

samperspektive aller Wissenschaften stand sie einem auf Ausdifferenzierung der Teilbereiche und Kausalität beruhenden Wissenschaftsverständnis diametral entgegen. Für Albert ist klar, dass Theologie „nicht von allem Wissbaren schlechthin handelt, insofern man um es wissen kann, auch nicht über alles Wissbare, sondern insofern sie zur Frömmigkeit hinführt“ (zit. 36). Erst der spätmoderne Diskurs tendiert wieder zu einer epistemologischen Integration dieser Gesamtperspektive, woraus L. abschließend die Aktualität Alberts, mit Hilfe eines langen Weizsäckerzitats, auf den Punkt bringt (39–42). Insofern kann man L.s Analyse des albertschen Theologiebegriffs als Versuch verstehen, durch den Rückgriff auf den Lehrer des Thomas ein epistemologisches Theologiemodell zu entdecken, das – noch unbelastet von historisch schwerwiegenden Entwicklungen – uns die wirkliche Intention entdecken hilft, die im Hochmittelalter zur Herausbildung der wissenschaftlichen Theologie nach dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff führte. Albert – wie auch Bonaventura oder Duns Scotus – zeigen, dass die Aristotelesrezeption nicht um deren Vernunftverständnis willen erfolgte, sondern stets methodisch dem urchristlichen Programm der *fides quaerens intellectum* verpflichtet war. Diese Erkenntnis erst, die eigens auch für das Theologieverständnis des Thomas deutlich herauszustellen wäre, erlaubt es der heutigen Theologie, sich wieder neu – und d. h. jenseits der modernen Antinomie von „Theologie“ und „Naturwissenschaft“ – in den epistemologischen Diskurs einzubringen. Die Spätmoderne bietet hierzu einige neue Anknüpfungspunkte.

L. verdanken wir eine überaus prägnante Analyse des Theologiebegriffs bei Albert dem Großen. Er legt klar und deutlich dessen systematischen Zusammenhang im historischen Kontext dar und hat dabei stets den aktuellen Diskussionszusammenhang im Auge. Auch dort, wo er darauf nicht explizit hinweist, ist es diese Perspektive, welche den beiden hier zusammengefassten Studien ihre Frische und Aktualität verleiht. In diese eingebettet, präsentiert Maria Burger zudem eine texttreue, kritische und gut zu lesende Übersetzung von Teilen des albertschen Originals, welche einen vielversprechenden Vorabdruck auf die sich in Veröffentlichung befindliche kritische Ausgabe des Sentenzenkommentars innerhalb der Gesamtausgabe gibt. Diesen gelungenen Bd. möchte der Rez. ausdrücklich empfehlen; gerade ob seiner Kürze und Prägnanz vermag er mit Sicherheit viele neuartige Studien sowohl auf mediävistischem als auch auf systematischem Gebiet anzustoßen. Gemeinsam werden diese Forschungen durch jene urchristliche Grundeinsicht motiviert, die L. im albertschen Werk in besonderer Weise ausgedrückt sieht: „*Der Glaube braucht das Denken, wenn er sich selbst treu bleiben will*“ (16).
M. KRIENKE

PEITZ, DETLEF, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*. Bonn: nova&vetera 2006. 571 S., ISBN 3-936741-38-7.

