 Ebd., 67.

22 Vgl. O. Fuchs, *Wer's glaubt wird selig... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012, 122-127.

23 D. Kraschl, *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 2017, 211.

pirische Sinnkriterien; bezogen auf den Anspruch, glauben als *wahres* und *unbezweifelbares* Wissen auszuweisen.«²⁴

Latour würde dem Glauben Materialität zusprechen und ihn als Akteur beschreiben, der christliche Existenz auch im Sinn von Präsenz »vermittelt«.²⁵ Das hieße auch, den Menschen von seinen möglichen Mittlern (Glaube, Bildung, Recht, Gesundheit etc.) zu verstehen, seine Präsenz nicht von seinem Wesen, sondern von seiner Berufung her zu begreifen. »Der Ruf oder die Delegation oder die Sendung einer Botschaft oder eines Botschafters erlaubt es, präsent zu bleiben, gegenwärtig, d.h. zu existieren«.²⁶

Insofern Glaube immer etwas mit der Preisgabe des Hier und Jetzt zu tun hat und gleichzeitig Religionslehrerinnen und -lehrer authentisch im Hier und Jetzt wahrgenommen werden sollten, benötigen sie gewissermaßen ein Korsett der Entschiedenheit, das ihren Zweifel genauso transparent macht wie ihren religiösen Glauben beheimatet. Nichts ist unbefriedigender für Schülerinnen und Schüler, als nicht zu wissen, mit wem sie es zu tun haben. Nichts wird Religionslehrerinnen und -lehrer mehr befriedigen, als in ihrer Tätigkeit Wirkungen zu erzielen, im buchstäblichen Sinne Eindruck zu machen und Geister zu bewegen. Dann passiert religiöses Lernen.

Latour hat seine Dissertation über das hermeneutische Programm Rudolf Bultmanns geschrieben, jenen Autor, der die Heilige Schrift unter dem Gesichtspunkt von Offenbarung und Mythos studierte und ein Programm zur Entmythologisierung entwickelte.²⁷ Latour geht davon aus, dass soziales miteinander konstitutiv auf die Unbestimmtheiten und Assoziationen angewiesen ist, die wiederum wechselseitige Intransparenz bewirken. Unbestimmtheit ist also kein Hinderungsgrund von Sozialität, sondern ermöglicht diese. Für Latour ist Sozialität und damit die unterrichtliche Wirklichkeit immer vermittelt. Die Objekte dieser Vermittlung sind nur scheinbar rational ganz einholbar. Sie entziehen sich ihrer rationalen Durchdringung und bleiben damit gewissermaßen opak und hintergründig, weil sie sich den Denkschemata der *ratio* oder des *Kollektivs* entziehen.

24 G.M. Hoff, Religionsgespenster, 58.

25 B. Latour, Versuch, 107-110.

26 B. Latour, Versuch, 171.

27 Vgl. L. Certenbach/H. Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 10-12. Vgl. auch B. Latour, Jubilieren, 16: »In der Religion gibt es wie in der Wissenschaft *Artefakte*, die es sorgsam abzubauen gilt.«

»Quasi-Objekte sind sehr viel sozialer, sehr viel fabrizierter, sehr viel kollektiver als die ›harten‹ Teile der Natur; aber deswegen sind sie noch lange kein arbiträrer Gegenstand für eine auf sich gestellte Gesellschaft. Andererseits sind sie sehr viel realer, nicht-menschlicher und objektiver als jene gestaltlose Projektionsflächen, auf welche die Gesellschaft – aus welchen Gründen auch immer – ›projiziert‹ werden müßte.«²⁸

