



UMWELTKONZEPT FÜR DIE EVANGELISCHE KIRCHE BERLIN-BRANDENBURG-SCHLESISCHE OBERLAUSITZ

Theologische Grundlegung

Auftraggeber

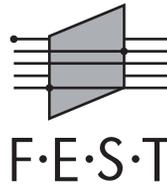
Evangelische Kirche Berlin-
Brandenburg-schlesische
Oberlausitz (EKBO)
Kirchenleitung
Georgenkirchstr. 69
10249 Berlin
www.ekbo.de



Erstellung des Umweltkonzeptes durch

Prof. Dr. Hans Diefenbacher
Dipl.-Volksw. Oliver Foltin (Endredaktion)
Dr. Thorsten Moos
Dorothee Rodenhäuser, M.A.
Dipl.-Soz.Wiss. Rike Schweizer
Dr. Volker Teichert

Forschungsstätte der Evangelischen
Studiengemeinschaft e.V. (FEST)
Schmeilweg 5
69118 Heidelberg
www.fest-heidelberg.de



in Kooperation mit einer Arbeitsgruppe der EKBO

Die Theologische Grundlegung von Dr. Thorsten Moos, FEST, ist eine leicht überarbeitete Version von Kapitel 2 des EKBO-Umweltkonzeptes (2014), welches von der FEST im Auftrag der EKBO erarbeitet wurde.

Bildquellen

Titelbild:	Dorotheenstädtischer Friedhof Berlin-Mitte (© Annette Kaiser, EKBO)
Seite 4+5:	Dorotheenstädtischer Friedhof Berlin-Mitte (© Annette Kaiser, EKBO)
Seite 8:	Gottesdienst zum Ökumenischen Tag der Schöpfung, Berlin 2013, Zwingli-Kirche, Friedrichshain-Kreuzberg (© Annette Kaiser, EKBO)
Seite 10:	Kraftwerk Jänschwalde und Peitzer Teiche im Morgenlicht (© Almut Beringer, EKBO)
Seite 13:	Verockerte Spree bei Cottbus (© Almut Beringer, EKBO)
Seite 14:	www.pixabay.de
Seite 16:	Braunkohletagebau (www.pixabay.de)
Seite 18:	St.Thomas-Kirche Berlin-Mitte (www.pixabay.de)
Seite 20:	Heilig-Kreuz-Kirche Berlin-Mitte (© Annette Kaiser, EKBO)
Seite 22:	www.pixabay.de
Seite 23:	Wohngebiet Berlin (www.pixabay.de)
Seite 25:	Berliner Dom (www.pixabay.de)
Seite 27:	Pfaueninsel Berlin-Wannsee (www.pixabay.de)
Seite 29:	Besuch der Kirchenleitung im Kirchenkreis Cottbus, Pfarrsprengel Dissen (© Annette Kaiser, EKBO)
Seite 31:	St. Maria-Magdalenen-Kirche Templin, Teppich im Altarraum (© Almut Beringer, EKBO)

Heidelberg/Berlin, im Oktober 2014

	Vorwort	4
	Thorsten Moos	
	Theologische Ethik der Ökologie	5
1	Herausforderungen für eine theologische Ethik der Ökologie	6
2	Grundlinien einer theologischen Ethik der Ökologie	8
	2.1 Der ethische Sinn des Schöpfungsbegriffs	8
	2.2 Rationalität der Sorge: Themen einer ökologischen Schöpfungsethik	13
	2.3 Materiale Symbole einer Schöpfungstheologie	17
3	Chancen der Kirche im Bereich Umwelt	19
	3.1 Rollen der Kirche im Bereich Umwelt	19
	3.2 Die Rollen der Kirche im Blick synodaler und anderer kirchlicher Dokumente der EKBO	21
	3.3 Auf dem Weg zu einer praktischen Ekklesiologie der Schöpfung	27



Vorwort

Im April 2014 hat die Frühjahrssynode der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) ein umfassendes Umweltkonzept beschlossen. Dieses Konzept beschreibt, wie in den kommenden zehn Jahren bis 2025 eine 'grüne', ökologisch nachhaltige Kirche wachsen kann. In ausgewählten Handlungsfeldern kirchlicher Umweltarbeit werden Maßnahmen zur Einsparung von Energie und dem Ausbau der erneuerbaren Energien, zum Klimaschutz, zum Natur- und Biodiversitätsschutz, zur Mobilität, zur Bildung für nachhaltige Entwicklung, zur 'Eine-Welt'-Arbeit einschließlich der ökofairen Beschaffung sowie zur Schöpfungsspiritualität vorgeschlagen. Auf allen Struktur- und Handlungsebenen der Landeskirche umgesetzt, trägt das Konzept dazu bei, den in der Grundordnung der EKBO verankerten christlichen Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung zu verwirklichen.

Die hier abgedruckte theologische Grundlegung ist eine leicht überarbeitete Version von Kapitel 2 des Umweltkonzepts. Darin fragt der Autor, Dr. Thorsten Moos, gezielt nach den Rollen einer Landeskirche bei der praktischen Realisierung einer christlich fundierten, ökologischen Ethik für das Zeitalter des Klimawandels. Anhand von vier evangelisch-theologisch fundierten Einsichten aus dem biblischen Schöpfungsmythos entfaltet er eine sogenannten 'Rationalität der Sorge', die es Christinnen und Christen ermöglicht, angesichts der letztlich unüberschaubar komplexen Herausforderungen im Bereich der Umweltverantwortung "getrost zu handeln" (Luther): 1. die endliche Freiheit des Menschen, 2. die gefallene Schöpfung, 3. die weltliche Welt, 4. die Schöpfung Gottes. Konkreter, christlich motivierter Umweltschutz wird machbar in einer Welt, die trotz aller Schrecken und Gefahren Gottes Welt ist und bleibt, und die uns so in den Schönheiten der Natur immer wieder auch "freundlich entgegenkommt".

Mit dieser theologischen Grundlegung wird das Umweltkonzept in den wissenschaftlich-theologischen Diskurs eingebunden, der sich seit einigen Jahren im Kontext des globalen, anthropogenen Klimawandels sowie in Fragen der nachhaltigen Entwicklung entfaltet. Möge Sie diese Grundlegung inspirieren und stärken in Ihrem ökologischen Engagement für Gottes gute Schöpfung. Mit Dank für die vielfältige, oft ehrenamtliche Umweltarbeit in der Landeskirche wünsche ich Ihnen dafür Gottes Segen.

Berlin, im Oktober 2014



Friederike von Kirchbach
Pröpstin



Thorsten Moos

Theologische Ethik der Ökologie

Die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) „tritt für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ein“. Die in der Grundordnung der EKBO bereits in den Grundartikeln verankerte und danach mehrfach erwähnte Grund- und Querschnittsaufgabe des Eintretens für die Bewahrung der Schöpfung (vgl. Grundordnung I.11. sowie Art. 10, 15, 68) prägt die kirchliche Realität in vielfacher Weise. Entsprechendes Engagement besteht auf den unterschiedlichen kirchlichen Ebenen von der Gemeinde bis zur Landessynode, vom Landesbischof bis zu einzelnen Werken und Einrichtungen.

Dabei ist die EKBO aufgrund ihrer Geschichte und ihrer sozialen Struktur geradezu ein Labor für die Entwicklung guter Formen kirchlichen Handelns im Bereich Umwelt. Das Gebiet der EKBO umfasst ländliche und urbane Räume; die Kirche ist geprägt von unterschiedlichen Milieus und Lebensstilen sowie von verschiedensten theologischen Traditionen und Frömmigkeitsformen. In dieser differenzierten Situation vermag die folgende Grundlegung keine umfassende Entfaltung einer theologischen Ethik der Ökologie zu leisten. Vielmehr werden einige Pointen theologischer Ethik formuliert, die für das kirchliche Handeln im Bereich Umwelt relevant sind.¹

¹ Einige Argumente und Formulierungen des folgenden Textes sind entnommen aus Moos, Thorsten: Klimagerechtigkeit und Weltethos. Theologische Zugänge zur Frage der Zukunft der Menschheit, in: Eckhard Gorka et al. (Hg.) (2013): Verantwortung und Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, Hildesheim, S. 11-23; ders.: Rationalität der Sorge. Von den Chancen und Risiken theologischer Ethik angesichts des Klimawandels, in: Gerald Hartung/Thomas Kirchhoff (Hg.) (2014): Welche Natur brauchen wir?, München, S. 461-492. Dort finden sich auch weitere Nachweise und Literaturangaben

1 Herausforderungen für eine theologische Ethik der Ökologie

Christinnen und Christen setzen sich engagiert für den Umweltschutz ein. Dies ist seit Jahrzehnten eine Selbstverständlichkeit. Sie tun das an verschiedensten Orten: im alltäglichen Wirtschaften, im Verein und in der Kirchengemeinde genauso wie auf politischer Ebene und in der global engagierten Nichtregierungsorganisation. Nichtkirchliche Akteure kommen wie selbstverständlich auf die Kirchen zu, wenn es um Kooperationen im Engagement für die Umwelt geht. Eine Begründung, warum der Umwelt- und Klimaschutz Christenpflicht sind, wird dabei nicht verlangt. Die Überschrift „Bewahrung der Schöpfung“ markiert diese Selbstverständlichkeit.

Zugleich hat das Engagement für die Umwelt in den vergangenen Jahrzehnten eine erhebliche Ausweitung, aber auch Versachlichung und Professionalisierung erfahren. Wer eine Studie des Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) oder ein Handbuch des Naturschutzrechts in Deutschland in die Hand nimmt, sieht, wie komplex und differenziert die Materie ist. So treten Christinnen und Christen in Umweltdebatten auch eher mit solcher Fachliteratur als mit der Bibel unter dem Arm auf. Ökologie, Biologie, Technikwissenschaften, Umweltethik und Umweltrecht haben jeweils einiges zum Verständnis der Probleme und zur Suche nach Lösungen beizutragen – aber Theologie? Es versteht sich nicht von selbst, dass theologisch überhaupt etwas zum Thema zu sagen bleibt, das die Doppelaufgabe theologischer Ethik erfüllt: zum einen – nach innen – die Verbindung zu verstehen und auf den Begriff zu bringen, die Christenmenschen zwischen ihrem ökologischen Engagement und ihrem Glauben ziehen, und zum anderen – nach außen – zur ethischen Debatte und zur Pflege des allgemeinen Ethos auf dem Feld der Ökologie etwas beizutragen. Es genügt jedenfalls nicht, ein gutes Anliegen bloß religiös zu verstärken und dort „Schöpfung“ einzusetzen, wo andere „Natur“, „Umwelt“ oder „Ökosystem“ schreiben. Eine eigene theologische Reflexion ist gefragt.

