

Wilfried Lochbühler – Matthias Sellmann

„Handeln für die Zukunft der Schöpfung“

Nachhaltige Entwicklung als Herausforderung für die christliche Ethik
und die Praxis der Kirchen

Kirchliche Verlautbarungen zur ökologischen Frage in Deutschland haben bereits eine gute Tradition. Insbesondere seit Beginn der 80er Jahren haben die Kirchen immer wieder zu Einzelfragen und zum gesamten Problemkreis Stellung genommen. Mit dem Bericht der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz „Handeln für die Zukunft der Schöpfung“¹ wurde im Oktober 1998 das mit 132 Seiten bislang umfassendste und differenzierteste Dokument veröffentlicht, das sich erstmals ausführlich in diese Tradition stellt² und eine chronologische und inhaltliche Übersicht der bisherigen kirchlichen Verlautbarungen zur ökologischen Frage umfaßt (Kap. I/3).

Der Hauptanknüpfungspunkt liegt beim gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ von 1997, in dem bereits das Prinzip der „Nachhaltigkeit“ als Leitmaxime für eine ökologisch tragfähige, wirtschaftlich effiziente und sozial gerechte Zukunftsgestaltung (ein Novum christlicher Soziallehre) eingeführt, aber noch nicht ausreichend systematisch reflektiert und begründet werden konnte³. Daran schließt das vorliegende Dokument explizit an. Das insbesondere von der Konferenz von Rio (UNCED 1992) formulierte Leitbild nachhaltiger Entwicklung (sustainable development) mit den drei genannten Kernelementen prägt als hermeneutischer Schlüssel das gesamte Dokument. Im Grundlegungsteil (Kap. II) wird insbesondere ein systematischer Brückenschlag zwischen christlicher Schöpfungstheologie, Umweltethik und dem Leitbild nachhaltiger Entwicklung erarbeitet. Der zweite Schwerpunkt liegt bei den spezifischen Handlungschancen und Hemmnissen der katholischen Kirche. Erstmals in einem kirchlichen Dokument wird hier die Herausforderung nachhaltiger Entwicklung für die Pastoral der Kirche auf breiter Basis systematisch reflektiert und im Blick auf innerkirchliche Handlungsfelder konkretisiert⁴.

Der erste Hauptteil des Dokuments beleuchtet zunächst die empirischen Symptome der Umweltkrise, die als Folge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse nach einem „zukunftsorientierten Umgang von Mensch und Gesellschaft mit dem sie tragenden Netzwerk der Natur“ verlangt (12; 116). Trotz aller Erfolge der deutschen Umweltpolitik in der Vergangenheit, die zu Recht herausgestellt wer-

den (13; 21), ist ein Großteil der Aufgaben (gerade angesichts der gegenwärtig zunehmenden Dominanz kurzfristigen Denkens) noch ungelöst. Als Kernsymptome werden die Störungen des globalen Klimasystems, Ressourcenverknappung und quantitatives (nicht ausreichend umweltpolitisch gesteuertes) Wachstum in vielen Ländern (besonders auch in Osteuropa und in zahlreichen Entwicklungsländern) genannt. Angesprochen werden zudem Entwicklungen in verschiedenen Umweltsektoren (Luft, Wasser, Boden) sowie besondere Einzelprobleme (Risikotechnologie und Entsorgung).

Zwei Besonderheiten sind augenfällig: Einerseits wird die ökologische Gefährdung primär von ihrer supranationalen und globalen Dimension her betrachtet. Es zeigt sich nicht nur, daß eine globale Ausdehnung des westlichen Wohlstandsmodells die Tragkapazität der Erde deutlich überschreiten würde, sondern auch, daß ein entscheidender Faktor in den Defiziten an weltweit verbindlichen, ökologischen und sozialen Rahmenbedingungen zu sehen ist. Angesichts des Endes „der klassischen Vorstellung einer nationalstaatlichen Souveränität im Bereich des Natur- und Umweltschutzes“ (27) ist weltweit solidarisches Handeln erforderlich. Andererseits wird die Umweltproblematik bereits in der Analyse in ihrer Wechselwirkung zwischen ökologischen und gesellschaftlichen (näherhin wirtschaftlichen und sozialen) Dimensionen gesehen, die ein integriertes Vorgehen verlangt.

Ein gesonderter Abschnitt analysiert, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, die Ursachen der ökologischen Krise (28–41). Neben dem auf technisch-nutzbare Verfügungswissen ausgerichteten Naturverständnis und Fortschrittsbegriff der Neuzeit, das die marktwirtschaftlichen und planwirtschaftlichen Ökonomien lange geprägt hat, und neben dem globalen Bevölkerungswachstum werden konsumorientierter Lebensstil und „Verschwendungswohlstand“ der reichen Nationen“ (35) sowie die mehrschichtige Wahrnehmungs- und Handlungskrise in Zusammenhang mit ökologischen Gefährdungen genannt. Die geistesgeschichtliche These von einer Hauptschuld des Christentums (bzw. des christlichen Schöpfungsauftrags) an der ökologischen Krise wird hingegen (vor dem Hintergrund neuerer Untersuchungen)⁵ zu Recht bestritten.

Theologisch-ethische Grundlegung

Die ausführliche theologisch-ethische Grundlegung (Kap. II) beginnt mit einem biblischen Teil, in dem nicht nur recht umfassend die biblischen Aussagen (Schöpfungsberichte, Psalmen, Weisheitsliteratur, Evangelien, Briefliteratur des Neuen Testaments bis hin zur Offenbarung des Johannes) zusammengetragen, sondern auch unter Berücksichtigung der neueren Ergebnisse bibelwissenschaftlicher Forschung interpretiert werden; dies war in früheren Ver-

lautbarungen keineswegs immer selbstverständlich. Enthält die Bibel keine Umweltethik im systematischen Sinn, so ergeben sich doch Leitlinien für ein christliches Verantwortungsethos. Bei aller Ambivalenz und Konflikthaftigkeit zeigt sich eine hohe Wertschätzung und Eigenbedeutung auch der außermenschlichen Schöpfungsbereiche, die auf Gott hin transparent bleiben. Der Mensch ist einerseits fundamental in den Gesamtrahmen der Schöpfung eingebunden, besitzt zugleich aber eine Sonderstellung. Der sogenannte Herrschaftsauftrag (Gen 1, 26.28) zielt als Auftrag zur Weltgestaltung gerade nicht auf eine uneingeschränkte Verfügung, sondern auf eine erweiterte Verantwortungsposition, die die Verpflichtung zur Fürsorge auch für die außermenschlichen Schöpfungsbereiche und Ordnungs- und Konfliktregelaufgaben einschließt (bes. 68; 74).