Für den religionspädagogischen Diskurs dürfte die Beschreibung der Bedingungen von Sozialität höchst aufschlussreich sein, denn auf den ersten Blick werden hier im Alltag scheinbar kleine Spalte der Transzendenz sichtbar. Dagegen verwahrt sich Latour ausdrücklich, vor allem die theologischen Vorstellungen von Transzendenz würden den Schemata der Verfügbarkeit folgen, einem Sprachregister, das scheinbar »Informationen über eine ›andere‹ Welt« bereithält.²⁹ Latour versteht Transzendenz als in der Welt gegeben. »Die Welt ist nicht so niedrig, daß man sie erhöhen müßte. Sie wimmelt geradezu von Transendenzen, man muß ihr nicht irgendetwas hinzufügen, um sie zu veredeln.«³⁰

Obwohl Latour sagt, Religion »führ[e] nirgendwohin«, sieht er in der Religion doch das Moment der Unverfügbarkeit und Schwäche.³¹ Seine Vermutung ist, dass es »im Zusammenhang mit Religion nicht nur um Autorität und Stärke, sondern auch um Erkundung, um Zögern und um Schwäche« gehe.³²

Auf allen Ebenen religionspädagogischen Tuns ist das Zögern wichtig: Als Lehrende zögern wir, wenn es in der Halbjahreskonferenz darum geht, einem schlechten Schüler die Verhaltensnote 4 zu geben; oder wir zögern, den Religionsunterricht zu schnell als Transmissionsriemen für Bildungsplaninhalte zu verstehen und dabei die Schülerinnen und Schüler aus dem Auge zu verlieren. Gleichzeitig ist uns bewusst, dass es um Autorität und Macht geht, dass der Beruf der Religionslehrerin und des Religionslehrers nicht aus der Rolle des Lehrerdaseins fällt, sondern in der Rolle aufgeht – auch wenn er in bestimmten Punkten darüber hinaus verweist. Die Macht und Autorität des Religionslehrers oder der Religionslehrerin ist nicht gleichzusetzen mit

28 B. Latour, *Versuch*, 75.

29 B. Latour, *Jubilieren*, 50.

30 Ebd., 51f.

31 Ebd., 50.

32 B. Latour, »Du sollst dir kein Standbild machen« – oder: wie man den Streit zwischen Wissenschaft und Religion nicht missversteht, in: J. Müller/V. von Groddeck (Hg.), *(Un)Bestimmtheit. Praktische Problemkonstellationen*, München 2013, 69–90, 69.

der Macht und Autorität der Kirche in der Gesellschaft, auch wenn im konfessionellen Religionsunterricht die Macht und Autorität immer eine Rolle spielt (*potestas* als »Würde und Ansehen« sowie *auctoritas* als »Macht und Herrschaft«). Es ist wichtig, im Religionsunterricht Schwächen zuzulassen, sowohl die eigene Schwäche (»Ich weiß das nicht. Gib mir Gelegenheit, das nachzuschlagen«) als auch – insofern der Religionsunterricht immer auch *safe space* für Benachteiligte und/oder Äußerungen persönlicher Art sein soll – Schwächen der Schülerinnen und Schüler zuzulassen.³³

4. Präsenz als Transformation

Religion werde dann real, wenn sie den Menschen transformiert und seine Existenz in einen Modus des Gewahrseins der Transzendenzen der Welt übersetzt. Damit verortet Latour Religion, wo sie ganz bei sich selbst ist, ganz im Hier und Jetzt. Eine distanzierte religiöse Rede ist nach Latour nicht möglich. Weil die Wirksamkeit religiöser Rede *in actu* Bedingung von Religion ist, kann es aus seiner Sicht auch keine thematischen Vergleichspunkte geben, die dem Kriterium gerecht werden.