Dies ist um so nötiger, als manche Theologen bestreiten, dass es überhaupt theologische Kompetenz in ökologischen Fragen gäbe. Mit Blick auf den Begriff der Schöpfung schreibt Friedrich Wilhelm Graf: „[D]ie Theologie vermag derzeit keine plausible rationale Auslegung des religiösen Symbols Schöpfung anzubieten, die das herrschende naturwissenschaftlich-technisch geprägte Wirklichkeitsverständnis der Moderne zu integrieren vermag.“²

² Graf, Friedrich Wilhelm: „Gottes Schöpfung‘ ins Grundgesetz?“, in: Erhard Ratz (Hg.) (1991): Natur = Schöpfung?, München, S. 56-80, hier: S. 79.

Insbesondere sei der Begriff keine sinnvolle Anschlussstelle zwischen dem Symbolkosmos des Christentums und ökologischen Fragen. Der Preis für eine solche theologische Hygiene ist hoch: Es hieße, theologisch nicht mehr daran anschließen zu können, dass Christinnen und Christen von Schöpfung sprechen und sich dabei ökologisch in die Pflicht genommen wissen. Theologie könnte an dieser Stelle nur noch ihr Unverständnis zum Ausdruck bringen.

In eine andere Richtung geht der Verdacht gegen das Christentum, der in den 1970er Jahren in Deutschland von dem Schriftsteller Carl Amery populär gemacht worden ist: Das Christentum habe die Welt zum bloßen Material gemacht und dem Menschen unterworfen („Herrschaftsauftrag“, Gen 1,28) und so den ökologischen Brutalismus eigentlich erst hervorgebracht, der heute die Welt an den Abgrund bringt. Dieser Vorwurf war das offene oder heimliche Gegenüber der ökologischen Theologien der 1970er und 1980er Jahre. Inzwischen ist er jedoch widerlegt und weitgehend vergessen. Heute ist dem anderen Verdacht zu wehren, theologisch zum Thema nichts Substantielles zu sagen zu haben.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass der christliche Glaube sehr wohl Aussagen macht, die auf dem Gebiet ökologischer Ethik relevant sind. Dabei ist zunächst sorgfältig zu reflektieren, welche Leistung der christliche Glaube und die Theologie, die ihn begrifflich entfaltet, auf dem Gebiet der Umweltethik haben (2.). Anschließend wird dargestellt, welche Rolle(n) eine Landeskirche und speziell die EKBO als Akteurin auf diesem Gebiet spielt bzw. spielen kann (3.).

Dabei nimmt die Analyse ihren Ausgangspunkt vom Terminus der „Bewahrung der Schöpfung“, wie er in der Grundordnung der EKBO verankert ist. Dieser Begriff hat in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einen Bedeutungswandel erfahren. Bezeichnete er üblicherweise in der Dogmatik ein Moment der Weltregierung Gottes, wurde er nun zur Leitformel (nicht nur) kirchlichen Engagements auf dem Feld der Ökologie. Insbesondere im Kontext der Leitformel des konziliaren Prozesses, „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, hat er eine weite Verbreitung erfahren. Die Popularität dieser Formel strahlt weit über den kirchlichen Bereich hinaus. Auffälligerweise wird der religiös konnotierte Begriff der Schöpfung zuweilen durch einen anderen, vermeintlich anschlussfähigeren ersetzt. So wird, wie eine kurze Internetrecherche zeigt, nach „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung...“ nicht nur „der Schöpfung“, sondern auch „der Natur“, „der Lebensgrundlagen“, „der Umwelt“, „der Erde“, „des Lebens“ oder sogar „der Vielfalt“ eingesetzt. Diese zahlreichen säkularen Reformulierungen lassen vermuten, dass der religiöse Ton im Begriff der Schöpfung durchaus gehört wird. Dies mag als Chance gewertet werden, diesen Begriff neu mit Leben zu füllen, wozu hier ein Beitrag geleistet werden soll.



2 Grundlinien einer theologischen Ethik der Ökologie

2.1 Der ethische Sinn des Schöpfungsbegriffs

Der theologische Begriff der Schöpfung bringt wichtige Aspekte der Welterfahrung und Weltdeutung des christlichen Glaubens auf den Punkt.

Vier dieser Aspekte, die längst nicht nur, aber eben auch für eine ökologische Ethik relevant sind, werden im Folgenden dargestellt.

Endliche Freiheit

„Und Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte.“ (Gen 2,15) Dieser Passus dürfte der meistgenannte Referenzpunkt ökologischer Theologie sein. Schon in der dunstigen Morgenfrühe der Schöpfung, so hören hier viele, erklingt ein ökologischer Imperativ. Bebauen und bewahren: Kaum ist der Lehm getrocknet, aus dem der Mensch gemacht ist, wird er ökologisch verpflichtet. Im Anfang war die Nachhaltigkeit. Beim Versuch, dieser sympathisch-aktualisierenden Lesart der zweiten biblischen Schöpfungsgeschichte zu folgen, fällt auf: Der Mensch wird hier als Gärtner mit beschränkter Haftung installiert. Sein Eden ist nicht der paradiesische Urzustand der ganzen Welt, sondern ein abgegrenztes Gelände „gen Osten hin“ (Gen 2,8), unweit des Euphrat.

Diesen überschaubaren Garten soll er kultivieren. Sein Horizont und seine Verantwortung reichen bis zum Gartenzaun. Wir müssen uns also den ersten Menschen vorstellen als einen, der liebevoll seinen Rhododendron hegt und Tomaten züchtet, aber seinen Müll über den Zaun wirft und sich keine Gedanken macht um den Fluss, der aus dem Garten hinausfließt.

Als der Mensch schließlich hinausgeworfen wird aus dem Garten auf die blanke Erde, dürfte sein Erschrecken groß gewesen sein. Vielleicht sieht er jetzt die Müllhaufen, die sich außen am Gartenzaun aufgetürmt haben. Doch vor allem zeigt sich die Welt nun als unüberschaubar groß und gefährlich. Dem Menschen schaudert. Er ist gemacht für Gartenbau, nicht für Weltenbau. Im Unbegrenzten kann er

nicht leben. So macht er sich sofort daran, neue Gärten anzulegen. Er zieht Zäune, die seine Einsicht und Verantwortung bestimmen und begrenzen. Er richtet sich ein im Überschaubaren: im nationalen Staat, im eigenen Weltbild, im privaten, kleinen Leben. Zwar muss er immer wieder einen dieser Gärten schmerzhaft aufgeben, doch dann errichtet er sofort einen neuen.

So gelesen geht es im Schöpfungsmythos um menschliche Freiheit. Jeder Mensch ist daraufhin angelegt, frei zu gestalten. Aber er tut das mit begrenzter Einsicht und mit beschränktem Wissen darum, was aus seinem Handeln folgt. Auch ist er angewiesen auf das, was er vorfindet. Er lebt in einem Garten, den er nicht selbst bepflanzt hat und den er nicht beliebig umgestalten kann. Menschliche Freiheit ist in vieler Hinsicht endlich, dessen ist sich der christliche Glaube in schmerzhaft klarer Weise bewusst.

Damit ist ein Grundproblem menschlichen Handelns in ökologischer Hinsicht noch nicht auf den Begriff, aber immerhin auf den Mythos gebracht. Denn die Probleme, mit denen wir etwa im Klimaschutz konfrontiert sind, sind unüberschaubar. Sie betreffen in räumlicher Hinsicht die

gesamte Biosphäre, in zeitlicher Hinsicht eine unabsehbare Zukunft und in sachlicher Hinsicht eine Vielzahl von ineinander vernetzten Politikfeldern. Gleichzeitig sind die Mittel, die uns zur Bewältigung dieser Probleme zur Verfügung stehen, begrenzt: Das gilt für unser Wissen ebenso wie für die verfügbaren Ressourcen und für die Leistungskraft der politischen Institutionen. Für das Handeln unter diesen Bedingungen gibt es verschiedene Möglichkeiten: die von technokratischem Optimismus getragene Suche nach der „großen Lösung“ unter Absehung von der Begrenztheit der Mittel; die furchtsame Suspendierung des Handelns angesichts der Unmöglichkeit, schlimme Folgen auszuschließen; der resignierte oder zynische Rückzug in die überschaubaren Welten individueller oder gruppenbezogener Belange.³ Diese Handlungstypen führen in letzter Konsequenz jeweils zu einer Selbstentmächtigung, in der die Handelnden hinter den vorhandenen Möglichkeiten zurückbleiben und ihrer Verantwortung nicht gerecht werden. Sie zu vermeiden ist eine grundlegende Herausforderung ökologischer Ethik.

³ Dies ist näher ausgeführt in Moos 2013 (wie Anmerkung 1).

Gefallene Schöpfung

Die Welt ist im biblischen Verständnis nicht nur geschaffene, sondern auch gefallene Welt. Die ursprüngliche Schöpfung des „Und siehe, es war sehr gut“ einerseits und die erfahrbare Welt andererseits sind durch einen für uns unaufhebbaren Riss getrennt. Es ist keineswegs alles „sehr gut“. Die Welt ist kein Garten. Vielmehr können die Unternehmungen menschlichen Gartenbaus verstanden werden als Versuche, mit den Mitteln der Gestal-

tung von Natur die ursprüngliche Güte und Schönheit der Schöpfung auf umgrenztem Raum in Szene zu setzen. Jeder Garten spricht in der Sprache seiner Zeit davon, dass „die Natur“ an sich kein Garten ist. Die biblische Urgeschichte erzählt von einer Welt, die zerfallen ist gegen sich selbst, in der es Feindschaft gibt zwischen Mensch und Tier, Schmerzen und große Mühen, das eigene Überleben zu organisieren. Heute



zeichnet die Evolutionstheorie das Bild einer ungeheuren Verschwendung von Leben im Versuch-und-Irrtum-Verfahren von zielloser Veränderung und konsequenter Auslese derer, die sich im Überlebenskampf als Schwächere und schlechter Angepasste erweisen. Unter moralischem Gesichtspunkt ist das grausam und obszön. Dies festzuhalten ist wichtig gegen Tendenzen, die Natur der Naturwissenschaften zu einer heilen Welt der Ökosysteme zu stilisieren, zu einer guten Einheit, in der alles wunderbar funktionieren würde, wenn nicht der Mensch darin wie ein Elefant im Porzellanladen heruntappte und alles zerschlug. Eine solche Sicht ist theologisch im wahrsten Sinne des Wortes vorsintflutlich, indem sie die gefallene Welt mit einem paradiesischen Garten Eden verwechselt. Ihr ist Hiobs Protest entgegenzustellen, der sich im Namen einer religiösen Humanität gegen die Grausamkeit namenloser Abläufe wehrt, die blind sind für das Wohl und Wehe des Einzelnen.

