

Anna Maria Riedl

„Wozu braucht uns diese Erde?“  
(LS 160)

## Christliche Sozialethik als Transformationsethik und das Potenzial der Enzyklika *Laudato si'*

### *Zusammenfassung*

Der Text fragt nach Christlicher Sozialethik als Transformationsethik und entwickelt und analysiert das Potenzial dafür anhand der Enzyklika *Laudato si'*. Die Enzyklika fordert eine radikale Revision des Naturverhältnisses, weg vom anthropozentrischen Dualismus, hin zu einer ganzheitlichen, post-säkularen Perspektive, in der Mensch und Natur untrennbar verbunden sind. Betont wird die Bedeutung von Gemeingütern und einer Politik des gemeinsamen Hauses, die auf Kooperation, Teilen und Fairness basiert. Die Rezeption in der Sozialethik bleibt bislang weitestgehend anthropozentrisch, doch das Potenzial für eine umfassende Transformationsethik ist groß. Verbündete wie Haraway und Latour bieten durch ihre Konzepte der Verwandtschaft und politischen Ökologie neue Perspektiven, um das Gemeinwohl neu zu denken und gesellschaftliche Veränderungen aktiv zu gestalten.

### *Abstract*

The text asks for Christian social ethics as transformation ethics and develops and analyzes the potential for this on the basis of the encyclical *Laudato si'*. The encyclical calls for a radical revision of the relationship with nature, away from anthropocentric dualism and towards a holistic, post-secular perspective in which humans and nature are inextricably linked. The importance of common goods and a politics of the common home based on cooperation, sharing and fairness is emphasized. The reception in social ethics has so far remained largely anthropocentric, but the potential for a comprehensive transformation ethic is great. Through their concepts of kinship and political ecology, allies such as Haraway and Latour offer new perspectives for rethinking the common good and actively shaping social change.

2024 war ein Rekordhitzejahr voller Feuer, Dürren, Überschwemmungen. Prognosen gehen davon aus, dass die 1,5 Grad Schwelle dauerhaft überschritten sein könnte. Klimafragen sind im deutschen Wahlkampf 2025 kein entscheidendes Thema mehr. Kurz nach seiner Vereidigung zum US-Präsidenten vollzieht Donald Trump Anfang 2025 den Ausstieg der USA aus dem Pariser-Klimaabkommen.

Schon diese wenigen Entwicklungen lassen erahnen, dass die politischen und gesellschaftlichen Reaktionen auf den Klimawandel nicht ausreichen, sondern dass ein sich intensivierendes Ausmaß an Leiden aufgrund ökologischer Bedingungen und Veränderungen zu erwarten ist. „Die ethische

Reflexion dafür maßgeblicher Bedingungszusammenhänge mit dem Ziel einer Großen Transformation hin zu einer nachhaltigen und gerechten Gesellschaft ist angesichts dessen eine unabwiesbare Aufgabe.“ (Frankenreiter 2024, 428) Dabei kann mangelndes Faktenwissen als Ursache für das Fehlen angemessener Reaktionen beinahe ausgeschlossen werden. Die Fakten liegen klar auf der Hand, dennoch entsprechen die politischen, gesellschaftlichen und individuellen Handlungen diesen oft nicht. Im Gegenteil, der Wissensstand über und die angemessene Reaktion auf den Klimawandel scheinen weiter auseinanderzudriften. Das wirft die Frage auf, welche Weltbilder und Annahmen denn das Handeln bestimmen und einer großen Transformation<sup>1</sup> im Wege stehen. Der folgende Artikel geht von einem grundsätzlichen, aber nicht immer genutzten Potenzial der Sozialethik als Transformationsethik aus. Er greift daher die Frage nach den hemmenden Vorannahmen auf und fragt nach diesen vor allem innerhalb des sozialetischen Diskurses selbst. Methodisch dienen die Enzyklika *Laudato si'* und ihre Rezeption dafür als Ausgangspunkt: Welchen Nachhall hat Franziskus' Ruf nach einem radikalen Umdenken im Selbstverständnis der Christlichen Sozialethik gefunden und welche ungehobenen Potenziale sowie Provokationen liegen in diesem Ruf für das Fach? Dafür wird zunächst das transformatorische Potenzial von *Laudato si'* (LS) untersucht und der Frage nachgegangen, worin genau der so oft betonte revolutionäre Charakter des Textes liegt (1). Im zweiten Abschnitt wird beleuchtet und kritisch bilanziert, welchen Nachhall dies in der Christlichen Sozialethik gefunden hat (2). Im abschließenden dritten Abschnitt wird es darum gehen, bislang ungehobene und provokative Potenziale aus LS für eine Transformationsethik zu bearbeiten. Es sind wesentlich zwei eng miteinander verzahnte Motive, die schon im zweiten Kapitel begegnen, die dafür aufgegriffen werden und für die (neue) Verbündete gesucht werden: *Revision des Naturverhältnisses*: „*Macht Euch verwandt*“ (*Donna Haraway*) (3.1) und die Idee von *Gemeinwohl und Gemeingut*: *Politische Ökologie* (*Bruno Latour*) (3.2).

Bevor dieses Programm verfolgt wird, gilt es jedoch zunächst noch kurz die bereits gemachte Benennung von Sozialethik als Transformationsethik<sup>2</sup>

1 Transformation meint die umfassende Veränderung eines Systems oder einer Ordnung. Zum Begriff der Großen Transformation bezogen auf Klimawandel und nachhaltige Entwicklung vgl. WBGU 2011.

2 Eine breite monographische Bearbeitung einer solchen Ethik angesichts ökologischer Herausforderungen findet sich bei Frankenreiter (2024).

einzuführen: In der Regel verbindet sich – vor allem mit der hier aufgerufenen ökologischen Thematik – der Transformationsbegriff mit dem Schlagwort der *Großen Transformation*. Der Begriff wurde wesentlich durch den Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) 2011 geprägt und steht für einen fundamentalen sozial-ökologischen Wandel: einen ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Veränderungsprozess. Es geht darum, nationale Ökonomien und Weltwirtschaft innerhalb der planetaren Grenzen so umzubauen, dass irreversible Schäden am Erd- und Ökosystem vermieden werden. Sozialethik als Transformationsethik fühlt sich beim Thema Ökologie diesem Ziel verpflichtet und fragt, wie es zu erreichen ist und wie Widerstände und Hindernisse abgebaut und überwunden werden können. Grundsätzlicher könnte man sie beschreiben als prozessorientiert, als interessiert an der beständigen Veränderung und Erneuerung alles Lebendigen, an den Kreisläufen des Werdens und Vergehens, als Bereitschaft zum Prüfen und ggf. auch zum Loslassen des Alten, um Neues zu erfahren und neu zu werden. Es geht einer Transformationsethik nicht nur darum, diese Veränderungen nachträglich wahrzunehmen, zu beschreiben, einzuordnen und normativ zu bewerten, sondern sie mindestens zu begleiten, wohlmöglich gar anzustoßen und dabei Hemmnisse zu bearbeiten und auszuräumen.<sup>3</sup>

## 1 *Laudato si'* – ein Perspektivwechsel?

Ein „neues Kapitel der Lehrverkündigung“ bescheinigt der Sozialethiker Markus Vogt (2015, 3) der Enzyklika. Eine neue „ganzheitliche Ökologie“ entdecken u. a. Marianne Heimbach-Steins und Nils Stockmann (2019,

3 Dass Transformationsethik mit diesem Anliegen nicht alleine steht, zeigt sich am Begriff der transformativen Wissenschaft. Gemeint ist damit eine „Wissenschaft, die gesellschaftliche Transformationsprozesse nicht nur beobachtet und von außen beschreibt, sondern diese Veränderungsprozesse selber mit anstößt und katalysiert und damit als Akteur von Transformationsprozessen über diese Veränderungen lernt“ (Schneidewind 2015, 88). Dass dieser Ansatz nicht umstritten ist, zeigt sich an der Diskussion zwischen dem DFG-Präsidenten Peter Strohschneider und Armin Grunwald. Während ersterer (2014) den Vorwurf der De-Politisierung und der Preisgabe wissenschaftlicher Wahrheitssuche unterstellt, belegt zweiterer (2015) in einer Replik das genaue Gegenteil. Vgl. ausführlich zu dieser Diskussion Schneidewind (2015).

