

# Die „rosminische Frage“ als Exemplar kirchenpolitischer Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert

Von Markus Krienke

Der Ultramontanismus ist bekanntlich das kennzeichnende Programm päpstlicher Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts. Lagen dessen engere geistesgeschichtlichen Wurzeln in der abwehrenden Reaktion auf die Französische Revolution, so erhielt er sein offizielles Gepräge in den päpstlichen Enzykliken *Singulari nos*, *Mirari vos* und *Quanta cura* (zusammen mit dem *Syllabus errorum*) aus den Jahren 1832, 1834 und 1864. Gipfeln sollte er schließlich in der Definition des I. Vatikanums, wonach er unter den folgenden Pontifikaten seine mustergültige Durchführung erhielt. Wurde der Ultramontanismus als kirchlicher Intransigentismus bereits zum Objekt profunder kirchen- und geistesgeschichtlicher Studien, so soll hier auf einen bislang noch eher im Hintergrund stehenden Aspekt aufmerksam gemacht werden, nämlich auf dessen Zusammenhänge mit einer etwas später einsetzenden, den Ultramontanismus jedoch systematisch untermauernden und diesen gerade zum Ausdruck eines gesamten Systems bzw. einheitlich-globaler Doktrin stilisierenden Entwicklung, dem Neothomismus.

Die folgende Abhandlung möchte anhand eines konkreten kirchengeschichtlichen Falles Anstoß zur weiteren Erforschung der inneren Zusammenhänge von Ultramontanismus und Neoscholastik geben. Der angesprochene Fall besteht dabei in jener als *Questione rosminiana* in die Kirchengeschichte eingegangenen Auseinandersetzung um das Werk des italienischen Denkers Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855), welche im Jahre 1888 mit der Verurteilung von 40 seinen Werken entnommenen Sätzen als „nicht der katholischen Wahrheit konform“ endete. Dieser Fall veranschaulicht in exemplarischer und repräsentativer Weise genau die soeben angedeuteten Entwicklungen. Doch zuvor soll in sehr summarischer Weise die kirchenpolitische Entwicklung dieser Jahre selbst kurz angerissen werden.

## 1. Ultramontanismus und Neoscholastik – die Zentralisierung von Politik und Lehre

### 1.1 Die Frontstellung des Ultramontanismus gegen den Liberalkatholizismus

Der Aufstieg und die Durchsetzung des Ultramontanismus<sup>1</sup> war engstens mit dem Namen Mauro Capellari, welcher 1830 als Gregor XVI. den päpstlichen Stuhl bestieg, verknüpft. Sein 1799 veröffentlichtes Werk *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori* wurde geradezu zur Programmschrift dieser Bewegung. Wie nach der Besiegelung der Bedeutungslosigkeit des Papsttums durch die Französische Revolution dann im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die verschiedenartigsten geschichtlichen Faktoren in merkwürdiger Weise zusammenwirkten und diesen zunächst noch als eine Farce erscheinenden Triumph des Papsttums doch noch – außerkirchlich mit erheblicher, innerkirchlich jedoch beinahe ohne Einschränkung – Wirklichkeit werden ließ, wurde in der Literatur bereits deutlich herausgestellt. Den ersten Zeugnissen ultramontanen Denkens war die deutliche Ablehnung der Französischen Revolution als Quelle antiautoritären, liberalen Gedankenguts gemein (de Bonald, de Chateaubriand, de Maistre): Das Umstürzen der alten

<sup>1</sup> Zur Entwicklung des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert vgl. die einschlägige Literatur: Giacomo Martina, Pio IX, 3 Bde., Rom 1974–1990; Jean-Marie Mayeur, Catholicisme intransigent, Catholicisme social, démocratie chrétienne, in: *Annales* 26 (1972), 483–499; Hermann Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975; ders., „Auctoritas suprema ideoque infallibilis“. Das Mißverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Georg Schwaiger (Hg.), *Konzil und Papst. Festschrift für Hermann Tüchle*, München – Paderborn – Wien 1975, 503–520; Hermann H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831), Rom – Freiburg 1980; Norbert Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt, Freiburg 1977; Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 20–45; Otto Weiß, Der Ultramontanismus, in: *ZBLG* 41 (1978), 821–877; Manfred Weitlauff, Zur Entstehung des „Denzinger“, in: *HJ* 76 (1978), 312–371; ders., Zur Entstehung des „Denzinger“. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg [1978], in: Franz Xaver Bischof/Markus Ries (Hgg.), *Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 191–247 (und die übrigen thematisch einschlägigen Beiträge in diesem Band); ders., *Kirchenverfassung: III. Entwicklung seit der Reformation, 2. Katholische Kirche*, in: *RGG*<sup>4</sup> 4 (2001), 1332–1343; ders., Von der Reichskirche zur „Papstkirche“. Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der papalistischen Doktrin, in: *ZKG* 113 (2002), 355–402; vgl. darüber hinaus insbes. den Sammelband von Manfred Weitlauff (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998; darin vor allem die Beiträge von Rudolf Lill, *Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst, 76–94* bzw. von Hubert Wolf, *Der „Syllabus errorum“ (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?*, 115–139. Vgl. auch die Beiträge von Roger Aubert und Rudolf Lill in: Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte VI/1. Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, Freiburg – Basel – Wien 1971.

Ordnung, der Bruch mit der Tradition und die Abkehr vom Katholizismus wurden von deren Vertreter, die in der Welle von Gewalt und Zerstörung die notwendige Folge daraus erkannten, in eins gesetzt. Folglich sahen diese im traditionellen, monarchisch organisierten Christentum die einzige Institution zur Wiederherstellung von Ordnung und Moral;<sup>2</sup> nachdem die tradierten hierarchischen Autoritätsstrukturen in eine tiefe Krise geraten waren und nicht mehr für gültig angesehen wurden, erschien ihnen das Papsttum als die letzte Instanz zur Begründung von Autorität und Ordnung.<sup>3</sup> Ein solches Wiedererstarken des Papsttums konnte sich nicht zuletzt auf das Faktum stützen, dass im Gefolge der Französischen Revolution nahezu in ganz Mitteleuropa die ortskirchlichen Strukturen zerschlagen wurden und mit diesen alle gallikanischen und febronianischen Tendenzen, welche bisher die lokalkirchliche Gegenkraft zu einer unbehinderten Ausdehnung der päpstlichen Gewalt darstellten, untergingen.

Das katholisch-reaktionäre Denken seinerseits strahlte zu Beginn des 19. Jahrhunderts weit über die Grenzen Frankreichs hinaus und beeinflusste den wieder zu neuem Leben erwachenden Katholizismus nicht nur Deutschlands, sondern auch Italiens. Schließlich entwickelte sich diese immer deutlicher ideologische Züge annehmende Ausrichtung auf das ‚jenseits der Berge‘ gelegene Rom geradezu zu einer ‚Massenbewegung‘, welche große Teile der katholischen Bevölkerung erfasste; ohne diese Bewegung ‚von unten‘, der sich mithin die Konstitution des katholischen Vereinswesens und des ‚politischen Katholizismus‘ im 19. Jahrhundert verdankte, ist das Wiedererstarken des Papsttums in jenem Säkulum bis hin zur Definition des Jurisdiktionsprimats schlichtweg nicht verstehbar. Das Ankämpfen der katholischen Bevölkerung gegen ein sich immer absoluter gebärdendes Staatskirchentum (augenscheinlich im ‚Kölner Ereignis‘) ließ die Massen – angefacht durch die Polemik der katholischen Intellektuellen – einerseits immer mehr in die Arme des Papstes fliehen; andererseits verstanden es die *Zelanti*-Päpste aber auch, sich diese aus allen Ecken Europas und aus unterschiedlichen Gründen auf Rom sich ausrichtende Tendenz zum eigenen Machtausbau geschickt zu Nutze zu machen.

