

# Frankfurter Arbeitspapiere

zur gesellschaftsethischen  
und sozialwissenschaftlichen  
Forschung

**FAGsF Nr. 79**

**Simon Reiners**

## **Begegnungen im Anthropozän**

**Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für  
einen beschädigten Planeten**

Frankfurt am Main, November 2021



Oswald von Nell-Breuning  
**Institut**  
für Wirtschafts- und  
Gesellschaftsethik  
der Philosophisch-Theologischen  
Hochschule Sankt Georgen

Oswald von Nell-Breuning-Institut  
für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik  
der Philosophisch-Theologischen  
Hochschule Sankt Georgen

Telefon: 069 6061 230

Fax: 069 6061 559

Email: [nbi@sankt-georgen.de](mailto:nbi@sankt-georgen.de)

Internet: <http://nbi.sankt-georgen.de/blog>

ISSN 0940-0893

Alle neueren *Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwis-*  
*senschaftlichen Forschung* sind abrufbar unter

<http://nbi.sankt-georgen.de/forschung/frankfurter-arbeitspapiere>

## Inhalt

Einleitung.....	2
1. Laudato Si'.....	6
1.1 Interdependenz – Das gemeinsame Sein vor dem Nützlichen .....	8
1.2 Die Klage der Erde.....	10
2. Donna Haraway .....	12
2.1 Cyborgs .....	13
2.2 Gefährt:innenspezies .....	15
2.3 Sympoiesis und Symbiogenesis.....	15
2.4 Verantwortung.....	16
3. Begegnungen .....	18
4. Fazit.....	22
Literatur .....	25

## Einleitung

„Alles soll allen gehören! Nur ‚gehören‘ soll etwas vollkommen anderes sein. ‚Omnia sunt communia‘ ist besser übersetzt mit ‚alles soll gemein sein‘. (...) Alles soll allen gehören heißt dann: Alles kann sich frei von Leibeigenschaft organisieren. Und es heißt auch: Alles ist allen anvertraut. Alle sind einander anvertraut.“ (Eva von Redecker, 282).

Das Zitat des christlichen Reformators Thomas Müntzer „Omnia sunt communia“, das auf die Apostelgeschichte zurückgeht (Apg 4,32), wird klassischerweise anders übersetzt, als die Philosophin Eva von Redecker es vorschlägt: „Alle Güter sind gemein“. Die Frage nach dem Verhältnis der die Erde konstituierenden Güter zum Menschen ist ein zentraler Bestandteil des im Jahr 2000 durch die Naturwissenschaftler Paul J. Crutzen und Eugene F. Stoermer aufgebrachten Begriffs des ‚Anthropozäns‘. Ursprünglich wollten die Forscher mit dem Begriff zum Ausdruck bringen, dass der Mensch „a major geological force for many millenia, maybe millions of years to come“ (Crutzen/Stoermer 2000, 18) geworden ist. Der Mensch als einflussreichste Kraft auf den Planeten habe das Holozän als geochronologische Epoche abgelöst. Ein neues Erdzeitalter bedeutet nicht nur ökologischen und sozialen Umbruch, sondern Veränderungen der geologischen Beschaffenheit des Planeten, die über Jahrmillionen fortbestehen und feststellbar bleiben. Das betrifft etwa Veränderungen ozeanischer und atmosphärischer Strömungssysteme, eine massiv schwindende Biodiversität oder den Wandel der Erdkruste (hier etwa durch Abbau und Verschmutzung).<sup>1</sup>

Unter Geolog:innen bleibt die Benennung einer neuen Erdepoche umstritten. Gerade sozialwissenschaftlich und politisch ist der Begriff jedoch bedeutend, um die Zäsur des Einflusses menschlichen Lebens nicht nur auf kulturelle Entwicklungen sichtbar zu machen. Hierin verändert sich das bisherige Verständnis der menschlichen Beziehung zur Natur als nicht rein passive Gegenüberstellung, sondern als akutes aufeinander Verwiesen- und existentiell Bedingtsein „Omnia sunt communia“. Alle sind einander anvertraut. Diese Beschreibung des Verhältnisses von Mensch und Natur eröffnet den Raum für Fragen nach Strategien der Verantwortung und Reaktionen und zweifelsohne zur Ausbildung neuer (Über-)Lebensformen.

Mit der Enzyklika *Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus* (LS) steigt der Papst 2015 in die Debatte um die Deutung und Handlung im Anthropozän ein. Seine zentrale und weitreichende These lautet dort: „Es wird keine neue Beziehung zur Natur geben ohne einen neuen Menschen“ (LS 118). In der Moderne habe sich ein falsches Verständnis der Ursprungserzählung des Menschen festgesetzt und

---

<sup>1</sup> Ich danke Kai Kallbach für seine kritische und gründliche Lektüre des Textes und dem Doktorand:innen Kolloquium Rhein-Main für zahlreiche konstruktive Hinweise.

einen despotischen Anthropozentrismus anstelle des Zusammenhangs allen Lebendigen gestellt. Papst Franziskus stellt dem die Aussage entgegen: „Alles ist miteinander verbunden“ (LS 91). Diese Überzeugung müsse in den eigenen Leib übergehen. Das führt ihn zu der weitreichenden These, dass der Mensch sein Leben so einrichten müsse, dass er die „Klage der Armen ebenso hören (muss) wie die Klage der Erde“ (LS 49). Franziskus gibt der Erde also eine Stimme, die zuhören macht, statt sie als rein passives Objekt dem potenten Anthropos gegenüberzustellen. Vielmehr müssten die „ungesunden Dualismen“ (LS 98) – die Verachtung von Leib und Materie (Erde) gegenüber von Wort und Geist (Mensch) – aufgehoben werden und der Mensch eine erd zugewandte Lebenspraxis ausbilden. Klimapolitik sei nicht allein dazu da, menschliche Lebenswelten zu erhalten, sondern Ozeane, das Klima oder Eisberge als eigenwertig zu behandeln.

Diese Aussagen von Papst Franziskus zeigen überraschende Nähe zu einer spezifischen säkularen anti-anthropozentrischen Strömung in Wissenschaften und Literatur. Diese ist verbunden mit Namen wie H. P. Lovecraft, Michel Serres, Lynn Margulis, Isabelle Stengers, Dipesh Chakrabarty, Vandana Shiva, und deren bekanntester Theoretiker sicherlich Bruno Latour ist. Teils bereits vor Crutzen und Stoermer, teils als Reaktion auf die Definition dessen, was das Anthropozän auszeichnet, sehen sie die soziale wie die natürliche Welt dadurch charakterisiert, dass Mensch und Nicht-Mensch untrennbar miteinander verbunden sind. Gerade im Begriff des Anthropozäns sehen sie das Ende der Modernen Dualismen Natur/Kultur (Leib/Wort). Natur wird im sozialen Netzwerk integriert, statt als dessen Anderes zu fungieren (vgl. Latour 1993). Dadurch bestrebt insbesondere Latour die Ausweitung von Handlungsfähigkeit über menschliche Akteure hinaus (vgl. Latour 2004). Die Nähe einiger zentraler Punkte von *Laudato Si'* zu diesen heterogenen sozio-ökologischen Positionen ist auch innerhalb dieser Strömung nicht unbemerkt geblieben (siehe etwa Danowski/Viveiros de Castro 2014, x; Latour 2016). Eine systematische Untersuchung, wie weit tatsächlich Papst Franziskus' Positionen in dieser Richtung tragen, ist jedoch bisher ausgeblieben.

Eine besondere Ausrichtung innerhalb dieser Positionen relationaler Mensch-Naturverhältnisse bilden feministische Ansätze. Bei vielen auf Verbundenheit von Mensch und Natur abzielenden Positionen fehlt ein Fokus auf Machteffekte in Verbundenheitsnarrativen. Der einfache Verzicht, in Dualismen zu denken, schluckt real existierende Hierarchien. Diese stehen bei relationalistischen feministischen Ansätzen hingegen im Zentrum. Der kritische Fokus der hier genannten feministischen Positionen ist auf die Praktiken der Erzeugung von Differenzen gerichtet (vgl. Alaimo/Hekman 2008). Dennoch kommt es zunächst überraschend, dass die Betonung der Naturhaftigkeit des Menschen – als Einflussfaktor im Anthropozän – für feministische Theorien infrage kommt. Immerhin war das Abrücken von Naturalismen durch

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

Bezugnahme auf den Linguistic Turn und den Poststrukturalismus enorm produktiv für die Analyse von Macht, Wissen, Sprache, Subjekt und dadurch die Auflösung von Sex und Gender (vgl. Butler 1990). Dennoch ruft das Anthropozän – verstanden als Artikulation einer feministischen Problematik – die Relevanz von Materiellem wieder hervor, nicht als das Andere des Diskurses, sondern als Teil von anti-essentialistischer Bedeutungsgenerierung. Donna Haraway nennt das „material-semiotic“ (Haraway 1991, 200) und Karen Barad „material-discursive“ (Barad 2007, 141).

Bereits die Bewegung des sogenannten Ökofeminismus verwies seit den 1970er Jahren auf die Homologie in der Konstruktion von Weiblichkeit und Natürlichkeit als passiv gegenüber einer dominanten, aktiven Männlichkeit. Die Theoretiker:innen verbinden explizit ökologische Fragen mit feministischen Analysen. Diese dezidiert auch aktivistische Strömung geht von der Strukturgleichheit von Ausbeutung der nicht-menschlichen Natur sowie der Ausbeutung des weiblichen Körpers als Reproduktionsorganismus aus. In beiden Fällen wird die Unterdrückung als Ergebnis des Patriarchats gewertet. Dort würden Weiblichkeit und Natur als passive, kontrollbedürftige Körper betrachtet (vgl. u.a. Holland-Cunz 1994; Shiva 1989).

