

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

gerade wegen des universalistischen Charakters und wegen des Konkurrenzverhältnisses der funktionalen Systemtheorie Niklas Luhmanns zu Kirche und Theologie wird sich die Theologie immer wieder genötigt sehen, sich kritisch mit diesem auseinanderzusetzen“ (211). – Ein Literaturverzeichnis (212–228) und ein Register (229–232) schließen dieses wertvolle Buch ab. Für das Gebiet der Organisation der Religion (also u. a. für das Kirchenrecht) dürfte die Systemtheorie Niklas Luhmanns von großer Bedeutung sein. Freilich sind viele Gedanken so ungewohnt und liegen viele Aussagen so quer zu dem bisher Gewohnten, daß es außerordentlich schwerfällt, die Theorie Luhmanns zu verstehen und (auf die Organisation der Religion) anzuwenden. R. SEBOTT S. J.

DIE INDIANISCHEN GESICHTER GOTTES. Hrsg. von *Thomas Schreijäck*. Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation 1993. 307 S.

Als die IV. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats, die anlässlich des *Quinto Centenario* 1992 in Santo Domingo stattfand, die lange marginalisierte Frage der indigenen und afroamerikanischen Kulturen und Religionen aufgriff und im Sinn einer Inkulturation in ihr Schlußdokument aufnahm, vollzog sie kirchenamtlich, was Theologen des Kontinents seit geraumer Zeit reflektiert und gefordert hatten. Diese Arbeit der Theologen im Vorfeld wird in dem vorliegenden Band für exemplarisch ausgewählte indianische Kulturen Lateinamerikas dokumentiert. Es handelt sich um eine Aufsatzsammlung, die unter dem Titel *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos* 1990/91 in verschiedenen Ländern des Subkontinents erschienen ist. Die Verfasser des ursprünglichen Werks, das von dem peruanischen Ethnohistoriker *Manuel Marzal* koordiniert und eingeleitet wird, sind allesamt Jesuiten, die zum Teil jahrelang unter indigenen Völkern gelebt und dort ethnologisch oder pastoral gearbeitet haben, so daß ihnen in der Regel die Kompetenz von Zeitzeugen, Kulturanthropologen und Theologen zukommt. Indianischer Abstammung ist keiner von ihnen, zwei von ihnen (*M. Marzal* und *B. Melià*) stammen aus Spanien. Ausdrücklich wird die „Außenperspektive“ (26) betont. Bei der deutschen Ausgabe werden die Perspektiven etwas verschoben.

In der Einleitung nennt *Marzal* nach einem kurzen Blick auf die Lehren der ersten Evangelisierung und auf die heutige die Besonderheiten des Buches, dessen Thema die auf etwa 28 Millionen Menschen geschätzte indigene Bevölkerung ist. Näherhin werden vier indianische Völker auf ihre Religion hin befragt, d. h. auf das System von Glaubensüberzeugungen, Riten, Organisationsformen und ethischen Normen. Dabei ist insbesondere das Moment eines „echten Synkretismus“ zu beachten, das als „Indianisierung“ des Christentums Anerkennung verdiene, die „indianischen Gesichter Gottes“ zeige und die Frage einer „zweiten Evangelisierung“ der indigenen Gesellschaften stelle. Der erste Beitrag des Mexikaners *Eugenio Maurer* befaßt sich mit der Religion der *Tseltales*, die den Mayas entstammen und heute als größte Ethnie im süd-mexikanischen Chiapas leben. Er schildert die wesentlichen Glaubensvorstellungen und Riten der traditionellen Religion, legt eine Bestandsaufnahme der Evangelisierung vor und plädiert für ein Tseltal-Christentum, das eine neue Synthese darstellt. Der in Lima lehrende *Manuel Marzal* behandelt sehr informativ die Religion der *Quechua* im „trapezio andino“, d. h. im süd- andinen Perú, stellt die Elemente von deren religiösem Grundmodell dar (religiöse Riten, Kosmovision und Gruppe), die Geschichte des Christentums der Quechua sowie dessen Veränderung unter städtischen Bedingungen. Der Bolivianer *Xavier Albó* stellt die religiöse Erfahrung des Volks der *Aymara*, dessen 2 Millionen Mitglieder heute über Bolivien, Peru und Chile verstreut leben, so dar, daß er das religiöse Erleben im Lebenszyklus, von der Geburt bis zum Tod rekonstruiert und die dort verankerte Erfahrung auf ihre bevorzugten Zeichen, ihre Werte und ihr Befreiungspotential hin analysiert. Der seit langem in Paraguay lebende Katalane *Bartomeu Melià* schließlich beschreibt die Religion des Volks der *Tupí-Guaraní*, deren religiöse Seinsweise (ñande rekó marangatú) von der Bedeutung des „Wortes“ her erschlossen werden muß, das sich auch in Gesang und Tanz äußert und in den Mythen, auch dem der „Erde ohne Leid“, grundgelegt ist. Ein in der spanischen Ausgabe enthaltener Beitrag des Mexikaners *Ricardo Robles* über die *Rarámuri*, die auch unter dem Namen *Tarahumares* bekannt sind und in Nordmexiko leben, ist in der deutschen Ausgabe „aus redaktionstechnischen Gründen“ nicht