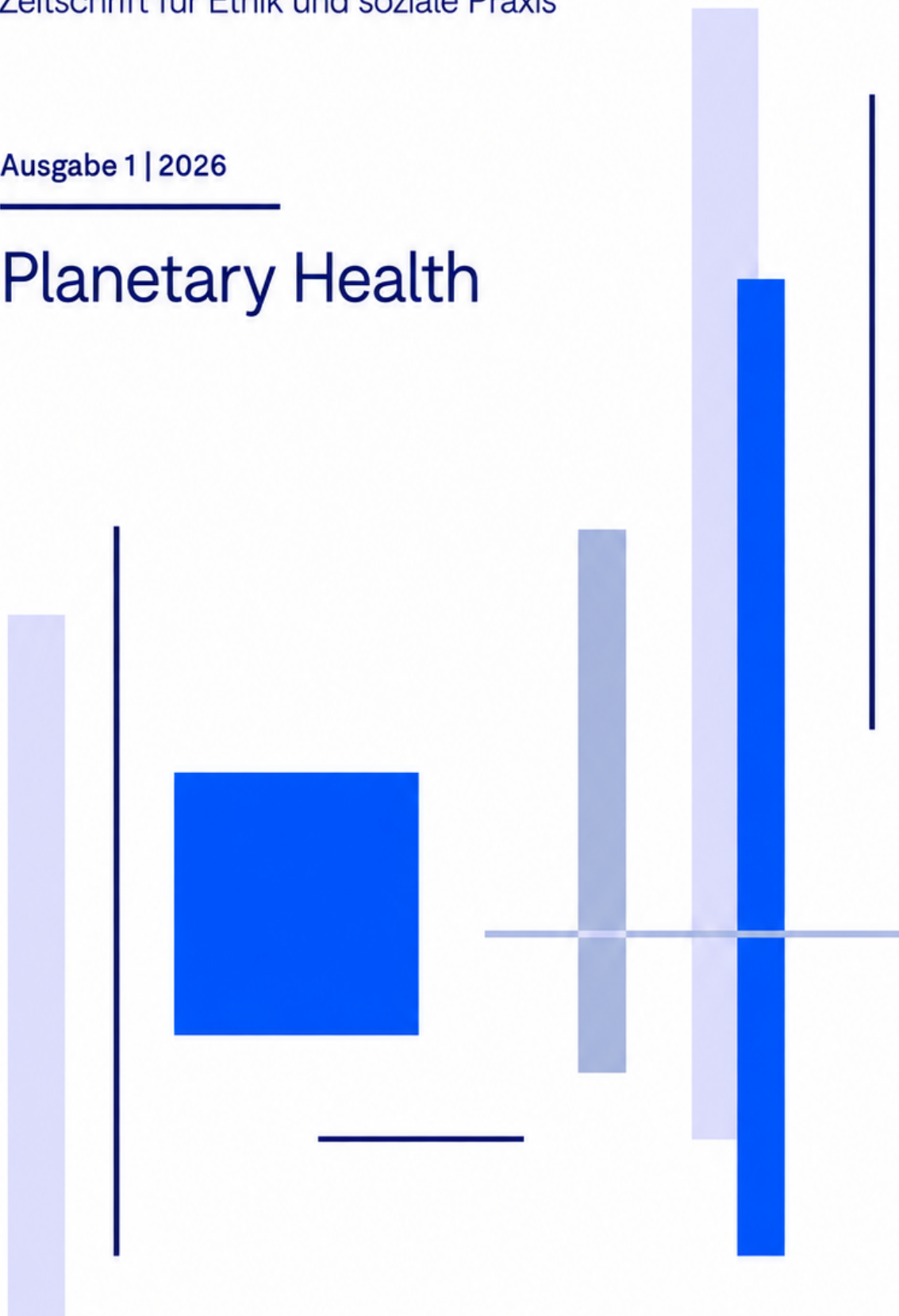

EthikJournal

Zeitschrift für Ethik und soziale Praxis

Ausgabe 1 | 2026

Planetary Health



EthikJournal 1 | 2026
Planetary Health

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung der Texte, auch auszugsweise, ist nur mit schriftlicher Zustimmung der Autor:innen erlaubt.

Herausgegeben vom

ICEP – Berliner Institut für christliche Ethik und Politik
Köpenicker Allee 39-57
10318 Berlin

ISSN 2196-2480

Telefon: 0049 (0)30 / 50 10 10 913

E-Mail: info@icep-berlin.de

Direktor: Prof. Dr. Andreas Lob-Hüdepohl
Leitung der Geschäftsstelle: PD Dr. Silke Gülker
www.icep-berlin.de

**Co-Herausgeber:innen dieser Ausgabe: Kristina Kieslinger, Stefanie Rosenmüller,
Marcel Schmidt und Ingo Stamm**



ICEP Berliner Institut für
christliche Ethik und Politik

Inhaltsverzeichnis

Editorial

Silke Gülker

4

Planetary Health Justice – ein neues Paradigma
für die Ethik Sozialer Professionen?!

Andreas Lob-Hüdepohl

8

Planetary Health, Post-Anthropocentric Social
Work und Ecosocial Work: Einblicke in die inter-
nationale Debatte

Ingo Stamm

30

Naturtheoretische und ethische Implikationen
von Planetary Health

Marcel Schmidt

51

In Landschaften leben. Normative Anforderun-
gen an Soziale Arbeit

Theresia Wintergerst

75

Planetary Health in der Praxis Sozialer Arbeit

Lisa Dörfler

90

Editorial

Dieser Sommer 2026 ist ein neuer Sommer der Extreme: der heißeste Juni in Westeuropa, der je gemessen wurde; der Pegelstand des Rheins ist stellenweise so niedrig wie noch nie; Waldbrände historischen Ausmaßes in Frankreich, Spanien und Griechenland sind zum Zeitpunkt des Erscheinens dieses Heftes noch nicht vollständig unter Kontrolle.

Dass der Klimawandel Einfluss auf die menschliche Gesundheit hat, können heute nur noch die Wenigsten übersehen. Immer neue Hitzerekorde fordern buchstäblich Opfer, in der Statistik werden sie als Hitzetote geführt. Neben Hitzewellen bergen Brände und Hochwasser Risiken für Leib und Leben. Weniger im unmittelbaren Lichte der Öffentlichkeit führen klimatische Bedingungen außerdem zu einem Anstieg von Infektionskrankheiten, zu Ernährungsunsicherheiten in vielen Regionen der Welt und zu einer Reihe von psychischen Erkrankungen. Auch soziale Konflikte und Zukunftsängste gefährden Gesundheit.

Die aktuelle Ausgabe des EthikJournals macht solche Zusammenhänge zwischen planetarer und menschlicher Gesundheit aus ethischer Perspektive zum Thema und fragt nach deren Bedeutung für die Praxis sozialer Professionen.

Der Klimawandel ist dabei die wichtigste aber längst nicht die einzige Entwicklung, die heute den Planeten an seine Grenze bringt. Reduzierte Artenvielfalt, veränderte Landnutzung, Ozeanversauerung, Süßwasserverbrauch sind andere Stichworte, die heute unter dem Begriff „Planetare Grenzen“ als Belastungsfaktoren geführt werden. Und auch diese Entwicklungen haben unmittelbare und mittelbare Auswirkungen auf die menschliche Gesundheit.

Diese gesundheitlichen Folgen treffen Menschen auf der Welt unterschiedlich. Das gilt zum einen innerhalb Deutschlands und Europas: In Städten sind etwa Hitzebelastungen ausgeprägter als auf dem Land. Deutlich ist aber vor allem eine sozioökonomisch bedingte Ungleichheit: Wer über geringe finanzielle Mittel verfügt, kann sich weniger gut schützen. Zudem sind es in der Regel schlecht bezahlte Berufsgruppen, die von Folgen der Hitze besonders betroffen sind. Noch deutlicher wird die Ungleichheit im globalen Vergleich: Wirtschaftlich arme Regionen des globalen Südens sind von Dürren und Hochwassern mit allen Auswirkungen am stärksten betroffen.

Planetary Health ist ein normatives Konzept, das sich dieser Zusammenhänge annimmt. Zuerst wurde der Titel von der *Rockefeller Foundation-Lancet Commission on*

Planetary Health eingeführt. In ihrem programmatischen Report von 2015 stellt die Kommission heraus, wie sich die Gesundheitsdaten der Menschen weltweit über die vergangenen rund 50 Jahre in praktisch allen Bereichen verbessert haben, wie diese Verbesserungen aber gleichzeitig auf Kosten der Ökosysteme erreicht wurden. Als Konzept betont *Planetary Health* die wechselseitige Abhängigkeit von menschlicher und planetarer Gesundheit: Veränderungen, die durch den Menschen dem Planeten beigebracht werden, haben Folgen für dessen eigene Gesundheit und Wohlbefinden. Im Jahre 2018 entwickelte ein internationales Expert:inenteam mit der *Canmore-Erklärung* 10 Prinzipien, an denen sich alle Aktivitäten zur Förderung planetarer Gesundheit orientieren sollten. Im Zentrum steht dabei die Grundidee, dass alle natürlichen und anthropogenen Ökosysteme miteinander verbunden sind – dass also auch die Entwicklung von sozial, politisch und wirtschaftlich nachhaltigen Systemen notwendige Beiträge zur planetaren Gesundheit sind. Verantwortung wird sowohl individuell als auch auf gemeinschaftlicher, gesellschaftlicher und globaler Ebene verortet.

Professionelle der Sozialen Arbeit und angrenzenden Berufen sind in komplexer Weise mit Themen planetarer Gesundheit konfrontiert. Adressat:innen ihrer Arbeit sind Personen, die aus unterschiedlichen Gründen besonders vulnerabel sind, deren Gesundheitsrisiken häufig besonders hoch sind und deren Bedarfe gleichzeitig bei Reformen häufig unbeachtet bleiben. Das eigene Handeln auf planetare Gesundheit auszurichten, wenn gleichzeitig das tägliche Auskommen schon nur schwer organisierbar ist, erscheint dabei als Überforderung sowohl der Sozialarbeiter:innen als auch der Adressat:innen. So dringlich ein veränderter Umgang mit ökologischen Ressourcen ist, so wenig wird doch der ganz unmittelbare Effekt der eigenen Handlung erfahrbar.

Das Heft setzt sich vor diesem Hintergrund theoretisch und praktisch mit dem Konzept *Planetary Health* und dessen ethischen Implikationen auseinander. Im Zentrum der konzeptionellen Debatten steht dabei insbesondere auch die Frage, wie das Selbstverständnis als Menschenrechtsprofession sich zu den Anforderungen von *Planetary Health* verhält. Impliziert dieses Selbstverständnis eine ethisch problematische anthropozentrische Engführung oder lassen sich Ansprüche von nicht-menschlichen Entitäten auch innerhalb einer Menschenrechtsorientierung angemessen berücksichtigen?

Die Beiträge des Heftes setzen in dieser Debatte unterschiedliche Schwerpunkte. *Andreas Lob-Hüdepohl* befragt das normative Konzept von *Planetary Health* mithilfe unterschiedlicher Gerechtigkeitskriterien. Gerechtigkeit identifiziert er als den „gemeinsamen Glutkern“ von *Planetary Health* und Sozialer Arbeit und plädiert

deshalb auch für ein starkes Engagement der Sozialen Arbeit in der *Planetary-Health-Justice-Bewegung*. Die menschenrechtsbasierte Ethik der Profession bedeutet aus seiner Sicht nicht eine anthropozentrische Engführung, sondern fordert gerade Verantwortung für eine lebensdienliche Gestaltung des Planetaren – weil der Mensch – im Unterschied zum Tier und anderen nicht-menschlichen Entitäten – zu dieser Verantwortungsübernahme in der Lage ist.

Ingo Stamm zeichnet Debatten um ethischen Anthropozentrismus in der Sozialen Arbeit im angelsächsischen Raum nach. Die Konzepte *Ecosocial Work*, *Post-Anthropocentric Social Work (PASW)* und *Planetary Health* kritisieren alle eine einseitige Fokussierung auf menschliches Wohlergehen und fordern eine Perspektiverweiterung auf nicht-menschliche Entitäten. Dabei fällt die Kritik im Konzept der *PASW* am radikalsten aus: Anstatt nur wechselseitige Verwobenheiten und Abhängigkeiten anzuerkennen, würde es nach diesem Konzept auch darum gehen, konkrete Rechte von nicht-menschlichen Entitäten zu definieren. Dies würde auch eine Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis von Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession und damit verbundener Mandate erfordern.

Der Beitrag von *Marcel Schmidt* fragt, wie eine Ethik konkret aussehen kann, die den mit dem *Planetary Health* Konzept verbundenen Auftrag ernst nimmt. Dafür konkretisiert er zunächst in Anlehnung an das in umweltethischen Debatten etablierte *Gaia-Modell*, welche Formen von Abhängigkeiten und Verbundenheiten zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten zu berücksichtigen sind. Mit Bezug auf den Umweltethiker Martin Gorke formuliert er daraufhin ein Sparsamkeitsgebot, das jede Verfügung über die prinzipiell als unverfügbar und schutzbedürftig konzipierte Natur unter Rechtfertigungszwang stellt. Als Aufgabe sozialer Professionen ergibt sich daraus, Räume und Strukturen (mit)zugestalten, in denen die ethische Berücksichtigung von nicht-menschlichen Entitäten eingeübt werden kann und so mittelfristig pluralistisch-holistische Subjektbildung möglich wird.

Wie die Gestaltung solcher Räume konkret aussehen kann, stellt *Theresia Wintergerst* in ihrem Beitrag heraus. Einrichtungen Sozialer Arbeit, so Ihr Plädoyer, sollen sich ihrer Situiertheit in Landschaften bewusst sein. Landschaft versteht sie als Kulturlandschaft, sie ist also nicht unberührt da, sondern wurde durch Menschen hergestellt. Soziale Arbeit ist gefordert, sich mit Landnutzungskonflikten im Klimawandel auseinanderzusetzen. In der Praxis kann sie Räume schaffen, in denen Vertrautheit mit Landschaften erlernt werden kann. Die Erlebnispädagogik ist ein Feld, das hier besondere Möglichkeiten bietet – allerdings wäre hier eine Neuorientierung erforderlich. Landschaften können außerdem durch bewusste Gestaltung der

Ernährung in Einrichtungen der sozialen Arbeit erlebt werden.

Ernährung steht dann im Zentrum des Beitrags von *Lisa Dörfler*. Sie stellt heraus, wie eine Orientierung an der *Planetary Health Diet (PHD)* in die Praxis Sozialer Arbeit integriert werden kann. Die *PHD* wurde von der *EAT-Lancet Commission* entwickelt und beschreibt eine Ernährungsweise, die sowohl die planetaren Grenzen als auch den Nährstoffbedarf der Menschen berücksichtigt. Für die Ethik Sozialer Arbeit stellt sich insbesondere die Frage, wie mit struktureller Ungleichheit beim Zugang zu gesunder Ernährung umgegangen werden kann. Der Beitrag zeigt, wie diese Frage – unter Vermeidung von Paternalismus – in der unmittelbaren Interaktion auf der Mikroebene, aber auch auf der Mesoebene der Einrichtungen und Makroebene der politischen Rahmenbedingungen zu bearbeiten ist.

Das Konzept zu diesem Heft wurde gemeinsam entwickelt von Mitgliedern der Fachgruppen *Ethik der Sozialen Arbeit* und *Klimagerechtigkeit und sozialökologische Transformation* sowie der Sektion Theorie und Wissenschaft der Deutschen Gesellschaft für Soziale Arbeit (DGSA).

Im Namen des gesamten Herausgeber:innenteams wünsche ich eine anregende Lektüre!

Silke Gülker

Geschäftsführerin des ICEP

Planetary Health Justice – ein neues Paradigma für die Ethik Sozialer Professionen?!

Andreas Lob-Hüdepohl (Berlin)

Abstract

Planetary Health gilt gerade in der klimapolitischen Debatte als neues Paradigma, das über den Aspekt der Gesundheit den alle und alles umfassende Anspruch einer menschenrechtsbasierten Ethik konsequent zur Geltung bringen will. Der Aufsatz rekonstruiert die wichtigsten Entwicklungslinien und normativen Anforderungen, die auch die (professionelle) Soziale Arbeit erfassen. Denn Planetary Health ist insbesondere durch den essentiellen Bezug auf Gerechtigkeitsfragen ein normativ hochanspruchsvolles Projekt. Die Einbeziehung moralischer Rechte auch von (nichtmenschlichen) Tieren oder aller Ökosysteme insgesamt stellt Soziale Arbeit zugleich vor die Frage, ob sie sich noch allein als Menschenrechtsprofession verstehen kann oder sich zu einer Eco-Rights-Profession weiterentwickeln muss. Selbst wenn sich dies nicht als nötig erweist, muss sie eine wichtige Akteurin einer Planetary-Health-Akteurin werden.

Schlüsselwörter

Planetary Health – One Health – Global Health – Gerechtigkeit – Soziale Arbeit als Menschenrechts- und Eco-Rights-Profession – Klimaarmut – Hitzetote

1. „Macht Klimaschutz arm?“ Auf dem Weg zur Planetary Health Justice für Soziale Professionen

Spätestens seit der Debatte über das *Gebäudeenergiegesetz* (GEG) – ursprünglich 2020 vom letzten Kabinett Merkel auf den Weg gebracht und im Frühjahr 2023 unter dem Label „Heizungsgesetz“ auf Betreiben der sogenannten Ampel-Regierung novelliert – haben Maßnahmen des Klimaschutzes die diskurspolitisch heftig aufgeheizte Sphäre der Sozialpolitik und damit mindestens mittelbar auch der Sozialen Arbeit erreicht. „Macht Klimaschutz arm?“ fragen sich nicht nur aufgeregte Teile der Bevölkerung, sondern neben Wohlfahrtsverbänden auch seriöse Wissenschaftler:innen. Während klima- und umweltschonende Lebensweisen und staatliche Regulierungsregimes vor allem von denen gefordert werden können, die

sich teure Bioprodukte leisten können und damit des „Ende der Welt“ abzuwenden trachten, sorgen sich – wie *Westheuser/Mau/Lux* (2025) zutreffend feststellen – weniger bemittelte Haushalte um das „Ende des Monats“ – also um ausreichend verfügbare Ressourcen, um angesichts steigender Energiepreise auch am Monatsende ein halbwegs auskömmliches Leben führen zu können.

„Klimaschutzarmut“ entsteht, wenn die bereits existierenden, die geplanten oder die zukünftig notwendig werdenden Klimaschutzmaßnahmen einzelne Haushalte oder Personengruppen materiell zu überlasten drohen. Eine sehr wichtige und intensiv diskutierte Maßnahme, die auch das Regulierungsregime des *GEG* flankiert, ist die stetig steigende CO₂-Besteuerung: Sie soll über einen höheren Preis den Verbrauch fossiler Brennstoffe und damit deren klimatischen Negativeffekte senken („Mitigation“); zugleich soll sie über die Mehreinnahmen des Bundes Ressourcen mobilisieren, um jene Anpassungsmaßnahmen („Adaptation“) finanzieren zu können, die die schädlichen Folgen des Klimawandels abfedern. Mit der stetig steigenden Besteuerung wird fossile Energie bewusst teurer. Haushalte mit mittleren und höheren Einkommen können diese Verteuerung besser stemmen als Haushalte mit niedrigem Einkommen. Für die Letztgenannten führt diese ökologisch eigentlich sehr sinnvolle Maßnahme oftmals in das, was mittlerweile „Energiearmut“ genannt wird: Diese Haushalte können sich entweder bestimmte energieverbrauchende Bedarfe wie Licht, Heizung oder Warmwasser gar nicht mehr leisten. Oder sie müssen dafür so viel von ihrem Haushaltseinkommen einsetzen, dass dies zu kaum akzeptablen Einbußen an anderer Stelle führt. Von einer solchen Energiearmut spricht man, wenn mehr als 10 % des Haushaltseinkommens für Energie aufgebracht werden muss. In Deutschland betrifft dies mittlerweile bis zu 20 % der Haushalte. Im Jahr 2024 lebten nach Angaben des statistischen Bundesamtes 4,2 Millionen Menschen, die weder ihre Strom- noch ihre Gasrechnungen bezahlen konnten. (vgl. Statistisches Bundesamt 2025) Angesichts dieser Datenlage verwundert nicht die etwa von Akteur:innen der Freien Wohlfahrtspflege erhobenen Forderung, dass Klimaschutzmaßnahmen unbedingt sozial gerecht ausgestaltet werden müssen. (vgl. Klima-Allianz 2026)

Bei allen diesen durchaus berechtigten Debatten über eine sozial gerechte Klimaschutzpolitik, die vor allem auch Menschen in prekären Lebenslagen in den Mittelpunkt stellen, gerät freilich oftmals eine andere Sorte von Klimaschutzmaßnahmen aus dem Blick, die ärmere Haushalte beziehungsweise weniger wohlhabende Menschen längst ähnlich stark belasten. Es sind jene Maßnahmen, mit denen sich bestimmte Personengruppen bereits heute vor den schädlichen Folgen des fortschreitenden Klimawandels selbst schützen müssen. Ich nenne ein markantes Beispiel: die Zunahme an Hitzewellen, die mit einer Zunahme an Hitzetoten einher-

geht. Jüngste Zahlen gehen von über 61.000 Hitzetoten aus, die im Jahr 2024 in Europa zusätzlich starben. (vgl. RKI 2025) Im Jahr 2018 mit seinen langandauernden Hitzeperioden von weit über 30°C und kaum abkühlenden Nächten verstarben von den weltweit knapp 300.000 Hitzetoten allein in Deutschland 20.000. Selbst deutlich zurückhaltendere Datenauswertungen für Deutschland gehen von mindestens 9.000 Hitzetoten aus (vgl. Winklmayr u. a. 2021).

Trotz methodologisch bedingter Abweichungen und Unschärfen bei der Ermittlung der hitzeassoziierten Übersterblichkeit besteht in der Wissenschaft wie in der öffentlichen Gesundheitsadministration mittlerweile kein ernstzunehmender Zweifel, dass der Klimawandel über Hitzewellen und andere Faktoren mindestens mittelbar zu deutlich erhöhten Gesundheitsbelastungen der Bevölkerung und damit auch zu deutlich erhöhten Sterblichkeitsrisiken führt. Zwar sind grundsätzlich alle Menschen von den Folgen des globalen Klimawandels betroffen – dies aber sehr unterschiedlich. Negative gesundheitliche Folgen der klimawandelinduzierten Hitze betreffen vor allem jene, die in ihrer Arbeit ungeschützt der Hitze ausgesetzt sind (Bauarbeiter:innen, Landwirt:innen usw.). Ähnlich ältere Menschen, deren Organismus (Herz-Kreislauf, Austrocknungsgefahr usw.) hitzeanfälliger ist als der anderer und deren Lebensweise (weniger in Gemeinschaft usw.) die Risiken sukzessiv sich einstellender Gefährdungslagen erhöht (vgl. Bolte u. a. 2023). Besonders hoch ist das Risiko in den Hitzeinseln von großen Städten, deren Durchschnittstemperatur um bis zu 4°C höher liegt als in Umgebungsregionen. In diesen Innenstadtlagen trifft es neben älteren Personen gerade Menschen mit niedrigem bis mittlerem Einkommen. Zwar entstehen Hitzeinseln auch in gehobenen Innenstadtlagen, die dort lebende Bevölkerung kann sich aber aufgrund ihrer durchschnittlich höheren Vermögenslage über eine bessere Ausstattung der Wohnung (z. B. Künstliche Verschattung, Klimaanlage) oder der Mobilität (z. B. Ausweichmöglichkeiten in die Sommerfrischen des Umlandes) deutlich besser gegen Hitze schützen. Diese Sorte von Klimaschutzmaßnahmen erfordert einen hohen Ressourceneinsatz. Fehlen diese, trifft sie bereits stark belastete, „arme“ Menschen ungleich härter.

Hitzetote sind freilich nur ein Menetekel für die umfassende Herausforderung, die von der Klimakrise ausgeht. Deren negative Auswirkungen auf die menschliche Gesundheit bleiben keinesfalls auf unmittelbare Hitzebelastungen beschränkt. Der CO₂-assoziierte Anstieg der Durchschnittstemperaturen hat schnell „kaskadierende Effekte“ (Hertig u. a. 2023, 10) zur Folge, die sich in übertragbare wie nicht übertragbare Krankheiten sowie in Beeinträchtigungen der psychischen Gesundheit niederschlagen. So ist bei den übertragbaren Krankheiten ein Anstieg sowohl der wasserbürtigen als auch der lebensmittelbedingten Infektionen und Intoxikationen zu beobachten. Gleiches gilt für die antimikrobielle Resistenz. Deutlich offen-

sichtlicher sind die negativen Auswirkungen der Klimakrise im Bereich nicht übertragbarer Krankheiten: Neben den Hitzewellen die Zunahme der Luftschadstoffe (Ozon, Feinstaubbelastung), Extremwetterereignisse, erhöhte Allergieexposition, UV-Strahlenbelastungen oder Einbußen psychischen Wohlbefindens durch Schlafstörungen, Stress, Angst, Depressionen bis hin zu posttraumatischen Belastungsstörungen (PTBS) und Suizidgedanken (vgl. Gebhard u. a. 2023).

Vor dem Hintergrund dieser zunehmend offenkundig werdenden Verschränkung von Klimawandel und Gesundheit hat die *Zentrale Kommission zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Medizin und ihren Grenzgebieten* (ZeKo) bei der Bundesärztekammer im Frühjahr diesen Jahres eine ausführliche Stellungnahme „Planetary Health und ärztliche Verantwortung“ veröffentlicht. (ZeKo 2026) Darin unterstreicht auch sie das offensichtliche Faktum, dass ein gesundes menschliches Leben von einer intakten Umwelt abhängt. Diese aber ist durch vielfaches Überschreiten planetarischer Belastungsgrenzen (Klimawandel, Integrität der Biosphäre, Süßwassersysteme, Landnutzung, biogeochemische Kreisläufe, Ozeanversauerung, Aerosolbelastung, Ozonabbau in der Stratosphäre, neuartige Stoffe) schwer gefährdet. Die ZeKo sieht hier die Ärzt:innenschaft in einer unmittelbaren Verpflichtung. Denn die Berufsordnung benenne die oberste Aufgabe, „das Leben zu erhalten, die Gesundheit zu schützen, und wiederherzustellen, Leiden zu mindern, Sterbenden Beistand zu leisten und an der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen im Hinblick auf ihre Bedeutung für Gesundheit der Menschen hinzuwirken“. Damit sei „der Schutz ökologischer Voraussetzungen von Gesundheit ausdrücklich Teil ärztlicher Berufspflichten“ (ZeKo 2026, 1). Diese „professionsethische Verantwortung von Ärzt:innen“ müsse sich prinzipiell über alle Handlungsfelder gesundheitsbezogener Dienstleistungen erstrecken und sich möglicherweise sogar in einer Neuformulierung des Ärztlichen Gelöbnisses als „Planetary Health Pledge“ (ZeKO 2026, 6; mit Verweis auf Wabnitz u. a. 2021) niederschlagen.

Was für die Ärzt:innenschaft und ihre Professionsethik so prominent gefordert wird, sollten die Sozialen Professionen und deren Professionsethik nicht ungerührt Beiseite stehen lassen. Immerhin ist nicht nur eine Vielzahl ihrer „klassischen“ Adressat:innen von den gesundheitlichen Auswirkungen etwa der Klimakrise betroffen. Auch sie selbst sind in vielfältiger Weise eng in die Gesundheitsvorsorge bzw. Gesundheitsversorgung der Bevölkerung eingebunden. Das mittlerweile fest etablierte bio-psycho-sozio-ökologische Modell von Gesundheit verweist auf das Vorhandensein sozialer, personaler und organisatorischer Systemressourcen, ohne die Gesundheitsschutz wie -förderung nicht gelingen können: „*Soziale Ressourcen*“ so *Bernhard Mann*, „umfassen ein Sozialkapital durch soziale Unterstützung, sozialen Rückhalt und Solidarität. *Personale Ressourcen* schließen soziale Kohärenz, Selbst-

wirksamkeit und Widerstandsfähigkeit ein. *Organisatorische Ressourcen umspannen Tätigkeitsinhalte, Handlungsspielraum und soziale Teilhabe.*“ (Mann 2018, 1289). Sicherung und Förderung solcher Ressourcen stehen zweifelsohne im Mittelpunkt gesundheitsbezogener Sozialer Professionen. Insofern stehen auch sie vor der Herausforderung von *Planetary Health*. Worin sie konkret besteht, zeigt sich in der genaueren Analyse des Konzepts von *Planetary Health* und seiner historischen Genese.

2. *Planetary Health* – Entwicklungslinien und Dimensionen eines normativ anspruchsvollen Konzeptes¹

Zentraler Bezugspunkt für das Verständnis von *Planetary Health* sind die konzeptuellen Überlegungen der *Rockefeller Foundation-Lancet Commission on planetary health*, die diese 2015 in einem Grundsatzpapier veröffentlicht hat. In einer äußerst komprimierten Kurzform definiert sie: „*Planetary Health* ist die Gesundheit der menschlichen Zivilisation und der Zustand der natürlichen Systeme, von denen sie abhängt.“ (Whitmee u. a. 2015 [1978]; Übers. ALH) Diese Definition spiegelt zunächst den Versuch, auf deskriptive Weise Aspekte des *Global Health* Ansatzes („wellbeing worldwide“) mit den Kernanliegen von *One Health* und *Ecological Health* („Earth’s natural systems“) zu verknüpfen und ihrer Interdependenz Rechnung zu tragen. Deren Konzeptualisierungen greifen wiederum auf teils jahrzehntealte Diskussionen in den Gesundheitswissenschaften und der Weltgesundheitspolitik zurück.

Die Basis bildet ein umfassendes Verständnis menschlicher Gesundheit. Gesundheit, so die berühmte Formulierung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) fokussiert den „Status eines umfassenden körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens“ (WHO 1948)² jedes Menschen. Alle Dimensionen greifen ineinander. Klaus Hurrelmann und Matthias Richter bestimmen Gesundheit als „das dynamische Gleichgewicht von Risikofaktoren und Schutzfaktoren, das eintritt, wenn einem Menschen eine Bewältigung sowohl der inneren (körperlichen und psychischen) als auch äußeren (sozialen und materiellen) Anforderungen gelingt. Gesundheit ist

1 Ich greife im Folgenden Überlegungen auf, die ich in Lob-Hüdepohl 2024 und Lob-Hüdepohl 2025 ausführlicher ausgeführt habe.

2 Diese Definition ist bis heute umstritten, da sie einen unerreichbaren Idealzustand festzuschreiben scheint. Möglicherweise wird dieser Eindruck durch eine unglückliche Übersetzung ins Deutsche begünstigt: Die gängige Fassung – von der ich mit Bedacht abweiche (vgl. auch Franzkowiak/Hurrelmann 2025) – übersetzt das englische *state* mit „Zustand“ und – weit folgenreicher – das englische *complete* mit „vollständig“. Stattdessen steht *complete* (auch) für „umfassend“ und markiert – statt eines tatsächlich unrealistischen Ideals von Vollständigkeit – das Gesamt an körperlichen, psychischen, psychosozialen wie mental-spirituellen Ressourcen, aus denen sich das Wohlbefinden eines Menschen und damit seine Gesundheit umfänglich speist.

ein dynamisches Stadium, das einen Menschen Wohlbefinden und Lebensfreude vermittelt“ (Hurrelmann/Richter 2013, 147). Mit diesem Gesundheitsverständnis verschiebt sich der Akzent von der Pathogenese zur „Salutogenese“ (Antonowski 1997): Ausschlaggebend für Gesundheit sind nicht mehr allein Krankheitsrisiken und deren Ursachen, sondern vor allem solche kognitiven und mentalen Bewältigungsstrategien sowie sozioökonomische und sozialökologische Resilienzfaktoren, die Krankheitsrisiken wie Krankheitszustände vorzubeugen und überwinden helfen sowie zu einem ganzheitlichen Wohlbefinden beitragen. (Zimmermann 2018)

Freilich fokussiert diese Gesundheitsdefinition zunächst nur das individuelle Wohlbefinden des einzelnen Menschen – auch wenn sie dessen Gesundheit von sozialen, also gemeinschaftsbezogenen Faktoren abhängig weiß. Die Gesundheit einer Population von Menschen, wie sie etwa das Konzept von *Public Health* ins Auge fasst, oder der Menschheit schlechthin bleibt zunächst nur beiläufig relevant. Das ändert sich durch das Konzept des *Global Health*. Unter der Maxime „Gesundheit für alle!“ entwickelte sich im Nachgang der 30. Vollversammlung der Weltgesundheitsorganisation WHO 1977 eine internationale Strategie zur nachhaltigen Verbesserung der weltweiten Chancengleichheit auf dem Gebiet der Gesundheit. Bis zur Jahrtausendwende sollten „die derzeit bestehenden Unterschiede im Gesundheitszustand zwischen den Ländern sowie zwischen den verschiedenen Gruppen innerhalb der Länder um mindestens 25% verringert werden, und zwar durch Verbesserung des Gesundheitsniveaus der benachteiligten Völker und Gruppen“ (WHO 1985, 33). Dieses Ziel sollte gewährleisten, dass alle Menschen auf der Welt – so die Entschliebung von 1977 – „ein Gesundheitsniveau erreichen, das ihnen erlaubt, ein sozial und wirtschaftlich produktives Leben zu führen“ (Mielck 2010, 84). Mit dieser Zielsetzung werden die Bemühungen zur öffentlichen Gesundheit (*Public Health*) zu *Global Health* universalisiert.

Die sozialökologische Dimension von Gesundheit greift besonders das Konzept von *One Health* auf. Dieses konzentriert sich auf die Gesundheit (nichtmenschlich) tierischen Lebens. Die Forderung, die Gesundheit von Tieren als wesentlichen Faktor für menschliche Gesundheit einzubeziehen, wurde bereits vor 60 Jahren unter dem Stichwort „*one medicine*“ in einem Lehrbuch zur Veterinär-Medizin erhoben. (vgl. Schwabe 1964) Hintergrund war (und ist) die offensichtlich gewordene Erkenntnis einer engen Verknüpfung zwischen tierischer und menschlicher Gesundheit. Gerade virale Zoonosen – Viruserkrankungen, die sowohl bei Tieren als auch bei Menschen Verbreitung finden und wechselseitig übertragen werden – führen in allen Teilen der Welt zu einer Bedrohung menschlicher wie tierischer Gesundheit. (vgl. Ulrich u. a. 2023) Nicht zuletzt globalisierte Lieferketten von Lebens- und

Futtermitteln befördern diese Entwicklung. (vgl. Mader u. a. 2023)

Diese beiden Entwicklungslinien führt die *Lancet-Commission* zusammen, wenn sie als Zielperspektive von *Planetary Health* die „weltweit höchstmöglichen Standards für Gesundheit, Wohlbefinden und Gerechtigkeit durch sorgfältige Beachtung der menschlichen Systeme – politisch, wirtschaftlich und sozial –, die die Zukunft der Menschheit und die natürlichen Systeme der Erde gestalten sowie die sicheren Umweltgrenzen definieren, innerhalb derer die Menschheit gedeihen kann“ (Whitmee u. a. 2015 [1978]; Übers. ALH). Mit dieser ausdrücklich normativen („Gerechtigkeit“) wie systemisch intersektionalen Ausrichtung („politische, ökonomische wie soziale Ordnungsstruktur“) zieht *Planetary Health* die Konsequenz aus den komplexen Krisenphänomenen der gegenwärtigen Zeit (vgl. Prescott u. a. 2018): dramatischer Verlust der Biodiversität, Klimawandel, Abbau von Umweltschutzmaßnahmen, wachsende innerstaatliche wie internationale Ungleichheit und Armut, erhebliche Ungleichheiten bei der Gesundheitsversorgung, Ernährungsprobleme durch höchstverarbeitete Lebensmittel, erhebliche Belastung der seelischen Gesundheit und ihrer biopsychosozialen Unterstützungssysteme, zunehmende Entfremdung zwischen menschlicher Lebenswelt einerseits und Natur und Landschaft andererseits, Verstädterung und Megapolisierung von Ballungsräumen, sowie nicht zuletzt die Dominanz westlich geprägter, technisierter, auf Ressourcenausbeutung ausgerichteter Zugänge zur Welt bei gleichzeitiger Marginalisierung der Stimmen und des Wissen etwa von indigenen Völkern.

Dieser komplexen Bedrohung eines auskömmlichen Lebens, ja des Überlebens der menschlichen Gattung will der *Planetary-Health*-Ansatz sowohl durch wissenschaftliche Erkenntnis als auch durch eine ganzheitliche wie emotionale Welteinbindung des Menschen begegnen. Er versteht sich – so die für die internationale Debatte maßgebliche Positionsbestimmung der *Canmore Declaration* in ihrem *Statement of Principles for Planetary Health* – als integrativer Zugang, der diesen Herausforderungen durch Zivilität, Respekt, Reziprozität, Verantwortung, Beziehung, Optimismus und die Verwirklichung des menschlichen Vermögens zu einem umfassenden Konzept des Symbiotischen begegnen will. (vgl. Prescott u. a. 2018, 2)

Die Relevanz dieses Konzepts von *Planetary Health* für die Soziale Arbeit ist offenkundig. Sie geht dabei weit über deren unmittelbaren Einbindung im „klassischen“ Sinne der gesundheitsbezogenen Sozialen Arbeit hinaus. In ihrem Verständnis, als *sozialprofessionelle Menschenrechtsassistenz*³, wirkt sie mit an der

3 Ich habe dieses in Anlehnung an das Verständnis Sozialer Arbeit als „Menschenrechtsprofession“ (Staub-Bernasconi) an anderer Stelle ausführlicher erläutert, zuerst in Lob-Hüdepohl 2003.

Verwirklichung des Menschenrechts auf Gesundheit. (vgl. Bruchhausen 2023) Gesundheit ist ein hohes moralisches Gut. (vgl. Marckmann 2015) Sie betrifft essenzielle Voraussetzungen und Vollzugsräume einer menschenwürdigen Lebensführung. Völkerrechtlich ist das Menschenrecht auf Gesundheit in der UN-Konvention über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte verankert: „Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines auf das für ihn erreichbare Höchstmaß an körperlicher und geistiger Gesundheit an.“ (Art. 12 Abs.1 ICESCR) Das Menschenrecht auf Gesundheit begründet zwar keinen Anspruch, vollständig gesund zu sein, aber den Anspruch auf sicheren Zugang zu einer ausreichenden, tatsächlich vorgehaltenen, barrierearm erreichbaren sowie qualitativ annehmbaren Gesundheitsversorgung. (vgl. UN 2000, 3-6) Vom staatlichen Gemeinwesen wird erwartet, dass es „die Gesundheit der Menschen nicht beeinträchtigt, diese vor Eingriffen schützt und Maßnahmen ergreift, damit Menschen gesunde Lebens- und Arbeitsbedingungen vorfinden“ (Krennerich 2020, 22). Schon durch ihre Einbindung in das staatlich organisierte Wohlfahrtswesen ist Soziale Arbeit *nolens volens* unverzichtbarer Teil dieser Gewährleistungsverantwortung des Staates für das Menschenrecht auf Gesundheit.

