

Anna Maria Riedl

Transformieren und Wachmachen. Überlegungen zu einer Ethik der Bezogenheit auf Anderes und Andere

Zusammenfassung

In Auseinandersetzung mit Bruno Latour, vor allem seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen, der Kritik an den Dichotomien der Moderne und dem Umgang mit Hybridität wird ein Modell von Christlicher Sozialethik als veränderungsorientierter Wissenschaft entwickelt. Ihre Aufgabe besteht darin, eine (neue) Beziehung zur Erde herzustellen, damit wir wahrnehmen, wer mit uns den Grund teilt, auf dem und von dem wir leben. Dieses Kollektiv der Menschen und Nicht-Menschen gilt es zur gemeinsamen Welt zu versammeln, um zu verhandeln, wie wir miteinander leben wollen.

Abstract

In discussion with Bruno Latour, especially his scientific theoretical considerations, the criticism of the modern dichotomies and the handling of hybridity, a model of Christian social ethics as a change-oriented science is developed. Its task is to establish a (new) relationship with the earth, so that we perceive who shares with us the ground on which and from which we live. This collective of humans and non-humans must be gathered into a common world in order to negotiate how we want to live together.

1 Einleitung

Der folgende Beitrag entwickelt im Gespräch mit Bruno Latour ein Modell von Christlicher Sozialethik als veränderungsorientierter Wissenschaft. Hybridität und Relationalität werden dabei als wissenschaftstheoretische Schlüsselkategorien in den Blick genommen. Die Überlegungen beginnen mit einem als *Umweg über das Anthropozän* (2) benannten Kapitel. Dieser Umweg gibt den weiteren wissenschaftstheoretischen Erörterungen einen Sitz im Leben und zeigt die Dringlichkeit auf, die hinter den nachfolgenden Auseinandersetzungen mit Hybridität und Relationalität steht.¹ Anschließend erfolgt der Einstieg in *Latours Wissenschaftstheorie* (3) und zwar in drei Schritten: zunächst als *Kritik der Reinheit* (3.1), bei

1 Dieser Text beruht auf einem Vortrag, gehalten bei der Jubiläumstagung des ICS am 15. Juli 2021, noch nicht ahnend, dass alles, was man zu dem Thema sagen und schreiben kann, parallel durch die zur selben Zeit sich ereignende

der die Dichotomien der Moderne auf den Prüfstand kommen, indem *Hybridität als Kennzeichen der Wirklichkeit* (3.2) ausgewiesen wird und entlang der Frage, was Latour mit dem Begriff *politische Ökologie* (3.3) meint. Das vierte Kapitel nimmt unter dem Titel *Eine neue Beziehung zu Erde* (4) Latours Verständnis von Religion in den Blick. Zum Abschluss wird als Ausblick der Ertrag einer sozialetischen Auseinandersetzung mit Latour gehoben, der nicht nur im Herstellen von Beziehung liegt, sondern *die gemeinsame Welt versammeln* (5) will.

2 Ein Umweg über das Anthropozän

„Ein stockschwingendes Feindespaar bekämpft sich inmitten von Treibsand. [...] Bei jeder Bewegung saugt ein zähflüssiger Strudel sie weiter ein, so dass sie einander nach und nach selbst begraben. [...] Es gibt nur zwei Kämpfende, die der Sieg ohne jeden Zweifel voneinander scheiden wird. Doch in dritter Position [...] machen wir noch einen dritten Ort aus, den Morast, wo der Kampf im Schlamm versinkt. [...] Vergessen wir nicht die Welt der Dinge: den Flugsand, das Wasser, den Schlamm, das Röhricht des Sumpfes“ (Serres 1994, II–12)

Mit diesen Worten eröffnet der französische Philosoph Michel Serres sein Buch *Der Naturvertrag* (1990, auf Deutsch 1994). Er bezieht sich dabei auf ein Bild von Francisco de Goya: *Duell mit Knüppeln* (Duelo a Garrotazos 1823). Das im Prado (Madrid) ausgestellte Bild zeigt zwei Männer vor einem weiten Himmel mit Bergen im Hintergrund, die sich mit Stöcken bekämpfen. Was beim Betrachten der beiden Kämpfenden mit ihren Knüppeln leicht aus dem Blick gerät ist das eigentliche Drama. Die Männer stecken bereits bis zu den Knien in Treibsand. Jede Bewegung, jeder Schlag saugt beide tiefer hinab, so dass am Ende beide verlieren werden, wenn sie an ihrem Kampf festhalten. Für Serres ist dieses Bild eine Allegorie:

„Es verweist auf die Beschränktheit aller herkömmlichen Vorstellungen von Politik, die sich allein für die Konflikte zwischen Menschen interessieren und vergessen, dass die Bedingung dieser Konflikte ein gemeinsamer Boden ist, der

Flutkatastrophe in NRW und Rheinland-Pfalz eine solch traurige Aktualität erhalten würde.

die Kämpfer zu verschlingen droht. [...] Der Verlauf ihres Streits hängt also von einer dritten Kraft ab: dem Erdsystem, das die Grundlage allen Lebens ist und dessen Eigendynamik auf die menschlichen Konflikte zurückwirkt.“ (Horn/Bergthaller 2020, 100–101)

In dieser Deutung ist das Bild auch eine Allegorie für das Anthropozän. Im Februar 2000 soll der Atmosphärentechniker Paul J. Crutzen bei einer Tagung zum Erd-System in Mexico City, nachdem er den ganzen Tag den Vorträgen zugehört hatte, gerufen haben: „Stop using the word Holocene. We’re not in the Holocene anymore. We’re in the ... the ... the Anthropocene!“ (Davies 2016, 42)

Die Geburtsstunde eines neuen Erdzeitalters. Benannt nach dem Menschen, der zum maßgeblichen Faktor geworden ist, weil er den Planeten, das Ökosystem und das Klima nachhaltig verändert hat. So wie sich die Namensgebung – der Anekdote nach – einer Unterbrechung verdankt, lässt sich auch das Anthropozän selbst als eine solche verstehen. Der Begriff beschreibt keine Krise, die irgendwann vorbei sein wird, sondern einen Bruch mit den bisherigen Verhältnissen unseres Lebens. Das Anthropozän ist damit in erster Linie eine Gegenwartsdiagnose (vgl. Horn/Bergthaller 2020, 9–10). Der Leitartikel des Economist von 2011 bringt genau das auf den Punkt, wenn er mit dem Satz beginnt: „Humans have changed the way the world works. Now they have to change the way they think about it, too.“ (26. 05. 2011)

So sehr der Begriff uns darauf aufmerksam macht, dass die Verhältnisse, die wir im Holozän kannten, vorbei sind und etwas Neues ansteht, so wenig beinhaltet er schon eine Lösung für diese Krise oder das Komende. Als Unterbrechung fungiert das Anthropozän vielmehr zunächst wie ein Weckruf: Es verlangt nicht nur die sozialen Konflikte, die Kämpfe zwischen Menschen und Staaten zu sehen, sondern endlich auch den gemeinsamen Boden, auf dem wir stehen und der uns zu verschlingen droht. Wollen wir überleben, müssen wir unser Verhältnis zur Welt anders denken, es transformieren. Das wirft nicht nur die Frage auf, wohin transformieren, sondern zunächst wie wir bisher unser Verhältnis zur Welt denken.

