

jektiven Eucharistiefeyer spricht – ist schließlich der Logos, der sich in den Logoi mitteilt (vgl. 336–338).

Wie ist nun das Gesamtergebnis vorliegender Arbeit zu beurteilen? Die Ergebnisse fügen sich konsequent in das Bild, das wir von Origenes im allgemeinen und von seiner Schriftauslegung, Allegorisierung und Systematisierung im besonderen haben. Noch mehr, die von L. herausgeschälte origenische „Eulogisierung“ bzw. „Verwortung“ der Eucharistie vertieft eigentlich unser Verständnis der inneren Dynamik der allegorisierenden Spiritualisierung des Origenes. Man versteht jetzt viel besser, nicht nur wie sondern auch warum Origenes allegorisiert, spiritualisiert und verwortet. Der theologische Hauptgrund (der *Logos*, ist die zentrale Wirklichkeit des christlichen Lebens) und der erkenntnistheoretische Hauptgrund (platonisches Denken) werden von L. klar herausgestellt. Hier, in der Theologie und Systematik, liegt die Stärke der Arbeit, die freilich gewisse Schwächen nicht ausschließt. Daß man bei Origenes unterscheiden muß zwischen inkarnatorischem Glauben und platonischem Denken ist klar. Aber man vermißt eine ernsthafte Diskussion der theologischen bzw. theologiegeschichtlichen Bedeutung dieser ungelösten Spannung. L. hat die analysierten Texte weitgehend alle über einen Kamm geschoren, ohne z. B. zwischen den mehr kerygmatischen Homilien und den mehr wissenschaftlichen Kommentaren konsequent zu unterscheiden. Die Origenes-Forschung fragt nämlich zu Recht, ob und inwieweit eine Entwicklung bzw. Spiritualisierung *innerhalb* der Werke des Origenes stattgefunden hat. Eine weitere Schwäche: Es wurde zu wenig detaillierte Textauslegung geliefert. Nur selten findet man im Text oder im Apparat den origenischen Text selber sorgfältig kommentiert und analysiert. Das macht es dem Leser schwer, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Schließlich muß man sich auch fragen, ob ein anderer hermeneutischer Ansatzpunkt nicht ein anderes oder anders formuliertes Ergebnis ergeben hätte. Trotzdem, L. legt eine Arbeit vor, die unsere Kenntnis des Eucharistieverständnisses bei Origenes wesentlich erweitert und vertieft. Die Reihe der Innsbrucker Theologischen Studien hat damit einen guten Start!

R. J. Daly, S. J.

Weber, Christoph, *Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates*. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878) (Päpste u. Papsttum 13). (2 Halbbände): 8° (XXXI u. 833 S.) Stuttgart 1978, Hiersemann.

Diese mit ungeheurer Sorgfalt geschriebene historisch-soziologische Analyse dürfte unentbehrlich sein, nicht allein für die Erforschung der Prälaten und der in ihr gegebenen Aufstiegschancen im Kirchenstaat des 19. Jhs, sondern auch für die Kurie unter Pius IX. und allgemein für die gesellschaftlich-politischen Strukturprobleme des ausgehenden Kirchenstaates. An den 420 S. umfassenden Haupttext schließt sich als Anhang der 2. Halbband, bestehend aus den Biogrammen der 124 Kurien- und Kirchenstaatskardinäle unter Pius IX, 14 Dokumenten und 50 Stammtafeln, an.

