

telt, wobei der Beitrag der „kleinen“ Fakultäten nicht zu kurz kommt. Die zeitlich anschließenden Beiträge von W. Imkamp und M. Lochbrunner heben sich hiervon durch eine nach Disziplinen und Fakultäten gegliederte Darstellung ab, die sicher materialreich und informativ ist, deren Ausführlichkeit aber in keinem angemessenen Verhältnis zu anderen Teilen des Handbuches mehr steht. Mehr noch gilt das für die Kapitel über die katholische Literatur (H. Pörnbacher), die Kirchenmusik (S. Gmeinwieser) und die bildende Kunst (E. Schmid/E. van Treek-Vaassen): Hier wird, auch angesichts der lange vorherrschenden Geringschätzung, zum Teil Grundlagenarbeit geleistet. Wenn aber die Entwicklung der kirchlichen Glasmalerei etwa soviel Raum beansprucht wie die Darstellung des kirchlichen Widerstands im Dritten Reich, ist innerhalb eines Handbuchs mit vorgegebenem Umfang keine sachgerechte Schwerpunktbildung mehr erkennbar. Ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben in Bayern entsprechend sind auch die vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit (W. Pötzl) breit behandelt; H. Reifenbergs Skizze zur Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens wird damit anschaulich ergänzt. Daß das Kapitel zur Ordensgeschichte (F. Renner/P. Rummel/I. Wetter) vor allem bei der großen Zahl nichtmonastischer weiblicher Ordensgemeinschaft in erheblichem Umfang Gründungsdaten mitteilt, ist zwangsläufig, immerhin werden bei Renner aber auch die Hintergründe der Restauration des Benediktiner- und Zisterzienserordens in Bayern nach 1830 deutlich.

Insgesamt hätte dem Werk vor allem eine deutlichere und sachgerechte Schwerpunktbildung gutgetan. Im übrigen werden Qualitätsunterschiede zwischen den einzelnen Beiträgen bei einem Sammelwerk mit einer so großen Mitarbeiterzahl nie zu vermeiden sein. Die Kapitel, die zuverlässig und umfassend informieren – teilweise die Forschung deutlich voranbringen –, überwiegen aber so klar, daß man dem Handbuch einen erfolgreichen Beginn attestieren kann. Wenn es gelingt, in den noch ausstehenden Bänden – unter dann allerdings schwierigeren Bedingungen – das Konzept einer Darstellung der kirchlichen Entwicklung im „Geschichtsraum Bayern“ zu verwirklichen, verfügen wir über eine beispielgebende kirchliche Landesgeschichte. P. FRANKE

3. Systematische Theologie

LINDBECK, GEORGE A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*. Religion und Theologie in einem postliberalen Zeitalter (Theologische Bücherei 90). Gütersloh: Mohn 1994. 212 S.

Bei der vorzustellenden Publikation handelt es sich um die Übersetzung von George Lindbecks (L.) 1984 erschienenem Buch „The Nature of Doctrine“, einer der wichtigsten theologischen Veröffentlichungen der letzten Jahre in den USA. Der renommierte Theologieprofessor an der Yale-University hat sich in den letzten 35 Jahren in seinen Publikationen immer wieder intensiv mit den die Konfessionen trennenden Fragen der Lehre beschäftigt. Auch „The Nature of Doctrine“ verdankt sich einem ökumenischen Interesse: der Suche nach einem Paradigma, in dem die Lehrunterschiede zwischen den großen christlichen Konfessionen überwunden werden können, ohne deren konfessionell geprägte historische Identität verleugnen zu müssen. Diese ökumenische Fragestellung impliziert eine lehrmäßige: Wie muß die Natur religiöser Lehrsätze verstanden werden, damit Identität und Veränderung sich nicht notwendig ausschließen? Diese Problemstellung führt zu der noch allgemeineren Frage nach der Natur von Religion überhaupt, so daß L. in seinem Buch die Frage behandeln muß, wieweit gegenwärtige Religionstheorien und Theorien religiöser Lehrsätze lehrmäßige Konstanz bei gleichzeitiger Variabilität erklären können.

