

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Dapper, Heinz:** *Mission — Glaubensinterpretation — Glaubensrealisation.* Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie (= Regensburger Studien zur Theologie 16). Peter Lang/Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1979.

„Mission ist Interpretation des Evangeliums in jeweils gegebenen lokalen Situationen“ (14). Von dieser Definition ausgehend entwickelt Vf. das Programm seiner Arbeit. Das „Weltverhältnis der christlichen Mission“ wird als die zentrale Thematik der missionstheologisch relevanten Dokumente des Weltkirchenrates und des Vaticanum II herausgearbeitet (I. Teil). Die in diesem Thema angesprochene hermeneutische Problematik greift Vf. im II. Teil auf in Form einer Darlegung methodologischer Verfahren der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in der ihm das Verhältnis von universaler Geltung und situationeller Realisation der christlichen Botschaft im Ansatz bereits gelöst scheint. Als leitenden Gedanken findet er hier die dialogische Überbietung des dialektischen Denkens in die anthropologische (praxisbezogene) Dimension der „Analektik“ (vgl. 109, 119, 122 f., 131/3 in Anlehnung an E. DUSSEL und J. C. SCANNONE). Dieser Ansatz wird im III. Teil auf seine Berechtigung hin untersucht. Gegen die im kritischen Positivismus rational „geklärte“ (und damit „verklärte“) Wirklichkeit wird mit D. SÖLLE der „utopische Überschuß“ des Denkens hervorgehoben, die weiterführende Hermeneutik einer „negativen Dialektik“ darstellt und diese selbst noch einmal mit der „Methode der Korrelation“ (TILLICH, SCHILLEBEECKX) konfrontiert (dieser Gedankengang in Anlehnung an eine Vorlesung von N. SCHIFFERS). Der IV. Teil „Elemente einer dialogisch-analektischen Missionstheorie“ (im Inhaltsverzeichnis [9] abweichend: „Elemente einer missionarisch-befreienden Spiritualität“) ist der Versuch einer Anwendung der Ergebnisse auf die Missionstheorie. Daß eine „dialogische Missionstheorie“ gefunden werden müsse (87), bleibt als Postulat Hintergrund einiger Aspekte einer missionarischen Spiritualität, die als „Methode“ der Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft gelten soll (192). Endgültig werden hier die das Opus zusammenhaltenden Termini „Mission“ und „missionarisch“ zu Chiffren für „Glaubenspraxis“ und „christlich“, was Vf. in seinen abschließenden „Perspektiven“ zugesteht (225) und nun seine Imperative für eine missionarische Spiritualität (zu deren Begründung die breite erkenntnistheoretische Diskussion nicht mehr benötigt wird) konsequent verallgemeinert.

Die Arbeit ist als ganze nicht in den Blick zu bekommen. Die Verschiedenartigkeit der Themata, die Unklarheit der Methode und das Fehlen einer Arbeitshypothese oder eines Argumentationszieles machen dem Rezensenten die Aufgabe einer Zusammenfassung unmöglich. Die angesichts der Fülle der Publikationen zu diesem Thema überraschend breit ausgelegte Untersuchung zu den Weltmissionskonferenzen führt zunächst zu dem Ergebnis, daß die hier anklingende „neue, ‚geschichtliche‘ Theorie von Gottes Erfahrbarkeit barthianisch oder gar katholisch genannt werden könnte“ (62). Wer die Steigerung des „oder gar“ nicht versteht, erhofft Aufschluß durch den angekündigten „Ver-

gleich“ mit „der römisch-katholischen Missionstheologie“ (ebd.). Dieser Vergleich bleibt jedoch aus — das gebotene Material könnte hierzu auch nicht ausreichen. (Katholische Missionstheologen wie AMSTUTZ, CAMPS, EVERS u. a. hat Vf. gänzlich unberücksichtigt gelassen.)