Die Position des Öko-Feminismus wird insbesondere deshalb von heutigen „anthropozänen Feminsimen“ (Grusin 2017, xi) kritisiert, da sie selber den Dualismus männlich/weiblich, menschlich/natürlich festschreibe und große Potentiale für Emanzipation damit bremse. Neuere feministische Theorien, die weiterhin die Emanzipation der Frau mit der Befreiung von Naturbeherrschung verbinden, sehen hierin weniger einen naturalistischen Kampf um die Aufwertung der je anderen Seite des Dualismus. Stattdessen argumentieren Theorien aus dem selbst sehr vielfältigen Spektrum sogenannter (neuer-)materialistischer Feminismen dafür, diese Dualismen gänzlich aufzuheben. Dabei gehe es nicht darum, hinter die Einsichten des Poststrukturalismus zurückzufallen, wonach Körper diskursive Konstruktionen seien. Vielmehr sollen Praktiken der Konstruktion von Körpern als Teil von sprachlichen aber ebenfalls materiellen Praktiken mit materiellen Konsequenzen betrachtet werden. Dabei verweisen sie auf Verwobenheit, wechselseitige Abhängigkeit und Verantwortung statt auf vermeintlich natürliche Differenzen (vgl. Alaimo/Hekman 2008).<sup>2</sup>

Feministische Positionen, die sich gegen diese Dualismen wenden, streben zu einem gemeinsamen Wachsen und Leben auf einem beschädigten Planeten hin, ohne menschliches Leben ins Zentrum zu setzen: weder als Ziel noch als Lösung. Stattdessen stellen sie in Frage, dass die Ursache ökologischer Krisen – menschliche

---

<sup>2</sup> Damit nicht zu verwechseln sind marxistische Feminismen. Viele Kritiker:innen lassen sich zwar beiden Theorieströmungen zuordnen. So etwa auch Donna Haraway, die zugleich als grundlegend für neuematerialistische Feminismen betrachtet werden kann. Marxistisch-feministischen Positionen geht es jedoch stärker um die Verdeutlichung, wie Kapitalismus und Privateigentum die Unterdrückung von Frauen unterstützen (vgl. u.a. Federici 2020, Haug 2015), statt die sozio-materielle Konstruktion des weiblichen und nicht-menschlichen Körpers als solche zu dekonstruieren.

Naturbeherrschung – nun auch die Lösung – über mehr Naturbeherrschung etwa durch entsprechende Technologien (vgl. Gan/Tsing et al. 2017, G8) – herbeiführen sollte oder überhaupt könnte.<sup>3</sup> Dazu bedienen sich diese Theorien oft ungewöhnlicher Bilder und Narrative, um unserem eingeübten Blick auf die Welt eine andere Perspektive zur Verfügung zu stellen.

Eine Schlüsselfigur dieser neo-materialistischen Feminismen stellt Donna Haraway dar (vgl. Alaimo/Hekman 2008, 12). Mit dem Narrativ der Cyborg hatte sie bereits 1985 auf die Untrennbarkeit von Mensch und Nicht-Mensch und feminisierte Naturalisierung aufmerksam gemacht. Diese Arbeit setzt Sie mit der Figur der Gefähr:inenschaft (2003) und zuletzt 2016 mit explizitem Blick aufs Anthropozän mit Bildern wie der Sympoiesis und Symbiogenesis fort.<sup>4</sup> Im Zentrum steht bei Haraway der Gedanke der ko-konstitutiven Verwobenheit von Mensch und Nicht-Mensch. Anstelle der Verwischung von diesen Differenzen, hin zu einer harmonischen Ganzheitlichkeit, steht bei Haraway die Frage nach Verantwortungsbeziehungen gerade durch diese unausweichliche Verwobenheit im Zentrum. Gerade aufgrund dieser herrschaftskritischen Perspektive innerhalb einer Theorieströmung, die Verwobenheit zum grundlegenden Prinzip des Seins setzt, nimmt Haraway eine Sonderrolle ein. Ihr Verweis darauf, dass eine solche relationale Ontologie nicht gleichbedeutend ist mit harmonischer Ganzheitlichkeit sondern praxeologisch, situativ und temporär statt essentialistisch zu verstehen ist, trennt sie von vielen Theorien innerhalb neo-materialistischer Feminismen, die Gefahr laufen, keine Herrschaftskritik mehr formulieren zu können.<sup>5</sup>

An dieser Stelle, der Neuerzählung von Verbindungen zur Reorganisation von Verantwortung, erscheinen Überschneidungen mit *Laudato Si'*. Auch Franziskus hatte die Verbundenheit und Verantwortung ins Zentrum eines alternativen Umgangs mit dem geteilten Planeten gesetzt. Darüber hinaus bringen sowohl Haraway als auch Franziskus ihre Anthropozentrismuskritik mit Wissenschafts-, Technik- und schließlich Kapitalismuskritik zusammen. Es drängen sich jedoch zugleich augenscheinliche Unterschiede auf. Allem voran kann Franziskus nicht auf einen Theozentrismus und eine Ursprungserzählung (Genesis) verzichten. Für sein Narrativ der Verbundenheit

---

<sup>3</sup> Das Schließen von Ozonlöchern durch das Versprühen von Schwermetallen wäre ein Beispiel, wie Klimakatastrophen durch zunehmenden Einsatz von Naturbeherrschung bekämpft würde. Die Folgen sind unabsehbar.

<sup>4</sup> Diese Bilder, Figuren und Narrative von Donna Haraway werden in Kapitel 2 ausgeführt.

<sup>5</sup> Die Berliner Philosophin Susanne Lettow bemüht sich sehr gelungen um eine genauere Aufgliederung der ontologischen Grundlagen materialistischer Theorien – vor ihrer Einstufung in „historisch-kritisch“ und „neu“. Zum einen gebe es szientistisch-ontologische Materialismen. Diese epistemologisch unkritischen Theorien würden in der Tat die Möglichkeit einer kritischen Betrachtung des Gewordenseins von Dualismen und Körpern außer Kraft setzen. Hierunter fallen sowohl die Positionen von Bennett als auch von Braidotti. Ebenso verfügten jedoch Engels, Lenin oder Bloch über einen supra-historischen Begriff kraftvoller Materie (vgl. Lettow 2017: 113). Auf der anderen Seite stünden praxeologische Materialismen, bei denen statt von einer starren Ontologie des „Seins“ der Welt von einem In-Praxis-Werden ausgegangen wird. Hierunter fasst sie sowohl Marx, Horkheimer oder Adorno. Hier findet sich aber ebenso Donna Haraways feministische Perspektive eines neuen Materialismus (vgl. ebd.: 110f.).

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

setzt er auf den Schöpfergott als vereinigendes Prinzip. Haraway hingegen stellt Differenz vor ein einigendes Element und lässt Schöpfung als kollektiven Akt, als Symbiogenese nur als temporär und gemeinschaftlich gelten.

Haraways aktuellstes Buch *Staying with the Trouble* ist untertitelt mit "Making Kin in the Chthulucene".<sup>6</sup> Sie ist also explizit auf der Suche nach heterogenen Verwandtschaftsbeziehungen, die über familiäre Sorgebeziehungen hinaus ähnliche Ziele verfolgen und zwar in Bezug auf den pfleglichen Umgang mit dem geteilten Planeten. Als solche Beziehungen sollen sie Differenzen aushalten können. „We require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles. We become-with each other or not at all“ (Haraway 2016, 4). Ungewöhnliche und überraschende Verbindungen einzugehen ist also nötig, um im Anthropozän zu leben. Kann aber gerade aus einer solchen feministischen Position heraus Verwandtschaft oder Gefähr:innenschaft zu einer Position aufgebaut werden, die im gleichen Zusammenhang Abtreibung kategorisch ablehnt (LS 120) und Geschlechterrollen festschreibt (LS 155), wie es Papst Franziskus explizit tut? Oder ist hiermit die falsche Frage gestellt?

Um der Frage nach möglichen Verbindungen und Differenzen zwischen Papst Franziskus Umwelt-Enzyklika und Donna Haraways Blick auf ein Leben im Anthropozän nachzugehen, soll in diesem Text in einem ersten Schritt *Laudato Si'* mit Fokus auf die Neubestimmung der Rolle des Menschen in Verbundenheit mit der Welt rekonstruiert werden. In einem zweiten Schritt wird Donna Haraway mit Blick auf ihre Begriffe der Relationalität und Verantwortung eingeführt. Sie sind sowohl zentrale Konzepte von Haraways Theoriebildung als auch die beiden Begriffe, die sich auch in *Laudato Si'* finden. Der dritte Abschnitt wird sich auf Verbindungen und Differenzen der Autor:innen konzentrieren, um abschließenden fragen zu können, ob „making kin“ – macht euch verwandt – zwischen Feminismus und Sozialethik an dieser Stelle eine konstruktive, symbiotische Bedeutung für ein Leben im Anthropozän haben kann.

### **1. Laudato Si'**

Mit der Enzyklika *Laudato Si'* greift Papst Franziskus den Anspruch katholischer Sozialethik seit Gadium et spes (1965) auf, dass sie keine überzeitlichen Themen bespricht, sondern die „Zeichen der Zeit“ (GS, 4; 11) angeht und im Rahmen gegenwärtiger Krisen formuliert ist (vgl. Kreuzer 2006, 313). Die neuscholastische Naturrechtslehre des kirchlichen Lehramts liefert keine zeitgemäße Antwort auf drängende ökologische Fragestellungen mehr (vgl. Vogt 2021, 242). 2015 stellt ein zentrales Jahr

---

<sup>6</sup> Zur Erläuterung des Begriffs ‚Chthulucene‘ siehe Fn. 19.



der internationalen Auseinandersetzung mit der öko-sozialen Transformation dar: Die Sustainable Development Goals (SDG) werden entworfen und treten im Januar 2016 in Kraft. In der Addis Abeba Action Agenda (AAAA) der dritten internationalen Konferenz über Entwicklungsfinanzierung wird ebenfalls Nachhaltigkeit als zentrales Ziel formuliert und die UN-Klimakonferenz in Paris wird bereits vorverhandelt (vgl. Bong 2017, 83f.).<sup>7</sup> In der Auseinandersetzung mit Fragen ökologischer Gerechtigkeit und Transformation ist 2015 sicherlich über 30 Jahre zu spät und die Frage, ob Papst Franziskus wirklich die „Zeichen der Zeit“ rechtzeitig erkannt hat, ist nicht unberechtigt. Unzweifelhaft ist aber, dass *Laudato Si'* über die klassischen Proklamationen für eine nachhaltige Umweltpolitik hinausgeht und damit innerhalb wie außerhalb der katholischen Sozialethik einen Wandel hervorruft. Er formuliert und fordert ein neues Menschenbild und eine damit verbundene Lebenspraxis. Beides bricht mit dem traditionellen christlichen Menschenbild und der damit verbundenen Lebenspraxis (westlicher) Moderne, daraus abgeleiteten kulturellen Leitwerten und Gesellschaftsmodellen (vgl. Vogt 2021, 242). Nicht unbegrenzter Fortschritt und der Mensch als Endzweck allen politischen Handelns stehen im Vordergrund. Stattdessen müsse die Rolle des Menschen im Kontext der gesamten Schöpfung neu begriffen werden (vgl. Horn 2018, 72).