Im Kontext von *Planetary Health* wird das gesundheitsassoziierte Wohlbefinden („wellbeing“) gelegentlich auch als *Vitalität* nicht nur des Menschen, sondern jeder Form von Lebendigem gedeutet und so auch auf tierisches Leben wie auf alle natürlichen wie sozialen Ökosysteme übertragen. Damit soll die Bedeutung von Vitalität aller Ökosysteme für die *Vitalität* des Menschen, also seines Wohlbefindens und seiner Lebensfreude, herausgestellt werden. Vitalität umfasst dann neben den klassischen biologischen Ökosystemen wie Gewässern, Böden, Luft, Wäldern oder auch Landschaften (vgl. Rathmann 2020) auch soziale Gebilde wie Nachbarschaften („public communities“), Organisationssysteme und selbst staatliche Organisationseinheiten („democracy“) (vgl. Prescott u. a. 2018) – dies deshalb, weil deren *Vitalität* („animal health“, „ecological health“, „organisational health“ usw.) wesentlich jene Risiko- und Schutzfaktoren bestimmen oder sogar selbst beinhalten, von denen das menschliche Wohlbefinden und dessen Lebensfreude wesentlich abhängen.

Diese Überlegungen gipfeln in der Forderung nach einem „Health in all Politics“ (Hertig u. a. 2023, 15): Es geht nicht mehr nur um eine Konzeptualisierung von Gesundheit, die weltweit für *alle* im Heute *und* Morgen zugänglich (Global Health) ist und wesentlich eine „gesunde“, „vitale“ Mitwelt nichtmenschlicher Tiere und ökosystemischer Umwelt miteinschließt. Sie optiert zugleich dafür, dass alle Lebens- und Politikbereiche ein solch umfassendes Gesundheitsverständnis in den Mittelpunkt all ihrer Gestaltungen stellt. Diese Option für ein „Health in all Politics“ ist für die erfolgreiche, lebensdienliche Bearbeitung aller komplexen Krisenphänomene

unserer Gegenwart und Zukunft erforderlich.

Notwendig ist damit eine vernetzte Analyse und die präzise Bestimmung von Überkreuzungen verschiedener Einzelbereiche – etwa des Zusammenhangs von Armut und Gesundheit, von Rassismus und Umweltschutzmaßnahmen oder von Klimawandel und Flucht.

3. Paradigmatische Zwischenfrage: Soziale Arbeit auf dem Weg zur *Eco Rights-Profession*?

Diese ausdifferenzierte Dimensionierung unterstreicht die Bedeutung Sozialer Arbeit für *Planetary Health* und umgekehrt (!) – etwa in den Bereichen von Armutsbekämpfung und fluchtassoziiierter Migration oder auch Gemeinwesenarbeit und lokaler Demokratieförderung – auch wenn diese Arbeitsbereiche auf den ersten Blick keinen unmittelbaren Bezug zu Fragen der Gesundheitssicherung oder Gesundheitsförderung aufzuweisen scheinen. Aus professionsethischer Perspektive stellt sich freilich die paradigmatische Frage, ob Soziale Arbeit dann noch „nur“ eine *Menschenrechtsassistentin* bleiben kann, die die menschenrechtlichen Ansprüche ihrer (menschlichen!) Adressat:innen und Coakteur:innen zu respektieren, zu schützen und zur Geltung zu bringen hat. Oder ob sie sich nicht konsequenterweise zu einer *Eco Rights-Profession* entwickeln muss, die ihren menschenrechtsassoziierten Anthropozentrismus zugunsten einer Profession überwindet, die die Rechtsansprüche *allen* Lebens, der menschlichen wie der nichtmenschlichen Tiere, und womöglich sogar etwaige Rechtsansprüche der planetarischen Welt („Schöpfung“) insgesamt respektieren, schützen und zur Geltung bringen muss (vgl. auch der Beitrag von Stamm in diesem Heft).

Gerade im angelsächsischen Raum wird diese Frage im Zusammenhang von *One Health* intensiv diskutiert. Dient der Einsatz für (nichtmenschlich) tierisches Leben nur der Sicherung menschlicher Gesundheit? Oder besitzen Tiere einen Eigenwert, deren Gesundheit infolgedessen, um ihrer selbst willen zu schützen und zu fördern ist? Mit Blick auf das Keulen bzw. Töten von gesunden Tieren zugunsten der Gesundheit von Menschen, wie es zu Beginn der Corona-Pandemie im großen Stil etwa in Dänemark praktiziert wurde⁴, warnt etwa *Zohar Ledermann* u. a. vor einer bloßen Instrumentalisierung von Tieren für das Wohlergehen von Menschen. Statt-

4 Die Staatsregierung Dänemarks ordnete im Herbst 2020 die Keulung von gut 15 Millionen Nerzen in Aufzuchtbetrieben der Pelzindustrie an, weil etwa 400 Mitarbeiter:innen an COVID-19 erkrankt waren und man eine Übertragung von Tieren auf Menschen vermutete. Online unter: <https://www.nationalgeographic.de/tiere/2020/11/15-millionen-nerzen-in-daenemark-droht-die-keulung> (abgerufen 06.06.2026).

dessen betonen sie: „Wir plädieren keinesfalls für ein grundsätzliches Verbot des Keulens, aber wir optieren gegen eine Politik des Keulens, die nicht wissenschaftsbasiert ist und die die Interessen all jenen Lebens ignoriert, das nicht menschlich ist.“ (Ledermann u. a. 2021, 27; Übers. ALH) Sie empfehlen eine Abkehr von einem strikt anthropozentrischen Denken zu einer One-Health-Ethik, die zwischen den unmittelbaren Interessen und den langfristigen Vorzügen für Menschen, Tieren und dem Ökosystem einen Ausgleich schafft. (vgl. Ledermann u. a. 2021, 9) In dieselbe Richtung argumentiert *Benjamin Capps*. Er fordert zwar nicht unbedingt nach dem Prinzip der Gleichheit von Mensch und Tier analog zu Menschenrechten auch Tierrechte ein. Gleichwohl ist aus seiner Sicht mindestens die Konzeptionalisierung einer „One Health Ethics“ nach dem Prinzip der Äquivalenz geboten – „gründet in einer moralischen Verflechtung und jenem universalen Gut, das wir mit allen anderen Kreaturen als Kohabitanden [teilen]“ (Capps 2021, 355. Übers. ALH).

Nochmals entschiedener verfechten *Jonathan Beever* und *Nicolae Morar* einen „ecological egalitarianism“ (Beever/Morar 2018, 192) als Basis für eine One-Health-Ethik. Das Zusammenleben von Mensch und anderen Kreaturen als „cohabitants“ besitzt demnach eine bedeutsame Qualität: Sie sind nicht nur miteinander vernetzt („interconnected“), sondern wesentlich voneinander abhängig („interdependent“). Diese Abhängigkeit zeigt sich im menschlichen Körper, der etwa mit Blick auf sein „human microbiome“ selbst erst durch tierisch-mikroorganisches Leben konstituiert wird. „Wenn wir alle in einem starken Sinne durch die gegenseitige Abhängigkeit unserer mikrobiellen Gemeinschaften, unserer menschlichen Zellen und unserer natürlichen Umwelt mitgeprägt sind, dann bleibt uns moralisch gesehen nur sehr wenig Spielraum, um das eine gegenüber dem anderen zu bevorzugen.“ (Beever/Morar 2018, 192; Übers. ALH) Der *ecological egalitarianism* eines *One Health* fordert Gesundheit für *wirklich* alle – für alle menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen. Der Überstieg von einer anthropozentrischen zu einer mindestens physiozentrischen Ethik ist damit prinzipiell vollzogen. Mit den entsprechenden Folgen für eine *Planetary Health* sensible und profilierte Soziale Arbeit: Sie müsste sich perspektivisch zu einer *Eco Rights-Profession* entwickeln.

Jeder Anthropozentrismus reserviert dem Menschen eine Sonderstellung, gewissermaßen eine Besserstellung seines moralischen Status. Tatsächlich am ehesten mag die Sonderstellung des Menschen umstritten sein. Gerade in der tier- wie umweltethischen Debatte ist die Sonderstellung des Menschen gegenüber den nichtmenschlichen Lebewesen und den natürlichen Ökosystemen heftig kritisiert und die mit ihr verbundene Anthropozentrik als nicht nur moraltheoretisch wenig haltbar (vgl. Ach 2019), sondern sogar als Teil des Problems identifiziert worden. (vgl. Vogt 2022, 329ff.)

Diese Kontroversen spiegeln sich in der angedeuteten Debatte um *One Health*. Anders in der Debatte um *Planetary Health*: Sie scheint von diesem moraltheoretischen Grundlagenstreit wenig beeindruckt zu sein und geht wie selbstverständlich davon aus, dass die Gesundheit von allen Lebewesen und aller (lokalen wie planetarischen) Ökosysteme im letzten der Gesundheit des Menschen bzw. der Menschheit dienen (vgl. Schulz/Herrmann 2021, 4) – im Wissen, dass diese Ausrichtung keinesfalls den Eigenwert (nichtmenschlich) tierischen Lebens, der Natur oder der Landschaft abstreiten muss. (vgl. Rathmann 2020) Deren Eigenwert gebietet Schutz und Achtung um ihrer selbst willen, was sich rechtsnormativ im Tierschutzgesetz („Tier als Mitgeschöpf“ [§ 1 Satz 1 TierSchG]) oder im Bundesnaturschutzgesetz („Natur und Landschaft sind auf Grund ihres eigenen Wertes und als Grundlage für Leben und Gesundheit des Menschen auch in Verantwortung für die künftigen im besiedelten und unbesiedelten Bereich [...] zu schützen“ [§ 1 Abs. 1 BNatSchG]) niederschlägt.

Gleichwohl: Zwischen diesem Eigenwert von Tieren wie der Natur und der Selbstzwecklichkeit des Menschen besteht aber ein qualitativ gehaltvoller Unterschied. Die Selbstzwecklichkeit des Menschen gebietet wechselseitig symmetrische moralische Achtung zwischen Gleichen. Die Achtung zwischen dem Menschen und dem Tier ist aber asymmetrisch. An Tiere können keine moralischen Ansprüche gestellt werden, die sie gegenüber Menschen einzuhalten hätten. Sie können zwar Träger von moralischen Berechtigungen sein. Sie sind aber grundsätzlich „keine Träger von moralischen Verpflichtungen“ (DER 2020, 45), für die sie bei Nichtbeachtung moralisch oder gar strafrechtlich zur Rechenschaft gezogen werden könnten. Das macht den für den moralischen Status bedeutsamen Unterschied zwischen *generellen* und *gleichen* moralischen Rechten aus. (vgl. Leist 1996, 448) Insofern besitzt nichtmenschlich tierisches Leben generelle moralische Rechte, die seinen Eigenwert spiegeln. Es besitzt aber damit nicht automatisch die *gleichen* moralischen Rechte wie Menschen. Dies erlaubt Letzteren die Indienstnahme von tierischem Leben in einem Ausmaß, das dem qualitativen Unterschied entspricht – jedenfalls immer dann, wenn es vernünftige, gute Gründe gibt. (vgl. DER 2020, 47f.) Umgekehrt gilt: Die Besserstellung des moralischen Status des Menschen mag zur Schlechterstellung des moralischen Status nichtmenschlichen Lebens führen. Keinesfalls aber impliziert diese Besserstellung die Verneinung eines jeglichen moralischen Status, also die Verneinung jeglichen Eigenwertes, die den Menschen zur achtlosen Totalinstrumentalisierung nichtmenschlichen Lebens berechtigte.

Insofern hält das Paradigma einer *menschenrechtsbasierten* Ethik für Soziale Arbeit Bestand – freilich im Wissen, dass – unter Berücksichtigung von *Planetary Health* – die Sonderstellung des Menschen in doppelter Hinsicht besteht und sogar paradox

besetzt ist: Als moralisches Subjekt kann und muss der Mensch moralische Verantwortung für die lebensdienliche Gestaltung des Planetarischen übernehmen, sofern dies in seiner Macht liegt. In seiner Macht liegt sicherlich die Abkehr von Lebensweisen und Lebensstilen, die das planetarische Zusammenleben von Menschen, Tieren sowie Natur und Landschaft zerstören. Dieser moralische Status unterscheidet ihn von einem Etwas und macht ihn zum Jemand. Umgekehrt repräsentiert er eine Spezies, die im wörtlichen Sinne auf „Gedeih und Verderb“ von den derzeitigen klimatischen Grundbedingungen auf dem Planeten Erde abhängig ist. Der Planet Erde mag sich weiter erhitzen oder wieder einmal abkühlen; ihn wird es vermutlich auf lange Zeit geben – und zwar unabhängig vom „Wohl und Wehe“ der Menschheit. Anders die Menschheit: gelingt ihr Planetary Health nicht oder nur unzureichend, so ist nicht nur ihr auskömmliches Leben, sondern ihr Überleben schlechthin gefährdet. Die Sonderstellung des Menschen ist damit strikt *relational* und *interdependent*. Wir könnten auch mit einer klassischen Terminologie sagen: *personal* – ganz im ursprünglichen Sinne des Wortes „per-sonare“ *durchtönernd* auf Andere (soziale Mitwelt) und Anderes (naturräumliche Umwelt) hin wie von diesen Anderen und diesem Anderem her und darin sich selbst vollziehend.

4. Gerechtigkeit als gemeinsamer Glutkern von Planetary Health und Sozialer Arbeit

Die relationale Sonderstellung des Menschen als moralisch verantwortliches Subjekt erlaubt es, Ungleichheiten zwischen Menschen hinsichtlich ihrer Belastung durch Schadstoffe oder hinsichtlich ihrer materiellen wie sozialen Ressourcen, die sie für ihre Gesundheit oder ihren Schutz vor den Klimakrisenfolgen mobilisieren können, auch als *ungerecht* zu bewerten. Im Unterschied zur Ungleichheit („Inequality“), die aus der Kontingenz ihres Geburtsortes, ihrer physiologischen Grundausstattung oder ihres familiären Lebensumfeldes, also aus der „Lotterie des Lebens“ resultiert und die maximal im Sinne gleicher Lebenschancen durch bestimmte Maßnahmen ausgeglichen werden können, gibt es Ungleichheiten an Belastungen oder Ressourcen, die aus menschengemachten Bevorzugungen oder Benachteiligungen – seien sie unmittelbar personengebunden oder struktureller Natur – resultieren und deshalb als Ungerechtigkeit („inequity“) moralisch qualifiziert werden. Diese Grundunterscheidung gilt es gerade mit Blick auf Gesundheit im Auge zu behalten. (vgl. Bolte u. a. 2023)

Die Grundlinie von Gerechtigkeitskonzeptionen in *Planetary Health* bildet – analog zu Konzepten von Umwelt- oder Klimagerechtigkeit – die Anerkennung („recognition“) aller Menschen als Gleiche und damit Gleichberechtigte mit Blick auf die Nutzung gesundheitsbezogener wie umweltrelevanter Ressourcen. Ob man diese

Grundlinie im Sinne der sogenannten allgemeinen Gerechtigkeit selbst als Gerechtigkeitsfrage fokussiert (vgl. Otto 2024, 613; Bolte u. a. 2023, 4) oder aber sie mit Blick auf die Menschheitszweckformel des kantianischen Kategorischen Imperativs als Ausfluss der Menschenwürdegrundsatzes wertet, kann hier dahingestellt bleiben. Entscheidend ist, dass sie die Menschheit insgesamt, also in Gestalt jeder aktuell wie jeder zukünftig lebenden Person als moralisch anspruchsberechtigte Subjekte markiert. Damit ist *Planetary-Health-Gerechtigkeit* aus sich heraus international wie intertemporal angelegt. Dies führt zu einer bestimmten Raum-Zeit-Struktur von Gerechtigkeitsfragen. Sie stellen sich in *intraggesellschaftlicher*, in *internationaler* wie in *intergenerationaler* Hinsicht. (vgl. DER 2024, 63ff.) Intraggesellschaftliche, internationale und intergenerationale Gerechtigkeit bilden die Achsen eines Koordinatensystems, in denen Inhaltsaspekte der Gerechtigkeit einzeln bestimmt und erörtert werden müssen. Intraggesellschaftliche, internationale und intergenerationale Gerechtigkeitsaspekte ergeben sich zunächst hinsichtlich einer gerechten Verteilung („distributive Gerechtigkeit“) von gesundheits- und umweltrelevanten Belastungen und Risiken wie entsprechenden Vorteilen („benefits“) und Chancen. (vgl. Otto 2024, 614; Pösl u. a. 2020, 143) Sodann spielen intragenerationale, internationale wie intergenerationale Gerechtigkeitsaspekte eine Rolle bei der Frage, wer wann wie und wo über Verteilungsfragen politisch mitentscheiden kann oder aber außen vor bleibt („Verfahrensgerechtigkeit“, „politische Gerechtigkeit“). Gerade die umwelt- bzw. klimaassoziierten Lebens- und Gesundheitschancen zukünftiger Generationen geraten etwa bei Klimaschutzmaßnahmen und ihrer ausgeglichenen Belastung derzeit lebender Generationen schnell aus dem Blick. Hier müssen entsprechende Elemente einer advokatorischen Ethik Verwendung finden.

Gesundheits- und umweltrelevante Belastungen wie Benefits lassen sich nie losgelöst von Aspekten sozialer Ungleichheit verschiedenster Art – etwa hinsichtlich Alter, Armut, Behinderung, Geschlecht, Ethnie oder sozialer Schicht – bewerten. Deshalb sind intersektionale Analysen und Synthesen gefordert. (vgl. Mikulewicz u. a. 2023) In diesem Sinne könnte man auch von einem intersektionalen Gerechtigkeitsaspekt sprechen. Der Zusammenhang zwischen armutsnahen Lebenslagen und gesundheitlicher Schlechterstellung ist seit langem belegt. (vgl. Lampert/Kroll 2010). Diese Benachteiligung wird durch umweltbedingte Belastungen in mehrfacher Hinsicht verstärkt: Menschen in prekären Lebenslagen sind in Beruf oder Alltagswelt in der Regel sehr viel stärker Schadstoffeinträgen der Luft oder Hitze wellen ausgesetzt. Umgekehrt stehen ihnen in der Regel erheblich weniger Ressourcen zur Verfügung, diese Belastungen zu kompensieren. Es überrascht nicht, dass dieser Sachverhalt wesentlich die Debatte um Umweltgerechtigkeit angestoßen hat.

In seiner Stellungnahme zur „Klimagerechtigkeit“ stellt der *Deutsche Ethikrat* nüchtern fest: „Sowohl die kausale Verantwortung für den Klimawandel als auch die durch ihn verursachten Gefahren, Schäden und Verluste sowie die Mittel zu deren Bewältigung sind ungleich verteilt.“ (DER 2024, 51) Ob diese Ungleichheiten auch *ungerecht* sind, ist damit aber noch nicht gesagt. Denn wenn die Hauptverursacher:innen des Klimawandels zugleich auch die durch sie verursachten Gefahren, Schäden und Verluste tragen müssten, würde das unser Gerechtigkeitsempfinden kaum stören. Im Gegenteil: Wer einen Schaden verursacht, muss eben auch seine Folgen tragen. Das Gegenteil ist aber beim Klimawandel der Fall.⁵ Diejenigen, die am wenigsten durch ihren Lebensstil den Klimawandel verursachen, müssen am meisten unter den negativen Folgen leiden, die Zeche der anderen also zahlen: sozial Benachteiligte innerhalb unserer Gesellschaft, die Menschen im Globalen Süden oder die Angehörigen zukünftiger Generationen. Hier rebelliert jedes Gerechtigkeitsempfinden – und zwar aus Gründen, die an folgenden vier Gerechtigkeitskriterien Maß nehmen können:

Das *erste* Gerechtigkeitskriterium ist eines der ältesten und geht auf den Philosophen *Aristoteles* zurück: Gerecht ist, Gleiches gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln. Mit Blick auf sozial gerechte Klimaschutzmaßnahmen heißt das: Alle Menschen haben als Gleiche das gleiche Recht, Ressourcen für eine auskömmlich gelingende Lebensführung in Anspruch zu nehmen – hier und überall, jetzt und in Zukunft. Und sozial gerecht ist es, dass diejenigen, die durch ihren Lebensstil ungleich stärker zum schädlichen Klimawandel beitragen – Stichwort: vielfach erhöhter CO₂-Fußabdruck im Bereich Mobilität –, auch ungleich stärker die Kosten für die Kompensation der Schäden und für die Reduktions- und Anpassungsmaßnahmen zu schultern haben.

Dieser Sachverhalt spiegelt auch ein *zweites* Gerechtigkeitskriterium: die Leistungsgerechtigkeit, also ein ausgewogenes Verhältnis von Leistung und Gegenleistung. Hier freilich mit umgekehrtem Vorzeichen: Wer – vermeidbar (!) – größere Schäden verursacht, muss – wenn leistbar – größere Kompensationsleistungen erbringen. Dieses Prinzip findet sich in der Klimagerechtigkeitsdebatte unter den Stichworten „*loss and damage*“.

5 Ein Beispiel: Der CO₂-Fußabdruck der 10 % mit den niedrigsten Einkommen betrug 2023 5,6 tCO₂-E; derjenige der 10 % mit den höchsten Einkommen war fast doppelt so hoch (10,1tCO₂-E). Die Verdoppelung resultiert ausnahmslos aus den fast 10-fach höheren Emissionen aus ihrem Mobilitätsverhalten. Der CO₂-Abdruck für Elektrizität, Heizen und Warmwasser sowie Ernährung lagen sogar etwa unter dem Werten bei den Niedrigeinkommenshaushalten. Vgl. DIW-Wochenbericht 27/2024, online unter: https://www.diw.de/de/diw_01.c.906826.de/publikationen/wochenberichte/2024_27/heft.html (abgerufen 22.06.2026).

Sozial gerecht im engen Sinne des Wortes verbinden wir mit einer ausreichenden Versorgung von Gütern und Dienstleistungen, die allen Menschen ein auskömmliches Leben ermöglicht. Wir nennen das distributive oder Verteilungsgerechtigkeit. Ein *drittes* Gerechtigkeitskriterium. Die Verteilungsgerechtigkeit schulden wir der Würde jedes einzelnen Menschen – und zwar unabhängig seiner jeweilig eigenen Leistungsfähigkeit. Reicht die eigene Leistungsfähigkeit zur Sicherung seiner auskömmlichen Daseinsvorsorge nicht aus, dann hat er Anspruch auf prioritäre Unterstützung durch die staatliche Gemeinschaft – vor allem dann, wenn er unverschuldet besonderen Belastungen ausgesetzt ist.

Mit Blick auf das Eingangs skizzierte Phänomen der Energiearmut heißt das beispielsweise: Sozial gerecht sind Klimaschutzmaßnahmen wie die CO₂-Bepreisung, deren finanzielle Mehrkosten den Haushalten mit niedrigem Einkommen vollständig zurückerstattet werden. Ein prominentes Beispiel ist das „Klimageld“. Zwar wird das Klimageld vom Staat an *alle* Bürger:innen ausgezahlt – aber pro Kopf in gleicher Höhe. Deshalb profitieren Personen mit niedrigerem Einkommen erheblich mehr. Denn sie werden durch ihren deutlich geringeren Verbrauch fossiler Energie deutlich weniger von einer steigenden CO₂-Bepreisung belastet werden, bekommen aber die gleiche Summe zurück wie Haushalte mit mittlerem oder höherem Einkommen. Durch diese Umverteilung erhalten Haushalte mit niedrigerem Einkommen zusätzliche Ressourcen, mit denen sie Schritt für Schritt in die Lage versetzt werden, ebenfalls auf energiesparende Techniken usw. umzustellen.

Mit diesem Mechanismus lässt sich ein *viertes* Gerechtigkeitskriterium illustrieren: Haushalte mit niedrigem Einkommen besonders zu unterstützen, trägt einer Forderung Rechnung, die der berühmte Gerechtigkeitstheoretiker *John Rawls* erhebt: Nur solche politischen Regulierungen und gesellschaftlichen Verhältnisse sind sozial gerecht, die besonders den am schwächsten aufgestellten Menschen einer Gesellschaft dienen. (vgl. Rawls 1979, 336) Diese moralphilosophische Forderung bildet übrigens auch in der christlichen Sozialethik und in einer religiös dimensionierten kirchlichen Sozialen Arbeit (Caritas bzw. Diakonie) die zentrale Achse ihrer Gerechtigkeitskonzeption. (vgl. Lob-Hüdepohl/Maaser 2021) Sie ist unter dem biblisch grundierten Topos „*vorrangige Option für die „Armen“*“ etabliert. Diese normative Option ist gewissermaßen ein generelles Prüfkriterium für politisches Handeln schlechthin. „In der Perspektive einer christlichen Ethik muß darum alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt.“ (DBK/EKD 1997)

5. Kurzer Ausblick: Soziale Arbeit als Akteurin einer *Planetary-Health-Gerechtigkeit*

Ausgangspunkt einer solchermaßen intersektionalen Gerechtigkeitsdebatte war – wenig überraschend – in den USA der 1980er Jahren die bewusst (!) ungleich verteilte Belastung mit Umweltgiften und ähnlichem durch die gezielte Ansiedlung umwelt- und gesundheitsgefährdender Industrieanlagen, Mülldeponien usw. in Wohngebieten oder in der Nachbarschaft sozial benachteiligter Bevölkerungsgruppen. Besondere Aufmerksamkeit erregte 1982 die Ansiedlung einer Giftmülldeponie in *Warran County* mit extremer Belastung für die dort lebende mehrheitlich *black-people* Community. In der Folge wurden in den USA viele weitere Fälle solchen „environmental racism“ (Pösl u. a. 2020, 142) identifiziert. Ähnliche Phänomene werden auch in anderen Ländern beobachtet und besitzen in der globalisierten Welt in internationalen Beziehungen eine erhebliche Reichweite. Die Entsorgung von umweltbelastendem Plastikmüll aus dem globalen Norden in den globalen Süden ist nur das bekannteste Beispiel. Diese Phänomene führen zu einer Zunahme von „kritischen Umweltgerechtigkeitsstudien“ (Otto 2024, 618; Übers. ALH). Diese nehmen auch ungleich verteilte und deshalb ungerechte Belastungen bei der Bewältigung umwelt- bzw. gesundheitsrelevanter Probleme in den Blick und machen eindrücklich auf die Bedeutung einer sozialgerechten ökologischen Transformation („just transformation“, vgl. Bennet u. a. 2019) als einer wesentlichen Dimension von Gerechtigkeit aufmerksam.

Zweifellos stehen für eine gerechte Transformation der nationalen wie der internationalen Gesellschaft an erster Stelle staatliche bzw. überstaatliche Institutionen in der Verantwortung. Schon die *Lancet-Commission* unterstrich 2015 die besondere Bedeutung staatlicher wie suprastaatlicher Akteur:innen, die über regulatorische Governance und internationale Konventionen den strukturellen Rahmen schaffen müssen, damit tiefgreifende Transformationen sich gegen die Beharrungskräfte etablierter Interessengruppen durchsetzen können. (vgl. Whitmee u. a. 2015) Die Notwendigkeit staatlicher Regelungsregimes steht in der Debatte um *Planetary Health* außer Frage. Aber schon die *Lancet-Commission* misst gerade zivilgesellschaftlichen Organisationen und sozialen Bewegungen eine bedeutsame Rolle zu. Sie könnten für individuelles wie staatliches Handeln das Rückgrat bilden. In diesem Sinne erfordert *Planetary Health* „eine soziale Bewegung zur Unterstützung kollektiver Aktionen für Öffentliche Gesundheit auf allen Ebenen der Gesellschaft – persönlich, nachbarschaftlich, national, regional, global und planetarisch“ (Horton u. a. 2014, 874; Übers. ALH).

Soziale Arbeit muss unverzichtbarer Teil einer solchen sozialen Bewegung sein und werden. Denn sie wirkt durch ihre breitgestreuten Dienste und Einrichtungen faktisch auf allen relevanten Ebenen und in allen relevanten Lebensbereichen: durch Bildung und Beratung zur Förderung der individuellen Gesundheitskompetenz einzelner Menschen (vgl. Woopen 2015) ebenso wie durch antirassistische Arbeit einer multiethnischen Einwanderungsgesellschaft. Und auch ein gegenwärtig besonders drängendes Aufgabenfeld Sozialer Arbeit und gesellschaftspolitischen Engagements ist für die Verwirklichung von *Planetary Health Justice* hoch bedeutsam: der Einsatz gegen alle Formen rechtsautoritärer Bewegungen und Regimes, die das universalistische Versprechen des Menschenrechts weltweit schwer unter Druck setzen. (vgl. Lob-Hüdepohl 2025)

In ihrem *Statement of Principles for Planetary Health* beschreibt die *Canmore Declaration* den Kampf gegen jede Form von Elitismus, sozialer Dominanz und Marginalisierung. Schon *Halbert Dunn*, der in den 1950-er Jahren erstmalig die menschliche Gesundheit als umfassende „high-level wellness“ entwickelte und diese Zieloption ausdrücklich auch auf gesellschaftliche Organisationen, Nationen und sogar auf die menschliche Zivilisation als Ganze bezog, sah eine der größten Gefahren für eine universale Gesundheit in autoritären Systemen. Diese müssten als die größten Feinde menschenrechtlicher Ansprüche und damit auch einer gerechten und diskriminierungsfreien Gesundheitsversorgung für alle bekämpft werden (vgl. Dunn 1959, 455f.). Heute ist diese Gefahr größer denn je. Insofern, so *Canmore*, bedarf es einer „großen Aufmerksamkeit gegenüber den Einflüssen des Autoritarismus“. Ebenso sei eine starke Anwaltschaft erforderlich gegen „kollektiven Narzissmus, Hybris und sozialer Dominanz“ (Prescott u. a. 2018, 3; Übers. ALH). Alle diese sind bekanntermaßen Faktoren, die Empathie, das Hören auf die Stimmen marginalisierter Gruppen und damit die Förderung globaler, planetarischer Gesundheit gefährden. Insofern erfordert *Planetary Health vitale*, also gleichermaßen gefestigte wie anpassungsfähige demokratische Strukturen, in denen die Teilhabe möglichst aller Betroffener an den politischen Prozessen wirksam und nachhaltig gesichert ist – lokal, national und international. Nur so kann ein Wohlfahrtschauvinismus („welfare chauvinism“, vgl. Greer 2017, 306) privilegierter Bevölkerungsteile zu Lasten anderer verhindert werden.

Angesichts dieser Bedrohung kann eine menschenrechtsbasierte Soziale Arbeit nicht unbeteiligt Beiseite stehen, sondern muss um ihrer Adressat:innen willen eine engagierte Akteurin der *Planetary-Health-Justice*-Bewegung sein.

Literatur

Ach, Johann S. (2019), Können sie leiden? Ein Einblick in die moderne Tierethik am Beispiel der Nutztierhaltung, in: Diehl, Elke/Tuidor, Jens (Hg.), Haben Tiere Rechte? Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung. Bonn: bpb, 53-68.

Antonowski, Aaron (1997), Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen: dgvt-Verlag.

Beever, Jonathan/Morar, Nicolae (2018), The epistemic and ethical onus of 'One Health', in: bioethics 33, 185-194.

Bennet, Nathan J./Blythe, Jessica/Cisneros-Montemayor, Andrés M./Singh, Gerald G./Sumaila, U. R. (2019), Just Transformation to Sustainability, in: Sustainability 11(14), 3881. Bolte, Gabriele/Dandolo, Lisa/Gepp, Sophie/Hornberg, Claudia/Lopez

Lumbi, Susanne (2023), Klimawandel und gesundheitliche Chancengleichheit: Eine Public-Health-Perspektive auf Klimagerechtigkeit, in: Journal of Health Monitoring 8(S6), 3-37.

Bruchhausen, Walter (2023), Global Health (Ethics). Eine Bestandsaufnahme in programmatischer Absicht. Sozialethische Arbeitspapiere des ICS. Münster/Westf, <https://www.uni-muenster.de/FB2/ics/publikationen/Arbeitspapiere.html> (abgerufen 06.04.2024).

Capps, Benjamin (2021), One health ethics, in: bioethics 36, 348-355.

DBK = Deutsche Bischofskonferenz/EKD = Evangelische Kirche in Deutschland (1997), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Bonn/Hannover.

DER = Deutscher Ethikrat (2020), Tierwohlachtung – zum verantwortlichen Umgang mit Nutztieren, Stellungnahme vom 16.06.2020, Berlin.

DER = Deutscher Ethikrat (2024), Klimagerechtigkeit, Stellungnahme vom 13.03.2024, Berlin

Dunn, Halbert L. (1959), What High-Level Wellness means, in: Can. J. Public Health 50, 447-457.

Franzkowiak, Peter/Hurrelmann, Klaus (2025), Gesundheit, in: Bundesinstitut für Öffentliche Gesundheit (BIÖG) (Hg.), Leitbegriffe der Gesundheitsförderung und Prävention. Glossar zu Konzepten, Strategien und Methoden, <https://doi.org/10.17623/BZGA:Q4-i023-2.0>.

Gebhard, Nadja/van Bronswijk, Katharina/Bunz, Maxie/Müller, Tobias/Niessen, Pia/Nikendei, Christoph (2023), Scoping Review zu Klimawandel und psychischer Gesundheit in Deutschland – Direkte und indirekte Auswirkungen, vulnerable Gruppen, Resilienzfaktoren, in: Journal of Health Monitoring 8(S4)132-155.

Greer, Scott L. (2017), Medicine, public health and the populist radical right, in:

Journal of the Royal Society of Medicine 110/8, 305-308.

Hertig, Elke/Hunger, Iris/Kaspar-Ott, Irena/Matzarakis, Andreas/Niemann, Hildegard/Schulte-Droesch, Lea/Voss, Maike (2023), Klimawandel und Public Health in Deutschland – Eine Einführung in den Sachstandbericht Klimawandel und Gesundheit 2023, in: Journal of Health Monitoring 8(S3), 7-34

Horton, Richard/Beaglehole, Robert/Bonita, Ruth/Raeburn, John/McKee, Martin/Wall, Stig (2014), From public to planetary health: a manifesto, in: The Lancet 383(9920), 847.

Hurrelmann, Klaus/Richter, Matthias (2013), Gesundheits- und Medizinsoziologie, Weinheim/Basel: BeltzJuventa.

Klima-Allianz (2026), Chancen einer sozialgerechten Klimapolitik konsequent nutzen, https://www.asb.de/application/files/2217/7262/4058/Chancen_einer_sozial_gerechten_Klimapolitik_konsequent_nutzen_-3.pdf (abgerufen 06.06.2026).

Krennerich, Michael (2020), Gesundheit als Menschenrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 7046-47, 22-27.

Lampert, Thomas/Kroll, Lars E. (2010), Armut und Gesundheit, in: RKI (Hg.), Gesundheitsberichterstattung kompakt 5/2010, https://www.rki.de/DE/Content/Gesundheitsmonitoring/Gesundheitsberichterstattung/GBEDownloadsK/2010_5_Armut.html (abgerufen 05.04.2024).

Ledermann, Zohar/ Magalhães-Sant’Ana, Manuel/Voo, Teck Chuan (2021), Stamping Out Animal Culling: From Anthropocentrism to One Health Ethics, in: Journal of Agricultural and Environmental Ethics 34(5), 27.

Leist, Anton (1996), Ökologische Ethik II, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart: Kröner, 386-456.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2003), Ethik sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession, in: Soziale Arbeit 52, 42-48.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2024), Global Health – One Health – Planetary Health. Eine (sozial-) ethische Annäherung, in: JCSW 65, 171-193, DOI: 10.17879/jcsw-2024-6011.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2025), Menschenrecht unter rechtsautoritärem Druck. Eine ethische Problemskizze, in: Bachmann, Claudius/Riedl, Anna Maria/Noweck, Anna/Filipovic, Alexander (Hg.), Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie, Münster: Ferdinand Schöningh, 165-176.

Lob-Hüdepohl, Andreas/Maaser, Wolfgang (2021), Art. Soziallehre, christliche, in:

Amthor, Ralph-Christian u. a. (Hg.), Wörterbuch Soziale Arbeit, 9. A., Weinheim/Basel: BeltzJuventa, 830-833.

Mader, Annaluise/Riede, Oliver/Pabel, Ulrike/Dietrich, Jessica/Sommerkorn, Katharina/Pieper, Robert (2023), Das One-Health-Konzept im Kontext globaler Wertenketten, Krisen und der Sicherheit von Lebens- und Futtermitteln, in: Bundesgesundheitsbl 66, 644-651.

Mann, Bernhard (2018), Gesundheit. III. Soziologisch, in: Staatslexikon Bd.2, Freiburg/Brsg: Herder, 1287-1291.

Marckmann, Georg (2015), Gesundheit und Gerechtigkeit, in: Sturma, Dieter/Heinrichs, Bert (Hg.), Handbuch Bioethik, Stuttgart: Metzler, 275-280.

Mielck, Andreas (2010), Welche sozialen Unterschiede im Gesundheitszustand sind ‚ungerecht‘? Pädoyer für eine stärkere ethische Reflexion der Zielsetzung ‚Verringerung der gesundheitlichen Ungleichheiten‘, in: Strech, Daniel /Marckmann, Georg (Hg.), Public Health Ethik, Berlin: Litt, 79-96.

Mikulewicz, Michael/Caretta, Martina Angela/Sultana, Farhana/Crawford, Neil J. W. (2023), Intersectionality & Climate Justice: A call for synergy in climate change scholarship, in: Environmental Politics 32(7), 1275-1286.

Otto, Danny (2024), Umweltgerechtigkeit, in: Sonnberger, Marco/Bleicher, Alena/Groß, Matthias (Hg.), Handbuch Umweltsoziologie, Wiesbaden: Springer Nature, 611-624.

Pösl, Nora Feline/Sperlich, Pia Sophie/Pauli, Andrea/Hornberg, Claudia (2020), Geschlecht, Umwelt und Gesundheit: Eine intersektionale Perspektive, in: Soentgen, Jens/Gassner, Ulrich M./von Hayek, Julia/Manzei, Alexandra (Hg.), Umwelt und Gesundheit, Baden-Baden: Nomos, 123-164.

Prescott, Susan L./Logan, Alan C./Albrecht, Glenn u. a. (2018), The Canmore Declaration: Statement of Principles for Planetary Health, in: Challenges 9(2), DOI: 10.3390/challe9020031.

Rathmann, Joachim (2020), Gesundheitsressource Landschaft, in: Soentgen, Jens/Gassner, Ulrich M./von Hayek, Julia/Manzei, Alexandra (Hg.), Umwelt und Gesundheit, Baden-Baden: Nomos, 165-196.

Rawls, John (1979), Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M: Suhrkamp.

RKI = Robert-Koch-Institut (2025), Hitzebedingte Mortalität in Deutschland 2023 und 2024, https://edoc.rki.de/bitstream/handle/176904/12682/EB-19-2025_10-25646-13135.pdf?sequence=1&isAllowed=y (abgerufen 29.07.2026).

Schulz, Christian/Herrmann, Martin (2021), Planetary Health, in: Traidl-Hoffmann, Claudia/Schulz, Christian/Herrmann, Martin/Simon, Babette (Hg.), Planetary Health. Klima, Umwelt und Gesundheit im Anthropozän, Berlin: Medizinisch Wissenschaftli-

che Verlagsanstalt, 2-6.

Schwabe, Calvin (1964), Veterinary medicine and human health, Baltimore: Williams&Wilkins.

Statistisches Bundesamt (2025), Pressemitteilung Nr. 056 vom 16.10.2025, https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2025/10/PD25_N056_61_63.html (abgerufen 22.07.2026).

Ulrich, Rainer G./Drewes, Stephan/Haring, Viola/Panajotov, Jessica/Pfeffer, Martin/Rubbenstroth, Dennis/Dreesmann, Johannes/Beer, Martin/Dobler, Gerhard/Knauf, Sascha/Johne, Reimar/Böhmer, Merle M. (2023), Virale Zoonosen in Deutschland aus der One-Health-Perspektive, in: Bundesgesundheitsbl. 66, 599-616.

UN = United Nations (2000), Substantive Issues Arising in the Implementation of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights = General Comment No. 14: The right to the highest standard of health, Geneva.

Vogt, Markus (2022), Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg/Brsg.: Herder.

