

WAS IST VON EINER „VERGLEICHENDEN THEOLOGIE“ ZU ERWARTEN?
ADOLF EXELER ZUM ANDENKEN

von Thomas Kramm

In seiner Einführung zu FRITZ LOBINGERS *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika* vertrat ADOLF EXELER bereits 1976 die Idee, im Rahmen der Pastoraltheologie sei eine „vergleichende Praktische Theologie“ notwendig, welche „die Erfahrungen von verschiedenen Kirchen – verschiedener Konfessionen und verschiedener Länder – miteinander vergleicht und dadurch für die Praxis der einzelnen Kirchen fruchtbar macht.“¹ Dieser Vorschlag läßt erkennen, wie universal und ökumenisch ADOLF EXELER seine Arbeit als Pastoraltheologe konzipierte.² Und gewiß hatte er schon zu diesem Zeitpunkt, wenngleich seine Anregung hier noch rein fachspezifisch die Praktische Theologie betraf, die Vision einer „Vergleichenden Theologie“ als einer eigenständigen Disziplin.

Diesen Gedanken trug ADOLF EXELER dann zwei Jahre später vor in einem Beitrag zur Festschrift für die beiden emeritierten Missionstheologen JOSEF GLAZIK und BERNWARD WILLEKE.³ Er war sich sehr wohl der Tatsache bewußt, mit dem Titel „Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft“ zu provozieren und akzeptierte mit dem Untertitel „Provozierende Anfrage eines Nichtfachmannes“ von vornherein kritische Entgegnung und engagierte Auseinandersetzung mit seinem Vorschlag. Öffentliche Reaktionen blieben jedoch fast vollständig aus, teils weil die Missionswissenschaft nicht mehr die institutionelle Geschlossenheit und Kraft hatte, sich einer solchen Grundsatzdiskussion auszusetzen, teils weil die Motive für diesen Vorschlag unumstritten sind, die eigentliche Problematik aber auf wissenschaftstheoretischem Gebiet liegt, was ADOLF EXELER wohl andeutet, in seinem Beitrag aber nicht mehr erörtert. Unumstrittener Ausgangspunkt dieses Vorschlags ist die Erkenntnis, daß auch in theologischer Hinsicht eine „Entkolonialisierung“ stattfindet und „einheimische Theologien“ zu akzeptieren sind, die auf den jeweiligen kulturellen Werten aufruhren.⁴ Die Forderung nach einer vergleichenden Wissenschaftsform in der Theologie liegt somit ganz in der Konsequenz eines postkolonialen Missionsverständnisses und der darin artikulierten Zuordnung von Mission und Dialog.⁵ Diesen Dialog innerkirchlich, interkonfessionell und interreligiös auf einer wissenschaftlichen Ebene zu führen verlangt zunächst einen methodischen Konsens, der seinerseits aber eine „Meta-Theologie“ voraussetzt. Das heißt, daß über den theologischen Pluralismus und die Möglichkeit des Vergleichs von Theologien verschiedener kultureller Prägung wissenschaftlich nur geredet werden kann, wenn theoretisch feststeht, was Theologie ist und für alle verschiedenen Theologien (soweit sie einem vergleichenden Verfahren unterzogen werden sollen) gilt. Wird diese Reflexionsebene nicht erreicht, so werden die Axiome und Methoden der einen Theologie zum Instrumentarium in der Bewertung und Vergleichung der anderen. Wenn dann Lateinamerikaner einen sogenannten akademischen Typ von Theologie als irrelevant ablehnen, wenn westliche Theologen die sogenannte Befreiungstheologie als politische Agitation zurückweisen, wenn afrikanische Theologen im Bemühen um die Integration tradiertter Kulturgüter sich dem Vorwurf restaurativer Borniertheit und aisatische Theologen im interreligiösen Dialog dem Vorwurf des Synkretismus ausgesetzt sehen, so sind derartige Stellungnahmen stets nur vom Standpunkt der jeweils „vergleichenden“ Theologie „richtig“, da diese allein die „Richtschnur“ des Vergleiches liefert.

