

Die konfessionelle Trennung im Religionsunterricht – eine theologische Notwendigkeit?

VON RICHARD SCHLÜTER

I. Eine notwendige Fragestellung

Die gegenwärtige Diskussion um das Konfessionsprinzip im Religionsunterricht (RU) wird vornehmlich religionspädagogisch geführt, wobei die Argumente in erster Linie pädagogischer und religionssoziologischer Natur sind. Nur selten und eher am Rande wird die Frage aufgeworfen, ob eine Aufrechterhaltung der konfessionellen Trennung im RU aus theologischen Gründen noch vertreten werden kann. Ihr intensiver nachzugehen, ist geboten, insofern – zumindest nach offiziellen römisch-katholischen Verlautbarungen – die Theologie die erste und entscheidende Bezugswissenschaft des RU ist. Die folgenden Überlegungen wollen – aus römisch-katholischer Perspektive – einen Beitrag zu der Frage leisten, ob eine hinreichende theologische Legitimation für eine konfessionelle Trennung des RU noch gegeben ist oder ob die Qualität des bisher erreichten theologischen Konsenses zwischen den Konfessionen eine solche nicht mehr ermöglicht. Dann müßte nicht nur nach neuen Formen einer Didaktik der Ökumene, sondern auch nach einer neuen Organisationsstruktur des RU Ausschau gehalten werden, will man den theologischen Ergebnissen gegenüber religionspädagogisch konsequent sein.

Um das gestellte Thema in einem angemessenen Rahmen behandeln zu können, konzentriere ich mich bei der Aufgabe, den Stand der Ökumenediskussion aufzuzeigen, zum einen auf die Ergebnisse des Lutherisch-Katholischen Dialogs (LWB-Vatikan). Zum anderen werde ich die Hauptergebnisse der Studien zum Thema „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ darlegen und ihre Rezeption in den Kirchen kurz ansprechen.¹ Das alles geschieht in religionspädagogischem Interesse, von dorthier ergeben sich die thematischen Schwerpunktsetzungen. Im Anschluß daran werden an die Methode und die Gewichtung des theologisch Erarbeiteten aus didaktischer Perspektive Anfragen gestellt und diese durch eine knappe Analyse der gegenwärtigen konfessionellen Wirklichkeit untermauert. Abschließend sollen zwei neue vatikanische Dokumente zur Ökumene kurz daraufhin befragt werden, ob und wie sie heute adäquate Wege ökumenischen Lernens im RU eröffnen.

II. Zum theologischen Diskussionsstand in der Ökumene

1. Wichtige Ergebnisse aus religionspädagogischer Sicht

Als Folge des Vaticanum II begann 1967 der Dialog der römisch-katholischen Kirche mit dem Lutherischen Weltbund².

Den Gesprächsrahmen der ersten Dialogphase (1967–1971) bildete die Thematik „Rechtfertigung und Kirche“, die Ergebnisse der Kommissionsarbeit sind im Abschlußdokument „Das Evangelium und die Kirche“ festgehalten, das selbst von „eine(r) bemerkenswerte(n) und weitreichende(n) Übereinstimmung“ spricht (L-RK 1,8). Die bedeutsamsten Übereinstimmungen aus religionspädagogischer Sicht sind m.E.: ein gemeinsames Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition (L-RK 1,17); ein Konsens in der Rechtfertigungslehre der Art, daß der Sünder gerechtesprochen und gerechtmacht wird allein durch Jesus Christus, allein durch Gnade, allein durch Glauben (L-RK 1,26); eine grundlegende Gemeinsamkeit im Verständnis des kirchlichen Amtes als Dienst an Wort und Sakrament (L-RK 1,59ff).

In der zweiten Dialogphase konzentrierte man sich auf zwei Themen, die seit der Reformation als die die Fortdauer der Kirchentrennung eigentlich begründenden angesehen wurden: 1978 wurde das Dokument „Das Herrenmahl“³, 1981 das Dokument über „Das geistliche Amt in der Kirche“ veröffentlicht. Auch in diesen beiden Dokumenten finden sich bemerkenswerte Übereinstimmungen. Einen Konsens erzielte man in der Frage der realen Gegenwart Christi (L-RK 2,16; 2,52) und formulierte ein gemeinsames Verständnis von „Meßopfer“, so daß die reformatorische Ablehnung des Meßopfers als absolut trennend aufgehoben wurde (L-RK 2,56). Betont wurde, daß Christus der eigentliche Spender der Sakramente und Verkünder des Wortes ist und die Vollmacht des Amtes „nicht als Delegation der Gemeinde verstanden werden“ (L-RK 5,23) darf. Das Dokument über das geistliche Amt sagt sogar ausdrücklich, daß hinsichtlich Amt und Ordination „ein Konsens in der Sache“ vorliege (L-RK 5,31.39), „ein Dienst an der Einheit der Gesamtkirche ... dem Willen des Herrn“ entspreche und „das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche“ lutherischerseits nicht ausgeschlossen werde, „soweit es durch theologische Reinterpretation und durch praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird“ (L-RK 5,73).

Die Dokumente „Wege zur Gemeinschaft“ (1980) und „Einheit vor uns“ (1984)⁴ konkretisieren die Zielvorstellung der Einheit und die Schritte zur Verwirklichung einer Kirchengemeinschaft in Wort, Sakrament und Dienst, einer Einheit in verhörter Verschiedenheit.