Der Text erhebt den Anspruch in einem methodischen Dreischritt zu verfahren: „sehen – urteilen – handeln“. Insbesondere mit dem ersten Schritt geht Papst Franziskus einen entscheidenden Weg mit wichtigen Konsequenzen für die Wirkung der Enzyklika. Die Situationsanalyse ist stark empiriebasiert, setzt sich mit aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnissen auseinander und nutzt sie als Grundlage für eine ethische und praxisorientierte Einordnung. Letztere ist hingegen deutlich schwächer als die Diagnose. Die Praxisorientierung ist deutlich stärker auf Außenwirkung und die Möglichkeiten zum Dialog über katholische Überzeugungen hinaus ausgerichtet, als auf politische Wirksamkeit (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015, 250).

Zwei strukturierende Elemente durchziehen dabei die ‚erneuernde‘ Perspektive der gesamten Enzyklika:

- 1) Die Verbindung zwischen Ökologie und Gerechtigkeit.
- 2) Eine ganzheitliche Ökologie, die den Eigenwert, Handlungs- und Leidensfähigkeit des nicht-menschlichen Lebens in gleichem Maße mit dem des Menschen anerkennt.

Mit diesen Elementen ethischer Verbundenheit möchte Papst Franziskus ein neues soziales Narrativ anbieten. Wechselseitige Verbundenheit statt einseitiger Abhängigkeit sollen eine Ethik der Sorge und Verantwortung hervorbringen.

---

<sup>7</sup> Angeblich hat Papst Franziskus das Pariser Klimaabkommen vor dem Scheitern bewahrt. Sein starkes Engagement für den Erfolg ist jedenfalls unbestritten (vgl. Bong 2017, 86).

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

Diese These wird anhand einer Vielzahl einzelner, teils diffuser, nicht systematisch ausgearbeiteter und oft eher assoziativ statt argumentativ erzeugter Leitmotive erarbeitet: „Laudato Si! is a funny kind of text: wordy, busy, contradictory, repetitive“ (Latour 2016, 252). Das birgt einige Gefahren und stellt zugleich ein Potential dar, Vieles hineinzulesen. Hier kann die große Bedeutung für die Möglichkeit vielfältiger Dialoge deutlich werden (vgl. Vogt 2021, 242).<sup>8</sup> Zu den Leitmotiven zählen globale, intergenerationelle (vgl. LS 159) und dekoloniale Gerechtigkeitsfragen, Fragen nach Machtasymmetrien und Korruption (vgl. LS 182 ff.), die Verbindung von Technik- und Kapitalismuskritik<sup>9</sup>, die Diskussion um neue Lebens- und vor allem Wirtschaftsweisen (vgl. Vogt 2021, 244-245). Deren Verhältnis zu ökologischen Fragen steht immer im Mittelpunkt, ist aber oft nicht klar herausgearbeitet. Zwei weitere Leitmotive sollen im Folgenden genauer betrachtet werden. Zum einen die Hinterfragung (christlicher) Anthropozentrik zugunsten einer existentiellen Verbundenheit aller Kreaturen (vgl. LS 119). Zum anderen der Anspruch, die „Klage der Erde“ auf die gleiche Stufe wie die „Klage der Armen“ (LS 49) zu stellen; verstanden als etwas, das Zuhören schafft, als eine eigene Fähigkeit der Natur und den daraus resultierenden Ansprüchen und Verantwortlichkeiten.

### **1.1 Interdependenz – Das gemeinsame Sein vor dem Nützlichen**

Für die Vorstellung der existentiellen Verbundenheit alles Menschlichen sowie Nicht-Menschlichen finden sich in *Laudato Si'* drei verschiedene Formulierungen. Die jeweiligen Unterschiede sind wesentlich, um die Struktur dieser Verbundenheit nachzuvollziehen: „Alles ist *miteinander verbunden*“ (u.a. LS 91, 117, 240; Herv. SR); „Alles ist eng aufeinander *bezogen*“ (u.a. LS 92, 137; Herv. SR) und „Wir sind in sie (die Natur) *eingeschlossen*, sind ein Teil von ihr und leben mit ihr *in wechselseitiger Durchdringung*“ (LS 139; Herv. SR): Verbundenheit, Beziehung und Durchdringung.

Verbundenheit: Von den drei Formulierungen der Interdependenz ist die erste die häufigste und erweckt am stärksten den Eindruck eines ontologischen Anspruchs. Die scheinbare Untrennbarkeit von allem begründet Franziskus mit der Schöpfung, durch die alles wie durch ein „unsichtbares Band“ (LS 89) miteinander verwoben sei. Diese Verbundenheit sei gesichert durch Gott, der sie erschaffen habe und in allen Geschöpfen wohne. Damit verbunden ist auch zugleich Gott als letzter Ursprung als einheitliches Prinzip, durch welches die Verbundenheit unauflösbar besteht (vgl. LS

---

<sup>8</sup> Vogt stellt die Möglichkeit zum Dialog sogar als zentrales Ziel der Enzyklika heraus (vgl. Vogt 2021, 242).

<sup>9</sup> Interessant ist, dass Papst Franziskus den Begriff „Kapitalismus“ an keiner Stelle direkt erwähnt. Vieles weist darauf hin, dass seine Kritik am „jetzigen Wirtschaft“ (LS 109) viele Elemente, die üblicher Weise heute unter Kapitalismuskritik fallen, aufnimmt: Gewinnorientierung, zerstörerisches Wachstum, Dominanz des Finanzmarktes, Privatisierung und eine Verkehrung des Verhältnisses von Politik und Wirtschaft. Er stellt sich deutlich gegen die Möglichkeit reiner Marktlösungen (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 2015, 271 ff.).

238). Aus dieser Untrennbarkeit erwachse die Pflicht eines „heiligen, liebevollen und demütigen Respekts“ (LS 89). „Da alle Geschöpfe miteinander verbunden sind, muss jedes mit Liebe und Bewunderung gewürdigt werden [...]“ (LS 42).

Beziehung: Bereits in der Fortsetzung dieses Zitates „[...] und alle sind wir aufeinander angewiesen“ (ebd.) wird jedoch die Ungenauigkeit seines Verständnisses von Interdependenz deutlich. Die Verantwortung zur wechselseitigen Sorge entsteht offenbar nicht (nur) in der Untrennbarkeit. Gerade der Eigenwert eines jeden Geschöpfes, also sein Verschiedensein als „»Bruder Sonne«, »Schwester Mond«, Bruder Fluss und »Mutter Erde«“ (LS 92) hat Bedeutung.<sup>10</sup> Die hier offensichtlich werdende Unentschiedenheit von Franziskus in der Form der Verbundenheit hat einen wesentlichen Zweck: Nur über den Eigenwert jedes Geschöpfes wird es möglich, trotz der wechselseitigen Verbundenheit die Sonderstellung des Menschen hervorzuheben: „Das bedeutet nicht, alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt“ (LS 90). Wenn Papst Franziskus demnach eine neue Beziehung zur Natur nur über einen neuen Menschen, also eine angemessene Anthropologie, für nötig hält, geht es dabei nicht um die Einebnung von Hierarchien insgesamt. Die Kritik gilt einem „fehlgeleiteten“ (LS 119), „despotischen“ (LS 68) Anthropozentrismus. Franziskus richtet sich damit auch gegen einen fehlgeleiteten christlichen Anthropozentrismus, wonach dem Menschen ausgehend etwa von Genesis 1,28 eine beinahe prometheische Auffassung seiner Beziehung zur Welt als ihr Herrscher zugeschrieben werde. Gerade die eigenartige Würde des Menschen versee ihn mit einer besonderen Verantwortung gegenüber den „schwächsten Schwestern und Brüdern“ (LS 64), zu denen Franziskus, wie LS 92 zeigt, explizit auch Nicht-menschliches zählt.

Durchdringung: Ausgehend davon verweist Papst Franziskus mit einer weiteren Formulierung der Interdependenz als *Durchdringung* und *Eingeschlossen-Sein* des Menschen in der Natur (vgl. LS 139) auf einen weiteren jedoch erneut anders gelagerten Aspekt: Die notwendige Anerkennung der eigenen Abhängigkeit von einer „gesunden“ Umwelt. Fehlgeleitetes menschliches Handeln in der Welt sei nicht nur aufgrund einer ontologischen Verbundenheit (Schöpfung) und Beziehung (Eigenwert), sondern auch durch die Gefahr der Selbsterstörung problematisch. Veränderung und Unachtsamkeit, Zerstörung und Vernutzung lastet auch auf dem Menschen (vgl. u.a. LS 145). Und vertiefter noch: Das Wesen des Menschen bestimme sich nicht allein aus der „Idee“, sondern über dessen „physischen Kontakt mit der Natur“ (LS 44). Hier ist es gerade die Achtsamkeit gegenüber der Natur, nicht die Untrennbarkeit, durch die der Mensch sich selber kennenlernt (vgl. LS 85) und sich im Klaren darüber werde, dass nicht er der letzte Zweck der Dinge sei, sondern die Welt lediglich im

---

<sup>10</sup> Anstatt die Einzigartigkeit des Anderen hervorzuheben vermenschlicht Papst Franziskus die Natur.

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

Sinne Gottes führe und entwickle.<sup>11</sup> Papst Franziskus macht jedoch deutlich, dass es ihm nicht um eine Rückkehr zur „eigentlichen“ Natur des Menschen auch auf Kosten der Freiheit und Verantwortung des Menschen gehe. Er spricht sich gegen einen „romantischen Individualismus“ (LS 119) in der Beziehung zur Natur aus. Es gehe darum, ein Netz aus Beziehungen zwischen Menschen, Gott und zur weiteren Umwelt wahrzunehmen.