ADOLF EXELER hat der Theologie empfohlen, von anderen Wissenschaften zu lernen, die den Vergleich bereits in ihr Methodenrepertoire aufgenommen haben, hier insbesondere von der vergleichenden Erziehungswissenschaft, von der er selbst

vermutlich die größten Anregungen zu seinem Vorschlag erhalten hat.⁶ Vergleichende Methoden sind insbesondere in denjenigen Wissenschaften verbreitet die mit komplexen kulturellen Phänomenen befaßt sind, welche sich dem kontrollierten Experiment entziehen. Verglichen werden unter soziokulturell verschiedenen Bedingungen solche Phänomene, die im Rahmen ihres jeweiligen Kontextes eine gewisse Beständigkeit erreicht haben, also Ausdrucksformen des menschlichen Verhaltens, die als institutionalisiert gelten können. Derartige Verfahren – auch als „Systematische Komparatistik“ eingeführt – haben sich im Bereich der Kulturanthropologie, besonders der strukturalistischen Richtung, etabliert. Strukturelle Anthropologie ist bemüht, hinter der Vielzahl soziokultureller Phänomene eine begrenzte Anzahl von Determinanten zu identifizieren, um diese in Konstruktionen von hohem Allgemeingrad zusammenfassen zu können.⁷

In der Tat sind die in der Anthropologie bereits erörterten Probleme des interkulturellen Vergleichs von großer Bedeutung für die Konzeption einer Vergleichenden Theologie. Ist der Gegenstand des theologischen Vergleichs die Glaubenspraxis und die Glaubensartikulation in verschiedenen Kulturräumen, so kann diese selbst nicht reinlich von anderen Kulturphänomenen getrennt werden. Es ist eine besondere Schwierigkeit des Begriffs „Kultur“, daß dieser sowohl als Einheitsbegriff fungiert (alle anthropologischen Phänomene auf ein strukturelles Ganzes zurückführend), als auch zum Unterscheidungsbegriff wird, wenn Einzelaspekte einer bestimmten Kultur zu untersuchen sind. Auch die Rede von der „Inkulturation“ der Theologie unterstellt eine Verschiedenheit beider Bereiche. Jedoch zeigt schon der etymologische Zusammenhang von „Kultur“ und „Kult“, daß eine strikte Abgrenzung von Theologie und Kultur nicht sachgemäß ist. Was als „Kult“ religionsphänomenologisch aus dem Gesamtbereich der „Kultur“ abgehoben werden kann, steht zu dieser in einem Verhältnis der symbolischen Repräsentanz. Der „Kult“ kristallisiert und symbolisiert die Werte und Vorstellungen einer gegebenen Kulturform. Hier gibt es zwar sowohl die Möglichkeit, daß symbolische Formen in äußerlich unveränderter Weise in verschiedenen kulturellen Systemen ihre Erscheinung durchhalten (z.B. sakramentale Zeichenhandlung), dabei können sie aber unter der Hand verschiedene Bedeutung annehmen. Es kann auch umgekehrt sein, daß verschiedene kultische Manifestationen auf gemeinsame Wertkonzepte hinweisen, was häufig erst nach längeren interkulturellen Konflikten aufgedeckt und anerkannt wird. Grundsätzlich gilt jedoch, daß die jeweilige Kultur den Ausgangspunkt für den in ihr gelebten Kult darstellt und diesem nicht neutral gegenübersteht. Religion als ganze, also Kult und Theologie, können nicht kulturtranszendent betrachtet werden und darum auch nicht in bloß formaler Äußerlichkeit „inkulturiert“ werden.