In der dritten Dialogphase ging es um die Kirche und um die Rechtfertigung als Kriterium. Deren Ergebnis ist im neuesten Dokument „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre“ (1994) vorgelegt worden. In den Anfangskapiteln (1–3) zeigt sich eine tiefe gemeinsame Überzeugung im biblischen und systematischen Verständnis von Kirche, so daß man von einem ekklesiologischen Grundkonsens sprechen kann. Das Herzstück des Dokuments ist Kap. 4. Hier findet

sich die entscheidende Fragestellung des Dokuments: „Katholiken fragen, ob das lutherische Verständnis von Rechtfertigung nicht die Wirklichkeit der Kirche schmälert; Lutheraner fragen, ob das katholische Verständnis von Kirche nicht das Evangelium, wie die Rechtfertigungslehre es expliziert, verdunkelt“ (Nr. 173). Weil das Dokument davon ausgeht, daß sich ein „Konsens in der Rechtfertigungslehre – auch wenn er differenziert ist – ... ekklesiologisch bewähren“ muß (Nr. 2), werden in diesem Kapitel zunächst Themen behandelt, die in der Geschichte überaus kontrovers waren: Kirche als „congregatio fidelium“ (Nr. 108ff); als „Sakrament“ des Heils (Nr. 118ff); die Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche (Nr. 135ff); die heilige/sündige Kirche (Nr. 148ff).

Bei diesen Themen kommt die Studie, ohne die „verbleibenden Verschiedenheiten“ in Abrede zu stellen, zu dem Schluß, „von gemeinsamen katholisch/lutherischen Grundüberzeugungen (zu) sprechen, die zusammengekommen einen breiten Konsens bilden“ (Nr. 165). Gleichsam den Testfall für den hier erreichten Konsens bilden dann die folgenden vier Fragenbereiche: die institutionelle Kontinuität der Kirche (Nr. 174ff); das ordinationsgebundene Amt als Institution in der Kirche (Nr. 182ff); die verbindliche kirchliche Lehre und die Lehrfunktion des kirchlichen Amtes (Nr. 205ff) sowie die kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Funktion des kirchlichen Amtes (Nr. 223ff). Auch bei der Erörterung dieser klassischen kontroversen Fragenbereiche kommt das Dokument zu dem Ergebnis, daß „von einem grundsätzlichen Konflikt oder gar einem Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Kirche nicht geredet werden kann, wie sehr auch immer die Rechtfertigungslehre darüber wacht, daß alle Institutionen der Kirche in ihrem Selbstverständnis und bei ihrer Ausübung dem Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums dienen, das allein im Heiligen Geist die Kirche schafft und erhält“ (Nr. 242).

Zusammenfassend kann mit der Gemeinsamen Kommission gesagt werden, daß das Dokument ein hohes Maß an Konsens in den diskutierten Themen zeigt, wobei verbliebene Unterschiede nicht nivelliert werden. Die Kommission stellt deshalb an die auftraggebenden Kirchen die Frage, „ob die Kirchen diese verbliebenen Unterschiede als notwendigerweise kirchentrennend betrachten oder dem Bereich legitimer Vielfalt zuweisen werden“⁵, eine Frage, die neben der theologischen Würdigung des Erreichten durch die Kirchenleitungen auch den Prozeß der kirchlichen Rezeption als entscheidend herausstellt.

Dieser wird ebenfalls als dringlich angesprochen in der Bewertung dieses Dokuments durch Harding Meyer. Er unterstreicht darüber hinaus, daß sich in keiner Frage, die im Dokument behandelt wird, ein kirchentrennender Dissens gezeigt habe

und daß dieser Konsens in der Rechtfertigungslehre „zutreffend als ‚differenzierter Konsens‘ charakterisiert“ werden müsse. „Das heißt: Er führte nicht zu ein und derselben Form der Rechtfertigungslehre. Er stellte vielmehr fest, daß zwei verschieden geprägte Rechtfertigungslehren sich entsprechen.“⁶ Meyer bewertet die Ergebnisse des gesamten lutherisch-katholischen Dialogs als „differenzierte Konsense“, d. h.: „sie umfassen stets ... zwei Arten von Konsensaussagen: eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was im Blick auf die erörterte Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, und eine gemeinsame Aussage darüber, daß und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig, legitim, ja sogar als sinnvoll gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden sie trägt.“⁷ Leitend ist hier also nicht ein *maximalistischer*, auf Vereinheitlichung oder Angleichung drängender Konsensbegriff.

Die umfangreiche Studie „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“ (1986/1989) des „Ökumenischen Arbeitskreises“ stellt nach Behandlung der zentralen Themen Rechtfertigung, Sakramente und Amt durchaus im Sinne eines „differenzierten Konsenses“ fest:

„Die weitgehende Übereinstimmung in der Auslegung der heiligen Schrift, eine klarere Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit überlieferter Lehrformulierungen und der neue Geist des ökumenischen Dialogs im Bewußtsein der Verbundenheit der Christen verschiedener konfessioneller Traditionen durch den Glauben an den einen Herrn haben entscheidend dazu beigetragen, nicht nur im fundamentalen Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus, sondern auch in zentralen Themen christlicher Lehre ein hohes Maß an gegenseitiger Verständigung zu erreichen. Bei einer Reihe von Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts müssen wir heute sagen, daß sie auf Mißverständnissen der Gegenposition beruhten. Andere zielten auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen. Wieder andere treffen den heutigen Partner nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt. Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein ausreichender Konsens feststellen. Doch ist zu fragen, ob sie allein die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung angesichts des veränderten Verhältnisses der Kirchen und ihrer Glieder zueinander rechtfertigen können. Damit ist nicht gesagt, daß wir uns heute über die damals ausgesprochenen Verwerfungen einfach hinwegsetzen könnten. Sie behalten die Bedeutung von heilsamen Warnungen sowohl für die Angehörigen derjenigen Kirchen, innerhalb deren sie ursprünglich formuliert worden sind, als auch für die Angehörigen des jeweils anderen christlichen Bekenntnisses ... Die Angehörigen des jeweils anderen Bekenntnisses warnen sie davor, ihre eigene Überlieferung so zu verstehen und auszusprechen, daß die Gegensätze, die durch die jüngere theologische Entwicklung überwindbar geworden sind, dann erneut aufbrechen und den Verwerfungen neue Aktualität verleihen.“⁸

