

THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– April 2022 –

Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, hg. v. Daniel BOGNER / Michael SCHÜßLER / Christian BAUER. – Bielefeld: transcript Verlag 2021. 283 S., brosch. € 35,00 ISBN: 978-3-8376-5869-9

Das Werk von Bruno Latour zählt zu den bedeutendsten soziologischen Neuansätzen im Übergang des 20./21. Jh.s. Die Relevanz der maßgeblich von ihm entwickelten „Akteurs-Netzwerk-Theorie“ (ANT) erweist sich mit der epistemologischen Erweiterung des Konzepts handelnder Akteure um den nichtmenschlichen Raum als eine entscheidende Perspektive, um etwa die durchgreifenden Umstellungen digitalisierter Wissensformen erfassen zu können. Sein „Terrestrisches Manifest“ erwächst konsequent aus den Überlegungen, die Latour grundlagentheoretisch im *Parlament der Dinge*¹ entwickelt hat und die angesichts ökologischer Herausforderungen eine hohe Dringlichkeit annehmen. Mit diesen Koordinaten zeichnet sich ein soziologischer Theoriekomplex ab, der dazu auffordert, *Gesellschaft neu zu denken*.

Dass dies, wie der Untertitel des vorliegenden Bd.es prospektiert, auch für die Theologie gilt, ergibt sich bereits aus den zahlreichen Religionsbezügen, die Latours Arbeiten durchziehen. Nicht zuletzt greifen die erkenntnistheoretischen Interventionen von Latours Denken in die grundlagentheoretischen Konstellationen der Theologie ein – sei es mit performanztheoretischen Umstellungen der Erkenntnistheorie, sei es mit der spezifischen Herausforderungsdynamik des *material turn* à la Latour sowie den Aufmerksamkeitsgeboten eines konnektiven, im präzisen Formsinn *assoziativen* Denkens. Davon ist die Theol. im Ganzen betroffen – in ihrer wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Disposition sowie in ihren disziplinären Fachformationen. Von daher überrascht es, dass – zumal im deutschsprachigen Raum – die Arbeiten Latours erst allmählich und verzögert theol. Interesse auslösen.

Der vorliegende Bd. schließt diese Forschungslücke. Er entwickelt Latours Denken in seinen theol. Anschlussoptionen mit Perspektiven, die in einem erkenntnistheoretischen Teil (I. „Ander(e)s denken mit Latour: Erkenntnistheorie und Theologie“), in einem Teil zur Bedeutung der terrestrischen Transformation und ihrer Relevanz für die „digitale Gesellschaft“ (II. „Gott, Gaia und eine digitale Gesellschaft: Latours Schöpfung(en)“) sowie in einem abschließenden Teil zur Frage nach den Möglichkeiten rezenter Rede von Gott (III. „Wie (nicht) von Gott sprechen: Über religiöse Rede“) entfaltet werden.

Die Einleitung der Hg. skizziert den theol. Rezeptionsstand Latours und benennt exemplarische Herausforderungsmomente, die theoriekonstitutiv benannt werden. Der Bd. zielt auf eine Dialogeröffnung mit einem avancierten soziologischen Theorieformat, in dem sich Spuren

¹ Bruno LATOUR: Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie. Frankfurt a. M. 2001.

intensiver Auseinandersetzung mit Religion finden. Bereits in erkenntnistheol. Interesse sollen die Wechselwirkungsverhältnisse von Theologie und ihrem „Außen“ in Gestalt von Latours Soziologie, aber zugleich jenem „Anderen“, das er epistemisch konfiguriert, aufgenommen werden. Als eine Leitfrage verfolgt der Bd., „wie Latour insgesamt Welt- und Ding- und Religionsverhältnisse konzipiert“ (9): „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“ (10).

Der erste Beitrag von *Maren Lehmann* („Sci scires donum Dei. Ambivalenzen des Beobachtens oder: An der Quelle der Sozialität“) fragt nach der Anregungskraft epistemologischer Unsicherheit: „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?“ (18) Lehmann geht dem nach, indem sie die ANT in ihren Grundzügen entwickelt und auf religionsbezogene Forschungsfragen sowie Themen hin abbildet, um auf dieser Basis eine These zu skizzieren, die auch für die folgenden Beiträge eine Art Leseregie bildet: „Religiöse Kommunikation muss sich, wenn sie Latour folgt, säkularisieren“ (27).