Noch eine zweite Einsicht liegt in der Rede von der gefallenen Schöpfung. Der biblische Mythos vom Fall bringt

die Gebrochenheit der Welt mit der Selbstzerfallenheit des Menschen in Verbindung. Neben eine skeptische Kosmologie (Rede von der Welt) tritt im Christentum eine skeptische Anthropologie (Rede vom Menschen). Die Auffassung vom Menschen als Sünder ist kritisiert worden als Strategie, Menschen zu entmächtigen durch den permanenten Hinweis auf ihren Unwert vor Gott. Diese Kritik hat in der Tat einige Berechtigung. Im vorliegenden Kontext ist die religiöse Rede vom Sündersein des Menschen jedoch mit Gewinn zu hören: als Wissen um die Bedingungen des Handelns in endlicher Freiheit und begrenzter Macht. „Sünde“ bezeichnet den Umstand, dass der Mensch in die Probleme und Schwierigkeiten, die zu lösen er antritt, wesentlich selbst verwickelt ist. Er ist mindestens soviel Teil des Problems wie Teil der Lösung. Nun geht eine ganze Reihe ökologisch-moralischer Appelle davon aus, dass wir es nur schaffen können, wenn wir bessere Menschen werden. Dem ist mit der skeptischen Anthropologie des Christentums entgegenzuhalten: Wir schaffen es nur als die Menschen, die wir sind.⁴

⁴ Auch der Vorstellung, wir könnten durch eine ökologisch inspirierte Wiedereinpassung in die Natur unser eigenes Maß und den Blick für das Wesentliche wiederfinden, mithin im Umweg über die Ökologie die Risse in uns selbst heilen, ist von hier aus eine Absage zu erteilen. Theologisch gesprochen geht es hierbei um Fragen von Erlösung und Vollendung; und es ist unabdingbar, diese von Fragen der Umweltethik sorgfältig zu unterscheiden, um nicht beide zu verfehlen.

In vielen umwelt- und bioethischen Debatten zeigt sich ein Gegenüber zweier grundverschiedener Ethiken: auf der einen Seite eine „Ethik der konservativen Lebensschützer“, die im Namen einer „guten Natur“ vor den Eingriffen des Menschen warnen; und auf der anderen Seite eine „Ethik pragmatischer Therapeuten und innovativer Bioingenieure“, die eine Verbesserung der Welt mit technischen Mitteln anstreben.⁵ Bei-

de Positionen haben, bezogen auf ökologische Fragen, ihre Wahrheitsmomente; und doch wird der christliche Glaube sich hier nicht auf eine Seite schlagen. Im Vergleich zur Perspektive der Lebensschützer ist die christliche Sicht auf die Welt deutlich skeptischer; gegenüber dem Optimismus umfassender technischer Weltverbesserung wird die christliche Anthropologie ihre Skepsis zum Ausdruck bringen.

⁵ Irrgang, Bernhard: „Ethik der Gen- und der neuen Biotechnologie“, in: Julian Nida-Rümelin (Hg.) (2005): *Angewandte Ethik*, 2. Aufl. Stuttgart, S. 648-689, hier S. 654.

Weltliche Welt

Eine weitere Einsicht ist den naturkundlichen Ausführungen der biblischen Urgeschichte zu entnehmen. Die erste Schöpfungserzählung (Gen 1-2,4a) entfaltet ein differenziertes naturkundliches Tableau, das etwa Wassertiere, Vögel und Landtiere unterscheidet und jeweils in sich noch einmal untergliedert. Hier ist gleichsam der biologische Wissensstand der Zeit festgehalten und in den Rahmen einer religiösen Erzählung gebracht. Das gelingt uns heute aus guten Gründen nicht mehr. Die modernen Naturwissenschaften sind trotz ihrer religiösen Wurzeln ein weltliches Unternehmen und sollen es sein. Gleichwohl ist theologische Arroganz gegenüber den Naturwissenschaften fehl am Platze. Eine Fundamentalkritik der Theologie an Naturwissenschaft und Technik, die diese als Unternehmen der Beherrschung und Unterwerfung von Natur auf die dunkle Seite der Macht rückt, während man sich selbst, ganzheitlich denkend, auf der Lichtseite verortet, ist nicht hilfreich.⁶ Vielmehr wird

die Theologie ihre Einsichten nur dann glaubwürdig vertreten können, wenn sie sie auf Augenhöhe in das Gespräch der Wissenschaften einbringt.

Das heißt nicht, dass Theologie in diesem Gespräch nicht auch kritisch agieren könnte. Vormals religiös besetzte Naturphänomene wie die Himmelskörper oder die mythische Meeresfauna werden in der Schöpfungserzählung säkularisiert und weltlicher Wissensanhäufung übergeben. Diese säkularisierende Kraft des Glaubens wird immer wieder einmal vonnöten sein, wenn wissenschaftlich-technische Großutopien zu regelrechten Erlösungsvorstellungen werden. Dann ist fröhlich auf die Endlichkeit des Menschenmöglichen hinzuweisen. Erlösung ist von menschlichem Handeln nicht zu erwarten; unser Geschäft ist die mühsame Suche nach relativ besseren Lösungen für komplexe Probleme. In diesem Sinne ist die Welt, als Gottes Schöpfung und Raum menschlicher Gestaltung, zutiefst weltlich.

⁶ Vgl. exemplarisch Altner, Günter et al. (1984): *Manifest zur Versöhnung mit der Natur*, Neukirchen-Vluyn.

Schöpfung Gottes

„Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen. Denn er hat ihn über den Meeren gegründet und über den Wassern bereitet.“ (Ps 24,1f.) Auch die endliche, gefallene und weltliche Welt ist Gottes Welt – dies ist die vierte Einsicht der biblischen Schöpfungserzählungen. Die Welt ist nicht das negative Machwerk eines Demiurgen (eines Gott nachgeordneten Weltenbauers), das es in religiöser Weltflucht zu überwinden gälte. Stattdessen ist sie lesbar als Werk des einen, befreienden, erlösenden Gottes. Sie erscheint an vielen Stellen sinnvoll geordnet. Klima, Jahreszeiten, Sonne, Regen – all das hat seit biblischen Zeiten als Zeichen für das ursprüngliche „Siehe, es war sehr gut“ gedient. Auch wenn die jüdisch-christliche Erfahrung von Natur gerade nicht ungebrochen idealisierend ist, so lässt sich doch Sinn wahrnehmen in einer Welt, in der und von der ich lebe, und die mir vielfach freundlich entgegenkommt.

Zwar ist der Versuch, einzelne Elemente der Welt als gottgewollt und damit als unbedingt sinnvoll auszuweisen, die sogenannte Theologie der Schöpfungsordnungen, gescheitert. Sie ist historisch gescheitert an der Verstrickung in den Nationalsozialismus, da sie auch Volk und Rasse als gottgewollte Schöpfungsordnungen verherrlicht hat. Und sie ist systematisch gescheitert, da in der gefallenen Welt eben nicht das weltliche Einzelne mit Gottes Willen identifiziert werden kann. Trotzdem lässt sich die Welt religiös als sinnvoll

erfahren. Die Schönheit eines Frühlingstages, der Geschmack des Brotes, die Erhabenheit der Berge, die Erkennbarkeit der Naturprozesse in ihrer eben doch auch staunenswerten Ordnung, die Verborgenheit des großen Ganzen und des unzählbaren Einzelnen – sie alle können im Glauben zu Spuren Gottes in der Schöpfung werden. Nur ist diese Erfahrung doppelt gebrochen: Sie steht zum einen unvermittelt neben der ebenso gültigen Erfahrung, dass Welt an vielen Stellen sinnlos und grausam ist; und sie steht zweitens neben der Erfahrung, dass die Welt, in der wir leben, zutiefst weltlich ist und sich einer schwärmerischen Sakralisierung entzieht. Dennoch kann mir in all dem aufgehen, dass diese Welt von Gott gut geschaffen und in diesem Sinne Gottes Welt ist.

In den vier genannten Einsichten erweist sich das Weltverhältnis des Glaubens als in sich reichhaltig, komplex und spannungsvoll. Es lässt sich nicht einfach für bestimmte ökologisch-moralische Aussagen in Dienst nehmen, sondern wird immer einen religiösen Eigen-Sinn ans Licht bringen. Es hat umweltethische Aspekte, geht aber über Umweltethik weit hinaus. Umgekehrt ist nicht alles, was moralisch oder politisch wünschenswert ist, auch theologisch relevant. Darin liegt jedoch zugleich die Chance theologischer Beiträge zur ökologischen Ethik: Es gilt, gerade diesen religiösen Eigen-Sinn auf seine umweltethischen Aspekte hin zu befragen und fruchtbar zu machen.⁷

⁷ Dabei ist es wichtig, den Schöpfungsbegriff nicht auf einen der genannten Aspekte zu verkürzen. So kann die isolierte Betonung der gefallenen Schöpfung zu einem rein negativen Weltverhältnis führen, die der weltlichen Welt zur Naturvernutzung, die der „göttlichen“ Welt zu einer romantischen Verklärung des Gegebenen. Erst in der spannungsvollen Zuordnung der verschiedenen Aspekte wird das Weltverhältnis des christlichen Glaubens verständlich.



2.2 Rationalität der Sorge: Themen einer ökologischen Schöpfungsethik

Der christlich-religiöse Beitrag zur ökologischen Ethik liegt, so die hier vertretene These, insbesondere in einer Orientierung, die – in Anspielung auf die „Heuristik der Furcht“⁸, von der der Philosoph Hans Jonas spricht – Rationalität der Sorge genannt werden soll. Diese Rationalität

gründet in den übervernünftigen Wurzeln von Religion, in Glaube, Gefühl, Erfahrung, aber sie hat durchaus einen vernünftigen Gehalt, der theologisch zu entfalten ist.

⁸ Jonas, Hans (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main, S. 63f.; 392.