Auch diese bedeutsame Studie sieht also im Grunde die Kirchentrennung theologisch als nicht mehr zwingend an. Die am Schluß des Zitats ausgesprochenen Warnungen des „Ökumenischen Arbeitskreises“ gewinnen m. E. vor dem Hintergrund der verschiedenen kirchlichen Stellungnahmen zu dieser Studie an Brisanz. Um dies zu verdeutlichen, konzentriere ich mich auf das *Gutachten des vatikanischen Einheitsrates*. Dieses stimmt mit

der Studie darin überein, daß die Canones 1–32 des Trienter Konzils zum Rechtfertigungsdekret die lutherische Lehre, wie sie in den Bekenntnisschriften zum Ausdruck kommt, nicht treffen. Es stellt aber fest, daß bezüglich Beichte, Firmung, Ehe und Krankensalbung deren sakramentaler Charakter weiterhin kontrovers sei, das Verhältnis von Schrift und Tradition noch besser geklärt werden und die Amtsfrage allgemein Gegenstand weiterer Erörterungen sein müsse.⁹ Dabei definiert das Gutachten nicht eindeutig, inwieweit die Differenzen noch kirchentrennend sind, es scheint mit seinen Forderungen aber einen *maximalistischen Konsensbegriff zu favorisieren*. Kirchentrennende Unterschiede sieht das Gutachten explizit nur in Fragen nach der theologischen Bedeutung des Bischofs- und Papstamtes, letztlich also in ekklesiologischen Fragen, d. h. in Bereichen, die die Struktur und die Identität der eigenen Kirche zutiefst tangieren. Damit wird m. E. offenkundig, wie sehr gegenwärtig der ökumenische Prozeß nicht nur von der Suche nach einer Übereinstimmung in der Lehre des Glaubens, d. h. von der Frage nach der Wahrheit, bewegt und bestimmt wird, sondern auch von Fragen nach der Sozialgestalt und Identität. Gerade letztere sind römisch-katholischerseits eng verwoben mit der Frage nach der theologischen Bedeutung des Bischofs- und Papstamtes. Eine Positionsveränderung hier würde zutiefst die Sozialgestalt und konfessionelle Identität der römisch-katholischen Kirche tangieren. *Könnte also die (berechtigte) Sorge um die Wahrung der eigenen Identität und Sozialgestalt bewußt oder unbewußt die Bereitschaft zur Akzeptanz des erreichten theologischen Konsenses mindern und sogar den Prozeß einer umfassenderen kirchlichen Rezeption dadurch aufhalten, daß auf theologischer Ebene ein maximalistischer Konsensbegriff zugrundegelegt wird?* Das Dokument gibt allerdings auch zu bedenken: „Um der Einheit der Christen willen müssen wir bis an die Grenze des Möglichen gehen. Theologische Schulstreitigkeiten, die das depositum fidei nicht berühren, können nie glaubenstrennend sein.“¹⁰

Unsere Replik auf zwei wichtige interkonfessionelle Dialoge zeigt: Das Erreichte ist beachtlich. Die konstatierten Übereinstimmungen sind nach Auffassung der Kommissionen – und m. E. sicherlich auch nach den gestuften Kriterien der Einheit, wie sie von den Dokumenten selbst formuliert werden, z. B. dem Theorem der „Hierarchie der Wahrheiten“ –, so *grundlegend, daß eine Kirchengemeinschaft heute schon theologisch verantwortbar und vollziehbar wäre*. Insofern der gegenwärtige Stand der Ökumenediskussion so charakterisiert werden kann, folgt daraus zumindest, daß *aus rein theologischen Gründen die ökumenische Zusammenarbeit der Konfessionen im RU heute viel weiter gehen könnte und müßte als bisher möglich*

und praktiziert. Diese Konsequenz ist gerade auch deshalb naheliegend, weil m. E. *eine ökumenische Zusammenarbeit im RU wohl kaum von den gleichen Kriterien abhängig gemacht werden kann und darf, die dogmatisch an den Vollzug der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft angelegt werden.*

Allein schon unter Anerkennung der Position, daß die Theologie erste Bezugswissenschaft des RU sein soll, ergibt sich aus ökumenischer Perspektive also zweifellos die Möglichkeit einer intensiveren Zusammenarbeit im RU. Wird diese nicht noch zwingender und notwendiger, wenn – in religionspädagogischem Interesse – die Frage gestellt wird, ob die hermeneutischen Prämissen der Konsensökumene die gegenwärtige konfessionelle Wirklichkeit überhaupt noch treffen? Kann sie – pädagogisch sinnvoll – immer noch der entscheidende theologische Maßstab für eine Didaktik der Ökumene im RU sein?