Der Verf. wendet die Prinzipien moderner sozialgeschichtlicher Forschung, welche die reine Institutionengeschichte überwindet und die Einbettung der staatlichen Institutionen in die sie tragende Gesellschaft untersucht, auf den Kirchenstaat an. In der sozialen Schichtung des Kirchenstaates war der Adel, seit dem 16. Jh. seiner feudalen Machtstellung entkleidet, wirtschaftlich gestützt durch das System der Fideikomnisse, die führende Schicht; jedoch war sein Charakter als reiner Geburtsadel schon durch die Nobilitierung der ganzen Familie bei Kardinalsernennungen durchbrochen. Das Bürgertum war demgegenüber nur schwach entwickelt. Für den Eintritt in die Prälatenlaufbahn war von Alexander VII. keineswegs Adel, sondern nur Abstammung „a probis ac honestis parentibus“ verlangt; andererseits war Voraussetzung eine Jahresrente von 1500 Scudi, da jeder Prälat aus eigener Tasche den „Glanz der Prälaten“ aufrechterhalten sollte (122 f.). Stärker jedoch kam die Adelschicht in den erstmals vom Verf. genauer untersuchten Familienprälaten zum Ausdruck: für Familienmitglieder, die den Wunsch hatten, die Prälatenlaufbahn einzuschlagen, waren fideikommissarisch Vermögensanteile aus der Gesamtmasse ausgesondert. In diesen Familienprälaten zeigt sich das Ineinander von Staat und Gesellschaft im Kirchenstaat in voller Deutlichkeit; sie

waren „nichts anderes... als ein vorgeschobener Posten des Adels in der Kirche, zum doppelten Zwecke, ein Familienmitglied zu versorgen und durch dessen eventuell erfolgreiche Karriere den Status der Familie zu erhöhen oder neu zu befestigen“ (143).

Die Dominanz des Adels und besonders des Hochadels bestand auch noch eindeutig im Kardinalskollegium des Regierungsantritts Pius' IX.; es war seit 3 Jahrhunderten der Hochadel der Adse Genua – Rom – Neapel. Auch nachdem die treibende Ursache, die spanische Vormachtstellung im Mittelmeer, weggefallen war, galt noch: „In dieser Groß-Familie oder diesem Sippenverband waren die imperialen Interessen Spaniens, die finanziellen Interessen Genuas und die kirchlichen Interessen der Kurie zu einer einzigen personellen Einheit verschmolzen“ (369). Jedoch bahnte sich unter Pius IX. eine deutliche Entwicklung weg von der Adels-herrschaft an: die Kardinäle aus bürgerlichen oder gar Unterschichten stiegen von 10 auf 36 % (371), während der Hochadel von 33 auf 19 % absank. „Die Selbstverständlichkeit, mit der man noch im Vormärz an der Kurie die vornehme Geburt als wichtigen Grund für das Kardinalat genannt hatte, war dahin“ (374 f.). Interessanterweise ergeben sich ähnliche Zahlen bei einem Vergleich des Kardinalskollegiums mit der jeweiligen Zusammensetzung des britischen Kabinetts (376). Dabei muß freilich noch berücksichtigt werden, daß die sozialen Schichten nicht ohne weiteres vergleichbar sind: der niedere Adel und das Stadtpatriziat wären nördlich der Alpen dem Bürgertum zuzuordnen. Jedenfalls zählte der Kirchenstaat im diplomatischen Dienst mehr Bürgerliche als die anderen europäischen Staaten dieser Epoche (205, 402). Gleiches gilt für die Kongregations-Sekretäre: „die klassische pianische ultramontane Bewegung mit ihrem ganzen populären Instrumentarium der Massenmobilisierung wäre wohl kaum denkbar gewesen, wenn an den entscheidenden Stellen der Kongregationen, des Staatssekretariates und der Nuntiaturen nicht so viele Bürger schlichter Herkunft gestanden hätten“ (249). Hier entschieden eben stärker Leistungskriterien.

