

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



weitere Entwicklung der Einordnung des rosminischen Denkens in die Philosophie- und Theologiegeschichte gewissermaßen zementierten Kategorien bildeten bis vor kurzem die Eckpunkte jeder diesbezüglichen Untersuchung. Seit einigen Jahren wird diese Frage jedoch unter den Stichworten „Rosminische Frage“ und „Rosmini und die deutsche Philosophie“ neu gestellt und somit das Feld für neue Grundlagenstudien eröffnet.

Bezüglich des praktisch-deontologischen Denkens Rosminis lautet das Stichwort für die Frage nach der „Modernität“ seines Denkens (und damit auch nach dessen „Aktualität“) „Liberalismus“. In dieser Hinsicht ist in der Rosminiforschung auf eine längere Diskussion zu verweisen. Geht die These vom grundlegenden „Liberalismus“ des politischen Denkens Rosminis *tout court* in der bekannten Formulierung Giovanni Gentiles („Rosminianismus bedeutet Risorgimento des italienischen Geistes und damit Wiederherstellung des religiösen Gefühls: Idealismus in der Philosophie, Romantizismus in der Literatur, Liberalismus in der Politik: also all des Lebendigen und Fruchtbaren, was das italienische Bewusstsein zwischen 1815 und 1860 bewegte“) auf den italienischen Neoidealismus der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. zurück, begründet sich die Meinung des substantiellen Antiliberalismus und Traditionalismus, zweifelsohne als Reaktion gegen die neoidealistische These, auf Giuseppe Bozzetti im Jahr 1917. Während die erstere Linie heute nicht mehr vertreten wird, bildet letztere eine noch aktuellere, wenn wohl auch als „Mindermeinung“ zu kennzeichnende Richtung in der aktuellen Rosminiinterpretation (Castellano, Grasso, F. Gentile). Für die deutschsprachige Forschung hat diese Diskussion Christiane Liermann in einigen Studien in den 1990er-Jahren sowie in ihrer jüngst erschienenen Monographie „Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft“ zusammengefasst. Hierin bezieht sie eine vermittelnde Stellung, wenn sie Rosminis politisches Denken als einen Liberalismus *sui generis* bezeichnet.

Jüngst sind zwei italienischsprachige Studien zur rosminischen Politik erschienen, die diese Problematik wieder aufgreifen und in einer Überwindung eines einseitig verstandenen „Liberalismusbegriffs“ Rosmini in neuer Weise als liberalen Denker einzustufen versuchen. Handeln diese sich dadurch auch die unumgängliche Verpflichtung ein, betonen zu müssen, in welchem Sinn Rosmini keinesfalls als politisch „liberaler Denker“ bezeichnet werden kann (Muscolino 101 f., Buscemi 166), eröffnet sich ihnen dadurch jedoch die Möglichkeit, einen Beitrag zur Erforschung des „liberalen Denkens“ im Rahmen der katholischen Theologie im 19. Jhd. zu leisten – vorausgesetzt, in Rosmini lassen sich die erforderlichen Elemente ausmachen.