In einer schöpfungstheologisch-systematischen Reflexion wird anschließend auf die prinzipielle Unterscheidung zwischen Gott und Welt, zugleich aber auch auf die Präsenz Gottes in der Schöpfung und die Transparenz des Geschaffenen auf Gott hin abgehoben, die in neueren Beiträgen zu einer „Theologie der Natur“ immer wieder herausgestellt worden sind. Aus der Sonderstellung des Menschen als Gottebenbild und dem einigenden Band der Mitgeschöpflichkeit ist der Mensch zur „Schöpfungspartnerschaft“ (82) berufen, die „Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung“ (84) einschließt.

Liegt der Beitrag der schöpfungstheologischen Reflexion auf der Ebene der Gesamtdeutung im Sinn sittlich bedeutsamer Grundqualitäten der außermenschlichen Natur und der entsprechenden ethisch-religiösen Motivation, so bedarf es zur Umsetzung in praxisfähige moralische Kategorien einer näheren systematischen umweltethischen Grundlegung. Mit diesem Abschnitt schließt das Dokument eine wichtige Lücke bisheriger kirchlicher Verlautbarungen zur ökologischen Frage.

Im Kontext der umweltethischen Grundmodelle votiert die Kommission zunächst – in Abgrenzung zu weitergehenden, insbesondere physiozentrischen Modellen – für einen gemäßigt anthropozentrischen Ansatz, wie er in umweltethischen Beiträgen von katholischer Seite weitgehend übereinstimmend formuliert wurde⁶. Dieser Ansatz trägt einerseits der Unhintergebarkeit der menschlichen Sonderstellung als sittlichem Subjekt Rechnung, schließt aber zugleich eine „abgestufte Eigenwertigkeit“ (85; 59; 90) der außermenschlichen Natur ein. Der zu Recht als mehrdeutig beschriebene Begriff „Eigenwert“ entspricht der genannten theologisch-sittlichen Grundqualität der Natur als Schöpfung; philosophisch wird auf einen ästhetischen, religiös-mythischen und ontologischen Eigenwert der Natur Bezug genommen (88). Näherhin wird Eigenwert einerseits tugendethisch als Äquivalent zu den geforderten Haltungen „Ehrfurcht und Sorgfalt im praktischen Umgang“ (90) mit der außermenschlichen Natur verstanden; in normativer Hinsicht wird er auf den Schutz der Natur in ihrer vom Menschen unab-

hängigen Eigenbedeutung bezogen, die über den Aspekt einer Nutzung ihrer Ressourcen hinausgeht.

Zur näheren normativen Präzisierung wird ein verantwortungsethischer Ansatz einer umfassenden Abschätzung der Folgen (einschließlich möglicher Nebenwirkungen) im Sinn einer Abwägung zwischen (häufig konkurrierenden) Gütern favorisiert (91 ff.). Als Grundkriterien der Verantwortung und Entscheidungsfindung werden Umweltverträglichkeit (Orientierung menschlichen Handelns am Rahmen der Belastbarkeit der Natur), Sozialverträglichkeit (gesellschaftliche Sicherung der Würde aller Menschen, einschließlich kommender Generationen) und Individualverträglichkeit (Sicherung der Voraussetzungen für ein gelingendes individuelles Leben im Sinn der Identitätsfindung) genannt. Hieraus folgt in Abgrenzung zu Modellen einer Ökodiktatur (wie sie auch in einigen philosophischen Ansätzen durchscheinen⁷) eine Option für einen freiheitlichen Rechtsstaat. Damit erhalten – neben der politischen Setzung von Normen und Anreizen – das Ethos eines individuell-verantwortlichen Gebrauchs der Freiheit und zivilgesellschaftliche Initiativen einen hohen Stellenwert. Sie bieten zugleich wichtige Anknüpfungspunkte für den Beitrag der Kirchen (100; 148).

In Weiterführung eines Zentralanliegens früherer Verlautbarungen⁸ wird die individuelle Ebene der Bewußtseinsbildung und des erneuerten Lebensstils präzisiert (117; 148 ff.). Über einen verbalen Gesinnungswandel hinaus ist eine veränderte Wertorientierung sowie die handlungsorientierte Verankerung und Einübung in die Gewohnheiten des Alltags notwendig, die moralische Stärke, Ausdauer und Mut erfordert. Gerade das christliche Verständnis von Schöpfung und eschatologischer Hoffnung bietet hierfür einen zentralen motivationalen Impuls im Sinn „nüchterner und hoffnungsvoll tatkräftiger Grundstimmung“ (50; 1 ff.).

Näherhin bedarf es der Grundhaltung freiwilligen Maßhaltens (Suffizienz). Dies bedeutet einerseits Verzichtbereitschaft und ausreichende Resistenz gegenüber gesellschaftlichen Konsummustern, andererseits eine Orientierung an neuen Formen der Lebensqualität bzw. an regionalen Strukturen. Sie schließt aber auch die Bereitschaft des einzelnen zum Engagement auf zivilgesellschaftlicher Ebene ein, deren Netzwerken und Initiativen ein hoher Stellenwert bei der gesellschaftlichen Implementation und Durchsetzung nachhaltiger Entwicklung zukommt (116; 148). Als ethisches Leitkriterium für einen zukunftsfähigen Lebensstil gilt, „ob er – unter Berücksichtigung der kulturgeschichtlichen und demographisch bedingten Unterschiede – ohne Schaden für die ganze Erde von allen Menschen übernommen werden könnte“ (148). Hierfür bedarf es der Lernbereitschaft und der verantwortlichen Abwägung und Entscheidung in konkreten Lebenssituationen.

Nachhaltige Entwicklung und Retinität

Auf sozialetischer Ebene liegt der Schwerpunkt des Grundlagenteils beim Leitbild nachhaltiger Entwicklung, das als politisch-ethischer Leitbegriff im Sinn einer integrativen Zusammenschau von ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung verstanden wird. Es hat bereits „den Rang einer Forderung, deren umfassenden und unabdingbaren ethischen Anspruch niemand ernsthaft um anderer Ziele willen zur Disposition stellen kann“ (106). Damit liegt ein Rahmenkonzept und ein Interpretationskontext vor, der es einerseits erlaubt, die Grundoptionen des christlichen Schöpfungsverständnisses unter den Bedingungen und Entscheidungsproblemen moderner Gesellschaften zu vermitteln und zur Geltung zu bringen. Andererseits kann das christliche Schöpfungsverständnis wichtige Orientierungshilfen für die Entfaltung der ethischen, geistig-seelischen und religiösen Dimensionen nachhaltiger Entwicklung beitragen (106–108).