Die so erzeugte Ratlosigkeit erweist sich im weiteren als überflüssig, da ein völliger Szenenwechsel den Leser nun im II. Teil mit dem Anliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie konfrontiert. Verbindendes Element ist allein die Feststellung, daß sich „Mission doch nie aus der konkreten Verflochtenheit des Menschen in seiner Welt herauslösen“ (87) könne. Die Theologie der Befreiung wird darum vorgestellt als eine Antwort auf die Erkenntnis dieser „Abhängigkeit der Theologie“ (109), und Vf. ist bestrebt, die methodologischen Konsequenzen aus dieser neuen Situation darzulegen. Hier begegnet der Leser zum erstenmal den Ausdrücken „Analektik“ und „ana-lektische Methode“ (109, 123, 132), die als kritisches Korrektiv und Maßstab an die „nordatlantisch-europäische“ Theologie herangetragen werden soll, damit schließlich nach einer „dialogisch-analektischen Missionspraxis“ gefragt werden könne (132).

In Begegnung mit D. SÖLLE, P. TILlich, E. SCHILLEBEECKX und J. B. METZ zeigt Vf. das neue erkenntnistheoretische Problembewußtsein der Theologie auf, zu deren Verständnis die weitausholende Auseinandersetzung mit Negativer Dialektik und Kritischer Theorie sicher recht nützlich sein mag, jedoch: Was soll die Überschrift „Mission zwischen Glaubensinterpretation und -realisation: Der ‚Kreuzweg‘ der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der ‚kritischen Theologie‘ D. Sölle’s und E. Schillebeeckx“? Nirgendwo ist von Mission die Rede (lediglich zweimal unvermittelt vom „missionarischen Sprachspiel“ [136, 137]), aber nirgends auch von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. So läßt sich das Wort vom ‚Kreuzweg‘ in diesem Zusammenhang nicht einmal mehr als Bonmot entschuldigen.

Nun bietet der IV. Teil „Elemente einer dialogisch-analektischen Missions-theorie“ (oder doch -praxis? [132]; oder Spiritualität? [9]). Wenngleich nie ganz geklärt wurde, was mit der analektischen Methode der Vermittlung gemeint sei („nicht transzendental“ und „nicht positionell“ sind die abgrenzenden Bestimmungen [179]), so wird hier nun deren Kenntnis vorausgesetzt — der Terminus selbst kommt dann aber kaum noch vor (zweimal in der Wortverbindung „analektisch-eschatologisch“ [179, 192], einmal als „analektisch-dialogisch“ [225]). Das Kapitel beginnt — wieder ein methodisch unerwartet neuer Ansatz — mit einigen biblischen Betrachtungen über die Basilea-Aussagen Jesu, über die Singularität Jesu, den „Missionsbefehl“ und das Offenbarungsverständnis des Johannes (dies alles auf vier Seiten) und schließt dieser Darstellung „Elemente einer missionarisch-befreienden Spiritualität“ an: Gewaltlosigkeit, Leidensbereitschaft, Liebesfähigkeit, um nur einige zu nennen. Nichts Überraschendes, überraschend allein, daß dieses „Ergebnis“ lesbar ist, ohne daß die Beziehungslosigkeit zum (rein formal gesehen) „Ganzen“ der Arbeit nachteilig ins Gewicht fiele.

Dieser Arbeit fehlt jede Systematik und Methode — selbst der sprichwörtliche „rote Faden“. Die Zitation einer unveröffentlichten (!) Vorlesung von N. SCHIFFERS durchzieht wohl diese Arbeit, doch hält ein solches Verfahren allein die Gedanken nicht zusammen. Dem Rez. ist nicht entgangen, daß noch ein weiteres Vorlesungsmanuskript — ohne Anmerkungen — zitiert wurde (N. SCHIFFERS, Information und Thesen zur Vorlesung: „Kirche in Welt und Ökumene“, Vorlesung Regensburg 1971/2 u. ö.), doch was wiegt dies ange-

sichts der Tatsache, daß die Arbeit ohne Gegenstand ist. Ein „Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie“ ist dieser Titel nicht.

