

Ökumene und Religionsunterricht

Text: Ulrike Link-Wieczorek

Der Religionsunterricht in Deutschland ist konfessionell konzipiert. Ist das in Zeiten zunehmender »Konfessionslosigkeit« noch der richtige Weg? Plädoyer für eine Ökumene des dritten Weges, die auf Begegnung und gemeinsame Suchbewegungen setzt.

Die Verteidigung des konfessionellen Religionsunterrichts wird häufig vor allem aus der Perspektive der Bedrohung durch einen entleerenden Relativismus vorgenommen. Dabei geraten die ernsthaften Anliegen derjenigen, die nach einer authentischen christlichen Lebensform suchen, aus dem Blickfeld. Man wird in Deutschland nicht mehr selbstverständlich in eine praktizierte christliche Lebensform hineingeboren, aber wir erleben auch nicht nur eine postmoderne Vergleichsgültigkeit aller Religionen. Gerade in der jüngsten Vergangenheit, in der man von einer Wiederkehr der Religion zu sprechen wagt, treffen wir beispielsweise unter unseren Studierenden auch eine Art transkonfessioneller Identität, in der selbstbewusst die verschiedenen christlichen Konfessionen nach ihren Möglichkeiten für eine christlich-religiös geprägte Lebensgestaltung geprüft werden. Was können wir in dieser Situation lernen von einer »ökumenischen Theologie«? Was kann eine bewusste ökumenische Schulung leisten für den Religionsunterricht? Und wie viel Ökumene gehört warum hinein in den konfessionellen Religionsunterricht? Um diese Fragen soll es im Folgenden gehen. Am Ende steht ein Plädoyer

für eine Ökumene des dritten Weges in der Schule, in der sich die Konfessionen als Suchbewegungen verstehen, Theologie und christliche Identitätsbildung in einem gemeinsamen Bezugsfeld zu entwickeln. Mindestens die konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht bietet einen Rahmen dafür.

1. Das Feld der Ökumene

Die Motive der Ökumenischen Bewegung

Die Ökumenische Bewegung hat im 20. Jahrhundert zu organisierten Formen gefunden, nachdem man im christlichen Zeugnis in der Welt auf mehreren Feldern einen Mangel an Glaubwürdigkeit spürte; so beispielsweise in der internationalen Mission, in der es darum ging und geht, dass Christen sich für ein Leben im Sinne des Reiches Gottes nicht nur für sich allein, sondern für die gesamte Menschheit, vor allem die Armen, die Rechtlosen und die Verzweifelten, einsetzen. Es wirkt wenig überzeugend, wenn man dies tun will und dabei aber nicht miteinander Eucharistie feiern, Pastoren, Priester und Pfarrerinnen austauschen, Kinder

taufen oder sich Gottes Vergebung zusprechen kann. Dasselbe gilt für die christliche internationale Friedensarbeit, wie sie vor der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zwischen den beiden Weltkriegen geleistet wurde. Die gegenseitige Anerkennung und Einheit der Kirchen ist für die Authentizität eines solchen Zeugnisses eigentlich unverzichtbar. Man kann nicht von Gottes Frieden für die Menschheit reden, wenn die, die diese aus christlichen Wurzeln gespeiste Hoffnung teilen, nicht miteinander Kirche sein können. Es sind gerade die Kirchen des Südens aller Konfessionen, aus Afrika, Indien und Lateinamerika, Protestanten, Katholiken und vor allem orientalische Orthodoxe, die heute wieder sehr deutlich fordern, für die Einheit der Kirchen um ihrer Sendung willen zu arbeiten: Die Kriterien für die Einheit seien aus den Aufgaben der Sendung nach dem Willen Gottes und nicht aus dem eigenen Selbstbehauptungswillen zu entwickeln. Diese Stimmen haben im ÖRK starkes Gewicht bekommen, und sie werden auch in der internationalen römisch-katholischen Ökumene erhoben. Denn bekanntlich hat sich Rom 1948 nicht an der Gründung des ÖRK beteiligt, weil man hier fürchtete, dass eine transkonfessionelle Überkirche entstehen könnte, und stattdessen auf »Rückkehr« nach Rom bzw. einen kirchlichen Zustand vor dem großen Schisma von Ost- und Westkirche hoffte (vgl. *Neuner* 137ff).