Christliche Glaubenspraxis und Glaubensartikulation verschiedener Kulturräume zu vergleichen konstituiert einen Sonderfall des interkulturellen Vergleichs, insofern die Verschiedenheit der Phänomene die Folge einer räumlichen Übertragung bereits existierender Merkmale ist. Die Ethnologie bezeichnet solche Vorgänge als „intersoziale Diffusion“. Für den Ethnologen, der aufgrund statistischer Erhebungen Beziehungen zwischen Merkmalen aufweisen will, ist ein Verfahren der Ausschließung bloß akzidenteller Zusammenhänge wegen Diffusion der Merkmale von größter Bedeutung. Ich möchte hier nur auf zwei bewährte Hypothesen aus der ethnologischen Diffusionsforschung hinweisen, die – weil von grundsätzlicher Geltung – auch für eine „vergleichende Theologie“ von besonderem Gewicht sind:

1. „Je größer die Ähnlichkeit der kulturellen Neuerung mit bereits etablierten Elementen der Adoptionskultur erscheint, um so größer ist die Bereitschaft, sie zu akzeptieren; Inkompatibilität von Innovation und tradierten kulturellen Mustern verhindert deren Rezeption.“⁸

2. „Uminterpretation, teilweise Modifikation und Umdefinition bezüglich der traditionellen kulturellen Muster machen Innovationen kompatibel mit dem Adoptionsmilieu.“⁹

Aus diesen allgemeinen Regeln ist abzuleiten, daß auch die Inhalte einer „Inkulturierten Theologie“ – als Ergebnis eines solchen Adoptionsprozesses – unter dem Gesichtspunkt der Kompatibilität modifiziert und selektiert werden. Formen beabsichtigter Vermittlung und Verbreitung von Neuerungen, die in das sozio-kulturelle System eingreifen (soziologisch gekennzeichnet als Methoden „induzierten Wandels“) können in ihrer Funktion unterschieden werden in basale, dirigistische und integrative Innovationen,¹⁰ womit zugleich Motive und Strategien der Verbreitung und Durchsetzung unterschieden werden. Es gehört zu den Aufgaben einer praktischen Missionslehre (Missionsmethodik), solche Zusammenhänge zu analysieren. Zwischen den Extremen der Durchsetzung von Innovation durch Sanktionen bzw. deren Androhung und der totalen Identifikation der Adoptoren mit den Agenten des Wandels (meist wegen deren höherem Sozialstatus) liegt ein komplexes Geflecht von Motivationssträngen. Die Missionserfolge sind gerade deshalb so unterschiedlich, weil die Mittel und die Möglichkeiten einer solchen kulturell-innovativen Aktion oft falsch beurteilt werden. Erst intensive dauerhafte Kommunikationsstrukturen können eine wirkliche Rezeption gewährleisten. Solche dauerhafte Kommunikation und Internalisation ermöglicht dann den Aufbau eines eigenen, „einheimischen“ Systems, fördert den Verbreitungsprozeß, hilft eventuelle Polarisierung zwischen Adoptoren und Nicht-Adoptoren zu beruhigen. Auch „Einheimische Theologie“ entsteht erst in diesem Stadium dauerhafter Kommunikation, ist aber selber nicht etwas Abgeschlossenes, sondern Bestandteil des induzierten Innovationsprozesses. Die theologische Befassung mit dem Thema „Kontextualität“ kann somit nur das Ziel haben, die Innovationsbereitschaft zu verbreiten und die theologische Kommunikation zu fördern.¹¹ Ich komme zurück auf meine Prämisse, Gegenstand des Vergleichs in der „Vergleichenden Theologie“ sei gegebenenfalls die christliche Glaubenspraxis und Glaubensartikulation in verschiedenen kulturellen Zusammenhängen. Darin unterscheidet sich „Vergleichende Theologie“ von „Vergleichender Religionswissenschaft“: „Vergleichende Theologie“ bleibt auf die Offenbarung in Jesus Christus bezogen, bezieht diese als tertium comparationis in den Vergleich ein. Ein theologiespezifisches wissenschaftstheoretisches Problem liegt darin, daß die Offenbarung als Vergleichsmaßstab weder eine rein materielle (als geschriebenes Wort) noch eine rein logische Grundlage des Vergleichs ist, sondern selbst (als sprachliches und geschichtliches Dokument) eine kulturelle Größe darstellt. Vom religionswissenschaftlich phänomenologischen Vergleich unterscheidet sich eine „Vergleichende Theologie“ aber auch im erkenntnisleitenden Interesse, die Wirklichkeit Gottes selbst aufzuweisen in der Verschiedenheit der Anschauungen und Bilder. Die Problematik hier ist nicht größer als die Problematik der Theologie überhaupt: inwiefern (d. h. mit welchem Recht und auf welche Weise) der transzendente Gott im Geschichtlichen überhaupt begriffen werden kann. Der Vergleich kulturell verschiedener Antworten des Menschen kann wegen der unendlich qualitativen Differenz jeder denkbaren Rede von Gott in bezug auf die Wirklichkeit Gottes selbst niemals das Ziel haben, die überlegene Lösung zu finden. Vielmehr kann das einzige Ziel der Theologie, die Transzendenz Gottes allem menschlichen Reden und Handeln gegenüber offen zu halten, auch nur das Ziel einer „Vergleichenden Theologie“ sein. Jedoch: Die verschiedenen Disziplinen der Theologie haben je konkrete Aufgaben zu erfüllen und einer „Vergleichenden Theologie“ wären folgende Aufgaben zuzuweisen:

- Einsicht zu vermitteln in historische, kulturelle und soziale Bedingtheiten des Glaubenswissens und Glaubenslebens,

- den innerkirchlichen Dialog im internationalen Maßstab zu fördern als Beitrag zur Kircheneinheit,
- Kreativität und Innovationen zu fördern durch Erschließung dialogrelevanter Wissenschaftsbereiche und durch prospektive Wissenschaftsplanung.

Weist man einer „Vergleichenden Theologie“ diese Aufgaben zu, so wäre rein wissenschaftsorganisatorisch nichts gegen die Einrichtung eines solchen Fachbereiches einzuwenden. Denn keine andere theologische Disziplin hat sich bisher diesen (durchaus neuen) Aufgaben zugewendet oder besäße das zu deren Bewältigung erforderliche Methodenrepertoire.¹² Da wissenschaftstheoretische Innovationen von neuen Erkenntnisinteressen erst in Gang gesetzt werden, wäre es auch nicht angemessen, zuerst die weitere Diskussion der noch ungelösten wissenschaftstheoretischen Probleme abwarten zu wollen. Wer soll im Vorfeld diese Diskussion führen, welche theologische Disziplin soll hier die „Vaterschaft“ übernehmen? Die Theologiegeschichte zeigt, daß sich neue Schwerpunkte der Forschung stets nur allmählich etabliert und diese über Jahrzehnte hinweg ihr Selbstverständnis entwickelt haben. Zum Beispiel bildete sich die Religionspädagogik erst zu Anfang dieses Jahrhunderts aus im Umfeld einer „Pädagogisierung“ aller Lebensbereiche, konkret gefordert durch einen neuen Bedarf im Bereich der Ausbildung, nämlich der theologischen Ausbildung des Laien mit pädagogischem Berufsziel. Um die Jahrhundertwende hat auch erst die Missionswissenschaft in Deutschland ihren Anfang genommen, angestoßen durch das politische Interesse von Staat und Kirche, den neuen kolonialen Verhältnissen Rechnung zu tragen. Mit dem Ersten Weltkrieg aber hatte sich die weltpolitische Lage bereits insoweit verändert, daß die ursprüngliche Grundlage für diesen Forschungsbereich entfallen war. Die Zeit, sich im theologischen Alltagsgeschäft zu etablieren, war zu kurz und das Interesse zu flüchtig.