Im Folgenden wird dies entlang einer These des französischen Soziologen, Anthropologen und Philosophen Bruno Latour verfolgt, der sagt, wir können die Dramatik der Situation nicht erfassen und ihr nicht begegnen, weil wir Natur und Soziales/Kultur/Politik immer getrennt betrachten.

3 Latours Wissenschaftstheorie

3.1 Kritik der Reinheit

Latour vertritt die These, dass es uns bislang schwerfällt, die beiden Dimensionen von Natur und Sozialem gleichzeitig zu betrachten, weil wir in den Dichotomien der Moderne denken. Für ihn ist die Trennung zwischen Natürlichem und Sozialem eine Konstruktionsleistung der modernen Kultur. Diese hat ein ganz bestimmtes Mensch-Natur-Verhältnis hervorgebracht, aus dem unser heutiger Umgang mit der Natur entspringt.

Geprägt ist dieses Verhältnis dadurch, dass die Modernen – wie Latour sie nennt – in Dichotomien denken. Und zwar vor allem in der Dichotomie von *Natur und Mensch* oder – je nachdem, welche Problematik in den Blick genommen wird – zwischen der Natur und dem Sozialen, der Kultur, der Gesellschaft, der Technik. Daraus folgt die Trennung von Subjekt und Objekt und die Gegenüberstellung von Politik, die das Soziale und die Werte in den Blick nimmt, und (Natur-)Wissenschaft, die für das Natürliche, das Materielle und die Fakten zuständig ist.

Durch diese Dichotomie steht die Natur den modernen Menschen als eine Wirklichkeit gegenüber. Sie wird zur Bühne, auf der der Mensch agiert. Sie ist nicht sein Produkt, sondern hat scheinbar immer schon existiert. Umgekehrt ist in diesem Weltbild die Gesellschaft, die Kultur allein das Werk des Menschen und ergibt sich ausschließlich aus den sozialen Anstrengungen.

Den komplexen Charakter des gesellschaftlichen Naturverhältnisses zu erfassen, ist ein bekanntes umweltsoziologisches Kernproblem und bei weitem keines, das nur Latour benannt hat. Als biologisches Wesen ist der Mensch Teil *und* Gegenüber der Natur. Die Originalität von Latours Überlegungen ergibt sich vielmehr aus seiner Hypothese, wonach die Moderne auf zwei Ensembles von Praktiken beruht, der *Reinigung* und der *Übersetzung*:

Das Ensemble der *Reinigung* hält die Dichotomie von Natur – Mensch aufrecht. Reinigung ist die Praxis, die die Moderne zuvorderst charakterisiert: Rationalität, ordnende Vernunft, Systeme schaffen. Die Moderne bringt damit „zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen [hervor], die der Menschen einerseits, die der nicht-menschlichen Wesen andererseits“ (Latour 2008, 19).

Die Praxis der *Übersetzung* hingegen ermöglicht Vernetzungen und Verstrickungen zwischen den ontologischen Zonen und erzeugt dadurch „vollkommen neue Mischungen zwischen Wesen: Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur“ (Latour 2008, 19).

Beide Praktiken kommen immer vor, werden jedoch nicht zusammen betrachtet. Nach Latour ist es gerade die moderne Arbeit der Reinigung, die die vielfältigen Prozesse der Vermittlung und Übersetzung in Gang gesetzt hat. Gerade weil es unter der Annahme einer dichotomen Wirklichkeit unterlassen wurde, die Interdependenz und Interaktion menschlicher und nicht-menschlicher Wesen in den Blick zu nehmen, konnten sich hybride Wesen unbemerkt und ungehindert vervielfältigen und ausbreiten (vgl. Latour 2008, 20–21).

3.2 Hybridität als Kennzeichen der Wirklichkeit

Spätestens mit dem Anthropozän wird deutlich, dass diese sauberen Trennungen der Moderne nicht mehr funktionieren. Die Natur, die die Modernen bislang als ahistorisch, isoliert, inhuman betrachten, scheint sich zu einem lebendigen Gegenüber zu entwickeln und zurückzuschlagen, etwa in Form von Katastrophen oder schwer eindämmbaren Krankheiten. Selbst der damalige Bundestrainer der deutschen Fußballnationalmannschaft der Männer, Joachim Löw, scheint dieses Phänomen schon zu beobachten, sagte er doch in einer Videoschleife des DFB zur Coronakrise vom 18. 3. 2020: „Die Erde scheint sich [...] zu wehren gegen den Menschen, der immer denkt, dass er alles kann und alles weiß.“

Verstärkt durch den technischen Fortschritt schreiten die von Latour als Phänomene der Hybridisierung beschriebenen Entwicklungen immer schneller voran und breiten sich immer unkontrollierter aus. Ein markantes Beispiel dafür sind Biofakte, dabei handelt es sich um eine Wortneuschöpfung aus *bios* (Leben) und *Artefakt* (gemachter Gegenstand) (vgl. Karafyllis 2001). Biofakte – wie z. B. der Gen-Mais, das Klon-Schaf oder die Krebs-Maus – besetzen einen Zwischenbereich, sie leben und entwickeln sich, das allerdings nur aufgrund technischer Eingriffe. Sie sind gemacht. Damit unterlaufen sie die klassische Unterscheidung von unbelebter Technik und lebendiger Natur und bilden so etwas wie die Spitze des Eisbergs der Hybridisierung. Die eigentliche Vermischung von Natürlichem und Sozialem geht jedoch viel weiter. „Dass wir von Hybriden oder Mischwesen umgeben sind bzw. Bestandteile derselben

bilden, ist nicht erst durch Cyborgs, Biofakte oder Denkmaschinen manifest geworden [...]. Die scharfe Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Politik und Natur ist der menschlichen Existenz in der modernen Welt zu keinem Zeitpunkt wirklich gerecht geworden.“ (Hagner 2006, 131) Ein Beispiel, das Latour (2008, 14) dafür anführt, ist etwa das Ozonloch, es sei: „zu sozial und narrativ, um wirklich Natur zu sein“.