Dem liegt die weitere Kritik zugrunde, dass statt der Anerkennung der eigenen Verbundenheit und den damit einhergehenden Implikationen der Verantwortung – unabhängig davon, ob sie sich aus der Schöpfung, dem besonderen Eigenwert oder der Selbstgefährdung speist – der moderne Mensch auf die Dimension des rational-logischen Subjekts reduziert worden sei (vgl. LS 107). Und zwar zu einem Subjekt, das außenliegende Objekte als reinen Besitz und zur Beherrschung ansehe und damit die Schöpfung durch die Normen der Nützlichkeit und Notwendigkeit bestimme (vgl. LS 105). Dies wirke sich auch auf das Verhältnis zu anderen Menschen als außenliegende Objekte und damit auf die gesamte Gesellschaft aus. Menschen und Dinge, als reiner beherrschbarer Besitz verstanden, würden dann den Interessen je spezifischer, von Papst Franziskus nur oberflächlich beschriebener, Machtgruppen überlassen (vgl. LS 107).

### **1.2 Die Klage der Erde**

Das zweite Motiv in *Laudato Si'*, das eine andere als die christlich-westlich moderne Zuschreibung für ökologische Verantwortung vorlegt, ist der scheinbar nur am Rande existierende Verweis auf die „Klage der Erde“ (LS 49) oder die „Schreie der Natur“ (LS 117). Der Alarm, den die Erde schlägt, die Fähigkeit zur Anrufung, die ihr zugestanden wird und damit die Aktivität, die Papst Franziskus der Erde und der Natur zutraut, verlangt von allen, dass sie im Mindesten zuhören. Das ist eine deutliche Verschiebung weg von einem allwissenden, omnipotenten Subjekt, das unabhängig von den Dingen ihre Nöte deduziert, wenn er ihnen überhaupt welche zugesteht. Aus diesem Zuhören müsse eine ethische Verpflichtung, dem Leid entgegenzuwirken, entstehen. Denn wenn wir von der Erde und allen Dingen durchdrungen sind, dann sei ihr Leid unser Leid.

Hierbei handelt es sich nun um eine Ethik, die sich nicht zuerst aus der Schöpfungserzählung speist, sondern konkret auf eine aufmerksame, resonante Lebenspraxis aufbaut. Die somatischen Momente des Hörens und Spürens vor dem Moment

---

<sup>11</sup> Die Bedeutung der Arbeit stellt Franziskus hier besonders heraus. Arbeit erzeuge eine besondere Beziehung des Menschen zu sich selbst und den Dingen durch ihre Veränderung und damit der Entfaltung ihrer in der Schöpfung angelegter Potentiale. Er spricht sich dabei auch gegen die Verdrängung von Lohnarbeit durch Technik aus (vgl. LS 125 ff.). Eine Trennung zwischen entfremdender und menschlicher Arbeit zieht er jedoch nicht.

rationaler Erkenntnis treten ins Zentrum einer Ethik der Sorge füreinander: „Wir müssen wieder spüren, dass wir einander brauchen, dass wir eine Verantwortung für andere und für die Welt haben und dass es sich lohnt, gut und ehrlich zu sein“ (LS 229).

Das Spannende an dieser Stelle ist Papst Franziskus' Absage an eine rein durch Vernunft zu erkennende Verantwortung und ethische Pflichten, da er sich damit quer zur Geschichte westlicher Morallehre stellt. Leiblichkeit solle im Gegensatz zum aufklärerischen Denken eben nicht verworfen werden (vgl. u.a. LS 216). Stattdessen stehe gerade im Christentum eine freundschaftliche Beziehung zu den Dingen dieser Welt im Mittelpunkt des Handelns. Franziskus wird noch expliziter mit seiner *Aufwertung des Körperlichen* für eine Ethik: Statt Verächter des Leibes und Missachter der Materie zu sein stehe das Christentum gegen den „ungesunden Dualismus“ (LS 98) aus Vernunft und Körper.

Ein solch dualistisches Denken – spätestens seit Descartes das Zentrum westlichen Denkens – habe gerade zur reinen Nutzen- und Herrschaftsbeziehung zur Natur geführt. Individualismus, rational-logische Subjekte und instrumentelle Vernunft führt Franziskus explizit als Ursache für die zerstörerischen „Mythen der Moderne“, also die herrschaftsförmige Beziehung zur Natur, (LS 210) an.<sup>12</sup>

Aber auch die Überwindung des Dualismus zwischen Geist und Natur führt Franziskus jedoch nicht zu einer einfachen Rückkehr zu einer vermeintlich eigentlichen Natur des Menschen zurück. Stattdessen zielt er, wie Eva Horn es beschreibt, auf ein „postsäkulares Naturverständnis“ (Horn 2018, 72). Fortschritt und Technik hält Franziskus nicht für per se falsch. Einen friedlich, harmonischen Fortschritt, der gerade die Freisetzung der Potentiale betreibt, welche Gott in die Schöpfung gelegt habe, hält er vielmehr für verpflichtend (vgl. LS 103). Er sucht nach Wegen des gemeinsamen Lebens und Wachsens in liebevollem Bewusstsein statt unter der Doktrin instrumenteller Vernunft (vgl. LS 219).<sup>13</sup>

Abschließend schlägt Papst Franziskus eine Lebenspraxis vor, mit der wir den Wert der Dinge spüren und die Klagen der Erde und der Armen hören können. Zunächst hält er ein genügsames Leben für entscheidend. Bedürfnisse seien zu ordnen

---

<sup>12</sup> Dem Gedanken an Horkheimers und Adornos Kritik am Verhältnis von Mythos und Aufklärung, Naturbeherrschung und instrumenteller Vernunft kann man hier nicht leicht entgehen (siehe auch Vogt 2021, 254). Jedoch ist dabei Vorsicht geboten. Papst Franziskus sucht im Anschluss an die Absage an die Mythen der Moderne nach einem anderen Mysterium, dass „das innere Gleichgewicht mit sich selbst, das solidarische mit den anderen, das natürliche mit allen Lebewesen und das geistliche mit Gott“ (LS 210) erfüllt. Horkheimer und Adorno sehen hingegen in jedem Mythos den Umschlag in Gewalt angelegt (vgl. Horkheimer/Adorno 2013, 33). Nur im Gedenken an das Unversöhnliche zwischen Denken und Natur im Gedanken liefert Hoffnung auf einen der Beherrschung (des Denkens und der Natur) entzogenen Zustand (vgl. ebd. 47).

<sup>13</sup> Vogt verweist auf die besondere Bedeutung, die die lateinamerikanische Befreiungstheologie für Franziskus' Überzeugungen hat. Insbesondere das Konzept des ‚buen vivir‘, der Wandel des Verhältnisses zur Natur als ein Wandel des Lebensstils und das Verständnis der Mutter Erde als Ort der ökologisch-spirituellen Verbundenheit, stehen hier nicht nur im Hintergrund (vgl. Vogt 2021, 246). Diesen Zusammenhang beschreibt bereits 2015 detailliert und lesenswert Gerhard Kruip in seinem Text Buen Vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde. Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in Laudato si' (vgl. Kruip 2015).

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

und auf das Wesentliche zu konzentrieren. Darüber hinaus sollen wir das Staunen nicht verlieren und in innerem Frieden unsere Verbundenheit mit der Natur erkennen (LS 223, 225). Die Sorge um sich würde damit automatisch zur *Sorge für das gemeinsame Haus*.<sup>14</sup>

Bereits durch die Wahl der Klage als Handlungspotential der Erde stellt Franziskus jedoch klar, dass er von keinem egalitären Verhältnis zwischen Anthropos und Physis ausgeht – das gilt ebenso für die Klage der Armen. Klage ist ein passives Verhalten, ein Signal oder Alarm aber kein aktives Artikulieren einer Botschaft oder konkreten Forderung. Franziskus hält in dieser Hinsicht an einem dualistischen und hierarchisch nach Fähigkeiten geordneten Weltbild fest.

## **2. Donna Haraway**

Donna Haraways Schriften nehmen eine Schlüsselstellung innerhalb queer-feministischer Auseinandersetzungen mit ökologischen Fragestellungen ein. Ihre feministische Einschreibung in Wissenschafts-, Technik- und Ökologiediskurse des 20. und 21. Jahrhunderts richten sich auf essentialistische, anthropozentrische Festschreibungen sowohl im traditionellen wie im ökofeministischen Diskurs. Damit eröffnet Haraway eine Wendung innerhalb feministischer Ethiken. Sie legt es darauf an, das Mit-der-Welt-Sein anstelle des In-der-Welt-Seins zu verstehen und die darin (ent-)stehenden ethischen Implikationen. Um die mehr-als-biologischen Beziehungen zu erfassen, die die Welt ausmachen, betreibt sie eine Entnaturalisierung des Ökologiebegriffs, ohne ihn rein sozialkonstruktiv umzudeuten und seiner materiellen Dimension ganz zu entkleiden.<sup>15</sup>

Die Schriften von Donna Haraway sind insbesondere geprägt von ihren zentralen Figuren der Cyborgs und der Gefähr:innenspezies. Im Folgenden sollen die Stationen ihrer seit den 1980er Jahren präsenten Philosophie anhand dieser Figuren durchlaufen werden. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Gegenüberstellung von ‚biologisch‘ und ‚kulturell‘ zu unterwandern und ein neues Verständnis von Menschsein zu erzählen versuchen: „My body itself is just such a figure, literally“ (Haraway 2007, 4).<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Die Sorge um sich ins Zentrum für eine Praxis des guten Lebens zu stellen klingt überraschend deutlich nach der Philosophie Epikurs und wäre wohlmöglich eine eigene Untersuchung wert.

<sup>15</sup> Bei der Präsentation von Haraways Position kann sich im Wesentlichen auf die aktuellen Arbeiten von Katharina Hoppe gestützt werden. Sie führt gegenwärtig das Gesamtwerk Haraways systematisch in den (deutschen) Wissenschaftskontext ein (vgl. Hoppe 2019a; 2021).

<sup>16</sup> Bereits mit dem Beisatz „literally“ (buchstäblich) macht Haraway auf die Vermengung materieller Wirklichkeit und sprachlicher Konstruktion aufmerksam.

Die Figur der Cyborg führt Donna Haraway bereits 1985 als feministische Intervention in den Wissenschafts- und Technikdiskurs ein. Die Gefähr:innenspezies, zu denen sie die Cyborgs als kleine Geschwister zählt, erweitern 2003 ihre Argumentation, für eine relationale statt substantialistische Ontologie für eine ökologische Verwobenheit statt Essentialisierung. In der Darstellung wird hier die neuere Auseinandersetzung mit dem Begriffspaar Sympoiesis und Symbiogenesis hinzugezogen. Sie stehen für Haraways ökologische Intervention des Gemeinsam-Schöpfer-Seins und des im gemeinsamen Schaffen selber Entstehens. „Making-with“ (Haraway 2016, 58) statt Autopoiesis ist einzig in der Lage das komplexe und dynamische Verwobensein mit der Welt zu begreifen.