ADOLF EXELER hat mit seinem Vorschlag „Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft“ zu betreiben die Konsequenzen aus dieser Entwicklung gezogen, aus der gesamtheologischen Position der Missionswissenschaft einerseits und aus dem Wandel der Aufgabenstellung in postkolonialer Zeit andererseits. Dabei hat er nicht unterstellt, daß die Aufgaben der „klassischen“ Missionstheologie sozusagen restlos überflüssig geworden seien. Vielmehr schwebte ihm eine Integration der Missionstheologie in die verschiedenen theologischen Fächer vor, die ja ausnahmslos missionstheologisch relevant sind. In dieser Vision durfte er sich mit den Adressaten der Festschrift, JOSEF GLAZIK und BERNWARD WILLEKE, durchaus einig wissen.¹³

¹ LOBINGER, FRITZ, *Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika*, Düsseldorf 1976, 15.

² ADOLF EXELER schrieb schon 1961 einen missionstheologischen Beitrag in der ZMR zum Thema „J. B. Hirscher und die Weltmission“ (ZMR 45 [1961] 95/104). Aus der Sicht des Pastoraltheologen beobachtete er stets die ortskirchlichen Entwicklungen und berichtete in der ZMR über neue Wege in der Katechese (*Versuch eines Erwachsenenkatechumenats in Südafrika*, in: ZMR 46 [1962] 126/31; *Africa's Way to Life. Bemerkungen zu einem Handbuch für den Katechumenat in Südafrika*, in: ZMR 48 [1964] 249/70). Als Privatdozent nahm er 1964 an der Pan-Afrikanischen Katechetischen Studienwoche in Katigondo (Uganda) teil und verblieb seither in engem Kontakt mit der Dritten Welt. Kurz nach seiner Übernahme des Freiburger Lehrstuhls für Katechetik hielt er auf der Tagung der Katechetikdozenten in Innsbruck 1966 einen Vortrag zum Thema *Die Mission der Kirche*, in dem er in heute noch aktueller Weise auf die Thematik der Inkulturation eingeht (vgl. *Katechetische Blätter* 92 [1967] 65–89, 87). Sein Lehrstuhl in Münster hat ihn in noch engeren Kontakt zur Missionswissenschaft gebracht.

³ EXELER, ADOLF, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfrage eines Nichtfachmanns*, in: H. WALDENFELS (Hg.), „... denn Ich bin bei Euch“ (Mt 28,20). *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute* (Festgabe für Josef Glazik und Bernward Willeke zum 65. Geburtstag) Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 199/211.

⁴ Ebd. 204.

⁵ KRAMM, THOMAS, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*, Aachen 1979, 177/85.

⁶ EXELER, aO. 201f.

⁷ Für den Bereich der Ethnologie siehe: KNORR, KARIN D., *Methodik der Völkerkunde*, in: *Enzyklopädie der Geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden* 9, München 1973, 295/345. KNORR unterscheidet den kulturhistorischen Vergleich und die Cross-Cultural-Survey-Methode. Je nachdem, ob Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten herausgearbeitet werden, geht es den Forschern um Allgemeinaussagen über kulturunabhängiges Denken und Verhalten oder um die Identifikation der kulturspezifischen Bedingungen dieses Denkens und Verhaltens. (vgl. die Tabelle aO. 332).

⁸ REIMANN, HORST, *Bedeutung der Kommunikation für Innovationsprozesse*, in: G. ABRECHT, H. DAHEIM, F. SACK (Hg.) *Soziologie* (René König zum 65. Geburtstag) Opladen 1973, 167/79, 168.

⁹ Ebd. 169.

¹⁰ REIMANN, HORST, *Innovation und Partizipation*, in: RENÉ KÖNIG (Hg.), *Aspekte der Entwicklungssoziologie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 13, 21 (1969) 388/409.

¹¹ Abwegig ist die Befürchtung, daß eine „Kontextanalyse“ durch Aufdeckung von Regelmechanismen größerer (und subtilerer) Manipulation dienlich sein könnte.

¹² Das bedeutet natürlich nicht, daß keine Verwandtschaften zu anderen theologischen Disziplinen bestünden, dem Gegenstand nach etwa zu den historischen Fächern, in der Methode eher zu den praktischen.

¹³ EXELER, aO. 199 Anm. 1.