Als (zunächst formales) Leitbild, Rahmenprogramm und Zielsystem zielt der Begriff darauf ab, gerade angesichts der Komplexität moderner, funktional ausdifferenzierter Gesellschaften, die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und gesellschaftlichen Gruppen in Richtung auf eine das Gesamtwohl integrierende Grundperspektive auszurichten. Er markiert zugleich die Ablösung des neuzeitlichen Fortschrittsparadigmas. Dieses Leitbild bedarf der Bewährung und Konkretisierung im Rahmen interdisziplinärer und gesellschaftlicher Kommunikations- und Suchprozesse, zu dem die Kirchen wichtiges beitragen können (116 f.; 123–126). Es umfaßt zwei Kernelemente: zum einen die Vernetzung des ökonomischen und ökologischen Haushalts im dynamisch-innovativen Konzept einer „zirkulären Ökonomie“ (109). Dies bedeutet, die Grenzen der Natur in ihrer Fähigkeit, Ressourcen zu regenerieren und Schadstoffe zu assimilieren, zu beachten und nicht nachwachsende Ressourcen nur dann zu verbrauchen, wenn entsprechende Substitute zur Verfügung gestellt werden können (110 f.).

Zum anderen den integrativen Einbezug sozial gerechter Verteilung: Soziale Not und Umweltzerstörung stehen nicht nur in Entwicklungsländern und auf globaler Ebene, sondern auch auf nationaler Ebene in einem engen wechselseitigen Beziehungsverhältnis. Daher müssen im Sinn einer langfristigen strukturellen Planung sozioökonomische und ökologische Faktoren aufeinander abgestimmt und (in ihren Synergien wie in ihrem Spannungsverhältnis) in einen wechselseitigen Ausgleich gebracht werden. In Abgrenzung zu der gerade gegenwärtig vermehrt vertretenen These eines Gegensatzes zwischen beiden Bereichen wird deutlich hervorgehoben, daß die Beachtung der ökologischen Grenzen eine zentrale Voraussetzung für die langfristige Sicherung des wirtschaftlichen Wohlstands und die Lösung sozialer Verteilungskonflikte darstellt (112 f.; 115).

Im Sinn einer sozioökonomischen Ausprägung des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung (und in Weiterführung früherer Dokumente⁹⁾ wird in einem kurzen

Abschnitt eine Strukturreform zum Modell einer „ökologisch-sozialen Marktwirtschaft“ favorisiert und eine stärkere Berücksichtigung der von seiten der Umweltökonomie erarbeiteten Instrumente und Lösungsvorschläge einschließlich einer „umweltgerechten Steuer- und Finanzreform“ (113) hervorgehoben¹⁰.

Als spezifisch ethische Interpretation des Nachhaltigkeitsprogrammes der Rio-Konferenz fungiert hingegen das von Wilhelm Korff und seinen Mitarbeitern¹¹ formulierte und präzierte Prinzip der „Retinität“ (von lat. rete, das Netz), das als „Kern einer am Leitbild nachhaltiger Entwicklung orientierten Umweltethik“ (118) verstanden werden soll. Es verlangt die „Rückbindung der menschlichen Kulturwelt – mitsamt der Dynamik der sie bestimmenden Wirtschaft – in das sie tragende Netzwerk der ökologischen Regelkreise“ (118). In bezug auf den skizzierten Nachhaltigkeitsbegriff steht es nicht nur für ökospezifische Fragen, sondern zielt darüber hinaus „als übergreifendes Handlungsprinzip auf die enge Verknüpfung ökonomischer, ökologischer und sozialer Handlungsfelder“ (119) im Sinn einer Querschnittsaufgabe und Zielorientierung der gesamten modernen Zivilisation. Umweltethik soll entsprechend als ein umfassendes Integrationskonzept für die komplexen Entwicklungsprobleme moderner Gesellschaften verstanden werden.

In einem eigenen Abschnitt (127 ff.) wird die Integration von „Retinität“ in die Prinzipien christlicher Sozialethik systematisch reflektiert. Das Dokument schließt hierbei an die in jüngster Zeit vermehrt in Gang gekommene sozialethische Diskussion und das Gemeinsame Wort von 1997 an¹². Trotz der (eher mittelbaren) Anknüpfungspunkte, die die traditionellen Sozialprinzipien auch für die Forderung der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen bieten, fordert das Nachhaltigkeitskonzept und der Eigenwert der außermenschlichen Schöpfungsbereiche eine eigenständige Berücksichtigung der ökologischen Frage auf der Basis christlicher Umweltethik in Gestalt eines eigenständigen Sozialprinzips „Retinität“. Dieses leistet nicht nur die Integration der ökologischen Frage auf systematischer Ebene, sondern verweist zugleich durch die Forderung der Vernetzung der gesellschaftlichen Handlungsfelder auf die traditionellen Prinzipien der Soziallehre zurück (140).

Am Ende des Grundlagenteils (144–147) schließt eine Aufstellung von Entscheidungskriterien auf der Ebene mittlerer Prinzipien an, die teilweise bereits zuvor genannte Kriterien systematisieren und ergänzen. Sie enthalten neben sozioökonomischen Erhaltungsregeln (die in der Nachhaltigkeitsdiskussion bereits weithin anerkannt sind) auch ethisch-rechtliche Entscheidungsregeln, die zugleich eine vertiefte Kenntnis der umweltpolitischen und ökologischen Fachdiskussion erkennen lassen.

Ein Fortschritt theologisch-ethischer Grundlegungsarbeit

Das Dokument leistet bereits im Grundlegungsteil einen wichtigen Beitrag zur theologisch-ethischen Diskussion der ökologischen Krise und bietet eine Systematisierung, die nicht nur von umfassender Kenntnis der theologischen und ökologisch-ethischen Diskussion zeugt, sondern auch einen eigenen Ansatz entwirft, der aufs Ganze gesehen ein neues Niveau argumentativer Kohärenz und Stringenz in kirchlichen Verlautbarungen zur ökologischen Frage erreicht. Dies gilt auch für die systematische Integration des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung, das überzeugend als Interpretationskontext und Vermittlungshorizont des christlichen Schöpfungsverständnisses und christlicher Umweltethik unter den Bedingungen moderner Gesellschaften (und darüber hinaus weltweit) eingeführt wird. Das Dokument verdient von daher auch, im wissenschaftlichen Bereich christlicher Ethik zur Kenntnis genommen zu werden¹³.