An einer ÖRK-Kommission beteiligte sich indessen auch Rom und entsendet Vollmitglieder dorthin: die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Diese hatte sich 1927 in Lausanne zur Aufgabe gesetzt, nach den Möglichkeiten einer sichtbaren Einheit der Kirche zu suchen und die kirchentrennenden Differenzen durch theologische Dialogarbeit zu beseitigen. Die ökumenische Arbeit heute besteht also aus zwei Grundzweigen, die sich auch als wesentliche Pfeiler der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen erweisen: Da gibt es die zuletzt erwähnte Dialogökumene, und da gibt es die »Gerechtigkeitsökumene«, in der die Kirchen zu einem gemeinsamen Zeugnis angesichts ihrer

sozialethischen Aufgaben in der Welt kommen wollen, ohne damit ausdrücklich ihre dogmatischen kirchentrennenden Differenzen als solche zu thematisieren.

Unterschiedliche Gewichtungen

In der Gewichtung dieser beiden Ökumene-Typen zeigen sich auch konfessionelle Profile. Vor allem gegenwärtig liegt auf katholischer Seite eindeutig eine theoretische Präferenz für die Dialogökumene vor, auf evangelischer eine solche für die sozialethisch orientierte. Das führt evangelischerseits faktisch unmittelbar in ein interkulturelles Verständnis von Ökumene hinein: Ökumene ist auch, sich mit den verschiedenen lutherischen Kirchen auf der Welt zu beschäftigen, hier die jeweiligen kontextuellen Spezifika zu berücksichtigen usw. Das gilt darum schon als ökumenisches Thema, weil die evangelische Kirchenstruktur den partikularen Kirchen eine theoretisch größere Eigenständigkeit erlaubt und es keine kirchliche Ober-Institution gibt wie in der katholischen Weltkirche mit dem Vatikan an der Spitze. Diese Ober-Einheit ist im Luthertum eher »unsichtbar« – jedenfalls ist sie institutionell nicht so leicht fassbar –, und über diese unsichtbare interkulturell-kirchliche Einheit nachzudenken wird intuitiv schon für ein ökumenisches Nachdenken gehalten.

Das hat bedeutende Konsequenzen, denn der Schritt in die interreligiöse Sphäre ist nicht weit. So kommt es, dass im evangelischen Sprachgebrauch »Ökumene« häufig die sogenannte »große Ökumene« meint, nämlich eine Beschäftigung mit den Beziehungsmöglichkeiten der Religionen. Hingegen muss man wohl sagen, dass evangelische Kirchen zumindest gegenwärtig der Dialogökumene gegenüber eher skeptisch eingestellt sind – zu groß ist die Sorge, dass dabei reformatorisch errungene Freiheiten wieder zurückgeschraubt werden könnten. Aber natürlich interessiert man sich auch katholischerseits für die Gerechtigkeitsökumene. Vor allem in der christlichen Friedensarbeit ist die katholische Kirche sehr aktiv. Dennoch ist der Begriff »Ökumene« im katholischen Sprachge-

brauch weitaus stärker mit der Dialogökumene verbunden. Interessant ist jedoch, dass bei der Auflistung der für wichtig gehaltenen ökumenischen Themen bei den Studierenden wie bei den bereits in Schulen Unterrichtenden beider Konfessionen ein deutlicher Akzent auf interkulturellen Fragen und den Themen der Gerechtigkeitsökumene liegt (Feige u.a. 20ff). Mehr noch: In Andreas Feiges Umfrage unter evangelischen und katholischen Studierenden in Baden-Württemberg kam heraus, dass als der Spitzenreiter unter den Zielen des Religionsunterrichts gilt: »für Frieden, Gerechtigkeit, Schöpfung eintreten«, also die Inhalte des konziliaren Prozesses der Gerechtigkeitsökumene (ebd. 28).