Ausdruck dieser neuen Ausrichtung auf Rom waren auch jene Vereinigungen Oberitaliens, welche unter der Bezeichnung *Amicizie* zusammengefasst werden: Vornehmlich unter dem Einfluss des französischen Denkers Hugues Félicité Robert de Lamennais, der in seiner frühen Phase ein strenger Vorkämpfer des Ultramontanismus war, belebte Bruno Lanteri im Jahre 1817 die Idee Nikolaus Joseph Albert von Dießbachs einer Vereinigung vornehmlich von Laien zur Förderung des Katholizismus wieder: die *Amicizia cattolica*. Die Neuheit dieser Gruppierung bestand darin, „nicht mehr die persönliche

---

<sup>2</sup> Exemplarisch formuliert de Maistre dies in folgender Beweiskette: „keine öffentliche Moral und kein nationaler Charakter ohne Religion, keine europäische Religion ohne das Christentum, kein Christentum ohne Katholizismus, kein Katholizismus ohne Papst, kein Papst ohne die ihm zukommende Souveränität“ (Brief Joseph de Maistres an M. le Comte de Blacas vom 22. 05. 1814, in: o. Hg., *Oeuvres Complètes* de J. De Maistre 12. Correspondance IV. 1811–1814, Lyon 1886, 427–428).

<sup>3</sup> Pottmeyer, Unfehlbarkeit (wie Anm. 1), 408–409.

Heiligung ihrer Mitglieder in den Vordergrund [sc. zu stellen], sondern eine vor allem durch die Presse zu verwirklichende Massenaktion [sc. zu sein]<sup>4</sup>. Unter der Förderung und Beeinflussung Cesare d'Azeglios sollte diese bald in vielen (ober-)italienischen Städten Nachahmung finden. Unabhängig von diesen Turiner Gruppierungen gründete zur selben Zeit Antonio Rosmini in den Städten Rovereto und Udine die *Società degli Amici*.

Wenn in manchen Punkten auch von den *Amicizie* Turins verschieden, trafen sich doch beide Gründungen in der ultramontanen Intention, in enger Rückbindung an Rom „in den Menschen die Liebe zur katholischen Religion zu erwecken und sie danach streben zu lassen, diese in der Gesellschaft selbst zu fördern“<sup>5</sup>. Die Begeisterung Rosminis für die französischen Ultramontanisten drückte sehr gut die restaurativ-reaktionäre Stimmung Oberitaliens um das Jahr 1820 aus: So wusste Rosmini de Maistre „nicht anders zu benennen [...] als mit dem Namen *Christlicher Platon*“<sup>6</sup> und für de Bonald fand er fast dieselben begeisterten Worte: „Wie groß ist doch dieser Bonald! Welch ein Gut will er der Gesellschaft und der Kirche bereiten!“<sup>7</sup> Sein 1823 verfasster *Panegyrikus auf Pius VII.* schließlich kann geradezu als „eine[r] der Klassiker des italienischen Ultramontanismus“<sup>8</sup> bezeichnet werden. Es ist deutlich, wie sich für Rosmini die Freiheit der Kirche geradezu im Papsttum begründete: Im Gallikanismus erblickte er dagegen die unheilvolle Verbindung zwischen Kirche und Staat, welche die verheerenden Folgen der Französischen Revolution für die Kirche gezeitigt hatte. In dieser Einsicht, dass sich die Kirche nach diesen Wirren gerade in ihrer Freiheit und nicht in einer restaurativen Allianz zwischen Thron und Altar begründen müsste, nahm Rosmini jedoch von dem Ultramontanismus eines de Maistre entscheidend Abstand und näherte sich eher dem Denken de Lamennais' an.<sup>9</sup>

Entwickelte sich der italienische Ultramontanismus also durchaus analog zu jenem nördlich der Alpen, so stellte ein wirkliches italienisches *proprium* der katholischen Denker – ob eher ‚liberaler‘ oder ‚antiliberaler‘ Prägung – die Verbindung mit dem *Risorgimento* dar. Zwar wurde die enge Verbindung zwischen Katholizität und italienischer Nationalität im Großen und Ganzen auch anfangs nur sehr zögerlich ergriffen, doch fand sie sich bereits im Anhang zu Rosminis *Panegirico*, ferner im gleichnamigen *Panegirico* Gioacchino Venturas sowie bei Niccolò Tommaseo und Vincenzo Gioberti. Während letztere beiden einen konsequenten ‚Neoguelfismus‘ vertraten, der den Papst an der Spitze der nationalen Einigungsbewegung – also in enorm politischer Mission – erkannte, standen erstere nach anfänglicher Begeisterung einer

<sup>4</sup> Roger Aubert, Die katholische Bewegung in Frankreich und Italien, in: Jedin, Handbuch (wie Anm. 1), 272–286, 283.

<sup>5</sup> Antonio Rosmini, Statuto della Società degli Amici [Statut der Società degli Amici], in: Ubaldo Pellegrino, Sebastiano de Appollonia e Antonio Rosmini. Ricerche sul rosminianesimo del Friuli, 2 Bde., Mailand 1973, II, Documenti, 120–134, 121.

<sup>6</sup> Brief an Valerio Girason Fontana vom April 1825, in: Antonio Rosmini, Epistolario completo, 13 Bde., Casale Monferrato 1887–1894 (im Folgenden: *EC*), I, 612.

<sup>7</sup> Brief an Cesare d'Azeglio vom 25. 05. 1825, in: *EC* I, 620.

<sup>8</sup> Francesco Traniello, Società religiosa e società civile in Rosmini, Brescia<sup>2</sup> 1997, 62.

<sup>9</sup> Vgl. Hermann Joseph Pottmeyer, Ultramontanismus ed ecclesiologia, in: Cristianesimo nella storia 12 (1991), 527–552, 537.

solchen Verbindung von Religion und Politik doch zunehmend skeptisch gegenüber.<sup>10</sup>

Bei Rosmini setzte eine grundlegende Wende seines restaurativen Denkens, das sich in einer deutlichen Distanzierung von de Maistre äußerte, seit dem Jahr 1826 ein, als er in Mailand Alessandro Manzoni kennenlernte, der sich von Anfang an jeder Parteinahme in der Frage nach einer Verbindung von Katholizismus und Liberalismus erwehrt hatte. So standen diese beiden von nun an am Ausgangspunkt eines ‚dritten Weges‘ zwischen Intransigentismus und Liberalismus, welcher sich in dieser Art nur im damaligen Italien ausbilden konnte, wo die ‚alte Ordnung‘ nicht so fundamental in Frage gestellt worden war wie nördlich der Alpen. Wie die Konkordate in den 1830er Jahren mit den verschiedenen Regierungen auf der Halbinsel – insbesondere derjenigen Piemonts – beweisen, suchte man vielmehr nach einer inneren, ‚sachten‘ Reform, die das Überleben der ‚alten Ordnung‘ sichern sollte. In diesem Klima konnte eine innerkirchliche Reformbewegung heranreifen, die nicht so sehr gegen eine antikirchliche Welt ankämpfen musste, sondern für mehr Freiheitsrechte innerhalb der Kirche eintrat. Neben Manzoni und Rosmini sind hier die Namen Giuseppe Capponi und Raffaello Lambruschini hervorzuheben. ‚Freiheitspathos‘ und ‚Papstbegeisterung‘ gingen hier eine sonst nicht gekannte Synthese ein.<sup>11</sup>