Die katholische Theologiegeschichte des 19. Jhdts. ist noch immer, was systematisch-problemorientierte und zugleich archivalisch und historisch fundierte Darstellungen und Synthesen angeht, ein unbefriedigend bearbeitetes Feld. Dies trifft auch auf die in der Kirche so einflussreich gewordene neuscholastische Bewegung zu, zu der – sieht man von der knappen Darstellungen im Sammelwerk *Christliche Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert II* ab – nur vereinzelt solide Studien gibt, da sie im Streit der Meinungen lange entweder als ewige Wahrheit oder aber als negative Projektionsfläche für die eigenen Intentionen, jedenfalls viel zu monolithisch betrachtet wurde. Insofern möchte die vorliegende in Bonn eingereichte theologische Dissertation die Entwicklung der Neuscholastik in Italien und Deutschland bis zum Jahre 1870 in ihren wichtigsten Entwicklungslinien nachzeichnen und so eine wichtige Vorarbeit leisten, diese Lücke zu schließen. Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert: I) Wegbereiter; II) Die großen neuscholastischen Synthesen; III) Die Etablierung der Neuscholastik; IV) Die systematische Zusammenschau der Hauptlehren der neuscholastischen Philosophie. Auf eine Einleitung mit genauer Entfaltung der Fragestellung, Methodenreflexion und Forschungsstand wurde leider weitgehend verzichtet.

Zu Beginn des 19. Jhdts. war in wenigen Zentren und Institutionen Italiens die thomistische Lehrtradition noch weitgehend ungebrochen, so im *Collegium S. Thomae de*

Urbe (Minerva) des Dominikanerordens in Rom, wo die Lehrbücher von Antoine Gou-
din, Ludovico Vincenzo Gottis und Salvatore Rosellis aus dem 17. und 18. Jhd. auch
weiter zugrunde gelegt wurden, dann aber auch das 1751 gegründete *Collegio Alberoni*
in Piacenza, wo 1806–1824 Vincenzo Buzzetti lehrte, der in seinen *Institutiones sanae*
philosophiae in Anlehnung an Roselli die „aristotelisch-thomistische“ Philosophie neu
beleben wollte. In Deutschland war das Mainzer Seminar unter dem Elsässer Lieber-
mann das Zentrum, wo man sich seit 1805 um eine Ausbildung in dieser Tradition be-
mühte, die seine Schüler Andreas Räß, Nikolaus Weis und Heinrich Klee fortzusetzen
suchten, auch wenn der 1821 gegründete *Katholik* zunächst rein kirchenpolitisch orien-
tiert war. Andere Ansätze, die ebenfalls gegen die „Vernunftautonomie“ der Aufklärung
polemisierten, wie der „Traditionalismus“ Gioachino Venturas di Raulica oder die Phi-
losophien Franz von Baaders und Vincenzo Giobertis, bereiteten – so der Verf. – die
Neuscholastik vor, ebenso die Erneuerungskreise um Sailer und Görres, die Fürstin
Gallitzin und Karl Joseph Hieronymus Windischmann. Im 1814 neu gegründeten Jesu-
itenorden begünstigte zwar die nahezu unverändert weiter in Geltung stehende *Ratio*
studiorum die scholastische Doktrin; dennoch ist die Lehrweise zunächst nicht einheit-
lich und es stehen neben und zum Teil gegeneinander die Anhänger moderner Philoso-
phien, die Restauratoren der „Barockscholastik“ und die Anhänger der sog. „römischen
Schule“ am *Collegium Romanum*, die die nachtridentinische Theologie hoch schätzte,
vor allem aber an der *theologia positiva* (was der Verf. unglücklich mit „positivistisch“
wiedergibt, 73, 247) interessiert war. Mit Luigi Taparelli d’Azeglio und Serafino Sordi
gab es aber auch bereits begeisterte Anhänger der aristotelisch-thomistischen Philoso-
phie, die aber am *Collegio Romano* auf breite Ablehnung stieß, dafür am *Collegio Mas-
simo* in Neapel eine Bastion erringen konnte.