Was bedeutet das für den Religionsunterricht, insbesondere für die Idee der konfessionellen Kooperation? Das Modell des konfessionell-koperativen Religionsunterrichts liegt auf der Grenze zwischen Gerechtigkeits- und Dialogökumene. Zunächst scheint er eindeutig letzterer zugeordnet werden zu müssen. Es soll ja schließlich darum gehen, die unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven miteinander ins Gespräch zu bringen. Dennoch verbleibt er faktisch eher im Vorfeld der spezifisch ökumenischen Fragen, nämlich auf einer konfessionskundlichen Ebene. Um ökumenische Theologie in dem Sinne, dass über Lehrdifferenzen gearbeitet wird oder dass auch nur informiert würde über die Fragen, die zwischen den Konfessionen bereits bearbeitet worden sind (etwa die der Rechtfertigung) oder aktuell bearbeitet werden (etwa die eines ökumenischen Konzepts von Kirche) geht es dabei eigentlich nicht. Jenseits dieser Fragen sollen die Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht ihre Persönlichkeit – ihre Identität – bilden können.

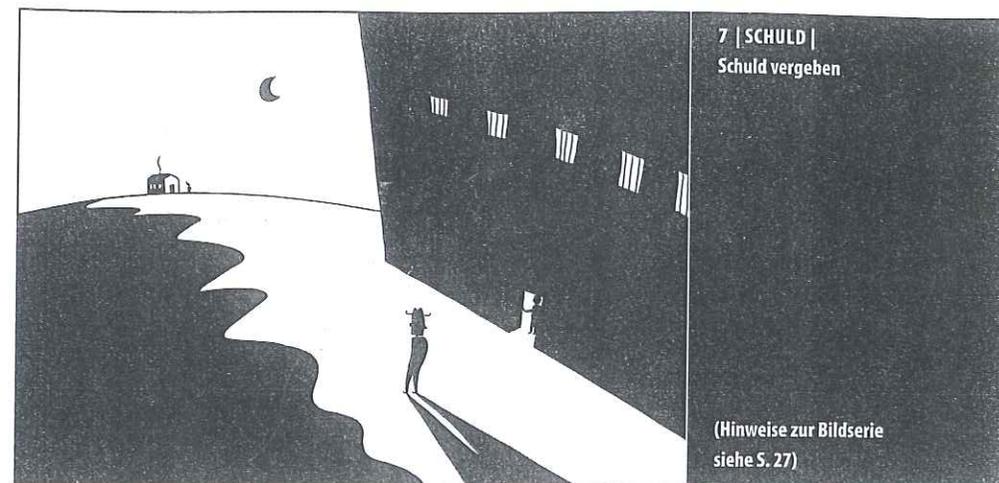
2. Die Frage der konfessionellen Identität

Evangelische und katholische Kirche haben sich in Deutschland bekanntlich auf ein Grundkonzept von konfessionellem Religionsunterricht geeinigt (EKD: »Identität und Verständ-

gung«, 1994; Die deutschen Bischöfe: »Die bildende Kraft des Religionsunterrichts«, 1996). Die Vorteile dieses Konzeptes in einer Zeit zunehmender Enttraditionalisierung scheinen auf der Hand zu liegen: Je weniger eigene konfessionelle Identität die Schülerinnen und Schüler mitbringen, desto wichtiger scheint es, dass sie über die Tatsache christlicher konfessioneller Vielfalt Bescheid wissen und damit wenigstens intellektuell umzugehen lernen. Ein Mindestmaß an Konfessionskunde scheint also geboten. Das Konzept des konfessionellen Religionsunterrichts geht davon aus, dass diese Vermittlung von einer konfessionellen Basis aus zu geschehen habe, weil die Inhalte der christlichen Wirklichkeitssicht sonst abstrakt und lebensfern zu werden drohen. Vielmehr sollen sie erkannt werden können in der lebendigen Gestalt von Menschen, die ihr Leben in dieser Perspektive formen, herausfordern, stärken und trösten lassen. Mit diesem Wunsch nach Lebendigkeit wird die konfessionelle Grundlage des Religionsunterrichts von beiden großen Kirchen in Deutschland begründet. Konfessionelle Identität bezeichnet also weniger eine bestimmte Position, sondern beinhaltet ein Selbstverständnis, dass sich dem Ringen um eine konkrete christliche Lebensgestaltung verbunden weiß, und zwar durchaus in der Wahrung eines kritischen Sicherheitsabstandes, wie er nötig ist, um die eigene Lebensgestaltung authentisch formen zu können (vgl. Schwöbel 76 sowie Ulrich 70).