Diese besondere Konstellation in Italien erklärt auch, warum Lamennais nach seiner Wende zum Liberalismus seinen starken Rückhalt in Italien verlor; fernerhin ist nun verständlich, warum diese Linie des italienisch-katholischen Liberalismus nicht von den Enzykliken *Ubi primum*, *Mirari vos* und *Singulari nos*

---

<sup>10</sup> „Rosmini kritisiert also nicht nur die politisch-religiöse Anverwandlung, sondern auch die Funktionalisierung der Religion durch die Politik. [...] Den christlichen Glauben in den Dienst gesellschaftlicher Stabilität zu stellen [...] erscheint Rosmini zu vordergründig“. So Christiane Liermann, Philosophie aus dem Geist des Christentums. Religion und Politik bei Antonio Rosmini (1797–1855), in: HPM 1 (1994), 197–213, 201. Im Jahr 1848 konkretisiert Rosmini seine Überlegungen im Projekt einer „Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit“, über die der von Rom eingesetzte Examinator dieser Schrift befindet: „Mit diesen Artikeln wird eine völlige Trennung der Kirche vom Staat herbeigeführt; allerdings mit der kompletten Aufhebung aller ihrer Privilegien und aller Gesetze, die ihren Entscheidungen die Mitwirkung des Staates gewährleisten“ – zitiert in: Luciano Malusa (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi, Stresa 1999, 118. Diese Trennung konzipiert Rosmini gleichwohl nur bezüglich des ‚weltlichen‘ Staates; den Kirchenstaat selbst gibt er nicht preis, sondern misst ihm gar eine besonders herausragende Stellung innerhalb einer möglichen gesamtitalienischen Föderation bei.

<sup>11</sup> Klaus Schatz, Der Siegeszug des Ultramontanismus, in: ders., Vaticanum I. 1869–1870, I, Vor der Eröffnung, Paderborn u.a. 1992, 1–34, 21. Konkret sichtbar wird diese Konzeption in der rosminischen Ausarbeitung einer Verfassung für den Kirchenstaat, welche er 1848 nach Rom sandte: Werden die zentralen Instanzen auch nicht aus priesterlicher Hand gegeben und Laien anvertraut, so beinhaltet sie doch eine weitgehende Anerkennung individueller Freiheitsrechte wie der Pressefreiheit oder der Vereinigungsfreiheit. Vgl. Antonio Rosmini, Progetti di Costituzione per lo Stato Romano, in: ders., Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato, hg. v. Carlo Gray, Mailand 1952, 1–63, insbes. 11–12; 19–20; 48–50.

getroffen wurde (denn er war kein Liberalismus im strengen Sinn), die den verschiedenen Versuchen zur Aussöhnung des Katholizismus mit dem Liberalismus (Lamennais, Hermes, v. Wessenberg) kirchlicherseits ein Ende bereiteten. Dennoch vermochte sich nicht einmal diese moderate Linie katholischer Reformbemühungen durchzusetzen: Der antiliberale Ultramontanismus trat seit Gregor XVI. seinen Siegeszug an; die Julirevolution 1830 in Frankreich, welche die Durchsetzung des politischen Liberalismus in ganz Europa katalysierte, löste in der römischen Kurie die völlige Verschließung jeder Form von Liberalismus gegenüber aus. Mit der Verurteilung des aus dem Liberalismus resultierenden Indifferentismus wies Gregor in der Enzyklika *Mirari vos* die Gewissensfreiheit des Einzelnen zurück. Das – trotz aller Nuancen in der jeweiligen Ausprägung – noch weitgehende Nebeneinander frühliberalen und ultramontanen Denkens vor 1830 sollte sich nun eindeutig zu Gunsten des letzteren auflösen. ‚Liberal‘ konnte von nun an mehr oder weniger mit ‚antikatholisch‘ gleichgesetzt werden.

Hatte sich Gregor allen Reformen innerhalb des Kirchenstaates gegenüber verschlossen, so bedeuteten die ersten beiden Jahre des Pontifikats Pius' IX. zumindest einen kleinen Aufbruch. Doch setzte man die anfängliche neoguelfische Gesinnung Pius' IX. vor allem in Italien vorschnell mit dem sehnlich erwarteten ‚liberalen Papst‘ gleich.<sup>12</sup> Doch offenbarte spätestens das Revolutionsjahr 1848 endgültig die wahre Einstellung Pius' gegenüber den neuzeitlichen Ideen. Rosmini war einer der ersten, vor denen der Papst keinen Hohl aus der neuen Richtung seiner Politik machte:

„Der Papst sagte mir sofort, dass er antikonstitutionell geworden war und dass er nicht mehr die Konstitution geben würde, *nicht einmal wenn man sie in Stücke schneiden würde*, dass sie mit der Regierung der Kirche unvereinbar sei und die Pressefreiheit, die Vereinigungsfreiheit usw. innerlich schlechte Sachen [cose intrinsecamente cattive] seien“.<sup>13</sup>

Dieser Einfluss verkörperte im Staatssekretär besonders Giacomo Antonelli, der die intransigente Linie seines Vorgängers Luigi Lambruschini konsequent fortführte. Der Intransigentismus päpstlicher Politik des 19. Jahrhunderts setzte sich nun endgültig durch und sollte mit innerer Folgerichtigkeit zum *Syllabus* des Jahres 1864 führen. Diese nach dem einschneidenden Jahr 1848 etwa von Wilfried Ward, Cuthbert Butler, Roger Aubert, Klaus Schatz gar als ‚Neo-Ultramontanismus‘ bezeichnete Phase der endgültigen Radikalisierung des Ultramontanismus ist dadurch charakterisiert, dass das ‚sentire cum ecclesia‘ immer deutlicher als ‚sentire cum papa‘ interpretiert wurde. Für den Papst war das Festhalten am Kirchenstaat fortan das sinnenfällige Zeichen des „prinzipielle[n] Nein gegenüber dem säkularisierten und laizistischen Staat“.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Vgl. Klaus Schatz, Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit?, in: Karl Lehmann (Hg.), Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen, München – Zürich 1982, 67–88, 75.

<sup>13</sup> Antonio Rosmini, Diario della Carità, in: ders., Scritti autobiografici inediti, hg. v. Enrico Castelli, Rom 1934, 295–414, 405.

<sup>14</sup> Schatz, Vaticanum (wie Anm. 11), 20.