Nicht im Sinn grundsätzlicher Kritik, wohl aber einer Akzentuierung kann jedoch gefragt werden, ob an einigen Stellen (bes. 118 ff.) im Zusammenhang mit Retinität als neuem Prinzip christlicher Sozialethik der Schwerpunkt nicht zu sehr bei Betonung der Vernetzung von ökologischer, sozialer und ökonomischer Entwicklung liegt. Die Eigenständigkeit der Bereiche (die der Vernetzung vorausliegt und ansonsten anerkannt wird: vgl. z. B. 105) gerät hier doch etwas aus dem Blick.

Hier zeigen sich auch inhaltliche Spannungen innerhalb des Dokuments. So kann Umweltethik nicht als „umfassendes Integrationskonzept für die komplexen Entwicklungsprobleme neuzeitlicher Gesellschaften“ verstanden werden (119, ähnlich 118); hier ist wohl eher – im weiteren Sinn – eine „Ethik der Nachhaltigkeit“ gemeint¹⁴. In diesem Abschnitt wird Retinität zudem als ethische Interpretation des Nachhaltigkeitskonzepts von Rio im Sinn einer Verknüpfung ökonomischer, ökologischer und sozialer Handlungsfelder insgesamt verstanden (119). In diesem weiten Verständnis ist es jedoch nicht mehr kohärent als eigenständiges Prinzip in die christliche Sozialethik übersetzbar.

Ein neues Prinzip (hier Retinität) wäre vielmehr spezifisch auf die ökologische Frage im Sinn eines Brückenprinzips zwischen Umweltethik (mit ihren spezifischen und eigenständigen Gehalten) und Sozialethik zu beziehen (so zu Recht 138). Hier liegt das entscheidende Defizit des bisherigen Schemas der Sozialprinzipien. Die Perspektive der Interdependenz und Wechselwirkung von ökologischer, sozialer und ökonomischer Entwicklung (im weiten Sinn von nachhaltiger Entwicklung) läge dann auf der Ebene der Beziehung zwischen den Prinzipien christlicher Sozialethik, die immerhin auch in der traditionellen Ausprägung auf wechselseitigen Ausgleich ihrer normativen Gehalte ausgerichtet sind (nicht aber auf der Ebene des neuen Prinzips selbst).

Wird das neue Prinzip hingegen primär auf den Vernetzungsaspekt bezogen, entsteht nicht nur eine partielle Überschneidung mit den normativen Gehalten

der anderen Sozialprinzipien, sondern es geht auch das spezifische, auf die unab-
leitbar eigenständige Dimension der ökologischen Herausforderung bezogene
Profil weithin verloren. Nachhaltige Entwicklung im weiten Verständnis von Rio
ist auf alle Prinzipien christlicher Sozialethik zu beziehen und kann nicht durch
ein einzelnes adäquat eingeholt werden.

Folgerungen für Kirche und Gesellschaft

Teil III der Studie „Folgerungen für Kirche und Gesellschaft“ umfaßt mehr als
die Hälfte ihres Gesamtumfanges. Dies betont schon rein quantitativ das Anlie-
gen der Kommission, zu dialogisch orientierten Handlungsimpulsen und wirksa-
men Anregungen zu kommen.

In Anknüpfung an den Grundlegungsteil wird zunächst auf die existentielle
und religiöse Tiefendimension der ökologischen Frage, die „sinnstiftende Dimen-
sion der Natur“ (159) (Eigenwert, Schönheit und Symbolgehalt) verwiesen. Deren
Wahrnehmung setzt ästhetische und spirituelle Sensibilität voraus. Diese spiritu-
elle Dimension erlaubt Christinnen und Christen aber nicht nur eine vertiefte Er-
fahrung der Schöpfung, sondern zugleich einen fruchtbaren interreligiösen Dia-
log und Austausch mit anderen Religionen und Weltanschauungen sowie die ge-
genseitig bereichernde Kooperation von Gemeinden mit Umweltgruppen (161;
164; 231).

Die Fragen nach Ganzheit der Schöpfung und Unbeschadetheit der Zukunft
sind elementar mit der Sinnfrage verbunden. Sie verweisen auf die Rückbindung
(lat. religio) der zivilisatorischen Prozesse an die Wurzeln existentieller Lebens-
zusammenhänge und sind damit implizit religiöse Fragen. Es ist nicht vermessen,
in dieser gesellschaftlich neu akzentuierten Sehnsucht nach Ganzheit, nach Spiri-
tualität und interreligiöser Verständigung (vgl. 153) eine wichtige Chance für die
Kirche zu sehen, ihre Rede vom Heil öffentlich relevant zu platzieren.

Nach diesen Beobachtungen wird im Sinn einer ekklesiologisch-pastoraltheo-
logischen Grundlagenreflexion eine „Pastoral für die Zukunft der Schöpfung“
entworfen, die beim sakramentalen Grundverständnis der Kirche als „Zeichen
und Werkzeug“ der Liebe Gottes zum Menschen und zur ganzen Schöpfung an-
knüpft (170; vgl. LG 1). Denn trotz deutlicher Fortschritte und vielfältiger Initia-
tiven hat „die ökologische Frage bisher noch zu wenig Eingang in den Kernbe-
reich des kirchlichen Handelns gefunden“ (168). Wird die Heilssorge der Kirche
als Volk Gottes jedoch umfassend und mehrdimensional begriffen, so gehört auch
„das Engagement für eine nachhaltige Entwicklung grundsätzlich zum umfassen-
den Heilsauftrag der Kirche“ (173; 180).

Dieses Engagement ruht auf dem christlichen Verständnis von Schöpfung im
allgemeinen und einer christlichen Spiritualität der Schöpfung im besonderen und

bringt deren spezifisches Profil ein. Sie stellt ein integrales Element einer verantworteten Zeitgenossenschaft, einer dienenden Kirche, einer diakonischen Pastoral und einer „wirklichen Inkulturation der Frohbotschaft“ (184) in der modernen Gesellschaft dar. Hierin werden zugleich wichtige pastorale Perspektiven für die Entwicklung einer neuen Sozialgestalt der Kirche, für Gemeinden als lebendige Lerngemeinschaft sowie für die Schöpfungsspiritualität der Glaubenden gesehen. Als grundlegende Ansatzpunkte und Aufgabenfelder einer „Pastoral für die Zukunft der Schöpfung“ werden insbesondere genannt: die Ausbildung einer Schöpfungsspiritualität der Glaubenden, Bewußtseinsbildung und handlungsorientierte Ausgestaltung zukunftsfähiger Lebensstile, Dialogoffenheit und Sachkompetenz, prophetisch-kritische Aufklärungs- und Bildungsarbeit sowie öffentliche Parteilnahme für eine nachhaltige Entwicklung (186–188).