Wabnitz, Katharina/Hutflötz, Karin/Herrmann, Martin (2021), Medizinisches Ethos im 21. Jahrhundert: Werte und Werthaltungen für planetare Gesundheit, In: Traidl-Hoffmann, Claudia/Schulz, Christian/Herrmann, Martin/Simon, Babette (Hg.), Planetary Health. Klima, Umwelt und Gesundheit im Anthropozän, Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 292-298.

Westheuser, Linus/Mau, Steffen/Lux, Thomas (2025), Das Klima der Ungleichheit. Zur sozialen Struktur von Klimakonflikten, Berliner Journal für Soziologie 35(2), 339-354.

Whitmee, Sarah/Haines, Andy/Beyrer, Chris/Boltz, Frederick/Capon, Anthony G./Ferreira de Souza Dias, Braulio/Ezeh, Alex/Frumkin, Howard/Gong, Peng/Head, Peter/Horton, Richard/Mace, Georgina M./Marten, Robert/Myers, Samuel S./Nishtar, Sania/Osofsky, Steven A./Pattanayak, Subhrendu K./Pongsiri, Montira/Romanelli, Cristina/Soucat, Agnes/Vega, Jeanette/Yach, Derek (2015), Safeguarding human health in the Anthropocene epoch: report of The Rockefeller Foundation-Lancet Commission on planetary health, in: The Lancet 386, 1973-2028.

WHO = World Health Organization (1948), Constitution of the World Health Organisation, <https://www.who.int/about/governance/constitution> (abgerufen 29.07.2026).

WHO = World Health Organization (1985), Einzelziele für ‚Gesundheit 2000‘, Kopenhagen. <https://iris.who.int/server/api/core/bitstreams/e8343157-b3a6-4a28->

[941e-4fec13a8f9ef/content](#) (abgerufen 22.07.2026).

Winklmayr, Claudia/Muthers, Stefan/Niemann, Hildegard/Mücke, Hans-Guido/an der Heiden, Matthias (2021), Hitzebedingte Mortalität in Deutschland zwischen 1992 und 2021, in: Dtsch Arztebl Int 119: 451-457, DOI: 10.3238/arztebl.m2022.0202.

Woopen, Christiane (2015), Gesundheitskompetenz, in: Sturma, Dieter/Heinrichs, Bert (Hg.), Handbuch Bioethik, Stuttgart: Metzler, 280-286.

ZeKo = Zentrale Ethikkommission (2026), Stellungnahme. Planetary Health und ärztliche Verantwortung, https://www.zentrale-ethikkommission.de/fileadmin/user_upload/zentrale-ethikkommission/Planetary_Health_Online_final.pdf (abgerufen 06.06.2026).

Zimmermann, Markus (2018), Gesundheit. I. Sozialethisch, in: Staatslexikon Bd. 2, Freiburg/BrsG: Herder, 1278-1283.

Über den Autor

Andreas Lob-Hüdepohl (geb. 1961), Prof. Dr. theol., ist seit 1996 Professor für das Lehrgebiet Theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB) und war von 1997 bis 2009 deren Rektor. Von 2009 bis 2011 war er Präsident der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Zwischen 2016 und 2024 war er für zwei Amtsperioden Mitglied im Deutschen Ethikrat. Er ist Gründungsmitglied des ICEP sowie seit 2014 dessen Geschäftsführer bzw. Direktor. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Ethik Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession, Bioethik/Medizinethik/Genderethik, Rechtspopulismus/Rechtsautoritarismus sowie die Ethik des Sozialstaats – alles unter der Perspektive theologischer Ethik.

Planetary Health, Post-Anthropocentric Social Work und Ecosocial Work: Einblicke in die internationale Debatte

Ingo Stamm (Münster)

Abstract

Planetary Health versteht Gesundheit als Ergebnis der Verwobenheit von individuellen, sozialen und ökologischen Bedingungen. Das Konzept hat sich im Gesundheitsbereich international etabliert, wird in der Sozialen Arbeit jedoch kaum rezipiert. Der Beitrag bringt daher mit Ecosocial Work und Post-Anthropocentric Social Work zwei Konzepte aus dem englischsprachigen Diskurs der Sozialen Arbeit mit Planetary Health zusammen. Im Zentrum steht die Frage, welche Schnittmengen bestehen und welche Implikationen sich für die Ethik der Sozialen Arbeit ergeben. Im Kontext des *more-than-human turn* kritisieren alle drei Konzepte den ethischen Anthropozentrismus und vertreten eine relationale Ethik. Für eine Neujustierung der Ethik der Sozialen Arbeit wären jedoch weitere konzeptionelle Konkretisierungen nötig.

Schlüsselwörter

Planetary Health – Ecosocial Work – Post-Anthropocentric Social Work – Post-humanismus – Holismus – Nachhaltigkeit

1. Einleitung

Das Konzept Planetary Health hat sich in den letzten 10 Jahren im Gesundheitsbereich etabliert (vgl. Horton/Lo 2015; Prescott/Logan u. a. 2018; Traidl-Hoffmann/Schulz u. a. 2021; Fiedler/Schmitz 2025; KLUG 2026). Es wird nicht nur als Konzept, sondern auch als soziale Bewegung, als neues interdisziplinäres Forschungsfeld sowie als utopisches Ziel beschrieben. Planetary Health beruht auf der Idee, dass Gesundheit nicht nur durch individuelle Faktoren wie Disposition, Alter, Geschlecht oder Verhaltensweisen bestimmt wird, sondern auch durch Umwelt-, sozioökonomische und kulturelle Systeme. Im Fokus stehen die Analyse und Bearbeitung der Frage, wie menschliche Einflüsse die Erde, die Gesundheit der Menschen und allen Lebens auf dem Planeten beeinflussen (vgl. von Gierke 2024, 79; Geiselhart/Falkenberg 2025). Das Konzept ist in die Vision des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung für

globale Umweltfragen „Gesund leben auf einem gesunden Planeten“ integriert (vgl. WBGU 2023) und wird mittlerweile auch in den Berichten des Weltklimarats aufgegriffen (vgl. IPCC 2023, 4; Hax-Schoppenhorst 2024). Planetary Health stellt selbst eine positive Vision als Antwort auf die Klimakrise dar.

Die Vision der planetaren Gesundheit, so lässt sich annehmen, ist auch für viele klima- und umweltbewusste Wissenschaftler:innen und Praktiker:innen der Sozialen Arbeit anschlussfähig. Durch seine Vielseitigkeit wäre das Konzept in zahlreichen Arbeitsfeldern der Sozialen Arbeit, nicht nur in die klinische oder gesundheitsbezogene Soziale Arbeit, integrierbar. So ließen sich viele Themen, die in dem Konzept Planetary Health adressiert werden, z. B. Ernährung, psychische Gesundheit, Mobilitätsfragen oder Naturverbundenheit (KLUG 2026), leicht als Querschnittsthemen identifizieren, die viele Adressat:innen, Träger und damit Praktiker:innen der Sozialen Arbeit beschäftigen. Sie sind oftmals eng mit sozialen Problemen verknüpft, deren Verhinderung und Bewältigung zum Kern der Sozialen Arbeit gehört.

Tatsächlich wird das Konzept Planetary Health in der Sozialen Arbeit gegenwärtig kaum rezipiert, weder international noch im deutschsprachigen Raum¹. In der seit circa 15 Jahren intensiv geführten Debatte um Nachhaltigkeit, Klimaschutz und die Verantwortung der Sozialen Arbeit für die sogenannte nicht-menschliche Natur (vgl. Gray/Coates 2012; Stamm 2021; Hermans/Stamm u. a. 2025), wird nur an sehr wenigen Stellen auf das Konzept Bezug genommen (vgl. Bell 2023). Der vorliegende Beitrag kann diese Lücke nicht schließen, versucht aber in ersten Schritten, Verknüpfungsmöglichkeiten mit der internationalen Debatte aufzuzeigen. Dabei werde ich insbesondere die Konzepte Ecosocial Work und Post-Anthropocentric Social Work (in der Folge abgekürzt: PASW) in den Blick nehmen.

Im Zentrum des Beitrags steht die Frage, welche besonderen Merkmale die drei Konzepte auszeichnen und welche Schnittmengen bestehen. Für das Konzept Planetary Health werde ich mich dabei vor allem auf die sogenannte Canmore-Erklärung beziehen (vgl. Prescott/Logan u. a. 2018; Schulz/Herrmann 2021).

1 Diese Aussage beruht auf einer intensiven Literaturrecherche zur Vorbereitung dieses Beitrags sowie auf Gesprächen mit Expert:innen aus dem Bereich gesundheitsbezogene Soziale Arbeit. Eine systematische Literaturrecherche konnte für diesen Artikel nicht vorgenommen werden, wäre aber angesichts der zunehmenden Bedeutung des Konzepts ein gebotenes Forschungsvorhaben. International beziehe ich mich auf den englischsprachigen Diskurs, der mehrheitlich in Fachmagazinen und Sammelbänden aus Australien, Großbritannien und den USA geführt wird.

Aufgrund der teils komplexen ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der Konzepte, insbesondere der PASW (vgl. Bozalek/Pease 2021a; Bell 2023), können nur exemplarisch Schnittmengen vorgestellt werden, ohne dass größere Vertiefungen möglich sind. Darüber hinaus soll der Beitrag erste Hinweise darüber liefern, was Planetary Health und die vorgestellten Konzepte der Sozialen Arbeit für die Ethik der Sozialen Arbeit bedeuten würden und wie sie konzeptionell ausgearbeitet werden könnten. In den folgenden zwei Abschnitten werden zunächst die Konzepte Ecosocial Work und PASW und ihre wesentlichen Merkmale kurz skizziert. Im vierten Abschnitt werden diese dann mit dem Konzept Planetary Health verbunden. Abschließend erfolgt eine kurze Zusammenfassung und ein Ausblick zur (möglichen) Bedeutung von Planetary Health für die (Ethik der) Soziale(n) Arbeit.

2. Ecosocial Work

Ecosocial Work kann als Konzept, als Ansatz oder auch als neues Paradigma in der Sozialen Arbeit verstanden werden, das „den Fokus der Profession von der Konzentration auf das Wohlbefinden einzelner Menschen auf eine ganzheitliche Sicht auf das Wohlergehen des gesamten Planeten und aller seiner Spezies auszuweiten sucht“ (Stamm/Ranta-Tyrkkö u. a. 2024; Stamm 2023, 42). Ganzheitlich bedeutet hier, dass soziale und ökologische Perspektiven, Probleme und Lösungen als miteinander verflochten betrachtet werden. Aus ontologischer Sicht werden die ökologische und die soziale Sphäre überwiegend als eine Einheit verstanden; daher folgt der Ansatz einer holistischen – das Soziale und das Ökologische zusammendenkende – „Imagination des Ökosozialen“, die mit dem globalen Ziel der Nachhaltigkeit im Einklang stehen soll (vgl. Thysell/Cuadra 2023)². So konstatieren auch Närhi/Boetto u. a. (2026, 957) in einem aktuellen Aufsatz: „Ecosocial work is an area of knowledge and practice in social work that adopts a holistic worldview“. Dementsprechend wird gleichzeitig von einer Abkehr einer rein anthropozentrisch verstandenen Sozialen Arbeit gesprochen – die nur Menschen einen intrinsischen Wert, der nicht-menschlichen Natur lediglich instrumentellen Wert zuschreibt –, hin zu einem ökozentrischen Ansatz (vgl. Rambaree 2024).³ Öko-

2 Wie Thysell/Cuadra (2023) in ihrem Artikel herausstellen, gibt es unterschiedliche Vorstellungen und Interpretationen dieser Verbindung innerhalb des englischsprachigen Diskurses. Dabei fragen sie, ob die beiden Sphären als separat oder verbunden verstanden werden, ob sie als kompatibel oder eher als gegensätzlich gesehen werden und ob in den jeweiligen Auffassungen eine Hierarchisierung vorgenommen wird. Zu den unterschiedlichen Bedeutungen von „ökosozial“ und „sozial-ökologisch“ siehe auch Schmidt (2021, 90ff.).

3 Zur Problematik holistischer Argumente und einer öko- bzw. physiozentrischen Argumentation für Naturschutz siehe Krebs (2014).

zentrismus wird vielfach mit einer holistischen Weltsicht gleichgesetzt (vgl. Thysell/Cuadra 2023, 458). Wie Schmidt (2026) feststellt, müsste hier präziser dargestellt werden, welche Position eingenommen wird, z. B. zwischen einem monistischen und einem pluralistischen Holismus. Eine solche Differenzierung unter Bezugnahme auf philosophische bzw. naturethische Argumente fehlt jedoch weitgehend im Diskurs um Ecosocial Work und Ökozentrismus.

Ecosocial Work überschneidet sich mit anderen Ansätzen wie *Environmental, Ecological* oder *Green Social Work*, die in den vergangenen Jahren den internationalen Diskurs geprägt haben (vgl. Gray/Coates u. a. 2013a; McKinnon/Alston 2016; Dominelli 2018)⁴. Das Konzept ist zudem mit strukturellen, kritischen und feministischen Ansätzen in der Sozialen Arbeit verknüpft, „die allesamt ein weites Verständnis des *Person-in-Environment*-Konzepts und eine kritische Auseinandersetzung mit Machtdynamiken teilen“ (Stamm/Ranta-Tyrkkö u. a. 2024, 180; Närhi/Boetto u. a. 2026). Sie alle betonen das politische Mandat bzw. die Aufgabe der Sozialen Arbeit, auf der Makroebene und nicht nur in Einzelfällen oder im Nahraum von Individuen tätig zu werden. Weiter rückt bei diesen Ansätzen die Verwobenheit der Sozialen Arbeit mit den herrschenden politischen und ökonomischen Bedingungen in den Mittelpunkt. Damit einher geht die Forderung einer kritischer (Selbst-)Reflexion innerhalb der Sozialen Arbeit als wissenschaftliche Disziplin und Profession.

Wie eine systematische Literaturanalyse von Krings/Victor u. a. (2018) gezeigt hat, ist die Zahl der (englischsprachigen) Artikel in internationalen Fachmagazinen der Sozialen Arbeit zu Ecosocial Work und anderen umweltbezogenen Themen in den Jahren 2000 bis 2015 kontinuierlich gestiegen (vgl. Krings/Victor u. a. 2018). Die Studie von Krings/Victor u. a. (2018, 9) zeigt, dass dabei viele Artikel nicht dem dominierenden anglophonen Diskurs (aus Ländern wie den USA und Großbritannien) zuzurechnen sind, sondern aus Ländern außerhalb Europas und Nordamerikas kommen. Diese beziehen sich häufig auf große Umweltkatastrophen, beispielsweise in Indien und China.

Ecosocial Work ist außerdem als transformatives Modell der Sozialen Arbeit beschrieben worden, das Veränderungen in Ontologie (professionelle Identität), Epistemologie (Wissen) und Methodologie (Praxis) umfasst (vgl. Boetto 2017; Boetto/Bowles u. a. 2020). Zudem hat sich in den letzten Jahren ein neues Feld der Ecosocial Work in der Theorieentwicklung und Forschung etabliert (vgl.

4 Für eine Übersicht zu den international diskutierten Konzepten siehe Stamm (2021, 34-54), Gray/Akbas u. a. (2026) und Alston (2023) sowie in kompakter Form und mit einem Fokus auf Nachhaltigkeit, Schmitt (2023).

Hermans/Stamm u. a. 2025). Hinsichtlich der Praxis der Sozialen Arbeit plädieren viele Befürworter:innen von Ecosocial Work für eine Stärkung der Gemeinwesenarbeit, häufig verbunden mit Konzepten der sozialen und solidarischen Ökonomie sowie mit Nachhaltigkeitszielen (vgl. Rambaree/Powers u. a. 2024; Elsen/Tadesse u. a. 2025). Was eine „ökosoziale“ Praxis der Sozialen Arbeit über die Gemeinwesenarbeit hinaus konkret bedeutet, bleibt jedoch häufig offen. Oft wird sie als Querschnittansatz verstanden, dessen mögliche Anwendungsformen von der Einzelfallhilfe über die Gemeinwesenarbeit bis hin zu breiter angelegter struktureller und politischer Arbeit reichen (vgl. Boetto 2016).

Eine Ausrichtung auf Ecosocial Work als neues Paradigma würde auch zur Einführung neuer Prinzipien in der Ethik der Sozialen Arbeit führen, etwa Umweltgerechtigkeit, ökologische Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit (vgl. Kieslinger/Schmelz u. a. 2025; Stamm 2026; Lob-Hüdepohl 2026). Viele dieser Prinzipien sind inzwischen in nationale Ethikleitlinien ebenso wie in internationale Dokumente zur Ethik der Sozialen Arbeit in Praxis und Lehre eingeflossen (vgl. Liu/Flynn 2021; IASSW 2018; IASSW/IFSW 2020). Im deutschsprachigen Raum wird zudem der Begriff der transgenerativen Ethik diskutiert, die intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit, als Teil von Nachhaltigkeit verstanden, ins Zentrum zu rücken versucht (vgl. Mührel 2019). Darüber hinaus gibt es eine intensive Debatte um die ethischen Implikationen für die Berufsethik der Sozialen Arbeit im deutschsprachigen Raum (vgl. Stamm 2018; Kieslinger/Schmelz u. a. 2025). Hierbei werden insbesondere die Aspekte „Auftrag der Sozialen Arbeit“ und „neue Verantwortlichkeiten“ diskutiert. So wird vor dem Hintergrund von Ecosocial Work und verwandten Ansätzen eine neue Verantwortlichkeit der Sozialen Arbeit nicht nur für Menschen proklamiert, sondern auch für die nicht-menschliche und unbelebte Natur. Wird jedoch der Schutz der sogenannten nicht-menschlichen Natur zum Verantwortungsbereich der Sozialen Arbeit gerechnet (wie in manchen nationalen Ethikkodizes bereits festgeschrieben ist), kann dies zu einer Verantwortungsdiffusion führen (vgl. Lob-Hüdepohl 2007, 159). Im vierten Abschnitt wird auf die Frage neuer Verantwortlichkeiten ausführlicher eingegangen.

Ein holistisches Naturverständnis, das vielfach dem Ansatz Ecosocial Work zugrunde liegt, kann außerdem zu einer Verschiebung im Hinblick auf Autonomie und Selbstbestimmung der Adressat:innen führen, wenn man einzelne Menschen nur noch in ihrer Verbundenheit verstehen würde. Dies wird besonders bei dem im nächsten Abschnitt beschriebenen Ansatz PASW deutlich. Eine solche Verschiebung wäre bedeutsam, ist doch Autonomie als Schlüsselbegriff und fundamental wichtig für Menschenwürde und Men-

schenrechte anzusehen (Lob-Hüdepohl 2007, 126). Dabei kann es grundlegend zu einem Konflikt mit der Menschenrechtsorientierung der Sozialen Arbeit kommen, wenn unter diesen eine unzulässige Privilegierung der Menschen als Teil des Ökosystems Erde verstanden wird. Häufig wird dabei auf die Rechte der Natur (z. B. für nicht-menschliche Tiere und Ökosysteme, wie etwas Flüsse) verwiesen (die den Menschenrechten in dieser Argumentation gleichzusetzen wären) und es werden Pflichten betont, die die Menschheit in Bezug auf die nicht-menschliche Natur und in Bezug auf zukünftige Generationen hat. Lob-Hüdepohl (2026, 16) stellt hierbei die Frage, ob sich die Soziale Arbeit nicht zur *Eco Rights-Profession* entwickeln müsste, die ihren menschenrechtsassoziierten Anthropozentrismus überwinden sollte.⁵

3. Post-Anthropocentric Social Work

Im Vergleich zum Ecosocial Work-Ansatz, dessen Grundstein bereits vor 25 Jahren mit dem Konzept *Eco-Critical Social Work* gelegt wurde (vgl. Matthies/Närhi u. a. 2001; Närhi/Matthies 2016; Stamm 2021), steht die Diskussion um das Konzept PASW noch am Anfang (vgl. Bozalek/Pease 2021a; Bell 2023; Borrmann 2025). Stand bei Ecosocial Work Forschung und Praxis bereits in der Entstehungsphase im Vordergrund, geht es bei dem Konzept PASW bislang vor allem um eine neue philosophische Basis für die Soziale Arbeit, die die Ethik der Sozialen Arbeit miteinschließt, und dann zu einer veränderten Praxis führen soll (vgl. Bozalek/Hölscher 2023; Brunner 2025). PASW bezieht sich im Wesentlichen auf den kritischen Posthumanismus⁶, den neuen Materialismus und eine relationale Ethik (vgl. Bozalek/Pease 2021b; Loh 2023; Richter 2023)⁷. Innerhalb

5 Zur Vereinbarkeit zwischen dem Menschenrechtsansatz in der Sozialen Arbeit und post-anthropozentrischen Ansätzen siehe auch Ife 2018; Stamm 2023; Kieslinger/Schmelz u. a. 2025.

6 Es gibt zahlreiche Strömungen des Posthumanismus, wie unter anderem Janina Loh (2023) in ihrer Einführung zu Trans- und Posthumanismus zeigt. Dabei greift sie neben dem kritischen Posthumanismus, der die Überwindung des Humanismus und seines Menschenbildes zum Ziel hat, noch den technologischen Posthumanismus sowie den Transhumanismus auf. Diese beiden Strömungen befassen sich kurzgefasst mit der Verbesserung des Menschen durch biologisch-genetische und digital-technische Mittel und stehen in starkem Kontrast zum kritischen Posthumanismus (siehe auch Brunner 2025, 2). Im vorliegenden Beitrag und in der Debatte um PASW bezieht sich der Begriff Posthumanismus demnach stets auf den kritischen Posthumanismus, wie ihn Loh (2023) unter anderem skizziert.

7 Für einen Überblick zum Ansatz Post-Anthropozentrismus und Soziale Arbeit empfiehlt sich Borrmann (2025), der sich in seinem Aufsatz meist direkt auf Rosi Braidotti und ihre Schriften bezieht. Im vorliegenden Beitrag beziehe ich mich vor allem auf Interpretationen und Ausführungen aus der internationalen, englischsprachigen Debatte, insbesondere auf die australische Sozialarbeitstheoretikerin Karen Bell (2012; 2021; 2023) sowie die kanadische Theoretikerin Tina E. Wilson (Wilson 2021; Wilson/McDermid 2026). Zur Bedeutung der „neuen Materialismen“ und post-anthropozentrischen Positionen in der Sozialen Arbeit siehe auch

des Ansatzes gibt es zudem starke Anleihen an der kritischen Sozialen Arbeit, die einen Fokus auf gesellschaftliche Veränderungen legt, erweitert um ein neues Natur-Gesellschaft-Verhältnis. Einige Autor:innen bezeichnen den Ansatz als dritte Welle oder Generation der *Critical Social Theory* (vgl. Wilson 2021, 32)⁸. Auch mit Blick auf epistemologische Gerechtigkeit (Anerkennung und gleichberechtigte Nutzung unterschiedlicher Wissensformen) positioniert sich PASW nahe bei neueren Strömungen wie *Decolonial Social Work* (vgl. Gray/Coates u. a. 2013b; Madew/Boryczko u. a. 2023). Neben neokolonialen Machtverhältnissen und Rassismus, steht auch hier die Anerkennung unterschiedlicher Wissensformen für Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit im Zentrum der Überlegungen.

Als Ausgangspunkt dient dem Konzept PASW eine Kritik an den vermeintlich modernistischen Wurzeln der heutigen Sozialen Arbeit, die unter den Stichworten Anthropozentrismus und Humanismus diskutiert werden: „These anthropocentric and humanist ontologies are the foundations of inequitable socio-political and economic systems, cultural practices and the privileged access to resources afforded to those in dominant positions. As such, anthropocentrism and humanism are at the heart of sexism, racism, ableism, colonialism, and other persistent forms of oppression; they have “colonised our imagination” regarding alternative worldviews, philosophies, and transformative practices“ (Noble 2021, 102).

Die Kritik am Humanismus wird vor allem innerhalb des kritischen (feministischen) Posthumanismus bzw. dem neuen Materialismus deutlich. Dabei wird auf das Menschenbild des Humanismus abgezielt, welches gemeinhin Mensch mit Mann gleichsetzen würde. Weiter gedacht, handele es sich vor allem um weiße, westliche, heterosexuelle bzw. heterosexuellen, maskulinen Codes entsprechende, nicht-behinderte Männer, die nach diesem Verständnis des Humanismus gemeint seien (Bozalek/Pease 2021b, 1). Im kritischen Posthumanismus führt dies zu einer allgemeinen Kritik am dichotomischen/dualistischen Denken der Moderne (vgl. Braidotti 2014; Braidotti 2022), unter anderem an der Trennung von Natur und Kultur/Gesellschaft, männlich und weiblich, weiß und nicht-weiß, Nord und Süd sowie Materie und Geist (vgl. Bozalek/Pease

Retkowski/Sierra Barra (2022) sowie Schmelz (2022).

8 Wilson (2021, 32) beschreibt die drei Wellen folgendermaßen: „from structural (functionalism and conflict) to poststructural (postmodern, postcolonial, some identity knowledges), and now the range of conversations captured under the rubric of the post-anthropocentric (post-humanism, new materialism, the affective turn, Indigenous philosophy, a decolonial pluriverse, among others)“.

2021b; Bell 2023).

Brunner (2025) weist darauf hin, dass vielfach in posthumanistischen Schriften homogenisiert und wenig differenziert wird. So würde mit dem Gegensatz Posthumanismus/Humanismus ein weiterer Dualismus aufgebaut werden, entgegen dem programmatischen Ziel, diese doch abbauen zu wollen (vgl. Brunner 2025, 6).⁹ Ein weiteres Beispiel ist der Bezug zu indigenem Wissen/indigenen Kulturen, welche vielfach als global einheitlich dargestellt werden und im Gegensatz zur sogenannten westlichen Kultur als gutes Beispiel für nachhaltige Mensch-Natur-Beziehungen aufgeführt werden.

Weder ließe sich, so Brunner weiter, der Humanismus für viele Übel (siehe das Zitat von Noble oben) verantwortlich machen (zumindest sei dies zu einfach und unterkomplex), noch könne die Umstellung der Denkungsart auf den Posthumanismus als Rettungsgeschichte gelesen werden (vgl. Brunner 2025, 14). Dennoch sei die Erweiterung des Sichtfelds in Richtung *non-humans und more-than-human*¹⁰ auch für die Soziale Arbeit sinnvoll. Ich schließe mich dieser Einschätzung von Brunner und auch Borrmann (2025) an. Ohne allen Kritikpunkten zuzustimmen, kommt man an einer solchen Erweiterung kaum vorbei. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, wie weitreichend die Implikationen für die Ethik und eine daran ausgerichtete Praxis sein sollen (siehe auch Lob-Hüdepohl 2026).

Der zweite zentrale Kritikpunkt an der gegenwärtig dominierenden Ausrichtung der Sozialen Arbeit richtet sich auf den ethischen Anthropozentrismus. Kurz gefasst ist damit die ausschließliche Fokussierung der Sozialen Arbeit auf Menschen gemeint, die diese nicht nur (implizit) an die Spitze der Entwicklung setzt (englisch oft: *human exceptionalism*) und damit indirekt die Ausbeutung nicht-menschlichen Lebens und unbelebter Natur rechtfertigt, sondern auch seine Verbundenheit und Abhängigkeit von der nicht-menschlichen Natur ausblendet.

9 Weitere Beispiele sind die Begriffe *Western Social Work* (vgl. Wilson/McDermid 2026), *Conventional Social Work* oder auch *Mainstream Social Work* (vgl. Bell 2012; Bell 2023; Bozalek/Pease 2021b), die häufig in englischsprachigen Fachaufsätzen zu Postanthropozentrismus und Eco-social Work zu finden sind. Diese dienen offenbar zur Abgrenzung, wobei die Gegenbegriffe nicht immer klar benannt werden.

10 Der Begriff *more-than-human* dient in der internationalen, englischsprachigen Debatte oftmals als Stellvertreterbegriff für PASW. Der Begriff wurde bereits in den 1990er Jahren vom „Öko-Phänomenologen“ David Abram eingeführt. *More-than-human* wird auch als Ansatz interpretiert und dabei als Kritik an einer rein auf Menschen fokussierten Sozialen Arbeit verstanden (vgl. Wilson/McDermid 2026, 3).

Aus der Kritik an Anthropozentrismus und Humanismus in der Sozialen Arbeit entwickelt PASW eine Alternative (vgl. Bell 2023). Dabei steht 1) ontologisch der Begriff der wechselseitigen Verknüpfung oder Verwobenheit (englisch: *Interconnectedness* oder oft auch *Entanglement*) im Zentrum (vgl. Richter 2023). Die Menschen werden nicht als die Spitze der Entwicklung angesehen, sondern als mit der belebten nicht-menschlichen und unbelebten Natur verbundene Wesen (vgl. Bozalek/Pease 2021b; Wilson 2021). Für die Soziale Arbeit bedeutet dies nach Ansicht von Vertreter:innen des Ansatzes jedoch nicht, sich vom Menschen abzuwenden. In dem Verständnis von gegenseitiger Verbundenheit und Abhängigkeit, bedeutet das Streben nach dem menschlichen Wohlbefinden logischerweise auch ein Streben nach einem größeren Ziel, das man mit *Planetary Well-Being* umschrieben werden könnte und das wiederum mit dem Ansatz Ecosocial Work verbunden ist (vgl. Elo/Hytönen u. a. 2024; Stamm/Ranta-Tyrkkö u. a. 2024). Im Ansatz PASW ist *Interconnectedness* 2) eng mit einer Aufhebung von Hierarchien innerhalb der Menschheit verbunden. Insbesondere die Verkürzung des Menschenbildes auf eine bestimmte Gruppe von Männern. Diese gelte, wie oben bereits ausgeführt, im Humanismus als Referenzpunkt für alle anderen Menschen.

Epistemologisch wird die Bedeutung indigenen Wissens hervorgehoben, unter anderem werden die afrikanische Philosophie Ubuntu sowie Sumak Kawsay (Quechua, auch als Buen Vivir bekannt) aus Lateinamerika als Beispiele benannt. Neben kritischem Posthumanismus werden auch feministische Theorie, Ökofeminismus und relationale Ethik als neue Wissensquelle für die Soziale Arbeit hervorgehoben. Einige Autor:innen ziehen auch eine direkte Verbindung zu Ecosocial Work und schlagen vor, post-anthropozentrische Philosophie als Grundlage für eine Theorie und Praxis von Ecosocial Work zu nutzen; nicht zuletzt, da das Konzept mittlerweile immer stärker im internationalen Diskurs der Sozialen Arbeit rezipiert werde (vgl. Bell 2023, 130).

Methodologisch soll es aufgrund der veränderten ontologischen und epistemologischen Fundierung ebenfalls zu einer Transformation kommen. So würde die gängige, mehrheitlich am Individuum ausgerichtete Praxis die Relationalität der Adressat:innen ausblenden und somit nicht an die Wurzeln der Probleme herankommen. Daher werden kooperative Ansätze gefordert, die die Trennung zwischen Menschen und der nicht-menschlichen Natur aufheben und verstärkt auf kollektive Maßnahmen setzen (vgl. Bell 2023, 136). Es müsse zu einer „relationalen Praxis“ kommen, die das Prozesshafte von Hilfen betont und die Adressat:innen in der oben beschriebenen Verwobenheit und

nicht als isolierte Subjekte in den Blick nimmt (vgl. Boulet 2021; Borrmann 2025). Hier besteht eine enge Parallele zum Konzept Ecosocial Work, das von Anfang an die Stärkung einer an Nachhaltigkeit ausgerichteten, partizipativen Gemeinwesenarbeit forderte (vgl. Matthies/Närhi u. a. 2001; Rambaree/Powers u. a. 2024).

4. Verbindungen zum Konzept Planetary Health und zur Ethik Sozialer Arbeit

Was bedeutet dies nun für die Verknüpfung von Planetary Health? Mit Blick auf die sogenannte Canmore-Erklärung über die Grundprinzipien von Planetary Health (vgl. Prescott/Logan u. a. 2018; Schulz/Herrmann 2021) lassen sich leicht Verbindungen zum Ansatz Ecosocial Work identifizieren. Dabei werden auch ethische Implikationen indirekt adressiert, die sich zwar zunächst auf Gesundheitsberufe beziehen, aber vielfach auf soziale Berufe insgesamt übertragen werden können. So wird unter anderem von einer Verbundenheit und Abhängigkeit zwischen menschlicher Gesundheit und planetarer Gesundheit gesprochen. Hier scheint eine ökozentrische Sicht auf die Welt durch, wie sie auch bei vielen Konzeptionen von Ecosocial Work und auch im Ansatz PASW zu finden ist. Dies drückt sich weiter an mehreren Stellen der Erklärung aus, wenn auf Beziehungen, Gegenseitigkeit und Verantwortung, Reziprozität und Naturverbundenheit rekuriert wird (vgl. Schulz/Herrmann 2021, 3/4). Trotz der Betonung von Relationalität und Verbundenheit aller Ökosysteme, ist Planetary Health mit Blick auf die teils radikale Abwendung vom *human exceptionalism* des kritischen Posthumanismus als ethisch anthropozentrisch zu bezeichnen; wobei der menschliche Einfluss auf die „Gesundheit“ des Planeten im Fokus steht. Gleichwohl beziehen sich, an einigen wenigen Stellen, Vertreter:innen einer PASW auf das Konzept Planetary Health (vgl. Bell 2023, 12).

In Bezug auf die Canmore-Erklärung ließe sich weiter der Aspekt „Integration und Einheit“ hervorheben (Schulz/Herrmann 2021). Dieses Prinzip fordert integrative Ansätze angesichts der komplexen Herausforderungen sowie die Aufgabe konventionell professioneller, gesellschaftlicher und kultureller Trennungen (vgl. Schulz/Herrmann 2021, 3). Dies scheint mit posthumanistischem Denken kompatibel, das ebenfalls die Aufhebung einer starren Trennung der etablierten Wissenschaftsdisziplinen fordert und eine Verbindung von Wissenschaft und kulturellen Erzählungen vorschlägt. Diese Haltung findet sich oftmals auch bei Vertreter:innen von Ecosocial Work. Borrmann (2025, 6) weist zu diesem Punkt darauf hin, dass die Soziale Arbeit mit ihrer inter- und transdisziplinären Ausrichtung grundsätzlich gut für neue Wege

(auch in der Wissenschaft) im Rahmen des Post-Anthropozentrismus geeignet wäre. Dies würde dann auch eine mögliche Verbindung zwischen Planetary Health und Sozialer Arbeit betreffen. Weiter wird in der Canmore-Erklärung die Ausbildung und Haltung der Fachkräfte im Gesundheitswesen adressiert. Hier heißt es unter anderem, dass „die Verflechtung des menschlichen Lebens mit der Biodiversität der Erde und ihren natürlichen Systemen, [...] Eingang in die Ausbildung aller Fachkräfte [...] finden“ soll (Schulz/Herrmann 2021, 4). Auch hier ließe sich eine Übertragung auf die Ausbildung bzw. das professionelle Selbstverständnis und die Haltung von angehenden Sozialarbeiter:innen vornehmen. Ein weiterer Punkt, der sich in vielen grundlegenden Dokumenten zu Planetary Health, allerdings nicht explizit in den Prinzipien der Canmore-Erklärung, finden lässt, ist der Bezug auf sogenanntes indigenes Wissen (vgl. Prescott/Logan u. a. 2018, 6). Dahinter steht die Annahme, dass indigene Gemeinschaften ein anderes Naturverständnis haben würden, das die wechselseitige Verbundenheit und Abhängigkeit stärker im Blick hat und damit dem Streben nach „planetarer Gesundheit“ förderlicher wäre. Dies stellt eine große Schnittmenge zu den Ansätzen Ecosocial Work und PASW dar (vgl. Bozalek/Pease 2021a; Muñoz-Arce 2025; Närhi/Boetto u. a. 2026).

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass das Konzept PASW in Bezug auf eine Erweiterung des Geltungsbereichs der Sozialen Arbeit (und damit seiner Ethik) noch weiter geht als Ecosocial Work. Bei letzterem lässt sich je nach Auslegung ein (kritischer) Anthropozentrismus (vgl. Grunwald 2016) ausmachen, bei dem zwar die nicht-menschliche Natur zum Verantwortungsbereich der Sozialen Arbeit gezählt wird, das menschliche Wohlbefinden dennoch weiter im Vordergrund steht. Bei PASW ist dies deutlich klarer formuliert, was dann aber auch mögliche Komplikationen im Hinblick auf Subjektbildung, Autonomie und Selbstbestimmung nach sich zieht. In einem kurzen Thesenpapier wirft beispielsweise der IFSW-Generalsekretär Rory Truell mit Blick auf die Internationale Definition der Sozialen Arbeit die Frage auf, ob wir nicht eher von *co-determination* anstelle von *self-determination* sprechen sollten und ob es nicht eigentlich um *holistic rights and responsibilities* gehen müsse, anstatt um Menschenrechte (vgl. Truell 2022, 23; Borrmann 2025). Dies deutet darauf hin, dass gewisse ontologische Verschiebungen, die dem (kritischen) Posthumanismus zuzurechnen sind, bereits auf höchster Ebene professionspolitischer Debatten angekommen sind. Folgt man dieser Argumentation, bestünde jedoch die Gefahr, dass es verstärkt zu Rechtekollisionen kommt, sobald man Rechte „der Natur“ als gleichwertig oder sogar höher einstuft (siehe auch Lob-Hüdepohl 2026). Außerdem werden von manchen Vertreter:innen einer PASW die Pflichtenseite der Menschenrechte betont. Im modernen Menschenrechtsdenken sind die Men-

schenrechte jedoch klar entkoppelt von den Pflichten Einzelner. Sie sind unveräußerlich und gelten unabhängig von der Erfüllung von Pflichten. Die Pflichtentrias der Menschenrechte – Achtung, Schutz und Gewährleistung – liegt aufseiten der Staaten bzw. staatlicher Institutionen (vgl. Krennerich 2023, 25).

Borrmann (2025, 6) weist weiter darauf hin, dass aus der Perspektive der Wissenschaft der Sozialen Arbeit eine Erweiterung des Gegenstands um nicht-menschliche Akteur:innen auch zu einer Hinterfragung der Mandate der Sozialen Arbeit führen könnte. So wäre ein viertes Mandat (im Anschluss an das mittlerweile etablierte Konzept des Tripelmandats nach Silvia Staub-Bernasconi; zuletzt in Staub-Bernasconi 2019, 83ff.), bei dem Sozialarbeitende stellvertretend das Mandat von nicht-menschlichen Akteur:innen übernehmen, denkbar. Müsste die Losung „People First“ (Lob-Hüdepohl 2013) in der Mandatsfrage demnach fundamental in Frage gestellt werden? Für den Menschenrechtsansatz erkennt Brunner (2025, 16) die Notwendigkeit einer „ökozentrischen Erweiterung“. Tatsächlich wird innerhalb der Vereinten Nationen bereits seit Jahren die ökologische Dimension der Menschenrechte diskutiert (vgl. Dörfler/Stamm 2023). Somit wird auch auf der Ebene der Vereinten Nationen eine klare Verbindung zwischen Menschenrechten und dem Prinzip Nachhaltigkeit hergestellt. Eine Verbindung, die unter anderem Lob-Hüdepohl (2007) für eine Ethik der beruflichen Praxis hervorhebt. Ob dies jedoch eine ausreichende „Transformation“ des Menschenrechtbezugs im Sinne einer PASW wäre, muss angezweifelt werden. So schreibt Bell (2023, 136): „The dominant anthropocentric construction of human rights is arguably an anthropocentric, settler-colonialist construction and is not necessarily shared by marginalised Indigenous worldviews and ancient wisdom“. Die Frage nach der Bedeutung der Menschenrechte betrifft ebenfalls die Mandatsfrage der Sozialen Arbeit. So könnte als Alternative zu einem neuen (vierten) Mandat auch das dritte Mandat (Mandat der Profession) erweitert werden, in dem die ökologische Dimension der Menschenrechte eine stärkere Gewichtung bekommt (vgl. Stamm 2021, 94).

