

Autor für diejenige Position, welche die Komplexität der Religionen theologisch am angemessensten interpretieren kann. Im Gegensatz zum Exklusivismus („Offenbarung *nur* in der eigenen Religion“) und zum Inklusivismus („Offenbarung *prinzipiell* in der eigenen Religion, aber teilweise auch in anderen Religionen“) kann der Pluralismus, wie Schmidt-Leukel vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Werk John Hicks verdeutlicht, die Universalität der Offenbarung Gottes mit der enormen Vielfalt religiöser Überzeugungen zusammendenken. Um allerdings Missverständnisse zu vermeiden, weist Schmidt-Leukel auf das Selbstverständnis der pluralistischen Religionstheologie hin: Dieses ist nicht zu verwechseln mit Relativismus, sondern erhebt einen Wahrheitsanspruch (vgl. 9, 408) im traditionellen Sinn. Das Bekenntnis zur eigenen religiösen Glaubensstradition ist kein prinzipielles Hindernis für eine offene interreligiöse Begegnung (vgl. 39), weshalb es auch „nicht des Dispenses vom eigenen Glaubensstandpunkt“ (63) bedarf. Auch beanspruchen die Vertreter der pluralistischen Option kein überlegenes Wissen über alle Religionen, sondern arbeiten mit einer *Hypothese*, um die Beziehung der Religionen untereinander zu reflektieren: „Dass die Religionen einen Kreis bilden, wird aus der Krümmung der Bruchstücke, nicht aus einer übergeordneten Sicht erschlossen“ (405, Anm. 268).

Dogmatischer „Kern“ der Überlegungen Schmidt-Leukels ist das traditionelle Bekenntnis zur „alle Erfahr-, Erkenn- und Beschreibbarkeit übersteigenden Überfülle der transzendenten Wirklichkeit“ (424), welches allerdings keinen Agnostizismus oder indifferenten Relativismus zur Folge hat, sondern – wie das besonders bei John Hick deutlich wird – „ein mit einer fallibilistischen Epistemologie verbundenes Glaubens- und ein apophatisches Transzendenzverständnis“ (433). Pluralistische Religionstheologie zu betreiben, heißt also für Perry Schmidt-Leukel nicht, alle Religionen unterschiedslos zu vereineheitlichen, sondern – mit Blick auf die globale religiöse Realität – eine theologische Hypothese aufzustellen, die davon ausgeht, „dass sich zumindest ein Teil der Vielfalt religiöser Erfahrung im Sinne unterschiedlicher, aber gleichermaßen authentischer und heilshafter Erfahrungen mit derselben göttlichen Wirklichkeit deuten lässt“ (351). Dadurch wird das Christentum – wie jede andere Religion auch – nicht nivelliert, sondern nicht-exklusivistisch interpretiert: „„Spezielle Offenbarung‘ muss nicht notwendig ‚exklusive Offenbarung‘ bedeuten“ (330); diese Sicht erlaubt, „Jesus Christus als eine einzigartige, aber eben nicht als die einzige normative Gestalt zu verstehen“ (576).

Perry Schmidt-Leukel kommt das Verdienst zu, den Gehalt dieser vor allem im anglo-amerikanischen und asiatischen Raum geführten Diskussion für den deutschsprachigen Raum erschlossen und redlich aufgearbeitet zu haben. Ob allerdings wirklich die pluralistische Position „allein zu einer positiven Bewertung von Einheit und Vielfalt unter der Religionen in der Lage ist“ (169), wird die weitere Auseinandersetzung zeigen; für die christliche Theologie jedenfalls führt an diesem Problem kein Weg vorbei.

Corrigenda: Leider findet sich im Text – vor allem gegen Ende hin – eine beträchtliche Anzahl von Druckfehlern. Gravierend ist das offensichtliche Fehlen (mindestens) eines Wortes in der Definition des Pluralismus (S. 71, 13./14. Zeile) sowie der Textausfall in der Anm. 165 im Übergang auf Seite 301.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ STRAHM DORIS, *Vom Rand in die Mitte*. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 4). Edition Exodus, Luzern 1997. (447). Kart. DM 64,-/sFr 57,-/S 467,-.

Die Schweizer Theologin Doris Strahm ist in ihrer Studie einer wichtigen Frage der kontextuellen Theologie nachgegangen: „Welche Bedeutung hat der Glaube an Jesus Christus für Frauen der Dritten Welt, die nicht nur unter den Folgen einer sexistischen, sondern ebenso einer kolonialen und eurozentrischen Christologie zu leiden hatten?“ (33) Bemerkenswert ist nicht nur die umfangreiche und sorgfältige Untersuchung, die die Autorin geleistet hat, sondern ebenso ihre (theologische) Grundhaltung, die von einer „Hermeneutik des Zuhörens und Verstehenwollens“ (35) geprägt ist. Wenn es auch für Strahm – wie sie bemerkt – nicht möglich war, aus der konkreten Lebenserfahrung Afrikas, Asiens und Lateinamerikas heraus zu schreiben, so gelang ihr durch die Aufarbeitung vieler (bisher unbekannter) Texte von Theologinnen aus der Dritten Welt etwas Entscheidendes: Frauen, die normalerweise in der Anonymität von Armut und Ausbeutung untergehen, erfahren ernsthafte Aufmerksamkeit und erhalten eine Stimme; sie sind ein Stück weit *Subjekt* der Theologie.