Der folgende Abschnitt „Akteure und Praxisfelder kirchlichen Umweltengagements“ (190–226) unterstreicht noch einmal die in der Einleitung (8; 276) genannte, primär innerkirchliche Ausrichtung der Handlungsempfehlungen. Diese Richtungsentscheidung begünstigt ein klares Profil der Aussagen. Die gesamte kirchliche Infrastruktur wird einer Prüfung auf ihre Möglichkeiten hin unterzogen, Träger und Aktionsfeld einer „Pastoral für die Zukunft der Schöpfung“ zu sein. Dies geschieht durch Hinweise darauf, wo schon konkrete Umrisse eines kirchlichen Umweltengagements erkennbar sind: so etwa in Pfarrgemeinden (von der Liturgie über Gesprächskreise bis hin zu Umweltwochen), in zahlreichen Aktionen katholischer Verbände, in Ordensgemeinschaften (z.B. ökologischer Landbau) oder in den Aktivitäten der diözesanen Umweltbeauftragten und Initiativen kirchlicher Hilfswerke.

Wohltuend ist es, daß man sich ausführlich und für ein kirchliches Dokument ungewohnt konkret auch mit strukturellen Chancen kirchlicher Schöpfungsverantwortung auseinandersetzt (214–226). Angesprochen werden unter anderem Fragen der Landbewirtschaftung, der kirchlichen Bauvorschriften, des Umgangs mit Energie oder der umweltpädagogischen Konzepte von Schulen und Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft. Die einschlägigen Passagen (195 ff.) nehmen ein auch in der kommunalpolitischen „Lokale-Agenda-21-Szene“ derzeit zunehmend verwendetes Kommunikationsschema auf, nämlich die Präsentation von sogenannten „Best-Practice-Beispielen“: Statt – wie traditionell üblich – über die Ohnmächtigkeit oder Wirkungslosigkeit von Aktionen oder Kampagnen zu klagen, gibt man sich ermutigende Erfolgsgeschichten weiter¹⁵. Deutlich wird ein enormes Handlungspotential der Kirchen, das wohl nur den kommunalen Strukturen vergleichbar ist.

Leider fehlt ein – zugegebenermaßen sehr sensibles – Thema: die kirchliche Vermögensverwaltung. Gerade die derzeit stark diskutierten ökologischen Kapitalanlagen und Versicherungswerte (sogenanntes „grünes Geld“) hätten erwähnt werden müssen. Dies erstens wegen der zunehmenden Wichtigkeit des finanzpo-

litischen Diskurses in der Nachhaltigkeitsdebatte; zweitens wegen der schon im Gemeinsamen Wort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ aufgezeigten vermögensbezogenen Selbstverpflichtung. Immerhin heißt es dort:

„Bei der Entscheidung für Investitionen, der Auswahl von Geldanlageformen und der Zusammenarbeit mit Geschäftspartnern haben die Kirchen noch strengere Maßstäbe anzulegen als wirtschaftliche Unternehmen.“¹⁶

Den Hauptumfang von Teil III nimmt die Ausformulierung einer eigenen kirchlichen „Agenda“ ein. Dabei sei vorweg erwähnt: Die hier und im folgenden aufgeführten institutionellen Innovationen haben Vorschlagscharakter. Sie sind also nicht im engeren Sinn kirchenrechtlich bindend. Immerhin gehen die Empfehlungen aber auf die Einsicht zurück, daß die vorher genannten „Best-Practice-Beispiele“ nicht als katholische Leistungsschau mißverstanden werden sollten, sondern daß es „in manchen Bereichen noch erhebliche Probleme und Defizite gibt“ (227). Betont wird, daß die „bisherigen Ansätze kirchlichen Umweltengagements noch zu sehr an Zufälligkeiten geknüpft (sind)“, nämlich an die Tatsache, ob „vor Ort persönlich an ökologischen Fragen Interessierte tätig sind und die Bereitschaft und die Möglichkeit besteht, sich über die alltäglichen Pflichten hinaus für diese Belange einzusetzen“ (228). Kein noch so idealistisches Engagement von einzelnen kann ohne den Rückenwind von gesicherten Strukturen auf Dauer durchgehalten werden.

Näher diskutiert werden die kirchlichen Handlungschancen im kirchlich-institutionellen, im pädagogischen und im politisch-gesellschaftlichen Bewährungsfeld.

1. Das Anliegen nachhaltiger Entwicklung wird im Text als Querschnittsaufgabe begriffen, die auf allen kirchlichen Ebenen durchgängig und systematisch Berücksichtigung finden sollte. Für die Ebene der Pfarrgemeinde heißt das, daß man die Einrichtung von Sachausschüssen für Umweltfragen in den Satzungen für die Pfarrgemeinderäte verankert sehen möchte. Diese Sachausschüsse sollen einen „pfarrlichen Umweltbeauftragten“ benennen, der Zugang zu allen umweltrelevanten Finanzentscheidungen in den Gremien (v. a. Kirchenvorstand und Vermögensverwaltungsrat) bekommt (230 f.).

Auf der diözesanen Ebene entspricht dieser Funktion der vielerorts bereits benannte Umweltbeauftragte des Bistums. Ausdrücklich wird die Erweiterung der Entscheidungsbefugnis dieses Amtes gefordert (232). Bei konsequenter Umsetzung noch wirkungsstärker wären die Vorschläge in Ziffer 233 f.: Hier mahnt man eine stärkere Berücksichtigung der Belange nachhaltiger Entwicklung in den Generalvikariaten (v. a. Bau-, Finanz-, Personal- und Bildungsabteilungen), wie auch bei entsprechenden Stellenausschreibungen, an. Ferner bedarf es der Verabschiedung konkreter Umweltrichtlinien für Bauprojekte, Dienstreisen, Flächenbewirtschaftung oder bei Energiesparmaßnahmen. Diözesane Zuschüsse sollten

an die Einhaltung dieser Auflagen gebunden und das Angebot regelmäßiger Fortbildungsangebote für kirchliche Mitarbeiter intensiviert werden. Für die überdiözesane Ebene wird gefordert, daß sich die kontinentalen Bischofskonferenzen, wie etwa die Europäische Bischofskonferenz (CCEE) sowie der Hl. Stuhl, als „Lobby für die Umwelt“ erweisen, wenn sie zum Beispiel auf internationalen Konferenzen politische Einflußchancen besitzen (238 f.).