»Ich denke nicht, dass es möglich ist, über Religion zu sprechen, ohne ihre Form der Rede, ihre ›Prädikation‹ herauszuarbeiten. Religion ist, zumindest in der christlichen Tradition, in der und aus der heraus ich schreibe, eine Form des Predigens, eine Prädikation, eine bestimmte Weise der Wahrheitsverkündung; aus diesem Grund muss ich an dieser Stelle auch im Schreiben die Form mündlicher Rede imitieren, also von der Kanzel herab. Es geht buchstäblich, technisch und theologisch um eine Form der Botschaft, um eine ›frohe Botschaft‹: das, was im Griechischen *euangelion* genannt und im Englischen mit *gospel* übersetzt wird. Ich werde daher auch nicht von Religion im Allgemeinen sprechen, als gäbe es einen universellen Bereich, einen Gegenstand oder einen Problemzusammenhang, der ›Religion‹ genannt werden könnte und der es einem erlaubt, Gottheiten, Rituale und Glaubensvorstellungen von Papua-Neuguinea bis Mekka, von den Osterinseln bis in den Vatikan zu vergleichen. Gläubige haben nur eine Religion, wie auch ein

33 R. Jackson, Council of Europe Policy and ›Safe Space‹ for dialogue in Religious Education, in: Religionspädagogische Beiträge 71 (2014).

Kind nur eine Mutter hat. Es gibt keinen Punkt, von dem aus man unterschiedliche Religionen vergleichen und *gleichzeitig* auf eine religiöse Art und Weise sprechen könnte«. ³⁴

Nach Latour gibt es keine Perspektive, die von einer gelebten Religion abstrahieren und dennoch den Kern von Religion treffend beschreiben kann. ³⁵ Es gibt nur die religiöse Perspektive von Gläubigen, die es ermöglicht, von Religion zu sprechen, was gleichzeitig bedeutet, die Unzulänglichkeit der religiösen Sprache zu betonen. Deshalb ist es Latour letztlich nicht möglich, seinen Kindern zu erklären, was er sonntags in der Messe getan hat bzw. tut. Jeder Sprechakt objektiviert notwendigerweise, worüber er spricht, obwohl er gleichzeitig immer das Subjektive hervorhebt. Im Blick auf Religion scheint die Beobachtung bedeutsam, denn in interreligiösen Lernprozessen ist es immer schon die Frage gewesen, wie und ob das Allgemeine der Religion zum Vorschein kommt bzw. überhaupt zum Vorschein kommen kann. Dahinter steckt die Frage, ob es eine Wahrheit von Religion gibt, die allen Weltreligionen gemeinsam ist. Religionspädagogisch und theologisch ist in dem Sinn von einer »epistemischen Demut« auszugehen. ³⁶ Im Blick auf die Phasen interreligiösen Lernens, die die Reflexion durchlief, wäre zwischen der Phase zwischen den 1970er und 1980er Jahren im Zeichen der Ausländerpädagogik (Lernen »über«), der Phase der 1990er Jahre als Lernen zwischen Christen und Muslimen (Lernen »mit«), der Phase nach dem 11. September 2001 als einer Religionspädagogik der religiösen Heterogenität, Pluralität, Dialog, Begegnung ... (Lernen »durch«) und der Phase ab den Jahren 2010ff., in denen der Islam selbst ins Zentrum rückt und zum *Akteur* religiösen Lernens (Lernen »von«) wird, zu unterscheiden. ³⁷

Die Unterscheidung von *religiösem Sprechen* und vom *Sprechen über Religion* ist fundamental. Die Religionspädagogik argumentiert analog, wenn sie zwischen einer Theologie *über* Jugendliche, einer Theologie *mit* Jugendlichen und einer Theologie *von* Jugendlichen unterscheidet, um die jeweiligen Perspektiven auf den Gegenstand zu verdeutlichen. Aber worin sieht Latour Wahrheitsbedingungen als Gelingensbedingungen religiöser Rede?