Bezeichnenderweise stimmte Pius IX. im Jahr 1848 der Indizierung des kirchenreformerischen Werkes Rosminis *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* aus Gründen der Inopportunität zu, wurden darin doch ‚liberal‘ anmutende Ideen vertreten, insbesondere was die Freiheit der Kirche und die Zurückführung der ‚Wunden‘ auf deren feudale Strukturen betraf. Das gleiche Dekret indizierte neben dieser und einer weiteren Schrift Rosminis auch Werke Giobertis und Venturas.<sup>15</sup> Dass man mit dieser Indizierung dieser „drei Priester größten Talents“<sup>16</sup>, wie sie Döllinger bald ehren sollte, solch unterschiedliche und einander gar widerstreitende Positionen pauschal nebeneinanderstellte, beweist die Intention der Kongregation, dadurch den Liberalismus als solchen treffen zu wollen.<sup>17</sup>

Die folgenden lehramtlichen Handlungen dieses Papstes verkörpern gleichsam jenes *crescendo* des Ultramontanismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, welches schließlich in der Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit im Jahre 1871 gipfeln sollte. Bereits die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1854 wurde als Ausübung einer päpstlichen Unfehlbarkeit verstanden, welche als einzige Instanz den Katholiken noch Sicherheit zu geben vermochte, wenn alle anderen äußeren Institutionen bereits weggebrochen sind.<sup>18</sup> Dahinter stand durchaus das „zugrundeliegende Empfinden, dass der Papst das primäre Einfallstor des Übernatürlichen in diese irdische Welt“ ist,

<sup>15</sup> Es befindet sich in: Malusa (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 10), 7–8.

<sup>16</sup> Ignaz von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: Pius Bonifatius Gams (Hg.), Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863, 25–59, 42.

<sup>17</sup> Exemplarisch drückt Gioberti die Verwunderung seiner unerwarteten Allianz mit Rosmini und Ventura aus: „Die Zensuren Gaetas riefen anfangs bei mir ein Lachen hervor, denn diese bunte Mischung Rosminis, Venturas und meiner scheint mir köstlich und komisch. Es wird deutlich, dass man mit dem Schlag gegen diese Triade jeden mönchischen oder pfäffischen Liberalismus ächten wollte“ (Brief an Bertinatti vom 15. 09. 1849, in: Rosita Rizzo, *Teocrazia e neocattolicesimo nel risorgimento. Genesi e sviluppi del pensiero politico del P. G. Ventura attraverso un manoscritto inedito*, Palermo 1938, 80). Malusa findet für diese Indizierung solch dreier großer Denker in jener prekären Situation des Jahres 1848 die folgenden Worte: „Während sich die französischen Truppen zum Angriff auf die Römische Republik vorbereiteten, beseitigten die Kardinäle mit ihren geistlichen Waffen und mit der Waffe der Überraschung und der Geheimhaltung das ‚Triumvirat‘ der reformistischen und unfolgsamen Priester aus dem Ansehen der katholischen Welt“ (Luciano Malusa, *I documenti di una condanna tra le passioni del risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in: ders. (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 11), XIII–CVIII, LXXVIII).

<sup>18</sup> Vgl. diesbezüglich auch den Artikel *Il Concordato. 1. Il Concordato e l'Immacolata*, in: *CivCatt Ser. II*, Bd. 12 (6, 1855), 538–552. Bereits 1852 hatte die *Civiltà Cattolica* in einer ersten Zwischenbilanz nach dem Erscheinen der ersten Serie die Überzeugung geäußert, dass „der vielleicht einzige, gewiss aber der sicherste Weg zu jener idealen und affektiven Restauration darin besteht, die Idee und das Empfinden der Autorität in seiner Integrität und Reinheit wiederherzustellen“ – o. Verf. (Carlo Maria Curci), *Il fatto ed il da farsi dalla Civiltà Cattolica*, in: *CivCatt Ser. I*, Bd. 11 (3, 1852), 5–23; 129–142, 6–7; vgl. auch o. Verf. (Matteo Liberatore), *L'infalibilità pontificia e il gallicanismo*, in: *CivCatt Ser VII*, Bd.

welche von jenem Relativismus aufklärerisch-liberalen Denkens heimgesucht wird, und gleichsam die „Inkarnation“ der Übernatur darstellt.<sup>19</sup>

Nach der Verurteilung Anton Günthers im Jahre 1857 bzw. des Ontologismus einiger französischer Autoren 1861 folgte dann 1864 schließlich die Enzyklika *Quanta Cura* mit dem Anhang *Syllabus errorum*, die geradezu ein „einziges Klagelied über die moderne Zeit und ihren Unglauben“ darstellt<sup>20</sup> und als solche *Mirari vos* fortsetzt, die sich zu dieser neuerlichen päpstlichen Bestimmung „wie die Ouvertüre zur Oper“<sup>21</sup> verhält: Neben der Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit wurden den neuzeitlich-politischen Ideen wie Volkssouveränität, Demokratie oder Religionsfreiheit eine klare Absage erteilt: „Ein liberaler Katholik ist fortan ein Unding“<sup>22</sup> – zumindest in den Augen der offiziellen Kirchenmeinung. Damit war die „Kriegserklärung“ des Papstes an den neuzeitlichen Staat deutlich ausgesprochen.<sup>23</sup> Die immer konsequentere Ausformulierung der „absoluten Kompetenz-Kompetenz des

3 (19, 1868), 513–531, 528; zur *Civiltà Cattolica*, vgl. Francesco Dante, Storia della „Civiltà Cattolica“ (1850–1891). Il laboratorio del Papa, Rom 1990.

<sup>19</sup> Schatz, Vaticanum (wie Anm. 11), 30.

<sup>20</sup> Wolf, Der „Syllabus errorum“ (wie Anm. 1), 117. Insbesondere die beiden Akte der Jahre 1854 und 1864 offenbaren dabei eine innere Einheit: „Die kirchenpolitische Seite des Immakulata-Dogmas und des Syllabus sind [...] nur zwei Seiten der gleichen Münze [...]: Wie die von jedem Makel der Sünde freie Immaculata, Urbild und Vorbild der Kirche, über Versuchung und Satan siegte, so sollten Kirche und Katholiken die verführende Vernunft und verlockende Freiheit abweisen und die Revolution besiegen“, schreibt Hermann H. Schwedt, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Georg Denzler/Ernst Ludwig Grasmück (Hgg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, München 1990, 107–167, 133.

<sup>21</sup> O. Verf., Das päpstliche Rundschreiben vom 8. Dezember und die „modernen Ideen“. (Zu den „Zeitläufen“), in: HPBl 55 (1865), 215–248, 218. Und wenige Sätze weiter: „Gregor hat prophezeit, Pius verkündet die traurige Erfüllung“ (ebd.).

<sup>22</sup> „Ein liberaler Katholik ist fortan ein Unding, weil der Liberalismus sich selber als Gegensatz zur Partei der Klerikalen, d.h. als Gegner des Christentums, als Verbündeter der geheimen Secten, als Anbeter der Revolution, als Lügner des göttlichen Rechtes über den Menschen gestempelt hat und als das durch das Urtheil des Papstes unwiderruflich gerichtet ist“, so Florian Rieß, Eine Vorfrage über die Verpflichtung, Maria Laach <sup>2</sup>1869 (vgl. <sup>1</sup>1866), 75. „Liberal war damals in Italien generell so viel wie kirchenfeindlich, die nicht kirchenfeindlichen Liberalen wurden als moderati bezeichnet, und die konziliatoristischen Katholiken wurden höchstens als ‚cattolici liberali‘ bezeichnet, nie aber als einfachhin liberal“ – Christoph Weber, Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten, Tübingen 1973, 108. Nach der *Civiltà Cattolica* kann „die Freiheit, sich selbst überlassen, niemals zur Einheit führen, erst recht nicht zur religiösen, aber auch nicht zu irgendeiner anderen, sondern ist vielmehr der sicherste und schnellste Weg, um nach Babylon zu gelangen“ – o. Verf., Di alcune difficoltà proposte alle nostre dottrine intorno ai principii dell’89, in: CivCatt Ser. V, Bd. 9 (15, 1864), 164–181; 257–274; 444–453, 448–449.