L. unterscheidet in einem ersten Schritt drei verschiedene Typen von Religionstheorien, von denen jeder eine bestimmte Sicht der Natur und Funktion religiöser Doktrinen impliziert. Die „propositionalistische“ Sicht betont den kognitiven Aspekt der Religion und die permanente Wahrheit religiöser Lehren. „Erfahrungs- und ausdrucksorientierte Religionstheorien“ stellen besonders die erfahrungsmäßigen und symbolischen Elemente der Religionen heraus. In dieser Sichtweise sind Lehrsätze nichtdiskursive und

nichtinformativ sprachlich-symbolische Ausdrucksweisen religiöser Erfahrungen. L. weist ausdrücklich darauf hin, daß es Theologen (z. B. K. Rahner und B. Lonergan) gibt, die die beiden bisher genannten Typen kombinieren. Er rechnet solche „gemischten“ Theorien allerdings der erfahrungs- und ausdrucksorientierten Gruppe zu. Als drittes Religionsparadigma nennt er die „kulturell-sprachliche“ Theorie, die Religion analog zu Sprachen und Kulturen versteht. Aus dieser Religionstheorie ergibt sich eine Regeltheorie der Lehrsätze. – Im folgenden fassen wir zuerst L.s Analyse der verschiedenen Religionstheorien zusammen, um uns dann seiner Behandlung der Natur religiöser Lehrsätze zuzuwenden.

Im zweiten Kapitel der „Christlichen Lehre“ untersucht L. nichttheologische Gründe für eine kulturell-sprachliche Religionstheorie. Er argumentiert, daß, wenn man von einem nichtreligiösen Standpunkt aus die Beziehung zwischen Religion und Erfahrung beschreiben will, der kulturell-sprachliche Ansatz anderen Theorien überlegen ist (52 f.). Religionen sind nicht symbolische Ausdrucksweisen vorsprachlicher Erfahrungen, sondern erzeugen vielmehr Erfahrungen (52 f.). Das theoretische Hauptproblem einer erfahrungs- und ausdrucksorientierten Religionstheorie ist deren Rekurs auf eine vorreflexive bzw. vorsprachliche Erfahrung. Sowohl Wittgensteins Privatsprachenargument (64) als auch L.s Hinweis auf den Unterschied zwischen Intentionen erster und zweiter Ordnung und Ockhams Rasiermesser (65 f.) sprechen gegen unthematische/vorsprachliche religiöse Erfahrungen. Eine Folge dieser Sicht ist L.s Ablehnung aller Versuche, eine allen Religionen zugrundeliegende religiöse Erfahrung zu finden, die nur unterschiedlich thematisiert werde. – Der kulturell-sprachliche Ansatz bestimmt die Beziehung zwischen Innerem und Äußerem einer Religion, zwischen Erfahrung und kategorialer Fassung entgegengesetzt zum liberalen Paradigma (62). Religionen sind für L. „... umfassende Interpretationsschemata ... die die menschliche Erfahrung und das Verständnis des Selbst und der Welt strukturieren“ (55). Religiöse Mythen, Erzählungen und Symbole dienen dazu, die Annahmen und Handlungen der Menschen in Übereinstimmung mit dem zu bringen, das „... viel wichtiger als alles andere im Universum ist ...“ (56). Religion stellt somit einen kulturellen und sprachlichen Rahmen zur Verfügung, um die Gesamtheit menschlichen Denkens und Lebens zu interpretieren. Religiös zu werden gleicht mehr der Einübung einer Fähigkeit als der Kategorialisierung von Erfahrungen. Religiöses „Wissen“ ist so eher ein „knowing how“ als ein „knowing that“. – Im dritten Kapitel fragt L. nach der theologischen Relevanz einer kulturell-sprachlichen Religionstheorie. Wird diese Theorie dem Selbstverständnis religiöser Menschen gerecht? Dabei behandelt er drei Problemkreise: 1) Religiöse Wahrheits- und Unüberholbarkeitsansprüche (74–82); 2) interreligiöse Dialoge (82–87); 3) die Möglichkeit der Erlösung der Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften (87–100). – Eine kulturell-sprachliche Religionstheorie versteht den religiösen Wahrheitsanspruch als Behauptung der Angemessenheit der Kategorien einer Religion in bezug auf das, was das Wichtigste im Universum ist. – In einem Exkurs zum Wahrheitsbegriff untersucht L. die Vereinbarkeit des kulturell-sprachlichen Ansatzes mit dem traditionellen korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis (100–109). Für ihn ist Wahrheit als Korrespondenz nicht auf religiöse Propositionen erster Ordnung beschränkt, sondern bezieht sich auf das ganze Leben der Gläubigen und Gemeinschaften (102 f.). Wahrheit als Korrespondenz ist ein Teil der umfassenden Konformität des Gläubigen mit Gott. Eine religiöse Proposition kann nur wahr im Sinn einer Korrespondenz sein, wenn sie Teil einer Praxis ist, die hilft, die Korrespondenz erst „hervorzubringen“. Religiöse Sätze sind erst wahrheitsfähig, wenn sie kategorial und intrasystematisch wahr sind. Intrasystematisch wahr ist ein Satz, wenn er mit den Konzepten und Kategorien des Systems vereinbar ist, innerhalb dessen er geäußert wird. Kategoriale Wahrheit bedeutet, daß der religiöse Begriffsrahmen in der Lage ist, sich auf das Wichtigste im Universum zu beziehen. Kategoriale und intrasystematische Wahrheit sind je für sich genommen, notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für die von L. sogenannte ontologische Wahrheit. L. glaubt, daß sein weiter Begriff der Konformität des Menschen zu Gott eine realistische Auffassung von Wahrheit als Korrespondenz von Aussage bzw. des Geistes und göttlicher Realität impliziert, wenn man Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen *modus significandi* und dem *significatum* berücksichtigt (104 f.). Theologen können