Dennoch waren die Modernen viel zu lange der Überzeugung, dass sie die technischen Neuerungen und ihre Folgen kontrollieren können. Dies ist jedoch, so Latour, eine moderne Selbsttäuschung. Ohne den hybriden Charakter der Welt zu erkennen, lassen sich auch die Risiken nicht richtig erfassen. Statt sich der Hybridisierung zu stellen, zerlegen die Modernen nach dem Prinzip der Reinigung die Risiken und Phänomene in natürliche und soziale Elemente, für die dann jeweils getrennte Lösungen gesucht werden. Dass das nicht (mehr) funktioniert, ist mit trauriger Dringlichkeit durch Corona deutlich geworden. So haben z. B. die großen Corona-Ausbrüche in fleischverarbeitenden Betrieben aufgezeigt, dass Produktionsbedingungen, Verbreitung des Virus, Lebensbedingungen der Arbeiter*innen, Tierhaltung, Schlachtung, Konsum und Essverhalten immer zugleich soziale und ökologische Fragen betreffen. Sie bedingen einander unentwegt. Einzelne Elemente zu isolieren, getrennt zu bearbeiten und zwischen natürlichen und sozialen Aspekten zu differenzieren, wird der Komplexität und Verwobenheit der Problematik nicht gerecht.

Nach Latour brauchen wir daher nicht einfach mehr Naturschutz. Die ökologische Krise ist keine Krise der Natur, die nur wiederhergestellt werden muss. Solche Vorstellungen sind selbst Teil des Problems, weil sie an der Unterscheidung von Natur und Kultur festhalten und damit die Krise nicht angemessen erfassen. Stattdessen müsste das Begriffspaar Natur-Kultur durch eine Sicht ersetzt werden, die es erlaubt, das komplizierte Netzwerk der zahllosen Dinge und Lebewesen, der menschlichen und der nicht-menschlichen Akteure zu beschreiben. Latour bezeichnet dieses Zusammenspiel aus Natürlichem und Sozialem als Kollektiv: Anders als der alte Begriff der Gesellschaft bezieht sich der Begriff Kollektiv auf die Vernetzung von Menschen und nichtmenschlichen Wesen. Die provokanteste seiner Thesen ist, dass all die anderen, die wir in der Trennung von Mensch und Natur der Seite des Materiellen, der Objektwelt zugeschlagen haben, eigentlich an unseren Handlungen mitwirken, seien es Dinge, Artefakte, Technologien, Mikroben, Viren, Tiere, Pflanzen, das Klima oder das Erdsystem.

Latour will damit nicht – wie fälschlicherweise oft verstanden – sagen, diese Dinge hätten Intention oder verfügten gar über Bewusstsein. Er erklärt auch nicht die Dinge zu Subjekten mit Sprachfähigkeit. Aber er destabilisiert ein rein anthropozentrisches Verständnis von Handlung. Diese würden wir, weil wir *Ich* sagen, kategorial uns zuschlagen. Stattdessen sieht Latour Handlungen als komplexes Zusammenspiel vieler Faktoren. Diese nennt er Aktanten. Sie sind in die von uns als Handlung bezeichneten Abläufe eingebunden (vgl. Schmassmann 2015).

Das Problem sind für Latour daher auch nicht grundsätzlich Mischformen, sondern dass sie sich unkontrolliert vermehren und dem demokratischen Diskurs entzogen sind. Stattdessen müssen wir wieder darüber entscheiden, in welcher Welt und mit welchen Hybriden wir leben wollen. Dies würde bedeuten, zunächst wahrzunehmen, wer an unseren Kollektiven beteiligt ist, und darüber in Verhandlung zu treten, wie wir die Erde teilen können. Diese Aufgabe schreibt Latour der politischen Ökologie zu: „wir leben in einer Hybridwelt [...] und es ist unsere Pflicht, daraus entweder ‚Verwirrung‘ oder etwas ‚Ganzes und Geordnetes‘ zu machen, eben einen Kosmos [...] und damit ‚Kosmopolitik‘ zu betreiben.“ (Latour 2002, 27)

3.3 Politische Ökologie

Politische Ökologie, wie Latour sie denkt, ist nicht einfach Umweltpolitik oder Naturschutz. Sie ist Kosmopolitik, d. h. sie muss den Kosmos nicht nur ordnen, sondern zunächst einmal versammeln. Wer ist überhaupt da? Wer bildet mit uns den Kosmos? In der Moderne war diese Antwort einfach, sie lautete: wir, die Menschen, die Rationalen, die Aufgeklärten, die, die im Besitz des Wissens und der Fakten sind. Alle anderen (die nicht so Modernen) waren hingegen Objekte, die man sich unterwerfen konnte.

„Denn schließlich ist es für den Westen ausgemacht, dass es zwar in den verschiedenen Kulturen unterschiedliche Bräuche, Erziehungsmethoden, Religionen gibt, aber nur eine einzige universale menschliche Natur (Gene, Gehirnbahnen, Biologie). Der Nachteil einer solchen Reduktion des Universalen auf das naturwissenschaftliche Rohmaterial liegt auf der Hand. Die so verstandene Natur hat keine Bedeutung mehr. Zwar ist sie ‚objektiv‘, ‚wissenschaftlich‘ richtig, doch der Mensch [...] kann aus ihr keinen Sinn mehr destillieren.“ (Ruffing 2009, 108)

Latour wäre jedoch falsch verstanden, wenn man nun meint, er wolle die Idee der Universalität aufgeben. Gerade um das Gegenteil geht es ihm. Er möchte „die allmähliche Zusammensetzung einer gemeinsamen Welt“ (Latour 2004, 15). Denn – so ist er überzeugt – wir haben noch gar keine gemeinsame Welt.

Ihm geht es darum, an den Verhandlungstisch zurückzukehren, den die Modernen verlassen haben, und wieder mit allen anderen darüber zu streiten, wie wir gemeinsam die Welt teilen können. Diese anderen sind alle, die in der Moderne als Objekte behandelt wurden, nicht nur die kolonialisierten Völker, sondern auch die Dinge, Tiere und Pflanzen.