<sup>23</sup> Die *Münchener neuesten Nachrichten aus dem Gebiete der Politik*, Nr. 6 vom 6. 01. 1865, 89 bezeichnen die Enzyklika als einen „Fluch [...] gegen Alles, was Vernunft, Bildung und Freiheit heißt. Die ganze Welt soll, so will es diese *encyclica*, um fünf Jahrhunderte zurückversetzt werden; die moderne Staatsgesellschaft ist Teufelsspuck, es gibt in geistlichen wie in weltlichen Dingen nur eine Autorität, nämlich die päpstliche, und ihr



Papstes“<sup>24</sup> im 19. Jahrhundert führte so folgerichtig zu jener Definition der päpstlichen Infallibilität, welche geradezu als ‚Gegendogma‘ gegen die Prinzipien von 1789<sup>25</sup> gelesen werden kann. Gerade die Ablehnung auch des Staatskirchentums spätestens seit 1848 nahm der Kirche jede äußere Verankerung und ließ sie immer mehr im Papst den einzigen Ort der Wahrheit erkennen.

Unter Leo XIII. sollte sich indes geradezu die Durchführung dessen ereignen, wozu seine beiden Vorgänger den Grund gelegt hatten. Er führte den kirchlichen Ultramontanismus und Antiliberalismus zu jenem Antimodernismus weiter, welcher seinen programmatischen Ausdruck im Dekret *Lamentabili*, in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* und im *Motu Proprio Sacrorum antistitum* (Antimodernisteneid) Pius‘ X., welche alle den Modernismus auf breiter Front zurückweisen, finden sollte.

### 1.2 Die Entwicklung der Neoscholastik

Parallel zu dieser Ausformung kirchlichen Autoritarismus‘ im 19. Jahrhundert auf der politisch-institutionellen Ebene der Kirche war eine zweite Strömung angesiedelt, welche doktrineller Natur ist und somit die philosophisch-theologische Lehre der katholischen Kirche betrifft: die Neoscholastik. Wurde durchaus bereits die innere Verbindung dieser beiden Entwicklungen erkannt, so mangelt es immer noch an einer detaillierten Analyse der inneren systematischen Zusammenhänge.<sup>26</sup>

Verhelfen Leo XII., der den Jesuiten 1824 das *Collegio Romano* restituierte, Gregor XVI., der Autor des *Trionfo*, und Pius IX., welcher „in den Jesuiten

---

sollen Fürsten und Völker unterthan sein. [...] Mit diesem Schriftstück hat sich die römische Herrschaft selbst gerichtet, darin ist das Urtheil der gebildeten Welt einig“.

<sup>24</sup> Weber, Ultramontanismus (wie Anm. 1), 23.

<sup>25</sup> Vgl. Klaus Schatz, Das Erste Vatikanum, in: Weitlauff (Hg.), Kirche (wie Anm. 1), 140–162, 152.

<sup>26</sup> Maritain brachte diesen Zusammenhang von Theorie und Praxis, von Philosophie und Politik folgendermaßen auf den Punkt: „Das Problem der Christlichen Philosophie und dasjenige der Christlichen Politik ist nichts anderes als die theoretische und die praktische Seite derselben Problematik“, so Jaques Maritain, De Bergson à Thomas d‘Aquin. *Essais de métaphysique et de morale*, in: Jacques et Raissa Maritain, *Oeuvres complètes*, VIII, Freiburg (Schweiz) – Paris 1989, 9–174, 34. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Roger Aubert, Die Enzyklika „Aeterni Patris“ und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie, in: Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorffer (Hgg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, II. Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz – Wien – Köln 1988, 310–332, bes. 316–324. Besonderer Bedeutung wird im Folgenden der grundlegenden Untersuchung von Luciano Malusa zukommen, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, I, *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*, Mailand 1986; II, *Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi*, Mailand 1989. Auf diese sei auch bezüglich der weiterführenden (vor allem italienischsprachigen) Literatur zum Neothomismus hingewiesen.

Mitarbeiter und Werkzeuge ersten Ranges besaß<sup>27</sup>, auch dem Ultramontanismus zum Durchbruch und ging bereits bei diesen Päpsten die Rückwendung zum theokratischen System des Mittelalters mit einer Förderung und Vorliebe für die Philosophie der Scholastik einher, so lag der Akzent deren Pontifikate doch eindeutig auf jenem Aspekt, welcher fortan als der ‚kirchenpolitische‘ gekennzeichnet werden soll. Es ging um die Verurteilung der freiheitlichen Ideen und um das Festhalten am Kirchenstaat um jeden Preis. Pius setzte den Ultramontanismus als ein „weltlich-politisches System“<sup>28</sup> durch, hatte für die philosophisch-spekulative Durchdringung desselben aber nur wenig Sinn. Im folgenden soll nun kurz skizziert werden, wie gerade die den Ultramontanismus im Nachhinein philosophisch legitimierende Begründungsfunktion der Neoscholastik zuerst von Denkern der Gesellschaft Jesu erkannt und sodann zu einem einheitlichen ‚System‘ ausgearbeitet wurde, welches jene Philosophie wieder aufnahm, die im Mittelalter die Einheit von ‚imperium‘ und ‚sacerdotium‘, von Kaiser und Papst begründete, nun aber mit allen Regeln neuzeitlicher Systematizität, wie sie mustergültig von Hegel erarbeitet worden sind, neu durchgestaltet wurde.

Historisch gesehen hatte der Neothomismus seine Wurzeln in den Dominikanerhochschulen von Neapel und Rom sowie bei den Lazaristen in Piacenza, welche die thomasischen Studien bereits seit der Mitte des 17. Jahrhunderts zur Entgegnung auf die Entwicklungen der aufklärerischen Philosophie wieder neu pflegten.<sup>29</sup> Die durch die Auswirkungen des englischen und französischen Empirismus bzw. Sensismus daniederliegende christliche Philosophie sollte wieder aufgerichtet und zu einer soliden Ausgangsbasis für die Theologie gemacht werden.

Bezüglich der Thomasrenaissance in Italien kommt insbesondere Antonio Rosmini eine Vorreiterrolle zu. Bereits 1819 gründet er in seiner Heimatstadt Rovereto einen Zirkel von Studenten und einen Kreis von Priestern, welche regelmäßig zusammenkommen, um Thomas zu lesen und zu interpretieren. Dabei zeichnet sich Rosmini im Gegensatz zur späteren Neuscholastik dadurch aus, die Notwendigkeit einer Weiterführung und Anpassung derselben an die Neuzeit zu vertreten:

„Die kirchlichen Wissenschaften kann man in keiner Weise wiederherstellen, wenn man nicht zuvor die Philosophie wieder errichtet. [...] Solange die scholastische Philosophie ihre Kraft hatte, gab es eine allgemeine wissenschaftliche Sprache, man konnte diskutieren und die kirchlichen Wissenschaften erhielten daraus Ordnung und

<sup>27</sup> Giacomo Martina, *Il Collegio Romano: 1824–1873*, in: *Roma moderna e contemporanea* 3 (1995), 667–691, 690.