Auf dieser Linie fordert *Stefan Altmeyer* programmatisch, *die Dinge mit Bruno Latour theologisch zu denken*. A. bestimmt präzise den Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Transformationsarbeit Latours in ihren *materialistischen* Konsequenzen. So bestimmt er die „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“ (43). Theol. verändert damit ihr Theoriedesign: „Ansätze einer objekt-orientierten Theologie stehen für den Versuch einer entsprechend vollständig neu formatierten Theologie, die ohne die Unterscheidung immanent / transzendent auskommen möchte“ (43).

Wie dies gelingen kann, skizziert *Jörg Seip* in einem fulminanten Essay zu „Ameisenwege und Ligaturen. Praktisch-theol. Verunreinigungsarbeit nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie“. Als Ausgangspunkt wählt S. Latours „epistemologische Umstellung (...) einer Soziologie der substantiellen Größen hin zu einer Soziologie der Assoziationen und des Wieder-Versammelns (reassembly)“ (50). Theol. leitet sich daraus die Reflexionsnotwendigkeit auf die spezifische Materialität des theol. Objektbereichs ab. Das zieht Umstellungen in der Vermessung des theol. Theoriegeländes nach sich, die Seip aus pastoraltheol. Sicht namhaft macht: „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 Topographie, der Sakralbauten usw. Diese Setzungen werden eine andere Praxis verhindern, weil sie die „Mitte“ übersprungen und unsichtbar gemacht haben.“ (58)

Der für diesen Bd. grundlegende Aufsatz von *Daniel Bogner* führt „christliche Theologie im Dialog mit Latour“ leitmotivisch durch. „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“ 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“ (79). Dies kann gelingen, wenn dem Innovationsgehalt religiöser Traditionen Raum gegeben wird, dabei aber eine Einsicht Latours den Zugang zur Revitalisierung religiöser Konzepte und ihrer Kommunikation offen hält: das Religiöse „als eigene Modalität zu existieren“ (95) anzuerkennen. Theol. sowie religiöse Weltorientierung beziehen damit nicht einen Sonderraum transzendenter Wirklichkeitserschließung, sondern zeigen und bewähren, ja offenbaren im Raum der Welt. Latours Soziologie begreift Bogner von daher konsequent als ein „Modell (...), 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“ (99).

Davon gehen weitreichende theol. Anregungen aus. Bogner formuliert sie im Übergang zum sich anschließenden Teil II des Bandes: „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“ (110).

Der Beitrag von *Christian Bauer* zeigt dies, indem er theologiegeschichtliche und zugleich theoriesystematische Anschlussstellen für dieses Gespräch aufdeckt. Er verwickelt Latours Ansatz in programmatische Linienführungen, die vom Kolosser-Hymnus und der Patristik bis in die Theol. des 20. Jh. reichen und einen Polylog mit Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Leonardo Boff und Marie-Dominique Chenu inszenieren. Das Programm einer *terrestrischen Theologie* wird im Horizont der *Theologie der Welt* so formatiert, dass der Gedanke einer „*Deep incarnation*“ (Niels Henrik Gregersen) Konturen gewinnt: die „umfassende Inkarnation Gottes in den Tiefen der irdischen Materie“ (124). Spätestens hier wird deutlich, wie weitreichend das Theorieangebot Latours für die Theol. erscheint.

In epistemologischer Sicht markiert dies *Michael Schüßlers* Aufsatz zu „Transformationen einer Theologie der Digitalität“. Der „Switch von der historischen Tiefenhermeneutik des Ursprungs zur performativen Neuerfindung von Bedeutung in einer flachen Welt ist eine der Entdeckungen Latours.“ (164) Das bestätigt sich im Zuge der Umstellungen unserer Wissensformen unter Digitalisierungsbedingungen – nicht nur im Zeichen einer neuen Sensibilität für Unverfügbares im Horizont des sich totalisierenden Marktes der Verfügbarkeiten. Schüßler diagnostiziert eine rezente „Religionsproduktivität“ (172) im Zeichen der Digitalisierung von Kommunikation und der Erweiterung des Aktanten-Felds. Für dieses Phänomenspektrum kann Theologie Reflexionskompetenzen und Orientierungswissen bereitstellen: „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“ (174).