2. Die Konsensökumene – weiterhin der Maßstab für religionspädagogische Entscheidungen?

Die Konsensökumene sieht den Auftrag der Ökumene darin, Brücken der Verständigung zwischen den Konfessionen zu bauen und verschiedene theologische Positionen so zu interpretieren oder zu verändern, daß die bleibenden Differenzen die gegenseitige Anerkennung nicht mehr ausschließen und gegenseitige Gemeinschaft nicht mehr unmöglich machen. Der für den Vollzug der Einheit der Kirchen theologisch notwendige Konsens wird dabei als die entscheidende Voraussetzung angesehen. Diese Position impliziert den Vorgang einer breiten kirchlichen Rezeption der erreichten Konsense. Er ist bisher weitestgehend – aus dargelegten Gründen – ausgeblieben. In der kirchlichen Öffentlichkeit ist heute ein allgemein spürbares Nachlassen des Interesses am ökumenischen Dialog unübersehbar. Liegt der Grund dafür nicht weniger in der enttäuschten Erwartung der Gläubigen in den Kirchen, als vielmehr in hermeneutischen und kirchensoziologischen Voraussetzungen der Konsensökumene selbst?

In der traditionellen Ökumene der großen konfessionellen „Weltbünde“¹¹ ging und geht man z. B. immer noch davon aus, daß sich *klar konturierte kirchliche Gemeinschaften mit einer im wesentlichen eindeutigen konfessionellen Identität gegenüberstehen*, die durch Verweis auf entsprechende normative kirchliche Lehrdokumente und Liturgieformen bestimmbar sind. Diese bewegen sich in der ökumenischen Bewegung aufeinander zu. Parallel dazu wurde und wird daran festgehalten, daß die christliche Identitätsbildung der einzelnen vornehmlich im Rahmen einer bestimmten Konfession

erfolgt. Sie muß sichergestellt werden durch deren umfassende Integration in eine bestehende konfessionelle Gemeinschaft. Nur hier und auf diese Weise – so betont man – können die Menschen lernen, „ihren Glauben nach der Logik der dort vorherrschenden Theologie (zu) verstehen, ihre Religiosität nach der Weise der dort gepflegten Spiritualität aus(zu)drücken und sich im Rahmen der dort vorgegebenen konfessionellen Strukturen, Ordnungen und Angebote (zu) bewegen“¹², d. h. hier und so entwickeln sie ihre spezifische und ihr Verhalten auf Dauer prägende konfessionelle Identität – auch als Voraussetzung für ökumenisches Handeln überhaupt.

Dieser „traditionellen Ökumene im Zeichen des konfessionellen Paradigmas“, die die klassische Auffassung vom Weg der Ökumene beinhaltet: über die konfessionelle Profilierung und Positionalität zum Dialog und zu Formen der Annäherung und (begrenzten) Gemeinschaft, entspricht das didaktische Profil eines ökumenisch orientierten RU, wie es u. a. in Verlautbarungen der Katholischen Kirche bestimmend ist.¹³ Nach dem *Würzburger Synodendokument* „*Der Religionsunterricht in der Schule*“ (1974) kann ein zeitgemäßer ökumenisch gesinnter RU nur auf der Basis einer klaren Konfessionalität möglich sein und zeichnet er sich insbesondere durch die „Beschäftigung mit den Standpunkten anderer“, durch den „Respekt vor ihren Überzeugungen“, durch „das engagierte Gespräch mit ihnen“ und durch eine gelegentliche Kooperation aus (2.7.1; 2.7.5). Nach dem *päpstlichen Lehrschreiben* „*Catechesi Tradendae*“ (1979) sollen folgende Momente einen ökumenisch ausgerichteten RU qualifizieren: unverkürzte Vermittlung der katholischen Glaubenslehre, korrekte und loyale Darstellung der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, Wecken ökumenischer Gesinnung und ökumenischen Engagements, ohne die eigene konfessionelle Identität zu gefährden (Nr. 32). Methodisch liegt also die Präferenz auf einem positionellen Dialog, der der Darlegung und Akzentuierung der Positionen gilt, und auf einem Dialog des Vertrauens, der versucht, das Möglich-Gemeinsame auszusprechen, und letztlich auf den Vollzug der Gemeinschaft abzielt.

Diese Auffassung findet sich – ein wenig modifiziert – gegenwärtig in der *EKD-Denkschrift* „*Identität und Verständigung*“ und dezidiert in neuesten Verlautbarungen der Katholischen Kirche zur Konfessionalität des RU¹⁴ wieder, in denen man nur zu mehr oder weniger umfassenderen Modifikationen des prinzipiell beibehaltenen Modus gelangt.

Entspricht aber diese traditionelle Ökumene mit ihren hermeneutischen Voraussetzungen der konfessionellen Wirklichkeit? Kann die Konsensökumene tatsächlich weiterhin der theologisch bestimmende Maßstab religions-

pädagogischen Handelns sein? Es ist m.E. ein Gebot der Redlichkeit, daß der Wandel konfessioneller Gegebenheiten bei allen ökumenischen Bemühungen und Entscheidungen – insbesondere bezüglich des RU – wahr- und ernstgenommen wird. Wie sieht er aus und welche Impulse kann er für die Frage nach einer ökumenischen Qualifizierung des RU geben?