<sup>28</sup> So definierte den Ultramontanismus bereits Paul Graf von Hoensbroech, *Der Ultramontanismus*, Berlin 1898, 11: „Ultramontanismus ist: ein weltlich-politisches System das unter dem Deckmantel von Religion und unter Verquickung mit Religion weltlich-politische, irdisch-materielle Herrschafts- und Machtbestrebungen verfolgt; ein System, das dem geistlichen Haupte der katholischen Religion, dem Papste, die Stellung eines weltlich-politischen Großkönigs über Fürsten und Völker zuspricht.“

<sup>29</sup> Vgl. Heinrich M. Schmidinger, *Der Streit um die Anfänge der italienischen Neuscholastik: Salvatore Roselli (1722–1784), Vincenzo Buzzetti (1777–1824) und Gaetano Sanseverino (1811–1865)*, in: Coreth/Neidl/Pfligersdorffer (Hgg.), *Christliche Philosophie*, II (wie Anm. 26), 72–82.

Präzision. Die Zerstörung der Scholastik entriss der Theologie das Fundament [...]. Trotz alledem; obwohl die Scholastik einmal das Beste war, was auf der Welt gedacht wurde, kann man sie meiner Meinung nach nicht wieder in jenen Formen errichten, welche sie vor ihrem Verfall hatte. [...] Auch wenn sie in ihrer besten Zeit betrachtet wird [i.e. in der des Thomas], so braucht sie neue Entwicklungen und neue Applikationen“.<sup>30</sup>

Während die Thomisten des 19. Jahrhunderts die Thomasinterpretation gegen die moderne Subjektphilosophie instrumentalisierten und dafür in übertriebener Weise aristotelische Kategorien anwandten, gelang Rosmini im Unterschied zu diesen eine wesentlich organischere und mithin authentischere Interpretation des Aquinaten, womit er der Entwicklung der Thomastudien um Jahrzehnte vorgriff. Vor allem Mitglieder des 1824 durch Leo XII. wiederbegründeten Jesuitenordens – auch diese Wiederbelebung ein Zeichen ultramontaner Zurückwendung und Wiederanknüpfung an die Zeit der Gegenreformation – sollten zu den ‚offiziellen‘ Interpreten des Neothomismus avancieren. Matteo Liberatore, welcher über den Kontakt zur *Accademia di Filosofia tomista* Sanseverinos zum Thomismus gelangte, stellte die thomastische Erkenntnistheorie in seinem Werk *Della conoscenza intellettuale*, welches größte Breitenwirkung erzielte und teilweise gar ins Deutsche übersetzt wurde, „als die wahre dar“.<sup>31</sup> Ein weiterer Markstein ist die bereits erwähnte Gründung der jesuitischen Zeitschrift *La Civiltà Cattolica* im Jahr 1850 durch Carlo Maria Curci in Zusammenarbeit mit Enrico Vasco. Fortan sollte insbesondere diese Zeitschrift zum Propagierungsorgan der Neoscholastik werden – mit der Forderung des „Tributs“ des „Verstandes“<sup>32</sup>. Dabei muss stets beachtet werden, dass zu dieser Zeit – es handelt sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts – der Thomismus keineswegs allgemein vertretene Lehre war; im Gegenteil: in den offiziellen Dokumenten der Gesellschaft Jesu, unter deren Professoren und an der Gregoriana wurde philosophischerseits Thomas zwar keineswegs abgelehnt, doch begegnete man diesem zumindest mit Skepsis, war man doch der Meinung, dass der aristotelisch-thomastische Hylemorphismus nicht mit den Entwicklungen der modernen Naturwissenschaften zu vereinbaren sei. So wurden *neben* dem aristotelisch-thomastischen Hylemorphismus auch die neuzeitlichen Ansätze des so genannten Atomismus und des Dynamismus gelehrt. Der Jesuitengeneral Beckx bestätigte mit Rückhalt in der Generalkongregation der Jesuiten diese Entscheidung in der zweifachen Erneuerung und Bekräftigung der *Ratio studiorum* in den Jahren 1858 und 1863.<sup>33</sup> In der Theologie begegnet ein analoges Bild: Keinesfalls war

<sup>30</sup> Brief an Antonio Riccardi vom 13. 02. 1833, in: *EC* IV, 502–503.

<sup>31</sup> O. Verf., Einleitende Bemerkungen, in: Matteo Liberatore, Die Erkenntniß-Theorie des heiligen Thomas von Aquin. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Franz, Mainz 1861 (vgl. *Della conoscenza intellettuale*, II, Teorica di S. Tommaso, Rom 1858), III–XXII, IV.

<sup>32</sup> Vgl. o. Verf., Un nuovo tributo a S. Pietro, in: *CivCatt Ser.* VI, Bd. 10 (18, 1867), 641–652, 641–642.

<sup>33</sup> Vgl. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 66–78. Diese Tatsache gilt unbeschadet des Verbotes von 81 Thesen – darunter cartesianische und rosminische –, welche auf keinen Fall gelehrt werden durften und der Empfehlung, in den an die Theologie angrenzenden philosophischen Fragestellungen „den Spuren des Doctor Angelicus, des Hl. Thomas, als Beispiel und Richtungsweisung für diejenigen zu folgen, die sich zu jeder

man dem Thomismus abgeneigt – so waren Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader und Johannes Baptist Franzelin<sup>34</sup> längst nicht durch jene geistige Enge gekennzeichnet, wie sie die späteren Neuscholastiker auszeichnen sollte.

Das Programm der Jesuiten Matteo Liberatore, Giovanni Maria Cornoldi und des Dominikanerkardinals Tommaso Maria Zigliara war dagegen klar: Der katholischen Kirche, welche sich seit den ultramontanistischen Anfängen immer deutlicher im Papsttum verkörperte, kommt die höchste Autorität nicht nur in den Fragen des Glaubens und der Theologie zu, sondern auch auf philosophischem Gebiet. Der Thomismus ist jene philosophische Grundlage der Theologie, an die der Katholik zu glauben hat und die er ungefragt übernehmen muss. Die neuzeitliche Philosophie wird dagegen *tout court* als eine Verirrung der menschlichen Vernunft abgelehnt.<sup>35</sup>

Dennoch gelang es auch den entschiedensten Vertretern des Neothomismus unter Pius IX. nicht, eine lehramtliche Definition und Bestätigung dieser kompromisslosen Linie zu erlangen. Zwar war Pius dem Thomismus nicht abgeneigt – an Bekundungen über die Bedeutung dieses Denkers für die Theologie und die Abwehr der Moderne und an Empfehlungen des Studiums der thomasischen Schriften mangelt es nicht<sup>36</sup> –, doch finden sich bei ihm

---

Zeit durch diese Studien in der Gesellschaft [sc. Jesu] am meisten auszeichnen“, so Peter Beckx, *Ordinatio pro triennali philosophiae studio*, Rom 1857, 29. Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), I, 46 kommt insgesamt zu dem Ergebnis, dass „das christliche Denken in der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrheitlich dem Thomismus abgeneigt [sc. war]. Der Thomismus wurde in den Reihen der Jesuiten als überwunden und wegen seiner aristotelisch-naturalistischen Implikationen als unzeitgemäß erachtet“.

<sup>34</sup> Es war Franzelin, welcher an – und indirekt sehr wohl über – Cornoldi, einem der konsequentesten der späteren Propagatoren des Neothomismus, schrieb: „Das Übel besteht darin, dass man grundlegend machen will, was nicht grundlegend ist“ (Brief Franzelins an Cornoldi vom 10. 07. 1877; zit. in: Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), I, 239). Und selbst Kleutgen, bekanntlich „der hartnäckigste Verteidiger des intransigenten Thomismus in Deutschland“, schienen die Thesen Cornoldis übertrieben (vgl. ebd. I, 240).