13) im Text. Und auch LS selbst spricht von der Notwendigkeit „neue[r] Leitbilder für den Fortschritt“ (LS 194). Dies sind nur einige Stimmen die exemplarisch für viele andere stehen, die der Enzyklika zusprechen, etwas Besonderes, Neues und Außergewöhnliches zu sein – aber warum?

Für diese Diagnose reicht es nicht aus, dass der Papst sich einem Thema widmet, dass außerhalb der Kirche schon lange angesprochen ist. Auch die deutliche Abkehr von einem kirchlich viel zu lange gestützten technokratischen Paradigma, dass auf die Fehlinterpretation von Gen 1,28 als Herrschafts- und Unterwerfungsauftrag zurückgeht, kann keine befriedigende Erklärung liefern. Nicht einmal der deutliche Rekurs auf wissenschaftliche Expertise (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015, 230–232) rechtfertigt die Emphase. Alle diese Gründe ließen allerhöchstens für einen binnenkirchlichen Diskurs das transformatorische Potenzial von LS erklären. Aber auch außerhalb dieser Kreise hat die Enzyklika weit über Theologie und Kirche hinaus Begeisterung ausgelöst und Rezeption erfahren. So schreibt z. B. *The Guardian* am 18.06.2015: „Pope Francis’s encyclical on climate change, *Laudato Si’*, is the most astonishing and perhaps the most ambitious papal document of the past 100 years“ und die Germanistin Eva Horn – hier stellvertretend für viele andere genannt – rezipiert den Text als einen „Beitrag zum Denken des Anthropozäns“ (2018, 72).

Das revolutionäre und transformatorische Potenzial, das LS immer wieder bescheinigt wird, muss also in etwas anderem als den bereits genannten Punkten liegen. Franziskus stellt sich schon mit seiner Namenswahl und dann mit seiner Enzyklika in die franziskanische Tradition. *Laudato si’*, der Titel des Sonnengesangs, wird zum Programm seines Textes und ist dabei mehr als nur eine Überschrift. Schon die Botschaft des Heiligen Franziskus wurde als eine verstanden, die zu Veränderung aufrief, seine ebenso rigorose wie streitbare Hinwendung zum Evangelium und die dadurch ausgelöste Bewegung inspirierte und provozierte Menschen zu seinen Lebzeiten und bis in unsere Tage. Sie weckt(e) den Argwohn der Reichen und einer etablierten Kirche, die um Integration und Einbindung bemüht war, und begeistert(e) zahlreiche Menschen zu einer Nachfolge in einem Leben in Armut und in Verbindung mit der Schöpfung. Dabei ist der Sonnengesang kein naives Lob der Natur, sondern ein theologisch durchkomponierter Text.

„Das Schöpfungslied des Poverello bekennt sich zur Ganzheit der geschaffenen Welt: Niemand findet in den Himmel, der die Erde nicht liebt, und keine Seele

wird frei, wenn sie den Leib verachtet. [...] Die schöne und gute Ganzheit der Schöpfung aus Himmel und Erde gewinnt zusätzliche Farben durch das feinsinnige Spiel zwischen brüderlichen und schwesterlichen Geschöpfen – von denen die Erde auch Mutter ist. Vom selben, gemeinsamen Vater geschaffen, bilden alle Wesen eine einzige kosmische Familie.“ (Kuster 2025, 13; vgl. ebd. ausführlich zur Systematik des Sonnengesangs)

Gleich zu Beginn zitiert Papst Franziskus den Sonnengesang: „Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter.“ (LS 1) Direkt im zweiten Abschnitt beschreibt er das Dasein dieser *Schwester, Mutter Erde* genauer:

„Diese Schwester schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat. Wir sind in dem Gedanken aufgewachsen, dass wir ihre Eigentümer und Herrscher seien, berechtigt, sie auszuplündern. Die Gewalt des von der Sünde verletzten menschlichen Herzens wird auch in den Krankheitssymptomen deutlich, die wir im Boden, im Wasser, in der Luft und in den Lebewesen bemerken. Darum befindet sich unter den am meisten verwahrlosten und misshandelten Armen diese unsere unterdrückte und verwüstete Erde, die „seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22). Wir vergessen, dass wir selber Erde sind (vgl. Gen 2,7). Unser eigener Körper ist aus den Elementen des Planeten gebildet; seine Luft ist es, die uns den Atem gibt, und sein Wasser belebt und erquickt uns.“ (LS 2)

*Schwester, Mutter Erde* wird hier als eine Person, ein Subjekt vorgestellt. Sie ist handelnd, denn sie schreit, seufzt und hat Wehen. Sie hat Gefühle, denn sie ist verletzt. Sie hat Körper und Seele, denn sie zeigt Krankheitssymptome. Sie hat Rechte, die ihr vorenthalten werden, denn sie ist unterdrückt, misshandelt und verwahrlost. Sie ist eine der Armen und gehört damit zu denen, die am meisten unter dem Klimawandel – den vor allem die reiche westliche Welt verursacht – und seinen Folgen leiden. Und letztlich ist sie ein Familienmitglied, denn sie ist Schwester und Mutter, das angesprochene Wir ist aus denselben Elementen wie sie gebildet. Die hier verwendete Rhetorik geht weiter, als nur das naive Bild einer harmonischen, verwandtschaftlichen Beziehung zu zeichnen. „Was damit auf den Plan tritt, unterscheidet sich wesentlich von einem modernen, säkularen und dualistischen Verständnis der Natur, das diese

als objektivierbares, unbeseeltes Gefüge von Materie und Gesetzmäßigkeiten verstanden hatte, das der menschliche Geist beobachten und erforschen kann.“ (Horn 2018, 72) Franziskus nimmt in LS eine *Revision des Naturverhältnisses* vor, das sich spätestens seit der Aufklärung durchgesetzt hatte, ohne dabei einfach zu einer vormodernen Idee von Natur zurückzukehren. Natur ist nicht Gegenüber von Gesellschaft oder Kultur, sondern beides ist miteinander verwoben. „Der Text zielt auf ein postsäkulares Naturverständnis und auf eine Form der ökologischen Verantwortlichkeit, deren Zweck nicht einfach das Überleben der Menschheit ist.“ (Ebd.) Der Untertitel der Enzyklika, *Über die Sorge für das gemeinsame Haus* bringt genau das zum Ausdruck: Der Mensch ist nicht Herrscher, sondern Geschöpf, er lebt nicht in einer Umwelt, sondern einer Mitwelt, verantwortlich ist er als Bewohner\*in des gemeinsamen Hauses, nicht als Besitzer\*in. Geschickt dreht Franziskus die Frage um, nicht: Was benötigen wir von der Natur und müssen es daher erhalten? Sondern: „[W]ozu braucht uns diese Erde?“ (LS 160).

Der Untertitel der Enzyklika verweist aber noch auf einen zweiten großen Themenkomplex. Auf Latein lautet er *de communi domo colenda* – das gemeinsame Haus versorgen, bewirtschaften, bebauen. Hierin verbirgt sich die Idee der Gemeinschaft (*communio*) und des *bonum commune* (Gemeinwohl). Diese Emphase auf das Gemeinwohl verweist auf soziale Gerechtigkeit und auf die befreiungstheologischen Wurzeln von Papst Franziskus (vgl. LS 156; 158). Man kann hierin aber auch den Begriff der *common goods* oder *commons* im Sinne von *Gemeingütern* entdecken. Folgt man nicht der deutschen Übersetzung, sondern dem Originaltext, dann findet sich in LS 174 sogar explizit die Rede von den „bona communia“. Die Erde selbst erscheint gleich zu Beginn als ein solches Gemeingut (vgl. LS 2), „das miteinander geteilt, genutzt und gepflegt werden muss, ohne es zu zerteilen oder zu zernutzen“ (Horn 2018, 74). Dieses Thema zieht sich wie ein roter Faden durch den Text: Umwelt als Gemeingut (LS 95), Klima als Gemeingut (LS 23), ökonomische Absicherung als Grundlage des Gemeinwohls (LS 129), (intakte) Natur als Gemeingut zwischen den Generationen (LS 159).