III. Zum Wandel in der Ökumene heute – religionspädagogische Implikationen

1. Hinweise zur Situation

Neue empirische Untersuchungen zum Vorhandensein konfessioneller Identitäten und ihren Eigenarten dokumentieren ein Verschwinden der konfessionellen Identitäten, zumindest ihre Vermischung, selbst wenn die befragten Personen sich als einer bestimmten Konfession zugehörig erklären.¹⁵ Aufs Ganze gesehen macht sich ein individualisierter religiöser Pluralismus breit, der nicht nur im Nebeneinander verschiedener Typen religiöser Grundorientierungen besteht, sondern auch in der Verfaßtheit von je eigenen „konfessionellen Identitäten“ zum Ausdruck kommt. Diese werden von den einzelnen im kritischen Durchgang durch normative Modelle religiöser Orientierungen, wie sie vor allem in den konfessionellen Kirchen manifest sind, und entsprechend ihrer biographisch erworbenen Wahrnehmungsmuster, Wissensbestände, Motivstrukturen und Wertorientierungen aufgebaut. Ein deutliches Kennzeichen dafür ist das Faktum, daß die formale Identifikation mit der einen oder anderen christlichen Konfession nach den empirischen Untersuchungen nur noch sehr selten unterschiedliche Einstellungen oder Verhaltensweisen erzeugt.¹⁶ Es sind offenbar vorrangig *Fragen, Probleme und Themen der Führung des eigenen Lebens, die die Art und Weise der individuellen Auswahlprozesse steuern und die Kriterien der subjektiven Wahl abgeben*. Das Individuum wählt also im Grunde seine Religion selbst aus. Faktisch wird heute religiös über die Grenzen traditionell angestammter konfessioneller Herkunftswelten hinausgegriffen. Die konfessionellen Grenzen und Eigenarten haben ihren verbindlichen regulierenden Charakter für die in der Alltagswelt gelebte Religiosität verloren. Dies trifft nach dem empirischen Befund insbesondere für die Jugendlichen zu.¹⁷ Bei ihnen zeigt sich darüber hinaus sehr deutlich, daß die vorhandene religiöse Vielfalt in der Gesellschaft gewissermaßen in das Individuum hinein verlagert wird. Sie realisieren einen religiösen Synkretismus: „Religiosität verändert sich von exklusiver, kirchlich geprägter zu inklusiver, synkretistisch gefärbter Religiosität, in der die einzelnen ihre religiöse Orientierung aus

verschiedenen kirchlichen wie nichtkirchlichen Quellen beziehen“. M. a. W.: empirisch „läßt sich ein Prozeß der Selbstauflösung des christlichen Glaubens in seiner überlieferten Gestalt erkennen“, es zeichnet sich der Beginn der „Postkonfessionalität“ ab, in der die eigene religiöse Identität vom Individuum selbst erarbeitet wird und die Kirchen keine Möglichkeit (mehr) haben, diese Konstruktion entscheidend zu kontrollieren.¹⁸

Sozialwissenschaftliche Erhebungen zur Religiosität von Schülerinnen und Schülern unterstreichen diesen gesamtgesellschaftlichen Befund.¹⁹ Sie belegen, daß bei den meisten von ihnen vom Vorhandensein einer konfessionellen Identität wohl nicht gesprochen werden kann und sie auch kaum am Aufbau einer solchen durch den RU interessiert sind. Bemühungen um eine spezifisch konfessionelle Identität werden von den Heranwachsenden nicht verstanden und erst recht nicht nachvollzogen. Angesichts des „nachkonfessionellen Zeitalters“ im Bewußtsein der heranwachsenden Generation konstatiert K. E. Nipkow, daß „das Thema Ökumene nicht nur *nachkonfessionell unterlaufen*, sondern darüber hinaus *nachchristlich überholt* (wird) ... Das Thema Religion ist für viele bei der Gottesfrage als einer ‚Restgröße‘ angelangt. Was spielen da noch die unterschiedlichen Formen von Religion eine Rolle – erst recht konfessionelle Unterschiede, einschließlich ihrer ökumenischen Verbindung?“²⁰ R. Bleistein stellt fest: „Die geschichtlich gewordenen Kirchen und die Herleitung der heutigen Kirchenspaltung überfordern durchweg das Interesse junger Menschen; diese Probleme sind jenseits ihrer Betroffenheit. Nicht ausgeschlossen ist (deshalb), daß die Schwierigkeit, jungen Menschen konfessionelle Unterschiede zu erklären und überzeugend die sich daraus ergebenden Konsequenzen einseitig zu machen, nicht wenig dazu beiträgt, die *Entfremdung zwischen Jugend und Kirche zu fördern*.“²¹

2. Kritisches Weiterfragen

Können also angesichts dieser faktisch vorfindlichen kirchlichen und religiösen Wirklichkeit der theologische „Stand der Ökumenediskussion“ und eine von der Kontroverstheologie zur Konsentheologie sich entwickelnde ökumenische Methode überhaupt der alleinige und letztentscheidende Maßstab für eine Didaktik der Ökumene im RU sein? Ist eine solche Auffassung nicht zutiefst „vor-didaktisch“? Realisiert sie zudem nicht viel zu wenig, daß die Forschungsergebnisse der theologischen Kommissionen über Feinheiten von theologischen Unterschieden zwischen idealtypischen konfessionellen Positionen aus theologischer Sicht zwar notwendig sind,