Handeln unter den Bedingungen endlicher Freiheit

Die Welt ist Gottes Welt: Damit ist eine Aussage über ein Ganzes gemacht. Der Glaube kennt keine nationale Grenze und keinen Tausendkilometerradius, sondern weiß sich an die Welt insgesamt gewiesen. Er weist ein fundamentales Entgrenzungsmoment auf. Dieses Entgrenzungsmoment ist ein probates Gegengift gegen alle Tendenzen des lokalen oder nationalen Selbstabschlusses von Verantwortung. Die Sorge für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewah-

rung der Schöpfung“ lässt sich nicht grundsätzlich beschränken. Es ist relevant, was Klimafolgen in anderen Weltgegenden anrichten; es ist relevant, unter welchen Bedingungen zukünftige Generationen leben werden. Damit ist ein Unruhemoment gegeben gegen alle Versuche, Probleme zu eng zuzuschneiden. In der Sorge für das Ganze ist der Glaube ein echter Verbündeter ökologischen Denkens.⁹

⁹ Aus dem Wort des Bischofs an die Landessynode im Frühjahr 2012: „Nachhaltige Schöpfungsethik ist also eine Ethik, die die dynamische Lebensgemeinschaft im Lebenshaus der Natur erhalten will, für Mensch, Tier und Pflanze, damit sie ihre Würde als Schöpfung Gottes bewahrt. Das ist eine anspruchsvolle Aufgabe, weil unterschiedliche Probleme gelöst werden müssen. Die Menschen brauchen einen Kulturraum, in dem sie Arbeit finden, ihren Lebensunterhalt verdienen und ein soziales Zusammenleben pflegen können. Gerechtigkeit und Frieden muss in den unvermeidlichen Auseinandersetzungen gewahrt werden. Pflanzen und Tiere brauchen einen Lebensraum, um in ihrer Vielfalt Bestand zu haben. Und über dies hinaus muss das Leben so gestaltet werden, dass ein solches lebenswertes Leben auch den zukünftigen Generationen möglich bleibt. Die schwächsten Glieder in dieser Kette sind die noch nicht Geborenen. Diesen muss deshalb in besonderer Weise eine christliche Ethik Stimme geben. Und weil unser Oikos inzwischen nicht mehr nur unser Dorf, unsere Stadt, unser Land ist, sondern weil wir in einem globalen Welthaus leben, deshalb sind nicht nur die nahen Nächsten zu bedenken, sondern auch die Fernen.“



Mit der Sorge um das Ganze entsteht nun aber die oben benannte Grundspannung des Handelns im ökologischen Bereich: Viele Probleme sind räumlich, zeitlich und sachlich nahezu unbegrenzt, aber die Ressourcen zu ihrer Bewältigung sind begrenzt. Wir erfahren heute, so fasst es Hans Jonas, ein „Übermaß der Verantwortung“.¹⁰ Hier ist mit den Einsichten christlicher Schöpfungslehre die spezifische Zuordnung von Endlichkeit und Unendlichkeit zu betonen. Die Unabschließbarkeit von Verantwortung und die Endlichkeit menschlicher Macht stehen gleichermaßen klar vor Augen. Doch wie ist damit umzugehen?

Der Beitrag evangelischer Theologie zum Umgang mit dieser Spannung liegt in der nüchternen Behauptung von Handlungsfähigkeit in und trotz der genannten Problemstruktur. Auch wenn Wissen und Möglichkeiten endlich sind, auch wenn der Mensch in die Unheilszusammenhänge der gefallenen Welt unauflöslich selbst verwickelt ist, auch wenn wir erfahren, dass wir gerade als Menschen in den Industrieländern die ökologischen Krisen mit heraufbeschworen haben und insofern schuldig geworden sind, dürfen wir uns als sündige Menschen vor Gott anerkannt wissen: Wir dürfen uns von der Fixierung auf die Vergangenheit lösen und

Handlungsspielräume in der Gegenwart nutzen. Der Schöpfergott ist, wie es schon in Luthers Kleinem Katechismus zum ersten Artikel anklingt („ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“), derjenige Gott, der Sünder rechtfertigt. Rechtfertigung hat es im ethischen Sinne zu tun mit der Verteidigung von Handlungsfähigkeit angesichts der Endlichkeit der Mittel und der Verstrickung der Handelnden in Unheilszusammenhänge. Wir können, mit Luthers wunderschönem Wort, getrost handeln.

Auch wenn die Sorge prinzipiell unbegrenzt ist, so ist doch das, was jeweils zu tun ist, endlich. „Bewahrung der Schöpfung“ insgesamt ist Aufgabe Gottes; sie entzieht sich menschlichen Möglichkeiten. Damit ist der technokratische Weg der „großen Lösung“ abgeschnitten; ebenso aber der zynische Weg des Rückzugs in die eigene, kleine Welt ohne Blick nach draußen oder das Verharren in Schockstarre. Innerhalb potentiell unbegrenzter Aufgaben wird menschliches Maß sichtbar. Dies fasst Bischof Markus Dröge in seinem Wort an die Synode von 2012 folgendermaßen: „Der Appell: ‚Wir müssen die Schöpfung bewahren‘ ist gut und richtig, um uns immer wieder in unserer Trägheit aufzurütteln.

¹⁰ Jonas 1984 (wie Anmerkung 8).

In der säkularen Ethik hat Hans Jonas diesen Appell als kategorischen Imperativ der Nachhaltigkeit formuliert, der die Moral der Bewahrung der Schöpfung prägnant ausdrückt: ‚Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit des Lebens. Gefährde nicht die Bedingungen für den Fortbestand der Menschheit auf Erden.‘ Aus theologischer Sicht betrachtet wissen wir, dass ein kategorischer Imperativ zum demotivierenden Druck werden kann, wenn er nicht einge-

bettet ist in das Vertrauen, dass Gott selbst unser Handeln gnädig annimmt. Für eine ökologische Ethik bedeutet dies: Gott ist der Bewahrer der Schöpfung und bleibt es auch. Es liegt letztlich in seinen Händen, dieses große Werk zu vollbringen. Wir haben aber daran Anteil. Wir sind Kooperatoren der Bewahrung der Schöpfung (*cooperatores dei*). Wir haben das Amt, die Schöpfung zu bebauen und zu bewahren als kreative Mitgestalter der Bewahrung der Schöpfung.“

Konkretheit und Klugheit

Zwischen einem zu verengten Blick auf die Probleme und der Überforderung durch die übergroße Aufgabe öffnet sich das Spektrum konkreten, klugen Handelns. Die Religionsgeschichte zeigt, dass das Christentum unter anderem dadurch prägend wurde, dass es eine Vielzahl von Techniken des Sorgens entwickelt hat. Von Anfang an ging es nie nur um Seelenheil, sondern immer auch etwa um Armen- und Gesundheitsfürsorge. Dabei haben oftmals diejenigen, die sich am stärksten auf religiöse Innerlichkeit konzentrierten, am meisten nach außen gewirkt, wie es etwa am Pietismus deutlich wird. Die religiöse Organisationskraft drückt sich heute aus in einem breiten Spektrum vom gemeindlichen Weihnachtsbazar bis zu den hochprofessionellen Organisationen der Diakonie und des Umweltschutzes. Dabei handelt es sich um ein Kontinuum von Klugheitstechniken der Sorge, die das Christentum aus sich herausgesetzt und in denen es große Beharrlichkeit bewiesen hat. Der Glaube – und die Kirche – sind insofern Partner klug-konkreter Sorge um Dinge, die alle angehen.

Was eine solche klug-konkrete Sorge im ökologischen Kontext bedeuten kann, soll hier an einigen Beispielen erläutert werden. Zum einen: Nach welcher Richtschnur ist zu handeln, wenn die Folgen des Handelns nicht absehbar sind? Alles, was wir tun, kann schlimme Folgen haben; bei aller Behutsamkeit kann aus bestem Wollen großes Übel folgen. Diese Einsicht kann alles Handeln unmöglich machen. Hans Jonas' berühmtes „Prinzip Verantwortung“ droht zu einer solchen Ethik der Unterlassung zu werden. Wenn, wie Jonas fordert, der schlechtesten Prognose der Vorzug gegeben wird,¹¹ ist in vielen ökologischen Fragen, die uns heute beschäftigen, gar kein Handeln mehr möglich. Achtsamkeit und Umsicht sind gefordert, aber Furcht ist ein schlechter Ratgeber des Handelns. In diesem Sinne ist der Gedanke der Rechtfertigung ein Entfurchungsgedanke: Trotz Fehlbarkeit dürfen wir handeln. Ethisch ist damit die Debatte um das sogenannte „precautionary principle“, das Vorsorgeprinzip, berührt. Es besagt in seiner starken Form: Wenn Handlungen negative Folgen für Menschen und Umwelt haben können, dann dürfen sie nur dann ausgeführt werden, wenn bewiesen ist, dass diese negativen Folgen nicht eintreten werden. In hochkomplexen Systemen wie dem des Klimas, in denen Handlungsfolgen nicht sicher vorhergesagt werden können, verliert dieses Prinzip seine orientierende Kraft. Doch was tritt an seine Stelle? Wie übersetzt man ein achtsames Getrostsein in Klimapolitik? Hier könnte ein Beitrag theologischer Ethik zum Thema liegen.

¹¹ Jonas 1984 (wie Anmerkung 8), S. 70ff.

Auch die umgekehrte Einsicht ist zu betonen. Auch als Gerechtfertigte bleiben wir Sünder. Auch als die, die handeln dürfen, wissen wir um die eigene Fehlbarkeit. Wissen, politische Institutionen, individuelle Motivationskräfte – sie alle sind und bleiben endlich und fehlbar. Mithin gilt es, Prozesse und Verfahren, die Umwelt und Klima betreffen, so anzulegen, dass sie eine möglichst große Fehlerfreundlichkeit aufweisen. Was ist, wenn sich bestimmte Annahmen der Gegenwart in Zukunft als Fehler herausstellen? Welche Handlungsoption ist möglichst robust gegen Ungewissheiten in den Prämissen, unter denen sie ergriffen wurde? Welche Mechanismen der Fehlerkontrolle sind effektiv, um falsche Annahmen oder Fehlsteuerungen möglichst bald zu erkennen und entsprechend gegenlenken zu können?

