



Bernlochner, Max: *Interkulturell-interreligiöse Kompetenz. Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam* (Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 13), Paderborn (Schöningh) 2013, [390 S., ISBN 978-3506776655]

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist der Katholischen Theologie die Aufgabe gestellt, zu erwägen, „in welchem Verhältnis“ die katholische Kirche „zu den nichtchristlichen Religionen steht“ (*Nostra Aetate*. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Art. 1). Die hier vorzustellende Untersuchung, von der Augsburger Katholisch-Theologischen Fakultät als Dissertation angenommen, gewinnt ihre spezifische *Problemstellung* durch ihr *religionspädagogisches Erkenntnisinteresse*: Sie spitzt den Dialog der Religionen auf das *interreligiöse Lernen* zu, verbindet dabei die Reflexion *interreligiöser Positionen und Perspektiven mit interkulturellen Fragestellungen* und fragt nach der *Kompetenz*, die beides „im Blick auf den Islam“ erfordert.

Die *thematischen Schwerpunkte* spiegeln sich in der Gliederung der Arbeit. Im *ersten Kapitel* (9–40) geht es um Begriffsklärungen und „erste Weichenstellungen“, die angestrebte Sensibilität zu wecken und die geforderte Kompetenz zu erschließen. Das *zweite Kapitel*, überschrieben mit „Kultur – Geschichte – Theologie“ (41–173), entfaltet das Anliegen einer Kulturen vergleichenden Forschung und zeichnet die Begegnung von Christentum und Islam in der Geschichte nach. Ein weiterer Abschnitt ist dem interreligiösen Lernen „vor dem Hintergrund einer ‚Theologie der Religionen‘“ gewidmet. Das Kapitel schließt mit einer Überlegung „zur Förderung interkulturell-interreligiöser Kompetenz“. Im *dritten Kapitel* werden „Lebenswelten“, „Glaubenswahrheit“ und „Verantwortungsübernahme“ als die „Orte“, an denen interkulturelle und interreligiöse Kompetenz sich zu bewähren

haben, reflektiert (175–310). Das *vierte und letzte Kapitel* stellt „ein Modell zur Erschließung interkulturell-interreligiöser Kompetenz“ vor (311–356). Den Zugang dazu bieten visuelle Veranschaulichungen, an die sich didaktische und methodische Konkretisierungen für Schule und Hochschule anschließen.

Der *methodische Ansatz* der Arbeit erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Wer einen linearen Fortgang der Fragestellung erwartet, kann sich irritiert fühlen dadurch, dass dieselben Themen in jedem Kapitel neu verhandelt werden: etwa *interkulturelle Begegnung* im Abschnitt 2.1, dann wieder in 3.1 und auch in 4; oder die *Theologie der Religionen* in 2.3, 3.2 und in 4. In 3.3 taucht – durch 1 und 2 kaum vorbereitet – die Frage der *interreligiösen Ethik* auf. Dieses verwirrend anmutende Hin und Her wird durch zahlreiche Querverweise zwischen den verschiedenen Kapiteln und Abschnitten bestätigt. So finden sich etwa mitten im Abschnitt 2.4, der als „Zwischenbilanz“ (wovon? auf dem Weg wohin?) überschrieben wird, Begriffsklärungen von „Pädagogik“ und „Kompetenzen“ (159f.). Würden diese nicht besser in das Kapitel 1 passen?

Man kann den Denkweg des Autors als *eine Art Spiralbewegung* sehen, die in jedem Kapitel die zentralen Probleme auf einer neuen Ebene angeht. Aber dann wären Hinweise hilfreich, worin jeweils der neue Blickwinkel besteht, z. B. was in 3.2 die – gegenüber 2.3 – neue Perspektive im Blick auf die „Theologie der Religionen“ ausmacht. Zur Klärung der Methodik hätte in jedem Fall eine *Einleitung* im klassischen Sinn des wissenschaftlichen Arbeitens beigetragen, spricht: die Begründung des Themas und seiner Relevanz, die exakte Herausarbeitung der gewählten Problemstellung, die Darlegung des Vorgehens und die daraus folgende Gliederung, schließlich die Eingrenzung der Fragestellung.