Die Anregungskraft für eine „erneuerte Theologie für eine digitale Gesellschaft“, die Schüßler mit ethischen Markern absteckt, wird von *Sybille Trawöger* „für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie“ produktiv gemacht. Als entscheidend erweist sich, dass die ANT „die fixe Zuordnung „Beobachterperspektive = Naturwissenschaft“ und „Teilnehmerperspektive = Geisteswissenschaft““ (201) aufhebt. Hier kommt auch die performanztheoretische Intervention Latours zur Geltung: Latour „verwendet (...) den Begriff Performanz, um die Wirkkraft von unterschiedlichsten Akteuren und somit auch von Kleinstlebewesen herauszustreichen“ (207). Die

Theorie der Performativität bestimmt die Akteurs-Bedeutung auch auf der (exemplarisch: biologischen) Mikroebene – was in Zeiten der Pandemie von hoher Relevanz erscheint. Die entsprechenden Deutungskapazitäten der ANT erlauben es, „Mikroperformativität, Symbio(gene)se und Relation als Impulse für die Schöpfungstheologie“ (210) aufzugreifen. Trawöger greift hier – mit Latour – auf die Gaia-Hypothese von Margulis/Lovelock zurück, die „die wechselseitige Bezogenheit der Lebewesen untereinander und die Lebendigkeit der Erde“ (211) betont. Damit lässt sich ein kraftvolles Plädoyer für eine kosmologische Schöpfungstheol. aufsetzen, die Trawöger im Anschluss an Catherine Keller prozessiert.

Anna Maria Riedl bringt diese Impulse unter biopolitischen Vorzeichen ein – mit besonderem Augenmerk auf die „Herausforderung des Transhumanismus“ (219). Was bedeutet der Übergang transhumaner Modellierungen im Zeichen von KI und der Hybridisierung des Humanen für die theol. Anthropologie wie für die ethischen Bewertungsgrundlagen transhumaner Prozesse? „Die Weiterentwicklung des biopolitischen Ansatzes durch Bruno Latour und seine Betonung des Materiellen wird als eine Möglichkeit des Perspektivwechsels für den ethischen Diskurs vorgestellt“ (220). Das gilt nicht zuletzt mit Blick auf die Bedeutung des Aktanten-Konzepts, wobei dies vor allem die Frage nach den *epistemischen frames* ethisch-theol. Theoriebildung aufwirft: „Problemrahmen für die Weiterentwicklung theologischer Ethik: ‚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“ (235). Hier zeichnen sich eminente Umstellungen der theol. Epistemologie ab.

In förmlich fundamental-theol. Perspektive schlagen sie auf die Frage nach der Möglichkeit der Rede von Gott und den Valenzen religiöser Sprechformen zurück, denen sich die Beiträge des abschließenden dritten Teils widmen. *Teresa Schweighofer* und *Andree Burke* greifen Bruno Latours „Jubilieren“ auf, um „eine pastoraltheologische Lesart“ zu entwickeln (243). Dabei gilt es zunächst, die Eigenart von Latours Diskurs in seiner Sprachform zu präparieren. „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“ (248). Der Unverzichtbarkeit einer religiösen Sprechform wie des Jubilierens, das mehr und anderes ausdrückt und impliziert als bloßer Jubel (etwa in einem Stadion), bricht sich an der Problematik, es aus dem religiösen Überzeugungsrahmen zu lösen, der für Latour seine Plausibilität verloren hat, aber die spezifisch theol. Hintergrundannahmen des *Jubilierens* bindet. Hier wird wiederum die transversale Assoziativität von vermeintlich strikt umrissenen religiös-säkularen Sphären Grenzen zum Thema – und auf die Probe gestellt. Dabei kann der religiöse Sprechakt als „Legende“ dienen, die es auf unerkanntem Gelände *unterwegs*, also performativ gestattet, sich *religiös* zu orientieren. „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“ (254).

Einen besonderen Ort dafür stellt die praktische Übersetzungsarbeit des Religionsunterrichts bereit, dem sich der abschließende Beitrag von *Matthias Gronover* widmet. Im Sinne der ANT hatten

Schweighofer und Burke vorgeschlagen, das Evangelium „nicht als Text von früher, sondern als Ereignis heute aufzufassen“ (257). Dem entsprechen die performanztheoretischen Überlegungen zur *Situation* des RU von Gronover: „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“ (261). Das Evangelium spricht, es agiert selbst – im Akut der kommunikativen Situation, in der das Evangelium artikuliert wird und sich selbst artikuliert. Eine besondere Präsenzform entsteht, die auf ein fundamentaltheol. Format von Übersetzung nicht nur im RU zuhält, sondern wiederum *performativ* die spezifisch theol. Aneignungsform auch des Latour’schen Diskurses auf den Begriff bringt und durchführt.

Der vorliegende Bd. eröffnet mit seinem thematischen Spektrum und seinen Bezügen einen Diskursraum, der an Bedeutung gewinnen wird. Aufgrund der hohen Qualität der Einzelbeiträge sowie der Komposition des Bd.es wird er einen bleibenden Bezugspunkt der theol. Latour-Rezeption darstellen.

Über den Autor:

Gregor Maria Hoff, Dr., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Universität Salzburg (gregor.hoff@plus.ac.at)