sagen, daß ihre Aussagen über Gott wahr sind, ohne angeben zu können, wie sich ihre Aussagen auf Gott beziehen. Die Gläubigen sind berechtigt, auf Gott in Weisen zu reagieren, die durch die „stories“ über ihn nahegelegt werden, obwohl er sich menschlichem Verständnis entzieht.

L. behauptet, eine kulturell-sprachliche Religionstheorie und die ihr korrespondierende Regeltheorie der Lehrsätze könne besser als konkurrierende Modelle Identität und Wechsel von Dogmen erklären. Die propositionalistische Sicht behandelt Dogmen als ewig wahre und unwandelbare Aussagen. In diesem Paradigma schließen sich Dauerhaftigkeit und Wandel von Dogmen aus. In der erfahrungs- und ausdrucksorientierten Religionstheorie fungieren Dogmen als nichtdiskursive Symbole, die für religiöse Übereinstimmung oder Verschiedenheit nicht wesentlich sind. Die kulturell-sprachliche Religionstheorie versteht Dogmen dagegen als Regeln. „Anders als Aussagen oder expressive Symbole bewahren Regeln unter den wechselnden Bedingungen von Angleichung und Konflikt eine unveränderliche Bedeutung. So können manchmal Gegensätze bei Regeln aufgehoben werden, ohne die jeweils andere zu verändern, indem man spezifiziert, wann oder wie sie zur Anwendung kommen soll, oder indem man festsetzt, welchem der konkurrierenden Bezugssysteme der Vorzug zu geben ist“ (37).