religionsdidaktisch aber eher höchst sekundär, weil das Kirchenvolk sich längst aus diesen theologischen Positionen verabschiedet hat oder sich jedenfalls nur noch partiell mit ihnen identifiziert? Macht eine solche Position ferner erarbeitete und noch zu erarbeitende hochdifferenzierte Lösungsvorschläge für theologische Probleme nicht zum Maßstab für eine Praxis an der Basis, wo diese weder vorhanden noch verstanden werden? Wäre es demgegenüber nicht der konfessionellen Situation adäquater und darum an der Zeit, die Überlegungen von K. Rahner theologisch und didaktisch ernstzunehmen, der vor fast 25 Jahren davon sprach, „daß die Mehrzahl der Christen in den getrennten Kirchen zwar religionssoziologisch und institutionell voneinander getrennt sind, nicht aber eigentlich theologisch, d. h. in bezug auf ihren tatsächlich in ihren Köpfen und Herzen realisierten Glauben, dem die Bekenntnisunterschiede faktisch entgehen, mindestens dort, wo sie nach der Theologie dieser Kirchen selbst Kirchentrennung legitimieren können“, so daß „die einzelnen verschiedenen Kirchen, soweit sie nicht Institution, sondern Menschen meinen, von solchen Menschen und Christen gebildet werden, die in einem *theologischen* Sinn gar nicht konfessionsverschieden sind“? Jede Theologie in jeder Kirche müsse dieses Faktum „als Gegenstand einer höchst beunruhigenden, eigentlich theologischen Frage erkennen“, und die Kirchen müßten zu Konsequenzen in praktisch-ökumenischen Fragen bereit sein.²²

Wenn also der Weg zur christlichen Identitätsbildung bei Kindern und Jugendlichen immer weniger in einer irgendwie gearteten und angenommenen konfessionellen Verwurzelung verläuft, sondern immer stärker *genau umgekehrt*, nämlich von „tastenden religiösen Suchbewegungen, über Bekanntschaften, mehr flüchtig als dauerhaft, mit religiösen, auch quasi-religiösen und kultischen Erscheinungen zu einer identitätsrelevanten Annäherung an Religion und Kirche“²³, wenn die theologischen Begründungen für eine prinzipielle Aufrechterhaltung der konfessionellen Trennung im RU an der Basis nicht mehr verstanden werden, dann können m.E. die bisherigen traditionellen, primär theologisch festgemachten Begründungen für die Handhabung des Konfessionsprinzips im RU nicht mehr greifen, ganz abgesehen davon, daß diese Begründungen selbst – wie aufgezeigt – heute theologisch in sich fragwürdig sind. Gegenwärtig angestrebte Modifikationen – ohne prinzipiellen Neuansatz – erscheinen folglich letztlich als eher zeitangepaßte Modelle zur Wahrung alter Positionen. In ihnen werden nicht selten überkommene theologische und didaktische Vorstellungen einfachhin tradiert und dienen deshalb vornehmlich nur denen als Argument, die vor

einem offeneren oder gemeinsam christlichen RU von vornherein glauben warnen zu müssen.

Nimmt man den erreichten umfassenden theologischen Konsens und die religionssoziologisch offenkundige nachkonfessionelle Situation didaktisch ernst, eröffnen dann zwei neuere vatikanische Dokumente zur Praxis von Ökumene adäquate Wege ökumenischen Lernens im RU? Dazu abschließend einige Anmerkungen.

IV. Ökumene und Religionsunterricht – neue didaktische Perspektiven?

Im Herbst 1993 ist ein explizit pädagogisch ausgerichtetes Dokument der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK* mit dem Titel „*Ökumenisches Lernen – Ökumenische Überlegungen und Vorschläge*“ zur „eingehenden Prüfung“ vorgelegt worden.²⁴ Während Kap. I die theologischen Grundlagen für ökumenisches Lernen benennt, Kap. II insbesondere dessen Lernbereiche näher charakterisiert, dient Kap. III Überlegungen zu der Frage, wie ökumenisches Lernen verwirklicht werden kann. Auffallend ist, daß hier weniger Hinweise für die konkrete Praxis gegeben, sondern vornehmlich zwei Momente als für ökumenisches Lernen grundlegend thematisiert werden. Ausgegangen wird dabei von der Überzeugung, daß „die Dynamik der Ökumene wesentlich auf Beziehungen ausgerichtet“ ist (17), die durch ökumenisches Lernen in allen Bereichen aufgebaut und intensiviert werden sollen (19). Eigens wird auf das *Lund-Prinzip von 1952* hingewiesen, das betont, „mit anderen Kirchen ... in allen Dingen gemeinsam (zu) handeln ... , abgesehen von solchen, in denen tiefe Unterschiede der Überzeugungen“ dies nicht möglich machen (12). In Folge davon wird herausgestellt, daß der grundlegende Modus ökumenischen Lernens ein „Lernen in Gemeinschaft“ sein müsse. Das Dokument erläutert den Begriff in seiner pädagogischen Wichtigkeit nicht, sondern kennzeichnet nur die Bereiche dieses gemeinsamen Lernens und dessen Modus, z. B.: „Kennenlernen anderer, Lernen von und mit anderen, die verschiedenen Traditionen angehören“ (21). Der Aspekt des „Lernens in Gemeinschaft“ besagt – wendet man ihn seiner pädagogischen Intention entsprechend voll an –, daß ökumenische Lernprozesse mehr als bisher als (gemeinsame) Gruppenprozesse zu verstehen und zu realisieren sind. Diese subsumieren insbesondere ein Lernen in Interaktion.²⁵ Lernen in Interaktion zielt auf Beziehungen ab, es ist ein Lernen in wechselseitiger Bezugnahme und übt Beziehungsfähigkeit ein. Interaktives Lernen ist ferner geprägt von den Prinzipien der Selbsttätigkeit der Lernenden und des entdeckenden Lernens. Diesen Prin-

zipien entspricht weniger ein Lernen nach vorgegebenen Anweisungen, sondern durch eine lebendige Begegnung mit dem Anderen als Neuem. „Lernen in Gemeinschaft“ heißt pädagogisch auch, dem „offenen Lernen“ das Wort zu reden. Beim „offenen Lernen“ bestimmen die in Interaktion Lernenden selbst, was und wie sie lernen wollen, sie sind offen für das Finden neuer Positionen und das Beschreiten neuer Wege.