2. Gerade im pädagogischen Bereich sehen die Kirchen „einen Schwerpunkt ihres Beitrages für die notwendige Kurskorrektur im gesellschaftlichen Umgang mit der Natur“ (242; 258). Tatsächlich dürfte feststehen, daß man kirchlichen Akteuren Hinweise zur persönlichen Lebensgestaltung oder zur Werteerziehung eher abnimmt als anderen, etwa staatlichen Stellen. Es ist geradezu eine Selbstverständlichkeit des öffentlichen und säkularen Lebens, daß man in der Kirche zuerst eine wertvermittelnde und erzieherische Institution sieht.

Dennoch liegt in der traditionellen Betonung von Bewußtseinsbildung und Werteerziehung auch eine Gefahr, die in der jüngsten Umweltbildungsforschung immer dringlicher benannt wird: daß man nämlich dem Kurzschluß aufsitzt, ein ausgeprägtes Umweltbewußtsein und eine emotionale Betroffenheit führe wie selbstverständlich auch zu verändertem Umweltverhalten. Statistisch läßt sich sogar oftmals das Gegenteil zeigen:

„Wer viel über die Umwelt weiß, handelt in der Regel nicht umweltbewußter als jemand, der über wenig Umweltwissen verfügt ... Wer sagt, daß er ‚umweltbewußt‘ sei, verhält sich der Umwelt gegenüber kaum anders als jemand, der nicht als ‚umweltbewußt‘ gelten kann.“¹⁷

Empirisch ist belegt, daß Umweltverhalten vor allem von soziokulturellen Faktoren beeinflusst ist, also etwa von der Wahrnehmung des öffentlichen Umweltdiskurses oder von milieuspezifischen Lebensstilen¹⁸. Es zeichnet die Studie aus, daß sie dieser sogenannten „Bewußtseinsfalle“ der Umweltbildung entgeht. Klar wird akzentuiert:

„Die Erfahrungen der vergangenen Jahre haben gezeigt, daß ökologische Informationen und Appelle zu Frustration führen, wenn sie sich nicht mit konkreten Handlungsperspektiven für die Mitwirkung des einzelnen ... verbinden. Ökologische Bildungsarbeit der Kirche muß deshalb wesentlich politisch ausgerichtet sein“ (265).

Die Studie entwickelt neben den als unerläßlich angesehenen Sensibilisierungsleistungen der Umweltbildung zwei weitere Lernziele: die auf Urteilskompetenz bezogene „Vermittlung eines Grundverständnisses der ökologischen Problemzusammenhänge und ihrer sozioökonomischen und kulturellen Ursachen“ (246) sowie die auf Dialog und Durchsetzung fokussierende „Förderung von Schlüsselkompetenzen zur Vermeidung und Lösung von Umweltproblemen in den je eigenen Handlungsfeldern“ (248).

Folgerichtig zu den oben skizzierten Erkenntnissen der Umweltbildungsforschung werden als Lernorte christlicher Umwelterziehung wichtige soziokultu-

relle Gruppenbildungen genannt: Familie, Kindergarten, Schule (besonders Religionsunterricht), Jugendarbeit und Erwachsenenbildung (251–258). Unklar bleibt allerdings, warum die arbeitsplatzbezogene, besonders die betriebliche Umweltbildung hier keine Erwähnung findet. Immerhin ist die Kommunikation am Arbeitsplatz eine wichtige Prägequelle des individuellen Urteils. Bedeutsam für die Glaubwürdigkeit des umweltbildnerischen Engagements ist außerdem die Forderung nach einer ökologischen Umorientierung in Bau, Unterhaltung und logistischer Versorgung der Bildungshäuser in kirchlicher Trägerschaft (279).

Bezogen auf das gesellschaftspolitische Bewährungsfeld kirchlichen Engagements für nachhaltige Entwicklung erinnert der Text an die Politikvorschläge für eine ökologisch-soziale Marktwirtschaft aus dem Wirtschafts- und Sozialwort von 1997 (263). Ohne die Notwendigkeit zur Veränderung individueller Lebensstile zu übersehen, die hier im Anschluß an den Grundlegungsteil aufgegriffen werden (264), beschränkt sich die Studie auch hier nicht einfach auf privatisierten Gesinnungswandel. Vielmehr gilt es kirchlicherseits, eine „Kultur der aktiven Mitwirkung bei öffentlichen und politischen Angelegenheiten“ (266) zu entwickeln.

Plattformen gibt es derzeit genug: Die aufgezeigten kirchlichen Handlungspotentiale und -motivationen könnten sich sehr gut in die kommunalpolitischen Initiativen im Rahmen des Lokalen-Agenda-21-Prozesses einbringen, die auf Kapitel 28 der Agenda 21 (Umweltkonferenz von Rio) zurückgehen (266; 268). In Deutschland gab es Anfang Mai fast 900 derartige Ratsbeschlüsse (6 Prozent aller Kommunen, in Hessen fast 40 Prozent), mit der Aufforderung an Verwaltung und Bürgerschaft, eine regional zukunftsfähige Entwicklung voranzutreiben¹⁹.

Wenn allerdings in diesem Zusammenhang die Studie behauptet: „Nicht selten haben kirchliche Gruppen auch selbst solche Prozesse initiiert“ (266), so kommt hierin eine stark idealisierende Tendenz zum Ausdruck. De facto fehlt es bisher fast flächendeckend an entschiedener Mitwirkung katholischer Akteure; wo (was selten genug ist) kirchliche Kreise ihren Einfluß geltend machen, sind es ganz überwiegend Angehörige evangelischer Kirchen. Es ist von daher nur zu begrüßen, daß ein katholisches Dokument sich klar zu diesen neuen kommunalpolitischen Gestaltungschancen bekennt und die eigenen diesbezüglichen Handlungspotentiale auslotet (268).