Im vierten Kapitel sucht L. theologische Gründe für eine Regeltheorie der Lehrsätze. Der theologische Gebrauchswert einer Regeltheorie hängt davon ab, in welchem Maß sie Normativität, Dauerhaftigkeit und (für römisch-katholische Christen) Unfehlbarkeit der Lehren erklären kann. – L. beschreibt die moderne Stimmung als eine gemeinschaftlichen Normen feindliche. Sowohl religiöser und ideologischer Pluralismus als auch soziale Mobilität haben das Verständnis für soziale Bindungen ausgehöhlt. Die Aversion gegen Dogmen hat aber auch theoretische Gründe (118). Die traditionelle propositionalistische Auffassung von Dogmen kann nicht die Entstehung neuer und die Veränderung alter Lehren erklären, was der ausdrucksorientierten Sicht sehr gut gelingt – allerdings um den Preis der Aufgabe der Identität von Dogmen. Der Schlüssel zu L.s Lösungsversuch dieses Dilemmas ist seine Unterscheidung zwischen Aussagen erster und zweiter Ordnung, verbunden mit seinem regulativen Dogmenverständnis. Lehrsätze können propositionalistisch oder symbolisch gebraucht werden, aber *qua* Dogmen sind sie Propositionen zweiter Ordnung, d. h. Sätze, die etwas über die religiöse Sprache erster Ordnung und die Praxis der Gemeinschaft aussagen (122). Lehrmäßige Identität bedeutet nicht Zustimmung zu der immer gleichen Formel, sondern „... die Befolgung derselben Direktiven, die bei ihrer ersten Formulierung wirksam waren“ (124). Daraus folgt, daß Treue gegenüber der Lehre eher dem Befolgen einer Regel als dem Auswendiglernen einer Formel gleicht. – Wie erklärt dieses regulative Dogmenverständnis aber die Identität gewisser praktischer Dogmen und die Wahrheit des Glaubens an religiöse Lehren? L. unterscheidet zwischen unbedingt wesentlichen/notwendigen und bedingt wesentlichen/notwendigen Dogmen und innerhalb der bedingt notwendigen Dogmen zwischen vorübergehenden und dauerhaften. Bei den vorübergehend bedingt notwendigen Dogmen ist noch einmal zwischen umkehrbaren und unumkehrbaren zu unterscheiden (128 f.). Während unbedingt notwendige Dogmen permanent sind, können bedingte sowohl permanent als auch zeitlich sein. Mit diesen Differenzierungen kann er auch dem römisch-katholischen Unfehlbarkeitsverständnis gewisser Dogmen gerecht werden. Regeln, die durch bestimmte Dogmen instantiiert sind, sind auch in wechselnden Kontexten, in denen sie anwendbar sind, permanent gültig. Die logische Form einer Regel ist „Wann immer diese oder jene Bedingung vorherrscht, gilt diese oder jene Lehre“ (132). Insofern sind also nur die Umstände veränderlich, aber nicht im eigentlichen Sinn die Lehre. – Im fünften Kapitel fragt L. nach der Vereinbarkeit des eigenen Anspruches von Lehrsätzen mit einem regulativen Dogmenverständnis. Dabei konzentriert er sich auf die „... Behauptungen der Unbedingtheit der klassischen christologischen (und trinitarischen) Bestimmungen, der Unumkehrbarkeit der marianischen Entwicklungen und der Unfehlbarkeit des Lehramtes“ (134) als Testfälle für seine Theorie. Wenn die regulative Dogmenauffassung „... ein nichtreduzierendes Grundgerüst für die Diskussion zwischen denen, die ganz und gar nicht übereinstimmen [in bezug auf die Angemessenheit dieser drei Prädikate] ...“ (134) bieten kann, ist sie als erfolgreich anzusehen. – L.s Interpretation der Glaubensbekenntnisse von Nicäa und

Chalcedon illustriert, wie Dogmen als Instantiierungen grundlegender Regeln verstanden werden können. Er identifiziert in den Symbola von Nicäa und Chalcedon drei grundlegende christologische Regeln. Die frühen trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen kann man „... als das Produkt des vereinten logischen Druckes dieser drei Prinzipien ... analysieren ...“ (139), der zur Aussage einer ganz bestimmten Relation zwischen Jesus Christus und Gott zwingt. Sowohl Christen als auch Nichtchristen können so in gleicher Weise Nicäa und Chalcedon als paradigmatische Regeln verstehen, die unabdingbar für die Bildung und Bewahrung der christlichen Identität wurden. – Auch die Marianischen Dogmen und das Unfehlbarkeitsdogma lassen sich als Instantiierungen von Regeln verstehen. Treue zu diesen Dogmen hängt immer mit der Erkenntnis der Umstände zusammen, unter denen diese Regeln Anwendung finden können und sollen. Wenn Dogmen als Regeln verstanden werden können, besteht kein Anlaß, wie in den propositionalistischen Deutungen, zusätzlich eine ontologische Referenz der Dogmen zu fordern.