Latour spricht in diesem Zusammenhang vom *Parlament der Dinge*. Sofort fallen einem dazu Bilder ein wie Erich Kästners *Konferenz der Tiere* oder die Fabel *Der Rat der Ratten* von Jean de La Fontaine. Aber so ist es nicht gemeint, es geht Latour nicht um „die pantheistische Rettung der Seligkeit der Seeigel“ (Hagner 2006, 131). Auch bei Latour ist das Problem letztlich der Mensch. Er ruft zwar zur „Relativierung des Anthropozentrismus“ auf, das aber, „ohne den Menschen zu degradieren“ (Trawöger 2002, 196). Entgegen der möglicherweise geweckten Erwartung ist Latours politische Ökologie keine schnelle Lösung der ökologischen Krise. Über Mülltrennung, Massentierhaltung, Armut, Emissionshandel und Bevölkerungswachstum werden wir uns auch weiter Gedanken machen müssen. Indem Latour diese Überlegungen in einen anderen Rahmen des Mensch-Natur-Verhältnisses setzt, wird die Situation komplexer, werden die Aktanten zahlreicher.

Seine politische Ökologie ist zunächst vor allem die Forderung, alle und alles in den politischen Diskurs miteinzubeziehen. Darüber hinaus lässt sie sich eher als Wissenschaftstheorie verstehen. Es geht um die Frage, wie Wissenschaft und Politik zusammenkommen bzw. wie die Arbeitsteilung, die mit deren Trennung einhergeht, überwunden werden kann. Latours Antwort lautet: im Parlament der Dinge, auf der Agora, im Politischen, hier muss die gemeinsame Welt zusammengesetzt werden. Damit das gelingt, muss (Natur-)Wissenschaft eine Stimme auf der Agora sein, aber eben nur eine unter vielen und nicht die einzige, dominante. „Denn letztlich muss immer die Politik und nicht der Experte entscheiden, welche gesamtgesellschaftliche Richtungsentscheidungen zu treffen sind.“ (Ruffing 2009, 55) Latour ist kein Wissenschaftsfeind, aber er ist überzeugt, dass wissenschaftliches Wissen – bei dem er wesentlich naturwissenschaftliches Wissen im Blick hat – nicht einer objektiven Erkenntnis über die Natur

entspringt, sondern dass sich Wissen und Wahrheit netzwerkartig bilden – eben in Kollektiven.

An dieser Wissensbildung hat die nicht-menschliche Welt ihren Anteil. Latour bezieht sich dafür auf *Alfred North Whitehead* und seinen Begriff der Proposition:

„Proposition bezeichnet [...] einen Vorschlag bzw. das Angebot, das von den Dingen selbst ausgeht. [...] Die Materie folgt laut Whitehead nicht sklavisch ewigen Gesetzen [...], sondern enthält selbst Strebungen, die nicht exakt vorzuberechnen sind. Im Alltagsleben versuchen wir uns beim Verstehen in die Perspektive des Anderen hineinzusetzen. Das hätten wir uns gegenüber den Gegenständen der Natur im Laufe der westlichen Geschichte abgewöhnt. Doch Whitehead zufolge muss mit einer gewissen Eigensinnigkeit der Natur gerechnet werden.“ (Ruffing 2009, 57–58)

Am Ende eines Forschungsprozesses haben nicht allein die Forschenden neue Erkenntnisse über ihren Gegenstand gewonnen, sondern sie sind auch selbst verändert, transformiert:

„Diese Logik [...] bietet [...] interessante Ansatzpunkte für den Entwurf einer nicht-instrumentalistischen Theorie des Herstellens und Handelns. In jedem poetischen Akt [...] ereignet sich eine doppelte ‚Überraschung‘ (Latour 2002, 345 f.): Zum einen sind wir nie ganz die ‚Herren und Meister‘ unserer Vollzüge; jeder [...] Performanz eigne ein Moment [...] der Unverfügbarkeit, die Situation (einschließlich des Handelnden selbst) stellt sich anders dar als gedacht. Auf der anderen Seite bietet unser Handeln aber auch dem Kollektiv der menschlichen und nicht-menschlichen Wesen unvorhersehbare Möglichkeiten, sich anders zu organisieren und zu verteilen, es wird zur Einsatzstelle einer alternativen Artikulation der Welt.“ (Lilienthal 2001)

Der Prozess der Wissensproduktion besteht zudem nicht nur aus dem Interagieren von Forschenden und Forschungsobjekten, sondern ist zusätzlich eingewoben in ein viel größeres Netz der Verbindung von Wirtschaft, Politik und Wissenschaft. Welches Wissen und welche Wahrheit zum Zuge kommt, ist nicht nur davon abhängig, ob ein Experiment gelingt oder eine Formel funktioniert, sondern z. B. auch davon, wer es schafft, Gelder für die Forschung einzutreiben, von den richtigen Kontakten, der Überzeugungskraft der Forschenden, dem politischen Interesse, dem Funktionieren der Labortechnik, der Rezeption durch

andere Forschende. Auch in der Produktion von Wahrheit und Wissen vermischen sich also Natürliches und Soziales beständig. Die Aufgabe von Wissenschaftsforschung wäre es nach Latour, dieser Vermischung nachzugehen und die Verbindungen aufzuzeigen. D. h. aber auch, dass wissenschaftliche Fakten nicht als ewige Wahrheiten vom Himmel fallen. Ebenso wie politische Ziele sind sie das Ergebnis von Prozessen der Verhandlung, sie sind eben auch sozial und beinhalten Werte, etwas, das sonst traditionell nicht der Sphäre der Wissenschaft, sondern der Politik zugeschrieben wird.

Latour wendet sich also gegen die Zwei- und Arbeitsteilung in Natur (als zuständig für Wissenschaft – *facts*) und Politik (als zuständig für Werte – *concerns*). Er zwingt damit auch die jeweils zugehörigen

„Wissenschaftskulturen aus ihren Komfortzonen. Die Naturwissenschaften verstehen sich traditionell als apolitische Beschreibung von objektiven Fakten („matters of fact“), während sich die Kultur- und Geisteswissenschaften nach eigenem Verständnis mit „matters of concern“ beschäftigen, also politisch sind – aber sich gern hinter einem kulturellen Relativismus verschanzen, der alles zur kontingenten Konstruktion erklärt (Latour 2004). Beide Positionen werden zunehmend unhaltbar. Die Naturwissenschaften müssen sich damit abfinden, durchaus – wie im Falle der Klimawissenschaften – politisch zu sein. Die Kultur- und Geisteswissenschaften werden sich mit den nicht-kontingenten, materiellen Grundlagen von Kultur und Gesellschaft auseinandersetzen müssen, wie z. B. mit der Geschichte des Erdsystems, den Einsichten der Ökologie und Paläanthropologie.“ (Horn/Bergthaller 2020, 15)

Im Parlament der Dinge – Latours Agora – müssen sie alle zusammenkommen. Das große Umdenken wird darin bestehen, auch denjenigen im Kollektiv Mitsprache zukommen zu lassen, die wir bisher allzu gern außen vor gelassen haben.