<sup>35</sup> „Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophien ist nichts anderes als die Geschichte der intellektuellen Abwirrungen des Menschen, der auf dem Gipfel seines Hochmutes verlassen dasteht. So könnte man jene Geschichte auch *die Pathologie des menschlichen Verstandes* nennen“, so Giovanni Maria Cornoldi, *La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna <sup>3</sup>1881 (vgl. *Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze. Parte speculativa*, Florenz <sup>1</sup>1872), XXV.

<sup>36</sup> So ist der Ausruf des Papstes überliefert in: Giovanni Maria Cornoldi, *La mano della provvidenza divina a mio riguardo rispetto alla riforma filosofica. Appunti cronologici*, hg. v. Luciano Malusa, in: Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), II, 141–233, 193: „Dummkopf! Die Prinzipien des Thomas sind unwandelbar: Die Wahrheit ist dieselbe wie vor zwanzig Jahrhunderten; es sind nur die Applikationen, welche sich ändern können!“. Und in seinem Breve an die von Cornoldi im Jahr 1874 gegründete *Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino* bezeichnete er es als die hervorragende Aufgabe der Akademie, „die Lehren, welche von den heiligen Konzilien und diesem Heiligen Stuhl dargelegt werden, und namentlich die Prinzipien des Doctor Angelicus über die Einheit der intellektiven Seele mit dem menschlichen Körper und über die substantiale Form und die erste Materie zu halten und zu verteidigen“ (Breve an A. Travaglino vom 23. 07. 1874, in: ASS 8 (1874/75), 496–497, 496).

keine Ansätze, diesen zur offiziellen und ausschließlichen Doktrin zu erklären. Selbst im *Syllabus* ist eine einseitig doktrinale Ausrichtung an der thomasi-schen Philosophie und Theologie in keiner Weise auszumachen. Pius widmete angesichts der viel drängenderen kirchenpolitischen Probleme einer solchen philosophisch-theoretischen Fragestellung zu wenig Aufmerksamkeit, um einen solchen Schritt zu vollziehen.<sup>37</sup>

Es war zuerst jener Kreis um die *Civiltà Cattolica*, welche den inneren Zusammenhang zwischen Ultramontanismus und Neoscholastik entdeckte.<sup>38</sup> Dennoch wird man von einer eigentlichen Durchsetzung des Neothomismus vor dem Ende der 1870er Jahre nicht ausgehen können: So hielt der Provinzial der römischen Jesuitenprovinz noch nach der Veröffentlichung des *Syllabus* die Festlegung auf eine einzige Philosophie nicht für geboten; und auch auf dem I. Vaticanum, welches eine „vollständige Adhärenz“<sup>39</sup> an das Denken des Thomas vollzog, stand eine offizielle Festlegung auf den Neothomismus nicht auf dem Programm.<sup>40</sup>

Die Jahre 1878 bis 1880 besiegelten dann allerdings den Siegeszug des Neothomismus: Vincenzo Gioacchino Pecci, welcher bereits als Bischof von Perugia die Lehre des Thomas – unter anderem durch die Einrichtung einer Akademie – gefördert hatte, schrieb als Papst Leo XIII. in seiner Antrittsenzyklika *Aeterni Patris* – an welcher Liberatore federführend mitgewirkt hatte – den Thomismus als die verbindliche Philosophie im kirchlichen Raum fest und vollzog so „in univoker Weise die Fusion zwischen dem Horizont des Glaubens und dem Horizont der philosophischen Forschung“<sup>41</sup>, indem er die

<sup>37</sup> Zeichen dieser Geisteshaltung ist der Artikel *Liberatores* in der *Civiltà Cattolica* mit dem Titel *La dottrina di S. Tommaso debellatrice del liberalismo moderno*, in: *CivCatt Ser. IX*, Bd. 1 (25, 1874), 641–650.

<sup>38</sup> So bezeichnete es Pirri im Jahr 1930 geradezu als das „Programm“ der *Civiltà Cattolica*, „einzig [...] den Begriff und das Empfinden der *Autorität über die christliche Idee* zu verbreiten“ (Pietro Pirri, *P. Giovanni Roothann XXI Generale della Compagnia di Gesù* (1785–1853), Isola del Liri 1930, 468).

<sup>39</sup> Antonio Piolanti, *Pio IX e la rinascita del tomismo*, Vatikanstadt 1974, 24.

<sup>40</sup> Die Konstitution *Dei Filius* greift lediglich auf die thomasi-sche Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft zurück, ohne dessen Denken allerdings für die theologischen Studien vorzuschreiben. Und auch in der Konstitution zur Unfehlbarkeit wurde mit Bedacht nicht auf die Autorität des Aquinaten rekurriert, war man sich doch über die „Pluralität der Interpretation“ entsprechender Thomasstellen bewusst. Vgl. Umberto Betti, *L'assenza dell'autorità di S. Tommaso nel Decreto Vaticano sull'infallibilità pontificia*, in: *Divinitas* 6 (1962), 407–422, 409 und 419; vgl. auch Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), I, 112. „[...] die Kirche des Papstes Pius IX. [sc. übertrug] niemals dem Thomismus die offizielle Aufgabe, ihre doktrinale Einheit zu schützen und die Dogmen bzw. das Wesen dieser Einheit zu verteidigen“, so Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), II, 54. Und für den Bereich des *Collegio Romano* resümiert Martina, *Il Collegio Romano* (wie Anm. 27), 683: „Trotz der Anstrengungen Taparelli und der *ordinationes* des General Beckx aus dem Jahr 1858, welche Thomas empfahlen und einige cartesianische Thesen verboten, bekam der Neothomismus (der in der ‚Civiltà Cattolica‘ von Taparelli und Liberatore verteidigt wurde) im Atheneum bis zu Leo XIII. keinen Fuß auf den Boden“.

<sup>41</sup> Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), II, 48. Nach der weitgehenden und fast selbstverständlichen Offenheit der Thomisten für einen gewissen Pluralismus in der Thomasinterpretation unter Pius IX. wurde dann unter Leo XIII. der „rigide Thomismus

lehramtliche Zuständigkeit der Kirche so weit ausdehnte, dass er es schließlich ebenso als ihre Aufgabe betrachtete, „mit dem Einsatz aller Kräfte auch das menschliche Wissen zu befördern [...] und zu gewährleisten, dass alle Humanwissenschaften und insbesondere die Philosophie überall in Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben gelehrt werden“<sup>42</sup> (1879). Im selben Jahr richtete er die *Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino* als das bedeutendste Institut zur Verbreitung dieses Gedankenguts ein;<sup>43</sup> kurz darauf initiierte er die als *Leonina* bezeichnete Gesamtausgabe der Werke des Thomas von Aquin. Erst *jetzt*, unter Leo XIII., wurde die gesamte Gesellschaft Jesu auf den Neothomismus eingeschworen<sup>44</sup> und die dem Thomismus nicht im vollen Maße huldigenden Professoren der Gregoriana entfernt.<sup>45</sup> Wohl mehr von der Wirkungsgeschichte der Enzyklika als von ihrem eigenen Wortlaut selbst ist daher die Aussage gerechtfertigt, es handle sich um eine „durch Dekret verordnete Philosophie“.<sup>46</sup>

Der positiven Definition dieser neuen offiziellen kirchlichen Ausrichtung auf das „vollkommenste Modell“ des Thomas folgte auch bald die negative Abgrenzung derselben durch die Verurteilung von vierzig Sätzen aus den Werken des Antonio Rosmini am 7.03. 1888. Cornoldi war bei deren

---

verteidigt und vor jeder zu freien Interpretation bzw. vor jeder Kontamination mit anderen Lösungen geschützt.“ Vgl. ebd. 41–67; hier: 47.