Drittens ist unter den Bedingungen der Endlichkeit und der gefallen Welt immer, auch bei bestem Willen und bei Übereinstimmung in grundsätzlichen Fragen, mit Dissens zu rechnen. Ökologische Ethik wird von daher immer auch danach streben, eine Kultur des Umgangs mit Dissensen auszubilden. Solche Dissense bestehen gegenwärtig etwa im Hinblick auf den weiteren Braunkohletagebau oder die Errichtung von Windkraftanlagen und Stromtrassen. Sie sind nicht immer so verfasst, dass die Vertreter/-innen des Gemein-

wohls auf der einen Seite und die eigennützig am eigenen Hinterhof Interessierten auf der anderen Seite stehen. Vielmehr gibt es unterschiedliche ernstzunehmende Positionen. Sätzen wie „Gott will, dass wir ...“ ist von daher mit Vorsicht zu begegnen. Eine Kultur des Dissenses und der entsprechenden Selbstrelativierung ist – auch und gerade für die Kirchen – ein unverzichtbarer Bestandteil endlichkeitsbewusster ökologischer Ethik.

Schließlich ist auf einen weiteren Punkt hinzuweisen: Das zur religiösen Rationalität der Sorge gehörige Endlichkeitsbewusstsein ist zu unterscheiden von der Rede von „Grenzen“, die im politischen Kontext von Ökologiedebatten populär sind. Angebbare Grenzen wie etwa „planetary boundaries“, über die hinaus der Mensch die Biosphäre nicht belasten dürfe, sind Bestimmungen, die naturwissenschaftliche Einsichten und politische Festlegungen verbinden. „Die Natur“ gibt keine eindeutigen Anweisungen, wie in ihr und an ihr zu handeln ist. Es ist wichtig, den politischen Charakter solcher Grenzfestlegungen zu unterscheiden von der grundsätzlichen Einsicht in die Endlichkeit menschlichen Wissens und Handelns. Sonst wird aus dem Endlichkeitsbewusstsein eine Form der Fremdbestimmung, die nicht nur moralisch falsch, sondern auch politisch unklug ist.



2.3 Materiale Symbole einer Schöpfungstheologie

Waren die bisherigen Aspekte einer ökologischen Schöpfungsethik eher formaler Natur, weil sie auf Grundbedingungen menschlichen Handelns aufmerksam machen, so sind auch materiale Aspekte zu nennen. Die Sprache des Glaubens verwendet Symbole, die inhaltlich in Beziehung zu ökologischen Problemen stehen. Das Wasser, die Ernte, das Brot: Es sind gerade die naturreligiösen Anklänge der jüdisch-christlichen Tradition, die Anschlusspunkte zu bieten scheinen. Jahwes Vergangenheit als Wettergott wird als hilfreich empfunden, wenn es um Fragen des Klimas geht; die Sintflutgeschichte wird in Zeiten ansteigender Meeresspiegel gerne „ökologisch gelesen“.

In eine ähnliche Richtung geht die Suche nach einer neuen „Schöpfungsspiritualität“. Im Glauben, so ist zu hören, lasse sich die Schönheit der Natur mit allen Sinnen erfahren. Daraus ergebe sich eine neue Ehrfurcht vor der Natur, eine demütige Achtung der ökologischen Kreisläufe, und daraus eine genuin religiöse Motivation zum Umwelt- und Klimaschutz. Ein solches Konzept einer Schöpfungsspiritualität steht in der bereits benannten Gefahr, die Natur bzw. das Ökosystem zu einer heilen Welt zu stilisieren. Demgegenüber ist festzuhalten: Wer von der uns

umgebenden Natur als Gottes Schöpfung spricht, muss auch die grauenhafte Blindheit natürlicher Prozesse gegenüber menschlicher Sinngebung, menschlichem Hoffen und Lieben benennen.¹²

Einerseits gilt es also, den Schöpfungsgedanken in dem Sinne ernst zu nehmen, dass die Welt auf Gottes Spuren hin lesbar ist. In diesem Zusammenhang ist auch der Gedanke der Inkarnation wichtig: Es ist diese Welt, in der Gott Fleisch geworden ist. Die, wenngleich reduzierte und zögerliche, Leiblichkeit protestantischer Gottesdienste weiß davon. Andererseits darf die religiöse Rede von der Schöpfung nicht zu einer Idealisierung des Gegebenen werden. Hier ist ein Feld, auf dem eine glaubwürdige Sprache des Glaubens zum guten Teil erst noch gefunden werden muss. Ansätze wie der Tag der Schöpfung oder eine ökologische Ausrichtung von Erntedankgottesdiensten bedürfen der sorgfältigen Pflege und kritischen Reflexion. Sonst droht die Falle einer Moralisierung von gottesdienstlichen Anlässen, die eigentlich einen gänzlich nichtmoralischen Sinn haben – etwa wenn zu Ostern „nachhaltig“ gepredigt werden soll¹³ oder wenn in Erntedankgottesdiensten vor lauter ökologischer Mahnung kein Raum mehr für den Dank ist.

¹² Vgl. auch das Wort des Bischofs an die Landessynode 2012: „Indianischer Schöpfungsglaube erklang in den Kirchen. ‚Jeder Teil dieser Erde ist meinem Volk heilig‘. Die Rede des Häuptlings Seattle wurde zum Kirchenlied, die Heiligkeit der Natur zum Gegenstand der gesungenen Verkündigung. Das war sicherlich hilfreich, um zunächst einmal für den Wert der nicht-menschlichen Natur zu sensibilisieren. Aber das war auch problematisch, weil eine Verehrung und Vergöttlichung der Natur sich breit machen konnte, die weder biblisch noch realistisch ist. Nach biblischem Verständnis ist die Natur nicht von sich aus gut. ‚Sehr gut‘ (Gen. 1,31) war die Natur als Gottes Schöpfung lediglich im Paradies. Die gefallene Schöpfung ist ambivalent, doppelwertig. Biblisch gesehen ist die Natur die gefallene Schöpfung Gottes. Sie ist nicht heilig an sich. Sie hat Anteil an dem Seufzen der Kreatur, wie Paulus im Römerbrief schreibt (Römer 8). Sie sehnt sich danach, wieder heile Schöpfung zu sein. Aber hier, in ihrer irdischen Vorfindlichkeit, ist sie ambivalent, kann sie zum Guten dienen oder Unheil anrichten.“

¹³ Walbach, Wolfram: Osternacht/Ostersonntag, in: Landeszentrale für Umweltaufklärung (Hg.) (2008): Nachhaltig predigen. Predigtanregungen zur evangelischen und katholischen Leseordnung, Bd. IV: Reihe I/Lesejahr B, Mainz, S. 64f.

Es lohnt sich, hier zu experimentieren und kritisch gute Praxis zu sammeln. An dieser Stelle bietet auch die Ökumene ein reiches Lernfeld. Die orthodoxen Kirchen und die katholische Kirche haben je auf ihre Weise ein konstruktives und frommes Verhältnis zur Welt als Schöpfung. Das ist protestantischerseits jeweils nicht kritiklos zu übernehmen, aber für Anregungen und für eine Anreicherung der eigenen Frömmigkeitssprache durchaus wertvoll.

Grundsätzlich ist in der Rede von der Schöpfung zu unterscheiden zwischen zwei Logiken: der politisch-technischen Diskussion von Problemen und Lösungen einerseits und der Kommunikation religiöser Bilder des umfassend gelingenden Lebens in einer neuen Schöpfung („die Löwen werden bei den Lämmern weiden“) andererseits. Die Glaubwürdigkeit von Theologie und Kirche auf dem Feld der ökologischen Ethik hängt an der Plausibilität der Vermittlung, die sie zwischen beidem erbringen.



3 Chancen der Kirchen im Bereich Umwelt

3.1 Rolle der Kirche im Bereich Umwelt

Die allgemeinen theologischen Überlegungen sollen im Folgenden für die Organisation „Kirche“ konkretisiert werden. Dazu werden verschiedene Rollen betrachtet, die eine Kirche hinsichtlich des Themas Umwelt einnehmen kann. Unter „Rolle“ soll hierbei eine soziale Position verstanden werden, die mit spezifischen Handlungsmustern und Kommunikationsformen verbunden ist. Wer – sei es als Einzelne/-r, sei es als Organisation – eine Rolle übernimmt, erfüllt bestimmte gesellschaftliche Erwartungen; gleichzeitig gewährt eine Rolle Freiräume, diese Erwartungen nach eigenen Vorstellungen auszufüllen. Eine Rolle ist Voraussetzung dafür, gesellschaftlich überhaupt erkennbar zu sein, angesprochen und gehört zu werden.

Kirchen können im Umweltbereich insbesondere folgende Rollen einnehmen:

A. Kirche als Unternehmen

Zunächst ist die Kirche selbst in die umweltrelevanten Stoffkreisläufe eingebunden. Sie ist (Groß-)Verbraucherin von Energie, Papier, Wasser und anderen Ressourcen. Sie verhandelt mit Energieunternehmen und Lieferanten. Sie besitzt Immobilien und Ländereien. Sie hat teils behördliche, teils vereins-, teils unternehmensförmige Strukturen und entsprechende operationale Prozesse, die unter Umweltsichtspunkten analysiert und optimiert werden können.

B. Kirche als politische Akteurin

Hier agiert die Kirche als „Stakeholder“, also – ähnlich wie eine Umweltorganisation – als Vertreterin bestimmter Positionen im öffentlichen Raum. Dies tut sie mittels politischer Aktionen, Öffentlichkeitsarbeit, Kommunikation mit politischen Entscheidungsträgern etc. „Die Kirche“ tritt hier zumeist in Gestalt von Leitungsgremien oder leitenden Geistlichen auf. Das Ziel ist es, eine bestimmte umweltpolitische Position öffentlich

zur Geltung zu bringen und weitestmöglich politisch zu realisieren. In dieser Rolle steht die Kirche – wie andere Stakeholder auch – für bestimmte Aspekte des Gemeinwohls; sie wird in der Öffentlichkeit also als eine moralische Instanz wahrgenommen.

C. Kirche als Forum

Diese Rolle ist komplementär zur zweiten. Hier fungiert die Kirche nicht als Akteurin in einer politischen Debatte, sondern bietet selbst einen Raum der Meinungsbildung und Kommunikation. In Gemeindegremien, Evangelischen Akademien, ökumenischen Gremien oder anderen Foren werden verschiedene Positionen konfrontiert, Dissens festgestellt und Konsens gesucht. Hier geht es auch um Fragen des guten Lebens, die über das politisch Verallgemeinerbare (B) weit hinausgehen. „Die Kirche“ erscheint in dieser Rolle in Gestalt der Vielen, die sich ihr zugehörig fühlen und als solche nach Lösungen komplexer Probleme suchen.