4 Eine neue Beziehung zur Erde

Oft wird der Kapitalismus mit seinem Streben nach unbegrenztem Wachstum als Ursache für die Umweltzerstörung und den Raubbau an der Erde gedeutet. Latour widerspricht dem nicht, sieht aber ein tiefergehendes Problem in den Überzeugungen der Menschen, nicht zuletzt in den religiösen Überzeugungen. Denn in diesen sind wir

Menschen zwar Weltbürger*innen, bewegen uns über den gesamten Globus und kartographieren ihn. Aber die Erde, Heimat und Wohnort der Menschen, kommt darin nicht (mehr) vor.² Wir sind ortlos, wir sehen uns aus unendlicher Ferne und nehmen das Nahe und Nahe-liegende nicht wahr. Was wir übersehen ist, dass wir eigentlich mitten drinstehen: Das Klima, die Atmosphäre, die Erde, alles, dem wir unsere Existenz verdanken, ist das Resultat aller Akteure und Aktanten. Sie alle zusammen gestalten, verändern und erhalten die Bedingungen, die unser Leben ermöglichen (vgl. Scholz 2017; vgl. für das dritte Kapitel auch Riedl 2020).

Dass wir genau das übersehen, daran ist die christliche Religion nicht ganz unschuldig. Zulange hat ihre Theologie ein rationalitäts- und naturwissenschaftstheoretisches Paradigma, das Latour kritisiert, mitgetragen, ja mit der Interpretation des Herrschaftsauftrags als Beherrschung und Unterwerfung sogar mithervorgebracht. Dennoch traut Latour der Religion viel zu, wenn es ihr gelingt, das zurückzulassen, was vermutlich viele unter Religion verstehen oder mit ihr erleben. Hier präsentiert sie sich ganz ähnlich wie die Wissenschaft, gerade weil sie oft als Gegensatz dazu gedeutet wird:

„Die modernen Wissenschaften sind notorisch versucht, sich die Begrenztheit ihrer Verständnis- und Fragehorizonte zu verbergen. Sie tendieren zu einem strukturell ähnlichen Fundamentalismus wie die Religionen. Wo letztere zu früh ‚Geheimnis, Geheimnis‘ rufen und dem Menschen inakzeptable Denk- oder Diskussionsverbote auferlegen, dort neigen die Wissenschaften dazu, viel zu schnell ‚Faktum, Faktum‘ zu sagen und über den Menschen Frageverbote zu verhängen, die im Fall ihrer Missachtung zur sofortigen wissenschaftlichen Ächtung führen.“ (Peters 2000, 113)

- 2 Das *Nicht mehr* bezieht sich darauf, dass es für Latour durchaus etwas gibt, das wir aus einer Zeit lernen können, als der Mensch sich in eine feste, natürliche Ordnung eingebunden sah oder aus den Mensch-Natur-Verhältnissen anderer Kulturen. Dies ist aber zugleich nicht als Plädoyer für eine Flucht in die Vormoderne zu verstehen oder als Idealisierung indigener Ansätze: „Also zurück? [...] Von den wenigen Kulturen lernen, die noch nicht modernisiert wurden? Ja, sicher, aber ohne sich dabei in Illusionen zu wiegen: [...] Keine menschliche Gesellschaft, wie weise, subtil, achtsam, vorsichtig wir sie uns auch vorstellen, musste sich bisher mit den Reaktionen des Systems Erde auf das Handeln von acht bis neun Milliarden Menschen befassen.“ (Latour 2018, 55)

Dabei handelt es sich nach Latour um einen Kategorienfehler der Moderne. Denn mit der Trennung von Religion und Wissenschaft geht das Trugbild einher, dass Wissenschaft der Ansatz sei, „der uns die Materie geben würde, das Irdische, das Rationale, das Natürliche“ (Latour 2014, 444) und Religion derjenige,

„der uns das Spirituelle anbieten würde, das Jenseits, das Übernatürliche, die höchsten Werte! Als gäbe es eine Welt hier unten, zu der die Wissenschaft Zugang gewährte, und eine Welt des Jenseits, zu der die Religion einen noch schnelleren Zugang anbieten würde.“ (ebd.)

Latour (ebd.) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Malignen Umkehrung [...]. Mit einem Kategorienfehler nach dem nächsten ist man dahin gelangt, das Verhältnis dieser beiden Modi fast exakt umzukehren.“

Falsch ist für Latour nicht nur, dass so der einen Seite die Vernunft und Fakten zugeordnet werden und der anderen Glaube und Werte, sondern auch die Zuteilung der Zuständigkeiten bzw. Räume. Denn in der Folge dieser Entwicklung zeigen wir zum Himmel, wenn wir von Religion sprechen, und blicken bei Wissenschaft zur Erde; dabei müsste es umgekehrt sein:

„Gerade wenn man von der Wissenschaft spricht, muss man die Augen zum Himmel heben, und wenn man von der Religion spricht, muss man sie zur Erde senken. Denn es ist offenkundig die objektive Erkenntnis, die Zugang zum Fernen, zur Ferne hat – und die überallhin geht, ohne eine Grenze, solange man ihr die Mittel dafür bereit stellt; und es ist die Religion, die eine gewisse Chance hat, den Zugang zum Nahen, zum Nächsten zu erlauben.“ (Latour 2014, 444–445)

Genau dieser Zugang ist der Religion aber verlorengegangen, nach Latour (2014, 443–444) eine

„ontologische Entgleisung ohne Ausweg, denn die Religion hat den einzigen Zugang aufgeben müssen, den sie bieten konnte: den Zugang zum Nahegelegenen. Und so laufen die Modernen, indem sie glauben, sich durch die Vernunft von der Religion befreit zu haben, Gefahr, sowohl das Nahe wie das Ferne zu verlieren.“

Der Ausweg bestünde in einer religiösen Überzeugung, die nicht nur den Globus sieht oder sich dafür zuständig fühlt, sondern die Erde, und

eine neue Beziehung zu ihr herstellt. Gelingen kann dies nach Latour (vgl. 2014, 440), wenn die Religion aufhört, ihre Botschaft in objektiven Fakten vermitteln zu wollen. Stattdessen liege ihre Kompetenz im Tun, denn Religion tut etwas, sie kann retten, transformieren, zum Leben erwecken (vgl. ebd.), im Sinne von wachmachen.

Latour vermittelt dieses Tun in einer Analogie von Liebe und Religion. Denn Worte der Liebe tun wie religiöse Worte etwas. Sie vermitteln Relation, stiften Beziehung, verwandeln diejenigen, die sie treffen, schenken Nähe, können erwecken und retten. In der Erfahrung, von anderen ergriffen und verwandelt zu werden und in der Unverfügbarkeit liegt die Gemeinsamkeit von Liebe und Religion.