Gemeingut bezeichnet Ressourcen, die allen gehören und zugänglich sein (sollten) wie z. B. Luft, Wasser, Energie, Nahrung und die auch gemeinsam verwaltet, gepflegt und genutzt werden und dies nicht nach der Logik des gegenwärtigen kapitalistischen Systems, sondern entlang anderer Kriterien wie Teilen, Koexistenz, Gegenseitigkeit, Zugehörigkeit und Fairness. Nimmt man diesen thematischen Kern des Textes und die

Umstellung der in der Soziallehre üblichen Gemeinwohlthematik auf Gemeingüter ernst, ist LS möglicherweise politisch radikaler, als es manche Interpretation erraten lässt. „Mit dem *bonum commune* entwirft *Laudato si'* [...] ein Modell für eine Politik, die dem Epochenumbruch des Anthropozän angemessen wäre“ (Horn 2018, 74).

Es geht nicht nur um die Sicherung eines bereits vorhandenen, aber bedrohten Gemeinwohls, sondern um Transformation, um die Frage einer neuen, noch zu gestaltenden Ordnung der Gemeingüter. Dabei verlässt Franziskus teils das klassische Ordnungsdenken seiner Vorgänger und versteht Gemeinwohl nicht mehr allein als Nationalstaats- oder Weltregierungsaufgabe, sondern als ein prozesshaftes, dialogisch-kommunikatives, politisch-diplomatisches Geschehen pluraler Akteure (vgl. LS 175–181). Hier wird zum Ausdruck gebracht, dass es darum geht, Gemeingüter zu schützen mit dem Ziel, Gemeinwohl zu erreichen. LS entwirft

„ein Modell von freiwilliger, schonender und gegenseitiger Gemeinschaftlichkeit, die Natur nicht als Ressource, sondern als Gemeingut versteht; ein Verständnis der Natur, das diese nicht als bloße Materie, sondern als Zusammenhang des Lebendigen begreift; und eine Gemeinschaft menschlicher und nicht-menschlicher Lebewesen, die sich in ihrer geteilten Abhängigkeit und Endlichkeit einrichten müssen.“ (Horn 2018, 74)

Damit überwindet die Enzyklika den Dualismus von Ökologie und Ökonomie sowie von Natur und Gesellschaft und bietet die Möglichkeit, auch die *more than human world*<sup>4</sup> in das Gemeinwohl mit einzuschließen, was einen wirklichen Wechsel der Perspektive bedeutet.

## 2 Rezeption von *Laudato si'* in der Christlichen Sozialethik

Innerhalb der deutschsprachigen Sozialethik hat die Enzyklika LS bereits kurz nach dem Erscheinen eine breite Rezeption erfahren (vgl. u. a. Emunds/Möhring-Hesse 2015; Gabriel 2015; Heimbach-Steins/Stockmann 2015; Heimbach-Steins/Lienkamp 2015; Kruip 2015; Vogt 2015; 2016). Viele Aspekte des Textes werden dabei positiv hervorgehoben,

4 Diese Formulierung steht für die ebenfalls oft verwendete Floskel der menschlichen und nichtmenschlichen Welt oder Natur, versucht aber, deren Dualismus zu vermeiden.

etwa der Bezug zur Wissenschaft, die klare Sprache, die dringliche Mahnung bei gleichzeitiger Betonung der Chance zum Handeln, die Verbindung von sozialer und ökologischer Gerechtigkeit oder der prophetische Charakter. Alle diese Aspekte sind wichtig, werden aber im Folgenden nicht weiter vertieft, da es ja darum geht, nach den (noch ungehobenen) transformatorischen Potenzialen aus LS zu fragen bzw. nach dem, was ihrer Rezeption im Wege steht. Das vorangegangene Kapitel hat mit der Revision des Naturverhältnisses und den Gemeingütern zwei solche transformatorische Potenziale bereits analysiert.

## 2.1 Revision des Naturverhältnisses

Auch in der christlich-sozialethischen Auseinandersetzung mit LS wird immer wieder das familiäre Verhältnis zur Schöpfung erwähnt (vgl. z. B. Heimbach-Steins/Stockmann 2015, 21; 27), das Aufbrechen des Anthropozentrismus (vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2015, 28) oder, dass Papst Franziskus sich „mit allen Menschen, aber auch mit allen Lebewesen in einem ‚gemeinsamen Haus‘ und in einer ‚universalen Familie‘“ (Emunds/Möhring-Hesse 2015, 221) verbunden sieht. Daraus wird geschlossen, dass diese

„Überlegungen auf die Bedingungen von Lebensqualität [zielen] – durch den für jeden Menschen zu sichernden Zugang zu subsistenzsichernden Ressourcen, durch beteiligungs- und beziehungsfreundliche Lebensräume auch für die Armen, durch die Etablierung einer Ressourcen schonenden und auf Genügsamkeit angelegten Wirtschaftsweise und durch die Umwelterziehung und Einübung eines entsprechenden Lebensstils“ (Heimbach-Steins/Stockmann 2015, 28).

Die sozialethische Positionierung bzw. die Rückschlüsse und Folgen, die aus dem von Franziskus betonten „Eigenwert eines jeden Geschöpfes“ (LS 16) gezogen werden, bleiben dabei anthropozentrisch. Was müsste daraus folgen, dass der Klimawandel unsere Beziehung zur *more than human world* als eine moralisch problematische vor Augen führt, und welche Transformationen müssten daraufhin angegangen werden? Die transformatorischen Potenziale, das Mensch-Natur Verhältnis zu verändern, die hinter den Aussagen in LS stecken, werden nicht in all ihrer Radikalität zum Thema. Das wirft die Frage auf, welche sozialethischen Vorannahmen dem im Wege stehen?



Es ist naheliegend, bei dieser Thematik zunächst auf das Persönlichkeitsprinzip zu schauen, das so etwas wie die Grundlage christlich-sozialethischen Denkens markiert und die Würde des Menschen zum Ausdruck bringt. In der vielleicht bekanntesten Kurzformel zur Persönlichkeit in *Gaudium et spes* (GS) ist dieser Charakter als Grundprinzip prägnant zusammengefasst, dass sich nämlich alle Gestaltung und Ordnung an der menschlichen Person zu orientieren und ihr zu dienen hat: „Wurzelsgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf.“ (GS 25) Zugleich wird darin auch die Sozialität des Menschen offensichtlich.

In einer Analyse gängiger Lexikon- und Handbuchliteratur der Sozialethik zeigt sich, „dass die Prinzipiensystematik christlicher Sozialethik mit ihrem ihr zu Grunde liegenden Personenbegriff in kirchlichen Texten spätestens seit dem Zweiten Vatikanum im Grunde konstant blieb und höchstens behutsam weiterentwickelt wurde“ (Filipović 2011, 24–25). Das Persönlichkeitsprinzip stellt sich offensichtlich im sozialethischen Diskurs bis heute weitestgehend unverändert dar. Trotz zahlreicher, in modernen Gesellschaften auftretender und es herausfordernder Probleme findet keine breite Diskussion zu einer Neubestimmung statt (vgl. Filipović 2011, 24–25).<sup>5</sup> Angesichts der klimatischen Veränderungen wird die problematische Seite dieser Beobachtung besonders offensichtlich, die sich hier vor allem als Beschränkung auf zwischenmenschliche Beziehungen zeigt:

„In umweltethischen Problemen werden [...] gerade Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlicher Umwelt zum Gegenstand moralischer Herausforderungen. So stellt der Klimawandel beispielsweise einen großen Faktor für das massenhafte Sterben und Aussterben von Tieren beziehungsweise Tierarten dar. Darin nur einen Verlust potenzieller und realer Nutzwerte für den Menschen zu sehen, wird der ethischen Dimension dieses Geschehens nicht gerecht.“ (Frankenreiter 2024, 416–417)

5 Dieser bereits 2011 erhobene Befund bestätigt sich beim Blick in das zehn Jahre später erschienene Lehrbuch Christliche Sozialethik (Heimbach-Steins 2022). Allenfalls zeigt sich eine Diskussion zur Anthroporelationalität, hierbei kommt es aber zu einer nicht unproblematischen Trennung zwischen epistemischen und inhaltlichen Aspekten (vgl. z. B. Höhn 2021, 89).

Den sich aus dieser Analyse ergebenden und für die Sozialethik angesichts der klimatischen und ökologischen Veränderungen anstehenden Auftrag hat Franziskus klar formuliert: „Es wird keine neue Beziehung zur Natur geben ohne einen neuen Menschen. Es gibt keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie“ (LS 118).