Ausgehend von diesen Figuren der Cyborgs, Gefähr:innenspezies und Sympoiesis gestaltet Haraway eine feministische Ethik im Zeitalter des Anthropozäns, die Verantwortung nicht als vorherbestimmte Zuschreibung versteht, sondern als Sensibilität und Möglichkeit zu Antworten (response-ability). Verantwortung wird hier verstanden als sorgende Praxis, die sich nicht als hierarchische Zuschreibung von Kompetenzen versteht, sondern von dieser Welt ist, ein miteinander Werden. Haraway kann damit post-anthropozentrisch der ökologischen Verwobenheit und Verantwortung begegnen. Das heißt auch, die eigene Verantwortung anzunehmen aber sich zugleich als ein Teil des symbiogenetischen Gefüges, das sich situativ-temporär als Welt äußert, zu verstehen.

## 2.1 Cyborgs

*A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* sollte eine Antwort auf die Frage nach den Prioritäten eines sozialistischen Feminismus in der Ära Ronald Reagans als US-Amerikanischen Präsidenten sein (vgl. Haraway 1985, 68; Hoppe 2021, 135). Haraway wollte darin mehr ausdrücken als die bisherige feministische Technik- und Wissenschaftskritik dieser von neoliberaler Wirtschaftspolitik und Militarismus geprägten Zeit. Diese stützte sich lediglich darauf, Technik und Wissenschaft als Ausdruck männlicher Herrschaft zu entlarven. Haraway hingegen möchte den in dieser Kritik ebenfalls artikulierten Dualismus (männlich-aktiv/weiblich-passiv) betrachten. Das Cyborg-Manifest steht im Mittelpunkt einer Reihe von Arbeiten, durch die Haraway eine Vorstellung von Natur unterstützen möchte, die deren Auffassung als passiv, friedlich, unberührt, weiblich ihre Hybridität und Aktivität entgegenstellen kann (vgl. Hoppe 2021, 138).

„A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction. Social reality is lived social relations, our most important political construction, a world-changing fiction. The international women's movement has constructed ‚women's experience‘, as well as uncovered or discovered this crucial collective objective. This experience is a fiction and a fact of the most crucial, political kind.“ (Haraway 1985, 65)

Cyborgs nehmen dabei in der Auseinandersetzung mit dieser Fiktion also eine besondere Rolle ein. Sie sind kybernetische Organismen, die für eine Verflechtung von Mensch und Maschine stehen. Sie tauchen im Militär, Medizin und IT auf aber ebenso in Science-Fiction und Popkultur der 1980er Jahre.<sup>17</sup>

Cyborgs sind also keine unschuldigen und friedlichen Wesen, sondern in erster Linie die Verwischung der Grenzen Mensch/Technik und Fakt/Fiktion und damit durchaus gefährlich (Haraway 1991, 180). Zugleich stehen Cyborgs nicht für die Verwischung jeglicher Grenzziehung, sondern umgekehrt für die Verwobenheit. So richtet sich Haraway, anders als oft fälschlich angenommen, gerade gegen den postmodernen Mythos der Textualisierung von allem und jedem. Sie will gerade die gefährliche Spannung von Diskursivität und Materialität sichtbar machen, das heißt die Akte der Grenzziehung, an der Menschen ebenso beteiligt sind wie Maschinen.<sup>18</sup> Cyborgs stehen demnach für eine Epistemologie, die Differenzen erkennt, gerade weil sie quer liegen zur Verwobenheit und der Idee organischer Ganzheitlichkeit. Cyborgs sind eingebettet in Machtverhältnisse und können daher dazu dienen sich dem Anderen, durch das wir in der Cyborg immer schon verbunden sind, anzunähern und die Verbundenheit erfahrbar zu machen (Haraway 1985, 75). Ihre Figur dient der Anerkennung heterogener, statt homogener Verbundenheit und Abhängigkeit und kann damit als herrschaftskritisches Instrument gesehen werden, das Dualismen kritisiert, indem sie sie nicht leugnet, sondern sichtbar macht. Die Gestaltung von Differenzen hängt dabei nicht allein von Menschen ab, sondern ist ko-konstitutiv aber damit auch nicht außerhalb unserer Verantwortung (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 126-127). Diese Beziehung wird durch die Gefähr:innenspezies explizit gemacht.

---

<sup>17</sup> In Science-Fiction tauchen Cyborgs tendenziell als sexualisiert weiblich auf. Ebenfalls ein Symbol dafür, dass sie keine ‚Heilsgestalt‘ darstellen (vgl. Haraway 1985, 66).

<sup>18</sup> Expliziter wird diese Praxis des Grenzen-Machens noch in ihrem Aufsatz *Situated Knowledge. The Science Question and the Privilege of Partial Perspective*. Demnach sind es die Praktiken der Wissenschaftler, und damit auch ihre Verbundenheit mit den Instrumenten der Messung statt ihre Neutralität, die erzeugt, was als Wissen gilt. Haraway plädiert dafür die Partialität dieser Positionen anzuerkennen, gegen den Versuch, diese Verhältnisse zu neutralisieren (vgl. Haraway 1991, 197).



## 2.2 Gefährt:innenspezies

Während das Imaginativ der Cyborgs insbesondere der Einführung einer herrschaftskritischen Epistemologie diene, entwickelt Haraway mit den Gefährt:innenspezies 2003 in ihrem zweiten Manifest *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness* eine Ontologie und Ethik auf der Grundlage von Verbundenheit. Eine solche relationale Ontologie hat entgegen eine auf präexistente Entitäten setzende Ontologie andere ethische Konsequenzen. Körper und Entitäten entstehen demnach erst in ihrer Beziehung zueinander und stehen nicht bereits in Beziehung. Demzufolge gebe es keine unabhängig voneinander existierenden Subjekte und Objekte, keine einzelnen Ursprünge und abschließenden Ziele. Es gibt nur Gefährt:innenschaft (vgl. Haraway 2003, 4). ‚Gefährt:innen‘ bezeichnet dabei die unterschiedlichsten Kontexte gemeinsamer Bezüge. ‚Spezies‘ steht weniger für die biologische Taxonomie als in seinem etymologischen Ursprung (lat. *specere*) „anschauen“ (Hoppe 2019a, 256). Gefährt:innenspezies bilden ein Netz von Relationen, in dem nicht alles mit allem, aber alles mit etwas verwoben ist:

„Beings do not preexist their relatings. (...) The world is a knot in motion. (...). There are no preconstituted subjects and objects, and no single sources, unitary actors, or final ends. In Judith Butler’s terms, there are only ‘contingent foundations’; bodies that matter are the result. (...) For me, that is what *companion species* signifies.” (Haraway 2003, 6)

Diese Ontologie der kontingenten Fundamente und Knoten in Bewegung bringt in die herrschaftskritische Dimension der Cyborgs – selber Gefährt:innenspezies – klare ethische Implikationen mit: Wenn wir nur miteinander-sind, hat das Bedeutung für unsere Praxis im Umgang miteinander und mit dem vermeintlich Anderen. Haraway erweitert die Bedeutung dieser Verbundenheit in explizitem Bezug zum Anthropozän-diskurs in ihrem *Buch Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* um die Gestalten der Sympoiesis und Symbiogenesis.

## 2.3 Sympoiesis und Symbiogenesis

Die Beziehung von Verbundenheit und Heterogenität – eines ist zu wenig und zwei sind zu viele – von Körpern und Subjekt erfährt hier ihre Zuspitzung. Sympoietisch, gemeinsam gestaltend, statt autopoietisch, erzeugen und reproduzieren sich nach Haraway Systeme und Organismen (vgl. Hoppe 2019b, 5; 2021, 345). Sie beruft sich dabei auf Erkenntnisse der Mikrobiologie. Insbesondere hält sie sich an den Begriff des Holobionten von Lynn Margulis, womit diese beschreibt, dass Organismen eine komplexe Einheit von Wirt und den damit verbundenen Mikroorganismen (Bakterien, Pilzen, Viren etc.) bilden und nicht von diesen teils zum Überleben notwendigen, teils

aber auch feindlichen Entitäten zu trennen sind. Nur in der Vielfalt dieser Vielen entsteht und besteht ein Organismus als Holobiont (Gilbert 2017, M83).<sup>19</sup>

Die Arbeit der Sympoiesis verspricht neue Wege des *Zusammen-Gehens*. Bereits dieser Begriff erlaubt Haraway eine spezifische kritische Sicht auf die massiv schwindende Biodiversität im Anthropozän.<sup>20</sup> Indem wir nämlich unser eigenes Mikrobiom zerstören, zerstören wir uns selbst – als Holobiont. Wir zerstören das unreduzierbare gemeinsame Sein und Werden. Sympoiesis verändert demnach die Aufmerksamkeit für Leben und Sterben (vgl. Haraway 2016, 98).

Die Welt ist demnach nicht auf einen Ursprung, eine Genesis zu bringen, sondern besteht und entsteht aus symbiogenetischen, also gemeinsam hervorbringenden, assoziierten Handlungen: eine Vielzahl von miteinander verbundenen Ursprüngen. „'(...) the entity that we are is the outcome of a symbiotic doing.' We are sympoietic systems; we become-with, relentlessly. *There is no becoming, there is only becoming-with*“ (Haraway/Wolfe 2016, 221; Herv. SR) Das Motiv der Verbundenheit, das Haraway hier also aufleben lässt, nimmt nicht auf natürliche Zwischenverhältnisse Bezug, sondern beschreibt das Werden mit heterogenen Anderen. Statt einer Rückkehr zu ursprünglicher Natur wollen Sympoiesis und Symbiogenese auf ambivalente, destruktive wie notwendige Relationen analytisch und ethisch zugleich verweisen (vgl. Haraway 2015, 237).