Konfessionelle Identität bezeichnet weniger eine bestimmte Position, sondern eher einen Prozess.

Besser als der Ausdruck »konfessionelle Identität« gefiele es mir darum, wenn wir von »christlicher Identität in konfessioneller Verbundenheit« reden könnten – das bewahrte uns davor, das Christliche einerseits als etwas Abstrakt-Freischwebendes zu betrachten und andererseits als eine in sich abgeschlossene konfessionelle Stammesgesellschaft. Letztlich ist genau das gemeint, wenn wir im Glaubensbekenntnis von der einen »katholischen« Kirche sprechen.



7 | SCHULD |
Schuld vergeben

(Hinweise zur Bildserie
siehe S. 27)

Verschiedene Ebenen christlicher Identität

Die internationale ökumenisch-theologische Arbeitsgruppe *Groupe de Dombes* hat 1991 in ihrer Publikation »Für die Umkehr der Kirchen« von drei Ebenen der Identität in christlicher Perspektive gesprochen: von der christlichen, der kirchlichen und der konfessionellen Identität. Im Idealfall seien sie miteinander so verschränkt, dass die christliche kirchlichen und die kirchliche wiederum der konfessionellen übergeordnet ist – und es eine christliche Identität nicht geben kann ohne eine kirchliche und konfessionelle. Identität wird dabei als ein dynamischer Prozess verstanden, nicht als ein »Container«. Dieses Konzept auch unseren Kirchen gegenüber für das Verständnis des Religionsunterrichtes fruchtbar zu machen halte ich für eine dringend anzupackende Aufgabe der Religionspädagogik (vgl. Sauer/Mokrosch).

Es wäre also kein schlechtes Ziel des Religionsunterrichts, Schülerinnen und Schüler in einer Art von teilnehmender Beobachtung eine Ahnung von christlicher Identität zumindest *anderer* bekommen zu lassen – auch und gerade wenn sie selbst keine ausdrückliche religiöse So-

zialisierung mehr erfahren haben, wenn sie also gewissermaßen »konfessionslos« sind. Die bildende Aufgabe des Religionsunterrichtes bestünde somit darin, christliche Wirklichkeits-sicht und Lebensgestaltung kennenzulernen, probeweise auszuprobieren und somit in ihren Möglichkeiten, Herausforderungen und Grenzen durchaus einmal für kurze Momente erfahren zu haben – im Unterrichtsgespräch, in der Begegnung mit entsprechend engagierten Menschen oder im debattierenden Ringen mit Unzulänglichkeiten in der erfahrbaren Kirche. Ob sich die Schüler und Schülerinnen am Ende damit identifizieren bzw. solidarisieren wollen oder nicht, dürfen wir getrost dem Heiligen Geist überlassen. (Dass der weder von kirchlicher Katechese noch von schulischem Religionsunterricht abhängig ist, wissen eigentlich alle christlichen Kirchen sehr genau.)

