

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



europäischen, vor allem deutschen Philosophie und Theologie aus. Er beherrscht die deutsche Geistesgeschichte des vorigen Jahrhunderts (Idealismus, Marxismus, historische Schule), nicht weniger die Phänomenologie, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Gesellschaftskritik, Wissenschaftstheorie der letzten Jahrzehnte. Innerhalb der Theologie interessiert ihn vor allem die historisch-kritische Methode und die neuere politische Theologie. Lonergans Denken verfolgt er von dessen Ursprung in der thomistischen Tradition über die Bereicherung durch die Transzendentalphilosophie kantischer Herkunft bis zur vollen Entfaltung seiner theologischen Methode.

Die Unzulänglichkeit eines positivistischen Scientismus voraufklärerischer Prägung mit seiner Verdrängung des Subjektes führt L. zu Dilthey und Lonergan; denn beide Autoren suchen in ihrem Werk eine Alternative hierzu. Drei Fragen gliedern die Studie, denen die Kap. II, III und IV entsprechen. 1. Welche Methodologie entwickeln Dilthey und Lonergan zur Überwindung des Scientismus? 2. Wie vermittelt ihre Methodologie kritisch von der Vergangenheit zur Gegenwart und in die Zukunft hinein? 3. Vermag eine solche Methode die Arbeit der Theologie zu leiten, und wenn ja, wie kann die Theologie ihre eigene methodologische Grundlegung ausarbeiten? (XV, 458 f.)

Das 1. Kap. über „Geschichte und Methode im Programm der politischen Theologie“ stellt eine Art Vorspann zum eben umrissenen *Corpus* der Studie dar. Es ist aber ein wesentlicher Vorspann, insofern er den Kontext und die Grundrichtung für den dialektischen Vergleich zwischen Dilthey und Lonergan festlegt. Der Verf. skizziert hier vier Typen von Theologien, die im Laufe der Geschichte des Christentums entwickelt wurden, und dann führt er als fünften Typ die politische Theologie vor allem nach dem Entwurf von Metz ein, deren Grundzug darin gesehen wird, nicht nur die Vergangenheit in die Gegenwart, sondern darüber hinaus in die Zukunft hinein zu vermitteln. Theologie wird letztlich in der Praxis der Gegenwart grundgelegt, insofern eine solche Praxis auf die eschatologische Gottes Herrschaft hin orientiert ist. L. hebt allerdings hervor, daß eine dem gegenwärtigen kulturellen Milieu und dem Wesen der Theologie angemessene Methode notwendig multi-dimensional ist. Die politische Theologie wird nicht als eine Alternative zu den anderen Formen, sondern eher als eine weiterführende Aufhebung derselben verstanden.

Nachdem so der Rahmen festgelegt ist, untersucht L. unter der Überschrift „Geschichte und Methode innerhalb der Dialektik der Aufklärung“ zunächst Diltheys Kritik an den drei philosophischen Hauptströmungen seiner Zeit, nämlich der Transzendentalphilosophie des Neukantianismus, dem Positivismus (Comte) und der empiristischen Wissenschaftsphilosophie der angelsächsischen Tradition. Gegenüber dem Objektivismus und dem totalitären Anspruch der Naturwissenschaft arbeitet Dilthey den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaft heraus. Teil dieses Bemühens war auch seine Kritik an der ebenfalls objektivistisch ausgerichteten Metaphysik. Der folgende Abschnitt zeigt, wie Lonergan der aus dem Scientismus stammenden Krisis nicht nur durch die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft, sondern auch durch ihre Integration in eine höhere Einheit begegnet ist. Dies hat bei Lonergan den Übergang von der Erkenntnistheorie zur Methode mit sich gebracht. Denn seine eingehende Analyse der Intentionalität ermöglicht es ihm, nicht nur eine aufgrund unseres bewußten Intentionalitätsvollzugs verifizierbare Erkenntnislehre zu schaffen, sondern auch auf die derselben Intentionalität innewohnende systematische, kritische, methodische und transzendente Forderung (exigence) zu achten. Lonergan ist so zu einer Methode gelangt, die das ganze bewußte Handeln des Subjekts umfaßt, bei dem er das empirische, einsichtige, rationale und verantwortliche Moment unterscheidet. L. nennt sie Metamethode statt transzendente Methode, um so die Zweideutigkeit zu vermeiden, die mit der kantischen Wendung zum Subjekt zumeist verbunden ist.