34 B. Latour, Streit, 70f.

35 B. Latour, Jubilieren, 197-202.

36 K. von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012.

37 F. Schweitzer, Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance, Gütersloh 2014.

Präsenz ist Sendung – für Latour geht es um die Transformation der Sprechenden statt den Transport von Informationen. Mit der Transformation gewinnt der Mensch durch Kommunikation eine neue Form:

»Eine Form, die so empfindlich ist für den Klang, mit dem sie geäußert wird, dass sie ganz abrupt umschlagen kann, durch eine entscheidende Krise, von Entfernung in Nähe – und zurück in Entfremdung –, von Abwesenheit in Distanz und wieder zurück. Von dieser Form des Sprechens möchte ich behaupten, dass sie re-präsentiert, in einer der vielen wörtlichen Bedeutungen: Sie vergegenwärtigt aufs Neue, was es heißt, in dem, was man sagt, präsent zu sein.«³⁸

Das hieße für religiöse Lernprozesse und für Religionslehrerinnen und -lehrer, Präsenz zu zeigen, indem sie ernst nehmen, was Schülerinnen und Schüler sagen, und sich um Verständnis bemühen, was sie meinen, wenn sie sprechen. Dabei müssen sie mit ihnen die sich verändernde Dynamik erfassen, die mit dem Reden über Religion und dem religiösen Reden einhergeht. Die performanzorientierten Ansätze der Religionsdidaktik haben das ähnlich reflektiert.³⁹ Es geht bei Latour, wie bei der Performanz, um die Verwandlung vermeintlichen Könnens in echte Präsenz:

»Religiöses Sprechen zeichnet sich jedoch wirklich durch einen Vertrauensbruch aus. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen akrobatischen *salto mortale*, um es mit noch waghalsigeren und riskanteren Mittel[n] noch besser als die Referenz zu machen: Jawohl, es ist ein Purzelbaum, aber mit dem Ziel, in Richtung Gegenwart und Nähe zu springen und zu tanzen: um die Aufmerksamkeit vom Gleichgültigen und Gewohnten wegzulenken, um sich vorzubereiten, von der Präsenz ergriffen zu werden, die den normalen, gewohnten Zeitlauf bricht. Wissen ist nicht der direkte Zugriff auf das Klare, Sichtbare und Bestimmte, sondern ein außergewöhnliches Wagnis, komplex, und das Vertrauen in die Ketten ineinander verschachtelter Transformationen von Dokumenten, die durch viele verschiedene Formen der Prüfung zu zwei neuen sic? Formen? von Visionen führen, die uns dazu zwingen, mit unseren Intuitionen und unseren alltäglichen Vorurteilen zu brechen. Glaube ist schlicht immateriell für jeglichen religiösen Sprechakt; wissen ist

38 B. Latour, Streit, 73.

39 B. Dressler, Performativer Religionsunterricht, evangelisch, in: WiReLex (2015), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100017> [zuletzt aufgerufen am 29.10.2019].

kein akkurater Weg, um wissenschaftliche Aktivität zu charakterisieren. Wir bewegen uns vielleicht ein Stück vorwärts, wenn wir *Vertrauen* als eine Bewegung bezeichnen, die uns zum Nahen und zum Präsenten bringt und das Wort Glaube für die nötige Mischung aus Vertrauen und Zurückhaltung bewahren, die wir brauchen, um all die Dinge einzuschätzen, die wir nicht *direkt* sehen können«. ⁴⁰

Was Bruno Latour in seiner Argumentation hervorhebt, ist, dass es das Absolute der Religion – den einen Gott, die eine Wahrheit, das eine Bild, das sein Antlitz zeigt – nicht für sich gibt, sondern immer nur im Kontext seiner Beschreibungen und *als Beschreibungen*. Deswegen ist Religionsunterricht auch nicht Unterricht im und zum Glauben, sondern Unterricht zur religiösen und ethischen Urteilskompetenz – er entbindet nicht vom eigenen Denken und Sprechen im Horizont der Frage nach Gott, sondern findet genau darin sein Ziel.