Einwände

Worin aber genau besteht eine christliche Identität in konfessioneller Verbundenheit? In der religionspädagogischen Diskussion ist der von den Kirchen gern benutzte Begriff der konfessionellen Identität kritischen Einwänden aus-

gesetzt worden. Vor allem geht es dabei um die damit verbundene Vorstellung, Menschen müssten zuerst in einem klar umrissenen konfessionellen Rahmen Orientierung finden können, bevor sie sich über diesen hinaus in andere Perspektiven öffnen könnten. Dabei wird kaum unterschieden, ob es sich um Perspektiven anderer Konfessionen oder anderer Religionen handelt (vgl. dazu *Link-Wieczorek* 2008, 19–24). Das aber ist sicher eine grobe Vereinfachung. Denn sie enthält nichts mehr von dem, was die ökumenische Bewegung inzwischen an ökumenisch-theologischer Grundüberzeugung der Kirchen herausgearbeitet hat: Dass es nämlich innerhalb des Christentums eine Vielfalt von Perspektiven, Traditionen und Kontexten gibt, die sich um eine christliche Lebens- und Weltgestaltung bemühen und sich dabei demselben Gott und demselben Evangelium verbunden fühlen. Diese Gemeinsamkeit zumindest hat die Vielfalt der Konfessionen der Vielfalt der Religionen voraus, und das muss sich auch im Begriff der konfessionellen Identität zeigen.

Besser als von »konfessioneller Identität« wäre es, von »christlicher Identität in konfessioneller Verbundenheit« zu sprechen.

Es ist weiterhin kritisiert worden, dass die kirchliche Sicht von konfessioneller Identität zu wenig die Erkenntnisse aus Psychologie und Soziologie berücksichtigt, nach der sich Identität zu einem guten Teil durch Auseinandersetzung bildet, durch Erfahrung von Differenz (vgl. *Mokrosch; Bengard*). Demnach wäre das, was die jungen Menschen in der Vorstellung der Kirchen zuerst ausbildeten, nämlich ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Konfession, noch etwas recht Unfertiges und durchaus noch nicht die eigentliche Identität. Zur Identität wird es erst, wenn es dem Fegefeuer der Anfechtungen ausgesetzt wird – aber auch alternativer Lebensentwürfe, kritischer Einwüfe, schonungsloser Aufdeckung von Begrenztheiten. Erst wer da hindurch ist, weiß, wer er oder sie ist. Manche wollen dieses Argument benutzen, um den

konfessionellen Religionsunterricht ganz und gar aufzusprennen in einen interreligiösen Religionsunterricht. Andere sehen eben hier die Chancen eines konfessionell-kooperativen Unterrichts. Es ist interessant, dass die Studierenden der Untersuchungen von *Andreas Feige* eine offen-konfessionelle Basis des Religionsunterrichts bevorzugen – möglicherweise stellen sie es sich als schwierig vor, als Lehrerin oder Lehrer einen noch weiteren Horizont ausgebildet haben zu müssen.

Die Vorstellung von der Ausbildung einer zunächst eindeutigen konfessionellen Identität wird indessen ohnehin immer unrealistischer (vgl. *Hafner/Hailer; Löwe*). Sie ist zu sehr orientiert am Modell einer traditionellen familiären Sozialisation, die im Zeitalter von Patchworkfamilien und alleinerziehenden Elternteilen schon längst nicht mehr die Regel ist. Für den Religionsunterricht bedeutet das, dass wir in Bezug auf seine Konfessionalität mit einer doppelten Schwierigkeit zu tun haben: einmal damit, dass die Schülerinnen und Schüler selbst »immer konfessionsloser« werden und sich somit nicht von einer ausgebildeten konfessionellen Identität herkommend mit dem »Fremden« auseinandersetzen können. Alles wird fremd im Religionsunterricht. Zum anderen wird es auch immer schwieriger, ein realistisches Modell von eindeutiger konfessioneller Identität zum »Einfühlen« vorzustellen, etwa in der Person des Lehrers oder der Lehrerin.