Um diesen Nachweis zu erbringen, wählen beide Studien unterschiedliche Wege, die nun kurz einander gegenübergestellt werden sollen. Buscemi verfolgt die historisch-kritische Gegenüberstellung Rosminis und Tocquevills. Damit gelingt ihm eine Spezifizierung des rosminischen Liberalismus durch einen Vergleich mit der Konzeption Tocquevills, bezeichne sich dieser doch als „un libéral d'une espèce nouvelle“ (zit. 24, vgl. 31 f.) – und dies im Wesentlichen, wie Buscemi herauszustellen versucht, auf der Grundlage jener Elemente, die Rosmini auch fundamental für sein politisches Denken übernehmen sollte: Antiperfektismus, Antidespotismus, Subsidiarität. So sei neben der kritischen Auseinandersetzung mit Leibniz und Montesquieu gerade die Lektüre und Rezeption Tocquevills für die „immer deutlichere hermeneutische Öffnung Rosminis zum föderalen politischen System“ verantwortlich (83). Die rosminische Verschränkung von Konstitutionalismus und Föderalismus ziele damit auf eine genauere Bestimmung dessen hin, wie der Liberalismus nach Rosmini konkret verstanden werden müsse: auf der Grundlage der Person (126 f.), vor der sich auch die Gesetzgebung rechtfertigen müsse, weswegen es „außer-soziale“ (*extra-sociali*) Gesetze gebe (88), die konstitutionell von einem Gericht eigener Art gewährleistet würden, dem *Tribunale politico* (91 f.). Auf dieser Basis der „Suche nach dem Ausgleich zwischen Moral und Politik besteht im Einzelnen das konstitutionelle Projekt Rosminis“ (93). In diesem Sinne könne Rosminis „politische Problemstellung als Problem der Freiheit“ begriffen werden, so Buscemi, einer „Freiheit, die nicht blind und unkontrolliert ist, weil sie auf das wirkliche Gut des Menschen hinzielt und von Gesetzen geregelt wird, die an der sozialen Gerechtigkeit ausgerichtet sind“ (49). In diesem Sinne dürfe Rosminis Antidespotismus nicht als „reine Demokratie“ begriffen werden (92), sondern als kritische Haltung gegenüber jeder Staatsform (hier rezipiert Rosmini das Tocquevillsche Motiv der „Despotie der Masse“



[89]). In dieser Charakteristik sieht Buscemi den rosminischen Konstitutionalismus in der Linie der politischen Ideen, die von Locke und Montesquieu zu Tocqueville führt (170) und im 20. Jhd. auf italienische Denker wie Sturzo eingewirkt hat (111 f., 148–150).

Muscolino präsentiert den rosminischen Konstitutionalismus nicht nur als den entscheidenden Fortschritt in der Entwicklung des politischen Denkens Rosminis, sondern auch als integrierendes Moment dessen spekulativen Denkens überhaupt (7). In seiner systematisch-kritischen Interpretation der politischen Hauptwerke Rosminis von der *Politica Prima* (im Grunde der Sammlung der ersten politischen Entwürfe) über die monumentale *Filosofia della Politica* bis hin zu *La Costituzione secondo la giustizia sociale* steht daher weniger die Übereinstimmung seines Denkens mit einem bestimmten Zweig des neuzeitlichen Liberalismus im Vordergrund, sondern vielmehr dessen kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Denken, wie es auf Grotius, Hobbes und Kant zurückgeht. In der Phase des frühen politischen Denkens Rosminis analysiert Muscolino gemäß dieses Paradigmas zunächst eine Annäherung an die Denker des Traditionalismus (de Bonald, de Maistre, von Haller, 25–27) und die entsprechende Ablehnung der „Grausamkeiten“ der Französischen Revolution als Konsequenz der Grundsätze liberalen Denkens (31–45). In der folgenden Phase wird der Einfluss der Vertiefung der theoretisch-gnoseologischen Fragestellung auf das politische Denken Rosminis deutlich (47–55), was sodann, in der *Filosofia della politica* und in der *Filosofia del diritto* – auch im Kontext der mittlerweile veränderten politischen Lage Europas nach 1830 –, zu seinem personalistischen Ansatz führt (67–73). Bei genauem Hinsehen verankert der Autor bereits hier den rosminischen „Liberalismus christlicher Inspiration“, insofern als es nach der Auffassung des Roveretiners gerade das Christentum ist, welches dem Menschen sein „wirklich letztes Ziel“ eröffne (zit. 74). Da sich in der „moralischen Vervollkommnung“ (*perfezionamento morale*, 80) die „Würde“ der Person und damit auch deren „Freiheit“ ihren Ausdruck verschaffe, sei hier die Grundlage der rosminischen Unterscheidung zwischen „Staat“ und „Zivilgesellschaft“ und damit der Bestimmung des „Liberalismus“ und „Konstitutionalismus“ bei Rosmini zu erkennen. Die Verwirklichung dieses Gedankens begegnet dann im konkreten rosminischen Vorschlag einer „Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit“, die er als Vorschlag für ein zukünftiges italienisches Staatswesen ausarbeitet (87–97). Der inneren Folgerichtigkeit der Abhandlung gemäß entscheidet sich hier die Frage nach dem rosminischen „Liberalismus“: Dieser ergebe sich nicht aus einer äußerlichen Applikation politisch-liberaler Konzeptionen seiner Zeit auf eine christliche Grundhaltung, sondern vielmehr aus jener umfassenden rosminischen Gesamtreflexion (die in diesem Bd. zu Recht als „enzyklopädisch“ bezeichnet wird), welche „veritas“ und „libertas“ im christlichen Personalismus nicht nur für vereinbar hält, sondern diese in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis erkennt (104–107).