## 2.2 Gemeinwohl und Gemeingut

Auch der Gemeinwohldiskurs in LS wird in der sozialetischen Rezeption aufgegriffen. So wird auf die qualitative Erweiterung des Gemeinwohlbegriffs bei Franziskus verwiesen durch die Koppelung der sozialen und ökologischen Frage (vgl. etwa Heimbach-Steins 2020, 115). Die Beteiligung der jeweils Betroffenen wird angemahnt (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015, 300). Als neuer Akzent wird zudem auf die starke Bindung an die Option für die Armen eingegangen (vgl. ebd.). Dennoch bilanzieren Emunds/Möhring-Hesse letztlich rein anthropozentrisch (2015, 324): „Als Gemeinwohl versteht die Enzyklika [...] die ‚Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen‘ (Nr. 156).“ Ähnlich hält auch Heimbach-Steins (2020, 130) zur Rolle der Kirche für das Gemeinwohl fest, dass diese „[n]icht als Spenderin eines quasi übernatürlichen Wissens für die unerleuchtete Welt, nicht von oben herab, sondern ‚auf Augen-Höhe‘ mit allen Menschen“ auftreten soll. Die soziale Gemeinschaft wird nicht über den Menschen hinaus erweitert, um wirklich alle am Gemeinwohl zu beteiligen. Zudem ist in der sozialetischen Literatur vor allem der Beitrag der Enzyklika zur Problematik des globalen Gemeinwohls rezipiert worden, hingegen wenig die praktischen Konsequenzen (vgl. Heimbach-Steins 2020, 115). Der Umstieg auf die Gemeingüter-Thematik als transformatorischer Kerngedanke von LS findet sich in aller Deutlichkeit nur bei Heimbach-Steins 2020.<sup>6</sup> Hier lohnt es, zur Ursachensuche noch einmal einen Blick in die Tradition, in diesem Fall in den Gemeinwohl-Diskurs, zu werfen, da dieses Erbe,

6 Dafür, dass hier Bewegung ist, spricht, dass sich die Jahrestagung der Sozialethiker\*innen 2026 dem Thema *Sozialethik der Gemeingüter* widmet. Ergebnisse dieser Diskussion können hier selbstverständlich noch nicht berücksichtigt werden.

die christlich-sozialethische Auseinandersetzung wesentlich prägt.<sup>7</sup> „Die Idee eines globalen Gemeinwohls gewinnt in der Soziallehre der Kirche im 20. Jahrhundert, verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg, konkrete Gestalt.“ (Heimbach-Steins 2020, 118). Die kirchlichen Dokumente lassen eine zunehmende Entwicklung zu einem globalen Verständnis erkennen, von der Ordnungsidee des Staates bzw. der Staatengemeinschaft bis hin zur gesamten Menschheitsfamilie. Formal geht es beim Gemeinwohl um die „Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern erlauben, die eigene Vollendung vollständiger und ungehinderter zu erreichen“ (GS 26,1). Dabei sind es zwei durchaus ambivalente Traditionslinien, die diesen Gemeinwohldiskurs prägen. Erstens eine naturrechtliche, in der das Gemeinwohl inhaltlich bestimmt ist und in der Verwirklichung bzw. Bewahrung eines aus dem Naturrecht abgeleiteten allgemeinen Guten besteht, das den Einzelinteressen vorgeordnet ist. Zweitens eine solidaristische, die den Anschluss an moderne Sozialtheorie sucht und dem Gemeinwohl eine eher instrumentelle Funktion zuspricht. In diesem Traditionsstrang spielte der Gemeinwohlbegriff, „[w]eil er kein moderner Begriff ist, sondern aus der vormodernen aristotelisch-thomasischen Tradition stammt (*bonum commune*), [...] eine untergeordnete Rolle. Dagegen wird ein moderner Begriff der Gerechtigkeit (soziale Gerechtigkeit/Gemeinwohlgerechtigkeit) entwickelt.“ (Spieß 2020, 66) Dass der Gemeinwohldiskurs in der gegenwärtigen Sozialethik weitestgehend zum Erliegen gekommen ist, mag auch eine Ursache in diesem ambivalenten Erbe haben und darin, dass sich in der Weiterentwicklung der Christlichen Sozialethik eher die zweite Traditionslinie durchgesetzt hat. So diagnostiziert Justenhoven (vgl. 2016, 37) für die Katholische Soziallehre, dass die dem Gemeinwohl inhärente ordnungspolitische Idee seit den 1960er Jahren eigentlich keine relevanten Weiterentwicklungen erlebt hat. Ganz ähnlich auch die Bilanz der Beiträge auf der Jahrestagung der Sozialethik 2019, die das Gemeinwohl zum Thema hatte. Neben der bereits zitierten Position von Spieß kommen hier auch Heimbach-Steins u. a. (2020, 10) zu dem Schluss:

„Der einst theoriетragende Begriff verkümmerte im Ungefähren und Trivialen, wenn man im laufenden Geschäft nicht sogar gänzlich auf ihn verzichtete und

7 Vgl. ausführlich zur Semantik des Gemeinwohlbegriffs in der Katholischen Soziallehre Spieß 2020, 61–75.

dabei übersah, dass moderne Sozialphilosophen durchaus mit verwandten Konzepten und Begriffen, auch mit dem *Common Good*, arbeiteten. So avancierten unter anderem Gerechtigkeit, Solidarität, Anerkennung zu tragenden Konzepten der Theorie der Sozialethik, das ‚Gemeinwohl‘ hingegen wurde auf der Theorieebene kaum mehr weiterverfolgt.“

Sie verweisen aber nicht nur auf das *common good*, sondern auch darauf, dass das Konzept außerhalb Christlicher Sozialethik eine Renaissance erlebt (vgl. ebd.). Grund genug, im Weiteren in diesem *Außerhalb* nach Verbündeten für die transformatorische Botschaft von LS zu suchen.

### 3 (Neue) Verbündete einer Transformationsethik

Verbündete für das transformatorische Potenzial von LS oder gar eine Transformationsethik zu suchen, bedeutet gemäß dem schon in der Einleitung eingeführten Transformationsverständnis, sich auf einen Perspektivwechsel einzustellen. Diesem Ziel wird im Folgenden im doppelten Sinn nachgegangen: Erstens geht es inhaltlich bzw. material-ethisch um die Thematik des Klimawandels und die damit verbundenen gesellschaftlichen und politischen Veränderungsprozesse. Zweitens geht es um die Ethik selber bzw. um den Rahmen, mit und in dem gedacht wird. Wenn sie als Transformationsethik auftreten möchte, muss sie auch eigene Weltbilder und bislang Unhinterfragtes der eigenen Tradition kritisch in den Blick nehmen und bereit sein, sich selbst zu transformieren. Das setzt Neugier voraus und die Bereitschaft, sich auch mit Unbequemem, Ungewohntem, Fremdem zu konfrontieren und sich dadurch eventuell verändern zu lassen. Mit *Donna Haraways* These des *Macht Euch verwandt* und *Bruno Latours* Überlegungen zur *Politischen Ökologie* werden zwei Gesprächspartner\*innen in den Blick genommen, die in beiden Feldern (Revision des Naturverhältnisses und Gemeinwohl/-güter) sowohl Anknüpfungspunkte als auch Sperriges für den Dialog mit der Sozialethik mitbringen.<sup>8</sup>

8 Im Rahmen dieses Artikels können lediglich Aspekte aus dem breiten Werk von Haraway und Latour aufgegriffen werden, um so erste Potenziale dieses Dialogs aufzuzeigen. Eine umfassende Beschäftigung müsste im breiteren auch Kritiken rezipieren. Geht man nicht von einer pauschalen Ablehnung beider Ansätze, sondern einer wirklichen Auseinandersetzung aus, betreffen diese bei Haraway vor allem das Verlassen etablierter feministischer Denkmuster sowie

### 3.1 Revision des Naturverhältnisses: *Macht Euch verwandt* (Donna Haraway)

Als erstes werden die Arbeiten Donna Haraways in den Blick genommen, die schon durch die Art und Weise ihres Schreibens irritieren können. In den Texten der Biologin und Philosophin mischen sich nicht nur die Disziplinen, sondern es finden sich auch Beobachtungen aus naturwissenschaftlichen und autobiographischen Studien, empirische Ergebnisse, Science-Fiction-Literatur und wissenschaftliche Theorien vermischt mit zahlreichen Wortneuschöpfungen oder ungewohnten Begriffen. Haraway versucht so, herrschende Diskurse aufzubrechen. Der narrative Zugang, den sie wählt, arbeitet mit zahlreichen Metaphern, die es nicht wörtlich zu nehmen, sondern zu übersetzen gilt. Haraway selbst glaubt an die verändernde Kraft von Erzählungen, die andere Möglichkeiten und Welten eröffnen. Hier wird sie aber nicht nur wegen des darin liegenden Potenzials zur Transformation in den Blick genommen, sondern auch aus inhaltlichen Gründen. In ihren aktuellen Arbeiten widmet sie sich einer Revision des Mensch-Natur-Verhältnisses. Wie im ersten Kapitel gezeigt werden konnte, wird „in der Zeitdiagnose und herrschaftsbezogenen Gesellschaftskritik von Papst Franziskus [...] diese Überwindung des Natur-Gesellschaft-Gegensatzes antizipiert, da die Nicht-Identität zwischen der natürlichen und sozialen Umwelt radikal in Frage gestellt wird (LS 59–61).“ (Grundmann u. a. 2019, 137).