3. Lernen von der ökumenischen Theologie

Vor allem in der Ökumene weiß man um die stets gebrochene konfessionelle Identität, die nichts anderes ist als die Sichtbarwerdung dessen, was Christinnen und Christen von Gottes Wahrheit wissen: dass sie eine Wahrheit in zerbrechlichen Gefäßen (2 Kor 4,5–7) ist, dass sie sich in einer Spannung aus Verborgtheit und Offenbarung zeigt, dass sie sich partikular realisiert, aber so, dass die Partikularität dabei durchsichtig wird auf andere Partikularitäten, die sich



8 | SCHULD |
Schuld bereuen

gegenseitig brauchen, um sich ihre Begrenztheiten zu ergänzen. Aus der theologischen und hermeneutischen Überzeugung, dass niemand die Wahrheit Gottes ohne seine Unbegreiflichkeit sehen kann, lebt sowohl die Gerechtigkeits- als auch die Dialogökumene. Vor allem letztere arbeitet ausdrücklich in diesem Rahmen, weil ein Dialog mit dem Ziel der Klärung und oft auch Anerkennung von Differenzen nur funktionieren kann, wenn man davon ausgeht, dass die Wahrheit hinter den Worten liegt und nicht mit ihnen identisch ist. Unsere theologischen Lehren können somit nur Hinweisschilder sein, die auf das zeigen, was wir als Gottes Wahrheit ausdrücken wollen. In der Ökumene merkt man schnell: Das den verschiedenen Perspektiven gemeinsam Christliche ist nur scheinbar in einer gemeinsamen Formulierung zu finden. Vielmehr wird es entdeckt in der um Anerkennung ringenden Auseinandersetzung mit dem Verschiedenen, immer wieder neu in immer wieder anderen konkreten Zusammenhängen. Wäre es anders, wäre die Wahrheit Gottes ein Korsett und wir müssten alle Fundamentalisten sein. Es ist also falsch, die Zerbrechlichkeit der Gefäße der Wahrheit – unsere Traditionen, Lehren,

Gewohnheiten, Sprachformen – für etwas Beklagenswertes zu halten. Es ist ein Zeichen für die Lebendigkeit Gottes – so wie es auch ein Zeichen von der Lebendigkeit eines Menschen ist, dass wir über ihn nicht in eindeutig definierender Sprache sprechen können. In der katholischen Theologie spricht man – auf Gott bezogen – hier gern von der Geheimnishaftigkeit Gottes (vgl. *Werbick*). Etwas Geheimnis muss auch bleiben, wenn wir einen geliebten Menschen gut zu kennen glauben, damit wir ihn nicht vereinnahmen und zu unserem gegenständlichen Besitz machen. Man könnte sogar sagen: Die Erfahrung, dass das Geheimnis die Lebendigkeit wahrhaft und man sich gerade in dieser geheimnisvollen Lebendigkeit doch kennen und einander näherkommen kann, das ist, christlich gesprochen, ein Zeichen des Wirkens Gottes. Im ökumenischen Dialog und in der ökumenischen Begegnung wird diese Erfahrung immer wieder gemacht. Dieser Dialog lebt von der Überzeugung, dass man dem Geheimnis Gottes auf die Spur kommen kann, weil es ein ganzes Netzwerk von Hinweisen gibt: Orientierung am biblischen Text, durchaus auch in Auseinandersetzung mit ihm, Erfahrungen von Bewahrung in der Tradi-

tion, gemeinsames Zeugnis, Gebet und Bekenntnis und immer wieder neue Beispiele, wie Menschen das eigene Leben im Angesicht Gottes in aller Ernsthaftigkeit, Freiheit und Freude zu gestalten suchen.

Was sich in der ökumenischen Begegnung zeigt, ist nicht mehr und nicht weniger als das Herz christlicher Theologie in Form ihres spezifischen Wahrheitsverständnisses: dass diese Wahrheit sich finden lässt, wenn sie gesucht wird innerhalb eines Bezugssystems von Hinweisen, das jede Kirche in ihrer Weise ehrenvoll pflegt und verwaltet. Aber immerhin ist dieses Bezugssystem, dieser Rahmen da – und man darf die Relevanz der Kirche durchaus mit der Pflege dieses Rahmens in Verbindung bringen. Er ist das christliche Spezifikum von religiöser Identität, in der Wahrnehmung und Deutung des Lebens immer ein dynamischer Prozess ist.