Die *zentrale Themenstellung* des *interreligiösen Lernens* wird – auch durch die Verknüpfung mit dem *interkulturellen Lernen* – sehr weit gefasst, was zu zahlreichen Definitionen und Aufzählungen führt. Im Zentrum der Untersuchung steht die sowohl in 2.3 wie in 3.2 verhandelte Frage nach dem interreligiösen Lernen vor dem Hintergrund einer „Theologie der Religionen“. *Hauptthesen* der Arbeit sind: Eine *exklusivistische Sicht* auf fremde Religionen, die allein den christlichen Glauben als Heilsweg anerkennt, wird abgelehnt. Ebenso negiert wird freilich eine *pluralistische Sicht*, die der Autor so umschreibt, dass sich Gott „in allen Kulturen und Religionen in gleicher Weise und in gleichem Aus-

maß offenbart“ (326). Es bedürfte einer vertieften Prüfung, ob dieses Nein der Pluralistischen Religionstheologie, die ja in vielen Schattierungen existiert, umfassend gerecht wird: Etwa der Position des britischen Presbyterianers *John Hick*, Jesus sei zwar „ganz Gott“, aber nicht „das Ganze Gottes“. Oder der Position des spanisch-indischen Benediktiners *Raymondo Pannikar*, der zwischen dem „individuellen Jesus“ und dem „universalen Christus“ unterscheidet. (*Hick* wird in der Arbeit nur am Rande erwähnt, *Pannikar* gar nicht.) Wäre die oben angesprochene Eingrenzung der Fragestellung angesichts des weiten Feldes der Pluralistischen Religionstheologie sinnvoll gewesen?

So wird eine *inklusive* Sicht bevorzugt, am ehesten in der „gemäßigten“ Form der *Komparativen Theologie* *Klaus von Stoschs*. Hilfreich für das Verstehen ist die visuelle Darstellung der „Religionstheologischen Auffassungen“ (260); auch viele andere Visualisierungen erleichtern den Zugang (etwa 311–321). Dadurch aber, dass die Fragen nach dem Vorrang des christlichen Heilswegs immer wieder aufgegriffen und jeweils im konkreten Kontext beantwortet werden, ist es für die Leserin bzw. den Leser schwierig, zu einem klaren Fazit zu kommen, etwa über die Position des Autors gegenüber *Gerhard Gäde* oder gegenüber *Peter Hofmann*, denen jeweils bescheinigt wird, wichtige Argumente einzubringen, denen aber auch widersprochen wird. Es ist beeindruckend, wie bohrend er sich mit den Konzepten im inklusivistischen Feld auseinandersetzt (bes. 249–270) und daraus für das interreligiöse Lernen praxisnahe, kompetenzorientierte Schlussfolgerungen zieht. Damit wird die Arbeit ihrer religionspädagogischen Zielrichtung gerecht.

Ansichts der Positionierung des Autors müsste freilich seine Kritik an exklusivistischen Sichtweisen, wie sie etwa die Erklärung der päpstlichen Glaubenskongregation aus dem Jahr 2000 *Dominus Jesus* vertritt, schärfer ausfallen. Ist es nicht zu einfach, von der zeitgenössischen katholischen Theologie zu fordern, sie müsse herausarbeiten, wie sich die (inklusive) Aussagen der Konzilserklärung *Nostra Aetate* „mit den zum Teil harschen Formulierungen (von *Dominus Jesus*, B.S.) vereinbaren lassen“ (137)? Im *Blick auf die gegenwärtige Forschungslage* läge es näher, sich etwa der Kritik von *Jürgen Werbick* anzuschließen, der unter Berufung auf die Trinitätslehre ein *christologisches* und ein *pneumatologisches Heilshandeln* Gottes unterscheidet und *Dominus Jesus* vorhält, dieses

letztere, vom Heiligen Geist auch durch *Menschen außerhalb der Kirche* gewirkte Handeln Gottes zu wenig zu beachten.<sup>1</sup> Gerade im Blick auf die Theologie der Religionen wäre eine klare Berufung auf das *pneumatologische* Wirken Gottes weiterführend; manche allein vom *christologischen* Blickwinkel ausgehende Engführung in der Argumentation wäre so zu vermeiden (etwa 137). Im Dialog mit Muslimen könnte mit dem Hinweis, Gottes Geist wirke aus christlicher Sicht auch im Islam, eine für diese leichter nachvollziehbare Vorstellung der Trinität erschlossen und das auf den Seiten 242–244 Gesagte ergänzt werden. – Was die *Koranexegese* angeht, scheinen Vertreter der ‚Ankara-Schule‘ (vgl. Fn. 721) in neueren Veröffentlichungen durchaus „historisch-kritischer Exegese entsprechenden Untersuchungen an koranischen Texten vornehmen“ (246) zu können; Ömer Özsoy, derzeit Gastprofessor in Frankfurt, zeigt das in seinem 2006 erschienenen Aufsatz *Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?*

Bruno Schmid

1 Vgl. *Werbick, Jürgen*: Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie. In: ZThK 103 (2006) 77–94.