5. Schluss

Die hier aufgezeigte, komplexe soziotheologische Gemengelage zeigt, dass die Unverfügbarkeit der Präsenz sozial- und religionsproduktiv ist und damit bildungstheoretisch sowie religionspädagogisch hoch bedeutsam ist. Lerntheoretische Begründungen des Religionsunterrichts betonen zumeist die hohe Bedeutung thematischer Setzungen. Gesellschaftstheoretische Argumentationen betonen die Notwendigkeit, Religion nicht als Grenzphänomen zu bezeichnen, sondern die zentrale Rolle von Religion für die Gesellschaft hervorzuheben. Mit Niklas Luhmann könnte man deswegen formulieren, dass Religion notwendig für die Gesellschaft ist und der Religionsunterricht deswegen einen wichtigen Beitrag für das gesamtgesellschaftliche Gefüge und sein Gelingen leistet. ⁴¹

Der konfessionelle Religionsunterricht ist in seinem Selbstverständnis normativ gebunden. Dazu gehört, dass er die Frage nach Gott wachhalten und die Schülerinnen und Schüler religiös urteilsfähig und mündig machen soll. Das Bekenntnis zur Kirche ist im Horizont seines spezifischen »Angebots von Subjektivität« zu betrachten, das die Existenz der Schülerinnen und

40 B. Latour, Streit, 88.

41 N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002.

Schüler als Berufung begreift. Das Angebot trifft nach Latour nie den Kern dessen, was Religionsunterricht ausmachen kann.

Was trägt der Ansatz Latours für den Religionsunterricht aus? Viele liebengewonnenen religionspädagogischen Gewissheiten werden durch Latour »verflüssigt«. ⁴² Im Zuge der religionspädagogischen Unterrichtsforschung wird genauestens untersucht, wie didaktische Operationalisierungen gelingen können und Schulzeit in echte Lernzeit zu übersetzen ist. Latour zeigt, dass das Moment des Zögerns konstitutiv zum Verständnis von Religion gehört. Eine Didaktik des Zögerns würde die Inkommensurabilitäten der biblischen Sprache als religionsdidaktisch produktives Element auffassen und nicht damit zufrieden sein, dass scheinbar alle im Unterrichtsraum verstanden haben, worum es ging. Zum Zweiten könnte Religionsunterricht als Raum des Zögerns wieder echte Übersetzungsarbeit leisten, die auch die Lehrpersonen zu verrichten hätten. Denn wo »Religion zu nichts führt« (Latour), hat sie auch keine fertigen Antworten außerhalb der eigenen Existenz parat. Übersetzen und Zögern würden die Präsenz im Religionsunterricht konturieren, weil sich die Anwesenden dort wiederfinden und so wechselseitig zur Quelle und Grundlage ihres religiösen Lernens werden. »Man muß begreifen, daß man von ›Alterität‹ oder ›Andersheit‹ nur in bezug auf einen gemeinsam gesetzten Fonds sprechen kann«. ⁴³

Literatur

- Altmeyer, S., Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: ZPT 66/4 (2014), 349-357.
- Dirschl, E., Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.
- Dressler, B., Performativer Religionsunterricht, evangelisch, in: WiReLex (2015), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100017> [29.10.2019].
- Fuchs, O., Wer's glaubt wird selig... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012, 122-127.

42 M. Schüssler, Mit Gott neu beginnen: die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

43 B. Latour/F. Jullien, Das neue Gemeinsame. Andersheit, Ungedachtes und Universalisierendes in den Kulturen, in: Lettre international 80/1 (2008), 63-65, 63.

