

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

wichtigsten Routen, Griffe und Abgründe der hochartifizialen Semantik der Systemtheorie zu beherrschen. Dass diese recht gelungene Einführung in die Grundidee und Grundbegrifflichkeit der funktionalistischen Gesellschaftstheorie (20–78) die kirchliche Soziallehre vor die Frage der theoretischen Angemessenheit ihrer Prinzipien (Personalität, Solidarität oder Subsidiarität und Verantwortung) stellt, zeigt Guggenberger als zweiten analytischen Schwerpunkt seiner Studie (121–156): In einer hochkomplex ausdifferenzierten Gesellschaft übernehmen nämlich immer mehr die Rationalitäten jeweiliger Teilsysteme der Gesellschaft die gesellschaftliche Entwicklungsdynamik, so dass das Subjekt als gesellschaftliches Einheits- und Handlungsprinzip immer mehr obsolet wird, ohne dass damit die Gesellschaft selbst auseinanderfällt. Angesichts dieser „Diagnose“ (12), die für den Autor eben mit keiner anderen (!) als mit Luhmanns Systemtheorie so zutreffend erstellt werden kann, stellt sich aber schlussendlich die unvermeidliche Frage, wie die Theologie diesen Befund auszuwerten hat.

Dies unternimmt der dritte Schwerpunkt des Buches (79–120 und 157–235), über dessen theoretische Ausführung der Rez. seine Enttäuschung nicht verhehlt. Denn Guggenbergers affirmative Begegnung mit Luhmann schlägt nun jäh um, wobei nicht einmal Luhmann der eigentliche Gegner ist, sondern ein von Luhmann nur korrekt diagnostiziertes evolutives Prinzip. Als ob der Theologe das Motto „Der Teufel sitzt im Detail“, das heißt in der Komplexitätslogik der Systeme, buchstäblich nehmen will, glaubt er das wahre Wesen der (modernen) Gesellschaft und dessen systemtheoretischen Funktionalismus in einem *diabolischen* Mechanismus gefunden zu haben. Guggenberger greift nämlich die von Luhmann verwendete Kategorie des Teufels auf (für den diese wohlgemerkt bloße Negativ-Chiffre zur Chiffre „Gott“ ist, weil jedes strukturalistische Dual einen positiven und einen negativen Wert hat), verleiht ihr aber eine ethisch-metaphysische Qualität. Mehr noch: In einer Art *mythologischer Reduktion* des Luhmannschen Ansatzes kommt er zum Schluss: „Wir dürfen Luhmanns These von der Distinktion als sozialem Schöpfungsakt also wohl trauen, damit aber auch der Vermutung, es handle sich bei dem derart Geschaffenen um eine ‚*diabolische Ordnung*‘. Das meint, dass in der so organisierten Gesellschaft die Prinzipien der Ordnung und des Chaos, des Aufbaus und der Zerstörung die gleichen sind. Diese Gesellschaft existiert unter dem Paradox der Einheit von Ordnung und Unordnung“ (119). Man führe sich diese These vor Augen: Unsere Gesellschaft als solche ist Gestalt

einer teuflischen Ordnung! Originalton Guggenberger: „Das ‚Teuflische‘ erscheint damit als Grundlage *alles* Sozialen“ (193; kursive Hervorhebung F.G.). Welcher „Teufel“ hat hier bloß den Theologen geritten, sich zu einer solchen Aussage zu versteigen? Man ist erstaunt, dass solche Sätze – selbst wenn sie unter Anführungsstriche gesetzt werden – in theologischen Dissertationen noch immer oder soll man sagen: schon wieder vertreten werden können? Von meinem Luhmann-Verständnis aus leitet sich diese dualistische Deutung gerade nicht ab: denn binäre Codes besagen nicht das „Gleiche“, sondern eben das Unterschiedene! Nicht die *Einheit* von Ordnung und Unordnung, sondern die *Differenz* von Ordnung und Unordnung ist der springende Punkt in der Luhmannschen Theorie.

Um hier dem Autor nicht Unrecht zu tun: Ich übe nicht Kritik an seiner theologischen Qualifizierung gesellschaftlicher und individueller Selbstbehauptungs- und Gewaltlogiken mit dem Begriff der Sünde. Dies ist in der Tat das Grundproblem. Wer jedoch meint, die (Aus-)Differenzierungslogik selbst sei des Teufels, der muss – dann aber bitte wirklich in aller Konsequenz – schon die „Schöpfung“ selbst verteuflern. Denn ohne Trennung und Unterscheidung gibt es nicht einmal „nichts“. Natürlich drückt sich Guggenberger um die metaphysisch hochbrisante Frage, ob dieses Schisma von Identität und Differenz schon im schöpferischen Absoluten sei oder erst mit der Welt oder gar dem Menschen gekommen ist – ein Problem, das bekanntlich im Deutschen Idealismus (Hegel, Schelling) schon auf recht problematische Weise beantwortet worden ist oder heute wieder in der Theodizee-debatte eine große Relevanz hat (Kreuzestheologie). Die Bibel antwortet bekanntlich darauf *nicht* mit Gesellschaftstheorie, sondern mit mythischen Bildern: Inmitten einer gefallenen, von der Herrschaft des Satans bestimmten Welt wird eine messianische, geheilte Welt angekündigt (zum Beispiel Lk 10,18), mehr noch: bei Johannes heißt es sogar, dass sie ontologisch schon „im Anfang“ – im Logos-Sohn Jesus Christus – Gestalt annimmt.