5. Zusammenfassung und Fazit

Bereits im Jahr 2012 fragten Gray und Coates (2012, 239) in einem Aufsatz zum Thema „Environmental ethics for social work“: „What is the significance of the ‘non-human’ for social work?“ Damals wohl noch eine außergewöhnliche, für manche sogar seltsam anmutende Frage für eine Profession und Disziplin, deren Kern seit jeher die sozialen Probleme und das Wohlbefinden von Menschen sind. Heute scheint diese Frage weniger außergewöhnlich. Es haben sich in den letzten 15 Jahren zahlreiche Konzepte und Ansätze – man-

che sprechen auch von einem neuen Paradigma – etabliert und die großen internationalen Verbände der Sozialen Arbeit transportieren mit ihrer professionspolitischen Arbeit mehr und mehr *ökosoziale* Themen in die globale Community der Sozialen Arbeit. Dabei handelt es sich im Fall von Ecosocial Work um einen frühen Vorläufer, im Fall von PASW, der die Erweiterung der Mandate Sozialer Arbeit in Richtung nicht-menschlicher Natur auf deutlichsten fordert, um den aktuellsten Vorschlag innerhalb der globalen Debatte. Auch in Deutschland werden seit Anfang dieses Jahrzehnts Fragen nach der Verantwortung der Sozialen Arbeit im Angesicht der Klimakrise und für eine nachhaltigere Zukunft gestellt. Man kann festhalten, dass der *more-than-human turn* in der Sozialen Arbeit begonnen und zunehmend Einfluss auf Debatten zur Ethik Sozialer Arbeit hat (vgl. Wilson/McDermid 2026). Einige Aspekte, u. a. Fragen nach der Autonomie/Selbstbestimmung von Adressat:innen, nach dem professionellen Auftrag und den konkreten Verantwortlichkeiten von Sozialarbeiter:innen, wurden in diesem Beitrag anhand der beiden Konzepte Ecosocial Work und PASW in der gebotenen Kürze ausgeführt. Dabei wurde bereits deutlich, dass es bestenfalls grobe Hinweise darüber gibt, was der *more-than-human turn* für die Ethik Sozialer Arbeit bedeutet. Anders ausgedrückt: Die Richtung scheint geboten, da die Klima- und die Biodiversitätskrisen unsere wechselseitige Verbundenheit mit und unsere Abhängigkeit von der nicht-menschlichen Natur immer deutlicher zeigen, das Ziel bleibt dennoch unscharf. Zunächst erscheint es sinnvoll, die Hinterfragung des Menschenbildes, insbesondere des darin implizit enthaltenen ethischen Anthropozentrismus, die der kritische Posthumanismus vornimmt, anzuerkennen und erste Handlungsschritte für eine veränderte Praxis zu versuchen. Und gleichzeitig gilt, wie es Borrmann (2024, 8) formuliert, „die menschliche Verantwortung für das eigene Tun zu übernehmen und so ehrlich zu sein, eine Hierarchie in einer weiterzuentwickelnden Spezies-übergreifenden Ethik nicht zu negieren“.

Der vorliegende Beitrag stellte die Frage, welche Merkmale die Konzepte Ecosocial Work, PASW und Planetary Health auszeichnen und welche Schnittmengen bestehen. Eine Schnittmenge besteht offenkundig in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Anthropozentrismus. Hier scheint es größere Gemeinsamkeiten zwischen Ecosocial Work und dem Konzept Planetary Health zu geben, die beide zwar die Verbundenheit zwischen Menschen und der nicht-menschlichen Natur herausstellen, aber doch weniger radikal die Dezentrierung des Menschen voranzutreiben versuchen. Innerhalb des PASW stellt dies relativ deutlich eine Kernforderung dar. Dennoch überwiegen insgesamt die Gemeinsamkeiten. Alle drei Konzepte beziehen sich auf eine relational-holistische Ethik und betonen die Wichtigkeit indigener Wissensformen.

Eine Forderung, die in der Sozialen Arbeit auch mit dem Verweis auf Dekolonialisierung und epistemische Gerechtigkeit aufgestellt wird. So kann ein gewisser Konsens in der Sozialen Arbeit über diese Neuausrichtung vorausgesetzt werden. Die konkrete Beantwortung der eingangs zitierten Frage bleibt dennoch bislang vage, auch unter Bezugnahme auf die diskutierten Konzepte.

Insgesamt muss bedacht werden, dass PASW bislang vor allem auf einer theoretischen Ebene verharret. Es geht um eine neue philosophische Basis für die Soziale Arbeit und auch die Ausführungen zur Ethik der Sozialen Arbeit bleiben bislang eher abstrakt. Die Versuche, über neue Figurationen bzw. Erzählungen (beispielhaft: *Becoming-Octopus*; vgl. Bozalek/Hölscher 2023), dürften nur eine Minderheit in der Sozialen Arbeit ansprechen und höchstens über Umwege zu einer veränderten Ethik führen. Im Gegensatz dazu hat sich Eco-social Work von Anfang an umfassender verstanden. Das heißt, dass Theorie- oder Konzeptentwicklung, Forschung und Praxis hier verschränkt in den Blick genommen wurden. Insofern ist Planetary Health mit seinen Aktionsfeldern Ernährung, Mobilität, psychische Gesundheit und Co-Benefits, u. a. Naturverbundenheit, für den Ansatz Ecosocial Work deutlich anschlussfähiger. So wird unter anderem das Ernährungskonzept Planetary Health Diet auch für die Praxis der Sozialen Arbeit diskutiert (vgl. Dörfler [2026] in diesem Heft).

Am Ende handelt es sich um verschiedene Spielarten einer Neuausrichtung der Sozialen Arbeit, die im Zeichen zunehmender ökologischer Krisen geboten erscheint (siehe auch Lob-Hüdepohl 2026). Um die Bedeutung für die Ethik Sozialer Arbeit zu präzisieren, wäre es wichtig, von der Analyse zur konkreten Praxisbedeutung zu kommen. Hierfür scheinen die Gesundheitsberufe unter Bezug auf den Planetary Health-Ansatz schon einen Schritt weiter.

Literatur

Alston, Margaret (2023), Environmental Social Work, in: Hölscher, Dorothee/Hugman, Richard/McAuliffe, Donna (Hg.), *Social Work Theory and Ethics: Ideas in Practice*, Singapore: Springer Nature, 267-285.

Bell, Karen (2012), Towards a Post-Conventional Philosophical Base for Social Work, in: *British Journal of Social Work* 42(3), 408-423.

Bell, Karen (2021), A philosophy of social work beyond the anthropocene, in: Bozalek, Vivienne/Pease, Bob (Hg.), *Post-anthropocentric social work: Critical posthuman and new materialist perspectives*, London: Routledge/Taylor & Francis Group, 58-67.

Bell, Karen (2023), Post-anthropocentric Social Work. Transformative Philosophy for Contemporary Theory and Practice, in: Hölscher, Dorothee/Hugman, Richard/McAuliffe, Donna (Hg.), Social Work Theory and Ethics: Ideas in Practice, Singapore: Springer Nature, 121-140.

Boetto, Heather (2016), Developing ecological social work for micro-level practice, in: McKinnon, Jennifer/Alston, Margaret (Hg.), Ecological Social Work, London: Palgrave, 59-77.

Boetto, Heather (2017), A Transformative Eco-Social Model: Challenging Modernist Assumptions in Social Work, in: British Journal of Social Work 47, 48-67.

Boetto, Heather/Bowles, Wendy/Närhi, Kati/Powers, Meredith (2020), Raising awareness of transformative ecosocial work: Participatory action research with Australian practitioners, in: International Journal of Social Welfare 29(4), 300-309.

Borrmann (2025), Post-Anthropozentrismus und Soziale Arbeit, in: Soziale Arbeit, 74(1), 2-9.

Boulet, Jacques (2021), Restorative und regenerative relational praxis must include the non-human, in: Bozalek, Vivienne/Pease, Bob (Hg.), Post-anthropocentric social work: Critical posthuman and new materialist perspectives, London: Routledge/Taylor & Francis Group, 46-57.

Bozalek, Vivienne/Hölscher, Dorothee (2023), Reconfiguring Social Work Ethics with Posthuman and Post-anthropocentric imaginaries, in: Hölscher, Dorothee/Hugman, Richard/McAuliffe, Donna (Hg.), Social Work Theory and Ethics: Ideas in Practice, Singapore: Springer Nature, 367-396.

Bozalek, Vivienne/Pease, Bob (Hg.) (2021a), Post-anthropocentric social work: Critical posthuman and new materialist perspectives, London: Routledge/Taylor & Francis Group.

Bozalek, Vivienne/Pease, Bob (2021b), Towards post-anthropocentric social work, in: Bozalek, Vivienne/Pease, Bob (Hg.), Post-anthropocentric social work: Critical posthuman and new materialist perspectives. London: Routledge/Taylor & Francis Group, 1-15.

Braidotti, Rosi (2014), Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen, Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Braidotti, Rosi (2022), Posthuman feminism, Cambridge: Polity.

Brunner, Alexander (2025), Posthumanismus und Soziale Arbeit. Sympathien und Kritik, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziale Arbeit/Revue suisse de tra-

vail social, <https://szsa.ch/ojs/index.php/szsa-rsts/article/view/314> (abgerufen 14.06.2026).

Dominelli, Lena (2018), *The Routledge Handbook of Green Social Work*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Dörfler, Lisa (2026, im Erscheinen), *Planetary Health in der Praxis Sozialer Arbeit*, in: *EthikJournal* 1/2026, 90-108.

Dörfler, Lisa/Stamm, Ingo (2023), *Nachhaltigkeit und Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession*, in: Liedholz, Yannick/Verch, Johannes (Hg.), *Nachhaltigkeit und Soziale Arbeit. Grundlagen, Bildungsverständnisse, Praxisfelder*, Leverkusen: Barbara Budrich, 81-92.

Elo, Merja/Hytönen, Jonne/Karkulehto, Sanna/Kortetmäki, Teea/Kotiaho, Janne S./Puurtinen, Mikael/Salo, Miikka (Hg.) (2024), *Interdisciplinary Perspectives on Planetary Well-Being*, London: Routledge.

Elsen, Susanne/Tadesse, Michael Emru/Nothdurfter, Urban (2025), *Perspectives, methodologies and institutional arrangements for ecosocial transformation in social work*, in: Hermans, Koen/Stamm, Ingo/Matthies, Aila-Leena/Elsen, Susanne (Hg.), *Ecosocial work and Sustainability transitions: Theories, methodologies and practices*, Bristol: Bristol Policy Press, 139-163.

Fiedler, Manfred/Schmitz, Daniela (2025), *Planetary Health—Planetare Gesundheit*, in: Schmitz, Daniela/Ortloff, Jan-Hendrik/Fiedler, Manfred/Rinas-Bahl, Julia/Lorenz, Lena (Hg.), *Klima und Vulnerabilität*, Berlin: Springer, 221-232.

Geiselhart, Klaus/Falkenberg, Timo (2025), *Planetary Health and social-ecological research in the Anthropocene. An introduction to the Special Focus*, in: *GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society* 34(4), 197-203.

Gray, Mel/Akbas, Emrah/Meng, Qian (2026), *Seeking conceptual clarity and theoretical coherence in social work scholarship on the environment*, in: *The British Journal of Social Work*, <https://academic.oup.com/bjsw/advance-article/doi/10.1093/bjsw/bcag080/8698677> (abgerufen 14.06.2026).

Gray, Mel/Coates, John (2012), *Environmental ethics for social work: Social work's responsibility to the non-human world: Environmental ethics for social work*, in: *International Journal of Social Welfare* 21(3), 239-247.

Gray, Mel/Coates, John/Hetherington, Tiani (2013a), *Environmental Social Work*, London: Routledge.

Gray, Mel/Coates, John/Yellow Bird, Michael/Hetherington, Tiani (Hg.) (2013b), *Decolonizing social work*, Farnham: Ashgate Pub. Company.

Grunwald, Armin (2016), *Nachhaltigkeit verstehen: Arbeiten an der Bedeutung nachhaltiger Entwicklung*, München: oekom.

Hax-Schoppenhorst, Thomas (Hg.) (2024), *Das Klimafolgen-Buch: Wie Pflege- und Gesundheitsberufe der Klima- und Biodiversitätskrise begegnen können*, Bern: Hogrefe.

Hermans, Koen/Stamm, Ingo/Matthies, Aila-Leena/Elsen, Susanne (Hg.) (2025), *Ecosocial Work and Sustainability Transitions: Theories, Methodologies and Practices*, Bristol: Bristol Policy Press.

Horton, Richard/Lo, Selina (2015), *Planetary health: A new science for exceptional action*. *The Lancet* 386(10007), 1921-1922.

IASSW = International Association of Schools of Social Work (2018), *Global Social Work Statement of Ethical Principles*, <https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2018/04/Global-Social-Work-Statement-of-Ethical-Principles-IASSW-27-April-2018-1.pdf> (abgerufen 14.06.2026).

IASSW = International Association of Schools of Social Work & IFSW = International Federation of Social Workers (2020), *Global Standards for Social Work Education and Training*, https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2020/11/IASSW-Global_Standards_Final.pdf (abgerufen 14.06.2026).

Ife, Jim (2018), *Social Work and Human Rights – The ‘Human’, the ‘Social’ and the Collapse of Modernity*, in: Spatscheck, Christian/Steckelberg, Claudia (Hg.), *Menschenrechte und Soziale Arbeit. Konzeptionelle Grundlagen, Gestaltungsfelder und Umsetzung einer Realutopie*, Leverkusen-Opladen: Barbara Budrich.

IPCC = Intergovernmental Panel on Climate Change (Hg.) (2023), *Klimawandel 2023. Synthesebericht*, https://www.de-ipcc.de/media/content/Hauptausagen_AR6-SYR.pdf (abgerufen 14.06.2026).

Kieslinger, Kristina/Schmelz, Andrea/Schramkowski, Barbara/Stamm, Ingo/Dörfler, Lisa (2025), *Die Bedeutung ökologischer Gerechtigkeit für die Menschenrechtsprofession Soziale Arbeit: Impulse für eine Erweiterung ihrer Ethik.*, in: Borrmann, Stefan/van Reiben, Anne/Steckelberg, Claudia (Hg.), *Soziale Arbeit als Akteurin im Kontext gesellschaftlicher Transformation*, Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich, 269-278.

KLUG = Deutsche Allianz Klimawandel und Gesundheit (2026), *Planetary Health*, <https://www.klimawandel-gesundheit.de/planetary-health/> (abgerufen am 06.07.2026).

Krebs, Angelika (2014), *Naturethik im Überblick*, in: Krebs, Angelika (Hg.), *Na-*

turethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Berlin: Suhrkamp, 337-379.

Krennerich, Michael (2023), Menschenrechtspolitik: Eine Einführung, Frankfurt: Wochenschau Verlag.

Krings, Amy/Victor, Bryan G./Mathias, John/Perron, Brian E. (2018), Environmental social work in the disciplinary literature, 1991–2015, in: International Social Work 63(3), 1-16.

Liu, Kang/Flynn, Catherine A. (2021), How the environment is conceptualised and represented globally in social work codes of ethics, in: International Social Work 66(3), <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00208728211020071> (abgerufen 14.06.2026).

Lob-Hüdepohl, Andreas (2007), Berufliche Soziale Arbeit und die ethische Reflexion ihrer Beziehungs- und Organisationsformen, in: Lob-Hüdepohl, Andreas/Lesch, Walter (Hg.), Ethik Sozialer Arbeit, Paderborn: Schöningh, 113-161.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2013), „People first“. Die ‚Mandatsfrage‘ sozialer Professionen aus moralphilosophischer Sicht, in: EthikJournal 1/2013, 1-22.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2026, im Erscheinen), Planetary Health Justice – ein neues Paradigma für die Ethik Sozialer Professionen?!, in: EthikJournal 1/2026, 8-29.

Loh, Janina (2023), Trans- und Posthumanismus zur Einführung, Hamburg: Junius.

Madew, Melinda/Boryczko, Marcin/Lusk, Mark (Hg.) (2023), Decolonized Approaches to Human Rights and Social Work, Cham: Springer International Publishing.

Matthies, Aila-Leena/Närhi, Kati/Ward, David (Hg.) (2001), The Eco-Social Approach in Social Work, Jyväskylä: Sophi.

McKinnon, Jennifer/Alston, Margaret (Hg.) (2016), Ecological Social Work. Towards Sustainability, New York: Palgrave.

Mührel, Eric (2019), Menschenrechte – Gerechtigkeit – Nachhaltigkeit. Ethische Grundlagen der Sozialen Arbeit, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 166(2), 43-46.

Muñoz-Arce, Gianinna (2025), Decolonising social work research and knowledge: Transdisciplinary approaches and ecosocial perspectives in practice, in: Hermans, Koen/Stamm, Ingo/Matthies, Aila-Leena/Elsen, Susanne (Hg.), Eco-social Work and Sustainability Transitions: Theories, Methodologies and Practices, Bristol: Bristol Policy Press, 102-118.

Närhi, Kati/Boetto, Heather/Ranta-Tyrkkö, Satu (2026), Promoting the Eco-social Transition of Societies: Advancing Political and Structural Action in Social Work, in: Bell, Karen/Foster, Emma/Satheesh, Silpa (Hg.), Sage Handbook of Eco-Social Politics and Policy, New York: Sage.

Närhi, Kati/Matthies, Aila-Leena (2016), Conceptual and historical analysis of ecological social work, in: McKinnon, Jennifer/Alston, Margaret (Hg.), Ecological social work, Palgrave, 21–38.

Noble, Carolyn (2021), Ecofeminism and feminist materialism. Implications for Anthropocene feminist social work, in: Bozalek, Vivienne/Pease, Bob (Hg.), Post-anthropocentric social work: Critical posthuman and new materialist perspectives, London: Routledge/Taylor & Francis Group, 95-107.

Prescott, Susan L./Logan, Alan C./Albrecht, Glenn/Campbell, Dianne E./Crane, Julia/Cunsolo, Ashlee/Holloway, John W./Kozyrskyj, Anita L./Lowry, Christopher A./Penders, John/Redvers, Nicole/Renz, Harald/Stokholm, Jakob/Svanes, Cecilie/Wegienka, Ganesa/on Behalf of inVIVO Planetary Health, of the Worldwide Universities Network (2018), The Canmore Declaration: Statement of Principles for Planetary Health, in: Challenges 9(2), 31.

Rambaree, Komalsingh (2024), Ecosocial Work and Transformational Teaching and Learning: Navigating Through Complex and Contested Concepts, in: Forde, Catherine/Ranta-Tyrkkö, Satu/Lievens, Pieter/Rambaree, Komalsingh/Belchior-Rocha, Helena (Hg.), Teaching and Learning in Ecosocial Work: Concepts, Methods and Practice, Cham: Springer Nature, 17-36.

Rambaree, Komalsingh/Powers, Meredith C. F./Smith, Richard J. (2024), Eco-social Work in Community Practice: Embracing ecosocial worldviews and promoting sustainability, London: Taylor & Francis.

Retkowski, Alexandra/Sierra Barra, Sebastian (2022), Das Ontische und das Gesellschaftliche – eine Diskussion der Herausforderungen der Ansätze der sogenannten Neuen Materialismen für die Soziale Arbeit, in: Zeitschrift für Sozialpädagogik, 20(4), 521-546.

Richter, Marina (2023), Critical Post-Humanism and Social Work in the City: About Being Entangled as Researcher and Professional, in: Social Inclusion 11(3).

Schmelz, Andrea (2022), Green Social Work auf einem beschädigten Planeten. Klimadesaster, Globale Krisen und das (Post-) Anthropozän, in: Zeitschrift für Sozialpädagogik, 20(4), 457-475.

Schmidt, Marcel (2021), Eine theoretische Orientierung für die Soziale Arbeit in Zeiten des Klimawandels: Von der ökosozialen zur sozial-ökologischen Transformation, Leverkusen: Barbara Budrich, DOI: 10.3224/84742504.

Schmidt, Marcel (2026, im Erscheinen), Naturtheoretische und ethische Voraussetzungen von Planetary Health, in: EthikJournal 1/2026, 51-74.

Schmitt, Caroline (2023), Nachhaltigkeit, Soziale Arbeit und ökosoziale Transformation: Internationale Zugänge, in: Sozial Extra 47(5), 269-273.

Schulz, Christian M./Herrmann, Martin (2021), Planetary Health, in: Traidl-Hoffmann, Claudia/Schulz, Christian M./Herrmann, Martin/Simon, Babette (Hg.), Planetary Health. Klima, Umwelt und Gesundheit im Anthropozän, Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 2-6.

Stamm, Ingo (2018), Umwelt, Ökologie und Nachhaltigkeit in den Ethikkodizes Sozialer Arbeit. Kein Thema für die Profession?, in: Soziale Arbeit 67(12), 444-450.

Stamm, Ingo (2021), Ökologisch-kritische Soziale Arbeit. Geschichte, aktuelle Positionen und Handlungsfelder, Leverkusen: Barbara Budrich.

Stamm, Ingo (2023), Human Rights-Based Social Work and the Natural Environment: Time for New Perspectives, in: Journal of Human Rights and Social Work (8), 42-50.

Stamm, Ingo (2026, im Erscheinen), Ökologisch-kritische Soziale Arbeit, in Enzyklopädie Soziale Arbeit Online, DOI: 10.3262/ESOZAO02260052.

Stamm, Ingo/Ranta-Tyrkkö, Satu/Matthies, Aila-Leena/Närhi, Kati (2024), Ecosocial work and planetary well-being, in: Elo, Merja/Hytönen, Jonne/Karkulehto, Sanna/Kortetmäki, Teea/Kotiaho, Janne S./Puurtinen, Mikael/Salo, Miikka (Hg.), Interdisciplinary Perspectives on Planetary Well-Being, London: Routledge, 177-188.

Staub-Bernasconi, Silvia (2019), Menschenwürde, Menschenrechte und Soziale Arbeit: vom beruflichen Doppelmandat zum professionellen Tripelmandat, Leverkusen: Barbara Budrich.

Thysell, Maria/Cuadra, Carin Björngren (2023), Imagining the ecosocial within social work, in: International Journal of Social Welfare 32(4), 455-472.

Traidl-Hoffmann, Claudia/Schulz, Christian M./Herrmann, Martin/Simon, Babette (Hg.) (2021), Planetary Health. Klima, Umwelt und Gesundheit im Anthropozän, Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.

Truell, Rory (2022), Social Work Values and Ethics in a Time of Change, in: International Journal of Social Work Values and Ethics 19(2), 21-23.

von Gierke, Friederike (2024), Planetary Health, in: Germann-Tillmann, Theres/Roos Steiger, Bernadette/Vroomen-Marell, Renée (Hg.), Naturgestützte Interventionen: Grüne Therapien, naturnahe Aktivitäten, nachhaltige Prävention,

Stuttgart: Schattauer, 78-88.

WBGU = Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (Hg.) (2023), Gesund leben auf einer gesunden Erde, https://www.wbgu.de/fileadmin/user_upload/wbgu/publikationen/hauptgutachten/hg2023/pdf/wbgu_hg2023.pdf (abgerufen 14.06.2026).

Wilson, Tina E. (2021), An invitation into the trouble with humanism for social work, in: Bozalek, Vivienne/Pease, Bob (Hg.), Post-anthropocentric social work: Critical posthuman and new materialist perspectives, London: Routledge/Taylor & Francis Group, 32-45.

Wilson, Tina E./McDermid, Jennifer (2026), A Scoping Review of More-than-Human Ethical Issues in English-language Social Work, 2000–2024, in: Ethics and Social Welfare, 1-19.

Über den Autor

Ingo Stamm, Prof. Dr., ist Professor für Nachhaltigkeit in der Sozialen Arbeit an der FH Münster. Er befasst sich seit über 10 Jahren mit Ecosocial Work und Fragen der Nachhaltigkeit in der Sozialen Arbeit.

Naturtheoretische und ethische Implikationen von Planetary Health

Marcel Schmidt (Darmstadt)

Abstract

Die im Planetary-Health-Konzept zum Ausdruck gebrachte menschliche Verantwortung für eine gedeihliche Entwicklung des gesamten Planeten ist theoretisch wie ethisch sehr voraussetzungsreich und bislang noch kaum ausformuliert. Der vorliegende Beitrag will diese Lücke angehen. Es geht in diesem Beitrag aber nicht darum, dem Planetary-Health-Konzept weiter nachzuspüren, sondern um die Darstellung und Diskussion eines Natur- und Ethikverständnisses, das dieser Verantwortung gerecht werden könnte. Dafür wird auf das von Lovelock und Margulis entwickelte und von Latour politisierte Gaia-Modell der Natur zurückgegriffen, um daran anschließend die ethischen Implikationen des Modells herauszustellen und ihnen entlang des Vorschlags einer pluralistisch-holistischen Naturethik nach Martin Gorkes nachzugehen.

Schlüsselwörter

Planetary Health – Gaia – Holismus – Ethik – Transformation

1. Einleitung

„Planetary health is a solutions-oriented, transdisciplinary field and social movement focused on analyzing and addressing the impacts of human disruptions to Earth’s natural systems on human health and all life on Earth” – so lautet die (Selbst)Definition von Planetary Health der *Planetary Health Alliance* (2026), einem weltweiten Zusammenschluss von inzwischen mehr als 550 Universitäten, Nicht-regierungsorganisationen, Forschungsinstituten und öffentlichen Einrichtungen. Der WBGU, der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, der dieses „neue ‚Menschheitsprojekt‘“ (WBGU 2023, 80) aufgegriffen und in seine Gutachten zur gesellschaftlichen Transformation im Kontext der menschengemachten Klimakrise (vgl. WBGU 2011; WBGU 2016; WBGU 2020) eingebettet hat, fasst Planetary Health zusammen als Orientierung, nach der „alles Leben der Welt geschützt werden soll“ (WBGU 2023, 77). Dabei betont er den in das Konzept eingelassenen ethischen Anspruch des „Eigenwertes der Natur“ (WBGU 2023, 71). Gemeint ist, dass „der Natur ein Wert unabhängig von ihrem Nutzen für und ihrer Nutzung durch den Menschen zuzuerkennen“ ist und „dass jeder einzelnen

Tier- und Pflanzenart und jedem Ökosystem eine Daseinsberechtigung zuerkannt werden soll“ (WBGU 2023, 71). Zudem sollen „[u]nter Berücksichtigung der Bedarfe von Arten und Ökosystemen“ (WBGU 2023, 71) transformative politische Entscheidungen abgeleitet werden, die neben der sozialen und kulturellen auch die biologische und ökologische Vielfalt der Erde erhalten sollen (WBGU 2023, Kap. 3). Die in dem Planetary-Health-Konzept wie dem WBGU-Gutachten so nebenbei zum Ausdruck gebrachte „Verantwortung des Menschen (stewardship) für alles Leben sowie die Biosphäre des gesamten Planeten“ (WBGU 2023, 79) ist theoretisch wie ethisch allerdings sehr voraussetzungsvoll und bislang noch kaum ausformuliert. Der vorliegende Artikel will einen Beitrag zur Schließung dieser Lücke leisten. Es geht im Folgenden also nicht darum, dem Planetary-Health-Konzept weiter nachzuspüren, sondern um die Darstellung und Diskussion eines Natur- und Ethikverständnisses, das dieser Verantwortung gerecht werden könnte. Dafür wird auf das von James Lovelock und Lynn Margulis entwickelte und von Bruno Latour politisierte Gaia-Modell der Natur der Erde zurückgegriffen (Kap. 2). Anschließend werden die ethischen Implikationen des Modells herausgehoben (Kap. 3), gefolgt von der Darstellung eines Naturethikansatzes, anhand dessen sich transformative politische Entscheidungen vor dem Hintergrund der „Berücksichtigung der Bedarfe von Arten und Ökosystemen“ (WBGU 2023, 71) analysieren und bewerten lassen (Kap. 4). Abschließend werden Einwände diskutiert und offen bleibende Fragen herausgestellt (Kap. 5), gefolgt von einem Fazit (Kap. 6).

2. Gaia – Modellierung des ökologischen Netzwerkes der Erde

Gaia (auch Ge genannt) war in der antiken griechischen Mythologie der Name für die Göttin der Erde und ist heute noch Wortbestandteil von Begriffen wie *Geologie*, *Geografie*, *Geometrie* usw. James Lovelock (1992; 2021) und Lynn Margulis (2021), greifen auf diesen Namen zurück, um in dem maßgeblich von ihnen entwickelten Gaia-Konzept die Erde als „ein kybernetisches System mit der Neigung zur Homöostase, nachgewiesen durch chemische Anomalien in der Erdatmosphäre“ (Lovelock o. A., zit. in Margulis 2021, 155f.), zu benennen. Diese Namensgebung erwies sich allerdings als ungeschickt, öffnete sie doch die Tür für zahlreiche Missverständnisse, die hier zunächst entkräftet werden sollen.

Gaia meint keine Esoterik oder philosophische Metaphysik im Sinne eines teleologischen Systems, das sein Ziel in sich trägt und sich entsprechend selbst reguliert. „Die Gaia-Hypothese ist strenge Naturwissenschaft. Sie besagt, die Oberfläche unseres Planeten verhalte sich in ganz bestimmter, eingeschränkter Hinsicht wie ein physiologisches System.“ (Margulis 2021, 162) Der Planet Erde reguliert sich „durch

unbewusste, ständig wiederkehrende Abläufe“ (Margulis 2021, 166) biochemischer Prozesse. Es ist „ein selbsttätiges, nicht aber ein zweck- und zielgerichtetes System“ (Lovelock 2021, 74).

Damit ist zugleich die falsche Vorstellung entkräftet, Gaia meine eine Art „heiligen Organismus“ (Braidotti 2013, 84). Nach Lovelock und Margulis lässt sich die Erde zwar „im biologischen Sinn“ als „Körper“ beschreiben, „der durch komplizierte physiologische Vorgänge am Leben erhalten wird“ (Margulis 2021, 151). Margulis spricht hier von einer „seit mindestens drei Milliarden Jahren“ (Margulis 2021, 151) fortdauernden biologischen Vielfalt in Form von „mindestens zehn, vielleicht auch mehr als 30 Millionen untereinander verbundener, lebender Arten“, die in Wechselwirkung mit ihrer Umgebung einen „unaufhörlich aktiven Körper bilden“ (Margulis 2021, 157), der „unaufhörlich neue Umgebungen und neue Lebewesen hervorbringt“ (Margulis 2021, 158). Gaia steht also für die Idee, dass die Erde „aus der Gesamtheit der Organismen, der Oberflächenfelsen, der Meere und der Atmosphäre besteht, die eng zu einem sich evolvierenden System verknüpft sind“ (Lovelock 2008, 234), nicht jedoch für eine eigenständige, gar zielgerichtete Entität.

Grund der zahlreichen Fehlinterpretationen des Gaia-Modells ist neben der Namensgebung aber vor allem auch Lovelocks metaphorische und mitunter zweideutige Wortwahl. Gleichwohl ist aber „Metaphorik in der Rede über Gaia unvermeidlich“ (Friedrich 2018, 23), weil es darum geht, ganzheitliche Zusammenhänge zu artikulieren, von denen es keine unmittelbare Anschauung gibt und die begrifflich entsprechend kaum einholbar sind (Friedrich 2018, 24). Bruno Latour (2010a; 2012; 2017a; 2018; 2010b), der das Gaia-Konzept im Rahmen seiner „Akteur-Netzwerk-Theorie“ darzustellen sucht, versucht genau diese Schwierigkeit der begrifflich kaum einholbaren Ganzheitlichkeit zu beheben, indem er auf Netzwerkmetaphern zurückgreift. So wie die Knotenpunkte eines Netzes Fäden benötigen, die einen Knoten mit anderen Knoten im Netzwerk verbinden, existieren auch die konkreten Dinge dieser Erde nicht losgelöst von den Verbindungen mit anderen Dingen, weil sie nur dadurch überhaupt existieren können.

Allerdings birgt die Netzwerkmetapher ein harmonistisches Missverständnis. Nur allzu leicht macht sie unsichtbar, dass es sich um verwobene, aber „divergierende Interessen“ handelt, die existenziell „aufeinander angewiesen sind“ (Folkers/ Opitz 2020, 192). Isabelle Stengers (2010, 35/266) beschreibt dies als „gegenseitige Ergreifung“ („reciprocal capture“), durch die „symbiotische Existenzweisen entstehen und von ihnen abhängige Werte produziert werden“ (Löffler 2018, 100f.). Dabei lassen sich verschiedene Ergreifungsweisen unterscheiden: solche, die für alle Beteiligten förderlich sind; solche, die nur einem Beteiligten nützen, den anderen aber

nicht schaden; und solche, bei denen der Nutzen der einen Beteiligten auf Kosten der anderen geht (vgl. Folkers/Opitz 2020, 192). Allen Ergreifungs- resp. Netzwerkweisen ist dabei gemeinsam, dass sich alle Beteiligten gegenseitig „vereinnahmen, durchdringen und verändern“ (Folkers/Opitz 2020, 195), wodurch Dinge niemals nur für sich, sondern zugleich immer auch für andere sind.

Damit lässt sich Gaia nicht nur als zur Homöostase neigender kybernetischer (vgl. Lovelock o. A. zit. in Margulis 2021, 155f.), sondern vielmehr als dialektischer Prozess verstehen, bei dem sich sowohl die einzelnen Entitäten bzw. Dinge als auch das sie gemeinsam hervorbringende Ganze entlang ihrer Wechselwirkungen und im Laufe der Zeit durchdringen und qualitativ verändern. Einmal mehr unterstreicht dies die Notwendigkeit, die Beziehungen der Dinge zueinander sowie deren Relevanzen füreinander zu fokussieren. Dieses zu fokussierende *inter esse* (Dazwischen-Sein) der Dinge verweist darauf, dass nichts beziehungslos voneinander existiert und dass die Beziehungen der Dinge zueinander zugleich deren existenzielle Relevanzen darstellen, durch die sie die eben erwähnten „von ihnen abhängigen Werte produzieren“ (Löffler 2018, 100f.). Gaia beschreibt die Erde also als eine Welt, die „durch die fortschreitende Verkupplung benachbarter Entitäten“ unablässig zu einem „Multiversum von Nachbarschaften, von aufeinander einwirkenden Interessen und Werten“ „komponiert“ (Löffler 2018, 112) wird. Die Gaia komponierende „wechselseitige Abhängigkeit von Entitäten macht also die Annahme oder das Ziel eines ‚großen Ganzen‘ überflüssig“ (Löffler 2018, 104) .

Auf dieses Komponieren insistiert auch Latours Aufgreifen des Gaia-Modells, wobei er betont, dass sich die Dinge bzw. Entitäten entlang ihrer Existenznotwendigkeiten (neu) zusammensetzen, ohne dass die Heterogenität der Dinge in dieser multiversalen Gaia-Komposition verloren geht (vgl. Latour 2010b). Latour bereichert das Gaia-Konzept auch durch seine Unterscheidung zwischen Akteur*innen und Aktanten. Als *Akteur*innen* bezeichnet er alles, was eine Situation *direkt* verändert. Mit dem Begriff der *Aktanten* versucht Latour alles zu erfassen, was eine beobachtbare Wirkung auf handelnde Akteur*innen – menschliche wie nicht-menschliche – hat (vgl. Laux 2014, 271). Aktanten handeln dabei nicht selbst, sondern verändern eine Situation *indirekt*, indem sie eine Wirkung auf Akteur*innen haben, die dann eine Situation direkt verändern. Handeln meint bei Latour jede direkte und indirekte Tätigkeit, die „eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht“ (Latour 2007, 123). Dieses konsequenzialistische Handlungsverständnis unterscheidet nicht länger kategorisch zwischen intendierten und nicht-intendierten, zwischen bewusst und unbewusst vollzogenen Tätigkeiten, zwischen Handlung und Verhalten. Unterschieden wird lediglich, ob etwas eine Situation direkt (Akteur*innen) oder indirekt (Aktanten) verändert. Aktanten

erweisen sich damit ebenso als „aktive Bestandteile“ (Hillebrandt 2015, 15) von Gaia wie menschliche Akteur*innen und nicht-menschliche Akteure¹ auch.

Mit dem Begriff der Aktanten ist in Bezug auf Gaia ein sehr weites Feld adressiert. Er umfasst zunächst den gesamten Bereich der Technosphäre von Menschen, also sämtliche menschlichen Artefakte vom einfachsten Steinwerkzeug bis hin zur digitalisierten Industrie sowie die damit jeweils verknüpften individuellen und gesellschaftlichen Lebensweisen. Dies schließt die in diese Lebensweisen eingelassenen subjektiven Vorstellungen von sich selbst und anderen Menschen bzw. Lebewesen, von der Erde und der Natur, dem guten oder schlechten Leben ein, aber auch die entlang dieser Lebensweisen hervorgebrachten gesellschaftlichen bzw. vergesellschafteten menschlichen und nicht-menschlichen Naturverhältnisse.

Aktanten meint in dieser Hinsicht zunächst also alle technischen und geistig-materiellen Produkte von Menschen und Tieren (etwa Biberdämme, Bienenwaben, Vogelnester usw.).² Aktanten meint also einerseits alle Produkte von Menschen und Tieren (und ggf. auch Pflanzen), die auf sie zurückwirken und ihr Handeln beeinflussen. Andererseits aber auch Böden, Meere, Wälder, Felsen, Landschaften, Atmosphäre, das Klima usw. Auch sie haben allesamt Wirkungen auf menschliche Akteur*innen wie nicht-menschliche Akteure und beeinflussen diese in ihrem jeweiligen Handeln. In diesem Sinne handeln etwa Böden, das Klima oder auch Städte nicht, beeinflussen jedoch Menschen, Tiere, Pflanzen etc. in ihrem Handeln.