Im neuen *Ökumenischen Direktorium*²⁶ finden sich demgegenüber diese pädagogischen Begriffe nicht. Dort wird – in auffallendem Unterschied zum eben genannten Studiendokument – zunächst grundsätzlich betont, daß die eigene konfessionelle Identität im ökumenischen Lernprozeß zu wahren und zu sichern sei.²⁷ Ins Auge fallen ferner zahlreiche Imperative, sich an die Vorgaben der Kirchenleitung zu halten, und detaillierte Aufzählungen von Sachverhalten, die im ökumenischen Lernprozeß nicht zur Disposition stehen dürfen.²⁸

Diese kurzen Hinweise verdeutlichen, daß – pädagogisch gesehen – zweifellos eine *Spannung* besteht zwischen dem Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und dem Ökumenischen Direktorium. Ersteres läßt nicht nur ein „Lernen in Gemeinschaft“ zu, sondern sieht es als den heute notwendigen Weg ökumenischen Lernens an, letzteres wertet es höchstens als Ausnahme und läßt es nur sehr begrenzt und unter vielfältigen Bedingungen zu. Offensichtlich werden von der römisch-katholischen Kirchenleitung also zwei unterschiedlich profilierte Konzepte ökumenischen Lernens zur Diskussion gestellt. Die Frage stellt sich natürlich, ob sich auf Dauer diese neuen und weiterführenden Impulse für ein ökumenisches Lernen durchsetzen werden, die entscheidende Konsequenzen für die Frage nach dem ökumenisch profilierten RU und der Handhabung des Konfessionsprinzips beinhalten, oder ob sich letztlich das theologisch-ekklesiologisch geprägte Ökumenische Direktorium als ein Dokument mit höherer autoritativer Verbindlichkeit als begrenzender Interpretationsrahmen für das explizit pädagogisch ausgerichtete Studiendokument erweisen wird.

Unabhängig davon, wie diese Frage entschieden wird, erhellt der Vergleich der beiden Dokumente einen gegenwärtig sehr problematischen Sachverhalt, der für die Diskussion um eine ökumenische Öffnung des RU m. E. der entscheidende ist: kirchenamtlicherseits wird immer noch undisputiert von der normativen Rückbindung der Religionspädagogik an die (dogmatische) Theologie ausgegangen. Diese Position hat einerseits zur Konsequenz, daß jede Entscheidung bezüglich der ökumenischen Orientierung des RU didaktisch im umfassenden Sinn abhängig und begrenzt ist und bleibt vom ekklesiologischen Selbstverständnis und der sich daraus erge-

benden Verhältnisbestimmung der Konfessionen zueinander; und andererseits, daß der Religionspädagogik – so dezidiert im Ökumenischen Direktorium und im Weltkatechismus²⁹ – nur die Aufgabe der rechten Methodenfindung zur Vermittlung vorgegebener Inhalte zuerkannt wird. Solange diese Position maßgebend ist und bleibt, wird kein wirklich didaktisch neuer Ansatz realisiert werden, und alle Hinweise auf neuere curriculare und lerntheoretische Aspekte in Dokumenten zur ökumenischen Orientierung pädagogischen Handelns in der Kirche, die durchaus „modern“ klingen, sind letztlich nur als bloße „Anleihe“, nicht aber als Ausdruck für eine grundsätzliche Akzeptanz und Bereitschaft zu deren umfassenden und konsequenzreichen Umsetzung in die Praxis zu werten. Daß dies so ist, zeigt sich m. E. deutlich in der neuesten Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Konfessionalität des Religionsunterrichts vom Frühjahr 1995, die allein aus theologisch-dogmatischen Erwägungen heraus Normen für die ökumenische Profilierung des RU ableitet. Sie sind wohl kaum der konfessionellen Wirklichkeit und der Aufgabe des schulischen RU in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft adäquat. Sie dokumentieren aber m. E. in bedenklicher Weise, wie sich bei einer solchen Argumentationsstruktur der Verbindlichkeitsgrad des kirchenoffiziellen Verständnisses von Konfession, konfessioneller Identität und RU letztlich selbst reduziert auf den bloßen Status eines Postulats.

Es ist zu hoffen, daß das vatikanische Dokument zum „Ökumenischen Lernen“ in der Diskussion um den RU bei uns nicht in der Versenkung verschwindet, sondern für die Frage nach einer zeitgerechten Didaktik der Ökumene im RU auch hier bestimmend wird. Denn dann könnte der RU – konfessionelle Eigentraditionen respektierend – verstärkt gemeinsame Lernprozesse in Gang setzen, in denen die *Grundwünsche des Lebens mit der Sprache des Glaubens verbunden werden*, in denen „in ekklesiologischer Selbstlosigkeit“ (J. Werbick) die wirklich konfessionellen Fragen nach dem Verbindlichen, Verlässlichen, Sinngebenden zu allererst behandelt werden³⁰; dann könnte er im umfassenden Sinn ein ökumenischer werden.