Bonn

Thomas Kramm

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Laube, Johannes:** *Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung der Tenrikyō* (= Studien zur Japanologie, hrsg. v. H. Hammitzsch, Bd. 14). O. Harrasowitz/Wiesbaden 1979; 322 S.

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis einer langjährigen Forschungstätigkeit, zunächst in Marburg, sodann in Tenri selbst, jener japanischen Stadt, die das Zentrum der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts als eine der frühen japanischen religiösen Neubildungen entstandenen Neureligion *Tenrikyō* bildet. Die Entwicklung dieser Religion, zumal auch die Entstehung einer eigenständigen Theologie machen *Tenrikyō* zu einem Modellfall für moderne religiöse Entwicklungen überhaupt. Vf. behandelt in seinem Buch die Gotteslehre, allerdings vordringlich unter dem Gesichtspunkt heutiger Vermittlung. Seinen eigenen Standpunkt beschreibt er als den eines Religionswissenschaftlers, „der sich um die Enthaltung von wertenden Stellungnahmen, die sich von seiner eigenen Religion herleiten, während der Darstellung der Lehre einer ihm fremden Religion bemüht“ (XII).

Die Arbeit besteht aus drei Teilen, einer ausführlichen Einführung in die Fragestellung, die vorhandene Literatur über *Tenrikyō* sowie einer kurzen Einführung in die *Tenrikyō* selbst, dem Hauptteil, den Vf. als „Versuch einer systematisch-religionswissenschaftlichen Darstellung der heutigen Lehre der *Tenrikyō* von Gott unter dem Stichwort *Oyagami* auf der Grundlage der Texte des *Shōwa-kyōten*“ anspricht, schließlich einen dritten Teil, der eine Übersetzung mit ausführlichem Kommentar von zwei grundlegenden Lehrtexten, dem *Meiji-kyōten* und dem *Shōwa-kyōten*, das erste in der Übersetzung des Vf., enthält. Wenn Vf. stets auf dem heute gültigen Verständnis der Gotteslehre besteht, so bedeutet das: Er will von den beiden 1908 bzw. 1949 entstandenen authentischen Interpretationen der heiligen Schriften *Tenrikyōs* ausgehen und das in ihnen vorliegende gültige Selbstverständnis der Religion erläutern. — Bei der Frage nach dem Gottesverständnis der Neureligion fällt auf, daß das nach dem Pazifischen Krieg geschaffene *Shōwa-kyōten* keine Aussagen über das Wesen Gottes an sich macht, sondern Gott stets in seinem Verhältnis zur Welt, zumal zur Menschheit beschreibt (vgl. 72). Hier aber fällt das Wort „*Oyagami*“ = „Elterngott“. Wenn die Gründerin MIKI NAKAYAMA (1798—1887) als „*Oyasama*“ — beachte: „*oya*“ = „Eltern“! — angesprochen wird, dann ist das seinerseits Ausdruck der Überzeugung, daß sie als Offenbarung des „Elterngottes im Himmel“ der „Elterngott auf Erden“ ist. Insofern als aber auch die Gestirne Mond und Sonne ihrerseits sichtbare Gestalten des himmlischen Elterngottes sind, ist zu unterscheiden zwischen dem „Elterngott auf Erden“ = MIKI NAKAYAMA, „Elterngott am Himmel“ = Mond und Sonne, „Elterngott im Himmel“ = *Oyagami*.

Der den unsichtbaren Elterngott offenbarenden Stifterin werden dabei folgende vier Funktionen zugesprochen: 1) Sie spielt als „*moto no oya*“ = ursprüngliche Eltern“ eine grundlegende Rolle bei der Erschaffung der Menschheit;