Nach der Klärung der zentralen Begriffe des Gaia-Konzepts lässt sich das demgemäße global-geophysiologische Interaktions- und Wechselwirkungsverhältnis dieser Erde idealtypisch³ wie folgt auffächern. Es umfasst

1. die Wechselwirkungsverhältnisse zwischen den Menschen im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Naturverhältnisse⁴ (vgl. Brand/Görg 2008; Brand/Görg 2022)

-
- 1 Im Folgenden werden Bezugnahmen auf nicht-menschliche Akteure (Tiere, Pflanzen) und Aktanten nicht gegendert, da sich die Konstruktion von Geschlecht und Geschlechterrollen, wie sie im Rahmen menschlicher Gesellschaften als menschliche Konstruktionsleistungen vollzogen werden, im Bereich des Nicht-Menschlichen – zumindest meiner bisherigen Kenntnis nach – nicht zeigt. Daher wäre die Übertragung menschlicher Geschlechter(rollen)konstruktionen auf Nicht-Menschliches meines Erachtens ein Beispiel für den in Kap. 4 kritisierten naiven Anthropomorphismus. Fall ich mich diesbezüglich irren sollte, bin ich für weiterführende Hinweise dankbar.
 - 2 Ob auch Pflanzen technische Artefakte bzw. Aktanten hervorbringen, wäre an dieser Stelle mit Biolog*innen und Botaniker*innen zu diskutieren und soll hier nicht entschieden werden
 - 3 Idealtypisch meint hier, dass sich die folgend genannten Komponenten 1-7 nicht getrennt voneinander vorfinden lassen, sondern stets dialektisch miteinander verwoben sind und hier nur zu Darstellungs- und Analysezwecken isoliert werden.
 - 4 Der Begriff gesellschaftliche Naturverhältnisse adressiert die Art und Weise, wie sich Men-

- sowie ihren darin entwickelten Lebens-, Angangs-⁵ und Umgangsweisen;
2. die Wechselwirkungsverhältnisse zwischen Menschen und ihren Aktanten, also Artefakten, Landschaften, (regionalem) Klima usw., die sich ebenfalls im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Naturverhältnisse sowie ihrer darin entwickelten Lebens-, Angangs- und Umgangsweisen bewegen;
 3. die Wechselwirkungsverhältnisse zwischen Menschen und nicht-menschlichen Akteuren (Tieren, Pflanzen etc.), die ebenfalls im Ramengesellschaftlicher Naturverhältnisse sowie darin entwickelter Lebens-, Angangs- und Umgangsweisen verstanden werden müssen;
 4. die Wechselwirkungsverhältnisse zwischen nicht-menschlichen *Akteuren* untereinander, also das große Feld der Verhältnisse *innerhalb* bestimmter Tier- und Pflanzengattungen und zwischen diesen, aber auch das gattungsübergreifende Verhältnis *zwischen* verschiedenen Tier- und Pflanzengattungen;
 5. die Wechselwirkungsverhältnisse zwischen nicht-menschlichen Akteuren und ihren jeweiligen artspezifischen Aktanten (bspw. Landschaften, Ökotope, Klima);
 6. die Wechselwirkungsverhältnisse zwischen Aktanten untereinander, also bspw. zwischen verschiedenen Ökotope und Ökosystemen, zwischen Städtebau, Landschaftsgestaltung und regionalem Klima usw.
 7. In dem Wechselwirkungsverhältnis all dieser Wechselwirkungsverhältnisse

schen „über Produktion und Arbeit, Wissen(schaft) und Technologie, Kultur und Politik“ und vor dem Hintergrund ihrer techn(olog)ischen Mittel und Möglichkeiten natürliche Rohstoffe, Ressourcen, Energiequellen aneignen (müssen), „um zu (über)leben“ (Brand/Görg 2022, 38). D. h., wie sie dafür in Landschaften und Ökosysteme eingreifen, diese stören, gar zerstören (müssen), welche ökologischen Rückwirkungseffekte auf die Gesellschaft dadurch entstehen und wie Gesellschaft diese wiederum reguliert, ignoriert oder externalisiert. Der Begriff adressiert zugleich aber auch spezifische Lebensweisen, die durch diese gesellschaftlichen Naturverhältnisse hervorgebracht werden und die Art und Weise der Menschen prägen, über Natur (Tiere, Pflanzen, Ökosysteme) zu denken, ihr gegenüber zu agieren und mit ihr umzugehen (vgl. Brand/Wissen 2017, Kap. 3). Die Vorstellung von Natur umfasst dabei auch Vorstellungen über die *menschliche* Natur, d. h. die Verfügbarkeit über menschliche Körper, deren Klassifizierung und Deutung sowie die Umgangsweise mit ihnen. Gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse zur außer- und nicht-menschlichen Natur werden so auf sich selbst übertragen und reproduziert (vgl. Brand/Wissen 2017, Kap. 3).

- 5 Der Begriff des Angangs rekurriert auf die Art und Weise, was Menschen einander „angehen“, woraus resultiert, wie sie miteinander „umgehen“. Was sie einander angehen, ist dabei abhängig von ihren gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen und den Lebensbedingungen, die ihnen dadurch entstehen; wie sie also in ihren Produktionsverhältnissen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden und entsprechend einander angehen. Die hier vertretene Auffassung des Angangs orientiert sich damit eher an Marx (1968) als an Husserl (1997) oder Heidegger (2000; 2003) sowie Vetsch (1992), die den Begriff ursprünglich und unterschiedlich prägen.

entwickelt sich die Erde zu dem konkreten Planeten, der er ist – und der sich dadurch von offenbar allen anderen Planeten unterscheidet, die wir bislang kennen.

Gaia umfasst also nicht nur die stofflichen resp. physiologischen Interaktionen innerhalb der Biosphäre der Erde (inklusive der dort hervorgebrachten Technosphäre), sondern auch die innerhalb der Geo-, Hydro- und Atmosphäre sowie die Interaktionen bzw. Wechselwirkungen zwischen Biosphäre und Geosphäre. Gaia ist in diesem Sinne „die Summe interagierender Ökosysteme, die auf der Erde ein einziges gewaltiges Ökosystem“ (Margulis 2021, 159) mit regionalen und globalen Eigenschaften bilden. ‚Summe‘ darf hierbei allerdings nicht additiv verstanden werden, sondern, wie bereits dargestellt, dialektisch: Gaia ist nicht nur die Summe ihrer Bestandteile und auch nicht nur die Summe der vielen oben genannten Wechselwirkungen untereinander, sondern immer auch das jeweilige historische (Zwischen)Ergebnis der nur schwerlich berechenbaren Rückwirkungen dieser Wechselwirkungen auf die jeweiligen Bestandteile des Gaia-Netzwerkes und wie sie sich durch ebenjene Rückwirkungen mit- und weiterentwickeln – und eben dadurch sukzessive auf eine veränderte Art und Weise aufeinander wirken und eine veränderte Gaia hervorbringen.

Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Der Think Tank *One Earth* (One Earth/Burkhart 2026) hat – Stand 2023 – weltweit 844 *terrestrial ecoregions*⁶ ermittelt, also geografische Bereiche der Erde, innerhalb derer sich die jeweiligen tierischen und pflanzlichen Akteure⁷ und Aktanten und die Ökosysteme, die sie bilden, recht ähnlich sind und die in ihren „gegenseitigen Ergreifungen“ (Stengers 2010, 35/266) und Interaktionen die vielfältigen *terrestrial ecoregions* hervorbringen.⁸ Diese 844 *terrestrial ecoregions* bilden in ihren Wechselwirkungen und Verschachtelungen („nested“) weltweit 185 übergeordnete *discrete bioregions*⁹ (inkl. 62 *marine provinces*) heraus, also Bereiche, die mehrere *terrestrial ecoregions* umfassen, sich durch

6 Ecoregions are used to describe areas where ecosystems are generally similar“ (Burkart/One Earth 2026).

7 Dass in diesem Modell menschliche Akteur*innen und ihre gesellschaftlichen Naturverhältnisse überhaupt keine Rolle spielen für die Entwicklung der Ökologie der Erde ist zwar erstaunlich und angesichts des menschengemachten Klimakrise keineswegs plausibel, aber das Modell von One Earth bringt die geophysiologische Dialektik der Erde, wie sie mit dem Gaia-Modell beschrieben wird, zumindest vom Grundprinzip her, dennoch recht anschaulich zum Ausdruck.

8 Zur grafischen Veranschaulichung siehe: <https://www.oneearth.org/bioregions-2023/> (abgerufen 20.07.2026).

9 „Bioregions often consist of one biome type, but in some cases, ecoregions belonging to another biome are included when those ecoregions are embedded or closely interlinked with an adjoining ecoregion. An example of this is the Guianan savanna, which cannot be separated from the adjacent Guianan forests.“ (Burkart/One Earth 2026).

eine mit geologischen Strukturen verflochtene Gemeinschaft von Tieren und Pflanzen auszeichnen und voneinander meist klar abgrenzen lassen (vgl. One Earth/Burkhart 2026).¹⁰ Diese 185 Bioregionen wiederum sind „fully nested within their parent realm“ (One Earth/Burkhart 2026), wechselwirken also miteinander und lassen sich dadurch in 14 übergeordneten *biogeographical realms* zusammenfassen¹¹, die nach One Earth/Burkhart (2026) eine gemeinsame evolutionäre Geschichte teilen und so auch in ihrem historischen Zusammenwirken die Ökologie der Erde bilden, die sich – unter ergänzender Einbeziehung menschlicher Akteur*innen und ihre vielfältigen gesellschaftlichen Naturverhältnisse in das Modell von One Earth – als Gaia bezeichnen lässt. Allerdings ist die Entwicklung von Gaia nicht allein mit der Entwicklung vom Lokalen zum Globalen zu beschreiben, sondern immer nur und auch in ihren Rückwirkungseffekten vom Globalen zum Lokalen. Die globalen Wechselwirkungen der biogeographischen Bereiche wirken zurück auf in die darin eingelassenen Bioregionen, diese wiederum auf die darin eingelassenen Ökoregionen und diese auf die jeweiligen lokalen menschlichen wie nicht-menschlichen Akteure(*innen) und Aktanten vor Ort. Und zugleich: Veränderte Wechselwirkungen der lokalen menschlichen wie nicht-menschlichen Akteur(*innen) und Aktanten vor Ort bringen letztlich eine veränderte Erdökologie resp. Gaia hervor. Gaia ist also kein historisch fixes Endergebnis, sondern ein – wenn man so will – immer nur multikomplex bedingtes Zwischenergebnis zu einem bestimmten erdgeschichtlichen Zeitpunkt.

3. Vom Gaia-Modell zur Gaia-Ethik

Wenn im Gaia-Modell nicht nur nichts beziehungslos voneinander existiert, sondern die Beziehungen der Dinge zueinander zugleich auch deren physische Existenznotwendigkeiten und daher eine existenzielle Relevanz, einen Wert darstellen, ist damit das Feld der Ethik berührt.

Wert meint hierbei keinen Wert *an sich*, der auch dann existieren würde, wenn der Träger des Wertes nicht (mehr) existieren würde. Auch keinen alleinigen Wert *für sich*, da im Gaia-Modell alles zugleich immer auch etwas für ein Anderes darstellt, so dass alles Existierende nicht nur eine Mitwelt hat, sondern zugleich immer auch eine Mitwelt ist. Wert muss entsprechend als Wert *für sich* und zugleich als Wert *füreinander* verstanden werden, wobei sich der Wert *füreinander* als Relevanz füreinander, d. h. als existenzielle Notwendigkeit benennen lässt, wie etwas auf anderes

10 Zur grafischen Veranschaulichung siehe: <https://www.oneearth.org/bioregions-2023/> (abgerufen 20.07.2026).

11 Zur grafischen Veranschaulichung siehe: <https://www.oneearth.org/bioregions-2023/> (abgerufen 20.07.2026).

angewiesen ist, um für sich existieren zu können. D. h. es gibt immer eine „Gleichwertigkeit und Gleichzeitigkeit koexistierender Entitäten und deren Beziehungen in einem gemeinsamen Milieu“ (Löffler 2018, 103). Durch diese „symbiotische[n] Existenzweisen“ bildet alles Existierende immer auch Relevanzen füreinander „und von ihnen abhängige Werte“ (Löffler 2018, 100 f.) heraus, die für eine bestimmte Existenzweise als relevant resp. wertvoll zu bezeichnen sind. Das Gaia-Modell fokussiert also, wer wen oder was ergreifen (vgl. Stengers 2010 35/266) muss, um auf eine bestimmte, gattungsspezifische Art und Weise existieren zu können. Bei Latour zeigt sich dies in seiner Forderung nach einer „Geo-Grafie der Beschwerden“ (Latour 2018, 112). Gemeint ist eine empirische und erfahrungsbasierte Bestandsaufnahme der Erde, *was* und *wer* von *wem* und *was* abhängt, um existieren zu können, oder auch um aus der Beeinträchtigung dieser Existenz politische Konsequenzen abzuleiten, die auf die Repräsentation und den Schutz der Einzelwesen sowie ihrer Beziehungen abzielen. Latour spricht hier von einem „Parlament der Dinge“ (Latour 2010a) bzw. von einer „Gaia-Politik“ (Latour 2010a, 14; zum Überblick Schmidt 2022). Gaia ist also „ein wissenschaftspolitisches und mehr noch ein ethisches Konzept, das [...] eher an Vorstellungen von Diversität und Egalität anschließbar ist als an Vorstellungen von Funktionalität und systemischer Geschlossenheit“ (Löffler 2018, 118).

Eine Gaia-Ethik, die diesem Anspruch gerecht werden will, kann daher keine nur auf Menschen, auch keine nur auf leidensfähige und keine nur auf alle Lebewesen beschränkte Ethik sein, sondern muss eine allumfassende, also holistische Ethik sein, die Belebtes und Unbelebtes gleichermaßen adressiert.

Allerdings hätte Latour die Verortung des Gaia-Konzepts in einer holistischen Naturethik wohl eher abgelehnt. Denn beim Gaia-Konzept handelt es sich nach Latour um eine „Connectivity without holism“ (2017b, 75, zit. in Gertenbach und Laux 2019, 248). „Gaia is not a God of Totality“, so Latours (2017b) Überschrift.

Bei genauerem Besehen zeigt sich aber, dass Latour nur eine ganz bestimmte Form des Holismus ablehnt: nämlich den auch als Ökozentrismus bezeichneten *monistischen* Holismus, wonach die „biotische Gemeinschaft bzw. die Ökosysteme und die Biosphäre [...] einen Eigenwert [besitzen], der über dem Wert ihrer Bestandteile liegt“ (Dierks 2016, 170). D. h. der monistische Holismus tendiert dazu, Ganzheiten einen moralisch vordringlicheren und höheren Wert gegenüber den Einzeldingen zuzugestehen, die in ihren „gegenseitigen Ergreifungen“ (Stengers 2010, 35/266) diese Ganzheiten bilden. Der ethische Wert der Einzeldinge bemisst sich dann allein an seiner Relevanz für eine übergeordnete Ganzheit – was dem Ökozentrismus den Vorwurf von Umwelt- oder Ökofaschismus einbrachte (vgl. Stengers 2010, 172). Das ist es, was Latour als Holismus ablehnt.

Demgegenüber haben sich aber auch andere Konzepte des Holismus entwickelt, die von Latour aber offenbar nicht (mehr) rezipiert wurden. So etwa der *pluralistische* Holismus von Martin Gorke (2018). Auch er gesteht, wie der *monistische* Holismus, belebten wie unbelebten Einzelwesen und den Ganzheiten ethische Werte und damit Schutzwürdigkeit zu. Aber er formuliert eine ethische Gleichwertigkeit von Einzelwesen und Ganzheiten wie etwa Arten, Ökosystemen oder dem Planet Erde (vgl. Gorke 2018, 22; zu den damit verbunden ethischen Problemen s. das folgende Kapitel).

Die ethische Anerkennung der existenziellen Relevanzen, die belebte (menschliche und nicht-menschliche) und unbelebte Akteure und Aktanten entlang ihrer eigenen Existenznotwendigkeiten *miteinander* und *füreinander* herausbilden, wird bei Gorke zwar kaum ausformuliert, steckt aber in seinem Verständnis von Holismus, wonach „[n]ichts Natürliches [...] nur als Mittel für anderes“, sondern alles „auch um seiner selbst willen“ (Gorke 2018, 22) existiert. Darin kommt die bereits dargestellte Dialektik des Für-sich-Seins und des zugleich immer auch Für-andere-Seins zum Ausdruck, was mit Löffler als „Gleichwertigkeit und Gleichzeitigkeit koexistierender Entitäten und deren Beziehungen in einem gemeinsamen Milieu“ (Löffler 2018, 103) bezeichnet wurde. Es sind diese Relevanzen, die im Gaia-Modell einen zentralen Stellenwert einnehmen und die in ihrer Pluralität bei der menschlichen¹² Gestaltung gesellschaftlicher Naturverhältnisse politisch und ethisch berücksichtigt werden sollen. In diesem Sinne spricht Gorke von einem *pluralistischen* Holismus (vgl. Gorke 2018, 23) und genau darin zeigt sich die Anschlussfähigkeit seiner Ethik an das Gaia-Konzept bei Lovelock und Margulis bzw. an dessen Politisierung bei Latour.

4. Pluralistischer Holismus als Gaia-Ethik

Margulis und Lovelock gingen lange davon aus, dass Menschen weder „Verantwortung für die lebende Erde [...] übernehmen“ (Margulis 2021, 169) sollen noch müssen, da sie „weder Eigner noch Verwalter dieses Planeten“ seien (Lovelock, zit. nach Sheldrake 1993, 184). Jegliche ‚Verantwortungsübernahme‘ sei daher bloße „Rhetorik der Machtlosen“ und „lächerlich“ (Margulis 2021, 151). Später musste sich Lovelock allerdings eingestehen, dass „wir zu spät herausgefunden“ haben, dass Gaia's Selbstregulierung „versagt und das irdische System sich rasch einem kritischen Zustand nähert, der alles Leben in Gefahr bringt“ (Lovelock 2008, 15). Vor diesem Hintergrund ist eine Ethik, die nicht nur alles Leben, sondern auch alle für

12 Es geht also nicht darum, Handlungen von Tieren oder Pflanzen ethisch zu bewerten, „[d]enn es sind ausschließlich die menschlichen Handlungen, die einer ethischen Bewertung zugänglich sind“ (Gorke 2018, 144).

das Leben benötigten geophysiologischen Symbiosen und Ergreifungen zu schützen (oder wenigstens zu schonen) beansprucht, dringend notwendig. Benötigt wird also eine „Ethik der uneingeschränkten moralischen Berücksichtigung“ (Gorke 2000, 88).

Diese Berücksichtigung nimmt für Gorke ihren Ausgangspunkt darin, dass jeder Mensch eine Entscheidung im Sinne einer „Urwahl“ zwischen einem egoistischen und einem moralischen Standpunkt treffen muss (Gorke 2018, 36): Wer will ich sein – *Machtmensch* oder *Moralmensch*? Jemand, die*der anderen gegenüber rücksichtslos oder rücksichtsvoll agiert? Als Moralmensch zeichne sich aus, wer nicht nur sich selbst, sondern auch anderen Menschen einen Eigenwert und Selbstzwecke einräume. Eigenwert meine dabei, „dass eine Entität nicht nur aufgrund ihres materiellen oder immateriellen Nutzens rücksichtsvoll behandelt werden soll, sondern um ihrer selbst willen“ (Gorke 2018, 21). Wo dieser Schluss von sich auf andere nicht vollzogen werde, würden andere Menschen im Vergleich zu sich selbst für weniger wertvoll und berücksichtigungswürdig erachtet, was einem egoistischen Standpunkt entspreche (vgl. Gorke 2018, 38f.).

Der moralische Standpunkt hat für Gorke allerdings „universalen Charakter“ und beansprucht „Ausnahmslosigkeit in der reinsten Bedeutung des Wortes“, d. h. er umfasst die „moralische Berücksichtigung aller Entitäten“ und führt in seiner Konsequenz „zum Holismus“, wonach „[a]llen Entitäten [...] ein Eigenwert zu[kommt]“ (ebd., 39). Der hier von Gorke behauptete Eigenwert aller Entitäten ist also kein vom Menschen unabhängiger, ihm seiner Existenz vorausgehender oder wie auch immer metaphysisch zu begründender Wert, sondern eine Anthroponomie¹³. Denn es sind letztlich Menschen, die Wesen und Dingen, menschlichen Akteur*innen sowie nicht-menschlichen Akteuren und Aktanten Werte zusprechen und diese zur Grundlage ihres Handelns machen (vgl. Teutsch 1988, 60; Gorke 2018, 29). Gorke (2018, 29) hält anthroponom formulierte Werte für unvermeidlich: „Wer hieran immer noch Zweifel hat, sei an einen Eigenwert erinnert, der für ihn stets außerhalb jeglicher Diskussion steht: sein eigener. [...] So gut wie jeder räumt zumindest seiner Familie, seinen Freunden und jenen Menschen, denen er sich verbunden fühlt, ebenfalls einen Eigenwert ein. Dass es Eigenwerte, gibt‘ – in dem Sinne, dass wir sie uns und anderen immer schon zuschreiben – kann somit als gesichert gelten. Die

13 Der Begriff Anthroponomie bringt die Unvermeidlichkeit des *erkenntnistheoretischen* Anthropozentrismus zum Ausdruck, grenzt ihn aber begrifflich vom *ethischen* Anthropozentrismus ab, der keineswegs zwingend aus dem erkenntnistheoretischen Anthropozentrismus geschlossen werden kann. Um Missverständnisse und unreflektierte Gleichsetzungen von erkenntnistheoretischem und ethischem Anthropozentrismus zu vermeiden, führte Teutsch seinerzeit den Begriff Anthroponomie in die Naturethik ein.

Frage ist nur, wem außer diesen wenigen von uns geschätzten Personen wir sonst noch einen Eigenwert zuschreiben können und sollen.“ (Gorke 2004, 16) – und Gorke (2004, 17) beantwortet die Frage: „Kein Naturwesen wird aus der Moralgemeinschaft ausgeschlossen.“

Für diese verallgemeinernde Schlussfolgerung ‚von sich auf alles‘ orientiert sich Gorke (recht lose) an Ockhams Sparsamkeitsregel, wonach eine Theorie oder ein Konzept zu bevorzugen ist, wenn es gegenüber anderen Theorien oder Konzepten weniger theoretische bzw. ontologische Vorannahmen impliziert (Cloeren 1984). Entsprechend konstatiert Gorke (2018, 42), dass Ethik-Konzepte, die Ausnahmen bei der Moralgemeinschaft formulieren und theoretisch begründen, warum sie nur manchem und nicht allem Existierenden einen Wert zusprechen bzw. ethische Einschränkungen vornehmen, notwendigerweise mehr ontologische Vorannahmen umfassen als solche, die ausnahmslos allem Existierenden einen gleichwertigen Eigenwert zusprechen. Der Bezug zur ontologischen Sparsamkeitsregel ergibt sich für ihn dabei allein schon aus dem Umstand, dass sie im Alltag immer dann zur Anwendung kommt, „wenn es darum geht, chauvinistische Moralsysteme und deren Ausgrenzung bestimmter Menschen aus der Moralgemeinschaft zu kritisieren“ (Gorke 2018, 46). Gorke geht es darum, diese Regel konsequent anzuwenden, um letztlich jegliche ethische Ausgrenzung auszuschließen. Sei es nun dadurch, dass sich eine Ethik nur auf alle Deutschen, nur auf alle weißen Menschen, nur auf alle Menschen, nur auf alle leidensfähigen Tiere oder nur auf alle Lebewesen bezieht. In jeder dieser gruppenbezogenen Ethiken bedarf die Eingrenzung des Geltungsbereichs eines theoretischen Mehraufwands, der bei der konsequenten Vermeidung gruppenbezogener ethischer Ausgrenzungen durch ethische Inklusion aller in die Moralgemeinschaft schlichtweg nicht notwendig ist. Damit plädiert Gorke letztlich für einen egalitären Holismus, der nicht nur die Wesen und Dinge resp. Aktanten selbst, sondern immer auch ihre (existenznotwendigen) Beziehungen zueinander als ethisch relevant anerkennen soll.

Aus dem universalen Charakter des moralischen Standpunkts und dem ontologischen Sparsamkeitsgebot folgt für Gorke nun konsequenterweise eine Umkehr der Beweislast: „Nicht die *Erweiterung* der Moralgemeinschaft ist rechtfertigungspflichtig, sondern ihre *Einschränkung*.“ (Gorke 2018, 48, Hervorhebung i.O.) Es sind also Vertreter*innen „eingeschränkter Ethikkonzepte“, die plausibel machen müssen, „warum eine ganz bestimmte Eigenschaft – und nicht eine beliebige andere! – für die Aufnahme in die Moralgemeinschaft unabdingbar ist (vgl. Gorke 2018, 48f.). Oder nochmal anders: „Während aus anthropozentrischer Sicht die *Einschränkung* einer prinzipiell unbegrenzten Verfügung über die Natur zu rechtfertigen ist, steht aus holistischer Sicht die *Verfügung* über eine prinzipiell unverfügbare

Natur unter Rechtfertigungszwang.“ (Gorke 2018, 151, Hervorhebung i.O.). Wenn also eine Landschaft bebaut werden soll (für Industrie oder Wohnraum), müssten sich nicht mehr die Tier- und Landschaftsschützer*innen rechtfertigen, sondern die Bauherr*innen.

Aber aus dieser Gleichwertigkeit und Schutzwürdigkeit von allem und jedem Existierenden folgt für Gorke nicht, dass keine Differenzierungen und Abwägungen erlaubt seien – etwa zwischen Menschenrechten und Tierrechten –, oder dass ausnahmslos alle Naturerscheinungen – etwa Corona-Viren – ethisch gutgeheißen werden müssen und was ihn letztlich zum *pluralistischen* Holismus führt. Er plädiert vielmehr für eine zweistufige Ethik, die zunächst Prima-Facie-Regeln formuliert, also prioritär geltende Regeln, die absolut gelten sollen und beinhalten, dass ausnahmslos alles moralischen Wert und Schutzstatus hat (vgl. Gorke 2018, 168). Als eine solche Regel nennt er das „Prinzip des Nicht-Einmischens“, wonach jegliche Eingriffe in Naturverhältnisse, ob menschliche oder nicht-menschliche, ob wohlmeinend oder nicht, zu unterlassen sind (vgl. Gorke 2018, 123). Dieses Prinzip „reicht von dem Gebot, sich Interventionen in die zwischenartlichen Auseinandersetzungen von Organismen und Populationen zu enthalten, bis hin zu der Forderung, die Selbstorganisation von Ökosystemen und ihrer belebten und unbelebten Teile zuzulassen“ (Gorke 2018, 123). Damit zusammen hängt das „Prinzip des Nicht-Schadens“, also das Unterlassen von allem, was irgendwem oder irgendetwas irgendeinen Schaden zufügt oder auch nur zufügen könnte (vgl. Gorke 2018, 119f.). Im Umkehrschluss gilt entsprechend das „Prinzip des Wohltuns“, also alles zu tun, was irgendwem oder irgendetwas irgendwie förderlich und gedeihlich ist (vgl. Gorke 2018, 120). Sollte das Prinzip des Nicht-Einmischens und des Nicht-Schadens bereits verletzt oder das Prinzip des Wohltuns verpasst worden sein, so gilt das „Prinzip der wiederherstellenden Gerechtigkeit“: „Es reicht von der tierärztlichen Hilfe gegenüber angeschossenen, angefahrenen oder mit Chemikalien kontaminierten Einzelindividuen bis hin zu den kollektiven Naturschutzmaßnahmen der Flussrenaturierung, der Wiedervernässung von Feuchtgebieten oder der Wiedereinbürgerung lokal ausgerotteter Arten.“ (Gorke 2018, 124) Dabei kann es nicht bloß um Reparatur oder Wiedergutmachung gehen, sondern einen bereits angerichteten Schaden wieder so „zurückzubiegen“, dass die, der oder das Beschädigte weiter gedeihen kann wie vor der Schädigung (vgl. Gorke 2018, 124).

Gorke sieht aber durchaus, dass nicht nur kein Mensch und kein Lebewesen, sondern überhaupt nichts existieren kann, ohne aufgrund der Notwendigkeit „gegenseitiger Ergreifungen“ (Stengers 2010, 35/266) gegen eines der vier Prima-Facie-Prinzipien zu verstoßen, weswegen eine zweite, relationale Ethik-Stufe hinzugefügt werden muss, die das Abweichen von menschlichen Handlungen von den Prima-

Facie-Regeln reguliert.

Während die erste Stufe der Ethik eine binäre Unterscheidung von erlaubten oder verbotenen Handlungen vornimmt, wird auf der zweiten Stufe eine graduelle Unterscheidung von ‚besseren‘ und ‚schlechteren‘ Handlungen vorgenommen. Hier geht es also anhand weiterer Prinzipien um ein Abwägen von menschlichen Handlungen, die gegen die Prima-Facie-Regeln verstoßen. Gorke nennt hierfür das „Prinzip der Selbstverteidigung“, wonach es zum Schutz des eigenen Überlebens durchaus zulässig sein kann, andere (nicht)menschliche Akteur*innen und/oder Aktanten nicht nur zu benutzen, sondern auch zu beeinträchtigen, zu töten bzw. zu zerstören (etwa Corona-Viren) (vgl. Gorke 2018, 170). Zudem das „Prinzip der Verhältnismäßigkeit“, wonach anderen (nicht)menschliche Akteur*innen und/oder Aktanten nur dann geschadet bzw. sich in ihre „Interessen oder Belang“ eingemischt werden darf, „wenn existenzielle menschliche Interessen dies unumgänglich machen“ (Gorke 2018, 173). Im Abwägungsfall genießen Menschenrechte also Priorität gegenüber Tierrechten und den Rechten anderer nicht-menschlicher Akteure und Aktanten. Gleichwohl genießen deren Rechte Priorität gegenüber „[r]andständige[n] (nicht-basale[n])“ (Gorke 2018, 173) Interessen von Menschen. Hinzu kommt das „Prinzip des kleinsten moralischen Übels“, wonach alle menschlichen Einmischungen und Eingriffe in Naturverhältnisse auf ihre Konsequenzen hin überprüft und diejenigen mit der geringsten Eingriffs- und Schadenstiefe sowie der größten Wohltuns- oder Wiederherstellungstiefe bevorzugt werden sollen (vgl. Gorke 2018, 176f.). Das „Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit“ schließlich beinhaltet, dass bei jeder menschlichen Nutzung von Ökosystemen (Landschaften, Gewässer, Wälder) die Hälfte der beanspruchten Fläche unter Schutz vor menschlichen Zugriffen gestellt werden soll, so dass sich nicht-menschliche Akteure und ihre Aktanten dort ungestört entwickeln können (vgl. Gorke 2018, 180f.). Für eine passgenaue Abwägung formuliert Gorke noch weitere Kriterien, wie Eingriffsumfang und -häufigkeit, die Regenerationsfähigkeit oder das Entwicklungspotenzial dessen, was genutzt bzw. in das durch menschliche Handlungen eingegriffen werden soll, etc. (vgl. Gorke 2018, Kap. 18b).

Es geht in Gorkes pluralistisch-holistischer Ethik also nicht darum, Eingriffe, Nutzungen bzw. Instrumentalisierungen nichtmenschlicher Akteure und Aktanten per se für moralisch verwerflich zu erklären, sondern für den Fall von Zielkonflikten von den Prima-Facie-Regeln abweichen und Abwägungen vornehmen zu können. Als Orientierungspunkt für solche reflektierten Abwägungen auf der zweiten Ethikstufe formuliert Gorke als ethisches Gebot: *„Instrumentalisiere andere Wesen und Gesamtsysteme so wenig und schonend wie möglich!“* (Gorke 2018, 113, Hervorhebung i.O.)

Gorke fasst die Vorzüge seiner zweistufigen Ethik wie folgt zusammen: „Erstens stellt sie mit ihrer absoluten Ebene und den nicht abgestuften Eigenwerten sicher, dass die [...] Prinzipien der Spezies-Unparteilichkeit und metaphysischen Sparsamkeit auch bei Abwägungsfragen noch so weit wie irgend möglich gewahrt werden. [...] Zweitens verhindert sie mit der relativen Ebene, dass die dabei getroffenen [...] Einzelentscheidungen gänzlich aus dem Bereich der Ethik und damit der Rechenschaftspflicht herausfallen. [...] Drittens schließlich erlaubt sie durch ihre Kombination aus absoluter und relativer Ethik, dass sich sowohl pflichtorientierte (deontologische) als auch folgenorientierte (konsequenzialistische) Aspekte in den Abwägungsprozess einbringen lassen.“ (Gorke 2018, 168).

Auch wenn Gorke das Gaia-Konzept in dem Sinne, dass „die Erde selber [...] ein Lebewesen [sei]“ missinterpretiert, so gesteht er dem Konzept zu, die Erde als sich selbst regulierenden Prozess sichtbar zu machen und auf die Bedeutung der möglichst beschädigungsfreien Gedeihlichkeit von Lebewesen und ihrer geophysiologischen Wechselwirkungen mit ihren Umgebungen für eben diesen klimatologischen Selbstregulierungsprozess der Erde hinzuweisen (Gorke 2018, 146). Sein Plädoyer für eine pluralistisch-holistische Ethik zum größtmöglichen Schutz dieser planetarisch vernetzten Gaia-Gedeihlichkeit, von der letzten Endes nicht nur die Gesundheit resp. Gedeihlichkeit der Menschen, sondern aller Lebewesen abhängt, lässt sich daher durchaus als *Gaia-Ethik* bezeichnen. Gleichwohl bleiben einige Fragen offen, auf die abschließend noch eingegangen werden soll.

5. Einwände und offene Fragen

Gorke nimmt einige übliche Einwände gegenüber holistischen Naturethikkonzeptionen vorweg und beantwortet sie zugleich selbst. So etwa, dass man sich in empfindungsfähige nicht-menschliche Lebewesen vielleicht ja noch gedanklich oder gefühlsmäßig hineinversetzen und deren Empfindungen nachvollziehen kann, während man sich in Unbelebtes resp. „Wesen ohne Bewusstsein weder gedanklich noch gefühlsmäßig hineinversetzen kann“ (Gorke 2018, 100). Wie soll Unbelebtes also Gegenstand der Moral sein können, wenn es Menschen doch völlig fremd bleiben muss?

Gorkes Antwort ist, dass es zunächst darauf ankäme, ein wesensmäßig Anderes als etwas zu betrachten, „das sich nicht in seinen naturwissenschaftlich objektivierbaren materiellen und energetischen Zuständen erschöpft“ (Gorke 2018, 103), sondern als etwas, das eine „Entwicklungsrichtung“ bzw. „Werdensbewegung“ hat, von einer konkreten Mitwelt existenzrelevant abhängig, zugleich aber auch existenzrelevant für mitweltliche menschliche Akteur*innen sowie nicht-menschliche

Akteure und Aktanten ist bzw. sein kann, und das vor diesen Hintergründen beeinträchtigt und geschädigt oder auch gedeihlich behandelt werden kann (vgl. Gorke 2018, 104).

Eine mögliche Form der Bearbeitung dieses Problems wäre bspw. eine künstlerische Herangehensweise. Kunst zeichnet sich dadurch aus, dass sie versucht, den gewöhnlichen Alltagsblick auf die Dinge hinter sich zu lassen, um sich den Dingen um ihrer selbst willen und ohne aneignende Absichten zuwenden zu können (vgl. Gorke 2018, 109). Ein Stein würde also nicht als bloßes Baumaterial betrachtet, sondern als Bestandteil einer Mitwelt, in der er seine Entwicklungsgeschichte und Relevanz für Akteure (etwa für kleinste Tiere, Moose und Flechten) und Aktanten hat (vgl. Gorke 2018, 109). Und es käme eben darauf an, diese individuelle Geschichte und konkrete Relevanz künstlerisch zum Ausdruck zu bringen. Es geht Gorke also darum, „Natur als Subjekt“ (Gorke 2018, 110) sichtbar zu machen. Gemeint ist, dass Dinge dieser Erde unabhängig von ihrer Bewusstseinsfähigkeit als etwas existieren, das „eine eigene, vom Betrachter und seinen Interessen unabhängige Wirklichkeit“ und eine existenzielle Relevanz für seine jeweilige lebende wie nicht-lebende Mitwelt hat und daher ethisch von Belang ist. Für die Kunst macht es dabei keinen Unterschied, ob sie die *Geo*-Grafie oder die *Bio*-Grafie von etwas darstellt. In beiden Fällen wird versucht, die individuelle Entwicklungsgeschichte von etwas und dessen Relevanz für eine Mitwelt darzustellen.

In Gorkes Argumentation scheint eine ästhetische Naturethik durch. Aber sie unterscheidet sich grundlegend von solchen ästhetischen Ansätzen, die Kunst als Mittel verstehen, um die Schönheit der Natur vor Augen zu führen und den Menschen eine gewisse Glücksmöglichkeit zu bereiten (vgl. Seel 2016). Gorke will vielmehr die Verwobenheit der Dinge, ihre gegenseitigen Relevanzen und damit ihre zu berücksichtigende Werthaftigkeit sichtbar zu machen. Offen bleibt dabei aber die Frage, wie eine Gesellschaft politisch-ökonomisch sowie sozio-kulturell gestaltet resp. transformiert werden müsste, damit sie ihre gesellschaftlichen Naturverhältnisse (vgl. Brand/Görg 2008; Brand/Görg 2022) derart ethisch-ästhetisch organisieren und bewirtschaften kann. Wie ließe sich im gesellschaftlichen Alltagsleben der Menschen also ein entsprechender Diskurs initiieren, über den eine pluralistisch-holistische Subjektbildung unterstützt werden kann?

Ein zweiter üblicher Einwand ist der Vorwurf des Anthropomorphismus. Werden der nicht-menschlichen Welt nicht unsere eigenen menschlichen Wertmaßstäbe übergestülpt und diese Welt dadurch vermenschlicht, statt sie in ihrem Selbstsein zu betrachten?

Gorke antwortet, dass es selbstverständlich wir Menschen sind, die die Welt betrachten, zu erkennen meinen und daraus politische bzw. ethische Schlussfolgerungen zu ziehen versuchen. Dass es sich beim pluralistischen Holismus um eine Anthroponomie (vgl. Teutsch 1988, 60; Gorke 2018, 29) handelt, steht damit, wie oben dargestellt, außer Frage. Gleichwohl betont Gorke (2018, 105), dass wir Menschen alles Nicht-Menschliche nicht nur als Menschen erkennen, sondern wir es auch ethisch ein Stück weit vermenschlichen müssen, um ihm in seiner Existenz überhaupt gerecht werden zu können, womit er in der Tat dem Anthropomorphismus das Wort redet.

Dabei kommt es ihm allerdings darauf an, sich stets bewusst zu sein, dass die nicht-menschliche Welt, die wir etwa im Rahmen künstlersicher Herangehensweisen durch die menschliche ‚Brille‘ (bestenfalls auch wissenschaftlich unterstützt, etwa durch Hinzuziehung von Botaniker*innen, Biolog*innen, Geo(physio)log*innen, Sozialwissenschaftler*innen, Philosoph*innen usw.) zu interpretieren versuchen, immer auch ganz anders sein könnte – dass „die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen“ (Adorno 1986, 16), die „Sache der Logik“ also nicht zwingend mit der „Logik der Sache“ identisch ist (vgl. Marx 1978, 216). Aus dieser Einsicht in die Nicht-Identität von menschlicher Betrachtung bzw. ethischer Bewertung und zu betrachtender bzw. zu bewertender Wirklichkeit folgt für Gorke also kein Anthropozentrismus, sondern – im Sinne eines ethischen Post-Anthropozentrismus – ein „kritischer Anthropomorphismus“, den er für „unvermeidlich“ hält (vgl. Gorke 2018, 104). Während der ethische Anthropozentrismus alles Nicht-Menschliche aus der Moralgemeinschaft ausschließt, versucht der Anthropomorphismus, alles Nicht-Menschliche soweit wie möglich in die Moralgemeinschaft zu inkludieren. Vom „naiven“ unterscheidet sich der „kritische Anthropomorphismus“ dadurch, dass „der sachlich eingestellte Mensch bei der Betrachtung anderer Wesen“ sich ihrer „als ‚Entwurf‘ [...] durchaus bewusst ist“ (Gorke 2018, 104). Was bei Gorke allerdings nicht weiter erwähnt wird, ist, dass zu der kritischen Reflexion auch die Reflexion der unterschiedlichen disziplinären, erkenntnistheoretischen und methodologischen Paradigmen der jeweils hinzugezogenen wissenschaftlichen Akteur*innen gehören muss, sowie die Reflexion der Gefahr, die Unterschiede in einer systemtheoretischen Einheitswissenschaft zu übergehen (vgl. Schmidt 2021a, Kap. 6.2/17/18). Offen bleibt bei Gorke auch, aus welchen gesellschaftlichen Subjektivierungen und organisationalen Anbindungen heraus wissenschaftlich auf die nicht-menschliche Welt geblickt wird und wie ein kritischer Anthropomorphismus auch von Nicht-Akademiker*innen in ihrem jeweiligen Alltagsleben verwirklicht werden soll. Braucht es für jede ethische Entscheidung die Hinzuziehung akademischer Expert*innen? Auch wenn sich hierauf möglicherweise eine alltagstaug-

liche Antwort finden ließe, so bleibt dann immer noch die Frage offen, wie Formen epistemischer Gewalt (vgl. Brunner 2020; Fricker 2023) gegenüber den involvierten nicht-akademischen Bürger*innen und insbesondere auch gegenüber den vielfältigen Eigensinnigkeiten nicht-menschlicher Akteure und Aktanten vermieden oder wenigstens so gering wie möglich gehalten werden können. Zur pluralistisch-holistischen Ethik gehört damit auch die kritisch-theoretische Reflexion der Reproduktionsbedingungen menschlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse sowie die moralische Pflicht zum Skeptizismus, d. h. die kritische Wachsamkeit gegenüber unserer menschlichen Inkompetenz, die menschliche und auch nicht-menschliche Welt in ihrem wirklichen Sein zu erkennen. Aber wenn wir Moralmenschen sein wollen, müssen wir diese Inkompetenz zugleich ethisch-kompetent kompensieren. Und so verweist die pluralistisch-holistische Ethik Gorkes am Ende auf Odo Marquards (1982) Verständnis von Philosophie und Ethik als „Inkompetenzkompensationskompetenz“.