ANMERKUNGEN:

- ¹ Dokumente bis 1990 in: H. Meyer u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 2 Bde., Paderborn/Frankfurt a. M. 1983/1992; *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission* (Hg.), *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994; K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, 3 Bde., Freiburg/Göttingen 1986/1990; W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Band IV, Freiburg/Göttingen 1994; *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, hg. von der EKD u. a., Göttingen 1993; D. Lange (Hg.), *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991.
- ² Zitiert werden die Dokumente nach Numerierung in: H. Meyer u. a., *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, a. a. O.; die Zusammenschau ist angelehnt an H. Schütte, *Gemeinschaft von Schwesterkirchen suchen. Der lutherisch-katholische Dialog. Überblick über seine Ergebnisse von 1967–1993* in: KNA-ÖKI 42-43/1994, 5–9; H.-A. Raem, *Der lutherisch/katholische Dialog in seiner dritten Phase (1986–1993)*, in: Cath 2/94, 81–99; H. Meyer, *Weg und Ertrag des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs*, in: US 4/93, 321–330; Ulrich Ruh, *Ökumene: lutherisch-katholische Verständigung über die Kirche*, in HK 8/94, 388–390; W. Löser, *Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern – Gedanken zum Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“*, in: ThPh 2/95, 187–202.
- ³ Vgl. dazu ausführlicher R. Schlüter, *Anmerkungen zur theologischen Argumentation im Dokument „Das Herrenmahl“*, in: ThGl 1/1983, 46–64.
- ⁴ Ausführlicher dazu R. Schlüter, *Einheit vor uns? Anregungen aus dem Abschlußdokument für eine ökumenische (Aus-)Bildung*, in: US 4/85, 297–308.
- ⁵ Zitiert bei H.-A. Raem, a. a. O. 89.
- ⁶ H. Meyer, *Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der katholisch/lutherische Dialog über „Kirche und Rechtfertigung“*, in: KNA-ÖKI 1/2, 1994, 5–16.16.
- ⁷ H. Meyer, *Weg und Ertrag*, a. a. O. 327.
- ⁸ Bd. 1, 32.
- ⁹ Vgl. dazu D. Sattler, *Zum Gutachten des Einheitsrates. Analysen – Anfragen – Konsequenzen*, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, a. a. O. 101–120; H.-A. Raem, *„Beachtlicher Beitrag zur Versöhnung der getrennten Christen“*. Gutachten des Einheitsrates zur deutschen Studie *„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“*, in: KNA-ÖKI 26/1993, 13–16; ders., *Katholische und lutherische Lehrverurteilungen – weiterhin kirchentrennend?*, in US 4/94, 302–307; HK 4/93, 175–177; *Lehrverurteilungen: Positives Votum aus dem Einheitsrat*.
- ¹⁰ Zitiert bei D. Sattler, a. a. O. 116; vgl. zur Vertiefung des hier angesprochenen Sachverhaltes mit weiterführenden Literaturhinweisen: R. Schlüter, *Die „Grunddifferenz“ zwischen den Konfessionen. Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach möglichen Motiven und Zielen*, in: ÖR 3/87, 302–320.
- ¹¹ In Anlehnung an H. Rügger, *Ökumene angesichts zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung*, in: US 4/94, 320–333.
- ¹² H. Rügger, a. a. O. 327.
- ¹³ Vgl. dazu ausführlicher R. Schlüter, *Zur Didaktik der Ökumene im konfessionellen Religionsunterricht*, in: Cath 3/88, 224–240.
- ¹⁴ *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1994, 63f; Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 9.3.1995, 7–10; auch B. Krautter, Von den Kirchen gemeinsam verantworteter Religionsunterricht?*, in: KatBl 11/94, 763f.

- 15 Bezug genommen wird vor allem auf A. Dubach/R. J. Campiche (Hg.), Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993. Die dort gewonnenen Erkenntnisse spiegeln sicherlich auch die Situation in Deutschland wider.
- 16 Vgl. a. a. O. 257ff; 312.
- 17 Vgl. a. a. O. 300ff.
- 18 Vgl. a. a. O. 309–317.
- 19 Vgl. die Zusammenstellung bei R. Schlüter, „Aufbau einer konfessionellen Identität“? – Anfragen an eine didaktische Begründung für den konfessionellen Religionsunterricht, in: RpB 36/95.
- 20 K. E. Nipkow, Ökumene – ein Thema von Jugendlichen? Empirische Annäherungen, in: F. Johannsen/H. Noormann (Hg.), Lernen für eine bewohnbare Erde, Gütersloh 1990, 137–147; 146f.
- 21 R. Bleistein, Ökumene – ein Fremdwort für Jugendliche? Junge Christen und die Konfessionen, in: StdZ 12/81, 851–860.855.
- 22 K. Rahner, Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie, in: M. Seckler (Hg.), Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz 1972, 199–212.209.
- 23 U. Becker, Ökumenisches Lernen auf dem Prüfstand, in: R. Schlüter (Hg.), Ökumenisches und interkulturelles Lernen – eine theologische und pädagogische Herausforderung, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994, 9–25.22.
- 24 Text in: ÖR 4/93, 487–495; zitiert wird nach Abschnittsnummern.
- 25 Vgl. hierzu nur W. Klafki, Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim 1985, 73ff.
- 26 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Bonn 1993: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (ÖD).
- 27 ÖD Nr. 161ff; 172ff.
- 28 ÖD u. a. Nr. 29f; 36; 104; 116; 132; 164ff.
- 29 ÖD bes. Nr. 55ff; Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, 42.
- 30 Bedenkenswert sind hier u. a. die Vorschläge von R. Lachmann, Zwölf Kennzeichen eines offenen christlichen Religionsunterrichts, in: KatBl 6/94, 409f; G. Lange, „Zunehmend von den Kirchen gemeinsam verantworteter“ Religionsunterricht?, ebd. 399–408; R. Engler, Die gemeinsame Verantwortung der Kirchen für einen zukünftigen Religionsunterricht. Eine gemeinsame religionspädagogische Problemgeschichte, in: rhs 6/94, 338–347.