Beide aktuellen Studien zum politischen Liberalismus Rosminis präsentieren einen Denker von ungeahnter Aktualität. Übereinstimmend den rosminischen „Liberalismus“ als einen „Liberalismus christlicher Inspiration“ bezeichnend (Buscemi IX, Muscolino 102), reihen sie Rosmini umfassend in die neuzeitlich-moderne Geschichte der politischen Ideen ein und weisen auf Intuitionen ungeahnter Aktualität hin. Bei genauem Hinsehen offenbaren sie jedoch einen bezeichnenden Unterschied im jeweiligen Begriff des „Liberalismus“ im Denken Rosminis: Buscemi neigt zu einer Identifikation von „Liberalismus“ und „Demokratie“, weswegen er den rosminischen Antidemokratismus (Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts) im Grunde als systemfremd interpretieren muss und ihn als Relikt von dessen politischem Inaktualismus kennzeichnet. Muscolino weist auf die Bedeutung hin, im rosminischen Denken die Begriffe „Liberalismus“ und „Demokratie“ deutlich zu trennen, womit er das wesentlich *liberale* Anliegen Rosminis auch in dessen Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts erkennen kann. Erst in dieser Analyse gelingt es ihm, das wirkliche Motiv für die Zurückweisung der demokratischen Staatsform bei Rosmini zu eruieren (Muscolino, 118): So wird bei der Lektüre seiner Analyse deutlich, warum Rosmini – wie Buscemi herausstellt – einerseits die Tocquevillsche Kritik an der „Tyrannei der Mehrheit“ akzeptiert (Buscemi 92 f.), dennoch aber dessen grundlegende Sympathie für das demokratische Prinzip keines-



wegs teilt. Rosmini zufolge begegnet Tocquevills Begriff der Demokratie der Tendenz zum Relativismus gerade nicht in ausreichender Weise. Dagegen sei es der rosminische „Liberalismus“-Begriff, der dieser Gefahr, die speziell von der demokratischen Staatsform ausgehe, wehre. Das von ihm favorisierte Zensuswahlrecht beruhe, so Muscolino, daher auf seiner Konzeption des *bene commune* und auf der Kritik an den politischen Parteien als eines Hindernisses zu dessen Erlangung (Muscolino, 120–123).

In ihren sorgfältigen und insgesamt komplementären Studien arbeiten beide Wissenschaftler einer Gefahr vor, die dem Denker Rosmini durch die bevorstehende Seligsprechung möglicherweise droht, nämlich dass die Aspekte seines politisch-rechtsphilosophischen Denkens zugunsten seiner philosophischen, theologischen und spirituellen Positionen vernachlässigt werden könnten. Dabei wäre der „Selige Antonio Rosmini“ gerade in seinem politisch-juridisch-sozialen Denken eine wichtige Orientierungsfigur für das 21. Jhd.