## 2.4 Verantwortung

Die Welt als Partner:in zu begreifen, mit der wir sind, statt als ein Außen, auf das wir reagieren, führt Haraway zu einem ganz spezifischen Begriff von Verantwortung. Im Anschluss an Levinas und Derrida bezeichne Verantwortung – „Response-Ability“ statt Responsibility – die Fähigkeit zu antworten, statt sich auf die Verantwortung einzelner, abgeschlossener und hierarchisch zueinanderstehender Akteure zu beziehen (vgl. etwa Haraway 2016, 34). Response-ability als überhaupt fähig und vorhanden zu sein. Anders als in klassischen Ethikkonzepten ist nicht die Ontologie oder Epistemologie vorrangig, sondern von Ethik untrennbar. Wir sind erst oder immer bereits in

---

<sup>19</sup> Innerhalb der Mikrobiologie wird ‚Holobiont‘ als Beschreibung für den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Mikroorganismen und deren Wirt als inadäquat betrachtet (vgl. Douglas 2018, 5). Auch hier in der Nutzung dieses Konzepts geht es Haraway also weniger um eine biologisch akzeptierte Rekonstruktion als um eine narrative Figur (vgl. Haraway 2016, 60).

<sup>20</sup> Haraway steht dem Begriff Anthropozän in zweierlei Hinsicht kritisch gegenüber. Die Frage, die nicht nur sie sich stellt, ist die nach dem Anthropos des Anthropozäns. Damit kann keine einheitliche Menschheit gemeint sein, sondern die finanzialisierte, energieverbrauchende Gesellschaft. Sie stimmt damit Jason More zu, dieses Zeitalter besser als Kapitalozän zu bezeichnen. Dieser verweist auf die für den geologischen Zustand verantwortliche Produktionsweise. Zugleich überschreite der Begriff ‚Anthropozän‘ die Kompetenzen des Anthropos und das gelte ebenfalls für das Kapitalozän. Haraway schlägt hingegen Chthuluzän als Begriff vor, um die Komplexität zu fassen. Chthonioi sind erdverbunden, verwobene Monster und Gottheiten die tentakulär in ständiger Bewegung sind. Sie würden damit besser die Erdverbundenheit und Verwobenheit ausdrücken, die das Anthropozän sichtbar mache (vgl. Haraway 2016, 101).

ethischer Verbundenheit, die wir ethisch Handeln. Es geht Haraway um Praktiken des Gemeinsam-besser-antworten-Könnens. Damit ist auch verbunden, dass das gemeinsame Werden gestaltet werden kann – sympoietisch. Es gehe darum Ethik und Werden nicht vom Menschen aus zu denken, sondern dadurch die Seinsweise und Verfasstheit der Welt überdenken zu können: Verantwortung und Sorge sind Haraway zufolge mit situierten Praktiken, an denen sich alle beteiligen, verbunden und können daher nicht von einer allein menschlichen Position in der Welt aus bestimmt werden. „In passion and action, detachment and attachment, this is what I call response-ability; that is collective knowing and doing, an ecology of practices” (ebd.).

‘Wir‘ sind immer schon in und durch diese mannigfaltigen Beziehungen. Damit will Haraway jedoch Akteurshaftigkeit und Verantwortungsfähigkeit nicht gänzlich auflösen – wie vielen relationalen Ontologien oft vorgeworfen wird.<sup>21</sup> Zudem sind diese Beziehungen, die handlungsfähig machen, keine gänzlich symmetrischen, friedlichen Geflechte sowie überzeitlich. Das sollte durch die Cyborgs deutlich geworden sein. Sie sind heterogen, von Machtverhältnissen durchzogen und temporär situativ. Gefähr:innenschaft ist eine Arbeit von Differenzen (vgl. Haraway/Wolfe 2016, 216). Das heißt nicht, dass nicht jede:r Einzelne für die Praktiken, an denen wir teilhaben, Verantwortung trägt. Es geht aber zugleich um eine Bedeutungsverschiebung, weg vom reinen Fokus auf Zuschreibung, hin zur Begegnung mit dem Anderen und zur Gestaltbarkeit eines gemeinsamen Werdens (vgl. Hoppe 2019a, 258).

Das gilt auch für die Stellung des Menschen im Anthropozän. Aus dieser Perspektive heraus, als situativ temporäre und von anderen abhängige Response-ability ist die Position des Menschen weder überzeitlich und notwendig, noch einfach zu missachten. Dieser Blick entzieht dem Menschen also nicht seine Verantwortung, sondern verweist vielmehr darauf, worauf diese gerichtet werden kann: weg von unserer eingepprägten Sonderrolle und hin zum Eingehen sympoietischer Gefähr:innen-schaften.

Haraways Ethik ist demnach nicht posthuman. Menschen gibt es, durch spezifische, situativ temporäre Geflechte. Ihre Ethik ist jedoch post-anthropozentrisch. Der Blick auf die Potenz des Menschen, den sie ermöglicht, lässt die Bedeutung und Unabhängigkeit des Anthropos schwinden. Mit einer Ethik des Antwortens will Haraway unseren Blick für neue Lösungsansätze für ein Leben im Anthropozän öffnen. Die Erzählung vom allein handlungsfähigen Anthropos, der bereits die Ursache der Krise des Anthropozäns darstelle, kann demnach nicht auch die Erzählung von dessen Lösung sein. Technisch-menschliche Lösungen ökologischer Probleme – auch in einer weniger arroganten Weise – seien nicht in der Lage die historisch-materialistischen Ursachen der Krise in menschlichen Naturbeherrschungsfantasien zu erfassen.

---

<sup>21</sup> Vgl. Lettow 2017: 115.

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

Diese Narrative versuchen das Andere zu vereinnahmen, anstelle unser eigenes Mitder-Welt-Sein zu begreifen (vgl. Haraway/Wolfe 2016, 295). Haraway verzichtet damit auf eine Heilsgeschichte und ein revolutionäres Subjekt moralischer Überlegenheit und findet stattdessen Verantwortung in jeder Beziehung.

### **3. Begegnungen**

Auf der Suche nach einem gemeinsamen Haus auf einem geschädigten Planeten klingen überraschende Gefährtschaften zwischen Papst Franziskus und Donna Haraway an: Eine zukunftsfähige Antwort auf die Krisen des Anthropozäns kann für beide nur von einer Abkehr vom Anthropos der westlich-christlichen Moderne ausgehen. Ein Perspektivwechsel in dieser Richtung gelingt über die Neuausrichtung und ein anderes Narrativ des Mensch/Natur-verhältnisses. Im Kern besteht dieses in der Anerkennung von Verbundenheit, die die Rolle des Menschen im Zentrum der Schöpfung mindestens einschränkt und den Wert der „Dinge“ anerkennt und in ihrer Verbundenheit mit anderen bemisst. Aus diesem veränderten Selbstverständnis entwickeln beide ein Verständnis von ethischer Verantwortung, das nicht auf deontologische oder utilitaristische Gründe beziehungsweise diskursive Rechtfertigungsnarrative angewiesen ist. Der Grund für Verantwortung liegt dem voraus bereits in der Form der Beziehungen.

Die Auseinandersetzung mit den materialistisch-feministischen Positionen von Donna Haraway eröffnet jedoch auch die Frage, inwiefern es mit *Laudato Si'* tatsächlich und nicht nur vermeintlich gelingt, ein radikal anderes Narrativ für ein Leben im Anthropozän bereitzustellen. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage, wie weit das Narrativ ausreicht, um ein Leben auf einem geschädigten Planeten grundsätzlich neu einzurichten, sodass es die Ursachen der Krisen aufgreift und überwindet.

Es lassen sich vier Kategorien ausmachen, um die Fragen der Relationalität als Weltbeziehung sowie die daraus abgeleiteten Verantwortungsbedingungen vergleichen zu können:

#### a. Verbundenheit

Bei *Papst Franziskus* stehen drei heterogene Konzepte von Interdependenz im Zentrum seines Narratives für einen neuen Menschen: Verbundenheit, Beziehung, Durchdringung. In ihrer Zusammensetzung haben diese Konzepte einen gemeinsamen Gedanken, der sie von anderen Bildern von Relation unterscheidet. Durch die Schöpfung stehen singuläre, mit Eigenwerten belegte Entitäten durch ein gemeinsames Band in einer untrennbaren Beziehung. Das Verbindende ist Gott, der in allem ist und alles so

zusammenhält. Dadurch verweist Papst Franziskus auf die Notwendigkeit zur Anerkennung der eigenen Abhängigkeit als Menschen in einer Welt, in der jede Zerstörung auf diesen zurückwirkt. Wesentlich ist ihm ein Überdenken unseres In-der-Welt-Seins, an Stelle der Fokussierung auf ein ungebundenes, rational-logisches Subjekt.

*Haraway* hingegen konzentriert sich auf das Mit-der-Welt-Sein. Sie argumentiert für eine anti-essentialistische relationale Ontologie. Demnach stehen nicht immer schon präexistente Entitäten in Beziehung, sondern das, was ist, entsteht erst in Beziehungen, als das, was es temporär, situativ ist. Damit ist auch nicht alles mit allem, aber alles mit etwas verbunden. Dieses Netz an Beziehungen sowie die Relata dieser Relationen sind in ständiger, performativer Bewegung.

### b. Schöpfung

In *Laudato Si'* vertritt Papst Franziskus die Position, wonach Verbundenheit durch einen Ursprung von einem omnipotenten Schöpfergott ausgehe. Den Akt der Schöpfung setzt Franziskus für den Verweis auf den Wert aller Geschöpfe voraus, den der Mensch als selber abhängiges Geschöpf zu achten habe. Die Welt ist ihm nicht zur Beherrschung übergeben, sondern zur Verwirklichung der durch Gott in der Schöpfung bereits angelegten Potentiale. Hierauf sollen sich Technik und Wissenschaft richten, nicht auf die Erweiterung der Macht (einiger) Menschen. Zugleich erhöht Franziskus dadurch die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung, als einzige Kreatur, die aktiv zu dieser Verwirklichung fähig ist.

*Haraway* verzichtet auf einen Ursprung und den einzigartigen Akt einer Genesis. Ihre Konzentration auf das Becoming-With reduziert sowohl die schöpferische Macht einzelner, etwa des *And/thropos* als Verwirklicher eines göttlichen Plans. Zugleich hebt sie den Dualismus von aktiv und passiv auf, wenn alles mit allem sympoietisch permanent schafft und dadurch erst entsteht. In ihrer Alternative der Symbiogenese der Welt spitzt sie die Temporalität und Abhängigkeit von Körpern und Individuen zu.