Das lange 3. Kap. behandelt „Die Strukturen der Geschichte und der Methode in der Diltheyschen Kritik der historischen Vernunft und Lonerganschen Metamethode“. L. setzt an mit einer Untersuchung über das Bewußtsein, innerhalb dessen sowohl Dilthey als auch Lonergan den Zugang zur Geschichte und Methode gesucht haben. Dilthey vermochte das Selbstbewußtsein, das Erlebnis, nicht mit einer objektiv gültigen Erkenntnis zu verbinden, und deshalb konnte auch sein



Grundbegriff des Nacherlebens die historische Erkenntnis als Erkenntnis von Zusammenhängen, d. h. von Kultursystemen, nicht erschließen. Gerade dies jedoch ist möglich, wenn man mit Lonergan davon ausgeht, daß das menschliche Bewußtsein aufgrund seines eigenen Dynamismus auf das Transzendente hin ausgerichtet ist.

Anschließend geht L. auf Diltheys Kritik der historischen Vernunft ein. Dilthey hat die Innerlichkeit vor allem in bezug auf das Gefühl erschlossen (das Bewußtsein ist im Grunde Selbstgefühl); infolgedessen konnte er keinen Zugang zu den Wirkungszusammenhängen der Geschichte finden, weil diese nie Ausdruck der Selbstgegenwart eines einzelnen Subjektes sind. Die unausweichliche Folge war, daß die Kritik der historischen Vernunft zu einer verinnerlichten Form des Positivismus wurde und deshalb den Relativismus des damaligen Historismus nicht überwinden konnte. Lonergan hat demgegenüber seine Methode überhaupt nicht nach einer irreführenden Analogie mit der Methode der Naturwissenschaft entworfen, sondern mittels einer Analyse des Subjektes als Subjekt. Seine Methode beschränkt sich nicht auf das Erfahrungsmoment und auch nicht auf die Geisteswissenschaften allein, sie umfaßt vielmehr alle wechselseitig aufeinander bezogenen Handlungen des Subjektes, die sich in Natur und Geschichte auswirken. Lonergans Methode überwindet damit den toten Punkt in Diltheys System, das die Naturwissenschaft der positivistischen Interpretation überläßt, und begründet darüber hinaus die interdisziplinäre Zusammenarbeit, auf die es Metz so sehr ankommt.

Das letzte Kap. „Geschichte und Methode in der Theologie“ geht von der Frage nach der Geschichte und Methode im allgemeinen zum besonderen Bereich der Theologie über. Nach Dilthey soll die Theologie von ihrer herkömmlichen Beschäftigung mit den objektiven geschichtlichen Ausdrucksweisen der Religion wie Dogma, Riten, Sakramenten zu einer Beschäftigung mit der religiösen Erfahrung übergehen. Wie seine Kritik der historischen Vernunft die Zusammenhänge des historischen Sinngehaltes nicht zu erfassen vermochte, so erreicht seine Kritik auch nicht die religiösen Ausdrucksweisen in ihrer Beziehung zur religiösen Erfahrung. Die Dichotomie von Bewußtsein der Geschichte und Erkenntnis der Geschichte kehrt in der Dichotomie von religiöser Erfahrung und religiöser Erkenntnis wieder. Demgegenüber geht der Weg Lonergans von der religiösen Erfahrung zu einer Methode der Theologie, die eine Zusammenarbeit ermöglicht, sowohl innerhalb der Theologie als auch zwischen der Theologie und den anderen Disziplinen, die auf dem Weg vom Bewußtsein zur Erkenntnis und zum Handeln beteiligt sind. – Zum Schluß faßt der Verfasser den Ertrag seines dialektischen Vergleichs zwischen Dilthey und Lonergan im Hinblick auf die politische Theologie von Metz zusammen und weist auf die Impulse hin, die von letzterer auf die funktionalen Spezialisierungen der theologischen Methode Lonergans ausgehen können.

G. B. Sala, S. J.