So besteht also m.E. der methodologische Fehler Guggenbergers in der Vermischung zweier völlig verschiedener Diskursarten: der mythisch-symbolischen und der sozialwissenschaftlich-systemtheoretischen. Unbeschadet der inspirierenden Dimensionen des Evangeliums, die der Autor zu Recht als Handlungsalternative gegenüber Selbstbehauptungstendenzen herausarbeitet – zu sagen, dass die versöhnte, auf Gewaltfreiheit bauende Einheit der Gesellschaft und ihrer Systeme von einer „biblisch fundierten Theologie“ (224) her „vor aller Differenz“ (192ff) liege, dass die binäre Ordnung nur auf „Welt-

bemächtigung“ (227) hinauslaufe, verkennt m.E. sowohl die Systemtheorie als auch die Bibel. Wenn schon, dann nicht vor, sondern *nach* aller Differenz zeigt sich das christliche Handeln als christliches. So gesehen halte ich Guggenbergers Zuflucht zur Allerweltsformel der „Kontrastgesellschaft“ (233) und des Evangeliums als „Alternativmodell“ (10) für gesellschafts-theoretisch und sozialetisch kaum weiterführende Metaphern. Sie drückt sich letztlich um eben das, was in Guggenbergers Dialog mit Luhmann zu leisten gewesen wäre: die Herausforderung aktueller Gesellschaftstheorien für eine christliche *Theorie* der Gesellschaft aufzugreifen und auf der *Höhe ihres Theorieniveaus* Antworten zu suchen. Das bleibt Guggenberger dem Leser schuldig. An der Stelle einer christlich orientierten Theorie gesellschaftlichen Handelns flieht der Theologe in das Reich dualistischer Metaphern und Symbole. So aber scheitern die (theologischen) Geister an Luhmann.

Linz

Franz Gruber

KIRCHENGESCHICHTE

■ GANZER KLAUS, *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Suppl.-Band 4). Herausgegeben von Smolinsky Heribert und Meier Johannes (VIII und 740), Aschendorff, Münster 1997. Geb. DM 150,-.

Der stattliche Band vereinigt über 20 Beiträge des angesehenen Kirchenhistorikers K. Ganzer, die im Verlauf eines Vierteljahrhunderts entstanden sind. Aus Anlass des 65. Geburtstages des Autors haben die Herausgeber diese interessante und wertvolle Auswahl getroffen, durch die nun auch teils etwas entlegene Arbeiten leichter zugänglich sind. Der zeitliche Bogen der behandelten Materien spannt sich vom 11. bis zum 20. Jahrhundert, umfasst also das 2. Jahrtausend der Geschichte der Kirche.

Den Schwerpunkt seines Forschens hat K. Ganzer zweifellos auf das Konzil von Trient gelegt, aber auch die Frage der Bischofsbestellungen hat ihn immer wieder beschäftigt. Hervorgehoben seien aber auch seine Studien zur Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Nach diesen allgemeinen Hinweisen sei auf einige der Beiträge des Sammelbandes kurz eingegangen. Ganzer in Trier gehaltene Antrittsvorlesung „Das Kirchenverständnis Gregors VII.“ schärft den Blick für die gewaltige Umstruk-

turierung der Kirche seit diesem und durch diesen Papst. Die „Kleruskirche“ des 2. Jahrtausends wurde damals grundgelegt, wobei gleichzeitig der universalkirchliche Anspruch Roms eine starke Akzentuierung erfuhr. Derselbe Prozess wird an der Entwicklung des römischen Kardinalkollegiums greifbar, dem eine eigene Studie gewidmet ist. Auch „die römischen Kardinäle“ beschritten „den Weg von einem stadtrömischen zu einem universalkirchlichen Kolleg, das den Rang eines päpstlichen Senats erlangte und zu einem wichtigen Glied innerhalb der hierarchischen Stufenleiter der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kirche wurde“ (16). Die zunehmende Bedeutung dieser Institution wird auch durch die Rolle unterstrichen, die sie für die Papstwahl erhielt (21). An diese Entwicklung knüpft auch die Abhandlung über „die Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel“ im 12. und 13. Jahrhundert an. Es ging dabei ja ebenfalls um eine Zurückdrängung des Laienelementes. Wie freilich die ehemalige konkrete Mitwirkung des Volkes bei Bischofsbestellungen aussah, bleibt „schillernd und vieldeutig“ (44), und schon im christlichen Altertum kam den Laien „keine dem Klerus gleichberechtigte Funktion beim Wahlvorgang zu“ (48).

Besonders gewichtig sind Ganzers Beiträge, die sich mit dem Konzil von Trient und dessen Auswirkungen befassen. Er zeigt zum Beispiel „Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert“ auf, die vor allem Italien betrafen, von dort aus aber auch die Gesamtkirche beeinflussten. Dass das Wirken von Reformkräften wie Contarini und Morone vor allem durch den Caraffapast Paul IV. konterkariert wurde, bildet eine eigenartige Tragik. Die Folge war u.a. eine Verengung im religiös-kirchlichen Leben. In diesem Zusammenhang erörtert Ganzer auch die Frage: „Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?“ Er zeigt auf, dass vereinfachende Klischees die Wirklichkeit nicht treffen, dass zwar sicher Reformimpulse von Trient ausgingen, dass aber zum Beispiel die Rolle der sogenannten Reformpäpste „bei der Verwirklichung der Trienter Reformen“ bisher überschätzt worden ist (232). So wurde etwa das Wirken einer so ausgeprägt reformerischen Kraft wie des Erzbischofs Paleotti von Bologna „immer wieder behindert durch den päpstlichen Gouverneur in Bologna“ (230). Ein wichtiges Mittel der Reform wurde vom Konzil in der „Errichtung von Priesterseminaren“ gesehen. Die Realisierung dieser Institution ging aber nur sehr zögerlich vonstatten (486). Zu Recht betont wird, dass das entsprechende Konzilsdekret keinerlei Abwertung des Universitätsstudiums bezweckte. Den Beitrag des Konzils