Daran schließt sich die Frage an, ob und inwiefern eine derart umfassende Gaia-Ethik (und damit verbundene Gaia-Politik), wie sie im Planetary-Health-Konzept als „Verantwortung des Menschen (stewardship) für alles Leben sowie die Biosphäre des gesamten Planeten“ (WBGU 2023, 79)“ angelegt ist, die menschliche Vernunftfähigkeit am Ende nicht räumlich und zeitlich zu übersteigen droht (Gorke 2018, 168). Das wiederum führt zu der Frage, ob sie deshalb nicht vor allem wissenschaftlich abgestützt gewährleistet werden müsste, möglicherweise sogar mithilfe Künstlicher Intelligenz (Lovelock 2020). Damit stellt sich zugleich aber auch die Frage, ob eine solche Entwicklung am Ende nicht nolens volens zur „Epistemisierung des Politischen“ und Ethischen (Bogner 2021)¹⁴ beiträgt und damit zur Depolitisierung sowie Entdemokratisierung sozialer und ökologischer Regulierungen, wodurch sich der ethisch-politische Anspruch von Planetary Health sukzessive selbst untergraben würde. Diese Entwicklung ist zumindest insofern nicht abwegig, da sich ja auch gegenwärtig bereits eine problematische Tendenz zur „Vereindeutigung der

14 Darunter versteht Bogner (2021, 119 f.), dass politische Konflikte zunehmend als Wissenskonflikte ausgetragen werden und was er als „Epistemokratie“ bezeichnet: „den festen Glauben daran, dass viele der gegenwärtigen Krisen, Konflikte oder Streitfragen erst dann richtig begriffen oder richtig formuliert werden können, [...] wenn wir sie als Wissensprobleme verhandeln. In den Mittelpunkt [...] der Auseinandersetzungen rücken deshalb epistemische Aspekte: Fakten, Evidenzen, kognitive Kompetenzen, wissenschaftliche Expertise. [...] Folglich geht es darum, wer besseres Wissen geltend machen kann und – grundsätzlicher noch – wer nach Maßgabe welcher Rationalitätsideale überhaupt am Diskurs teilnehmen darf.“ Die sich aktuell entwickelnde „Epistemokratie“ muss daher auch als „neue Variante des Szientismus“ verstanden werden, die „demokratiepolitisch gesehen wahrscheinlich bedenklicher ist als das leicht durchschaubare Spiel mit Fake News und Twitter-Lügen [heute: X-Lügen, MS] im politischen Alltag“ (ebd. 121).

Welt“¹⁵ (Bauer 2018) statt zur Ambiguitätstoleranz verzeichnen lässt, die zur Herausbildung ebenjener „Inkompetenzkompensationskompetenz“ (Marquard 1982) aber grundlegende Voraussetzung ist.

Zudem ist es dringend notwendig, noch auf einen *dritten* Einwand aufmerksam zu machen, den Gorke bislang nicht im Blick zu haben scheint: Welche subjektiven und gesellschaftlichen Voraussetzungen brauchen Menschen in ihrem Alltag, um überhaupt auf die Idee einer solchen „Urwahl“ zum Moralmenschen (vgl. Gorke 2018, 36) zu kommen – geschweige denn, eine solche Entscheidung dann auch tatsächlich zu treffen? Und welche konkreten Erfahrungs- und Bildungsräume brauchen sie in ihrem Alltag und Berufsleben, um einen solchen pluralistisch-holistischen bzw. kritisch-anthropomorphisierenden Blick zu entwickeln und die eben genannten gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen der „Vereindeutigung der Welt“ (Bauer 2018) und/oder „Epistemisierung des Politischen“ und Ethischen (Bogner 2021) nicht zu reproduzieren?

Diese Fragenkomplexe implizieren dezidiert sozialpädagogische Fragen. Etwa nach der Initiierung sozialer Räume und Settings, in denen der gesellschaftsstrukturell verankerte und subjektiv eingeübte ethische Anthropozentrismus sowie auch die beiden genannten gegenwärtigen Gesellschaftsentwicklungen hinterfragt und entlang transformativer Bildung und Gesellschaftsgestaltung überwunden werden können. Es stellen sich also – zusammengefasst – Fragen nach den sozialpädagogischen Mitteln und Möglichkeiten pluralistisch-holistischer Subjektbildung, womit zugleich die zentrale Frage *sozial-ökologischer* Transformationen zum Ausdruck gebracht wird: *Was soll resp. muss, wie, womit, mit wem und für wen/was ethisch-politisch reguliert und transformiert werden, damit nicht nur die gedeihliche Entwicklung von Menschen und ihren Aktanten gewährleistet ist, sondern zugleich immer auch die*

15 Bauer (2018, 12) stellt heraus, dass wir Menschen zwar „ständig Eindrücken ausgesetzt [sind], die unterschiedliche Interpretationen zulassen, unklar erscheinen, keinen eindeutigen Sinn ergeben, sich zu widersprechen scheinen, widersprüchliche Gefühle auslösen, widersprüchliche Handlungen nahelegen scheinen“, die „Welt“ also „voll von Ambiguität“ ist. Aber aufgrund zunehmender globalisierter Wirtschafts- und Industriestandards sowie globalisiert-kapitalistischer Verstädterungen und darin eingelassener resp. notwendig werdender Lebensmodelle wird entlang der Verengung individueller, sozialer und kultureller Vielfalt eine Kultur der Standardisierung und Normierung vorangetrieben (ähnlich auch schon Stefan Zweig (1990/1925) oder Henri Lefebvre (1978/1960)). Das hat zur Folge, dass Mehr- und Uneindeutigkeit von „viele[n] Zeitgenossen [...] tendenziell als unangenehm empfunden wird“ (Stichwort Authentizitätsdruck), weswegen mehrdeutige Ereignisse gemieden und „bei erfolgreicher Mehrdeutigkeitsvermeidung nach noch mehr Vereindeutigung“ gestrebt wird (Bauer 2018, 88, 90). Allerdings birgt jener „Widerwille, Uneindeutigkeit auszuhalten“, die Gefahr der Erosion von Demokratie, weil „[j]ede Demokratie auf ein relativ hohes Maß an Ambiguitätstoleranz angewiesen [ist]“ (ebd. 84).

von nicht-menschlichen Akteuren und ihren jeweiligen Aktanten? (vgl. hierzu auch Schmidt 2021a; Schmidt 2021b; Schmidt 2022; Schmidt i.E.).

6. Fazit

Planetary Health betrachtet das gesundheitliche resp. gedeihliche Wohlergehen von Menschen nicht isoliert, sondern bettet es in die umfassenden geophysiologischen Wechselwirkungen der Erde ein und betont dabei, dass nicht nur Menschen, sondern allen Lebewesen und ihren Aktanten eine solche Gedeihlichkeit zugestanden werden muss. Das Gaia-Modell ermöglicht es, diese Wechselwirkungen näher auszuformulieren und umfangreiche ethische wie politische Konsequenzen daraus zu ziehen. Die sich zum Ende aufdrängende Frage, ob und inwiefern Planetary Health als „neue[s] Menschheitsprojekt“ (WBGU 2023, 80) mit seinen implizierten Vorstellungen von Natur und Ethik sowie der ebenfalls implizierten Hoffnung auf eine gelingende sozial-ökologische Subjekt- und Gesellschaftsentwicklung auf lokaler wie globaler Ebene, die diesem hochkomplexen Wohlergehensanspruch gerecht werden kann, die Menschen westlicher Gesellschaften¹⁶ nicht eher überfordert und zur Resignation statt zum Aufbruch bewegt, muss hier offenbleiben. Deutlich ist jedoch, dass der Anspruch, die bisherigen gewaltförmigen und menschliche wie nicht-menschliche Gedeihlichkeit zerstörende Zugriffe (nicht nur) westlicher Gesellschaften auf das planetarische Gaia-Netz entlang von Gaia-Politik und Gaia-Ethik zu überwinden, selbst gewaltförmige Implikationen enthält, die nicht zu unterschätzen sind. Das verweist auf die dringende Notwendigkeit weiterer herrschaftskritischer Auseinandersetzungen mit dem Konzept Planetary Health und den darin eingelassenen Natur- und Ethikimplikationen sowie den daraus abgeleiteten gesellschaftstransformativen Ansprüchen und Strategien.

Literatur

Adorno, Theodor. W. (1986), Negative Dialektik, in: Adorno, T. W. (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt (a. M.): Suhrkamp.

Bauer, Thomas (2018), *Die Vereindeutigung der Welt*, Ditzingen: Reclam.

Bogner, Alexander (2021), *Die Epistemisierung des Politischen*, Ditzingen: Reclam.

Braidotti, Rosi (2013), *The posthuman*, Cambridge: Polity Press.

Brand, Ulrich/Görg, Christoph (2008), *Naturverhältnisse, gesellschaftliche*, in:

¹⁶ Westliche Gesellschaften stehen mit ihrem erkenntnistheoretisch und kulturell ausdifferenzierten Dualismus von Natur und Gesellschaft/Kultur vor ungleich größeren Herausforderungen im Vergleich zu Gesellschaften, wo diese Trennung nicht oder nicht in der Stringenz vollzogen wurde/wird.

Haug, W. F./Haug, F./Jehle, P./Walkenhorst, O. (Hg.), Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 9/II, Hamburg: Argument-Verlag, 2258-2276.

Brand, Ulrich/Görg, Christoph (2022), Gesellschaftliche Naturverhältnisse, in: Gottschlich, D./Hackfort, S./Schmitt, T./Winterfeld, U. v. (Hg.), Handbuch Politische Ökologie, Bielefeld: Transcript, 37-50.

Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017), Imperiale Lebensweise, München: oekom verlag.

Brunner, Claudia (2020), Epistemische Gewalt, Bielefeld: transcript Verlag.

Cloeren, Hermann J. (1984), Ockhams razor, in: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel: Schwabe, 1094-1096.

Dierks, Jan (2016), Ökozentrik, in: Ott, K./Dierks, J./Voget-Kleschin, L. (Hg.), Handbuch Umweltethik, Stuttgart: J.B. Metzler, 169-177.

Elsen, Susanne (2018), Nachhaltigkeit, in: Otto, H.-U./Thiersch, H./Treptow, R./Ziegler, H. (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit, München: Ernst Reinhardt Verlag, 1055-1066.

Folkers, Andreas/Opitz, Sven (2020), Symbiose als Theoriefigur, in: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 2, 186-199, <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zts/article/view/4222> (abgerufen 11.02.2026).

Fricker, Miranda (2023), Epistemische Ungerechtigkeit, München: C.H. Beck.

Friedrich, Anette (2018), Gaias Netze, in: Friedrich, A./Löffler, P./Schrape, N./Sprengrer, F. (Hg.), Ökologien der Erde, Lüneburg: meson press, 21-62.

Gertenbach, Lars/Laux, Henning (2019), Zur Aktualität von Bruno Latour, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Gorke, Martin (2000), Was spricht für eine holistische Umweltethik?, in: Natur und Kultur - Transdisziplinäre Zeitschrift für ökologische Nachhaltigkeit 1-2, 86-105, http://www.umweltethik.at/was_spricht_fuer_eine_holistis/ (abgerufen 24.09.2019).

Gorke, Martin (2004), Vom Eigenwert der Natur, in: Seevögel - Zeitschrift des Vereins Jordsand zum Schutz der Seevögel und der Natur e.V. 2, 16-21.

Gorke, Martin (2018), Eigenwert der Natur, Stuttgart: Hirzel Verlag.

Heidegger, Martin (2000), Das Ding. Gesamtausgabe, Band 7, Frankfurt (a. M.): Vittorio Klostermann, 165-187.

Heidegger, Martin (2003), Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt (a. M.): Vittorio Klostermann.

Hillebrandt, Frank (2015), Was ist Gegenstand einer Soziologie der Praxis?, in:

Schäfer, F./ Daniel, A./Hillebrandt, F. (Hg.), Methoden einer Soziologie der Praxis, Berlin: transcript-Verlag, 15-36.

Husserl, Edmund (1997), Konstitution der intermonadischen Zeit, in: Sloterdijk, P./ Steiner, U. C. (Hg.), Husserl, München: Eugen Diederichs Verlag, 406-413.

Latour, Bruno (2007), Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt (a. M.): Suhrkamp.

Latour, Bruno (2010a), Das Parlament der Dinge, Frankfurt (a. M.): Suhrkamp.

Latour, Bruno (2010b), Ein Versuch, das „Kompositionistische Manifest“ zu schreiben, <https://www.heise.de/tp/features/Ein-Versuch-das-Kompositionistische-Manifest-zu-schreiben-3384467.html> (abgerufen 11.07.2020).

Latour, Bruno (2012), Warten auf Gaia, in: Hagner, Michael (Hg.), Wissenschaft und Demokratie, Berlin: Suhrkamp, 164-188.

Latour, Bruno (2017a), Kampf um Gaia, Berlin: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2017b), Why Gaia is not a God of Totality, in: Theory, Culture & Society 2-3, 61-82.

Latour, Bruno (2018), Das terrestrische Manifest, Berlin: Suhrkamp.

Laux, Henning (2014), Soziologie der Existenzweisen, in: Lamla, J./ Laux, H./ Rosa, H./Strecker, D. (Hg.), Handbuch der Soziologie, Konstanz: UVK, 261-279.

Lefebvre, Henri (1978), Notizen zur Neuen Stadt (April 1960), in: Lefebvre, H. (Hg.): Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien. Frankfurt (a. M.): Suhrkamp, 140-151.

Löffler, Petra (2018), Gaias Fortune, in: Friedrich, A./Löffler, P./ Schrape, N./Sprenger, F. (Hg.), Ökologien der Erde, Lüneburg: meson press, 95-122.

Lovelock, James (1992), Gaia, Bern: Scherz Verlag.

Lovelock, James (2008), Gaias Rache, Berlin: Ullstein.

Lovelock, James (2020), Novozän, München: C.H.Beck.

Lovelock, James (2021), Das Gaia-Prinzip, München: oekom verlag.

Margulis, Lynn (2021), Der symbiotische Planet oder Wie die Evolution wirklich verlief, Frankfurt (a. M.): Westend.

Marquard, Odo (1982), Inkompetenzkompensationskompetenz?, in: Marquard, O. (Hg.), Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart: Reclam, 23-38.

Marx, Karl (1968), Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx, K./Engels, F. (Hg.), MEW 40, Berlin: Dietz, 465-588.

Marx, Karl (1978), Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx, K./ Engels, F.: MEW 6. Berlin: Dietz, 201-336.

One Earth/Burkart, Karl (2026), One Earth Bioregions Framework, <https://www.oneearth.org/bioregions-2023/> (abgerufen 03.02.2026).

Planetary Health Alliance (2026), Our Health Depends on Our Environment, <https://www.planetaryhealthalliance.org> (abgerufen 02.02.2026).

Schmidt, Marcel (2021a), Eine theoretische Orientierung für die Soziale Arbeit in Zeiten des Klimawandels, Leverkusen: Barbara Budrich.

Schmidt, Marcel (2021b), Wohnen als Begriff sozial-ökologischer Subjektbildung?, in: Alisch, M./May, M. (Hg.), Ein Dach über dem Kopf: Wohnen als Herausforderung von Sozialraumentwicklung, Leverkusen: Barbara Budrich, 205-222.

Schmidt, Marcel (2022), Soziale Arbeit als Arbeit am »Parlament der Dinge«, in: ZfSp - Zeitschrift für Sozialpädagogik 4, 498-520.

Schmidt, Marcel (i. E.), Soziale Arbeit im Kontext transformativer Bildung für Nachhaltige Entwicklung, in: May, M./Schäfer, A. (Hg.), Theorien für die Soziale Arbeit, Baden-Baden: Nomos.

Seel, Martin (2016), Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur, in: Krebs, A. (Hg.), Naturethik, Frankfurt (a. M.): Suhrkamp, 307-330.

Sheldrake, Rupert (1993), Die Wiedergeburt der Natur, Bern: Scherz.

Sprenger, Florian (2018), Das Außen des Innen, in: Friedrich, A./Löffler, P./Schrape, N./Sprenger, F. (Hg.), Ökologien der Erde, Lüneburg: meson press, 63-94.

Stengers, Isabelle (2010), Cosmopolitics I, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Teutsch, Gotthard M. (1988), Schöpfung ist mehr als Umwelt, in: Bayertz, K. (Hg.), Ökologische Ethik, München: Schnell & Steiner, 55-65.

Vetsch, Florian (1992), Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung, Würzburg: Königshausen und Neumann.

WBGU = Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2011), Ein Gesellschaftsvertrag für die Transformation, Factsheet Nr. 1/2011, Berlin.

WBGU = Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2016), Der Umzug der Menschheit. Hauptgutachten, Berlin: WBGU.

WBGU = Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2020), Landwende im Anthropozän. Hauptgutachten, Berlin: WBGU.

WBGU = Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2023), *Gesund leben auf einer gesunden Erde. Hauptgutachten*, Berlin: WBGU.

Zweig, Stefan (1990), *Die Monotisierung der Welt (1925)*, in: Zweig, S./Beck, K. (Hg.), *Zeiten und Schicksale*, Frankfurt (a. M.): Fischer, 30-39.

Über den Autor

Marcel Schmidt, Prof. Dr. phil., Professor für Ethik und Soziale Arbeit. Hochschule Darmstadt, Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Philosophie-/Ethikgeschichte, Naturethik, Theorien Sozialer Arbeit, ökosoziale und sozial-ökologische Transformations- und Nachhaltigkeitsdiskurse innerhalb und außerhalb der Sozialen Arbeit. Kontakt: marcel.schmidt@h-da.de

In Landschaften leben. Normative Anforderungen an Soziale Arbeit

Theresia Wintergerst (Würzburg)

Abstract

Ausgehend von den Herausforderungen der Landnutzung im Klimawandel erkundet der Beitrag soziale Prozesse der Landnutzung im Klimawandel und erörtert die Kompetenz, in Landschaften denken zu können und sich mit Landschaften verbinden zu können. Dabei wird von Landschaft als Kulturlandschaft ausgegangen, deren Gestaltung politischen Prozessen unterliegt. Der Beitrag stellt Bezüge zur Sozialen Arbeit mit ihrem Paradigma „Person – in – Environment (PIE)“ her. Einrichtungen Sozialer Arbeit sollen sich ihrer landschaftlichen Situiertheit bewusst sein und ihr Handeln darauf ausrichten. Dazu gehört ein Bewusstsein über die politischen Landnutzungskonflikte im Klimawandel. Ernährung und Erlebnispädagogik sind konkrete Handlungsfelder, in denen sich die verantwortliche Situiertheit in Landschaften zeigt.

Schlüsselwörter

Kulturlandschaft – Landnutzungskonflikte – Ernährung – Erlebnispädagogik – Ökologie – soziale Einrichtungen

1. Einleitung

Erreichen uns Nachrichten über die Rettung von Menschen, die in den Bergen unterwegs waren, wird oft auf falsches Schuhwerk oder Fehleinschätzung von Wanderrouen als Ursache dafür, dass diese Menschen in Not kamen und gerettet werden mussten, hingewiesen. Damit einher schwingt nicht selten Missbilligung, die davon ausgeht, dass Leichtfertigkeit im Spiel war und dass man sich in diesen Landschaften doch kompetenter bewegen sollte. Der Berg sei kein Spielzeug, ist zu hören, man müsse doch auch etwas wissen über diese besondere Landschaft des Gebirges, in das man sich begeben. Wissen über diese Landschaft und praktische Fertigkeiten in der Bewegung in dieser ist hier gefragt. Trifft das aber nur auf Landschaften zu, die erhöhte Aufmerksamkeit von uns fordern, weil sie unwegsam sind oder Gefahren bergen? In diesem Beitrag soll die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, dass Wissen und Fertigkeiten über das Leben in Landschaften gefragt ist von allen Bürger:innen und dass dies auch von Akteur:innen der Sozialen Arbeit zu fordern ist. Das Wissen über die Besonderheiten von Landschaften, das Verstehen

von diesen als Ökosysteme ist im Zeitalter des Anthropozän nötig, um die Zusammenhänge zu verstehen, die vom menschlichen Handeln beeinflusst werden und damit politische Gestaltungsaufgabe sind. Zu diesem erforderlichen Wissen gehört auch ein Bewusstsein über Landnutzung im Klimawandel und die damit verbundenen Landnutzungskonflikte und die erforderlichen Landnutzungstransformationen. Beispielfhaft wird in diesem Beitrag ein Experteninterview mit Mitarbeiter:innen eines süddeutschen Moorschutzvereins einbezogen, das die sozialen Prozesse von Landnutzungstransformationen am Beispiel des Moorschutzes erhellt.

2. Landschaft als Kulturlandschaft

Was wird nun als Landschaft verstanden? Das Verständnis dieses Beitrags geht von der mitteleuropäischen Landschaft aus, die als Kulturlandschaft verstanden wird (Hampicke 2013, 9). Es geht also nicht darum, Landschaft als wild und unberührt zu verstehen, als einen Raum, der nicht vom menschlichen Handeln berührt ist und sein sollte, und gerade deshalb besondere Qualitäten aufweist. Vielmehr wird Landschaft als Kulturlandschaft verstanden, in der Qualität, Vitalität und Artenvielfalt durch ein langes stufenweises Zusammenwirken von technischen und gesellschaftlichen Kräften (Hampicke 2013, 9) entstanden sind. Nutzung, Arten- und Standortvielfalt sowie ästhetische Attraktivität entwickelten sich historisch. Zwei Beispiele sollen dies illustrieren. Die Magerrasen des Altmühltals mit den sie auszeichnenden Walcholdersträuchen und dem Artenreichtum entstanden durch die Beweidung mit Schafen. Wird diese Bewirtschaftung aufgegeben, so verbuscht die Landschaft; einher geht damit ein Verlust von Artenvielfalt. Im Bereich der Schwäbischen Alb lassen sich in der Landschaft hingegen große alleinstehende Eichen bewundern. Diese großen Bäume entstanden ebenfalls durch Bewirtschaftung. Durch Beweidung unter den Bäumen wurde einzelnen alleinstehenden Bäumen der Platz geschaffen, um sehr groß zu werden. Diese Beispiele lassen sich fortsetzen. Landschaften in ihrer Vielfalt und Schönheit sind auch Ergebnis menschlicher Landbewirtschaftung. Landschaft als Kulturlandschaft zu verstehen, verweist dabei auf die Geschichte. Landschaft ist in diesem Sinne als „Kulturerrungenschaft“ (Hampicke 2013, 9) zu verstehen. Doch nicht immer führt menschliche Nutzung von Landschaft zu positiven Qualitäten. „Durch die Entwicklung moderner Methoden in der Landwirtschaft und deren flächendeckende Verbreitung seit etwa 60 Jahren wurde sie in starkem Maße reduziert und wurde die Artenvielfalt gebietsweise ausgelöscht. Während die Wiederherstellung der Artenvielfalt innovative Konzepte verlangt, dürften Schädigungen der Ressourcen Böden, Gewässer und Atmosphäre durch strengere Anwendung bestehender Regelungen hinreichend zu verhindern sein.“ (Hampicke 2013, 9)

2.1 Landnutzung als politischer Prozess – Innovation und Exnovation

Die Tatsache, dass Menschen Landschaften umgestalten, ist dabei zunächst nicht grundsätzlich als schädlich für das Ökosystem Landschaft zu verstehen, allerdings kann menschliche Landnutzung schädlich sein und Krisen hervorrufen. Dies soll am Beispiel der Trockenlegung von Landschaften verdeutlicht werden. Die Klimarelevanz von bestimmten Landschaften ist am Beispiel des Erhalts des Regenwaldes bekannt. Laut Expert:innen des Moorschutz ist das Wissen über die Relevanz des Moores für den Klimaschutz immer noch ein Nischenwissen und nimmt bei jüngeren Menschen eher ab (Experteninterview Moorschutzverein 2026).

Moore trocken zu legen, und noch allgemeiner Landschaften zu entwässern, galt lange Zeit als Maßgabe der Landentwicklung. Diese sollte die Nahrungsmittelproduktion intensivieren. Nun wird mit dem Klimawandel deutlich, dass Moore eine wichtige Rolle bei der CO₂-Bindung haben. Geht die Trockenlegung von Mooren weiter, so wird in großem Umfang CO₂ freigesetzt. Im Umkehrschluss kann durch die Wiedervernässung von Landschaften CO₂ gebunden werden. Wiedervernässung ist also zentraler Klimaschutz (Greifswald Moorzentrum, o. J.). Geschichtlich gesehen ist die Trockenlegung von Mooren politisch erzwungen worden und wurde von Gegenwehr und Protesten begleitet (Experteninterview Moorschutzverein 2026); denn die Landwirt:innen hatten vor der Trockenlegung der Landschaften durchaus ihre Wirtschaftsweise mit dieser durch Wasser geprägten Landschaft gefunden. Die jetzt im Zuge des Klimaschutzes geforderte Umkehr aus der Strategie der Trockenlegung von Landschaften, stößt nun abermals auf Widerstand, denn die vormals eingeführten Landbewirtschaftungen in der entwässerten Landschaft sollen nun wieder aufgegeben werden, während gleichzeitig das Wissen um die Nutzbarkeit von Feuchtgebieten und auch die Lieferketten der dort erzeugten Produkte verloren gegangen sind und wieder aufgebaut werden müssen.

Auch der Begriff der Flurbereinigung bringt zum Ausdruck, wie Landschaften ausgeräumt wurden, das heißt, Feldgehölze, Hecken, Wegraine, Tümpel wurden entfernt, um die Bewirtschaftung mit großen Maschinen günstiger zu machen. Ungenutzte Ecken und Winkel und die damit einhergehenden Kleinbiotope verschwanden zugunsten einer geometrischen vereinheitlichten Agrarlandschaft. (Hampicke 2013, 17) Nun aber fehlen genau diese Landschaftsbestandteile. Hecken beispielsweise schützen vor Erosion des Bodens durch Wind, Baumgruppen sorgen dafür, dass bei Starkregenereignissen nicht der Boden weggeschwemmt wird. Eine Wiederberauung von Landschaft ist unbedingt nötig, um diese resilienter gegen Wetterereignisse, wie Trockenheit und Starkregen, zu machen, die im Klimawandel häufiger werden. Wasserwissenschaftler:innen diagnostizieren Probleme der Tro-

ckenheit als Ergebnis eines landnutzungsbedingten Klimawandels aufgrund des Fehlens von den genannten Landschaftsbestandteilen wie Feldgehölze, Tümpel und Hecken und der Auswirkungen auf den Wasserhaushalt. Sie konstatieren: „Nur ein intakter Landschaftswasserhalt kann das Problem der Trockenheit in der Fläche lösen.“ (Drewes/Auerswald u. a. 2021, 42)

In unserer Landnutzung sind also Exnovationen gefordert, um das Ökosystem zu stabilisieren. Als Exnovation werden die absichtsvolle und politisch intendierte Beendigung von nicht nachhaltigen Praktiken und Technologien verstanden (Bils/Töpfer 2024, 28). Diese waren, wie bei der Entwässerung der Landschaft und der Flurbereinigung illustriert, einmal als Innovationen beworben und in politischen Prozessen durchgesetzt worden. Soll es nun einen Ausstieg aus der vormals beworbenen Innovation geben, bedeutet das, dass das dadurch Gelernte für die Akteur:innen der Landbewirtschaftung an Gültigkeit verliert. Damit sind tatsächliche Verluste oder Verlustängste, aber auch Entwertungserfahrungen verbunden. Die Schädigung der natürlichen Ressourcen fordert Pfadwechsel in der bestehenden Wirtschaftsweise und stellt die aktuell wirkenden Traditionen in Frage. Soziale Prozesse, in denen etwas aufgegeben werden muss, lösen Unsicherheit und Verlustängste aus. (Bils/Töpfer 2024, 227). Wird die geforderte Umsteuerung gelingen? Ist den gesellschaftlichen Akteur:innen, die diese fordern und betreiben, zu vertrauen? An solchen Fragen entzündeten sich auch gesellschaftliche Konflikte um Landnutzung. Sowohl auf der Ebene der Gesetzgebung und deren konsequenten Anwendung, als auch auf der Ebene der regionalen Aushandlung des erforderlichen Pfadwechsels, wie auch auf der Ebene der politischen Kommunikation, müssen Wege gefunden werden, diese Transformationskonflikte aushandelbar zu halten, selbst wenn von einer großen Strittigkeit auszugehen ist. (Wintergerst 2025) Dabei ist die Tragweite dieser Konflikte dergestalt, dass sie nicht nur Expert:innen überlassen werden kann. Vielmehr bedürfen sie der politischen Deliberation im Rahmen einer informierten und sich informierenden Öffentlichkeit. Der demokratische Prozess hat diese Diskussion von einer zu einem bestimmten Zeitpunkt faktischen öffentlichen Meinung zu einer wohl überlegten öffentlichen Meinung bis zu verantwortlichen Entscheidungen zu führen. (Lafont 2021, 50)

2.2 Gesellschaftliche Dauerkontroverse um Landwirtschaft

Wie langfristig die gesellschaftlichen Kontroversen sein können, zeigt sich auch am Beispiel der Pfadwechsel in der Landwirtschaftspolitik. „Die Landwirtschaft ist dabei eine zentrale Form der Landnutzung, deren politische Rahmung strittig ist. Agrarwissenschaft und Flurbereinigung hatten in den zurückliegenden Jahrzehnten wenig Bewusstsein für die negativen Folgen der Vergrößerung, Zusammenle-

gung und Homogenisierung der bewirtschafteten Agrarflächen. Ziel war die effiziente Verbesserung der Nahrungsmittelversorgung. Dies führte und führt zu einer Verarmung der Arten“ (Heißenhuber/Krämer 2023, 81). „Doch mittlerweile änderte sich die gesellschaftliche Erwartung an Landwirtschaft. Industrielle Landwirtschaft wird häufig abgelehnt, nicht zuletzt, weil es mehr Aufmerksamkeit für das Tierwohl gibt. Heißenhuber und Krämer (2023) konstatieren eine gesellschaftliche Dauerkontroverse, bei der Landwirt:innen sich vor folgendem Dilemma sehen: Produzieren sie landwirtschaftliche Erzeugnisse so, wie es sich ein Großteil der Bevölkerung vorstellt, dann können sie sich am Markt nicht behaupten; erzeugen sie so, wie es derzeit vom Markt honoriert wird, dann bekommen sie nicht die Akzeptanz und Wertschätzung der Bevölkerung. Dabei muss davon ausgegangen werden, dass billige Lebensmittel auch als Ersatz für Sozialpolitik funktionieren sollen, die dazu beitragen, dass Konsument:innen anteilmäßig wenig für Nahrungsmittel ausgeben müssten (Heißenhuber/Krämer 2023, 79). Die externalisierten Kosten der so erzeugten Produkte sind jedoch enorm und müssen von der Allgemeinheit getragen werden (Heißenhuber/Krämer 2023, 80).“ (Wintergerst 2025, 144) Als Konsument:innen von Lebensmittel sind alle Bürger:innen in diese gesellschaftliche Kontroverse involviert und als Bürger:innen, die in ihren Landschaften leben, ebenso.

2.3 Gesellschaftliche Aushandlung von Landnutzungskonflikten

Doch nicht nur rund um die Landwirtschaft gibt es Nutzungskonflikte in Bezug auf Landschaften (Steinhardt/Barsch u. a. 2012, 226). Es bestehen viele Nutzungsansprüche an Landschaft: in ihr sollen Lebensmittel produziert, und Energie erzeugt werden. In ihr werden Gewerbegebiete angesiedelt, um Kommunen politischen Handlungsspielraum über die Gewerbesteuer zu ermöglichen und Arbeitsplätze zu schaffen. In ihr werden Wohnungen gebaut, um die Wohnungsnot zu bekämpfen, Verkehrswege errichtet u. ä. Landschaft soll dazu der Biodiversität erhalten und nicht zuletzt soll Landschaft auch der Freizeit und Erholung dienen. Diese vielfältigen Ansprüche an die Landnutzung mit ihren Zielkonflikten müssen gesellschaftlich ausgehandelt werden (Schöbel-Rutschmann 2018, 313). Landnutzung ist Teil der politischen Aushandlung. Der Landschaftsarchitekt Schöbel-Rutschmann fordert hier gar einen Landschaftsvertrag (Schöbel-Rutschmann 2017).

2.4 Freizeit und Erholung in der Landschaft

Zu den Nutzungen, die gesellschaftlich verhandelt werden müssen, gehört auch die Nutzung der Landschaft für Freizeit und Erholung. Die Landnutzung im Kontext von Freizeit und Erholung verweist auf die Dimension des Erlebens von Landschaften. „Ans Meer“ oder „in die Berge“ sind dabei klassische Alternativen von Land-

schaften, die gewählt werden, um in ihnen etwas zu erleben bzw. sich in ihnen zu erholen. Dabei spielt auch das Schönheitsempfinden von Landschaft eine Rolle. Das Gebirge kann auch deshalb als schön empfunden werden, weil man sich dort dem Alltag entzogen fühlt. Der Mensch kann sich im Gebirge dem Erhabenen gegenüber erleben, die Selbständigkeit der Natur mit ihren Wechselwirkungen erleben, in ihrem Werden und Vergehen, die Staunen auslösen können (Treptow 2001). Gleichzeitig wird Landschaft dabei auf unterschiedliche Weise genossen: Am Strand ruhen, mit dem Campingbus durch Landschaften fahren, diese wandernd oder radfahrend durchqueren – vieles ist möglich. Nicht immer ist das Aufsuchen von Landschaften, die als besonders schön empfunden werden, verbunden mit dem nötigen Wissen und der Kompetenz, sich in ihnen so zu bewegen, ohne dass man sich selbst gefährdet und der Natur Schaden zufügt. Landschaftsnutzung zu Erholungszwecken kann auch schädliche Wirkungen mit sich bringen, wie am Beispiel des Flugverkehrs zum Zwecke des Tourismus oder am Beispiel des Skifahrens diskutiert wird.

Erholung findet aber nicht nur im Urlaub statt. Auch in der sogenannten Naherholung spielen Landschaften eine Rolle. In ihnen sind Spaziergänge möglich, vielleicht kann ein Lagerfeuer erlebt werden oder im Wald „gebadet“ werden und vieles mehr.

3. Vertraute Landschaft

Neben der Suche nach der Schönheit spielt aber auch die Vertrautheit mit der Landschaft eine Rolle. So schrieb der Journalist Christian Semler 2004 in der Tageszeitung in seinem Artikel: „Deutsche Landschaft. Auf vertrautem Boden“:

„Der Philosoph Jan Patocka hat die Liebe zur Heimat so definiert: Wir setzen den Fuß auf vertraute Erde und verbinden uns dadurch mit dem Universellen. Wir sperren uns nicht in der Landschaft ein, quasi in einem Verteidigungsakt, sondern „unsere“ Landschaft als Heimat wird uns Brücke zur Welt.

Diese Beziehung von Nähe und Ferne gilt für alle Landschaften. Meine Landschaft zum Beispiel sind die lang gezogenen Hügel der Uckermark. Obwohl sie nicht die Landschaft meiner Jugend sind, obwohl ich dort weder Haus noch Wohnsitz habe, fühle ich mich hier auf vertrautem Boden. Auf dieses Vertrautsein kommt es an und nicht auf unverwechselbare Schönheit.“

Es ist dem folgend auch die Vertrautheit mit Landschaften, die für Menschen Heimat bedeuten und in denen sich durch die Vertrautheit mit der Landschaft das Leben intensivieren kann. Dabei ist diese Heimat in der Landschaft eine, die einem eröffnet, sich „inmitten“ der Welt zu fühlen.

3.1 Vertraut werden mit Landschaften– Die Rolle von Sozialisation und Lernen

Vertraut *sein* mit Landschaft setzt dabei ein *vertraut werden* mit Landschaft voraus. Damit verbunden ist die Fragen, wie dieses Vertrautwerden entstehen kann. Ein erfahrener Mitarbeiter eines Moorschutzvereins, der sich langjährig für den Erhalt und die Weiterentwicklung eines Feuchtgebietes in Süddeutschland einsetzt, sieht die Vertrautheit und das Wissen über die Landschaft auch als Grundlage, diese schön zu finden: „Die Leute sagen alle, sie fahren in die Berge oder ans Meer. Wir müssen es schaffen, dass sie sagen: ‚Und wir fahren ins Moor‘“. (Experteninterview Moorschutzverein 2026, 64) Wissen um den Wert von Landschaften, in denen die Menschen leben, ist dabei genauso wichtig für den Prozess der Bewusstseinsbildung über Landschaften, wie Erlebnissräume in der Landschaft zu arrangieren. Eine Mitarbeiterin des Vereins klagt: „Wissen, wie Landschaften funktionieren gibt es nicht – vor allem nicht bei den Jungen“. (Experteninterview Moorverein) Gerade das Wissen über die Bedeutung der Moore sei kaum verbreitet, vor allem nicht bei jüngeren Menschen. Es sei immer noch ein Nischenwissen.

Wie wir uns in Landschaften bewegen, welche wir aufsuchen, weil wir sie als schön empfinden, was wir in ihnen sehen, was wir über sie wissen, ist auch geprägt durch Sozialisation und Lernprozesse. In diesem Zusammenhang beklagt die Mitarbeiterin des Moorschutzvereins, dass Städte und Gemeinden, die Moore vorzuweisen haben, sich nicht mit ihren Mooren brüsten würden. Dabei hätten sie doch einen besonders wertvollen Naturraum. Weil jedoch Moore vor der Trockenlegung nicht als landwirtschaftlich günstige Lagen galten, vielmehr mit Armut konnotiert waren, gibt es bis heute keine Identifizierung mit den Werten, die diese Landschaften bedeuten (Experteninterview Moorschutzverein 2026, 66). Dieses Wissen fehlt auch jetzt in der Breite – auch nachdem die Bedeutung dieser Landschaften hervortritt. Das Vertrautmachen mit Landschaften spielt also eine wichtige Rolle. Es geht um den Prozess, in dem sich Menschen mit Landschaften verbinden, wozu auch Wissen über das Funktionieren von Landschaften beiträgt. Wie wir Landschaften erleben und wie wir sie nutzen ist auch das Ergebnis von Sozialisation und Lernen und unterliegt geschichtlichen Prozessen. Kenntnisse über die Spezifika bestimmter Naturräume stehen dabei in einem sich wechselseitig verstärkendem Verhältnis mit der Vertrautheit mit Landschaftsräumen.