Im letzten Kapitel erläutert L. die theologischen Konsequenzen seines Ansatzes. Er versucht zu zeigen, daß auch in einem kulturell-sprachlichen Ansatz Theologie die traditionellen Aufgaben (deren Erfüllung zugleich Kriterium jeder Theologie ist) der Sicherung der Glaubwürdigkeit, der Anwendbarkeit und der Mittelbarkeit des christlichen Glaubens erfüllen kann. – Er beschreibt systematische Theologie als die „... normative Explikation der Bedeutung einer Religion für ihre Anhänger“ (164). Theologie im kulturell-sprachlichen Paradigma sucht religiöse Bedeutungen nicht außerhalb, sondern *innerhalb* der christlichen Sprachspiele und Lebensformen. Theologie hat die Aufgabe, „dichte Beschreibungen“ der Sprachspiele und Lebensformen der christlichen Religion zu geben. – Dabei soll die Auslegung der kanonischen Schriften intratextuell geschehen, d. h. man sucht den immanenten Sinn der Texte. L. glaubt, daß religiöse Texte, wie Klassiker der Literatur, ihre eigenen „Bedeutungsfelder“ hervorrufen. Für Gläubige kann die von ihren kanonischen Texten geschaffene Welt das „Universum absorbieren“ (170). – L. faßt die Bibel als Ganze als eine realistische Erzählung auf. Sie ist für ihn ein „... gewaltiger, lose strukturierter, nicht fiktionaler Roman ...“ Als realistische Erzählung gelesen, wird die Identität Jesu in der Bibel nicht durch seine historische Bedeutung oder seinen metaphysischen Status, sondern durch die Erzählungen der Evangelien über ihn bestimmt (175). – Die Aufgabe der Sicherung der praktischen Anwendbarkeit des Glaubens ähnelt für L. in gewissem Sinn der Futurologie. „... ein theologischer Vorschlag wird insofern sowohl glaubwürdig wie auch anwendbar befunden, als er im Blick auf ein eschatologisch und empirisch vertretbares Szenario dessen, was kommen wird, praktikabel erscheint“ (183). Im Zusammenhang mit der Aufgabe der Sicherung der Mittelbarkeit des Glaubens stellt sich L. den Vorwürfen des Relativismus und des Fideismus. – Der theologische Liberalismus hat die Aufgabe der Sicherung der Mittelbarkeit als Übersetzung des Glaubens in moderne Kategorien auf der Basis universal Vernunft- und Sinnkriterien verstanden. Die postliberale Zurückweisung dieses „epistemological foundationalist project“ impliziert allerdings nicht notwendig Irrationalismus (190). Rationalitäts- und Sinnkriterien sind nicht unabhängig von ihrem jeweiligen Anwendungsgebiet und Paradigma. Dies bedeutet aber nicht Beliebigkeit bei der Wahl der Paradigmen. Allerdings sind die Normen dieser Wahl zu subtil, um angemessen in Kriterien formuliert werden zu können (191). – Postliberale Theologie ist auch nicht fideistisch. Sie erlaubt *ad-hoc-Apologien* in der Auseinandersetzung mit anderen Disziplinen, einschließlich der Philosophie. Aber eine intrasystematische Theologie beachtet den Unterschied zwischen Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang; die Logik des Glaubens – des Argumentierens *im* Glauben – ist eine andere als die des Zum-Glauben-Kommens – des Argumentierens *vor* dem Glauben (193). – Für L. ist die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens eine Funktion seiner assimilativen Kräfte, d. h. seiner Fähigkeit, einen Rahmen zur Verfügung zu stellen, der auch neue Situationen und Erfahrungen schlüssig und mittelbar erklären kann (192). Die deutschsprachige Übersetzung ist im ganzen zuverlässig, verkehrt allerdings den 1. Satz von S. 32 in sein Gegenteil.

In einem Übergangsstadium, in dem der einst kulturell fest etablierte christliche Glaube noch nicht eindeutig de-etabliert ist, bietet L. ein neues Paradigma zum Verständnis religiöser Lehren und der Theologie an, das den gewandelten Anforderungen in

einem postliberalen Zeitalter gerecht werden kann. Sein Ansatz eröffnet die Möglichkeit, in einem postmodernen Kontext die Identität und die identitätsstiftenden Kennzeichen der Kirche zu bewahren, ohne dogmatisch oder kommunikationsunfähig zu werden. Für L.s deutschsprachige Leserinnen und Leser scheint mir besonders sein Gespräch mit der Kulturanthropologie, der Soziologie und Wittgensteins Philosophie interessant, das neue Perspektiven in der Diskussion um theologische Methoden und Aufgaben eröffnen kann. – Zum Schluß soll noch angemerkt werden, daß L.s Teilnahme am Vatikanum II sein Verständnis davon beeinflusst hat, wie eine Rückkehr zu den „Quellen des Glaubens“ die Theologie von innen heraus erneuern kann. In einer ähnlichen Weise können katholische Männer und Frauen, die die Ziele dieses Konzils teilen, von L. lernen, wie man in einer neuen postliberalen Ära dem „Geist des Konzils“ treu bleiben kann.