### c. Einheit und Differenz

Die Einheit in der Vielheit und Besonderheit jeder Kreatur ist eines, wenn nicht das zentrale Motiv in *Laudato Si'*. Gerade durch die Rückführung auf ein allgemeines, vereinheitlichendes Prinzip (Gott), das Harmonie herstellt, soll Franziskus zufolge die Besonderheit garantiert werden. Es muss einer auf ökologische Gerechtigkeit angelegten Lebensweise also darum gehen, dieses ordnende, ursprüngliche Prinzip zu erkennen und wiederherzustellen. Dazu ist natürlich ein gelöster, transzendentaler Blick auf die Welt erforderlich.

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

*Haraway* lehnt hingegen die Rückführung und Bestimmung von Besonderheit über ein einheitliches, allgemeines Prinzip ab. Die Anerkennung von Differenz und damit auch die Anerkennung der Künstlichkeit von Grenzziehungen macht erst sichtbar, was Versuche der Verallgemeinerung verschleiern. Grenzziehungen sind immer ver-machtet und schreiben Herrschaftsverhältnisse fest. Zudem lehnt *Haraway* die Möglichkeit eines höherstehenden, transzendenten Standpunktes ab, der erkennen könnte, worin das Prinzip der Einheit bestehen kann. In ihrer Auseinandersetzung mit der Situiertheit von Wissen und damit den Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis spricht sie explizit von einem „god-trick“ (*Haraway* 1991, 193), den jede Wissenschaft voraussetzen muss, um Prinzipien von einem abgehobenen Standpunkt aus zu erkennen. Der Blick des Menschen auf seine Welt ist jedoch immer in Abhängigkeit von dessen Position in der Welt strukturiert. Keine Artikulation von Differenz als Beschreibung von Verhältnissen ist unschuldig, objektiv. Die eigentliche Aufgabe besteht gerade darin, diese Verantwortung für Grenzziehungen anzuerkennen.

### d. Verantwortung

Verantwortung ergibt sich *Papst Franziskus* zufolge gerade aus der Sonderrolle des Menschen in der Verbundenheit und Ordnung der Schöpfung. Dadurch sei der Mensch zur Sorge für das gemeinsame Haus verpflichtet, statt durch eine verkürzte, instrumentelle Vernunft sich die abhängigen Wesen nützlich zu machen. Diese Pflicht ergibt sich daraus, dass einzig der Mensch als aktives Wesen auf die passive Klage der Erde und der Armen antworten kann. Daraus leitet *Franziskus* die Aufgabe ab, sich ein Leben einzurichten, das offen ist, diese Klagen zu hören.

Statt Verantwortung als eine besondere, externe Macht zu betrachten, die bestimmten Wesen eigen ist, steht bei *Haraway* die Fähigkeit zu Antworten – Response-ability – im Mittelpunkt, als Verquickung von Ontologie, Epistemologie und Ethik. Hierbei geht es um eine unhierarchische Sorgebeziehung. Ohne die Ansprache durch das Andere existieren wir nicht vor dieser Artikulation. Die Auflösung von aktiv und passiv auch in Verantwortungsbeziehungen solle den Blick öffnen für andere Lebenspraktiken und damit Lösungswege in einer Welt, in der das gemeinsame Tun im Mittelpunkt steht.

Zugleich bedeutet das jedoch keinen Verantwortungsverlust für den Menschen, wenn Response-ability keine ihm eigene Fähigkeit ist, sondern zwischen uns und dem Anderen steht. Verantwortung findet sich in Beziehungen in und durch die wir sind, stehen und bestehen. Es geht *Haraway* vielmehr um die Reflexion dieser Beziehungen statt der Zuschreibung konkreter Pflichten. Nur dadurch können wir uns

befreien von anthropozentrischen Naturbeherrschungsnarrativen. Gerade diese hebt sie als die Ursache der Krise hervor. Sie können daher nicht zugleich deren Lösung sein.

Durch die Sonderrolle des Menschen als aktiven Wesen in einer auf Einheit und Verallgemeinerung konzentrierten Schöpfung bleibt *Laudato Si'* letztlich in einem anthropozentrisch, maskulinistischen Weltbild verhaftet. Dadurch stellt es keine radikal andere Lebensweise zur Verfügung. Das scheint aber auch nicht der Anspruch von Papst Franziskus zu sein. Er will lediglich die Form und Verantwortung unserer dominanten Lebensführung zur Reflexion bringen.

Die Beschäftigung mit Donna Haraway sollte jedoch gezeigt haben, dass ohne eine grundlegende Veränderung von Lebens- und Weltverhältnissen, die über einen Appell zur Selbstbefragung hinausgehen, auch kein grundlegender Wandel in der öko-sozialen Transformation möglich ist: Was das Ökologische und was das Soziale ist, steht auf dem Spiel. Letztlich reicht der Alternativentwurf von Papst Franziskus eines Lebens im Anthropozän eben doch nicht wesentlich über die Formulierung einer nachhaltigeren Lebensweise, geführt durch westliche Nationalstaaten, hinaus. Es bleibt eben nur eine *Klage der Erde*. Somit bleiben Dualismen zwischen handlungsfähigen und abhängigen Entitäten eingeschrieben und damit auch bestehende Herrschaftsverhältnisse. *Laudato Si'* geht nicht über einen Appell an die Verantwortung der vermeintlich dominanten Spezies, unter Berücksichtigung ihres In-der-Welt-Seins hinaus.

Ein radikal anderes Verständnis von Verbundenheit, das sich über unser Mit-der-Welt-sein und ein gemeinsames Werden bestimmt und zugleich nicht Besonderheit auf ein allgemeines Prinzip zurückführt, sondern gerade dessen Irreduzibilität hervorhebt, hat ein stärkeres Potential, langfristig und dauerhaft unser gemeinsames planetares Leben auf neue Wege zu leiten. Machteffekte werden dadurch sichtbar und nicht affirmiert. Damit rückt ein gemeinsames, weniger gewaltsames Verhalten in den Beziehungen mit der Welt in den Bereich des Intelligiblen. Eine öko-soziale Transformation verlangt nach einem Ethos der Unterbrechung, auf der Suche nach neuen Assemblagen, Zusammenkünften und heterogenen Verwandtschaften des gemeinsamen Wachsens und Lebens.

Feministische Essentialismuskritik, wie sie in Haraways Figuren der Cyborgs und Gefährt:innen verkörpert ist, sträubt sich gegen die Verdeckung von Ungleichheitsbeziehungen, sowohl bezüglich Naturbeherrschung wie im Kontext von Geschlechterverhältnissen. Sie öffnen den Blick auf eine performative, post-genderd und queere Welt, die Grenzen überwinden kann.

Das gemeinsame Haus ist kein harmonisches, einheitlich geschlossenes, dessen Ordnung es zu restaurieren gilt. Es ist chaotisch, fragmentarisch, differentiell, queer und auch gewaltsam. Aber nur durch die Anerkennung dessen gelingt eine gemeinsame Sorge.

### **4. Fazit**

Diese Analyse hat gezeigt, dass Papst Franziskus' Überlegungen zu einem ökologischen Christ:insein im Anthropozän den Weg für ein „Leben in einer beschädigten Welt“ (Horn 2018, 65) nicht alleine zu Ende gehen kann. Die Fähigkeit des Christentums, neue sinnstiftende Narrative von Weltverhältnissen und Menschenbildern hervorzubringen (vgl. Vogt 2021, 266), entfaltet in *Laudato Si'* nicht seine vollständige Kraft. Im Gegenteil fällt Papst Franziskus mit seiner Erzählung sogar hinter den eigenen Anspruch zurück, ein auf instrumentelle Vernunft und rational-logische Subjekte reduziertes Menschenbild zu überwinden. Denn das Motiv der Verallgemeinerung des Besonderen unter ein einheitliches, ursprüngliches Prinzip (Gott) ist gerade der Ankerpunkt der Möglichkeit zur Instrumentalisierung. Das ist das eigentliche Ergebnis der Analyse von Horkheimer und Adorno zur instrumentellen Vernunft und dem Weg des Menschen hin zur Naturbeherrschung (vgl. Horkheimer/Adorno 2013, 48).

Dennoch zeigt Papst Franziskus in seinem Text, dass christliches Denken fähig und bereit ist für ein anderes Denken und damit dafür, andere Perspektiven auf eine geteilte Welt zu werfen. Das tut es gerade dann, wenn es darum geht, Leben zu erhalten. Die Bereitschaft zum Dialog bildet ein Kernelement von *Laudato Si'* (vgl. Vogt 2016, 242).

Hier lohnt es sich wie zu Beginn den Blick auf die Nähe zum Anspruch von *Gaudium et spes* zu richten. Und zwar auf den dort formulierten Anspruch katholischer Sozialethik die eigenen Thesen vor dem Hintergrund der besten Zeitdiagnosen zu formulieren und sich selber als einer unter vielen Beiträgen zu gegenwärtigen ethischen Diskursen zu verstehen. Insbesondere Ansgar Kreuzers Analyse ist für dieses Projekt spannend, der von einer „kritischen Zeitgenossenschaft“ spricht.

„Zeitgenossenschaft macht aus gleichzeitig Lebenden so etwas wie eine ‚Solidargemeinschaft‘ von Menschen, denen eine gewisse kollektive Zuständigkeit für die von ihnen geteilte Zeit obliegt“ (Kreutzer 2006, 58).

„Dialog bedeutet, idealtypisch gesprochen, die Weiterentwicklung zweier Standpunkte durch gegenseitige Befruchtung. Theologie zeitgenössisch anzulegen, heißt ihre Aufgabe in der gegenseitigen Befruchtung von Zeit und theologischen Wissensbeständen zu sehen, heißt Impulse an die Zeitgenossen



(auch außerhalb des kirchlich-christlichen Bereiches) weiterzugeben und Impulse von Zeitgenossen (auch außerhalb des kirchlich-christlichen Bereiches) zu empfangen“ (ebd., 59-60).

Kreutzer bezeichnet dies als dialogische Identität. Papst Franziskus hat seinerseits darauf aufmerksam gemacht, dass diese nicht nur aus Menschen besteht und Zeitgenossenschaft auch ein neues Zeitverstehen, in die Zukunft und Vergangenheit hinaus, statt nur auf die Gegenwart gerichtet, bedeuten kann und muss.