- Gertenbach, L./ Laux, H., Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019.
- Hoff, G. M., Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock, Leiden/Boston 2017.
- Jackson, R., Council of Europe Policy and »Safe Space« for dialogue in Religious Education, in: Religionspädagogische Beiträge 71 (2014), 111-119.
- Klieme, E./Avenarius, H./Blum W. u.a., Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards: eine Expertise, Bonn 2003.
- Kraschl, D., Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre, Freiburg i.Br. 2017.
- Latour, B., »Du sollst dir kein Standbild machen« – oder: wie man den Streit zwischen Wissenschaft und Religion nicht missversteht, in: Müller, J./Groddeck, V. von (Hg.), (Un)Bestimmtheit. Praktische Problemkonstellationen, München 2013, 69-90.
- Latour, B., Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität, in: Berliner Journal für Soziologie 11/2 (2001), 237-252.
- , Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Frankfurt a.M. 2018.
- , Jubilieren. Über religiöse Rede, Frankfurt a.M. 2011.
- , Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 2008.
- Latour, B./Jullien, F., Das neue Gemeinsame. Andersheit, Ungedachtes und Universalisierendes in den Kulturen, in: Lettre international 80/1 (2008), 63-65.
- Luhmann, N., Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002.
- Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Bd. 5, hg. von Quint, J., Stuttgart 1963.
- Rahner, K., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br./Basel/Wien ⁷1976.
- Riegel U./Gronover, M./Nowack, R., Theorie in Empirie übersetzen. Die Herausforderungen der Konstruktion empirischer Instrumente am Beispiel der Bewältigung religiöser Vielfalt im Kontext der Berufsschule, in: Haußmann, W./Roth, A./Schwarz, S. u.a. (Hg.), EIN-FACH ÜBERSETZEN. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit, Stuttgart 2019, 165-174.
- Schüssler, M., Mit Gott neu beginnen: die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.
- Schweitzer, F., Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance, Gütersloh 2014.

—, Religionspädagogik, Gütersloh 2006.

Stosch, K. von, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012.

Zenger, E., Gottes Bogen in den Wolken, Stuttgart 1983.

Zierer, K., Auf die Qualität des Unterrichts kommt es an, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.12.2013, 296.

Zimbardo, P. G., Psychologie, Berlin ⁵1992.

Autor*innen

Stefan Altmeyer (*1976), Professor für Religionspädagogik, Katechetik und Fachdidaktik Religion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Lehr- und Forschungstätigkeiten zu den Schwerpunkten religiöse Sprachkompetenz, ästhetische Dimension religiöser Lern- und Bildungsprozesse, ökologisches Lernen im Religionsunterricht; aktuelle Publikation (zusammen mit der Forschungsgruppe RMEMBER): *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse* (2019).

Christian Bauer (*1973), Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Innsbruck, Lehr- und Forschungstätigkeiten zu Diskursen, Praktiken und Spiritualitäten christlicher Zeitgenossenschaft. Aktuelle Publikation (hg. zusammen mit Marco Sorace): *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau* (2019).

Daniel Bogner (*1972), Professor für Allgemeine Moraltheologie und Ethik an der Universität Fribourg/CH, Lehr- und Forschungstätigkeiten im Bereich von Rechtsethik und politischer Ethik, einer theologisch ausgewiesenen Fundamentalmoral sowie zum Werk Michel de Certeaus. Aktuelle Publikation (hg. zusammen mit Markus Zimmermann): *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlegendiskussion* (2019).

Andree Burke (*1991), Dr. theol., Fort- und Weiterbildner im Erzbistum Hamburg, Lehr- und Forschungstätigkeit in der Pastoraltheologie, aktuell mit besonderem Fokus auf berufliche Rollenkonfigurationen in der Pastoral. Aktuelle Publikation: *Das Ereignis des Menschlichen. Menschenwürde und Seelsorge: ein pastoraltheologischer Entwurf* (2020).

Matthias Gronover (*1973), Professor für Religionspädagogik am Katholischen Institut für berufsorientierte Religionspädagogik an der Universität Tübingen, Lehr- und Forschungstätigkeiten im Bereich der Grundfragen der Religionspädagogik (Wissenschaftstheorie, religiöse Bildung in Schule und Gemeinde, Spiritualität, Konfessionalität) und der empirischen Forschung zum Religionsunterricht, insbesondere an berufsbildenden Schulen. Aktuelle Publikation (hg. zusammen mit Christoph Knoblauch): *Sport und Religion. Bausteine für den Religionsunterricht* (2020).