3.2 Landschaft als Natur – Natur als Grenzerfahrung und Resonanzraum

Wenngleich Landnutzung und Landschaftserleben Lern- und Sozialisationsprozessen unterliegt, bedeutet das Leben in Landschaften auch, mit natürlichen Prozes-

sen konfrontiert zu werden, die soziale Prozesse überschreiten. Natur unterliegt eigenen Rhythmen und Gesetzen, die nicht gänzlich kontrollierbar sind. Diese müssen im Umgang mit Natur berücksichtigt werden durch Einsicht in diese und Verständnis derselben. Umgang mit Natur ist in diesem Sinne auch immer eine Grenzerfahrung, da man Natur zwar gestalten und bebauen kann, natürliche Prozesse aber nicht vollkommen beherrschen kann. Dies ermöglicht bestimmte Erfahrungen: Landschaft als Natur wird als erhaben erlebt (Treptow 2001), die einen zeitweise aus dem Alltag entheben kann. Damit verbunden ist eine Relativierung des Selbst und die Erfahrung der Unverfügbarkeit (Rosa 2020). Der Mensch kann von Landschaften affiziert werden, und in ihnen Resonanz erleben (Rosa 2020, 38). Gerade diese Erfahrung kann auch Quelle der Verbundenheit werden. Im Landschaftserleben kann der Mensch die unverfügbare Natur und sich ebenfalls als Natur erleben, deren Grenzen berücksichtigt werden müssen.

4. Normative Konsequenzen im Lichte von planetary health

Welche normativen Konsequenzen können nun aus dieser Skizze des menschlichen Lebens in Kulturlandschaften gezogen werden? Das normative Konzept von planetary health, das die wechselseitige Abhängigkeit von menschlicher und planetarer Gesundheit betont, gibt darauf Hinweise. Darin wird auch die emotionale Verbindung mit Landschaften erwähnt, die in Bildung und Erziehung zu stärken sei. Die für das planetary health Konzept maßgebliche Canmore Erklärung fordert im sechsten Statementent: „We should educate on the importance of emotional connections to the land“ (Conference Report 2018, 3). Sowohl Wissen aber auch Erleben von Landschaft ist demnach wichtig dafür, sich mit Landschaften verbinden und in Landschaften denken zu können. Dazu gehört in Zeiten des Klimawandels auch das Bewusstsein über die Bedeutung von Transformationsaufgaben in der Landnutzung und deren politischen Kontroversen. Landschaft kann resilienter gegen die Folgen des Klimawandels gemacht werden, in dem die Landschaft durch große Pflanzungen gegen Bodenerosion und Wasserverluste sowie Starkregenereignisse geschützt werden kann. Anbaumethoden der Landwirtschaft können Böden schädigen oder verbessern. Der Erhalt von Mooren oder deren Wiedervernässung kann CO₂ binden. Wenn dies nicht gelingt, können trockenfallende Moore sehr viel CO₂ freisetzen. Anbaumethoden können Biodiversität fördern oder verhindern. Mit den Weichenstellungen verbunden sind Pfadwechsel in der herrschenden Landnutzung, die mit gesellschaftlichen Konflikten einhergehen und die von allen verantwortlich ausgehandelt werden müssen. Gesellschaftliche Akteur:innen müssen sich hier verantwortlich in diesen politischen Prozess begeben.

Die Einhaltung planetarer Grenzen zum Erhalt der „Bewohnbarkeit“ (Chakrabarty 2022, 143) des Planeten erfordert einen sorgsamsten Umgang mit den Landschaften, in denen wir leben. Kein:e gesellschaftliche:r Akteur:in sollte sich dieser Verantwortung entziehen. Landschaftsbewusstsein bedeutet auch Standortverbundenheit als Situiertheit in Landschaften, für deren Gestaltung Verantwortung übernommen wird. Dazu gehört es, die Reichweite und Intensität der Landnutzung kritisch zu reflektieren und die Bereitschaft zur (Selbst)Begrenzung. Für diese Reflexion nötig ist auch das Wissen über die mit Landnutzung verbundenen gesellschaftlichen Transformationskonflikte und die Bereitschaft, diese im Sinne der Verantwortung für die Ökosysteme demokratisch auszutragen.

5. Bewusstheit über die landschaftliche Situiertheit als normative Konsequenz in der Sozialen Arbeit

Ökologie ist eine Begrifflichkeit, die auch in der Sozialen Arbeit verwendet wird. Ein prominentes Beispiel ist das Werk von Germain/Gitterman über das „Life Model of Social Work“, das erstmals 1980 erschien. Wolf Rainer Wendt kommentierte in der Ausgabe von 1999 im Vorwort die dortige Verwendung des Begriffs Ökologie: „Im Hinblick auf die Praxis ist Ökologie für die Autoren eine Metapher. Das Life Model, wie sie ihre Vorlage für die Gestaltung Sozialer Arbeit nennen, nimmt natürliche Lebensprozesse als Vorbild und „modelliert“ ihnen entsprechend die Praxis“ (Wendt 1999, VII). Die auch in dieser Theorie in den Blick genommenen Transaktionen zwischen Menschen und ihren Umwelten wurden prägend für das Verständnis des Gegenstands Sozialer Arbeit. Sigrid James und Juri Kilian formulieren am Beispiel der USA: „Die Sozialarbeitspraxis orientiert sich an der „Person-in-Environment“ (PIE) Perspektive, die als der konzeptionelle Rahmen für die SozArb gilt“ (James/Kilian 2021, 778). Wesentlich ist hier, Personen und ihre Umgebungen als komplementäre und wechselwirkende Teile eines Ganzen zu betrachten (Wendt 1999, S. VII).

Der Klimawandel, der auf die planetaren Grenzen verweist und die Bewohnbarkeit der Erde bedroht, macht deutlich, dass die metaphorische Verwendung des Ökologiebegriffs, der auf die Wechselwirkungen und Abstimmung von Personen und sozialen sowie institutionellen Umwelten zwischen diesen abzielt, zu kurz greift. Vielmehr ist die Reflexion der Naturverhältnisse, die im PIE-Paradigma angelegt ist, an der Tagesordnung. Mit dem Begriff der Umwelten sind eben nicht nur soziale, sondern auch natürliche Umwelten in den Blick zu nehmen. Wendt schließt auch: „‘Umwelt’ schließt die soziale Umgebung und die natürliche bzw. naturgegebene Umwelt ein. [...] Soziale Arbeit geschieht in Verantwortung für ein human gestaltetes Dasein in der Gesellschaft. Die ökologische Perspektive rückt die Transaktionen in den Blick, die im Kontext eigenen und gemeinsamen Lebens vor sich gehen, so wie es gestaltet ist, sich entwickelt, beeinträchtigt oder im Gemeinwesen durch So-

ziale Arbeit gefördert wird.“ (Wendt 1999, VIII; in: Germain/Gitterman 1999)

Im jüngeren Ansatz *Green Social Work* werden konsequenterweise auch die Abhängigkeiten zwischen Menschen und ihren sozio-kulturellen, wirtschaftlichen und physischen Umwelten betrachtet; um sowohl die Umwelt zu schützen als auch das Wohlbefinden der Menschen zu fördern (Dominelli 2018)¹. Der Ansatz geht von durch den Klimawandel verursachten krisenhaften Entwicklungen aus und fordert, nachhaltige und soziale Praktiken zu entwickeln. Lena Dominelli thematisiert denn auch die Aufgaben von Sozialarbeiter:innen, in der von ihr entworfenen *Green Social Work*: „It involves Social workers closely with people in their communities in and through their every day life practices to [...] develop and empowering sustainable relationships between people and their environments“ (Dominelli 2012, Kapitel 10).

In anderen Worten: Einrichtungen Sozialer Arbeit sollten nicht landschaftsvergessen agieren. Vielmehr sollten sie sich das Wissen um die spezifische Landschaft, in der die Einrichtung verortet ist, erschließen. Dabei soll in den Einrichtungen auch Bewusstheit über die landschaftsrelevanten politischen Themen und Transformationskonflikte gebildet werden. Einrichtungen sollen sich verantwortlich in den Prozess der politischen Deliberation begeben.

5.1 Ernährung

Einrichtungen sind dabei in der Entwicklung und Verankerung von nachhaltigen Praxen organisationsethisch gefordert. Einrichtungsleitungen und ihre Teams können durch ihr Engagement entsprechende Routinen des verantwortlichen Agierens in Landschaftsräumen vorantreiben. Ernährung beispielsweise gehört zu den Alltagserfordernissen vieler Einrichtungen Sozialer Arbeit (Rose 2021, 226), die auch die Versorgung mit Lebensmitteln als Aufgabe haben. Über Ernährung kann der Bezug zur umgebenden Landschaft hergestellt werden. Einrichtungen können ihre Lebensmittel aus der Region beziehen und bestrebt sein, diese Nahversorgung auszubauen. Es können beispielsweise zwischen Einrichtungen und Höfen sowie lokal Produzierenden persönliche Beziehungen entwickelt werden, auch mit dem Ziel, die Verbindung zwischen Einrichtung und Landbewirtschaftung vor Ort zu stärken. Dies kann unter anderem dazu führen, dass Konzepte von außer-Haus-Verpflegung verwirklicht werden, in denen ökologische Erzeugnisse aus der Region verwendet werden. Ernährung und Hauswirtschaft scheinen zwar nicht zu den einschlägigen sozialarbeitswissenschaftlichen Themen zu gehören. „Hauswirtschaft

1 Zu den unterschiedlichen Konzepten, die den Verantwortungsbereich der Sozialen Arbeit auf die nicht-menschliche Mitwelt auszuweiten suchen, siehe auch der Beitrag von Stamm in diesem Heft.

und Ernährung gehören jedoch seit jeher zum Alltag Sozialer Arbeit“ (Rose 2021, 238). Hauswirtschaft und Ernährung sind Alltagserfordernisse in vielen Einrichtungen Sozialer Arbeit. Auch in der pädagogischen Arbeit spielt Ernährung eine Rolle. Die Förderung von Ernährungskompetenzen zum Beispiel dient dazu, dieses Alltagserfordernis im selbständigen erwachsenen Leben gestalten zu können. Das spielt sowohl in der Jugend- als auch in der Familienhilfe eine Rolle. Ein Bestandteil der Ernährungsbildung kann hier auch das Bewusstsein über die Erzeugung von Lebensmitteln im Landschaftsraum sein. Gerade Lebensmittel können also ein Medium sein, Wissen und Verbindung mit der Landschaft, in der man situiert ist, zu *entwickeln*.

Grundsätzlich geht es darum, den Menschen, deren Lebensführung Soziale Arbeit begleitet, den Kontakt mit der Landschaft, in der sie leben, zu ermöglichen und die Vertrautheit damit zu fördern. Landschaft kann der Regeneration dienen und eine Ressource darstellen. Sie fordert uns aber auch auf, Zusammenhänge zu verstehen. Aufgabe ist hier zum einen Wissensvermittlung als auch das Möglichmachen von Erleben in der Landschaft.

5.2 Erlebnispädagogik und Landschaft

Das Erleben von Landschaft hat eine Bedeutung für das Vertrautwerden mit Landschaft. Dem Erlebnis und seiner Einbettung in den vergangenen Lebenskontext wird eine „hohe bildende Kraft“ zugeschrieben. (Witte 2002, 21) Erlebnisse werden im Rahmen von pädagogischem Handeln oft in der Landschaft arrangiert. Flüsse, Meere, Felsen, Berge, Wälder, Wüsten und Seen werden für erlebnispädagogische Aktivitäten genutzt (Muff/Engelhardt 2013, 6-7). Im Rahmen von Erlebnispädagogik wird in Felsen geklettert, Kanu gefahren und gesegelt. Mountainbiking oder Höhlentouren können ebenfalls Aktivitäten sein, die im Rahmen von Erlebnispädagogik stattfinden. Erlebnispädagogik wird als Handlungsmethode Sozialer Arbeit beschrieben, die insbesondere in der Jugendarbeit und Jugendhilfe verbreitet eingesetzt wird, auch für Menschen, die als pädagogisch schwer zu erreichen gelten. (Stüwe 2021, 236-237) Über den Eindruck, der durch ein dem Alltag entzogenes Ereignis entsteht, kann ein Erlebnis für die Person entstehen, das die Persönlichkeit bildet, und die durch Ausdruck und Reflexion in das Alltagsleben transferiert werden kann. (Michl 2009, 10)

Dabei wird von Erlebnispädagogik häufig auf die Natur als Erlebnisraum zurückgegriffen und diese entsprechend arrangiert: „Die umgebende Natur ist Medium, Projektionsfläche, Katalysator oder Lehrmeister – je nach der pädagogischen Intention“ (Kraus/Schwiersch 2005, 49). Die In-Dienst-Nehmung von Landschaften in der Pädagogik verschafft zwar die Chance auf ein Erlebnis, ist aber auch mit Stö-

rung verbunden. Besteht also „eine unvermeidbare Schuld“ (Heckmair/Michl 2018, 250) zwischen Naturnutzung und Naturschutz in der Landschaft in der Erlebnispädagogik? Die notwendige Beachtung von ökologischen und umweltpolitischen Aspekten in der Erlebnispädagogik wird schon vor über 20 Jahren gefordert (Muff 2001) und auch von Akteur:innen der Erlebnispädagogik selbstkritisch vermisst (Heckmair/Michl 2018, 250ff.) Doch finanzielle Zwänge und die damit verbundenen standardisierten Vorgehensweisen bremsen diese Beachtung (Isenmann 2023) von ökologischen Aspekten und so besteht die Gefahr, Landschaft als Labor zu benutzen, das den Umgang mit Grenzerfahrungen ermöglicht, ansonsten aber die Landschaft, über die es etwas zu wissen gibt, vernachlässigt. Das Leben in Landschaften sollte aber vor allem in Zeiten des Klimawandels Teil der politischen Bildung sein, auf die nicht verzichtet werden darf. Erlebnispädagogik in Naturräumen kann vertraut machen mit Landschaften. Landschaft sollte dabei nicht auf einen Erlebnisraum außerhalb des Alltags reduziert werden. Erlebnispädagogik sollte auch mit Bewusstseinsbildung über gesellschaftliche Fragen der Landnutzung und Landnutzungstransformation in den spezifischen Landschaftsräumen verbunden werden.

6. Schluss

Die landschaftliche Situiertheit zu reflektieren, ist für Einrichtungen der Sozialen Arbeit und für die Menschen, deren Lebensführung Soziale Arbeit begleitet, gleichermaßen von Bedeutung. Denn die Landnutzung und ihre Transformation, einschließlich der damit einhergehenden Konflikte im Klimawandel sind Teil des politischen Deliberationsprozesses, dem sich gesellschaftliche Akteur:innen nicht entziehen sollten, da sie von großer Tragweite sind. Dazu braucht es Wissen über und das Erleben von Landschaften, damit Menschen sich mit Landschaften verbinden und in Landschaften denken können. Am Beispiel der Ernährung, der Ermöglichung von Landschaftserleben in der Erlebnispädagogik und der politischen Bildung über Transformationskonflikte in der Landnutzung wurden Themen einer Sozialen Arbeit skizziert, die sich ihrer landschaftlichen Situiertheit bewusst ist. In der konkreten Erschließung von Wissen über die Landschaften, in denen Einrichtungen und erlebnispädagogische Angebote situiert sind, ist die Kooperation mit Institutionen, Expert:innen und Disziplinen, die die Disziplin und die trügereigenen Kompetenzen überschreiten, zu suchen. Gleichzeitig kann Soziale Arbeit mitwirken, das Wissen über Landschaften und die politische Bildung über die Zusammenhänge zwischen Landschaftsräumen und Lebensräumen zu verbreitern mit dem übergreifenden Ziel, sie aus den Nischen herauszuholen, in denen sie beispielweise im Kontext der Wiedervernässung von Mooren immer noch sind.

Literatur

Bils, Sandra/Töpfer, Gudrun L. (2024), Exnovation und Innovation. Synergie von Ende und Anfang in Veränderungen, Stuttgart: Schäffer, Poeschel.

Chakrabarty, Dipesh (2022), Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter, Berlin: Suhrkamp.

Conference Report (2018), The Canmore Declaration: Statement of Principles for Planetary Health.

Dominelli, Lena (2012), Green Social Work: From Environmental Crises to Environmental Justice, Cambridge: Polity Press.

Dominelli, Lena (Hg.) (2018), The Routledge Handbook of Green Social Work, London: Routledge.

Drewes, Jörg/Auerswald, Karl/Disse, Markus/Menzel, Annette/Pauleit, Stephan/Rutschmann, Peter/Strobl, Theodor/Wieprecht, Silke (2021), Bericht der Expertenkommission zur Wasserversorgung in Bayern. LAND:schaf(f)t Wasser, https://www.wasser.tum.de/fileadmin/w00bup/wasser/Expertenkommission_Bericht_Wasserversorgung_Bayern/Kommissionsbericht_Wasserversorgung_in_Bayern.pdf (abgerufen 02.06.2026).

Experteninterview Moorschutzverein (2026), Experteninterview mit Mitarbeitenden eines süddeutschen Moorschutzvereins, geführt durch Theresia Wintergerst am 07. April 2026.

Germain, Caryl B./Gitterman, Alex (1980), The Life Model of Social Work Practice: Advances in Theory and Practice, New York: Columbia University Press.

Germain, Caryl B./Gitterman, Alex (1999), Praktische Sozialarbeit. Das „Life Model“ der Sozialen Arbeit. Fortschritte in Theorie und Praxis, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Greifswald Moorzentrum (o. J.), Warum Moore so wichtig sind, <https://www.greifswaldmoor.de/moore.html> (abgerufen 02.06.2026).

Hampicke, Ulrich (2013), Kulturlandschaft und Naturschutz. Probleme – Konzept – Ökonomie, Wiesbaden: Springer Spektrum, DOI: 10.1007/978-3-8348-8236-3.

Heckmair, Bernd/Michl, Werner (2018), Erleben und Lernen. Einführung in die Erlebnispädagogik, München: Ernst Reinhardt Verlag.

Heißenhuber, Alois/Krämer, Christine (2023), Landwirtschaft und Umwelt. Entwicklung eines Spannungsverhältnisses, in: Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL) (Hg.), Berichte über Landwirtschaft. Zeitschrift für Agrarpolitik und Landwirtschaft, Jubiläumsausgabe: 100 Jahre Berichte über Landwirtschaft, 73-94.

Isenmann, Mattis (2023), Ökologie und Nachhaltigkeit in der Praxis der Erlebnispädagogik Eine qualitative Untersuchung der ökologischen und nachhaltigen Orientierung erlebnispädagogischer Träger des Bundesverbands Individual- und Erlebnispädagogik e.V., Unveröffentlichte Bachelorarbeit der THWS, Fakultät Angewandte Sozialwissenschaften.

James, Sigrid/Kilian, Juri (2021), Soziale Arbeit in den USA, in: Amthor, Ralph/Goldberg, Brigitta/Hansbauer, Peter/Landes, Benjamin/Wintergerst, Theresia (Hg.), Kreft/Mielenz Wörterbuch Soziale Arbeit, Weinheim Basel: Beltz Juventa, 778-781.

Lafont, Christina (2021), Unverkürzte Demokratie. Eine Theorie deliberativer Bürgerbeteiligung, Berlin: Suhrkamp.

Kraus, Lydia/Schwiersch, Martin (2005), Die Sprache der Berge, Handbuch der alpinen Erlebnispädagogik, Augsburg: ZIEL.

Michl, Werner (2009), Erlebnispädagogik, München: Reinhardt.

Muff, Albin (2001), Erlebnispädagogik und ökologische Verantwortung, Butzbach-Griedel: AFRA Verlag.

Muff, Albin/Engelhardt, Horst (2013), Erlebnispädagogik und Spiritualität. 52 Anregungen für die Gruppenarbeit. München: Reinhardt.

Rosa, Hartmut (2020), Unverfügbarkeit, Wien-Salzburg: Residenz Verlag.

Rose, Lotte (2021), Ernährung und Haushaltsführung, in: Amthor, Ralph/Goldberg, Brigitta/Hansbauer, Peter/Landes, Benjamin/Wintergerst, Theresia (Hg.), Kreft/Mielenz Wörterbuch Soziale Arbeit. Weinheim Basel: Beltz Juventa, 238-240.

Schöbel-Rutschmann, Sören (2018), Landschaftsvertrag. Zur Kritischen Rekonstruktion der Kulturlandschaft, Berlin: Jovis Verlag GmbH.

Semler, Christian (2004), Deutsche Landschaft. Auf vertrautem Boden, in: taz, vom 31.12.2004.

Steinhardt, Uta/Barsch, Heiner/Blumenstein, Oswald (2012), Lehrbuch der Landschaftsökologie, Heidelberg: Spektrum, Akademischer Verlag.

Stüwe, Gerd (2021), Erlebnispädagogik, in: Amthor, Ralph/Goldberg, Brigitta/Hansbauer, Peter/Landes, Benjamin/Wintergerst, Theresia (Hg.), Kreft/Mielenz Wörterbuch Soziale Arbeit, Weinheim Basel: Beltz Juventa, 235-238.

Treptow, Elmar (2001), Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wendt, Wolf Rainer (1999), Vorwort, in: Germain, Carel B./Gitterman, Alex (Hg.), Praktische Sozialarbeit. Das „Life Model“ der Sozialen Arbeit. Fortschritte in Theorie und Praxis, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Wintergerst, Theresia (2025), Werkzeuge für die Gestaltung der sozial-ökologischen

Transformation, in: Borrmann, Stefan/ van Rießen, Anne/ Steckelberg, Claudia (Hg.), Soziale Arbeit Akteurin im Kontext gesellschaftlicher Transformation, Opladen: Budrich-Verlag.

Witte, Matthias D. (2002), Erlebnispädagogik: Transfer und Wirksamkeit. Möglichkeiten und Grenzen des erlebnis- und handlungsorientierten Erfahrungslernens. Lüneburg: Verlag Edition Erlebnispädagogik.

Über die Autorin

Theresia Wintergerst, Prof. Dr., ist Professorin für Werte, Normen und Sozialpolitik an der Fakultät Angewandte Sozialwissenschaften der Technischen Hochschule Würzburg-Schweinfurt; stv. Vorsitzende des wissenschaftlichen Kuratoriums der Akademie ländlicher Raum Bayern.

Planetary Health in der Praxis Sozialer Arbeit

Lisa Dörfler (Berlin)

Abstract

Der Beitrag stellt am Beispiel der Rolle von Ernährung in der Sozialen Arbeit dar, wie Planetare Gesundheit als ethische Grundausrichtung in die Praxis integriert werden kann. Anknüpfend an die sozialarbeiterischen Grundwerte der Menschenrechte, Gerechtigkeit und Teilhabe wird herausgearbeitet, dass Ernährung weit mehr ist als die Versorgung mit Nährstoffen. Soziale Arbeit hat demnach vielmehr auch einen politischen Auftrag auf Strukturen hinzuwirken, die allen Menschen eine Ernährung ermöglichen, die die Planetare Gesundheit berücksichtigt. Anhand verschiedener Beispiele wird aufgezeigt, wie Planetare Gesundheit schon jetzt in der Praxis Sozialer Arbeit integriert wird.

Schlüsselwörter

Planetare Gesundheit – Gerechtigkeit – Teilhabe – Ernährungsarmut – Ernährungssystem

1. Einleitung

Was bedeutet es, Planetary Health (oder Planetare Gesundheit) als wissenschaftliche Grundlage, die die Belastungsgrenzen der Erde aufzeigt, und als ethisches Prinzip in die Praxis Sozialer Arbeit zu übertragen? Welche Blickwinkel, Abwägungen, Herausforderungen und Chancen ergeben sich daraus? Welche Aspekte rücken dadurch in den Fokus, die bislang vielleicht zu wenig oder gar nicht beachtet wurden? Und in welchem Verhältnis steht die Planetare Gesundheit zu grundlegenden ethischen Prinzipien Sozialer Arbeit wie Menschenrechten, Gerechtigkeit und Teilhabe? Diese Fragestellungen werden im folgenden Beitrag mit Blick auf die Rolle von Ernährung in der Praxis Sozialer Arbeit in den Fokus gerückt. Abschließend werden konkrete Ansatzpunkte aufgezeigt, wie Planetare Gesundheit im Bereich der Verpflegung und Ernährung in die Praxis Sozialer Arbeit integriert werden kann.

2. Planetare Belastungsgrenzen und Ernährung

2.1 Der Beitrag der Ernährung zu den ökologischen Krisen

Der Planetary Health Check des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung 2025 hat gezeigt, dass inzwischen sieben von neun planetaren Belastungsgrenzen überschritten sind – demnach kam eine weitere seit dem Vorjahr hinzu (PIK 2025). Das Überschreiten dieser Grenzen geht mit einem höheren Risiko für das Erreichen von Kipppunkten einher, die mit irreversiblen Veränderungen der Erdsysteme verbunden sind. Landwirtschaft spielt hierbei eine entscheidende Rolle, denn sie trägt maßgeblich zur Überschreitung von fünf der sieben überschrittenen Grenzen bei. Besonders durch die Tierhaltung zur Erzeugung von Fleisch und milchhaltigen Produkten werden klimaschädliche Emissionen, wie CO₂, Lachgas und Methan, ausgestoßen. Weltweit verursacht die Landwirtschaft etwa ein Drittel der Emissionen. Schätzungen zufolge stammten in Deutschland im Jahr 2024 53,3 Millionen Tonnen Kohlendioxid-Äquivalenten aus der Landwirtschaft, das entspricht 8,2 Prozent der Gesamtemissionen (UBA 2025).

Auch mit Blick auf die Flächennutzung spielt die Tierhaltung eine große Rolle. Auf knapp 60 Prozent der landwirtschaftlichen Flächen Deutschlands werden aktuell Futtermittel angebaut, auf 16 Prozent nachwachsende Rohstoffe für die Erzeugung von Biogas und auf nur 24 Prozent Lebensmittel, also Gemüse, Getreide, Hülsenfrüchte und Obst (UBA 2024). Das Ausbringen von Phosphor und Stickstoff als Düngemittel belastet die Böden, nitrathaltige Düngemittel die Gewässer und deren Ökosysteme. Verschiedene Pestizide, die in der Landwirtschaft zum Einsatz kommen, bedrohen Insekten-, Vögel- und Kleintierbestände. Der Fokus auf wenige, ertragreiche und gut lagerbare Pflanzensorten vorherrschender Monokulturen führt dazu, dass alte, oft regional angepasste Sorten in Vergessenheit geraten und aussterben. Gerade diese genetische Vielfalt ist aber der Schlüssel für die Anpassungsfähigkeit unserer Kulturpflanzen und somit auch der Ernährungssicherheit. Nicht nur die Klimakrise, sondern auch der Verlust an Biodiversität und der Zustand unserer Böden und Gewässer sind Gründe zum Umsteuern.

2.2 Die Planetary Health Diet (PHD) und Empfehlungen der Deutschen Gesellschaft für Ernährung (DGE)

Die Planetary Health Diet (PHD) ist ein wissenschaftlich erarbeitetes Ernährungskonzept der EAT-Lancet Commission, das erstmals 2019 und in einer überarbeiteten Form im Oktober 2025 veröffentlicht wurde. Als globalen Referenzrahmen schlagen 37 internationale Wissenschaftler:innen eine Ernäh-

rungsweise vor, die die planetaren Grenzen der Erde sowie den Nährstoffbedarf des Menschen beachtet. Würden alle Menschen weltweit sich auf diese Weise ernähren, könnten die gesamte Weltbevölkerung innerhalb der Planetaren Grenzen versorgt werden. Hierbei wird auch das prognostizierte Bevölkerungswachstum berücksichtigt. Hauptbestandteile der PHD sind primär pflanzenbasierte Proteinquellen aus Hülsenfrüchten und Nüssen, Gemüse, Obst, größtenteils ungesättigte Fettsäuren aus pflanzlichen Quellen, Kohlenhydrate aus Vollkornprodukten, eine geringe Menge an Fisch, Geflügel und Milchprodukten sowie wenig rotes Fleisch und verarbeitete Fleischprodukte (Willet/Rockström 2019; Rockström/Thilsted u. a. 2025). Die Grafik zeigt die Zusammenstellung der täglich empfohlenen Nahrungsmittel der im Oktober 2025 überarbeiteten PHD:

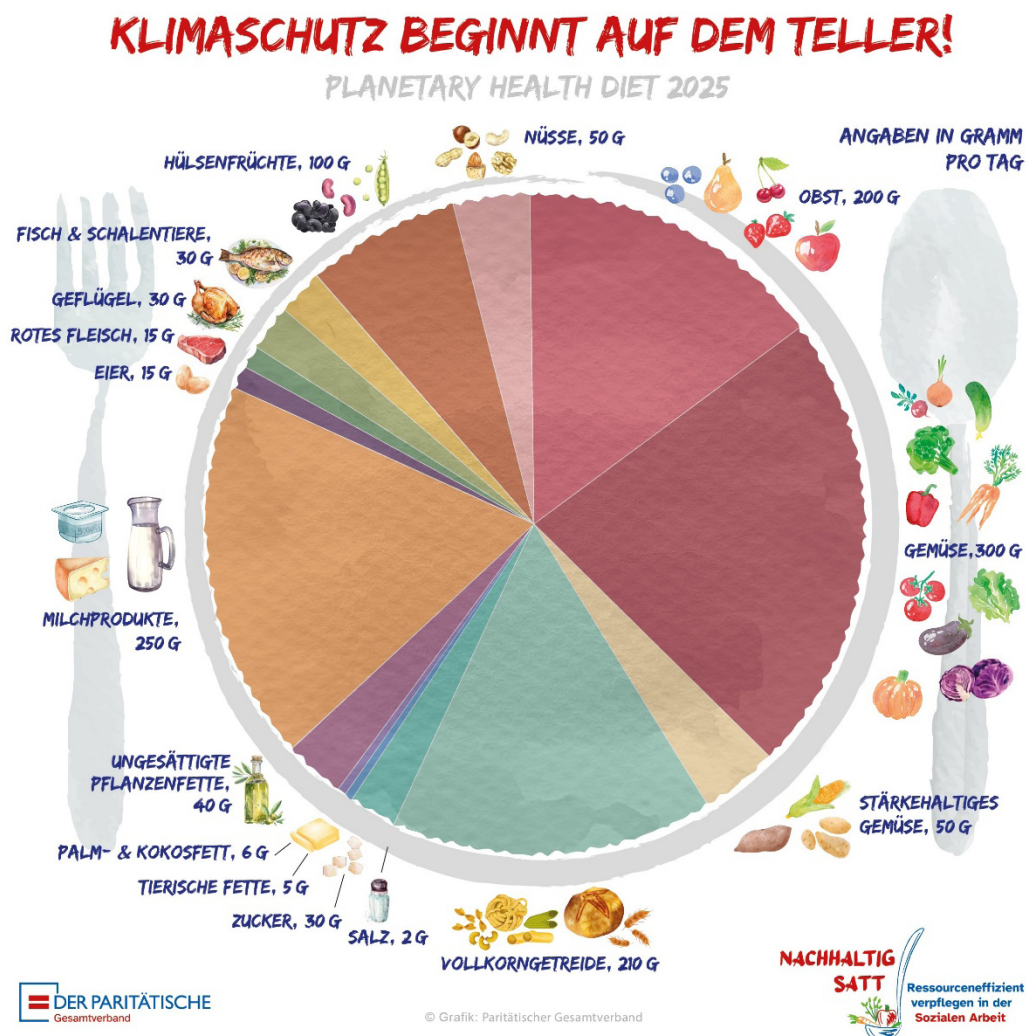


Abb. 1: Täglich empfohlene Nahrungsmittel nach der PH

Quelle: Paritätischer Gesamtverband 2026a

Die Deutsche Gesellschaft für Ernährung (DGE) hat ihre lebensmittelbezogenen Ernährungsempfehlungen für Erwachsene im März 2024 aktualisiert und berücksichtigt inzwischen neben den bislang fokussierten gesundheitlichen Faktoren auch Umwelt- und Nachhaltigkeitsaspekte. Insofern haben die Empfehlungen sich der PHD angenähert. Unterschiede bestehen u. a. in der angenommenen Gesamtenergiezufuhr (PHD 2.400 kcal/Tag pro Person, DGE 2.029 kcal/Tag pro Person). Die PHD beinhaltet zudem deutlich weniger Milchprodukte und mehr Hülsenfrüchte und Vollkornprodukte als die DGE-Empfehlungen. Während die PHD ein Referenzrahmen für die Ernährung der Weltbevölkerung darstellt, richten sich die DGE-Empfehlungen an gesunde Erwachsene zwischen 18 und 64 Jahren in Deutschland (DGE 2024).

3. Ernährung und menschliche Gesundheit

Die Ernährung hat nicht nur Auswirkungen auf den Planeten, sondern auch auf die menschliche Gesundheit. Entscheidend ist dabei die Art und Menge der konsumierten Lebensmittel (Murray/Aravkin u. a. 2020). Eine ungesunde Ernährung, wie eine zu geringe Aufnahme von Gemüse, Obst, Vollkorn, Nüssen und Samen, ein zu hoher Anteil von rotem und verarbeitetem Fleisch sowie zuckerhaltigen Lebensmitteln und Getränken erhöht das Risiko ernährungsbedingter chronischer Erkrankungen. Hierzu gehören beispielsweise Herz-Kreislauferkrankungen, Diabetes mellitus Typ 2 oder verschiedene Krebserkrankungen (Global nutrition report 2021). Mehr als 90 Prozent aller Todesfälle lassen sich auf nichtübertragbare Krankheiten zurückführen. Eine ungesunde Ernährungsweise ist neben Tabakkonsum, Alkoholkonsum und Bewegungsmangel der viertgrößte Risikofaktor für vorzeitige Todesfälle in Deutschland (Murray/Aravkin u. a. 2020). Übergewicht und Adipositas nehmen in Folge von Fehl- und Überernährung in Deutschland immer weiter zu und erhöhen das Erkrankungsrisiko zusätzlich. Über die Hälfte der erwachsenen Personen haben Übergewicht oder sind adipös (RKI 2024). Auch bei Kindern und Jugendlichen stellt Adipositas eine weit verbreitete Erkrankung dar: Eine Hochrechnung der DAK-Krankenkasse für das Jahr 2023 zeigt auf, dass 470.000 Kinder und Jugendliche im Alter zwischen 5 und 17 Jahren mit Adipositas diagnostiziert und behandelt wurden (DAK 2025).

Nicht unbeträchtlich ist auch die Zahl an jungen Menschen, die unter einer Essstörung, wie Anorexie, Bulimie und Binge-Eating, leiden. Bei 20 bis 23 Prozent der Kinder und Jugendlichen in Deutschland finden sich Hinweise auf ein gestörtes Essverhalten. Dabei liegt das Risiko bei Mädchen zehnmal höher als bei Jungen. Menschen mit niedrigem Sozialstatus, Migrationsbiografie oder familiären Schwierigkeiten sind besonders gefährdet. Essstörungen können einhergehen mit Depressionen, Angst- oder Zwangsstörungen und können langfristige Auswirkun-

gen auf die körperliche und psychische Gesundheit haben. Langzeitstudien zeigen, dass sich bei etwa der Hälfte der daran erkrankten Jugendlichen die Essstörungen chronifiziert haben und sie auch nach zehn Jahren noch Symptome zeigten. Weitere Folgen können eine eingeschränkte Lebensqualität und soziale Teilhabe, niedrigere Leistungsfähigkeit und ein geringerer Bildungserfolg sein (Cohrdes/Göbel u. a. 2019). Hieran wird deutlich, dass Ernährung nicht nur Auswirkungen auf die körperliche, sondern auch auf die psychische Gesundheit ebenso wie soziale Folgen haben kann.

Ziehen wir auch hier die Planetaren Grenzen mit in Betracht, bedroht deren Überschreitung vor allem auf globaler Ebene die Ernährungssouveränität in hohem Maße. Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) bezeichnet die Klimakrise als größte Bedrohung für die menschliche Gesundheit und führt neben Hitzebelastungen und anderen Extremwetterereignissen wie Stürmen und Dürren auch deren Auswirkungen auf die Landwirtschaft und die Ernährungssicherheit als Gründe dafür auf (WHO 2025). Schon jetzt leben laut Welthungerhilfe 2,5 Milliarden Menschen besonders im sogenannten Globalen Süden in Trockengebieten, die besonders anfällig sind für klimabedingte Ernährungsunsicherheiten. Ernteaufschläge, steigende Lebensmittelpreise und Konflikte um Ressourcen und Mangelernährung sind die Folgen (Welthungerhilfe 2019).

4. Ernährung und soziale Teilhabe

Ernährung ist nicht lediglich eine Frage der Versorgung mit Nährstoffen, individueller Präferenz oder gesundheitlicher Selbstoptimierung, sondern eine soziale Praxis, die Alltagsbewältigung und Teilhabechancen wesentlich mitprägt. Während die Beseitigung von Hunger als Teil der globalen Nachhaltigkeitsziele vor allem in Ländern des sogenannten Globalen Südens diskutiert wird, wurde das Thema in Deutschland lange Zeit politisch übersehen. Erstmals wurde Ernährungsarmut vor dem Hintergrund steigender Lebensmittelpreise in der Ernährungsstrategie der Ampelregierung 2024 als soziales Problem anerkannt (BMEL 2024). Ernährungsarmut bezeichnet nicht einen Mangel an Nahrungsmitteln im gesamtgesellschaftlichen Sinne, sondern eine finanziell bedingte Einschränkung des Zugangs zu qualitativ angemessener Ernährung. Gerade in einem hochgradig marktförmig organisierten Ernährungssystem wird sichtbar, dass Armut sich nicht nur im Verzicht auf einzelne Produkte äußert, sondern in einer strukturell eingeschränkten Möglichkeit, sich regelmäßig gesund und nachhaltig zu ernähren. Einkommensarme Haushalte sind besonders in Folge der Inflation der letzten Jahre überproportional von der Teuerung bei Lebensmitteln betroffen und müssen häufig auf Menge, Vielfalt und Qualität ihrer Ernährung verzichten. Die Lebensmittelpreise waren 2025

rund 30 Prozent höher als noch im Jahr 2020. Die Entwicklung der Löhne, Renten und Sozialleistungen können diesen starken Anstieg nicht decken (Werner/Hochscheidt 2025). Dieses Phänomen wird dann zusätzlich verschärft, wenn Menschen aufgrund chronischer Erkrankungen notwendige Spezial- oder Diätkost benötigen, die zusätzliche Kosten verursacht. Diese werden durch Regelsätze, Zuschüsse oder Krankenkassenleistungen nicht hinreichend gedeckt. Damit wird Ernährung zu einer Frage sozialstaatlicher Sicherung und nicht nur zum Gegenstand individueller Gesundheitsverantwortung. Bislang gibt es keine Erhebungen dazu, wie viele Menschen in Deutschland von Ernährungsarmut betroffen sind. Die Einführung eines Monitoringsystems ist Teil der Ernährungsstrategie, wurde jedoch bislang nicht umgesetzt.