Haraway fragt, was wir gewinnen, wenn wir nicht-menschliche Entitäten in unsere Wissenschaft einbeziehen. Vor allem der naturwissenschaftliche Blick auf die Welt hat nach ihrer Diagnose Natur zu einem

den Vorwurf, einer mangelnden Kapitalismuskritik. Gegen Latour richtet sich häufig der Vorwurf vor allem in der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) zu wenig zwischen unterschiedlichen Akteuren zu trennen, immer neue Begrifflichkeiten einzuführen und wenig nachvollziehbaren Umgang mit den eigenen Quellen und Feindbildern zu pflegen (vgl. zu letzterem Latour 2019 selbst). Diese Kritiken scheinen für das folgende Anliegen zunächst vernachlässigbar. Schwerer wiegt der Vorwurf, dass beide zu abstrakt bleiben, um aus ihnen konkrete politische oder soziale Veränderungen abzuleiten (vgl. etwa Hoppe 2017). Ohne diese durchaus ernstzunehmende Kritik im Rahmen dieses Artikels wirklich bearbeiten zu können, kann dagegen zumindest eingewendet werden, dass dies vielleicht auch gar nicht die Aufgabe einer eher epistemisch ansetzenden Befragung von Denkgewohnheiten ist. Anders sieht das für die Christliche Sozialethik aus, die diesen Übertrag dann selbst leisten müsste, wobei die hier rezipierten Ideen als Impulsgeber dazu verstanden werden können.

stummen und passiven Objekt werden und menschliche Verwobenheit aus dem Blick geraten lassen. Diese möchte sie wieder zur Geltung bringen und (alternative) Möglichkeiten der Gestaltung des Mensch-Natur-Verhältnisses aufzeigen.

„In ihrem zweiten Manifest *The Companion Species Manifesto* (2003) hebt sie die konstitutiven Beziehungen von Spezies und Menschen hervor. Hier werden Prozesse der Ko-Konstitution untersucht [...]. Produkt dieser Analyse ist die Ontologie der Gefähr\*innenspezies (*Companion Species*), welche auch in den Monographien *When Species Meet* (2008) und *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (2016) zentral bleibt [...]. Der Begriff hebt hervor, dass Spezies, ebenso wie jede andere Entität, nie ohne Bezug auf heterogenes Andere(s) konstituiert werden.“ (Hoppe 2021, 13)

Vor allem die letzten beiden Texte (auf Deutsch: *Manifest für Gefährtinnen: Wenn Spezies sich begegnen*, 2016 und *Unruhig bleiben*, 2018) rücken in den Fokus, wenn im Folgenden ihr Slogan „Make Kin, Not Babies!“ (2018, 163; 140) herausgegriffen wird, um ihre Potenziale als Verbündete einer Transformationsethik zu untersuchen. Dass Haraway dabei zwar mit einem normativen Anthropozentrismus bricht, aber dennoch in so etwas wie einem strategischen Anthropozentrismus verhaftet bleibt, der den Menschen in eine besondere Verantwortung nimmt, mag eine Brücke sein, die bei aller möglichen Irritation den sozialetischen Zugang zu Haraway erleichtert (vgl. zum Verantwortungsbegriff bei Haraway Reiners 2021). Haraway will eben – wie es relationalen Ansätzen oft vorgeworfen wird (vgl. Lettow 2017, 115) – Verantwortungsfähigkeit nicht gänzlich auflösen und Akteure nicht völlig aufgeben. Haraways Absicht hinter dem Slogan und der Thematisierung von Verwandtschaft ist es, die vielfältigen Verbindungen zwischen Ökologie und Reproduktion sichtbar zu machen. Es geht ihr um eine artenübergreifende ökologische Gerechtigkeit; um diese zu erreichen – so ist Haraway überzeugt – müssen wir Theorien suchen, die speziesübergreifende Verwandtschaft denken können (vgl. Haraway 2018, 141). Für die in diesem Text angesprochene Thematik ist vor allem der erste Teil des Slogans von Interesse – *macht Euch verwandt*.<sup>9</sup>

9 Im Zusammenhang mit der Frage nach Verwandtschaftsverhältnissen problematisiert Haraway auch das globale Bevölkerungswachstum. Verständlicherweise ist vor allem der zweite Teil des Slogans weder unproblematisch noch unumstritten;

„Über Verwandtschaftsverhältnisse anders, das heißt jenseits von Blutsverwandtschaft nachzudenken, öffnet für Haraway vielfältige Möglichkeiten die konstitutiven Relationen der Welt zu beschreiben und Fluchtpunkte ihrer Gestaltung auszumachen.“ (Hoppe 2021, 370) Verwandtschaft steht dabei für Relationen, Verbindlichkeiten, geteilte Sorge und Intimität.

„Haraways Konzeption eines Sich-verwandt-Machens mit menschlichen und nicht-menschlichen Anderen kann als Antworten auf die und mit der Welt verstanden werden und steht damit in Kontinuität mit ihrer post-anthropozentrischen politischen Ethik. Die politischen Implikationen derselben rücken aber stärker in den Fokus.“ (Hoppe 2021, 370)

Dabei sind Verwandtschaften im Denken Haraways kein Ort ungetrübter ständiger Harmonie, im Gegenteil, sich verwandt machen bedeutet harte Arbeit und Einsatz. Verwandtschaften müssen fortwährend neu konstituiert werden, wobei auch Exklusionen entstehen (vgl. Haraway 2028, 295). „Verwandtschaften schließen aus und schließen ein, und das sollen sie auch. [...] Das Schmieden von Bündnissen erfordert die Anerkennung von Spezifik, von Prioritäten und Dringlichkeiten.“ (Haraway 2018, 280–281) Es wäre auch falsch, sie als einheitlichen ontologischen Ausgangspunkt zu verstehen („Nichts ist mit allem verbunden; alles ist mit etwas verbunden“, Haraway 2018, 48). Solche totalitären, homogenisierenden Ansprüche weist Haraway zurück. Verwandtschaft muss im Ringen um bestehende Differenzen hergestellt werden. Haraway versteht das nicht nur als ontologische Frage, sondern explizit als ethische Aufgabe (vgl. Haraway 2018, 237, Anm. 4).

„Ein antwortendes Ethos, das sich heterogenen Anderen aussetzt, ohne diese durch Vereinnahmung zu beherrschen, muss auch als politisches Ethos verstanden werden, insofern es positioniert ist. Im Gegensatz zum Glauben an

zu furchtbare Dinge sind im Namen von Bevölkerungspolitiken geschehen. Hier gilt es sicherlich vertieft hinzuschauen, doch für den Augenblick muss es ausreichen, dass es Haraway mit dem Stichwort nicht darum geht, Geburten zu verbieten oder zu regulieren. Sie will zwar durchaus das Thema *Überbevölkerung* zurück auf die Agenda heben, das aber wesentlich differenzierter und nicht verstanden als Einschränkung individueller Reproduktionsrechte. Für eine ausführliche Betrachtung und Bewertung dieses Themas bei Haraway vgl. Horn/Berghaller 2019, 139–165.

ein alles umfassendes harmonisches Ganzes als Fluchtpunkt versteht Haraway Positionierung und Ausschluss als Voraussetzungen für neue politischen Verbindungen.“ (Hoppe 2021, 374; vgl. Haraway 2028, 48)

Dass diese Anliegen nicht aus der Luft gegriffen sind, belegen Befunde der empirischen Sozialforschung. Sie zeigen,

„dass Verbundenheit und die Qualität sozialer Beziehungen als Kitt der Gesellschaft vor allem über gemeinschaftliche Handlungszusammenhänge entstehen, in denen Reziprozität, Offenheit für Vielfalt, Toleranz und Solidarität sowie Fürsorge bei gleichzeitiger Stärkung persönlicher und kooperativer Handlungspotenziale das Handeln anleiten“ (Grundmann u. a. 2019, 153).