Kämpferisch propagieren dann im zweiten Drittel des 19. Jhdts. Franz Jakob Clemens
und Gaetano Sanseverino den Rückgriff auf das Mittelalter als Rückbesinnung auf die
philosophia perennis, mit der sie die moderne Philosophie, aber auch die moderne The-
ologie in der Kirche überwinden wollen. Für Clemens war der Kampf gegen Anton Gün-
ther zentral; vor allem aber propagierte er unablässig das Axiom *philosophia ancilla*
theologiae. Auch für Sanseverino konnten alle modernen irrigen Philosophien (durch
Thomas) überwunden werden. In seinem monumentalen Hauptwerk *Philosophia christi-
ana cum antiqua et nova comparata* wollte er deren Wahrheit gegenüber allen anderen
Standpunkten dartun; zu seinen Schülern zählten der spätere Erzbischof Giuseppe
Prisco und Salvatore Talamo, der Gründer der römischen Thomas-Akademie. Von
überragender Bedeutung waren schließlich die spekulativen Synthesen: Für Deutsch-
land entscheidend war v. a. Joseph Kleutgen. Er verteidigte in seiner *Theologie* und in
seiner (viel stärker rezipierten) *Philosophie der Vorzeit* Thomas gegen die Moderne und
attackierte vor allem G. Hermes, A. Günther und J. B. Hirscher, dazu Ventura und de
Bonald als „Traditionalisten“ und Hyacinthe-Sigismond Gerdil und Casimir Ubagh als
„Ontologisten“. Primär für ihn war der „Widerspruch zum Zeitgeist“, der ihn zur Schol-
astik trieb (176); diese erfülle alle modernen wissenschaftlichen Anforderungen ohne
die Defizite der nachcartesischen Philosophie zu teilen (191). Kleutgens scholastisches
System war freilich noch stark molinistisch geprägt (198). Eine streng thomistische Syn-
these (*Die Schule des h. Thomas von Aquin I–V*) legte indessen Hermann Plassmann vor,
der ebenfalls die thomistische mit der aristotelischen Philosophie identifizierte, und der
noch anachronistischer als Kleutgen alle anderen philosophischen Positionen vorher
und nachher von diesem einzig waren Standpunkt aus interpretierte, in denen er überall
Pantheismus lauern sah. Der Name Matteo Liberatore schließlich ist eng mit der 1850
gegründeten, von Anfang an intransigenten *Civiltà Cattolica* verbunden, die von Pius
IX. belobigt und schließlich 1866 sogar von der Jurisdiktion des Jesuitengenerals befreit
wurde und in deren Redaktion sich seit dem Grundsatzprogramm (Ausgabe vom
16.09.1853) klar die Einsicht durchsetzte, dass Thomas das Heilmittel gegen den frei-
maurerischen und liberalen Gegner sei. Liberatore veröffentlichten so Bausteine seiner
thomistischen Erkenntnislehre *Della conoscenza intellettuale* und seiner Anthropologie
Del composto umano zunächst in der *Civiltà*. Seine Gegner waren v. a. Rosmini, Gio-
berti, Ventura und Lammenais. In Deutschland hatte die Neuscholastik in der zweiten
Jhd.-Hälfte vor allem in Mainz und Eichstätt ihre Zentren, dazu mehr und mehr die Je-

suiten und ihre Schüler als Träger: Bei den Dominikanern in Italien ragte Tommaso Zigliara, der seit 1870 in Rom lehrte, heraus. Die kämpferische Propagierung der Neuscholastik bewirkte eine zunehmende Polarisierung und Blockbildung, zumal diese in ihren wichtigsten Repräsentanten eine Anti-Bewegung gegen die neuzeitliche Philosophie und noch mehr gegen Theologen war, die diese rezipierten. Inhaltlich kam dabei dem Streit um Clemens' Prinzip *philosophia ancilla theologiae* hohe Signifikanz zu. Kuhn und Frohschammer warfen diesem eine Theologisierung der Philosophie vor, indem sie die Eigenständigkeit der Philosophie betonten, während nach Clemens unter den faktischen Bedingungen die theologische Erkenntnis für den Gläubigen das sicherere Wissen ist, dass die nur im Prinzip eigenständige Philosophie *de facto* leiten und vor Irrtümer schützen könne; diese Positionen standen auch hinter dem Streit um die Gründung einer katholischen Universität in Deutschland seit 1862. Eng war die Neuscholastik mit dem Ultramontanismus verbunden. Sie erstritt die lehramtliche Verurteilung ihrer Gegner; auch wenn Pius IX. sie anfangs kaum aktiv förderte, wurde sie doch durch das Breve *Tuas libenter* von 1863 (die Akten in ASV, ANM zur Entstehung sind dem Verf. entgangen; der dahinter stehende Kardinal Reisach wird fälschlich als Redemptorist bezeichnet: 397) und den ein Jahr späteren *Syllabus* lehramtlich erhoben.