Kann nun aber eine feministische Position, die auf Donna Haraway aufbaut, diese Zeitgenoss:innenschaft annehmen? Und wie kann sie durch Impulse homogene Einverständnisse und die Suche nach allgemeinen Prinzipien irritieren und unterbrechen? Haraway hält companion-ships, also die Suche nach Gefährt:innenschaften für die einzige Möglichkeit von Wandel. Das heißt aber nicht alles mitzutragen oder zu ertragen, wofür die Gefährt:innen stehen. Verwobenheit ist keine homogene Beziehung, sondern Haraway versteht sie vielmehr als „compost pile that makes heat“ (Haraway 2015, 234) – heiße Komposthaufen, die also nicht friedlich, sondern vielmehr monströs sind (vgl. Tsing/Swanson et al. 2017, M2). „Compose and de-compose“ (Haraway 2016, 102) – bilden und zersetzen – sind sowohl gefährliche wie produktive Praktiken, an denen Menschen und Nicht-Menschen teilhaben.

„Staying with the trouble“ – unruhig bleiben – bedeutet, symbiotische Beziehungen einzugehen, die beständig erneuert und ausgehandelt werden müssen. Es bedeutet auch, Aufmerksamkeit zu entwickeln, für das Monströse, was die Beziehungen ausmacht, was Leben schafft und vernichtet. Diese Monster, die aus der Furcht vor der Beziehung zur unkontrollierbaren Natur bestehen, zu vernichten, war hingegen das Projekt der Aufklärung (vgl. Tsing /Swanson et al, 2017, M2), zum Vorteil von autonomen, separierten Entitäten. Diese bilden die notwendige Voraussetzung für die kapitalistische Fiktion von endlosem Wachstum auf der Grundlage entfremdeter Arbeit. Letztere zeichnet sich durch Weltentzug statt Arbeit mit der Welt aus (vgl. von Redecker 2020, 233). Das Monströse, nicht ganz Kontrollierbare hingegen auszuhalten und dafür offenzubleiben wäre ein post-säkulares Projekt der Naturbeziehungen, das Räume für heterogene Beziehungen nicht verschließt und für Weltbeziehungen offenlässt. Das wäre ein Staunen, für das auch Papst Franziskus plädiert. Symbiotische Beziehungen sind ebenso keine der reinen Addition oder Subtraktion von Vorstellungen, Fähigkeiten oder Interessen, sondern solche des gemeinsamen Werdens. Hier ist sicher auch Haraways Vorstellung nicht unbedeutend, dass Gefährt:innenschaften nicht geschichtslos, rein und unabhängig sind: “You’re never starting from scratch; the questions of how to inherit are always there (...) never starting from scratch and never starting clean, as well as inheriting obligations we did not and cannot choose, but which we must respond to” (Haraway 2015, 235). Das gilt also auch

## Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten

für feministische Positionen, die eine neue Erzählung von Verantwortung und Menschsein in der westlichen Moderne etablieren wollen – sie sind nie unabhängig von ihren Vorgänger:innen.

„Making Kin“, die Suche nach Verwandtschaften im Sinne Haraways wiederum geht über familiäre Beziehungen von Vater, Bruder Sonne, Schwester Mond, Bruder Fluss und Mutter Erde (LS 92) hinaus. Gegenseitige Sorge ist keine, die auf Genealogie oder Spezieszugehörigkeit gründet. Es geht um Pflegeverantwortung, die symmetrisch unhierarchisch und (über-)lebenswichtig ist. „Making und becoming together with“ ändert damit nichts an „unserer“ Verantwortung und Tatkraft auf einem geschädigten Planeten. Aber diese Vorstellung von Verwandtschaft verändert Herrschafts- und Beziehungsverhältnisse. Das ist ein feiner aber bedeutsamer Unterschied.

Damit ist auch die Angst vor post-humanen Verhältnissen in diesen radikalen Verwobenheitsnarrativen, die die Sonderstellung des Menschen ablehnen, unbegründet.<sup>22</sup> Die Auflösung der Sonderstellung des Menschen, wie sie etwa Haraway vertritt, ist nicht darauf aus, deren Verantwortung aufzuheben, sondern sie als Teil eines größeren Konfliktfeldes anzuerkennen: „I am a compostist, not a posthumanist: we are all compost, not posthuman“ (Haraway 2016, 101-102). „Compost is so hot!“ (Haraway 2015, 233). Ein Leben im Anthropozän gelingt nicht dadurch, dass wir uns für das eine universelle Narrativ entscheiden, sondern gemeinsam diese Hitze der Differenzen kreieren und aushalten, um die Überhitzung des Planeten zu begrenzen.

---

<sup>22</sup> Vogt etwa lehnt in seiner Umweltethik posthumane Positionen als Auseinandersetzungen mit dem Anthropozän grundsätzlich ab (Vogt Ende Einleitung). Diese Ablehnung ist sicher mit Blick auf einige etwa technophile Posthumanismen begründet, geht aber grundsätzlich von einem verkürzten Begriff von Posthumanismus aus. Gerade feministischen, posthumanistischen Positionen geht es nicht um die Abwertung menschlicher Handlungsfähigkeit gegenüber nicht-menschlicher Handlungsfähigkeit, sondern gerade um die Auflösung dieses Dualismus. Rosi Braidotti etwa verweist darauf, dass die Gegenwart längst schon post-human ist. Digitalisierter und finanzialisierter Kapitalismus lebe von der Dezentrierung des Menschen. Die Gefahr bestehe also nicht in dieser Tatsache, sondern darin, sie zu verkennen. Die Rolle des Menschen in dieser posthumanen Gegenwart gelte es zu bestimmen (vgl. Braidotti 2013).

## Literatur

- Alaimo**, Stacy/Hekman, Susan (2008): *Material Feminisms*, Bloomington: Indiana University Press.
- Barad**, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.
- Bong**, Sharon (2017): Not only for the Sake of Man. Asian Feminist Theological Response to Laudato Si', in: Grace Ji-Sun Kim / Hilda Koster (Hg.): *Planetary Solidarity. Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis: Fortress Press, S. 81-96
- Butler**, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Crutzen**, Paul/Stoermer, Eugene (2000): The „Anthropocene“, in: *The International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) Global Change Newsletter 41*, S. 17-18.
- Danowski**, Déborah/Viveiros De Castro, Eduardo (2017): *The Ends of the World*, Cambridge: Polity Press.
- Douglas**, Angela E. (2018): *Fundamentals of Microbiome Science. How Microbes shape Animal Biology*, New Jersey: Princeton University Press.
- Emunds**, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias (2015): Die öko-soziale Enzyklika. Sozialethischer Kommentar zum Rundschreiben ‚Laudato Si‘. Über die Sorge um das gemeinsame Haus‘ von Papst Franziskus, in: Papst Franziskus: *Laudato Si‘. Die Umwelt-Enzyklika des Papstes*, Freiburg im Breisgau: Herder, S. 219-358.
- Gan**, Elaine/Tsing, Anna (2017): Introduction. Haunted Landscapes of the Anthropocene, in: Anna Tsing / Heather Swanson et al. (Hg.): *Arts of Living on a damaged Planet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. G1-G14.
- Gilbert**, Scott F. (2017): Holobiont by Birth. Multilineage Individuals as the Concretion of Cooperative Processes, in: Anna Tsing / Heather Swanson et al. (Hg.): *Arts of Living on a damaged Planet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. M73-M89
- Grusin**, Richard (2017) (Hg.): *Anthropocene Feminism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway**, Donna (1985): Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's, in: *Socialist Review 80*, S. 65-108.
- Haraway**, Donna (1991): Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of partial Perspective, in: Donna Haraway: *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, S. 183-201
- Haraway**, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway**, Donna (2007): *When Species meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Haraway**, Donna (2015): Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. Donna Haraway in conversation with Martha Kenney, in: Heather Davis / Etienne Turpin: Art in the Anthropocene. Encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies, London: Open Humanities Press, S. 255-269.
- Haraway**, Donna (2016): Staying with the Trouble. Making Kin in the Anthropocene, Durham: Duke University Press.
- Haraway**, Donna/Wolfe, Cary (2016): Companions in Conversation, in: Donna Haraway: Manifestly Haraway, Minneapolis: Minnesota University Press, S. 199-296.
- Hoppe**, Katharina (2019a): Donna Haraways Gefährt\*innen. Zur Ethik und Politik der Verwobenheit von Technik, Geschlecht und Ökologie, in: Feministische Studien 37 (2), S. 250-268.
- Hoppe**, Katharina (2019b): Autopoietische Systeme und sympoietische Gefüge. Niklas Luhmann meets Donna Haraway, in: Nicole Burzan (Hg.): Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018.
- Hoppe**, Katharina (2021): Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway, Frankfurt: Campus.
- Hoppe**, Katharina/Lemke, Thomas (2021): Neue Materialismen zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Horkheimer**, Max/Adorno, Theodor W. (2013): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 21. Auflage, Frankfurt am Main: Fischer.
- Horn**, Eva (2018): Leben in einer beschädigten Welt. Das Denken des Anthropozäns und die Enzyklika Laudato Si', in: Brigitte Bertelmann / Klaus Heidel (Hg.): Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München: oekom, S. 65-75.
- Kreutzer**, Ansgar (2006): Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien), Innsbruck: Tyrolia.
- Kruip**, Gerhard (2015): Buen Vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde. Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in Laudato si', in: Amosinternational 9 (4), 11-18.
- Latour**, Bruno (1991): We have never been modern, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Latour**, Bruno (2004): Politics of Nature. How to bring Science into Democracy, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Latour**, Bruno (2016): The immense Cry channeled by Pope Francis', in: Environmental Humanities 8 (2), S. 251-255.
- Lettow**, Susanne (2017): Turning the Turn. New Materialism, Historical Materialism and Critical Theory; in: Thesis Eleven, Vol. 140, S. 106-121.

**Papst Franziskus** (2015): Laudato Si'. Die Umwelt-Enzyklika des Papstes, Freiburg im Breisgau: Herder.

**Tsing**, Anna/Swanson, Heather et al. (2017): Bodies tumbled into Bodies, in: Anna Tsing/Heather Swanson et al. (Hg.): Arts of Living on a damaged Planet, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. M1-M12.

**Vogt**, Markus (2021): Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg im Breisgau: Herder.

**Von Redecker**, Eva (2020): Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestform, Frankfurt am Main: Fischer.