Haraway gibt uns mit der Metapher der Verwandtschaft – die für Bindung, Sorge, Beziehung, Schutz, aber eben auch aushandeln müssen, nicht brechen können, auch wenn es schwer wird, und Abhängigkeit steht – ein Bild, das es in gesellschaftliche und politische Prozesse zu übersetzen gilt. Was könnte es heißen, sich mit der *more than human world* verwandt zu machen? Welche Erfahrungsräume muss es geben, um diese Verwandtschaft spürbar zu machen? Sind Naturreservate und Patenschaftsprogramme schon ein hinreichender Ansatz? Wie sieht es mit Rechten für die Mitglieder meiner Familie aus, die ja schon in vielen global verbreiteten Initiativen und Bestrebungen gefordert werden (Eco Jurisprudence Monitor o. D.)? Welche Ressourcen benötigen meine Verwandten, um zu überleben, welche, um gut zu leben? Die aus der Metapher folgenden Fragen und Gestaltungsaufgaben sind vielfältig.

„Die damit verbundenen normativen Ansprüche an nachhaltiges Handeln lassen sich nicht autoritär oder durch politische Regulative ohne pragmatische und kommunikative Erdungen im konkreten Miteinander-Leben umsetzen. Sie erfordern aber zugleich eine allgemeine Anerkennung normativer Ansprüche an eine Gesellschafts- und Sozialpolitik, die das Gemeinwohl ins Zentrum rückt. Die soziale Frage lautet bei alldem: Wie gehen wir miteinander um, wie sorgen wir füreinander und wie verteilen wir Ressourcen, Güter und Verwirklichungschancen? Eine nachhaltige Lebensführung zielt dann auf ermöglichende Handlungsräume, auf gemeinsamen Gebrauch von Ressourcen und Potenzialen und damit auf ein gutes Miteinander-Leben.“ (Grundmann u. a. 2019, 148)



### 3.2 Gemeinwohl und Gemeingut: Politische Ökologie (Bruno Latour)

Wie Haraway widmet sich auch Bruno Latour den Verengungen, die von einer naturwissenschaftlichen Fokussierung ausgehen und den politischen Charakter des Klimawandels verdecken. Im Zentrum steht dabei für ihn das klimapolitische Dilemma: die schon in der Einleitung aufgerufene Diskrepanz zwischen Faktenwissen und Handeln. „Die zunächst *soziologische* Frage nach den gesellschaftlichen Ursachen für die Klimapolitik der letzten Jahrzehnte führt ihn dazu, die Radikalität der politischen Auseinandersetzung bis in den Streit um *ontologische* Fragen nach konkurrierenden Auffassungen der Welt und ihrer Elemente nachzuverfolgen.“ (Frankenreiter 2024, 78) Dabei setzt auch Latour darauf, gewohnte Denkstrukturen in Frage zu stellen, indem er Begriffe neu interpretiert und Vorannahmen in ihrer Logik irritiert. So markiert er als größte Ursache für das klimapolitische Dilemma das Naturverständnis der von ihm sogenannten Modernen. Ihr Glaube an Natur als passive Materie und als Gegensatz zur Kultur, vor allem aber an die (alleinige) Wahrheit der Naturwissenschaften mündet in der Überzeugung, dass wissenschaftliche Erkenntnisse politisch nur noch umgesetzt werden müssen. Damit wird unsichtbar gemacht, wie immens politisch die Naturwissenschaften selbst sind. Vor allem aber gelingt diese Arbeitsteilung beim Thema Klimawandel augenscheinlich nicht – die offensichtlichen Fakten haben keinen politisch-gesellschaftlichen Handlungskonsens erzeugt. Das verstärkt für Latour nicht nur die Wende ins Postfaktische (die wachsende Skepsis gegen Fakten, bei der die Sachfragen längst politisiert worden sind), sondern ist für ihn wesentlicher Anlass, das Verhältnis von Politik und Wissenschaft zu überdenken und mit dem (naiven) Fortschrittsoptimismus der Modernen zu brechen. Angesichts der klimatischen Veränderungen und der daraus resultierenden (höchst ungleich verteilten) Leiderfahrungen ist ein einfaches *Weiter so* keine Lösung. Es bedarf einer Revision bisheriger Annahmen, Begrifflichkeiten und Praxen – einer Transformation des modernen Weltbilds.

Latour arbeitet seine Position einer politischen Ökologie neben vielen Aufsätzen hauptsächlich im *Parlament der Dinge* (2009/2015) und im *Kampf um Gaia* (2017) aus. Gaia soll den überholten Naturbegriff der Modernen ablösen. Latour meint damit keine Muttergöttheit und nichts Esoterisches. Gaia ist auch nicht die Natur oder der Globus, der

für das Ganze steht. Sie bringt dagegen das unüberschaubare Zusammenspiel der zahllosen Akteure zum Ausdruck und eine fundamentale politische Position:

„Gaia verkörpert die Einsicht, dass mit dem Anthropozän die Realitätsferne der modernen Einteilung der Welt bewusst wird. Menschen sind nicht die einzigen Akteure auf der Welt, auf deren Landnahme alles andere als passives Material warten würde. Eine unüberschaubare Pluralität von Wirkungskräften *nimmt ihren Raum ein*, ohne dabei besondere Rücksicht auf menschliche Bedürfnisse oder Besitzansprüche zu zeigen. Darin besteht die anzuerkennende politische Ausgangslage.“ (Frankenreiter 2024, 104, vgl. zur Einführung des Gaia-Begriffs auch Latour 2018, 51).

Mit dem Erscheinen Gaias geht die Sicherheit verloren, die die Modernen meinten, in den Naturwissenschaften gefunden zu haben, und damit die Instanz zur Schlichtung von Streitfragen. Genau deswegen rückt die Notwendigkeit politischer Aushandlungsprozesse in den Fokus. Erst wenn wir die Situation anerkennen, wie sie ist, wenn wir verstehen, dass die alten Stabilitäten zerbrochen sind und dass kein technologischer Fortschritt und kein besserer Umweltschutz uns retten wird, sondern dass sich nun alle im Kampf mit allen um die lebensnotwendigen Territorien und Ressourcen befinden, erst dann können wir Transformation angehen, mit allen in Verhandlung treten, um die Zukunft zu gestalten (vgl. Latour 2018, 389–407). „Es ist ebendieser Zusammenhang, den Latour in die Konflikte heutiger Umweltpolitik übersetzen will. Ein Kriegszustand muss als solcher anerkannt werden, um ihm wirksam entgegenzutreten zu können, anstatt im falschen Vertrauen auf eine vermeintliche Sicherungsinstanz unterzugehen.“ (Frankenreiter 2024, 110)

Die notwendigen Verhandlungen zur Vermeidung des Kriegs verlangen, alle und wirklich alle an den Verhandlungstisch zu holen. „Mit anderen Worten, es geht um ein kollektives Experimentieren im Hinblick auf die möglichen Zusammenhänge zwischen Dingen und Menschen, ohne dass von nun an eine dieser Entitäten von der anderen als bloßes Mittel benutzt wird.“ (Latour 1998/2010, 18) Wenn weiterhin allein menschliche Kollektive (wie z. B. bei den Weltklimakonferenzen) am Tisch sitzen, müssen die Verhandlungen und ihre Umsetzung scheitern, weil ihre Entschlüsse jederzeit von den nicht-menschlichen Kollektiven in Frage gestellt werden können. Das zeigt sich etwa bei den Inselstaaten im pazifischen Ozean, die keine internationale Anerkennung zu ihrer

territorialen Souveränität vor dem Untergang im Meer retten wird (vgl. Frankenreiter 2024, 113–114).