Interessant ist weiter die Strukturanalyse des Kardinalskollegiums und seiner verschiedenen Richtungen unter Pius IX. Dabei ergibt sich einmal eine Korrektur des üblichen Antonelli-Bildes. Der allmächtige Kardinalstaatssekretär, der keineswegs einfach als Reaktionär anzusprechen ist, dessen Verhältnis zur intrinsigenten Gruppe auch alles andere als ungetrübt war (267), galt als Verkörperung der Herrschaft der „grossa borghesia“ (268 f.); seine Gegner standen sowohl rechts wie auch links. Bei der Wahl Pius' IX. hatte im Grunde die Aversion gegen die Genuesen im Kardinalskollegium (290, 299), bzw. gegen die „sardinische Partei“, deren Starrheit und Unnachgiebigkeit sich auch aus der klassenkämpferischen Tradition der genesischen Oligarchie erklärt (298), zur Niederlage der schroff absolutistischen, pro-österreichischen und reaktionären Partei Lambruschini's und zum Sieg der bürgerlich-reformistischen Richtung vorsichtiger Reformen geführt. Die konservativen Kardinäle bildeten jedoch unter Pius IX. eindeutig das Übergewicht; immerhin standen den Genuesen die „Statisti“ (aus dem Kirchenstaat) entgegen, deren markantester Vertreter Kardinal Patrizi war (300 ff.); kirchlich streng römisch eingestellt, waren sie jedoch nicht kirchenpolitisch fanatisch (304). – Von dieser Gruppe der Konservativen setzt sich die gemäßigt-liberale Gruppe ab, die auf Ausgleich mit Italien hinwirkte. Sie fehlten jedoch an der Spitze der Kurie (320); die fehlende Ablösung des Institutionellen und Personellen im Kirchenstaat und die dadurch bedingte Schwierigkeit für eine legale Opposition schwächte ihre Stellung speziell nach der Krise von 1861. Nur eine kleine Gruppe der „liberalen“ Kardinäle entwickelte sich zu konsequenten Gegnern des kirchlichen Kurses Pius' IX.: es waren dies die „anti-jesuitischen“ Kardinäle (in erster Linie Hohenlohe, dessen Verfolgungswahn vor dem Jesuitenorden schon ans Pathologische grenzt, dann die Pietro, d'Andrea, Franchi). Es waren z. T. Kreise der Kurie (außer den Genannten vor allem Theiner und Puecher Passavalli), von welcher aus systematisch der Jesuitenhaß geschürt wurde (332 f.). Der Autor meint jedoch – und hierin ist ihm nur zuzustimmen –, daß die gewiß oft absurde und in dieser Form sachlich nicht begründete Jesuitenfurcht immerhin für die Forschung ein Hinweis sein sollte, den genaueren personellen und sonstigen Verflechtungen der ultramontanen Partei in den entscheidenden 60er Jahren nachzugehen (341). Hier wäre gewiß auch für die Vorgeschichte des 1. Vatikanums und der Unfehlbarkeitsdefi-

dition manche Lücke aufzufüllen, was freilich voraussetzt, daß die Archive der Generalskurie SJ und der „Civiltà Cattolica“ zugänglich werden. – Wie war bei dem eindeutigen Übergewicht der konservativen Gruppe 1878 die Wahl Pecci's möglich? Entscheidend war wohl, daß durch den Tod besonders der Kardinäle Antonelli und Patrizi (1876), aber auch mehrerer anderer Intransigenter diese Gruppe führungslos geworden war (353).