Indirekt deutlich wird, dass die Antipathie gegen die Moderne bei den führenden Scholastikern dem Interesse am Mittelalter vorausging und nicht umgekehrt. Bietet Peitz so einen hilfreichen, beinahe enzyklopädischen Überblick über die wichtigsten Strömungen und Werke, die er auch in den historischen Kontext einzubetten sucht, so teilt die Studie zwei gravierende Schwächen der Neuscholastiker selbst: das mangelnde Verständnis der Methode, der Anliegen und Argumentation der theologischen Gegner (36–58, 74, 161, 173, 250, 278, 289, 305, 335, 367, 458, 480, 499), und eine ahistorische Sicht auf den „Thomismus“, die zwar nicht mehr wie die Neuscholastik die Philosophie von Aristoteles und Thomas identifiziert, aber doch letzteren mit der neuscholastischen Position weitgehend gleichsetzt. So fehlt historisches und philosophisches Problembewusstsein (vgl. v. a. 281, 498–501). Nirgends findet sich auch nur eine grundlegende begriffliche Reflexion, was denn nun eigentlich „scholastisch“ sei, ob es in einer Methode (hier unterscheiden sich Thomas und die neuscholastischen Werke grundlegend) oder bestimmten Inhalten (die historische Thomasforschung hat hier Thomas von der Neuscholastik weggerückt) bestehe. Leider sind auch viele fehlerhafte oder missverständliche Übersetzungen italienischer Zitate (28, 40, 99, 133, 135f., 198, 221, 263, 266f., 272, 289, 313) stehen geblieben; auch die Abgrenzung 1870 kann nicht ganz befriedigen, zieht man den Beginn des Pontifikats Leos XIII. mit dem Paukenschlag *Aeterni patris* in Betracht.

K. UNTERBURGER

MUSCOLINO, SALVATORE, *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano* (Biblioteca; Band 32). Palermo: Palumbo 2006. 168 S., ISBN 88-6017-018-4.

BUSCEMI, MAURO, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*. Palermo: Centro Siciliano Sturzo 2004. XII/188 S., ohne ISBN.

Die Diskussion um die „Aktualität“ des rosminischen Denkens wird seit einiger Zeit in Form der Frage danach geführt, inwiefern Rosmini die Instanzen der theoretischen und praktischen Philosophie der Neuzeit rezipiert hat – oder ob diese „Rezeption“ nicht vielmehr bereits dadurch vereitelt wurde, dass Rosmini von der Grundkonzeption seines Denkens her die neuzeitlichen Denker eigentlich gar nicht in ihrem inneren Anliegen verstehen konnte, da seine Denkform substantiell einer vorneuzeitlichen Weltanschauung verpflichtet war. Im Grunde beschäftigt diese Auseinandersetzung die Interpreten seit dem sukzessiven Erscheinen der rosminischen Werke zwischen 1830 und 1886. Ein Faktor von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die bisherige Bewertung dieser Frage war, dass das seitens des Neothomismus wie des Neoidealismus in seltsamer Parallelität formulierte Urteil des „italienischen Kant“ in seinem Ursprung auf jene Jahre zurückgeht, in denen die beiden Hauptwerke des spekulativen Denkens Rosminis, d. h. der *Saggio storico critico sulle categorie* und die *Teosofia* noch gar nicht publik gemacht waren (1881 resp. 1859–74). Die durch diese Interpretation fundierten und für die