Als Praxisfelder umweltpolitischer Mitwirkung der Kirchen werden weiterhin genannt: die Mitgliedschaft von Christen in Parteien, auf der Ebene der Pfarrgemeinde die Mitwirkung bei Flächennutzungs- und Bebauungsplänen; auf der Landes- und bundespolitischen Ebene der Kontakt zu staatlichen Institutionen und die Vermittlung christlicher Wertvorstellungen in die politische Diskussion durch die Katholischen Büros der Länder und das Kommissariat der deutschen Bischöfe; auf der Ebene der Räte und Verbände die Bildung von Fachgremien zur kompetenten Diskussion mit Politik, Wirtschaft und Gesellschaft sowie die Orga-

nisation von Katholiken- und Kirchentagen zur breiten öffentlichen Diskussion bedrängender gesellschaftlicher Zukunftsfragen (268–271).

In all diesem Engagement sieht der Text die „Kirche im Lernprozeß“ (272). Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß die Kirchen nicht mehr das Monopol ethisch-öffentlicher Orientierung für sich in Anspruch nehmen können. Es ist ja durchaus bemerkenswert, daß das neue Leitbild nachhaltiger Entwicklung, an dem sich zur Zeit sehr viele gesellschaftliche Gruppen von der Wirtschaft bis zum Bewegungssektor orientieren, trotz seines fundamental ethischen Charakters aus dem politischen und gerade nicht aus dem kirchlichen Raum stammt. Die Studie muß sich erst um die Rezeption und christliche Interpretation dieses Leitbildes bemühen und steht damit in einer durchaus ungewohnten Lerngemeinschaft mit anderen gesellschaftlichen Akteuren²⁰.

Kirche und nachhaltige Entwicklung: Konkretion und Selbstverpflichtung

Die Kommission VI trägt aufs ganze gesehen wesentliche neue Gesichtspunkte zum innerkirchlichen und gesellschaftlichen Diskurs nachhaltiger Entwicklung bei. Sie macht sich damit zugleich für eine vermehrte Beachtung der ökologischen Frage stark, die in der Öffentlichkeit in den 90er Jahren deutlich an Aufmerksamkeit eingebüßt hat. Zugleich beabsichtigt sie mit dem Dokument keine abschließende Klärung der anstehenden Fragen (7), sondern will einen Beitrag zur Diskussion in Gesellschaft und Kirche leisten. Das Dokument geht daher bereits im Grundlegungsteil an zahlreichen Stellen auf die spezifischen Beitragsmöglichkeiten von Glaube, Theologie und Kirche hierzu ein. Es steht somit in der relativ neuen Tradition einer primär dialogischen Ausrichtung kirchlicher Verlautbarungen, die an den Konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und den Konsultationsprozeß im Vorfeld des Gemeinsamen Wortes der Kirchen von 1997 anschließt.

Ohne Zweifel ist es ein mutiges Dokument, welches gerade im Konkretisierungsteil (Folgerungen für Kirche und Gesellschaft) zahlreiche Brückenschläge und Kooperationsangebote macht: so etwa an Akteure aus Umweltverbänden, aus kommunalpolitischen Initiativen oder aus anderen Religionen. Seine innerkirchliche Ausrichtung ist zudem deutlich auf selbstverpflichtende Handlungs-ideen ausgerichtet und so auch nach innen konkretionsförderlich. Allerdings bleibt es bedauerlich, daß dieser programmatische Aufbruch auf den katholischen Kirchenraum beschränkt bleibt und die ökumenische Tradition, die nicht nur im Gemeinsamen Wort von 1997, sondern auch in früheren Verlautbarungen zur Ökologiefrage eine gute Tradition hat, hier nicht fortgesetzt wurde. „Handeln für die Zukunft der Schöpfung“ hätte sich gut in die Reihe „Gemeinsame Texte“ eingefügt, in der in letzter Zeit ökumenisch verantwortete Analysen zu aktuellen

Fragen, etwa zur Migration oder zu Aspekten der Medienpolitik, vorgelegt wurden. Nicht nur die hohe Sensibilität für die ökologische Frage, die auf seiten der evangelischen Basis etwa im Konsultationsprozeß zum Ausdruck gekommen ist, sondern auch die Notwendigkeit eines gemeinsamen Engagements im Kontext einer Konkretisierung nachhaltiger Entwicklung (z.B. Lokale Agenda 21) hätten dies nahegelegt.

Immerhin werden die Analysen für den katholischen Raum explizit mit der Hoffnung verbunden, „auch für den ökumenischen Diskurs über eine nachhaltige Entwicklung neue Impulse zu geben und in gemeinsamen Initiativen mit der Evangelischen Kirche weitergeführt und umgesetzt zu werden“ (8). Nicht zuletzt im Interesse dauerhafter Resonanz kirchlichen Engagements in der Öffentlichkeit bleibt zu hoffen, daß diese Zielbestimmung auch in ergebnisorientierte Projekte hinein konkretisiert wird.

Zwei wichtige Neuerungen bezüglich der Aufnahme und Verbreitung des Textes sind bemerkenswert. Zum einen geht mit der Veröffentlichung der Schrift auch die Gründung einer neuen „Clearingstelle Kirche & Umwelt“ (Leitung Markus Vogt) einher, die von der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzt wurde und deren Arbeit ausdrücklich der Vernetzung von kirchlichen und außerkirchlichen Initiativen für eine nachhaltige Entwicklung gewidmet ist²¹. Zum anderen wurde parallel zum anspruchsvollen und umfangreichen Text der Verlautbarung eine Arbeitshilfe erstellt, die den Text für Akteure aus Pastoral, Bildungsarbeit und Schule didaktisch erschließt²².

Insgesamt liegt ein zentraler inhaltlicher Fortschritt des Dokuments im konsequenten Durchbuchstabieren des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung für die Praxis der Kirche. Dies gilt, auch wenn in manchen Passagen (etwa im Abschnitt über die Umweltbildung) das analytische Schwergewicht doch primär auf der ökologischen Dimension liegt und eine stärkere Vernetzung mit den beiden anderen Dimensionen nachhaltiger Entwicklung wünschenswert gewesen wäre. Diese Vernetzung wird ja im Grundlegungsteil immer wieder nachdrücklich betont.

Insgesamt wird eine beachtliche Neuorientierung sichtbar: Die Kirche legt einerseits von ihrer originären Kompetenz her eine fundierte theologisch-ethische Orientierung vor und trägt hierdurch an wichtiger Stelle zu den (globalen) Bemühungen um ein neues Ethos der Zukunftsfähigkeit bei. Andererseits sieht sie sich selbst als eine Handlungsträgerin, die auf der Grundlage ihres originären Beitrags zur Zukunftsgestaltung auch als zivilgesellschaftliche Bündnispartnerin offen ist. Daß sie dies in dem Bewußtsein um die Notwendigkeit von Kooperation mit anderen Akteuren, aber auch in Bescheidenheit hinsichtlich ihrer erwartbaren öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten tut, ist ein durchaus neuer Grundzug kirchlicher Sozialverkündigung – und ein genauso sympathischer wie zukunftsfähiger.