D. Kirche als Gottesdienstgemeinde

Eine vierte Rolle bezieht sich auf die liturgischen Vollzüge der Kirche und auf andere geprägte Formen kirchlichen Lebens. In Gottesdiensten und Andachten, aber auch etwa auf Gemeindefesten werden Umweltfragen thematisiert und mit dem symbolischen Kosmos des Christentums in Verbindung gebracht. „Die Kirche“ in Gestalt der Gottesdienstgemeinde wendet sich nicht primär nach außen, sondern an die jeweils Mitfeiernden.

E. Kirche als Bildungsträgerin

Schließlich hat die Kirche eine bedeutende Funktion als Trägerin von Kindertagesstätten, Schulen und Einrichtungen der Aus-, Fort- und Weiterbildung. Auch hier spielen Umweltthemen eine wesentliche Rolle; Ziele sind hier die Schaffung von Sensibilität und die Ausbildung umweltbezogener Kompetenzen etwa bei Kindern und Jugendlichen oder bei kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen. „Die Kirche“ erscheint hier als ein Bildungsanbieter unter anderen.

Diese Aufzählung der Rollen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; auch sind die Rollen nicht immer klar getrennt, sodass Mischformen bestehen. Gleichwohl dürften wesentliche Aspekte kirchlichen Handelns im

Bereich Umwelt hiermit angesprochen sein. Zwei weitere Punkte sind noch zu benennen, die für diesen Bereich wichtig sind. Sie stellen keine eigenen Rollen dar, sondern stehen als Aspekte der Rollenerfüllung gleichsam quer zu den benannten Rollen:

F. Kirche als partizipatorischer Raum

In allen genannten Rollen tritt die Kirche nicht nur als Arbeitsfeld professioneller Mitarbeitender in Erscheinung. Vielmehr hat die Arbeit von Freiwilligen bzw. Ehrenamtlichen gerade auch im Umweltbereich eine große Bedeutung.

G. Kirche als globale Akteurin

In ihrer organisatorischen Vielfalt ist die Kirche auf lokalen, regionalen, nationalen und globalen Bühnen präsent. Gerade in Berlin sind globale kirchliche Akteure wie etwa das Evangelische Werk für Diakonie und Entwicklung präsent. Entsprechende Aktivitäten reichen von der gottesdienstlichen Kollekte für ein Umweltprojekt im südlichen Afrika bis hin zur Teilnahme an globalen Umweltkonferenzen.

3.2 Die Rollen der Kirche im Blick synodaler und anderer kirchlicher Dokumente der EKBO

Nun wäre es instruktiv, festzustellen, welche Rollen in der Arbeit der EKBO auf welche Art und Weise ausgefüllt werden. Dies für alle kirchlichen Ebenen und Einrichtungen zu tun, würde jedoch den Rahmen der vorliegenden Grundlegung sprengen. Daher werden im Folgenden lediglich jüngere Dokumente der Landessynode und einige weitere Dokumente der landeskirchlichen Ebene unter dem Aspekt der in ihnen angesprochenen Rollen der Kirche betrachtet. Das Ziel ist es, einige Herausforderungen zu markieren, die sich in und zwischen den genannten Rollen für die Gegenwart zeigen.

A. Kirche als Unternehmen

Die EKBO nimmt nicht nur allgemein an umweltpolitischen Debatten teil, sondern adressiert die Aufforderung zum Umwelt- und Klimaschutz auch an sich selbst. Bischof Markus Dröge hebt in seinem Wort an die Landessynode im Frühjahr 2012 den kirchlichen Auftrag bei der Gestaltung der Energiewende deutlich hervor: „Dazu müssen wir versuchen, selbst unserem ethischen Anspruch gerecht zu werden, in aller Unvollkommenheit und Vorläufigkeit. Wir nehmen uns selbst in die Pflicht als Kirche, beispielsweise in dem Programm für Maßnahmen zum gezielten Klimaschutz auf allen Ebenen unserer Kirche, das die Landessynode beschlossen hat.“ Das angesprochene Maßnahmenpaket beinhaltet unter anderem Anstrengungen zur Emissionssenkung und Energieeinsparung in den Kirchenkreisen und Gemeinden (DS03 Nov. 2009), die Errichtung eines landeskirchlichen Finanzierungsfonds zur Realisierung alternativer Energiekonzepte auf der Basis erneuerbarer Energien (DS10.1B Nov. 2009, DS02 April 2010), Energieberatung und Energiemanagement in Kirchengemeinden und Einrichtungen, um das bereits im Jahr 2008 beschlossene Ziel umzusetzen, die CO₂-Emissionen in der Landeskirche bis 2015 um 25 % zu senken (DS03 Okt. 2010), den angestrebten Wechsel zu Stromanbietern, die ausschließlich „grünen“ Strom anbieten (DS02.2B April 2011) und die Kompensation von CO₂-Emissionen durch Zahlungen in den Kompensationsfonds „Klima-Kollekte“ (DS07.1B April 2012). Hinzu kommen eine ausführliche Diskussion um die Etablierung hauptamtlicher Strukturen im Umwelt- und Klimaschutz (siehe unter anderem DS13.1B und 14.1B April 2011, DS12, DS16 und DS16.1B April 2011, DS05 Nov. 2012) sowie schließlich der Auftrag für ein umfassendes Umweltkonzept (DS17 Nov. 2012). Hier zeigt sich, dass sich die EKBO im zunehmenden Maße ökologisch selbst in die Pflicht genommen hat.

B. Kirche als politische Akteurin

Diese Rolle wird von der Synode der EKBO regelmäßig und in sehr unterschiedlichen Stufen der Konkretheit eingenommen. Dabei stand die Energiepolitik im Zentrum der Debatten der letzten Jahre. In der Frage der Kernenergie legt die Landessynode im Herbst 2009 einiges religiöse Gewicht in ihre Position. Sie fordert die Bundesregierung auf, „einer weiteren Verlängerung der Restlaufzeit der deutschen Atomkraftwerke nicht zuzustimmen und am vereinbarten mittelfristigen Atomausstieg festzuhalten“, denn „im Bewusstsein des Auftrages, die Schöpfung zu bewahren, halten wir eine weitere Verlängerung der Nutzung der Kernkraft für nicht vertretbar“ (DS25B Nov. 2009).

Auch das Thema regenerativer Energien wird mit deutlicher Positionierung begleitet: Auf der Frühjahrstagung 2011 appelliert die Landessynode an die Bundesregierung und fordert sie auf, den „schnellstmöglichen Umstieg auf ausschließlich regenerative Energien“ zu vollziehen (DS02.2B April 2011). Dabei werden teils konkrete politische Maßnahmen gefordert (DS06 April 2012) und politische Entscheidungsträger direkt angesprochen (Stellungnahme der Kirchenleitung an den brandenburgischen Minister für Wirtschaft zum Energiestrategieentwurf 2030 des Landes, Februar 2012).

Schwieriger ist aufgrund innerkirchlicher Differenzen die Positionierung in der Frage des Braunkohletagebaus in der Lausitz. Auf der Tagung der Landessynode im Herbst 2010 berichtet der Bischof im Zusammenhang mit seinem Besuch in der Lausitz von Gesprächen mit politisch Verantwortlichen: „In dem letzten Gespräch der Kirchenleitung mit der Brandenburger Landesregierung und in verschiedenen Gesprächen mit zuständigen Regierungsvertretern habe ich sehr deutlich den Eindruck gewonnen, dass man intensiv bemüht ist, die kontroversen Positionen, die Ängste und die Hoffnungen bei diesen schwierigen Fragen in eine für die Landesregierung verantwortbare Gesamtkonzeption einzubeziehen und zu gewichten.“ (DS02 Okt. 2010) Im Frühjahr 2012 kann der Bischof dann vermelden: „[So] haben wir inzwischen eine Linie in unserer Positionierung gefunden. Wir stellen Fragen und weisen auf Probleme hin, die aus unserer Sicht nicht genügend im öffentlichen Diskurs zur Geltung kommen. Dass der Einstieg in den Ausstieg aus der Kohleverstromung notwendig ist, ist eine Grundkonstante unserer Positionierung. Wir glauben, dass wir nur damit der Verantwortung für die Zukunft gerecht werden.“ Er stellt aber selbst umgehend fest: „Manchem sind diese Beschlüsse politisch nicht konkret genug.“ (DS02 April 2012)





Im Vergleich zwischen der Entwicklung der Positionen zur Kernenergie und zur Braunkohleverstromung zeigt sich: In dem Maße, in dem die kirchliche Positionierung aufgrund innerer Meinungsverschiedenheiten schwieriger wurde, wurde auch eine moralische und religiöse Aufladung der Argumente als hinderlich empfunden. In einem Papier der Steuerungsgruppe Braunkohle von 2008 heißt es: „[Es] wird deutlich, dass es bei einer weiteren Befassung der Synode mit diesem Thema nicht um ein prinzipielles Ja oder Nein zur Braunkohlegewinnung und -verstromung gehen kann. Die Frage nach einem Ja oder Nein dazu ist keine Bekenntnisfrage. Beide Seiten, Gegner und Befürworter, bringen ernstzunehmende Argumente vor. In ihrem, in unserem Ringen geht es nicht um einen Konflikt zwischen ‚den Guten‘ und ‚den Bösen‘. Vielmehr müssen wir miteinander abwägen, was ‚verhältnismäßig‘ und was ‚unverhältnismäßig‘ ist.“ (DS 21B Braunkohle April 2008) Hier zeigt sich eine grundlegende Spannung zwischen dem Wunsch einer eindeutigen religiös-moralischen Verstärkung politischer Positionen einerseits und der Einsicht in die Notwendigkeit religiös-moralischer ‚Abrüstung‘ in umstrittenen Punkten.

