

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 ernüchtert 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 verweigernde »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 – unaufgelöst 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 patois*, 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 entgegensetzen 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 zuhandelnden »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 sogenannt 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 Ligouri* (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 Treuebrüchen.«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 Ineinander 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 vorherzusagen, 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 vorangegange-

34 An der Universität Dijon folgt er den Seminaren des Philosophen, Ricœur-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 Reform« 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 Überlieferungsgehalt 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 Beispielexegesen*, 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 »Gründungszenen 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 klingt«, 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 Währung 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 Zentralspektive 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 laumoyanter, 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 determinier- ten, hegemonialen Deutungshorizontes zu verstehen. (3) Vielmehr wird ein Modell entworfen, das die bleibende, persistente Relevanz von Religion ver- stehbar 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 er- schließende Überwelt, zwischen denen es längst schon keine »offiziellen« Brücken mehr gibt. Latours Existenzweisen-Projekt macht ein Angebot: In- dem er Existenzweisen ontologisch egalitär und in einer vielfach aufeinander bezogenen Weise konzipiert, erspart er es der Religion, zu »Hilfskonstruk- tionen« 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 Perspekti- ven 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 Reli- giosität und deren kirchlich-institutioneller Vermittlung an.

56 In Spiritualität und Pastoral vermag es die Kirche, solche Dichotomien unter dem Si- gnum »produktiver Spannungen« schönzureden. Damit ist nicht gesagt, dass im reli- giösen 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. Gertenbach/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 Nebenkapselle 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 Moraltheorie.

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 Proprium 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 »Fahrrersitz« 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 vormoderne 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 erhabene 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, Rituale 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 (3 2009).

sich möglichst gut anzunähern hat, kehren die anderen den Spieß um: Orthopraxis »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 Teilhabe 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 Wiederaufnehmens* 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 *gehören*. 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.

kenntnissubstrate) 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 aufgegebenen 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 Misslingensbedingungen 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 – forsche 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. Moralthologie 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 Moralthologie, 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 (³2009).
- 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.