M. PARKER / O. WIERTZ

DALLMANN, HANS-ULRICH, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*. Stuttgart: Kohlhammer 1994. 232 S.

Rechnet man Vorwort (11–12) und Einleitung (13–19) ab, so hat das vorliegende Buch 3 Teile. Im ersten (Darstellung der Luhmannschen Theorie, 20–113) geht es vor allem um die Systemtheorie Luhmanns. Im Zentrum dieser Theorie steht die Verabschiedung der sogenannten alteuropäischen Denkfiguren. Die Bewußtseinsphilosophie (von Descartes bis Husserl) mit ihren Grundbegriffen und Fragestellungen soll sowohl beerbt als auch überboten werden. In der Bewußtseinsphilosophie haben Welt- und Selbsterkenntnis des Individuums das Bezugsproblem und den Denkraum gebildet. Die Systemtheorie Luhmanns bricht mit diesem Ausgangspunkt und hat daher keine Verwendung für den Subjektbegriff. Sie ersetzt ihn durch den Begriff des selbstreferentiellen (= selbstbezüglichen) Systems. Dies bedeutet, daß jedes Element und jede Einheit, die in dem System vorkommen, durch dieses System selbst konstituiert werden, keinesfalls aber aus dessen Umwelt bezogen werden. „N. Luhmann versucht über eine allgemeine Theorie sozialer Systeme Zugänge zu den Phänomenen Sozialität und Gesellschaft zu gewinnen. Grundlegend sind dabei die Probleme Komplexität und Selbstreferenz. Grundsätzlich findet jedes mit Sinn operierende System eine für es nicht voll erfassbare Fülle von Möglichkeiten vor, die es zu reduzieren gilt, um fortbestehen zu können. Reduktion dieser Komplexität, ja sogar der Aufbau einer eigenen Identität – als Identifikation eigener Strukturen – geschieht selbstreferentiell, das heißt unter Selbstbezug“ (63). Im weiteren Verlauf des ersten Teils wird die Systemtheorie nun auf die Kirche angewandt. Dies deshalb, weil eine Gesellschaftstheorie nicht ohne Rücksicht auf die Tatsache ausgearbeitet werden kann, daß es Religion gibt. Luhmanns Religions- und Kirchentheorie bedenkt vor allem drei Bereiche der Kirche: Zum einen ist der Glaube ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, zum andern ist die Religion ein gesellschaftliches Subsystem und schließlich ist (in den westlichen Industrienationen) die Kirche auch eine bürokratische Organisation. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (N. Luhmanns theologische Rezeption, 114–178) unterscheidet D. zwei Gruppen. In der ersten geschieht die Rezeption Luhmanns in systematischem Interesse, in der zweiten liegt eine Rezeption in kirchen- und religionstheoretischem Interesse vor. Zur ersten Gruppe zählen vor allem die „Münchener“: Eilert Herms, Wolfhart Pannenberg, Trutz Rendtorff und Falk Wagner. Die Auseinandersetzung dieser Männer mit Luhmann ist schon älteren Datums und hat keine greifbaren Resultate gebracht. M. a. W. die Diskussion ist einfach abgebrochen worden. Zur zweiten Gruppe zählen Karl-Wilhelm Dahm, Hans-Eckehard Bahr, Rainer Neu, Hans-Joachim Höhn (der einzige Katholik, wenn ich richtig informiert bin) und Traugott Schöfthaler. Auch hier hat die Diskussion keinen nennenswerten Widerhall gefunden, wenn man einmal von den obligatorischen „Fußnotenschlachten“ absieht. Im (kurzen) dritten Teil des vorliegenden Buches (Zur Kritik N. Luhmanns, 179–211) zieht D. ein Fazit. Hier das Resümee: „So bestehend einzelne Analysen N. Luhmanns auch immer sein mögen, ihnen eignet aus dieser Konzeption heraus immer ein affirmativer Impetus, der mit dem der Theologie als kritischer Wissenschaft in einem Widerspruch steht. Deswegen kann der Theologie auf keinen Fall geraten werden, N. Luhmanns Theorie unbesehen zu einer eigenen zu machen ... Aber