Maren Lehmann (*1966), Dr. phil. habil., Professorin für soziologische Theorie an der Zeppelin Universität Friedrichshafen am Bodensee, zuletzt publiziert: *Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk*, Leipzig 2018.

Anna Maria Riedl (*1982), Dr. theol., Lehr- und Forschungsbeauftragte für Theologische Ethik an der Universität Luzern/CH, Lehr- und Forschungstätigkeit im Bereich sozial- und moralphilosophischer Grundlagenfragen Theologischer Ethik und politischer Ethik sowie Fragen der Biopolitik und des Transhumanismus. Promotion zu Judith Butler (2016), laufendes Habilitationsprojekt zu Bruno Latour.

Michael Schüßler (*1972), Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Lehr- und Forschungstätigkeiten zur Analyse und Orientierung kirchlicher, religiöser und gesellschaftlicher Transformationsprozesse mit den Schwerpunkten: Veränderte Zeitverhältnisse, Gender/Diversity/Religion, Caritas und Theologie sozialer Arbeit, Dekolonisierung europäischer Theologie und Pastoral. Jüngere Publikation (hg. mit Tobias Kläden): *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (QD 286) 2017.

Teresa Schweighofer (*1983), Dr. theol., Juniorprofessorin für Praktische Theologie am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt Universität zu Berlin, Forschungsschwerpunkte in den Bereichen Ambiguitätsbearbeitungspraktiken des Christentums, Pastoralsoziologie und Pastoralliturgik. Zuletzt publiziert: *Das Leben deuten. Eine praktisch-theologische Studie zu Freier Ritualbegleitung* (2019).

Jörg Seip (*1967), Professor für Pastoraltheologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Lehr- und Forschungstätigkeiten in den

Bereichen einer diskurskritischen Verortung der Praktischen Theologie, der Homiletik und im Diskursfeld von Literatur, Literaturwissenschaft und Theologie. Aktuelle Publikation (zusammen mit B. Schwens-Harrant): *Mind the gap. Sieben Fährten über das Verfertigen von Identitäten* (2019).

Sibylle Trawöger (*1983), Juniorprofessorin für Systematische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Würzburg, Lehr- und Forschungstätigkeiten im Bereich von Naturwissenschaft und Theologie im Dialog, Elementarisierung von systematischen Themen, Spiritualität und Grundlagentheorie der Theologie. Aktuelle Publikation: *Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie* (2019).

Religionswissenschaft



Volkhard Krech

Die Evolution der Religion Ein soziologischer Grundriss

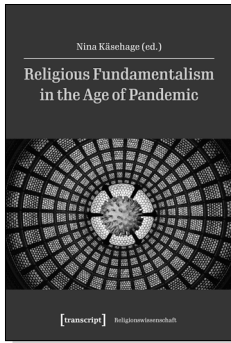
April 2021, 472 S., kart.

26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen

39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)

Religious Fundamentalism **in the Age of Pandemic**

April 2021, 278 p., pb., col. ill.

37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1

E-Book: available as free open access publication

PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5



Claudia Gärtner

Klima, Corona und das Christentum Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen

29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2

E-Book:

PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Heinrich Wilhelm Schäfer

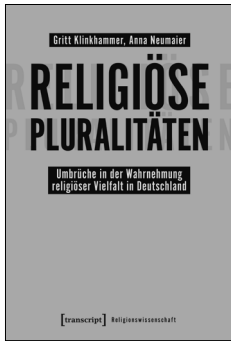
Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-)Imperialismus Religiöse Verflechtungen in den Amerikas

2020, 210 S., kart.

29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5

E-Book:

PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9



Gritt Klinkhammer, Anna Neumaier

Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland

2020, 298 S., kart.

35,00 € (DE), 978-3-8376-5190-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5190-8



Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Bachzitate: Widerhall und Spiegelung Übergänge zwischen Klang und Bild im Anschluss an Bach

April 2021, 258 S., kart.,

36 SW-Abbildungen, 10 Farbabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-5639-8

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5639-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