Besonders deutlich wird die soziale Dimension im Bereich der Gemeinschaftsverpflegung. In Kindertageseinrichtungen, Schulen, Einrichtungen der Eingliederungshilfe, Pflegeeinrichtungen, Geflüchtetenunterkünften, Krankenhäusern und anderen sozialen Einrichtungen ist gemeinsames Essen nicht nur Versorgung, sondern Teil des Alltags und damit ein Ort sozialer Teilhabe. Laut Bundesministerium für Landwirtschaft, Ernährung und Heimat (BMLEH) essen täglich etwa 16 Millionen Menschen in Angeboten der Gemeinschaftsverpflegung, darunter auch sechs Millionen Kinder und Jugendliche (BMLEH 2025a). Gemeinsames Essen schafft Räume der Begegnung, stiftet Normalität und Zugehörigkeit. Dieser Aspekt wird bei der gesetzlichen Bedarfsermittlung für die Leistungen der Grundsicherung nicht mitgedacht, denn gemeinschaftliches Essen außer Haus wird als verzichtbarer Luxus bewertet. Entsprechende Ausgaben werden nicht anerkannt, sondern lediglich der Warenwert der Speise, wodurch Menschen, die Grundsicherung beziehen, gezwungen sind privat zu Hause zu essen. Fast jede fünfte armutsbetroffene Person (18,6 Prozent) gab bei der EU weiten Erhebung „Einkommen und Lebensbedingungen (EU-SILC)“ an, nicht einmal ab und zu mit Freund:innen oder Verwandten gemeinsam essen oder einen Kaffee trinken gehen zu können. Kinder und Jugendliche aus armutsbetroffenen Familien können häufig nicht beim gemeinsamen Mittagessen in Kindertageseinrichtungen und Schulen teilnehmen, was zu Stigmatisierungs- und Exklusionserleben führen und sich langfristig auf ihre Entwicklung negativ auswirken kann. Familien in Grundsicherung, Sozialhilfe, Wohngeld, Kinderzuschlag oder Leistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz haben zwar die Möglichkeit über das Bildungs- und Teilhabepaket (BuT) Zuschüsse zu Mittagsverpflegung zu beantragen, allerdings sind die Verfahren so kompliziert, dass nur knapp 40 Prozent der Familien in SGB II-Bezug diese Leistung in Anspruch nehmen (Paritätischer Gesamtverband 2025). Neben den Kosten können weitere Aspekte die Teilnahme an der Gemeinschaftsverpflegung erschweren: fehlende Berücksichtigung von Lebensmittelunverträglichkeiten und Allergien, Ernährungsweisen wie

Veganismus oder religiösen Gewohnheiten, wie koscheres Fleisch, in der Menügestaltung führen zu fehlenden Teilhabemöglichkeiten bestimmter Gruppen.

5. Ernährung als Thema der Ethik Sozialer Arbeit

Die ethische Perspektive Sozialer Arbeit auf Ernährung beginnt mit der Einsicht, dass Ernährung nicht auf individuelles Verhalten reduziert werden kann, sondern stets in soziale, politische und materielle Verhältnisse eingebettet ist. Wer nicht in der Lage ist, sich ausreichend, gesund und kulturell angemessen zu ernähren, ist nicht einfach ‚unvernünftig‘ oder ‚unzureichend aufgeklärt‘, sondern häufig durch Armut, institutionelle Barrieren, gesundheitliche Einschränkungen oder fehlende Zugänge strukturell benachteiligt. Aus ethischer Sicht folgt daraus, dass Soziale Arbeit Ernährung nicht nur als Alltagsfrage, sondern als Frage von Gerechtigkeit, Teilhabe und Menschenwürde verstehen muss. Sie ist damit aufgefordert, die Bedingungen sichtbar zu machen, unter denen Ernährung möglich oder unmöglich wird, und die Verantwortung nicht allein den Betroffenen zuzuschreiben. Merkel und Krück (2003) definieren als eine von fünf Dimensionen eines reformierten Gerechtigkeitsbegriffs in einer globalisierten Welt „Vermeidung von Armut im substantiellen Sinne, vor allem von Hunger, Unterernährung und heilbaren Krankheiten [...]“ (Merkel/Krück zitiert nach Eisenmann 2012, 264). Dieser Aspekt ist jedoch nicht nur international bedeutsam, sondern auch – wie bereits dargestellt – mit Blick auf Deutschland. Hier haben wir im Vergleich zu anderen Ländern nicht die Problematik der mangelnden Verfügbarkeit von Lebensmitteln, sondern ihrer gerechten Verteilung. Wenn Menschen aus finanziellen Gründen keine ausreichende, ausgewogene und an ihre Bedarfe (z. B. bei Unverträglichkeiten, Allergien oder spezifischen Anforderungen an die Ernährung infolge chronischer Erkrankungen) angepasste Ernährung realisieren können, oder Mahlzeiten auslassen, gefährdet das ihre Gesundheit und wirkt sich negativ auf ihre Lebensqualität aus. Wer sich gemeinschaftliche Verpflegung nicht leisten kann, ist zudem nicht nur materiell eingeschränkt, sondern häufig auch von alltäglicher Teilhabe ausgeschlossen. Ethisch relevant ist dabei nicht allein die Versorgung mit Kalorien, sondern die Möglichkeit, Essen als Teil sozialer Zugehörigkeit, Selbstbestimmung und gesellschaftlicher Teilhabe zu erleben. Im Selbstverständnis einer Menschenrechtsprofession (Staub-Bernasconi 2019) kann Soziale Arbeit auch an dieser Stelle die Menschenrechte als zentralen Bezugsrahmen aufführen: Das Recht auf Nahrung, das Recht auf angemessenen Lebensstandard und das Recht auf Gesundheit sind gefährdet, wenn Menschen keinen Zugang zu ausreichender, gesunder und ausgewogener Ernährung haben. Ein menschenrechtsbasierter Ansatz gegen Ernährungsunsicherheit berücksichtigt auch die Menschenrechte auf soziale Teilhabe, Partizipation und Nicht-Diskriminierung (BMLEH 2025b).

Besonders der Teilhabeaspekt sollte mit Blick auf gemeinschaftliches Essen auch strukturell von der Sozialen Arbeit bearbeitet werden. Während hier vor allem die Reduktion von Armut im Sinne einer Verteilungsgerechtigkeit sowie der Abbau diskriminierender Strukturen im Sinne einer Chancengerechtigkeit adressiert werden, weitet das Konzept der Planetaren Gesundheit den Blick darüber hinaus: Es geht von der Grundidee aus, dass es gesunde Menschen nur auf einem gesunden Planeten geben kann (Whitmee/Haines u. a. 2015). Gesundheit wird dabei nicht nur als individuelles Wohlbefinden gefasst, sondern als Ergebnis gesellschaftlicher, politischer und ökologischer Bedingungen. Über die menschliche Gesundheit hinaus wird dabei auch die Gesundheit des gesamten Planeten in den Fokus gerückt. Es geht dabei folglich nicht ausschließlich um die Frage des Konsums, also des Zugangs zu gesunden Lebensmitteln, sondern auch um die Produktion, Lagerung, Transport und Verarbeitung von Lebensmitteln und den entsprechenden ökologischen Folgen entlang der Wertschöpfungskette. Planetare Gesundheit als ethisches Prinzip könnte für die Soziale Arbeit folglich bedeuten, das gesamte Ernährungssystem samt seiner ökologischen und sozialen Folgen in den Blick zu nehmen.

6. Planetary Health als ethisches Prinzip für die Praxis

Essen ist Teil des Alltags Sozialer Arbeit, wird aber häufig nicht bewusst in den verschiedenen Facetten betrachtet, ethisch reflektiert oder fachlich ausgestaltet. In ihrem Buch *„Essen und Soziale Arbeit. Eine Einführung“* (2018) beleuchtet Christine Meyer verschiedenste Aspekte rund um das Thema Essen. Von der Gestaltung inklusiver, Teilhabe ermöglichender, Gemeinschaft stärkender Esssituationen beispielsweise in stationären Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe, über die Deckung der Grundbedürfnisse armutsbetroffener Personen bis hin zu soziotherapeutischer Bearbeitung von Essstörungen – in der Praxis gibt es viele Möglichkeiten, das Thema aufzugreifen. In der internationalen Definition Sozialer Arbeit wird festgehalten, dass Soziale Arbeit „auf ganzheitlichen biopsychosozialen und spirituellen Bewertungen und Interventionen [basiert], die die Mikro-Makro-Kluft überwinden“ (DBSH 2014, 1). Ferner heißt es „Die Notwendigkeit, diese strukturellen Bedingungen, die zu Ausgrenzung, sozialen Ausschluss und Unterdrückung beitragen, zu beseitigen und zu ändern, ist die Motivation sozialarbeiterischen Handelns.“ (DBSH 2014, 1). Mit Blick auf Ernährung bedeutet das einerseits, Individuen dabei zu unterstützen, eine gesunde, bedarfsdeckende Ernährung zu ermöglichen und gleichzeitig strukturelle Hürden, die dies verhindern, zu adressieren. Wie Planetare Gesundheit als handlungsleitendes Prinzip für die Bearbeitung von Ernährungsthemen auf der Mikro-, Makro- und auch Mesoebene in der Sozialen Arbeit aussehen kann und welche ethischen Fragen damit verbunden sein können, wird im Folgenden skizziert. Einzelne Praxisbeispiele verdeutlichen, wie Planetare Gesundheit schon jetzt in der Praxis als richtungsweisender Grundwert dient.

6.1 Mikroebene

Die Mikroebene Sozialer Arbeit bezieht sich auf die direkte Interaktion und Arbeit mit Einzelnen, ihrem sozialen Umfeld und Gruppen. Ziele der sozialarbeiterischen Intervention können im Beispiel der Ernährung die Reduktion von Ernährungsarmut oder die Förderung klimagesunder Ernährungsweisen sein. Wollen Sozialarbeiter:innen bei ihren Zielgruppen eine Ernährungsweise stärken, die die Planetaren Grenzen berücksichtigen, stoßen sie schnell auf ethische Fragen und systemische Hürden: Kann ich meine Klientin dafür kritisieren, dass sie das günstige Fleisch im Discounter kauft, das nicht nachhaltig produziert wurde, wo sie sowieso kaum Geld zur Verfügung hat und im Vergleich zu vielen anderen Menschen mit ihrem Lebensstil wenig Emissionen ausstößt? Kann ich meinem Klienten eine Ernährungsweise aufzwingen, weil ich die ökologische Notwendigkeit sehe, er aber selbst nicht davon überzeugt ist? Die Berufsethik kann im Umgang mit diesen Fragen helfen: Zentrale Fragestellung ist dort u. a. der Umgang mit Paternalismus, also der Abwägung, „inwieweit Freiheits- und Autonomierechte auch paternalistische Formen Eingriffs- und Pflichtaufgaben gegenüberstehen“ (DBSH 2024, 29). Als *milder Paternalismus* oder indirekt *paternalistische Intervention* werden in der Berufsethik präventive Informations- und Aufklärungsangebote verstanden. „Hinweise, Warnungen und das Aufzeigen von Konsequenzen haben das Ziel, auf Menschen einzuwirken, um sie vor negativen Verhaltensweisen und Folgen für sich und andere Personen in ihrem Umfeld zu bewahren und sie in entsprechenden schwierigen Entscheidungssituationen zum Nachdenken anzuregen, zu motivieren oder umzustimmen“ (DBSH 2024, 30). Auch wenn die Umweltfolgen nicht aufgeführt sind, können sie mit dem erweiterten Gesundheitsverständnis der Planetaren Gesundheit mitgedacht werden. Ziel der Interventionen sollte demnach also die Aufklärung über Zusammenhänge zwischen Planetaren Grenzen, Ernährung und persönlicher Gesundheit sein. Was sie am Ende einkauft und isst, entscheidet jedoch letztlich jede Person – je nach ihren Möglichkeiten – selbst.

Ernährung kann auf der Mikroebene nicht nur mit Blick auf Konsumententscheidungen und Ernährungsweisen thematisiert werden, sondern auch die Erzeugung und Verarbeitung von Lebensmitteln kann sozialarbeiterisch aufgegriffen werden. Das Konzept der Sozialen Landwirtschaft verbindet Angebote für verschiedene Zielgruppen, wie Menschen mit Behinderungen oder psychischen Erkrankungen, langzeitarbeitslose Personen, Senior:innen oder Kinder, mit der Erzeugung von Lebensmitteln auf landwirtschaftlichen Betrieben (Hofmann/Spieker 2024). Erfolgt die Lebensmittelerzeugung nach ökologischen Standards steckt in Angeboten Sozialer Landwirtschaft viel Potenzial für die Planetare Gesundheit und gesellschaftliche Teilhabe. Auf dem Ökohof Fleckenbühl im Landkreis Marburg-Biedenkopf beispielsweise, werden seit über 30 Jahren Menschen mit Suchterfahrungen aktiv in

landwirtschaftliche Arbeit eingebunden, können so einer sinnstiftenden Tätigkeit nachgehen und Gemeinschaft auf dem Hof erleben. Der Ackerbau erfolgt nach den biologisch-dynamischen Richtlinien der Demeter-Zertifizierung, die geschlossene betriebliche Kreisläufe, die Förderung von Bodenfruchtbarkeit und den Verzicht auf chemisch-synthetische Pestizide in den Fokus stellen und sich somit auch an den Planetaren Grenzen orientieren (Die Fleckenbühler 2026).

6.2 Mesoebene

Die Mesoebene befasst sich mit der Ausgestaltung der Verpflegung in sozialen Einrichtungen und Organisationen. In Kitas, Schulen, Krankenhäusern, Pflegeeinrichtungen, stationären Wohnformen, aber auch Nachbarschaftstreffen werden täglich Menschen mit Essen versorgt. Da täglich 16 Millionen Menschen in Einrichtungen der Gemeinschaftsverpflegung versorgt werden (BMLEH 2025a), hat diese Ebene einen großen Einfluss auf die Planetare Gesundheit. Entscheidend ist dabei vor allem, welches Essen angeboten wird, wie es hergestellt wurde und wie viel weggeworfen wird. Häufig nehmen tierische Produkte noch immer einen zu hohen Anteil in der Speiseplangestaltung ein. Eine Umstellung auf eine Verpflegung, die der PHD oder den Empfehlungen der DGE entsprechen, kann einerseits einen wichtigen Beitrag zur Eindämmung der ökologischen Krisen leisten und stellt gleichzeitig einen Beitrag zur Gesundheitsförderung der Menschen dar. Für diese Umstellung gibt es verschiedene Ansatzpunkte: von der Reduktion tierischer Produkte und der Umstellung auf pflanzliche Proteinquellen, über den Einkauf möglichst regionaler und biologisch erzeugter Produkte bis zur Reduktion von Lebensmittelabfällen und der Entwicklung neuer Rezepturen (Paritätischer Gesamtverband 2024a). Der Umstellungsprozess stellt soziale Organisationen vor verschiedene praktische Herausforderungen: Die Umsetzung der PHD benötigt in den Küchen zeitliche und personelle Kapazitäten, die Fähigkeit des Küchenpersonals pflanzenbasierte Rezepte zuzubereiten und stellt ggf. weitere Anforderungen an Lagerbedingungen und Küchenausstattung, wenn beispielsweise mehr frisch gekocht werden soll. Die Verfügbarkeit regionaler und biologisch erzeugter Produkte in den benötigten Mengen stellt zudem in manchen Regionen eine Hürde dar. Eines der größten Probleme ist die Refinanzierung der PHD in der Gemeinschaftsverpflegung. Auch wenn beispielsweise die Reduktion von Lebensmittelabfällen auch monetäre Einsparung bedeutet und pflanzliche Proteinquellen wie Linsen, Erbsen oder Bohnen nicht zwangsweise teurer sind, sehen sich viele Einrichtungen mit einem zu geringen Tagesbudget konfrontiert. Hinzu kommt, dass die Tagessätze in den letzten Jahren von den Kostenträger:innen nicht entsprechend der Inflation erhöht wurden, was die Träger:innen vor zusätzliche finanzielle Herausforderungen stellt. Besonders mit Blick auf die Mittagsverpflegung von Kitas und Schulen, die häufig über individuelle Beiträge finanziert werden, entsteht das Dilemma, dass eine Er-

höhung der Preise wiederum zu Exklusion von sozioökonomisch schlechter ausgestatteten Kindern und Jugendlichen führen kann, wodurch auch ethische Fragen im Umstellungsprozess eine Rolle spielen. Mit Blick auf faire Teilhabechancen gilt es deshalb, Hebel für die Umstellung zu finden, die nicht zwangsweise mit höheren Beiträgen gedeckt werden müssen. Um Diskriminierung aufgrund gesundheitlicher Bedarfe, kultureller oder religiöser Überzeugungen zu verhindern, sind Küchen der Gemeinschaftsverpflegung zusätzlich angehalten, diese Bedarfe zu berücksichtigen, um allen eine Teilnahme am gemeinschaftlichen Essen zu ermöglichen (Paritätischer Gesamtverband 2026b). Auch bei der Umstellung der Gemeinschaftsverpflegung stellt sich die Frage nach den Autonomie- und Freiheitsrechten der Individuen, frei wählen zu können, was sie essen möchten. Kritiker:innen der Umstellung auf eine vegetarische oder pflanzenbasierte Gemeinschaftsverpflegung argumentieren beispielsweise, man könne Menschen nicht verbieten, Fleisch zu essen, wenn sie das gerne möchten. Dem gegenüber steht auf der anderen Seite jedoch einerseits die ökologische Verantwortung der Einrichtungen, einen Beitrag zur Planetaren Gesundheit zu leisten und andererseits für die Nutzer:innen der Angebote einen Möglichkeitsrahmen zu schaffen, sich nachhaltig zu ernähren. Einen möglichen Umgang mit diesem Dilemma kann ein partizipativ gestalteter Umstellungsprozess ein: Menschen über die ökologischen und gesundheitlichen Zusammenhänge der Ernährung aufzuklären, nach favorisierten pflanzlichen Gerichten zu fragen oder bei Verkostungsaktionen ihre Meinungen einzuholen und Neugierde zu wecken, kann die Akzeptanz erhöhen. Der Ansatz des *Green Nudging* kann zusätzlich die Wahl eines gesunden und nachhaltigen Gerichts erleichtern, ohne zu paternalistisch und absolut zu sein. Durch kleine psychologische Anstöße (Nudges) wird Menschen die Wahl einer klima- und umweltbewussten Alternative erleichtert (Rumler/Wagner 2025). Im Falle der Gemeinschaftsverpflegung könnte beispielsweise das nachhaltige Gericht an erster Stelle im Menü stehen, dessen ökologischer und gesundheitlicher Mehrwert kenntlich gemacht werden oder als Vorauswahl gesetzt sein. Menschen hätten dann nach wie vor die Möglichkeit, Fleisch zu essen, müssten das aber bewusst auswählen und bestellen.

Wie die Produktion und der Konsum einer nachhaltigen Ernährung in der Praxis Sozialer Arbeit aussehen können, zeigt beispielsweise die Werkstatt für Menschen mit Behinderung der Wergo GmbH in Berlin. Seit 2023 wird gemeinsam mit der Zielgruppe des Trägers Gemüse regional angebaut, geerntet, Wissen vermittelt, Rezepte entwickelt und regionale, pflanzliche Speisen in der öffentlichen Kantine angeboten. Um den Mitarbeitenden und Menschen des Sozialraums, die die Kantine nutzen, auch das Mitnehmen der Speisen nachhaltig zu ermöglichen, nutzt die Kantine zudem ein Mehrwegpfandsystem, um Verpackungsabfälle zu reduzieren (Paritätischer Gesamtverband 2024b).

6.3 Makroebene

Die Makroebene zielt auf eine Veränderung gesamtgesellschaftlicher Strukturen, politischer Gesetzgebung und ökonomischer Rahmenbedingungen. Um allen Menschen Zugang zu einer gesunden und nachhaltigen Ernährung zu ermöglichen und dabei die Planetaren Grenzen zu schützen, gibt es unterschiedliche Ansatzpunkte für die Soziale Arbeit.

6.3.1 Klimagesunde Ernährung für Privatpersonen erleichtern

Ein wichtiger Hebel, um Menschen eine nachhaltige Ernährung zu ermöglichen, ist der Einsatz gegen (Ernährungs-)Armut. Ein sozialer Ausgleich in Form von höheren Löhnen, Renten und Sozialleistungen stattet betroffene Personen mit notwendigen materiellen Ressourcen aus, um sich eine gesunde und nachhaltige Ernährung leisten zu können. Der Paritätische Gesamtverband fordert in seinen ernährungspolitischen Positionen (2026c) deshalb eine Anpassung des Bedarfsermittlungsverfahren in der Regelsatzbestimmung für Grundsicherungsleistungen (SGB XII, II und AsylbLG), eine Abschaffung der Bezahlkarte für Menschen im Asylbewerberleistungsbezug sowie eine beitragsfreie Mittagsverpflegung in Kitas und Schulen für alle. Um Menschen mit besonderen Ernährungsbedarfen wegen chronischer Erkrankungen soziale Gerechtigkeit und Teilhabe zu gewährleisten, fordert der Verband darüber hinaus eine Kostenübernahme durch die Krankenversicherungen für therapeutisch notwendige Diäten und für Ernährungstherapie sowie die Möglichkeit, entstandene Mehrkosten bei der Einkommenssteuererklärung als außergewöhnliche Belastungen abzusetzen. Weitere Vorschläge beziehen sich auf den Ausbau von Prävention und Gesundheitsförderung, beispielsweise die Förderung von Ernährungskompetenzen durch Bildungsangebote, die Förderung gesunder Konsumententscheidungen durch Kampagnen, Qualitätssiegel, Bildungsangebote und Nudging sowie eine niedrigschwellige, frühzeitige Beratung zu ernährungsbedingten Erkrankungen. Darüber hinaus würden beispielsweise die Einführung einer Zuckersteuer oder ein Werbeverbot von Süßigkeiten für Kinder die Wahl einer gesunden Alternative erleichtern (Paritätischer Gesamtverband 2026b).

Die Lebenshilfe Leer verbindet in ihrem Projekt *„Gutes x 3 – ins Glas statt in die Tonne“* die Grundwerte der gesellschaftlichen Teilhabe und der Planetaren Gesundheit. Gemeinsam mit den Multi-Verbrauchermärkten in Emden und Leer retten die Mitarbeitenden der Mensaküche, in der auch zehn Personen mit Beeinträchtigung beschäftigt sind, reifes Obst und Gemüse in den Märkten, das nicht mehr verkauft werden kann. Das inklusive Team bereitet saisonale Chutneys, Aufstriche und Soßen zu, die anschließend von den Kund:innen der Multi-Verbrauchermärkte erworben werden können (Paritätischer Gesamtverband 2024b).

6.3.2 Rahmenbedingungen für eine nachhaltige Gemeinschaftsverpflegung verbessern

Wie bereits dargestellt ist die Umstellung auf eine nachhaltige Gemeinschaftsverpflegung in sozialen Organisationen durch die Rahmenbedingungen erschwert. Die Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (BAGFW) fordert deshalb in ihrem Forderungspapier *„Transformation zur Klimaneutralität in der Freien Wohlfahrtspflege ermöglichen“* eine Verbesserung der Rahmenbedingungen, um einerseits das Potenzial der Emissionsreduktion in der Gemeinschaftsverpflegung zu nutzen und andererseits die Gesundheit und das Wohlbefinden der Menschen in sozialen Einrichtungen zu fördern. Konkret fordern die Wohlfahrtsverbände eine Ausstattung des Verpflegungsbudgets, das mindestens die Umsetzung der DGE-Qualitätsstandards ermöglicht. Im Sinne der Einhaltung Planetarer Grenzen und des Biodiversitätsschutzes soll zudem vermehrt der Einkauf ökologisch produzierter Lebensmittel realisierbar sein. Mögliche (Mehr-)Kosten im Gesundheits- und Sozialwesen soll im Sinne einer allgemeinen Gesundheitsprävention öffentlich finanziert sein. Sollten Kosten an die Klient:innen weitergegeben werden, müsse dies sozial ausgewogen geschehen, so die BAGFW (2024). Da nicht ausschließlich die Refinanzierung die Herausforderung für den Umstellungsprozess darstellt, sondern auch die fehlenden zeitlichen und personellen Kapazitäten, fordert der Paritätische Gesamtverband in seiner ernährungspolitischen Positionierung zudem eine beitragsfreie Prozessbegleitung durch eine:n Expert:in von mindestens sechs Monaten. Zudem weist der Verband auch auf entstehende Mehrkosten aufgrund spezifischer Ernährungsbedarfe der Nutzer:innen hin und fordert auch hierfür die notwendige Refinanzierung durch öffentliche Mittel (Paritätischer Gesamtverband 2026c). Im Projekt *„Nachhaltig satt: Ressourceneffizient verpflegen in der Sozialen Arbeit“* begleitet der Paritätische Gesamtverband selbst bundesweit 30 Kindertageseinrichtungen und Schulen in genau diesem Umstellungsprozess und ermöglicht allen weiteren interessierten Einrichtungen in niedrigschwelligen Onlineveranstaltungen und durch Materialien wie Kochbüchern und Video-Tutorials Impulse für die eigene Praxis mitzunehmen (Paritätischer Gesamtverband 2026a).

6.3.3 Ressourcenschonendes Ernährungssystem einfordern

Ein ressourcenschonendes Ernährungssystem nimmt die gesamte Wertschöpfungskette von der Lebensmittelproduktion bis zu Verbrauch und Entsorgung in den Blick. Besonders auch die unnötige Verschwendung von Lebensmitteln trägt zur Ressourcenverschwendung und weiteren Treibhausgasemissionen durch die Erzeugung, Transport, Lagerung, Verpackung und Entsorgung bei. In Deutschland landen pro Jahr 10,8 Millionen Tonnen Lebensmittel (Stand 2022) im Müll (BMLEH 2025c). In Anbetracht der Situation, dass weltweit rund 733 Millionen Menschen

an Hunger leiden (Welthungerhilfe 2025), sollte die Reduktion von Lebensmittelabfällen auch aus sozialen und ethischen Gründen verfolgt werden.

Im Ernährungssystem gibt es eine Vielzahl an Aspekten, die Soziale Arbeit auf Grundlage der Prinzipien der Gerechtigkeit, Teilhabe, Menschenrechte und Planetaren Gesundheit adressieren kann: Abhängigkeitsverhältnisse der Kleinbauern und -bäuerinnen im Globalen Süden, globale Nutzungskonflikte rund um Wasser, Umgang mit schädlichen Düngemitteln, Arbeitsbedingungen der Saisonarbeiter:innen in Deutschland, Lebensmittelspekulationen, Monopolstellung einzelner großer Einzelhandelsketten, u. v. m. Um die sozialen, gesundheitlichen und Umweltfolgen des Ernährungssystems in Deutschland in den Fokus zu rücken, erarbeiten verschiedene Akteur:innen der Zivilgesellschaft (Diakonie Deutschland, Deutsche Allianz Klimawandel und Gesundheit, Paritätischer Gesamtverband, Bundesverband der Verbraucherzentrale und Agrarbündnis) gemeinsam mit dem Potsdam Institut für Klimafolgenforschung (PIK) bis Anfang 2027 einen Bericht über die versteckten Kosten des Ernährungssystems in Deutschland. Ziel ist es, aufbauend auf einer Analyse des aktuellen Systems Vorschläge für veränderte Rahmenbedingungen des Ernährungssystems zu entwickeln, „die nachhaltiges Wirtschaften ermöglichen, die Gesundheit der Bevölkerung fördern, soziale Teilhabe und gemeinschaftliches Handeln stärken, Ökosysteme schützen und damit langfristig Nahrungsmittelsicherheit gewährleisten“ (Diakonie Deutschland 2026).

Eine große Organisation, die einen wichtigen Beitrag zum Sozial- und Ernährungssystem in Deutschland leistet, sind die Tafeln mit ihren rund 980 Standorten. Als gemeinnütziger Verein mit 77.000 vor allem ehrenamtlich engagierten Menschen, verteilen sie (neben anderen Angeboten) aussortierte Lebensmittel an rund 1,5 Millionen armutsbetroffene Personen. Damit schließen sie einerseits eine Lücke des Sozialsystems, das die Nahrungsbedarfe einkommensschwacher Haushalte nicht ausreichend deckt und weisen andererseits auf das Problem der Lebensmittelverschwendung im Ernährungssystem hin. Gleichzeitig gestalten sie Orte der Begegnung, des Engagements und Miteinanders (Tafel Deutschland 2026).

7. Fazit

Planetary Health erweist sich für die Soziale Arbeit als ein normativer Orientierungsrahmen, der soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und ökologische Verantwortung miteinander verschränkt. Am Beispiel Ernährung wird deutlich, dass es nicht genügt, individuelles Essverhalten zu adressieren; vielmehr müssen die sozialen, institutionellen und politischen Bedingungen in den Blick genommen werden, unter denen Ernährung überhaupt möglich ist. Ernährungsarmut verweist

dabei auf strukturelle Ungleichheit, weil gesunde und nachhaltige Ernährung für viele Menschen nicht am Wissen, sondern an Einkommen, Zugang und Refinanzierung scheitert. Zugleich zeigt die Gemeinschaftsverpflegung, dass Ernährung immer auch eine Frage von Teilhabe ist: Wer nicht an gemeinsamen Mahlzeiten teilnehmen kann, ist nicht nur materiell benachteiligt, sondern von sozialer Teilhabe ausgeschlossen.

Aus ethischer Perspektive folgt daraus ein doppelter Auftrag für die Soziale Arbeit. Sie muss erstens im Alltag dafür eintreten, dass Verpflegung in Kitas, Schulen, Einrichtungen der Jugendhilfe, Pflege, Eingliederungshilfe oder Unterkünften gesund, kultursensibel, bezahlbar und partizipativ gestaltet wird. Zweitens ist sie gefordert, politische Rahmenbedingungen zu benennen, die Ernährungsarmut hervorbringen oder verstärken, und sich für armutsfeste Leistungen, eine verlässliche Finanzierung der Gemeinschaftsverpflegung und eine gerechte Ernährungswende einzusetzen. Planetary Health wird so nicht zu einem zusätzlichen moralischen Anspruch an Einzelne, sondern zu einem sozialpolitischen Leitprinzip, das die Ermöglichung guter Ernährung für alle mit dem Schutz der planetaren Lebensgrundlagen verbindet. Gerade darin liegt seine Bedeutung für eine professionelle Ethik Sozialer Arbeit: Gesundheit, Teilhabe und Nachhaltigkeit dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern müssen gemeinsam gedacht und praktisch umgesetzt werden.

Literatur

BAGFW = Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (2024), Transformation zur Klimaneutralität in der Freien Wohlfahrtspflege ermöglichen. Forderungspapier der BAGFW, <https://www.bagfw.de/themen/nachhaltigkeit-und-klimaschutz/detail/transformation-zur-klimaneutralitaet-in-der-freien-wohlfahrtspflege-ermoeglichen> (abgerufen 29.05.2026).

BMEL = Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (2024), Gutes Essen für Deutschland – Ernährungsstrategie der Bundesregierung, online: https://www.bmleh.de/DE/themen/ernaehrung/ernaehrungsstrategie/ernaehrungsstrategie_node.html (abgerufen 27.05.2026).

BMLEH = Bundesministerium für Landwirtschaft, Ernährung und Heimat (2025a), Pressemitteilung BMLEH setzt sich für besseres Angebot in Mensen und Kantinen ein, <https://www.bmleh.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2025/119-dge-qualitaetsstandards-foerderbescheid.html> (abgerufen 26.05.2026).

BMLEH = Bundesministerium für Landwirtschaft, Ernährung und Heimat (2025b), Das Menschenrecht auf Nahrung. Weltweit achten, schützen, gewährleisten,

https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/Redaktion/Publikationen/Weitere_Publikationen/Broschuere_Das_Menschenrecht_auf_Nahrung.pdf (abgerufen 27.05.2026).

BMLEH = Bundesministerium für Landwirtschaft, Ernährung und Heimat (2025c), Nationale Strategie zur Reduzierung der Lebensmittelverschwendung, <https://www.bmleh.de/DE/themen/ernaehrung/lebensmittelverschwendung/strategie-lebensmittelverschwendung.html> (abgerufen 26.05.2026).

Cohrdes, Carolin/Göbel, Kristin/Schlack, Robert/Hölling, Heike (2019), Essstörungssymptome bei Kindern und Jugendlichen: Häufigkeiten und Risikofaktoren, <https://link.springer.com/article/10.1007/s00103-019-03005-w> (abgerufen 26.05.2026).

DAK (2025), DAK Kinder- und Jugendreport 2025: Adipositas, https://www.dak.de/dak/unternehmen/reporte-forschung/kjr-2025-adipositas_89736#rtf-ankerkerneergebnisse (abgerufen 26.05.2026).

DBSH = Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit (2014), Kommentar zur „Global Definition of Social Work“, https://www.dbsh.de/media/public/dbsh-www/downloads/2014_DBSH_Dt_%C3%9Cbersetzung_Kommentar_Def_SozArbeit_02.pdf (abgerufen 28.05.2026).

DBSH = Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit (2024), Berufsethik des DBSH. Ethik und Werte in der Sozialen Arbeit, https://www.dbsh.de/media/public/dbsh-bund/Profession/2026-02-05_DBSH_Berufsethik_2._Fassung_interaktiv.pdf (abgerufen 29.05.2026).

DGE = Deutsche Gesellschaft für Ernährung (2024), Gute essen und trinken. DGE stellt neue lebensmittelbezogene Ernährungsempfehlungen für Deutschland vor, <https://www.dge.de/presse/meldungen/2024/gut-essen-und-trinken-dge-stellt-neue-lebensmittelbezogene-ernaehrungsempfehlungen-fuer-deutschland-vor/> (abgerufen 26.05.2026).

Diakonie Deutschland (2026), Projekt Versteckte Kosten des Ernährungssystems, <https://www.diakonie.de/informieren/infothek/2026/februar/versteckte-kosten-des-ernaehrungssystems> (abgerufen 30.05.2026).

Die Fleckenbühler (2026), Ökohof Fleckenbühl, <https://die-fleckenbuehler.de/hof-fleckenbuehl-coelbe/bio-landwirtschaft/#sozial> (abgerufen 02.06.2026).

Eisenmann, Peter (2012), Werte und Normen in der Sozialen Arbeit. Philosophische Grundlagen einer Werte- und Normenorientierung Sozialen Handelns, 2. Überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
Global Nutrition Report (2021), The state of global nutrition, Bristol: Development initiative.

Hofmann, Christian/Spieker, Michael (Hg.) (2024), *Potenziale der Sozialen Landwirtschaft. Vielfalt und Anerkennung für Höfe und Menschen*, Marburg: Metropolis. Meyer, Christine (2018), *Essen und Soziale Arbeit. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS.

Murray, Christopher/Aravkin Aleksandr u. a. (2020), Global burden of 87 risk factors in 204 countries and territories, 1990–2019: a systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2019, in: *The Lancet* 396, 1223-1249.

Paritätischer Gesamtverband (2024a), *Klimagesund kochen und genießen. Rezepte, Ideen und Tipps für soziale Einrichtungen*, <https://cloud.paritaet.org/s/Ti-3J6y7FKYJT9M8> (abgerufen 29.05.2026).

Paritätischer Gesamtverband (2024b), *Einbeziehen, Mitwirken, Verändern. Klimaschutz in der Sozialen Arbeit partizipativ gestalten*, <https://cloud.paritaet.org/s/jPdDfD4AoZJM4Fb?dir=/&editing=false&openfile=true> (abgerufen 01.06.2026).

Paritätischer Gesamtverband (2025), *Teilhabequote im Fokus. Empirische Befunde aus 2024 zum Bildungs- und Teilhabepaket (BuT)*, https://www.der-paritaetische.de/fileadmin/user_upload/Seiten/Presse/docs/expertise_BuT-2025.pdf (abgerufen 26.05.2026).

Paritätischer Gesamtverband (2026a), *Nachhaltig satt – Ressourceneffizient verpflegen in der Sozialen Arbeit*, www.nachhaltig-satt.de (abgerufen 01.06.2026).

Paritätischer Gesamtverband (2026b), *Hintergrundpapier Ernährungswende organisieren*, https://www.der-paritaetische.de/fileadmin/user_upload/Fachinfos/doc/260427-VRHintergrund_Ernaehrungswende.pdf (abgerufen 29.05.2026).

Paritätischer Gesamtverband (2026c), *Ernährungspolitische Positionen des Paritätischen Gesamtverbands*, https://www.der-paritaetische.de/fileadmin/user_upload/Fachinfos/img/260427-BeschlussVRatErnaehrungswende.pdf (abgerufen 29.05.2026).

PIK = Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (2025), *Sieben von neun planetaren Grenzen überschritten – Ozeanversauerung im Gefahrenbereich*, <https://www.pik-potsdam.de/de/aktuelles/nachrichten/sieben-von-neun-planetaren-grenzen-ueberschritten-ozeanversauerung-im-gefahrenbereich> (abgerufen 26.05.2026).

RKI = Robert Koch Institut (2024), *Themenschwerpunkt: Übergewicht und Adipositas*, <https://www.rki.de/DE/Themen/Nichtuebertragbare-Krankheiten/Koerperliche-Gesundheit/Adipositas-und-Uebergewicht/themenschwerpunkt-adipositas.html> (abgerufen 02.06.2026).

Rockström, Johan/Thilsted, Shakuntala Harakasingh u. a. (2025), *The EAT-Lancet Commission on health, sustainability and just food systems*, in: *The Lancet Commissions* 406(10512), 1625-1700, <https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/>

[PLI50140-6736\(25\)01201-2/abstract](#) (abgerufen 26.05.2026).

Rumler, Andrea/Wagner, Laura (2025), *Green Nudging. Der Schlüssel zur nachhaltigen Veränderung*, Wiesbaden: Springer Gabler.

Staub-Bernasconi, Silvia (2019), *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*, Opladen & Toronto: Barbara Budrich Verlag.

Tafel Deutschland (2026), Q & A Tafel Deutschland, <https://www.tafel.de/presse/qa> (abgerufen 01.06.2026).

UBA = Umweltbundesamt (2024), Umweltbelastungen der Landwirtschaft, <https://www.umweltbundesamt.de/themen/landwirtschaft/umweltbelastungen-der-landwirtschaft> (abgerufen 26.05.2026).

UBA = Umweltbundesamt (2025), Treibhausgas-Emissionen aus der Landwirtschaft, <https://www.umweltbundesamt.de/daten/land-forstwirtschaft/beitrag-der-landwirtschaft-zu-den-treibhausgas#treibhausgas-emissionen-aus-der-landwirtschaft> (abgerufen 26.05.2026).

Welthungerhilfe (2019), Welthunger-Index: Kampf um Klima muss auch Kampf gegen Unterernährung sein, <https://www.welthungerhilfe.de/welternaehrung/rubriken/klima-ressourcen/klimawandel-als-treiber-fuer-welthunger> (abgerufen 03.06.2026).

Welthungerhilfe (2025), Hungerkrise oder Hungersnot?, <https://www.welthungerhilfe.de/informieren/hunger/hungersnot-auf-der-welt-ursachen-folgen#:~:text=733%20Millionen%20Menschen%20hungern%20aktuell,Hunger%20praktisch%20zum%20Stillstand%20gekommen> (abgerufen 26.05.2026).

Werner, Lukas/Hochscheidt, Lukas (2025), „Nehmt uns die Butter nicht vom Brot“ AWO fordert Sofortmaßnahmen für ein bezahlbares Leben für alle, https://awo.org/wp-content/uploads/Positions/20251015_Nehmt-uns-die-Butter-nicht-vom-Brot.pdf (abgerufen 27.05.2026).

Whitemee, Sarah/Haines, Andy u. a. (2015), Safeguarding human health in the Anthropocene report of The Rockefeller Foundation – Lancet Commission on planetary health, in: *The Lancet Commissions* 386(10007), 1973-2028, [https://www.thelancet.com/article/S0140-6736\(15\)60901-1/fulltext](https://www.thelancet.com/article/S0140-6736(15)60901-1/fulltext) (abgerufen 28.05.2026).

WHO = World Health Organization (2025), Die Klimakrise ist eine Gesundheitskrise – und die Europäische Region steht unter Druck, <https://www.who.int/europe/de/news/item/11-06-2025-the-climate-crisis-is-a-health-crisis-and-the-european-region-is-in-the-hot-seat> (abgerufen 03.06.2026).

Willett, Walter/Rockström, Johan u. a. (2019), Food in the Anthropocene: the EAT–Lancet Commission on healthy diets from sustainable food systems, in: *The Lancet*

393(10170), 447-492. DOI: 10.1016/S0140-6736(18)31788-4.

Über die Autorin

Lisa Dörfler, Referentin für Klimaschutz in Nachhaltigkeit, Paritätischer Wohlfahrtsverband, Gesamtverband e.V. Berlin.