ANMERKUNGEN

¹ Die dt. Bischöfe – Kommission für gesellschaftl. u. soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 1998), Komm.berichte 19. Bezugsquelle (kostenlos): Sekretariat der DBK, Kaiserstr. 163, D-53113 Bonn, e-mail: gd@dbk.de; oder Internet-Download im PDF-Format (<http://www.kath.de/bistum/mainz>; Stand 14. 11. 1999). Die im Haupttext in Klammern genannten Ziffern beziehen sich auf die jeweilige Abschnittsnr. im Dokument (innere Zitationsweise). Der 1. Teil des vorliegenden Beitrags (Abschnitt 1–5) wurde von W. Lochbühler, der 2. (Abschnitt 6–7) von M. Sellmann erarbeitet.

² Bes. wichtig bisher: Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der DBK zu Fragen der Umwelt u. der Energieversorgung (Bonn 1980); Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gem. Erklärung des Rates der EKD u. der DBK (Köln 1985); vgl. insgesamt W. Lochbühler, Verlautbarungen des katholischen Lehramtes zur Umweltproblematik – eine Übersicht, in: ThG 40 (1997) 37–53.

³ Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD u. der DBK zur wirtschaftl. u. sozial. Lage in Deutschland (Bonn 1997) (Gemeinsame Texte 9) Nr. 7; 107; 127; 138 u.a.; hierzu W. Lochbühler, Die ökolog. Frage im gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftl. u. soz. Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit“ (1997), in: Ethica 7 (1999) 197–220.

⁴ In „Verantwortung wahrnehmen“ (A. 2, Nr. 94–99) war bereits ein vermehrtes ökolog. Engagement in Gottesdienst, Katechese, Erwachsenenbildung, theol. Ausbildung u.a. verlangt worden. „Zukunft in Solidarität“ (A. 3, Kap. 6) enthält eine Selbstverpflichtung der Kirchen zur Schöpfungsverantwortung.

⁵ Vgl. die Übersicht bei W. Lochbühler, Führt uns das Christentum in die Umweltkrise?, in: Ökolog. Ethik als Orientierungswissenschaft, hg. v. A. Holderegger (Freiburg 1997) 213–241.

⁶ Einführende Lit.: Ökolog. Theologie u. Ethik, bearb. v. H. Halter u. W. Lochbühler, 2 Bde. (Graz 1999); B. Irrgang, Christl. Umweltethik (München 1992).

⁷ W. Lochbühler, Christl. Umweltethik (Frankfurt 1996) 306 ff.

⁸ Zukunft der Schöpfung (A. 2) 20; Verantwortung wahrnehmen (A. 2) Nr. 42 ff; Zukunft in Solidarität (A. 3) Nr. 232.

⁹ Zukunft in Solidarität (A.3) Nr. 12; 148; 161–165; unter dem Leitbegriff einer „ökologisch-verpflichteten soz. Marktwirtschaft“ auch bereits „Verantwortung wahrnehmen“ (A. 2) Nr. 79 ff.

¹⁰ Hier eindeutiger zustimmend als noch „Zukunft in Solidarität“ (A. 3, Nr. 227).

¹¹ W. Korff, Schöpfungsgerechter Fortschritt, in: HerKorr 51 (1997), 78–84; M. Vogt, Retinität, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 3, 209 f.

¹² H. J. Münk, Nachhaltige Entwicklung u. Soziallehre, in: dieser Zs. 216 (1998) 231–245; W. Lochbühler, Nachhaltige Entwicklung, in: ThG 41 (1998) 138–149; H. J. Höhn, Technik u. Natur, in: Christl. Sozialethik interdisziplinär, hg. v. H. J. Höhn (Paderborn 1997) 263–289.

¹³ Leider wurde in der Besprechung von B. Kern in Conc 35 (1999) 135–138 weder der Inhalt noch die Zielrichtung des Dokuments ausreichend erfaßt.

¹⁴ Umweltethik ist als Hauptbereich der Ethik zu verstehen, der die Verantwortung des Menschen für die außermenschliche Natur zum Gegenstand hat und so auch auf sozialetischer Ebene zur Geltung gebracht werden muß. Das zitierte Verständnis von Umweltethik würde einerseits eine Engführung auf die sozialetische Ebene bedeuten, die dem im Dokument ansonsten grundgelegten Verständnis widerspricht. Sie würde andererseits den Begriff Umweltethik so erweitern, daß sein spezifischer Gegenstandsbereich nicht mehr ausreichend deutlich würde.

¹⁵ So gehörte etwa zur UNO-Konferenz „Siedeln und Wohnen“ (Habitat II, Istanbul 1996) ein Best-Practice-Wettbewerb, an dem sich Städte beteiligen konnten.

¹⁶ Zukunft in Solidarität (A. 3) Nr. 246; vgl. insgesamt Politische Ökologie 53 (1998) (Themenheft „Wechsel ohne Deckung – Über den Zusammenhang von Geld und Umwelt“).

¹⁷ G. de Haan u.a., Umweltbildung als Innovation (Berlin 1997) 12; ders. u. U. Kuckartz, Umweltbewußtsein (Op-laden 1996); M. Sellmann, Bewußtseinswandel durch kirchliche Bildungsarbeit?, in: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, hg. v. J. Wiemeyer u.a. (Münster 1999).

¹⁸ Eine entsprechend kultur- und kompetenzbezogene Konzeption von Umweltbildung liegt vor in: Vernetzen lernen!, hg. v. M. Sellmann u. S. Conein (Bad Honnef 1998).

¹⁹ M. Vogt u. M. Sellmann, Handeln für die Zukunft der Schöpfung (Hamm 1999) 165–168.

²⁰ Vgl. zu dieser Beobachtung: M. Sellmann, „Ein guter Zug“ – Das Leitbild der „Nachhaltigkeit“ in der gegenwärtigen Sozialverkündigung der dt. Kirchen, in: Jugend macht Zukunft, hg. v. W. Gernert u. K. Janssen (Neuwied 1999).

²¹ Clearingstelle Kirche u. Umwelt, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern.

²² Vogt u. Sellmann (A. 19).