4. Ökumene des dritten Weges in der Schule

Ich schlage vor, die oben geschilderten zwei Strömungen der Ökumene um eine dritte zu ergänzen. Diese Ökumene des dritten Weges lebt aus der eigentlichen Stärke und dem Erfahrungsschatz ökumenischer Begegnungsarbeit, in dem man noch vor jedem Dialog weiß, dass die Christusgemeinschaft eine Gemeinschaft ist, in der Menschen – und zwar nicht nur akademische Spezialisten – miteinander auf der Suche nach der Wahrheit sind und somit eine Suchgemeinschaft bilden. Mit diesem Ansatz wäre es möglich, die Suchbewegungen in einem längst entkonfessionalisierten Milieu ernst nehmen zu können, in dem sich Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirchengemeinden befinden. Der dritte Weg der Ökumene ist der, bewusst und engagiert eine interkonfessionelle theologische Suchgemeinschaft zu bilden und zu pflegen. Er könnte uns auch helfen, die Entfremdung zwischen den Konfessionen zu verhindern, die ja mitten im Schub der Enttraditionalisierung vor unseren Augen stattfindet. Wenn gemeinsam – in den Gemeinden, in den Semi-

naren der Universitäten, auf theologischen Fortbildungen, auf Kirchentagen, in Schulklassen und an Elternabenden – in interkonfessioneller Zusammensetzung über Fragen des Lebens nachgedacht und diskutiert wird und dabei die Schätze der verschiedenen christlichen Traditionen entdeckt würden, dann entwickelt sich nichts anderes als eine Form der Konvivenz, die die implizite Einheit christlichen Bekennens und damit christliche Identität erahnen lässt. Gerade in Phasen der Ratlosigkeit kann so etwas wie eine Sensibilität für die Reichtümer der Tradition der anderen entstehen – oder auch für die Reichtümer der eigenen, der fremd gewordenen sowie auch der ganz und gar unbekanntes Tradition. Ist erst die Situation des wahrhaftigen Suchens da, spielt es keine Rolle mehr, ob die Beteiligten konfessionell sozialisiert oder konfessionslos sind – sie alle haben etwas zu bieten in der Suchgemeinschaft.

Dabei ist aber immer vorauszusetzen, dass ökumenisch kundig moderiert wird. Der Leiter, die Lehrerin muss die verschiedenen Möglichkeiten der konfessionellen Traditionen ins Gespräch bringen, möglichst mehr fragend als referierend. So findet auch die Ökumene des dritten Weges vor jedem konkreten Bemühen um Kircheneinheit statt und ist auch nicht abhängig von kirchlicher Trägerschaft. Ökumene wächst in der Begegnung, aber Begegnung ist mehr als ein Dialog der Spezialisten, politische Arbeit oder gemeinsames Feiern. All dieses ist sie auch, aber tiefe Konvivenz folgt aus der Begegnung, in der man sein Leben miteinander interpretiert und dabei den Tiefgang des christlichen Unheilsrealismus entdeckt, der aus dem »Gerettetsein, aber in der Hoffnung« (Röm 8) zu leben verspricht. Für den Religionsunterricht kommt es nun darauf an, wenigstens phasenweise eine solche Begegnung zu inszenieren, in der das Erlebnis entsteht, dass sich eine solche Suchgemeinschaft konstituiert. Sie kann aus Schülern und Schülerinnen eines Kurses, einer Klasse oder mehrerer Klassen entstehen, provoziert werden durch ein Thema, ein Projekt, einen Gast oder indem die Schülerinnen und Schüler selbst zu Gästen wer-

den, etwa in einer Kurzexkursion zur Krankenhausseelsorge vor Ort. Sie kann aber vor allem beobachtet und angeregt werden im Rahmen der Möglichkeiten eines kooperativen Religionsunterrichts, in dem sich die Lehrkräfte zweier verschiedener Konfessionen demonstrativ und einladend in einen solchen Begegnungsprozess hineinbewegen. Es kann aber gar keine Frage sein, dass sie dafür eine entsprechende Schulung in ihrem Studium genossen haben sollten, damit sie den Mut aufbringen können zu einem solchen Unternehmen. Die Ökumene gehört also unbedingt verstärkt an die Universitäten. ■

Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek lehrt Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie der Universität Oldenburg. Bei dem Beitrag handelt es sich um eine gekürzte und für die Drucklegung überarbeitete Fassung ihres Vortrags während eines gemeinsamen Studientages der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Erzieher (AEED) und des Deutschen Katecheten-Vereins (dkv) am 9. April 2011 in Würzburg.

Literatur

Bengard, Beate, Soziologische und theologische Rede von Identität. Positionen zur ökumenischen Hermeneutik aus den evangelischen Kirchen in Frankreich, in: Stephen Lakkis u.a. (Hg.), *Ökumene der Zukunft* (Beiheft zur ÖR 81), Frankfurt a.M. 2008, 219–239.

Feige, Andreas u.a., Religionsunterricht von morgen? Studienmotivationen und Vorstellungen über die zukünftige Berufspraxis bei Studierenden der ev. und kath. Theologie/Religionspädagogik. Eine empirische Studie an Baden-Württembergs Hochschulen, Ostfildern 2007.

Feige, Andreas/Tzscheetzsch, Werner, Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg, Ostfildern/Stuttgart 2005.

Groupe de Dombes, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a.M. 1994 (orig.: *Pour la Conversion des Églises*, 1991).

Hafner, Johann Ev./ Hailer, Martin (Hg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen (Beiheft zur ÖR 87), Frankfurt a.M. 2010.

Link-Wieczorek, Ulrike, Die Wahrheit in zerbrechlichen Gefäßen: Theologie als ökumenische Theologie, in: Dies. u.a., *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*, Gütersloh/Freiburg 2004, 313–337.

Link-Wieczorek, Ulrike, Glauben oder Beobachten? Überlegungen zum Religionsunterricht aus der Sicht einer Systematischen Theologin, in: Christoph Bizer u.a. (Hg.), *Was ist guter Religionsunterricht?* (JRP 22), Neulirchen 2006, 124–135.

Link-Wieczorek, Ulrike, Vom kleinen Finger in Kopf und Herz. Zur Relevanz der Ökumene an den Universitäten, in: Stephen Lakkis u.a. (Hg.), *Ökumene der Zukunft* (Beiheft zur ÖR 81), Frankfurt a.M. 2008, 15–28.

Löwe, Hartmut, Stilreine Konfessionen? Über die Torheit einer Reproduktion klassischer Kontroversen angesichts der Situation des Christentums heute, in: Konrad Raiser/Dorothea Sattler (Hg.), *Ökumene vor neuen Zeiten* (FS Theodor Schneider), Freiburg u.a. 2000, 507–511.

Mokrosch, Reinhold, Brauchen Kinder und Jugendliche einen konfessionell geöffneten Religionsunterricht oder werden sie damit überfordert?, in: Reinhard Frieling/Christoph Th. Scheilke (Hg.), *Religionsunterricht und Konfessionen* (Bensheimer Hefte 88), Göttingen 1999, 23–36.

Neuner, Peter, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997.

Sauer, Ralph/Mokrosch, Reinhold (Hg.), *Ökumene im Religionsunterricht. Glauben lernen im evangelisch-katholischen Dialog*, Gütersloh 1994.

Schwöbel, Christoph, *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen 2003, 61–84.

Ulrich, Lothar, *Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz*, in: Bernd Jochen Hilberath/Dorothea Sattler (Hg.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie* (FS Theo Schneider), Mainz 1995, 59–73.

Werbick, Jürgen, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg u.a., 2000, 361–402.