C. Kirche als Forum

Bei umstrittenen Themen findet sich zumeist das gesamte Spektrum von Positionen unter den Kirchenmitgliedern wieder. Wird bei einem solchen Thema eine Position der Gesamtkirche gesucht, die dann politisch nach außen kommuniziert werden kann, wird die Kirche selbst zum Austragungsort des Dissenses. Das zeigt sich für die EKBO in den letzten Jahren insbesondere am Beispiel der Braunkohle. Um den Dissens handhabbar zu machen, wurden zum einen Strukturen geschaffen wie etwa die Steuerungsgruppe Braunkohle, die sich verstand „als ein Diskussionsforum für Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Positionen, die innerhalb der Landeskirche bestehen“ (Abschlussbericht, DS10B Mai 2009). Dabei sieht die Kirchenleitung die Rolle der Landeskirche insbesondere als Moderatorin von Konflikten in der Region (DS03 Nov. 2009). Diese Moderation wird auch als Leistung der Kirche nach außen angeboten: „Wir setzen uns weiterhin für eine transparente Diskussion ein und bieten unsere Mithilfe in der Moderation von Gesprächen an.“ (Stellungnahme der Kirchenleitung, DS07 Okt. 2010)

Bereits im nächsten Satz der Stellungnahme zeigt sich jedoch eine Spannung zwischen der selbst zugeschriebenen Moderatorenrolle und einer gleichzeitigen politischen Position: „Besonders unterstützen wir Gespräche, die das Nachdenken über die Zukunft der Lausitz als Industrieregion ohne Braunkohleabbau fördern.“ Eine gänzlich ergebnisoffene Moderation soll also nicht angeboten werden. Daraus erwachsen der Landeskirche potentiell Probleme hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit als Moderatorin. Diese werden insbesondere in Folge des 2009 beschlossenen Beitritts zur „Klima-allianz“ sichtbar, da dieses Bündnis generell den Stopp für Tagebau-Planungsverfahren fordert. So stellt der Bischof daher in seinem Wort an die Synode im Frühjahr 2013 fest: „Nachdem unsere Landessynode vor einem Jahr, am 21. April 2012, in der Linie unseres Grundsatzbeschlusses ‚Einstieg in den Ausstieg aus der Braunkohleverstromung in der Lausitz‘ vom 16. Mai 2009 beschlossen hatte, dem Aktionsbündnis die ‚Klima-allianz‘ beizutreten, wurde diese Positionierung zum Teil als ein Verlassen unserer Moderatorenfunktion gewertet. (...) Befürworter eines fortgesetzten Braunkohleabbaus in der Lausitz und speziell Mitarbeitende des dort ansässigen Energieunternehmens glaubten, wir hätten uns politisch nun so

positioniert, dass wir nicht mehr das Gespräch mit allen Seiten führen wollten.“ Dennoch bemühe sich die Kirche um die Fortführung des Gesprächs mit allen beteiligten Konfliktparteien (DS02 April 2013).

Die Betonung einer Kultur des Umgangs mit Dissens zieht sich durch verschiedene kirchliche Dokumente. Dazu gehört die oben zitierte Stellungnahme der Steuerungsgruppe (DS 21B Braunkohle April 2008) wie auch das Votum der Kirchenleitung zu Perspektiven der Energiewende aus dem Jahr 2012, in dem es heißt: „Die Kirchenleitung ermutigt alle Mitglieder unserer Landeskirche zur Übernahme gesamtgesellschaftlicher Verantwortung in diesem Bereich der Zukunftsarbeit, indem sie sich in den Prozess der Gestaltung der Energiewende aktiv einbringen und zu einer Kommunikationskultur beitragen, die von Fairness, Ehrlichkeit und dem Bemühen um sachliche Argumentation geprägt ist, die Teilhabe fördert, Ausgrenzung begegnet und das Anliegen der Schöpfungsbewahrung im kirchlichen wie privaten Bereich glaubwürdig bezeugt.“ (DS04.1B April 2012) Auch hier ist die doppelte Rolle der Kirche, einerseits Forum für Dissens und andererseits Faktor in einer politischen Debatte zu sein, benannt; die entsprechende Spannung ist spürbar.



D. Kirche als Gottesdienstgemeinde

Der gottesdienstliche Umgang mit Umweltfragen ist ebenfalls, wenn auch in geringerem Maße, im Blick der Landessynode. So beschloss sie auf ihrer Frühjahrstagung 2011: „Ökumenische Projekte wie der Tag der Schöpfung und der Umweltpreis sollten dringend fortgeführt werden.“ (DS12 April 2011)

Der Gottesdienst kommt auch in einer Situation in den Blick, als es um den Umgang mit Dissens geht. In seinem Wort an die Synode berichtet der Bischof im April 2013 von seinem Besuch in der Lausitz. Ein besonders eindrückliches Beispiel für die „Zerreißprobe“, der die dort ansässigen Gemeinden ausgesetzt seien, habe er im Kirchspiel Schleife vorgefunden. Um den Auseinandersetzungen zwischen den Gemeindemitgliedern bezüglich des geplanten Abbaubereiches II des Tagebaus Nochten entgegenzuwirken, findet dort nun jeden Dienstag zur Abendzeit eine von den betroffenen Gemeinden organisierte Gebetsstunde statt (DS02 April 2013).

Neben dem Gottesdienst werden auch andere kirchliche Grundvollzüge für den Umgang mit Dissens fruchtbar gemacht. In der Stellungnahme zu dem 2009 von der Arbeitsgruppe CCS-Technologie verfassten Positionspapier hebt die Kirchenleitung insbesondere die Aufgaben der Kirche hervor, die im Feld der „Seelsorge, Beratung und begleitende[n] Hilfen“ liegen. (DS07 Okt. 2010) Das greift Bischof Markus Dröge in seinem Wort an die Landessynode in Bezug auf seinen Besuch in der Lausitz auf: „Vor allem aber werden wir mit unserer Seelsorge, unserer Beratung und unseren begleitenden Hilfen weiterhin an der Seite aller Betroffenen stehen, welche Meinung auch immer sie vertreten.“ (DS02 Okt. 2010)

Deutlich wird, dass die spezifisch kirchlichen Handlungen wie der Gottesdienst einerseits positionelle Anliegen stützen können und insofern auf die „Stakeholder“-Rolle der Kirche bezogen sind (Tag der Schöpfung), andererseits aber auch zur Bearbeitung des inneren Dissenses dienen können und insofern die Rolle der Kirche als Forum stabilisieren.

E. Kirche als Bildungsträgerin

Die Rolle der Kirche als Bildungsträgerin war in den vergangenen Jahren ebenfalls eher selten Thema der Landessynode im Kontext von Umweltdebatten. Zum einen geraten kirchliche Bildungseinrichtungen als Teile des Unternehmens Kirche (siehe Rolle A) in den Blick, wenn es etwa um die Reduktion von CO₂-Emissionen in den Gemeinden, Kirchenkreisen, Einrichtungen und Werken (DS09.4.1B Nov. 2008) oder um die energetische Inspektion und Sanierung von Kindertagesstätten (Klimaschutz in Kirchengemeinden 2011) geht. Zum anderen wird eine kirchliche Bildungsaufgabe im Umweltbereich im Kontext der Diskussion um die Schaffung einer Stelle eines hauptamtlichen Umweltbeauftragten thematisiert. Der Ständige Ausschuss Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung plädiert für die Einsetzung eines Umweltbeauftragten mit der Begründung, dass „[sich] auch die Beratungstätigkeit in Fragen des Klimaschutzes und des Energiemanagements nicht auf die Klärung rein technischer Fragen beschränken [kann], sondern Bildungsarbeit zu leisten [ist], Ängste auszuräumen [sind], und die Notwendigkeit des Umdenkens theologisch zu untermauern [ist]“ (DS12 April 2011).

F. Kirche als partizipatorischer Raum

Bereits seit dem Jahr 1999 vergeben die EKBO und das Erzbistum Berlin jährlich den Ökumenischen Umweltpreis. Geehrt werden damit Initiativen und Projekte, die sich in besonderem Maße für die Bewahrung der Schöpfung engagieren. So ging der dritte Preis im Jahr 2012 an die Evangelische Studierendengemeinde Berlin, die eine Nachhaltigkeitsrichtlinie zum regionalen, biologischen und fairen Einkaufen in der Gemeinde erstellt hatte und den Vorgaben darin bereits seit dem Jahr 2008 Folge leistet (Nachhaltigkeitsrichtlinie ESG 2012).

Ehrenamtliches Engagement im Umweltbereich wird auch im synodalen Kontext wahrgenommen. Im Herbst 2010 berichtet der Bischof in seinem Wort an die Landessynode von seinem Besuch in der Braunkohleregion Lausitz und dem großen Engagement, das er dort vorgefunden hat. Er habe „erfahren, wie stark sich unsere Mitarbeitenden [...] und Ehrenamtliche engagieren, um die – wie auch immer – Betroffenen zu begleiten“ (DS02 Okt. 2010). Ferner wurden während der Frühjahrssynode 2012 Projekte zum Thema „Energiewende“ vorgestellt, die von „Initiativen, Umweltgruppen, Kirchengemeinden und anderen Aktiven“ gestaltet worden waren. Dadurch sollte „den Synodalen [...] vielleicht ein kleiner Eindruck vermittelt werden, was es an vielfältigen Aktivitäten auf unterschiedlichen Ebenen in unserer Landeskirche bereits gibt“ (Einladung Baaske 2012).

G. Kirche als globale Akteurin

Über das Gebiet der Landeskirche hinaus weisen etwa der Beitritt zur „Klimallianz“ oder die Aufnahme von EKD-Empfehlungen zum Umwelt- und Klimaschutz. An das Engagement der globalen Ökumene im Bereich der Nachhaltigkeit schließt die Landessynode im Herbst 2011 an, wenn sie die entsprechende Position der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation (IÖFK) begrüßt. Diese lautet zum Thema „Friede mit der Erde“ folgendermaßen: „Gemeinsam mit der globalen Zivilgesellschaft appellieren wir an Regierungen, all unsere wirtschaftlichen Aktivitäten radikal umzustrukturieren, mit dem Ziel, eine ökologisch nachhaltige Wirtschaft auf den Weg zu bringen“ (DS05.1B Okt. 2011/DS06 Okt. 2011). Hier ist die Stakeholder-Rolle der Kirche (B) global ausgezogen, was allerdings stark auf Kosten der inhaltlichen Bestimmtheit der Appelle geht.