Den Verlust sicherer Entscheidungsinstanzen anzuerkennen und sich auf Verhandlungen einzulassen, bedeutet, auch die Unsicherheit der eigenen Position anzunehmen, d. h. Bereitschaft zur Transformation. Dabei ist sich Latour bewusst, dass bei aller Notwendigkeit des Perspektivwechsels die neu zu beteiligenden Entitäten nicht alle im klassischen Sinne sich selbst repräsentieren oder repräsentiert werden können. Ihm schwebt keine *Konferenz der Tiere* vor und auch kein Animismus (vgl. Hagner 2006, 131), sondern eine durchaus menschliche Erweiterung; zu denken wäre etwa an NGOs oder andere nicht-nationalstaatliche Vertreter\*innen. Für die nicht-menschliche Welt hat Latour dann tatsächlich (natur-)wissenschaftliche Beobachtungen im Blick, die die konkrete Wirkung von nicht-menschlichen Entitäten in Netzwerken beschreiben und einspeisen können (vgl. Latour 2017, 445–446).<sup>10</sup>

Für die Sozialethik sind diese Überlegungen – neben vielem anderen – auch interessant, weil damit eine neue Idee des Gemeinwohls mit deutlicher Parallele zu LS eingeführt wird. Gemeinwohl funktioniert nicht mehr auf klassischen Wegen:

„Wer [...] versucht, einen übergeordneten Gemeinwillen zu definieren, muss zugleich die klassischen Rahmenbedingungen der politischen Debatte akzeptieren und steuert dabei unvermeidlich auf eine Niederlage zu, wenn er den gewöhnlichen Wortführern und Wählern nichts anderes gegenüberstellen kann als sprachlose Entitäten (Vögel, Pflanzen, Ökosysteme, Wassereinzugsgebiete oder Biotope) oder Fachleute (Wissenschaftler, Fanatiker, Spezialisten, Aktivisten), die in deren Namen, aber in eigener Verantwortung sprechen. Ohne eine neue Form von Fürsprechern haben natürliche Entitäten keine Stimme oder sind lediglich durch ein Expertenwissen vertreten, das der Allgemeinheit nicht vermittelbar ist.“ (Latour 1998/2010, 15)

Gemeinwohl ist nichts zu Erkennendes, sondern etwas Auszuhandelndes. Diese Betonung tritt der Gefahr entgegen, dass Solidarität in Paternalismus umkippt, wenn Unterstützung nur auf den Erhalt eines zuvor immer schon definierten Möglichkeitsraums abzielt.

<sup>10</sup> Daran wird einmal mehr deutlich: Latour ist bei aller Kritik ihrer momentanen Rolle kein Gegner der (Natur-)Wissenschaften (vgl. Latour 1996).

Indem Latour dabei den Kreis der zu Beteiligten erweitert, legt er zugleich eine Spur für die von Franziskus geforderte neue, der Ökologie angemessene Anthropologie (vgl. LS 50). „[W]as wäre der Mensch ohne Elefanten, Pflanzen, Löwen, Getreide, Ozeane, Ozon oder Plankton? Ein einsamer Mensch, und zwar viel einsamer als Robinson Crusoe auf seiner Insel. Er wäre weniger als ein Mensch. [...] Keine Entität ist bloß Mittel. Es gibt immer auch einen Zweck. Mit anderen Worten, es gibt nur Vermittler.“ (Latour 1998/2010, 17)<sup>11</sup>

#### 4 „Wozu braucht uns diese Erde?“ (LS 160)

Mit den Überlegungen dieses Artikels verbindet sich eine erste Antwort auf die von Franziskus aufgeworfene Frage „wozu braucht uns diese Erde?“. Wenn der Mensch sich verwandt macht mit allem Lebendigen, wenn er die *more than human world* als beteiligungsberechtigt betrachtet, wenn er seine Ökonomie an Werten wie Teilen, Koexistenz, Gegenseitigkeit, Zugehörigkeit und Fairness ausrichtet, dann muss er nicht nur kein Gegner der Erde sein, sondern er wird zu einem wichtigen, tatsächlich gebrauchten Teil des Netzwerks. Robin Wall Kimmerer, Professorin für Umweltwissenschaften erzählt dies in ihrem Buch *Geflochtenes Süßgras* (2021) anhand der Geschichte der ehrenhaften Ernte. Um die Idee indigener Erntekonzepte – man nimmt nur, was man braucht, man pflückt nicht die letzte Beere, die man findet, man gibt etwas zurück – zu überprüfen, führte sie an der Uni ein Experiment durch. Vom Aussterben bedrohtes Süßgras wurde auf drei Parzellen angepflanzt. Eine Parzelle wurde komplett in Ruhe gelassen, auf der zweiten Parzelle wurde die Hälfte der Halme für die Ernte vorsichtig abgeschnitten und auf der

<sup>11</sup> Überlegungen, wie Gemeinwohl ausgehandelt werden kann, indem Gemeingüter geschützt werden, finden sich nicht nur bei LS und Latour, sondern z. B. auch in der weltweiten Commons-Bewegung. Die hier Aktiven lassen sich im Sinne von Latours Kollektiven als Netzwerke menschlicher und nicht-menschlicher Akteure verstehen. „Die heutige Commons-Bewegung präsentiert sich als fundamentale Alternative zu Märkten, aber auch zu Staaten als Regulierungsinstanzen des Gemeinwohls, gerade weil sie sehr stark auf immaterielle Güter setzt“ (Horn 2018, 73). Mit diesem Ansatz verortet sich die Commons-Bewegung jenseits der vorherrschenden Logiken des gegenwärtigen kapitalistischen Systems und setzt auf andere Handlungslogiken wie Teilen, Koexistenz, Gegenseitigkeit, Zugehörigkeit und Fairness.

dritten Parzelle wurde die Hälfte des Süßgrases nach der traditionellen Methode der Korbflechterinnen mit der Wurzel ausgerissen. Entgegen aller Vorhersagen zeigte sich am Ende des Experiments, dass diese letzte Parzelle das prachtvollste Süßgras hatte.

Es geht offensichtlich nicht darum, dass der Mensch die Erde etwas nachhaltiger bewirtschaftet (und etwa die Hälfte in Ruhe lässt), sondern es ist die Geschichte eines Bündnisses zwischen Menschen und Pflanzen, die hier erzählt wird. Überleben ist für beide nur in der Symbiose wirklich gelingend möglich. Im Latourschen Diktum könnte man auch von einer gelungenen Verhandlung zwischen Menschen, Süßgras und Boden sprechen.

Nur eine kleine Geschichte, nur ein winziger Ausschnitt, der nicht repräsentativ ist für das Ganze, könnte man sagen. Wer so argumentiert, hat weder Haraway noch Latour und auch Franziskus (vgl. LS 53) nicht verstanden. Transformation beginnt in den vielen Kollektiven, Vernetzungen und lokalen Prozessen. Es geht nicht um totale Verwirklichung, sondern ums Anfangen und Experimentieren. Transformationen müssen ausgelöst werden, erst so wird es möglich, „Fortschritt neu zu definieren“ (LS 81).

Transformative Ethik setzt genau dabei an, sie lässt sich inspirieren von anderen und anderem, sie erschließt neue Erzählungen und Quellen, die bisher nicht unbedingt zu ihrem Repertoire gehörten (z. B. Wissen über Strömungssysteme, die Entwicklung von Bodenorganismen oder den Anbau von Süßgras) und setzt bislang getrennt betrachtete Dinge und Themen in Beziehung (z. B. Natur- und Geisteswissenschaften, Fakten und Fiktionen, traditionelles und im Labor erzeugtes Wissen, Praxis und Theorie), um bisher nicht gesehene Zusammenhänge zu entdecken und die Begrenztheit der eigenen Perspektive immer wieder zu hinterfragen und aufzubrechen. Das verlangt nicht, alles Bisherige über Bord zu werfen, ganz im Gegenteil: „Die Generierung neuen und intersubjektiv nachvollziehbaren Wissens benötigt den theoretisch und methodisch geschulten disziplinären Blick.“ (Schneidewind 2015, 89) Aber es verlangt eine Position der Kritik, denn indem bislang Unsichtbares sichtbar gemacht wird, rückt es möglicherweise auch vom Ort des Unverhandelbaren in den des Politischen und wird so transformierbar.