<sup>42</sup> Leo XIII., Enzyklika *Aeterni patris*, in: ASS 12 (1879), 97–115 (vgl. DH 3135–3140), 98. Nach Aubert ließ diese Enzyklika wenig Platz für analoge Interpretationen (vgl. Roger Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in: Giuseppe Rossini (Hgg.), *Aspetti della cultura cattolica dell'età di Leone XIII*. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27–28–29 dicembre 1960, Rom 1961, 133–227, 154). Cornoldi stellt in seinem offiziellen Kommentar zu dieser Enzyklika in der *Civiltà Cattolica* das Recht des Papstes heraus – ja er bezeichnet es gar als „eine sehr angemessene und richtige Sache“ –, „dass der Papst sich darum kümmert, die Philosophie unter den Katholiken zu regeln, wenn sich diese von der Dienerin zur Feindin des Glaubens entwickelt“ (La regola filosofica di sua Santità Leone XIII proposta nell'enciclica „Aeterni Patris“. Commentario, in: *CivCatt Ser. X*, Bd. 11 (30, 1879), 657–672; Bd. 12 (30, 1879), 165–183; 272–290; 425–443; 529–547, 168).

<sup>43</sup> Vgl. Dekret *Iampridem*, in: ASS 12 (1879/80), 225–228; zur *Accademia* vgl. Giustino L. Ferri, *L'Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino e l'istruzione filosofica del clero*, in: *La Nuova Antologia Ser. II*, Bd. 24, 15/1880, 613–635; Antonio Piolanti, *La Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino nel centenario della sua fondazione. Cenno storico e stato attuale*, Vatikanstadt 1980.

<sup>44</sup> Am 1. 11. 1878 (dem 15. Jahrestag der Bekräftigung der alten *Ratio Studiorum* und der Ablehnung des Alleingeltungsanspruchs des Hylemorphismus) gab General Beckx dem Druck des Papstes und Cornoldis nach und erklärte in einem Schreiben den Hylemorphismus zur einzigen im Orden zu vertretenden Lehre. Vgl. Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), I, 277–278.

<sup>45</sup> Vgl. o. Hg., *L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo della restituzione*, Rom 1924, 33–35; Luciano Malusa, *L'insegnamento della filosofia tomista in Roma sotto il pontificato di Leone XIII*, in: Mario Belardinelli/Pietro Stella (Hgg.), *La comunità cristiana di Roma, III, La sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea*, Vatikanstadt 2002, 315–352, bes. 321.

<sup>46</sup> Vgl. Lorenzo Michelangelo Billia, *L'esilio di S. Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*, Turin 1912.

Anstrengung wie bei der theoretischen Grundlegung federführend beteiligt. In dieser Verurteilung, welche im Folgenden Thema dieser Abhandlung sein soll, wurde genau die soeben angezeigte Verschränkung von Ultramontanismus und Neoscholastik exemplarisch deutlich, die am Ende des 19. Jahrhunderts zu jenem Konglomerat geführt hatte, das dann im Antimodernismus seine mustergültige Ausführung erhalten sollte. Sie bezeichnete das Ende der *Questione rosminiana*, womit das Ringen um das Werk des italienischen Philosophen und Theologen Antonio Rosmini gemeint ist, welches genau die Eckdaten der soeben analysierten Epoche (ca. 1840 bis 1888) absteckt.

## 2. Die *Questione rosminiana* als Exemplifikation der Verschränkung von Ultramontanismus und Neothomismus

Klaus Schatz stellt in der Analyse der kirchengeschichtlichen Entwicklung bis hin zum I. Vatikanum heraus, dass es bei der immer deutlicheren Ausprägung der kirchlichen Hierarchie, welche in der Primatsdefinition des Konzils gipfelte, „die innere Logik der Entwicklung war, die zu diesem Ergebnis führte, und daß Einzelpersonen in diesem Rahmen erfolgreich sein konnten, weil sie diese innere Logik erkannten und für die Zeitgenossen artikulierten“.<sup>47</sup> Umgekehrt fielen andere Persönlichkeiten dieser Logik, welche von den Protagonisten dieser Entwicklung ausgeführt wurde, zum Opfer; sie wurden als sich dieser Entwicklung Entgegenstellende ausgemerzt und verurteilt. Wie wohl bereits auf einige dieser Vertreter hingewiesen wurde, soll nun ein Fall im Vordergrund stehen, der wie kaum ein anderer exemplarisch für diese gesamte Entwicklung ist.

### 2.1 *Der antirosminianische Ultramontanismus*

Antonio Rosmini wird 1797 in der Adelsfamilie Rosmini-Serbati im oberitalienischen Rovereto geboren.<sup>48</sup> Sein erstes philosophisches Hauptwerk ist der *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* aus dem Jahr 1830, in welchem er seinen

<sup>47</sup> Schatz, Vaticanum (wie Anm. 11), 3.

<sup>48</sup> Einführend zu Rosmini vgl. Antonio Autiero/Karl-Heinz Menke (Hgg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, Münster 1999; Michele Dossi, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von M. Krienke, Stuttgart 2003. Zur ersten Phase der *Questione rosminiana* bis 1848/49 vgl. die von Luciano Malusa herausgegebene rosminische Schrift *Della Missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848–49. Commentario*, welche darüber hinaus wertvolle Einführungsartikel enthält, Stresa 1998; vgl. des Weiteren die Sammlung von Dokumenten aus dem Vatikanischen Archiv zur Indizierung des Jahres 1849, ebenfalls herausgegeben von Luciano Malusa und ebenfalls mit empfehlenswerten einführenden Beiträgen, Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 10); vgl. darüber hinaus Paolo Marangon, *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle „Cinque Piaghe“ di A. Rosmini*, Rom 2000; Traniello, *Società religiosa* (wie Anm. 8).

Grundansatz ausarbeitet und in einer kohärenten philosophischen Konzeption das klassische thomatische Denken mit der Methodik neuzeitlicher Philosophie neu zu formulieren versucht. Bedenkt man, dass fünf Jahre später ein ähnlicher Versuch Georg Hermes' verurteilt wird und dass bereits 1832 durch *Mirari vos* jeder Annäherung an die Neuzeit ein Riegel vorgeschoben wird, sticht die Tatsache um so deutlicher hervor, dass dem *Nuovo Saggio* weitgehende Anerkennung entgegengebracht wird: Von keinem Geringeren als von dem General der Jesuiten, Joannes Philippus Roothaan, wird dieser als ein „gelehrtes und tiefgründiges Werk“<sup>49</sup> bezeichnet. Und von den *Principi della scienza morale*, in denen Rosmini die Applikation seiner philosophischen Konzeption auf das Gebiet der Moral vornimmt, bezeugt derselbe, er habe sie

„[...] mit großer Genugtuung gelesen und dort viele Stellen lebendigen Lichts gefunden [...]. