

IST DAS ALLES? DIE DINGE THEOLOGISCH DENKEN MIT BRUNO LATOUR

Stefan Altmeyer

1. Das Problem der Materialität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Die Dinge integrieren

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

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

7 H. Laux, Materialität, 192.

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

9 Vgl. insbesondere B. Latour/S. Woolgar, *Laboratory life. The construction of scientific facts*, Princeton, N. J. 1986; B. Latour, *The pasteurization of France*, Cambridge, Mass. 1988.

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

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

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

3. Mischwesen reflektieren

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

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

¹² H. Laux, Materialität, 192.

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

¹³ B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. ⁴2013, 65; vgl. auch B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 2006.

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

¹⁵ Ebd., 133.

¹⁶ U. Schimank, *Die unmögliche Trennung von Natur und Gesellschaft – Bruno Latours Diagnose der Selbsttäuschung der Moderne*, in: U. Schimank/U. Volkmann (Hg.), *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme*, Wiesbaden ²2007, 157-169, 157.

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

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

4. Menschen und Nichtmenschen symmetrisieren

Der dritte Lösungsweg besteht darin, die Theorie des Sozialen so zu verändern, dass menschliche und nichtmenschliche Akteure gleichberechtigt in den Blick genommen werden. »Die Soziologie ist dann keine Menschenwissenschaft mehr, die gelegentlich materielle Phänomene in die Analyse einbezieht¹⁸, ihr Gegenstand sind vielmehr die Beziehungen zwischen Dingen und Menschen, die das Soziale je aktuell konstituieren. Diese Möglichkeit geht insofern über die bislang erreichte Reflexion von hybriden Phänomenen hinaus, als eine generelle Symmetrisierung menschlicher und nichtmenschlicher Akteure gefordert wird. Das Soziale ist nicht mehr das, was durch menschliches Handeln entsteht und wofür Dinge nur einen Rahmen, Hintergrund oder Instrumente darstellen. Die soziale Wirklichkeit ist vielmehr gleichermaßen durch Menschen und Nichtmenschen konstituiert.

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

18 H. Laux, Materialität, 192.

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

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

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

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

²⁰ Ebd., 123.

²¹ Ebd., 124.

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

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

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

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

5. Eine flache Ontologie denken

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

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

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

25 H. Laux, Materialität, 193.

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

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

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

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

28 B. Latour, Nie modern gewesen, 114.

29 H. Schäfer, Instabilität, 261.

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

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

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

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

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

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

³² Ebd., 16.

³³ B. Latour, Pasteurization, 158.

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

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

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

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

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

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

³⁷ Ebd., 41.

³⁸ B. Latour, Nie modern gewesen, 170.

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

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

6. Ist alles schon genug? Offene Fragen

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

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

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

41 B. Latour, Pasteurization, 213.

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

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

* B. Latour, Hoffnung, 231.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

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

- Schmidgen, H., Bruno Latour zur Einführung, Hamburg 2011.
- Schroer, M., Soziologische Theorien. Von den Klassikern bis zur Gegenwart (UTB Soziologie 8695), Paderborn 2017, 405-438.
- Tellmann, U., Die Welt als Labor – Über eine folgenreiche Gründungsszene der ANT, in: Farzin, S./Laux, H. (Hg.), Gründungsszenen soziologischer Theorie, Wiesbaden 2014, 25-40.
- Themenheft »Religiöse Dinge«, in: Katechetische Blätter 142/6 (2017).