## Literaturverzeichnis

- Eco Jurisprudence Monitor** (o. D.): online unter <<https://ecojurisprudence.org>>, abgerufen 16.03.2025.
- Emunds, Bernhard; Möhring-Hesse, Matthias** (2015): Die öko-soziale Enzyklika. Sozialethischer Kommentar zum Rundschreiben „Laudato si’. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ von Papst Franziskus. In: Papst Franziskus: Die Enzyklika „Laudato si’. Über die Sorge für das gemeinsame Haus“. Freiburg i. Br.: Herder, 219–355.
- Filipović, Alexander** (2011): Das Personalitätsprinzip. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Christlicher Sozialethik. In: AKSB (Hg.): Position beziehen im 21. Jh. Schwalbach: Wochenschau Verlag, 24–55.
- Frankenreiter, Ivo** (2024): Prozessontologische Transformationsethik. Versuch einer Epistemologie des Wandels in Natur, Umwelt und Gesellschaft. Marburg: Metropolis.
- Gabriel, Ingeborg** (2015): Die Enzyklika „Laudato si’“. Ein Meilenstein in der lehramtlichen Sozialverkündigung. In: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 44 (6), 639–646.
- Grundmann, Matthias; Görgen, Benjamin; Wendt, Björn** (2019): Gesellschaftstheoretische und sozial-ökologische Aspekte von Nachhaltigkeit. Soziologische Perspektiven auf das „gemeinsame Haus“. In: Heimbach-Steins, Marianne; Schlacke, Sabine (Hg.): Die Enzyklika *Laudatio si’*. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? Baden-Baden: Nomos, 131–159.
- Grunwald, Armin** (2015): Transformative Wissenschaft – eine neue Ordnung im Wissenschaftsbetrieb? *GAIA* 24 (1), 17–20.
- Hagner, Michael** (2006): Die Welt als Labor und Versammlungsort. Bruno Latours politische Ökologie aus dem Geist der Wissenschaftsforschung. In: *Gaia* 15 (2), 127–134.
- Haraway, Donna** (2016): Das Manifest für Gefährten: Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit. Berlin: Merve.
- Haraway, Donna** (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Frankfurt a. M.: Campus.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2020): Polyzentrik und Dialog. Ansatzpunkte für eine politische Architektur des globalen Gemeinwohls in der Enzyklika *Laudato si’* (2015). In: Heimbach-Steins, Marianne; Möhring-Hesse, Matthias, Kistler, Sebastian; Lesch, Walter (Hg.): Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen. Paderborn: Schöningh/Brill, 115–138.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2022): Sozialprinzipien. In: Heimbach-Steins, Marianne; Becka, Michelle; Frühbauer, Johannes; Kruip, Gerhard (Hg.): Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg: Pustet, 170–186. <https://www.doi.org/10.17879/55069640636>.
- Heimbach-Steins, Marianne; Stockmann, Nils** (2015): „Pope for Planet“? *Laudato Si’* als „dringliche Einladung zum Dialog“ (LS 14) und das weltweite Echo auf die Enzyklika. Institut für Christliche Sozialwissenschaften. Münster (Sozialethische Arbeitspapiere des ICS, 3), online unter <<https://www.uni-muenster>.

- de/imperia/md/content/fb2/c-systematische-theologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics-ap\_3\_laudato\_si\_.pdf>, abgerufen am 10. 03. 2025.
- Heimbach-Steins, Marianne; Stockmann, Nils** (2019): Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ – Die Enzyklika *Laudato si'* und die Rolle der Kirchen als Change Agent: In: Dieselb.; Schlacke, Sabine (Hg.): – Die Enzyklika *Laudato si'*. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz. Baden-Baden: Nomos, 11–54.
- Heimbach-Steins, Marianne; Lienkamp, Andreas** (2015): Die Enzyklika „*Laudato si'*“ von Papst Franziskus – Auch ein Beitrag zur Problematik des Klimawandels und zur Ethik der Energiewende. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 56, 155–179.
- Heimbach-Steins, Marianne; Möhring-Hesse, Matthias, Kistler, Sebastian; Lesch, Walter** (Hg.) (2020): *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozial-ethische Analysen*. Paderborn: Schöningh/Brill.
- Höhn, Hans-Joachim** (2021): *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*. Paderborn: Schöningh.
- Hoppe, Katharina** (2001): *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Hoppe, Katharina** (2017): Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen. In: *Behemoth – A Journal on Civilisation* (10), 10–28. DOI: 10.6094/behemoth.2017.10.1.942.
- Horn, Eva** (2018): Leben in einer beschädigten Welt. Das Denken des Anthropozäns und die Enzyklika *Laudato si'*. In: Bertelmann, Brigitte; Heidel, Klaus (Hg.): *Leben im Anthropozän: Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*. München: Oekom, 65–78.
- Horn, Eva; Bergthaller Hannes** (2019): *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard** (2016): The Quest for a „Global Public Authority“ in Contemporary Peace Ethics. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard; O'Connell, Mary Ellen (Hg.): *Peace through Law. Reflections on Pacem in terris from Philosophy, Law, Theology and Political Science*. Baden-Baden u. a.: Nomos u. a. (Studien zur Friedensethik, 50) 31–44.
- Kruip, Gerhard** (2015): Ein dramatischer Appell. In: *Herder Korrespondenz* 2015 (7), 13–16.
- Kuster, Niklaus** (2025): Den Schöpfer mit allen Geschöpfen feiern. Franziskus' „Sonngengesang“ als poetisches Credo. In: *Grüne Reihe* 126. Bonn: Franziskaner Helfen, 10–19.
- Latour, Bruno** (1996): *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*. Berlin: Akademie Verlag.
- Latour, Bruno** (1998/2010): Modernisierung oder Ökologisierung? Das ist hier die Frage. Übersetzung durch Gines Petra; Hiller Georg; Ngo, Ann-Linn. In: in ARCH+ 12–22, online unter <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/73-7TH-CITY-DE.pdf>>, abgerufen 16. 03. 2025.
- Latour, Bruno** (2009/2015): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Latour, Bruno** (2017): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Frankfurt a. M.: Campus.
- Latour, Bruno** (2018): Das terrestrische Manifest. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno** (2019): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lettow, Susanne** (2017): Turning the Turn. New Materialism, Historical Materialism and Critical Theory; in: Thesis Eleven, Vol. 140, S. 106–121.
- Reiners, Simon** (2021): Begegnungen im Anthropozän. Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten. Frankfurter Arbeitspapiere 79.
- Schneidewind, Uwe** (2015): Transformative Wissenschaft – Motor für gute Wissenschaft und lebendige Demokratie. In: GAIA -Ecological Perspectives for Science and Society 24 (2), 88–91.
- Spieß, Christian** (2020): Gemeinwohlbegriff zwischen neuscholastischem Naturrecht und politischem Liberalismus. Notizen zum systematischen Gehalt der Gemeinwohldebatte im Katholizismus. In: Heimbach-Steins, Marianne; Möhring-Hesse, Matthias, Kistler, Sebastian; Lesch, Walter (Hg.): Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen. Paderborn: Schöningh/Brill, 61–75.
- Strohschneider, Peter** (2014): Zur Politik der Transformativen Wissenschaft. In: Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer. Herausgegeben von Brodacz, André; Herrmann, Dietrich; Schmidt, Rainer; Schulz, Dietrich; Schulze-Wessel, Julia. Wiesbaden: Springer, 175–192.
- The Guardian** (2015): Pope Francis calls for a cultural revolution, 18. 06. 2015, online unter <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/18/guardian-view-on-laudato-si-pope-francis-cultural-revolution>>, abgerufen 06. 03. 2025.
- Vogt, Markus** (2015): Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen. In: Amosinternational 9 (4), 3–10.
- Vogt, Markus** (2016): Humanökologie – Neuinterpretation eines Paradigmas mit Seitenblick auf die Umweltenzyklika Laudato si'. In: Haber, Wolfgang; Held, Martin; Vogt, Markus (Hg.): Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität. München: oekom, 93–104.
- Wall Kimmerer, Robin** (2021): Geflochtenes Süßgras: die Weisheit der Pflanzen. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Elsbeth Ranke. Berlin: Aufbau Verlag.
- Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU)** (2011): Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Berlin: WBGU, online unter <[https://issuu.com/wbgu/docs/wbgu\\_jg2011?fr=sMzhLOTM1OTc5NDI](https://issuu.com/wbgu/docs/wbgu_jg2011?fr=sMzhLOTM1OTc5NDI)> abgerufen 10. 03. 2025.



## Kirchliche Dokumente

- GS – **Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): *Gaudium et Spes*. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente 9. erw. Aufl. Köln: Ketteler, 291–395.
- LS – **Franziskus** (2015): Enzyklika *Laudato si'* – Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 202).

## Über die Autorin

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