Doris Strahm gliedert ihr Buch nach Vorwort (13–17) und Einleitung (19–56) in drei große Teile, die dem Lebens- und Glaubenskontext *Asiens* (57–150), *Afrikas* (151–269) und *Lateinamerikas* (271–391) gewidmet sind; ein Ausblick (393–420) skizziert christologische Fragmente,

die „kontextuelle und partikulare Bilder und Vorstellungen von Erlösung sowie Deutungsmodelle von Jesus Christus aus der Sicht von Frauen entfalten“ (396). Am Schluss findet sich ein detailliertes Literaturverzeichnis (421–447). Die drei Hauptteile sind jeweils so strukturiert, dass zuerst ein Überblick über die Frauentheologie des betreffenden Kontinentes gegeben wird. Dann geht Strahm auf konkrete Vertreterinnen und ihre Ansätze ein; insgesamt kommen zwölf Theologinnen aus acht verschiedenen Ländern (Philippinen, Indien, Südkorea, Kamerun, Ghana, Kenia, Argentinien und Brasilien) zur Sprache. Den Abschluss bilden jeweils Zusammenfassungen der christologischen Schwerpunkte eines jeweiligen Kulturkreises.

Auch wenn die Lektüre der dichten und komplexen Darstellung und Argumentationsweise einiges abverlangt, so lohnt sich die Mühe auf jeden Fall: Der – fragmentarische und vermittelte – Mitvollzug der Lebensrealität von Frauen, die einer mehrfachen Unterdrückung ausgesetzt sind (Patriarchalismus, Kolonialismus, Kapitalismus, Rassismus) sowie die Anteilnahme an ihrer Form von Glaube und Theologie kann zu einem Damaskuserlebnis werden, das die gewohnte Art und Weise von Glaubensvollzug und -reflexion bis ins Innerste erschüttert. Doris Strahm reflektiert die Problematik feministisch-kontextueller Theologie in einer erstaunlichen Breite: sie bezieht soziale, medizinische und politische Fragen in ihre Darstellung ein, versucht die lebensweltliche Logik von Kulturen zu erfassen, arbeitet sehr genau die Struktur der jeweiligen Christologie heraus und geht auch auf pastorale Anliegen und systematische Diskussionen ein. Durchdrungen ist die gesamte Untersuchung von der Überzeugung, dass die neutestamentlich bezeugte Art und Weise, wie Jesus Frauen begegnete, eine gottgewollte Form menschlichen und gesellschaftlichen Miteinanders besagt. *Feministische Theologie* ist nicht eine bloße Modeströmung, sondern stellt das Leitbild einer Hoffnung dar, „deren Ziel die Umkehr zu einer Gemeinschaft von Gegenseitigkeit, Gleichwertigkeit und Ganzheit ist, in der alle Menschen, Frauen und Männer, all ihre gottgegebenen Fähigkeiten entfalten können und nicht durch stereotype Geschlechterrollen in ihrem Menschsein beschnitten werden“ (260).

Diese Studie ist für die Ausarbeitung einer zeitgenössischen Christologie, für die Forschung im Bereich der kontextuellen Theologie und der feministischen Theologie sowie auch für grundlegende Fragen der theologischen Erkenntnislehre – aufgrund der spezifischen Hermeneutik solcher Glaubensreflexion – von großem Wert und wird der weiteren fundamentaltheologi-

schen Diskussion mit Sicherheit zu denken geben.

Corrigendum: S. 409, 15./16. Zeile: Wesens-einheit [Trennfehler].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

GESELLSCHAFTSLEHRE

■ GUGGENBERGER WILHELM, *Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre. (ITS 51). Tyrolia, Innsbruck 1998. (253). Brosch. S 340,-.

An Luhmann scheiden sich die Geister! Der 1998 verstorbene System- und Gesellschaftstheoretiker hat in seiner gut 30-jährigen Schaffensperiode eine Gesellschaftstheorie entworfen, die an logischer und thematischer Geschlossenheit ihresgleichen sucht. Während die kritische Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule in der Theologie rasch Eingang gefunden hat, stand man dem Ansatz Luhmanns – auch aufgrund der Polarisierung durch die Frankfurter – reserviert gegenüber. Seine der Kybernetik, Mathematik, Biologie und Physik entlehnte „Theoriegrammatik“, Gesellschaft als funktionales, später als sich selbstorganisierendes System zu beschreiben, wurde vor allem wegen ihres Biologismus, ihrer funktionalistischen Auflösung des Subjekts als Grundelement der Gesellschaft und nicht zuletzt aufgrund ihres methodologischen Universalanspruchs (systemtheoretischer Konstruktivismus) zurückgewiesen. Darin liegen auch die Gründe, warum die Theologie mit der Luhmannschen Systemtheorie bislang nichts anzufangen wusste, obwohl Luhmann selbst zeitlebens den Dialog mit der Theologie gesucht hätte.

Schon deshalb also weckt die an der theologischen Fakultät Innsbruck als Dissertation eingereichte Arbeit W. Guggenbergers Interesse, macht sich hier doch endlich wieder einmal ein Theologe daran, aufzuweisen, dass eine Auseinandersetzung mit Luhmann „unumgänglich“ (9) ist. Dabei reicht fürs erste seine Neugier an Luhmanns Gesellschaftstheorie durchaus aus, um Informationen und *know how* für die gesellschaftstheoretisch ja recht bescheiden gewordene Theologie gewinnen zu können. Dass er es letzten Endes deshalb tut, um – überspitzt gesagt – nur vom „Feind“ zu erfahren, wo seine verwundbare Stelle ist, bringt aber die Arbeit um ihre Leistung und Seriosität.

Denn: Guggenberger führt zunächst den/die Leser/in seriös und kompetent, mit anschaulichen Beispielen, in das steile Begriffsgelände der Luhmannschen Gesellschaftstheorie ein, um die