Religion käme in diesem Sinn die Aufgabe zu, das, was in der Moderne, die die Welt zu einem leblosen, stummen, erforsch- und verwendbaren Etwas gemacht hat, wieder als lebendig und antwortend erfahrbar werden zu lassen. Es geht um nicht weniger als darum, unsere Beziehung zur Welt zu verändern: uns aufzuwecken, den Blick auf das Nahe – nämlich den Boden, auf dem wir leben – zu richten und uns die Erde zu vermitteln, auf der wir leben. „Die Kraft, die Latour der Religion zuschreibt, ist die Transformation dieses stummen gleichgültigen Weltverhältnisses in eines der [...] Bezogenheit.“ (Rosa 2016, 257) Die Existenzweise der Religion kann neben die anderen Existenzweisen treten und kann so etwa der modernen Übermacht der Wissenschaft, der Verwertung der Welt, eine andere Erzählung hinzufügen und deutlich machen, dass wir auf die Welt bezogen sind.

So verändernd das zunächst klingt, so scheint mir Latours Idee der Religion deutliche Parallelen zu Rahner und Metz aufzuweisen und keineswegs die Frage nach der Transzendenz ad acta zu legen.

„Rahners Interesse war es, [...] über alle Grenzen der Wissenschaften hinaus, den wirklichen Grenzbereich allen Wissens zu erforschen: den der Transzendenz. Seine Theologie eröffnete interdisziplinäre Räume, in denen das Ganze (und mehr als das Ganze) im Blick blieb – und eben deshalb auch das Detail.“
(Peters 2000, 113)

Metz verstand sich ganz in dieser Linie, wenn er den Austausch mit den anderen Wissenschaften forderte, nicht nur weil davon die Theologie profitieren würde, sondern weil sie etwas beizutragen habe zu der Frage nach dem Warum und Wozu von Wissenschaft (vgl. Peters 2000, 113–114). Aber nicht nur das scheint mir Latour im Blick zu haben, wenn er die Religion als Existenzweise neben die anderen Existenzweisen stellt,

sondern auch, dass mit der Moderne, ihren (Natur-)Wissenschafts- und Rationalitätsdiskursen die Sehnsucht der Menschen nach Transzendenz nicht beantwortet, aber eben auch nicht verstummt ist. Die Hinwendung zur Welt, zur Natur, zum Boden, zum Nächsten (wie auch immer man es nennen will) scheint mir eine Suche nach einer Antwort auf diese Transzendenzsehnsucht. Wie und ob sie fruchtbar aufgegriffen werden kann, wäre etwas, das es noch genauer zu untersuchen gelte, ein Impuls zum Nachdenken ist es allemal.

5 Ausblick: Die gemeinsame Welt zusammensetzen

Vieles ließe sich an Kritik gegen Latour vorbringen: Zu radikal für Religionsgemeinschaften, zu gewagt die Auflösung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes im Hinblick auf Verantwortungsverteilung, zu schwammig der Politikbegriff, zu unvollständig die Ethik. Wie sollen damit Asymmetrien, Macht und Ungerechtigkeiten analysiert und entlarvt werden? Diese Kritiken sind sicher nicht in jeder Hinsicht unberechtigt, aber man kann ihnen entgegenhalten: zu interessant für die Christliche Sozialethik, was hier angeboten wird, um es einfach zu ignorieren. Christliche Sozialethik braucht Latour vermutlich nicht, um über Verantwortung und Macht nachzudenken, das gehört zu ihrem Kerngeschäft – oder sollte es zumindest – und kann so von ihr selbst in den Dialog eingetragen werden. Was also trägt das Gespräch mit Latour dann aus? Dies soll zum Abschluss im Ausblick beleuchtet werden.

Das, was Latour als Aufgabe der Religion fasst, mag für diese empörend sein und vielen zu weit gehen. Für die Christliche Sozialethik scheint sich genau darin aber ein Programm abzuzeichnen. Verkürzt ließe sich dieses Programm vielleicht als Beziehung zur Welt, als Weltwerdung oder als Bodenhaftung charakterisieren.

Der erste Schritt – vor jeder *Kosmopolitik*, also dem ordnenden Zugriff – besteht für Latour immer darin, Hybridität als Kennzeichen der Wirklichkeit wahrzunehmen. Hier zeigt sich eine erste Parallele, nicht nur, dass Christliche Sozialethik auch vom Wahrnehmen (Sehen) ausgehen muss, sie scheint auch selbst ein Hybrid zu sein:

„Sie befindet sich zwischen Theologie, Sozial- und Humanwissenschaften und Philosophie, kann sich folglich nicht eindeutig und klar zu- und einordnen. Oft ist diese Uneindeutigkeit unter Begriffen wie ‚Brückenfach‘, ‚Vermittlung‘,

„Übersetzung“ und „Dialog“ verhandelt worden [...]; sie alle verweisen auf ein ‚Dazwischen‘, in dem sich die Sozialethik bewegt und mit dem sie umgehen muss.“ (Heimbach-Steins u. a. 2019, 309)

Die Gefahr einer solchen Hybridität ist der Verlust eines gemeinsamen Nenners der Disziplin, weil möglicherweise jede*r andere Brücken baut, mit anderen Theorien arbeitet und den Dialog mit anderen Fächern führt. Hybridität muss aber nicht nur eine Gefahr sein, sondern trägt in sich die Chance, die benannten Gefahren abzuwehren. Denn „Verstricktsein ist [...] nicht defizient, sondern konstitutiv für normatives Denken“ (Meyer 2003, 131). Wer Brücken baut, stellt auch Beziehungen her. Hybridität, Verstricktsein, Relationalität und Bezogenheit sind dann nicht nur Schlagworte, sondern könnten das verbindende Merkmal bilden, das eine Position zu einer ethischen macht. Sie sind das, was übertragen werden kann, unabhängig davon, ob man in unterschiedlichen Anwendungsfeldern argumentiert oder sich auf unterschiedliche Theorien bezieht. Eine solche Grundlegung in der Relation könnte der Sozialethik einen gemeinsamen Nenner geben: die Abwehr einer Souveränität, die die Bezogenheit auf Anderes und Andere leugnet und damit der Gewalt entgegentritt:

„Die Kategorie des Subjekts erlangt gewaltsamen Charakter, sobald die Bezogenheit auf Andere sowie die Momente der Relationalität, der Verwundbarkeit und der Abhängigkeit verdrängt werden; das Universale wird gewaltsam, sobald es als unabhängig von den partikularen Positionen begriffen wird, von denen aus es artikuliert wird und an die es in einer lebbar Weise anschlussfähig zu sein hätte; und der Partikularismus wird gewaltsam, sobald der Wertehorizont der jeweiligen Partikulargemeinschaft zum unhintergehbaren Geltungshorizont hypostasiert wird und die ethischen Verpflichtungen gegenüber Nichtmitgliedern ignoriert werden.“ (Seitz 2018, 91–92)

Hierin liegt ein Kriterium nicht nur für ethische Beziehungen zu anderen, sondern auch für politische Institutionen und Ordnungen: Ungerecht wären alle Formen der Repräsentation, die sich anmaßen, eine*n Andere*n oder das Gemeinwesen vollständig zu vertreten (vgl. ebd.).