3.3 Auf dem Weg zu einer praktischen Ekklesiologie der Schöpfung

Die Vielzahl der Rollen zeigt ein breites Spektrum an Wirkungsmöglichkeiten für die Kirche an, die es im Kontext der EKBO je spezifisch weiter zu entwickeln gilt. Ihre sorgfältige Unterscheidung hilft, Prioritäten, Positionen und Sprachformen zu klären, Dissens zu verorten und zu bearbeiten, sowie die jeweilige Sprecherrolle getrost und mit pragmatischer Selbstbescheidung auszufüllen. Im Kontext jeder Rolle ist es nützlich, sich die in Teil 2 benannten ethischen Momente des Schöpfungsglaubens (endliche Freiheit, gefallene Schöpfung, weltliche Welt, Gottes Schöpfung) vor Augen zu führen:

Die Rolle der **Kirche als Unternehmen (A)** ist differenziert ausgebildet. Ein großer Bereich bereits vorhandener und darüber hinaus wünschenswerter Aktivitäten bezieht sich darauf. Vieles ist hier in der Diskussion.¹⁴ An dieser Stelle soll nur betont werden, dass insbesondere unter dem Aspekt von Kirche als partizipatorischem Raum (F) Chancen bestehen, auch diejenigen „technischen Eliten“ aktiv in die kirchliche Arbeit einzubinden, die sich im Sonntagsgottesdienst oder in gemeindlichen Gruppen und Kreisen nicht genügend angesprochen fühlen, für die aber eine ehrenamtliche Mitarbeit im kirchlichen Umweltmanagement eine attraktive Aufgabe sein könnte. Gerade in dieser Form vermag sich die Handlungsfähigkeit der Gerechtfertigten im Partizipationsraum Kirche exemplarisch zu bewähren.



Für die **Rolle des politischen Akteurs (B)** gilt es in nüchterner Anerkennung der Weltlichkeit der Welt festzustellen, dass Kirche und Theologie zu den einzelnen technischen Fragen des Umwelt- und Klimaschutz nichts Spezifisches zu sagen haben. Anders als etwa von Hans Küng erhofft, dürfte der Beitrag der Religionen auch nicht in der Bereitstellung eines globalisierungsfähigen moralischen Minimalkonsenses liegen. Das „Weltethos“ Küngs ist bei Lichte betrachtet so unspezifisch, dass die in der Diskussion stehenden Probleme nicht erfasst werden. Vielmehr zeigt sich, dass sich bei allen konkreten politischen Fragen in der Regel das gesamte politische Spektrum innerhalb der Kirche wiederfindet. Der Glaube eignet sich nicht als politischer Konsensgenerator. Angesichts dieses Umstandes besteht für kirchliche Organe wie für Theologinnen und Theologen die Gefahr, im politischen Reden ins allzu Allgemeine abzugleiten, etwa wenn „ein entscheidender Mentalitätswandel in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft“,¹⁵ „radikale Umkehr“ oder ein „spirituelle[r] Klimawandel“¹⁶ gefordert werden.

Gegenüber solchen großen, aber unkonkreten Formeln gilt es, das eigene Endlichkeitsbewusstsein zu pflegen, das sich angesichts großer Problemlagen dem Konkreten zuwendet. Damit kann sich eine Landeskirche im Wissen darum, eine Stimme unter vielen zu sein, durchaus mit Gewinn für alle als politischer Akteur positionieren. Dies dürfte um so glaubwürdiger und erfolgreicher sein, je stärker der politische Charakter dieser Interventionen deutlich wird: je stärker also die Logik des vernünftigen und auf Kompromisse gerichteten Arguments, der abwägenden Suche nach der relativ besseren Lösung und die Ansprache konkreter Adressaten sichtbar werden. Eine in diesem Sinne politisch agierende Kirche wird Zeichen für die oben entfaltete Handlungsfähigkeit angesichts großer Aufgaben und begrenzter Mittel setzen

¹⁴ Siehe dazu das Umweltkonzept der EKBO: <http://www.ekbo.de/documents?id=61447> (28.8.2014).

¹⁵ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2009): Umkehr zum Leben, Gütersloh, S. 107.

¹⁶ Quarch, Christoph: „Das Maß des Lebens wiedergewinnen. Die Welt braucht einen spirituellen Klimawandel“, in: Publik-Forum Dossier (2007), Die Klima-Revolution. Jetzt ist die Zeit zum Handeln, Oberursel, S. VII.

Die Rolle der **Kirche als Forum (C)** dürfte – gerade in globaler Hinsicht (G) – auch in Zukunft eine große Bedeutung haben. Hier hat auch Hans Küngs Suche nach einem Weltethos der Religionen und der Nichtreligiösen ihr Wahrheitsmoment. Denn diese Suche inszeniert einen globalen Kommunikationsraum, in dem um Lösungen gerungen wird; sie setzt voraus, dass die Religiösen wie die Ungläubigen in moralischen Fragen wahrheitsfähig sind. In der Tat kommt es darauf an, den globalen Problemen durch globalisierte Kommunikationsgemeinschaften zu begegnen – allerdings durch solche, in denen weniger allgemeine Prinzipien als konkrete Lösungen diskutiert werden. Solche globalen Kommunikationsgemeinschaften haben sich in den letzten Jahrzehnten auch im Bereich Umwelt etabliert. Institutionen internationalen Rechts, globale



Skandalisierungsprozesse in alten und neuen Medien, weltweit agierende Nichtregierungsorganisationen sowie Religionsgemeinschaften und Kirchen tragen zu einer solchen globalen Kommunikationsgemeinschaft bei. Die Kirchen bleiben gute Partner dann, wenn neue nationale, regionale oder schichtenspezifische Abgrenzungen drohen. In einer solchen Ökumene der Kommunikation bewährt sich die Stärke des religiösen Blicks aufs Ganze.

Eine weitere kirchliche Aufgabe im Umfeld der Forumsrolle der Kirche ist die fortdauernde Arbeit an einer Kultur des Dissenses. Die Bereitschaft aller, trotz starker eigener Involviertheit die eigene Fehlbarkeit nicht aus dem Blick zu verlieren, eigene Standpunkte zu relativieren und angesichts divergierender Meinungen religiös-moralisch ‚abrüsten‘ zu können, um gemeinsam getragene Kompromisse möglich zu machen, wird auch in Zukunft eine wichtige Übung sein. Auch wenn die Welt im Glauben als Gottes Schöpfung erfahren wird, und Christinnen und Christen sich für das Ganze verantwortlich wissen, sollten politische Fragen im Bereich Umwelt nicht als Bekenntnisfragen behandelt werden – auch das gehört zur Anerkennung der Weltlichkeit der Welt.

Das Ganze ist jedoch niemals im definierten Begriff zu fassen, sondern bedarf der Bilder und Symbole. Die in der **Kirche als Gottesdienst-gemeinde (D)** vorgenommene rituelle Inszenierung der Sorge ums Ganze, die Kommunikation von Gelingensbildern davon, was und wie „Welt“ auch sein könnte, und die theologische Reflexion kirchlicher Praxis sind ein wichtiger Hintergrund für das Engagement im Konkreten.

In dieser Hinsicht ist die Rolle der Kirche als Gottesdienstgemeinde die Grundlage aller anderen Rollen und Funktionen, die die Kirche im Bereich Umwelt übernimmt. Denn der Gottesdienst erhält den Anschluss zwischen den Symbolen des Glaubens und den konkreten ökologischen Fragen aufrecht und erneuert diesen immer wieder. Die Feier des Gottesdienstes ist damit auch eine große antizynische Ressource in potentiell überfordernden Problemlagen. Die Erfahrung vom unendlichen Wert des Anderen und der prinzipiellen Unbegrenztheit des eigenen Verantwortungshorizonts werden im religiösen Symbol immer neu artikuliert und können nicht zugunsten anderer Inhalte einfach beiseite geschoben werden. Sie betreffen den Kern des Glaubens. Dazu gehören auch die Einsichten in die Weltlichkeit und Zerspaltenheit der Welt, die es in geeigneten Formen ebenso zum Ausdruck zu bringen gilt, um der Idealisierungsgefahr zu wehren.

Wie bereits betont, besteht hier ein großer Bedarf an glaubwürdigen Formen. Eine besondere Herausforderung liegt darin, das Selbstverständnis kirchlichen Handelns hinsichtlich der Sprecherrollen und Sprachformen zu klären. Eine gottesdienstliche Fürbitte (D) ist eben kein politischer Appell (B) und auch kein Beitrag zur innerkirchlichen Meinungsbildung (C); hier sind liturgische Stilsicherheit und die Kunst der Unterscheidung vonnöten, um die Glaubwürdigkeit in den jeweiligen Rollen zu erhalten.

Aus der liturgisch inszenierten Sorge ums Ganze speist sich schließlich auch das Engagement der **Kirche als Bildungsträgerin im Umweltbereich (E)**. Insbesondere die Einbeziehung von umweltbezogenen Kompetenzen in der Ausbildung kirchlicher Mitarbeitender, etwa von Vikarinnen und Vikaren, ist hier wünschenswert. Das gilt zum einen für die thematische Kompetenz auf dem Gebiet einer an der Aufgabe der Kirchenleitung (Schleiermacher) orientierten theologischen Umweltehtik, die die oben genannten Einsichten theologischer Kosmologie und Anthropologie einbezieht. Zum anderen gilt das für elementare Kompetenzen kirchlichen Umweltmanagements (A), in dem sich diese Einsichten exemplarisch bewähren und heilsam konkret werden.

Insgesamt zeigt sich also der christliche Glaube in den Fragen der Umweltethik durchaus als sprachfähig – wenn er nicht als „moralischer Durchlauferhitzer“ (Ulrich Körtnner), also als bloßer Verstärker moralischer Überzeugungen auftritt, sondern in der spannungsvollen Verbindung von Bildern gelingenden Lebens und politischer Klugheitsfragen das Seine zu den gemeinsamen Bemühungen des Umwelt- und Klimaschutzes beiträgt. Nun geschieht das längst nicht nur in den Kirchen, sondern auch an vielen anderen Orten. Christinnen und Christen engagieren sich in diesem Sinne auch in Umweltverbänden, in Politik, Wissenschaft und Wirtschaft oder im privaten Lebensumfeld. Doch auch die Kirchen erfüllen in den hier entfalteteten Rollen eine wichtige Funktion. Sie sind Orte der Kommunikation, Tradition, Weiterentwicklung und exemplarischen Verwirklichung jener Rationalität der Sorge, die dem christlichen Glauben eigen ist.





Sprengel und Kirchenkreise

Sprengel Berlin

Berlin-Stadtmitte
 Berlin-Nord-Ost
 Charlottenburg-Wilmersdorf
 Lichtenberg-Oberspree
 Neukölln
 Reinickendorf
 Schöneberg
 Spandau
 Steglitz
 Teltow-Zehlendorf
 Tempelhof

Sprengel Görlitz

Cottbus
 Niederlausitz
 Oderland-Spree
 Schlesische Oberlausitz
 Senftenberg-Spremberg
 Zossen-Fläming

Sprengel Potsdam

Barnim
 Falkensee
 Kyritz-Wusterhausen
 Mittelmark-Brandenburg
 Nauen-Rathenow
 Oberes Havelland
 Potsdam
 Prignitz
 Uckermark
 Wittstock-Ruppin