Für die gesellschaftlich-politische Situation des Kirchenstaates ergibt sich im ganzen, daß er in mancherlei Hinsicht besser war als sein Ruf. Eine Reihe zeitgenössischer Klischees bürgerlich-risorgimentaler Provenienz wird als interessebedingt entlarvt oder auf ihre wahren Dimensionen zurückgeführt (382–84, 388 f.). Und doch steckte ein wahrer Kern in dem immer wieder gewählten Vergleich zwischen dem kirchenstaatlichen Rom und der Türkei des Sultans: was letzten Endes den Kirchenstaat in den Augen der Moderne des 19. Jhs als Anachronismus erscheinen ließ, ist der Gegensatz zwischen „traditionaler“ (im Kirchenstaat) und „moderner“ Herrschaft. Das entscheidende Moment ist hier nach dem Autor die (bei hohem Staatlichkeits-Grad und hochentwickelter Bürokratie) geringe strukturelle Differenzierung eines gesellschaftlichen und politischen Bereichs aus dem Staat, vor allem die fehlende Ausdifferenzierung einer politischen Sphäre aus dem Staats-Bereich (415). Die Verbindung zwischen Staat und Gesellschaft lief daher nur über den Klientelismus. Infolge des mangelnden Kommunikationssystems „ging der Staat unter, ohne in der Lage gewesen zu sein, die schlummernden Loyalitäten – so wie es in vielen anderen europäischen Staaten gelungen war – zu seinen Gunsten zu mobilisieren“ (411). Ein „Movimento cattolico“ konnte sich hier erst nach 1870 bilden: „Für Kirchenstaatskardinäle alten Schlages wäre es eine absurde und anstößige Vorstellung gewesen, daß junge Leute private Zirkel bilden zu Gunsten des Papstes – in ihrem Weltbild existierte nur der ‚fedeles suddito‘ im Gegensatz zu den ‚tristi‘ oder ‚scelerati‘“ (ebd., Anm. 23). Hier wäre freilich nun zu fragen, inwieweit diese fehlende Ausdifferenzierung von Politik und Gesellschaft aus dem Staat nicht letzten Endes in der Ideologie des Kirchenstaates wurzelt, bzw. in dem Zwang, hier die reine katholische „These“ durchzuführen. Dazu gehört auch der übersteigerte Souveränitäts-Gedanke. Wenn Veuillot, den der Autor auf S. 209 zitiert, konsequent die These vertritt, daß das Ziel des Kirchenstaates allein die Sicherung der Unabhängigkeit des Papsttums und nicht das Gemeinwohl seiner Bewohner sei, die vielmehr um der 100 Millionen Katholiken in aller Welt selbst das Opfer einer schlechteren Regierung bringen müßten, dann fragt sich doch, ob das bloß, wie der Autor meint, „die reichlich extremistische Stellungnahme eines journalistischen Feuerkopfs“ war und „niemals von einem Vertreter der Kirchenstaatsregierung selbst so gesehen“ wurde. Letzten Endes läuft doch das Dilemma des Kirchenstaates, wie es sich im Revolutionsjahr 1848 zeigte, sowohl im Verfassungsproblem wie in der Frage der Teilnahme am nationalen Krieg gegen Österreich, auf dasselbe Problem hinaus. – Es ist vielleicht die einzige Grenze dieser sonst ausgezeichneten und in ihren Analysen meisterhaften Arbeit, daß sie hier zu sehr in der soziologischen Analyse stehenbleibt und zu wenig nach den ideologischen Wurzeln fragt.

Kl. Schatz, S. J.

Lamb, Matthew L., *History, Method and Theology*. A Dialectical Comparison of Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason and Bernard Lonergan's Meta-Methodology (American Academy of Religion, Dissertation Series, 25). 8° (XXV u. 536 masch.geschr. Sn.) Missoula/Montana 1978, Scholars Press.

Das Buch gibt den Text einer Doktorarbeit bei Joh. B. Metz wieder, die mit dem Universitätspreis 1974 in Münster ausgezeichnet wurde. Es behandelt drei Problemkomplexe. Die politische Theologie bei Metz, W. Diltheys Grundlegungswerk für die Geisteswissenschaften und insbesondere für eine Kritik der historischen Vernunft und die Methode in der Theologie bei B. Lonergan. Der Zusammenhang dieser drei Gegenstände ergibt sich für den Verfasser nicht aus einer Abhängigkeit der genannten Denker voneinander, sondern aus einem vielfachen dialektischen Verhältnis der behandelten Fragen. Wenn man nun noch den fragmentarischen und unvollendeten Charakter der Schriften Diltheys hinzurechnet, versteht man, warum vom Leser eine ernste Anstrengung bei der Lektüre verlangt wird. Der Verfasser kennt sich außergewöhnlich gut nicht nur in der anglo-amerikanischen, sondern auch in der