Mit Latour lässt sich dieser Ansatz nicht nur aufgreifen, sondern er geht noch einen Schritt weiter. Es setzt nicht nur darauf, Bezogenheit nicht zu leugnen oder sie sichtbar zu machen, sondern sie auch aktiv herbeizuführen. Beziehung herzustellen bezeichnet Latour als den Modus der

Religion schlechthin. Relation zu erzeugen könnte also ein Merkmal sein, das eine Ethik als theologische ausweist und damit das der Sozialethik vorangestellte *christlich* charakterisiert.

Die Hybridität, die Latour in den Blick nimmt, betrifft vor allem die Verschränkung von Natürlichem und Sozialen. Sie ist für ihn nicht nur zu lange durch die Trennungen der Moderne unsichtbar gemacht worden, sondern damit auch dem politischen Diskurs entzogen. Hybridität muss sichtbar werden, damit wir darüber verhandeln können, wie wir miteinander leben wollen. Latour stellt uns nicht nur diese Frage (Wie wollen wir miteinander leben?) mit neuer Dringlichkeit, sondern deutet uns auch eine Antwort an: Es geht um Beziehung zu den anderen, um Koexistenz, um Symbiose. In einer Welt, wie sie Latour vorschwebt, „die den Herausforderungen des Anthropozän gerecht würde, kann es nicht mehr nur um Reproduktionserfolge einzelner biologischen Arten gehen. Sie muss den Menschen von einem Parasiten des Erdsystems in einen Symbionten verwandeln.“ (Horn/Bergthaller 2020 157) Für den Wissenschaftsdiskurs macht Latour damit zugleich deutlich, dass es nicht beliebig ist, mit welcher Theorie und welcher Bereichsontologie man an diese Frage herangeht. Indem er andere als die üblichen Theorien rezipiert (z. B. James Lovelocks Gaia-Hypothese statt Darwins Evolutionstheorie), kritisiert er die Faktizität der Wissenschaftsgeschichte und deutet andere mögliche Erzählungen an. Das ist u. a. für die theologische Rede von Schöpfung interessant, weil es aufzeigt, wie sehr es einen Unterschied macht, ob wir mit der Theorie vom Überleben der Stärksten oder der Theorie einer *symbiogenese* ins Gespräch gehen (vgl. Trawöger 2021, 195).

Wenn Christliche Sozialethik eine veränderungsorientierte Disziplin sein will, die ihre Aufgabe darin sieht, immer wieder den Status quo im Namen von noch ausgeschlossenen anderen zu hinterfragen, bietet sich Latour als Gesprächspartner geradezu an, denn er „will uns voranbringen, indem er uns davon abhält, so weiterzumachen wie bisher“ (Schmidgen 2011, 199). Das ist aber nicht alles, es geht nicht nur um Unterbrechung, sondern darum, die Zukunft gestalten zu können. Was der Soziologe Andreas Folkers für den *new materialism* charakterisiert, ließe sich auch über Latour sagen: Neu ist das Anliegen Latours nicht, weil er einen fertigen politischen Plan oder

„eine neue Vision der Gesellschaft hat, sondern darin, dass er auf das Neue, das Ankommende gefasst ist. In dieser spekulativen Haltung liegt das politisch wichtige Moment [...]. Dadurch, dass die Frage nach dem Sozialen offen gehalten

wird, wird auch eine Abschließung der politischen Agenda verhindert. [...] Welche Dinge zukünftig politisch ins Gewicht fallen werden und sich zum Teil des Sozialen machen, steht nicht fest. [...] Materie oder Dinge sind [...] nicht mehr nur Vorstellungen, sprachliche Repräsentationen oder Artefakte, sondern Affekte, quasi-kausale Operatoren, körperlos-materielle Ereignisse und ‚thermische Erreger‘ (Serres 1987: 292). Jede Kritik, auch jede Sozialkritik braucht solche konstruktiven Irritationen und Erreger, damit ihr nicht tatsächlich der Dampf ausgeht [...].“ (Folkers 2013, 30)

Latours Verdienst besteht nicht zuletzt darin, deutlich aufzuzeigen, dass wir die ökologische Krise weder allein technisch bewältigen werden noch durch Vorstellungen einer ökologischen Idylle oder den Rückzug in eine vermeintlich unberührte Natur. Stattdessen bedarf es einer neuen Politik, einer Politik, die nicht länger nur die Interessen der Menschen vertritt. Christliche Sozialethik sollte sich daher für die Versammlung einer gemeinsamen Welt einsetzen, denn die soziale Frage – die Kernfrage Christlicher Sozialethik – stellt sich heute als geo-soziale Frage. Damit macht Latour aber auch unmissverständlich deutlich, dass wir zu kurz greifen, wenn wir lediglich menschliche Gefüge in den Blick nehmen. Das Soziale ist dann nicht vollständig. Wir blenden den Anteil der Dinge, der Mit- und Umwelt an unserem Leben und seinen Bedingungen aus. Ja, Latour sagt sogar, dass wir die Probleme unserer Zeit – die ökologischen Veränderungen und Bedrohungen – nicht in den Blick bekommen und nicht werden lösen können, wenn wir die Prozesse der Vernetzung und Vermischung von Natur und Mensch, Subjekt und Objekt nicht wahrnehmen. Christliche Sozialethik mag notwendig auf die Moral, das Soziale und das Politische verwiesen sein. Latour macht aber klar, hinreichend ist diese Aufzählung nicht mehr. Das Soziale ist möglicherweise mehr als die Beziehungen zwischen Menschen und Staaten. Die Welt, das Ökosystem, der Boden, auf und von dem wir leben und der uns zu verschlingen droht wie der Treibsand die Kämpfenden, gehören notwendig in diese Reihe eingebunden. Wir werden uns daher mit den materiellen und nicht-kontingenten Grundlagen von Kultur und Gesellschaft auseinandersetzen und weitere Bezugswissenschaften einbeziehen müssen wie etwa die Ergebnisse der Ökologie oder der Klimaforschung. Ohne gute Gründe darf Christliche Sozialethik sich dem nicht verschließen. Gute Gründe sind es aber gerade, die dafür sprechen, denn was sind bessere Gründe, als der Boden, die Erde, das, was uns Grund gibt:

„Jede/r, dem/der es ernst ist [...], wird sicheren Grund haben wollen – um Gründe angeben zu können, um Land zu gewinnen, und um an die geteilte Erde zu erinnern, die den gemeinsamen Grund ausmacht, auf dem all unsere Kontexte nisten. Könnte dem körperlich erdigen Grund und Boden – *adamah* – erlaubt sein, sich selbst als biblischer Ausdruck der umfassendsten Perspektive anzubieten in der die Erdlinge leben, atmen und wir unsere Diskurse haben? Oder müssten wir weiterhin den ‚Grund‘ mit Festigkeit, der Selbstrepräsentanz, dem Unveränderbaren – dem Selben verwechseln? Der Schmutz jedoch schwankt, verschiebt sich, kriecht und krabbelt.“ (Keller 2002, 13, Übersetzung Nutt, 2012, 193)

Literaturverzeichnis

- Davies, Jeremy** (2016): *The Birth of the Anthropocene*. Oakland: University of California Press.
- Folkers, Andreas** (2013): Was ist neu am neuen Materialismus? In: Goll, Tobias; Keil, Daniel; Telios, Thomas (Hg.): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*. Münster: Edition Assemblage, 16–33.
- Hagner, Michael** (2006): Die Welt als Labor und Versammlungsort. Bruno Latours politische Ökologie aus dem Geist der Wissenschaftsforschung. In: *Gaia* 15 (2), 127–134.
- Heimbach-Steins, Marianne; Becker, Josef; Panreck, Sebastian** (2019): Sechzig Jahre Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften – Entwicklungen, Umbrüche, Aufgaben des Fachs. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 60, 275–316.
- Horn, Eva; Bergthaller, Hannes** (2020): *Anthropozän zur Einführung*. 2. Erg. Aufl. Hamburg: Junius.
- Karafyllis, Nicole. C.** (2001): Biologisch, Natürlich, Nachhaltig. Philosophische Aspekte des Naturzugangs im 21. Jahrhundert (*Ethik in der Wissenschaft*, 14). Tübingen: A. Francke Verlag.
- Keller, Catherine** (2002): Introduction. The Process of Difference, the Difference of Process. In: Dies.; Daniell, Anne (Hg.): *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1–29.
- Latour, Bruno** (2002): *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno** (2004): *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno** (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno** (2014) *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno** (2018): *Das Terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp.

- Lilienthal, Markus; Redaktion Neue Politische Literatur TU Darmstadt** (2001): Rezension zu: Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. In: H-Soz-Kult vom 20.11.2001, online unter <www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-2693>, abgerufen 08.10.2021.
- Löw, Joachim** (2020): Joachim Löw zur Corona-Krise: „Die Erde wehrt sich“, online unter <<https://p.dw.com/p/3Zf5P>>, abgerufen 14.07.2022.
- Meyer, Katrin** (2003): Feminismus zwischen Neo- und Posthumanismus. Betrachtungen zu Martha Nussbaum und Judith Butler. In: Faber, Richard (Hg.): Streit um den Humanismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 120–135.
- Nutt, Aurica** (2012): „Eine theologische Praxis des Recycling“. Ökologie, Gott und Geschlecht bei Catherine Keller. In: Schäfer-Bossert, Stefanie; Hartlieb, Elisabeth (Hg.): Feministische Theologie – Politische Theologie. Königstein i. Ts.: Ulrike Helmer, 185–195.
- Peters, Tiemo-Reiner** (2000): Was ist Theologie? In: Leinhäupl-Wilke; Andreas; Striet, Magnus (Hg.): Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen. Münster: LIT, 105–119.
- Riedl, Anna Maria** (2020): Religion als Beziehung mit der Welt. Bruno Latours Existenzweisen. In: Euangel 11 (1), online unter <<https://www.euangel.de/ausgabe-1-2020/nachhaltigkeit-und-schoepfungs-verantwortung/religion-als-beziehung-mit-der-welt>>, abgerufen 08.10.2021.
- Rosa, Hartmut** (2016): [REL] Religion als Form des In-der-Welt-Seins. In: Laux, Henning (Hg.): Bruno Latours Soziologie der „Existenzweisen“. Bielefeld: Transkript, 251–259.
- Ruffing, Reiner** (2009): Bruno Latour. Stuttgart: W. Fink.
- Schmassmann, Christoph** (2015): Bruno Latours Kollektive. Implikationen der Dingkultur. In: nahaufnahmen.ch, online unter <<https://www.nahaufnahmen.ch/2015/01/31/bruno-latours-kollektive>>, abgerufen 08.10.2021.
- Schmidgen, Henning** (2011): Bruno Latour zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Scholz, Leander** (2017): Im Zeitalter der ökologischen Krise. Bruno Latours: „Kampf um Gaia“. In: Deutschlandfunk 24.09.2017, online unter <https://www.deutschlandfunk.de/bruno-latour-kampf-um-gaia-im-zeitalter-der-oekologischen.700.de.html?dram:article_id=396640>, abgerufen 08.10.2021.
- Seitz, Sergej** (2018): Zwischen Ethik und Politik. Butler und das Denken der Alterität. In: Posselt, Gerald; Schönwälder-Kuntze, Tatjana; Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld: Transkript, 71–95.
- Serres, Michel** (1994): Der Naturvertrag. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- The Economist** (2011): Welcome to the Anthropocene. In: The Economist vom 26.05.2011, online unter <<https://www.economist.com/leaders/2011/05/26/welcome-to-the-anthropocene>>, abgerufen 08.10.2021.
- Trawöger, Sybille** (2021): Impulse aus Bruno Latours Wissenschaftsforschung für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. In: Bogner, Daniel; Schüßler, Michael; Bauer, Christian (Hg.): Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour. Bielefeld: Transkript, 195–218.

Abbildung

Goya, Francisco de (1823): *Duelo a Garrotazos*, 123 × 226 cm, Öl auf Leinwand, © Museo del Prado, Madrid, online unter <https://historia-arte.com/obras/duelo-a-garrotazos-de-goya>, abgerufen 03.10.2021.

Über die Autorin

Anna Maria Riedl, Prof. Dr. theol., Juniorprofessorin für Christliche Sozialethik mit dem Schwerpunkt nachhaltige Entwicklung an der Universität Bonn. Email: amriedl@uni-bonn.de.