M. KRIENKE

ARNOLD, CLAUDIUS, *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2007. 160 S., ISBN 978-3-451-29106-7.

Gerade zum richtigen Zeitpunkt, zum 100. Jahrestag des Dekrets „Lamentabili“ und der Enzyklika „Pascendi“, noch dazu zu Pfingsten, erscheint dieses handliche Bändchen. In knapper und konzentrierter Form, exemplarisch auf bestimmte wichtige Personen konzentriert, ohne jedoch die ganze Bandbreite der Auseinandersetzungen auch ins Politisch-Soziale hinein zu vernachlässigen, dazu an passenden Stellen durch gut ausgewählte zeitgenössische Zitate illustriert, enthält es alle wesentlichen Informationen und vor allem den neuesten Stand der Forschung. Stand in den Jahrzehnten nach dem 2. Vatikanum vor allem die Erforschung der (jetzt vielfach rehabilitierten) „Modernisten“ im Vordergrund, so in jüngster Zeit seit der Öffnung der römischen Archive der Glaubenskongregation und des Index die der verurteilenden Instanzen, die, anders als bisher vielfach gemeint, keineswegs einen monolithischen „antimodernistischen“ Block bilden (89, 136 f.). Die Ergebnisse dieser jüngsten Forschung, z.T. dank eigener Studien des Autors erzielt, sind hier insbesondere bei der Indizierung Schells 1898/99 (43–45), Loisy (63–65), dem Zustandekommen von „Lamentabili“ (92–104), „Pascendi“ (107–119), des Anti-Modernisten-Eides (121 f.) und der Affäre der „Action française“ (132–136) auch dem Leser zugänglich gemacht, der sich die Lektüre der ausführlicheren Artikel ersparen möchte.

Was ist der „Modernismus“? Zu Recht hat die historische Wissenschaft hier von theologischen Systembegriffen Abstand genommen, die mehr über den Standort des Autors als über die sehr komplexe historische Realität sagen. Es geht bei dem Modernismus-Streit der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg um ein ganzes Bündel von Auseinandersetzungen, die sich alle irgendwie um die Positionierung der Kirche in der Moderne drehen. Im Vordergrund steht dabei einerseits die historische Kritik, andererseits die religiöse Erfahrung; beide sind jeweils in den beiden „Modernisten“ Loisy und Tyrrell verkörpert (69). Diese beiden Gestalten bilden daher nach dem Kap. „Reformkatholizismus und Amerikanismus“ (23–49) den Schwerpunkt der Darstellung des „Modernismus“. „Historische Kritik und Apologie der Kirche“, so lautet treffend der Untertitel des Kap.s über Loisy (50–68), „Theologie und religiöse Erfahrung“ der des Kap.s über Tyrrell, in dem freilich auch Bremond und von Hügel mitbehandelt sind (69–88).

So interessant die „Modernisten“ sind – die eigentlich neuen Ergebnisse der letzten Jahre findet man in dem Kap. „Antimodernismus und kirchliches Lehramt“ (89–137). Die Auseinandersetzungen in den römischen Dikasterien des Hl. Offiziums und der Indexkongregation um den Modus des Einschreitens gegen die „Modernisten“ stellen sich dabei dramatischer, die Palette der Positionen pluraler dar als bisher angenommen. Bei der Vorbereitung des Dekrets „Lamentabili“ sind die beiden Pole verkörpert in Pie de Langogne OFM Cap und Palmieri SJ einerseits (den ausgesprochen „integralistischen“ Part), Lepidi OP andererseits (der offener denkt). Interessant ist, dass das Projekt des Jesuiten Palmieri, der eine Einzelqualifikation der verurteilten Propositionen wollte und dabei die meisten als „häretisch“ einstufte (was einer Dogmatisierung des Gegenteils nahegekommen wäre), zugunsten einer summarischen aufgegeben wurde, die die genaue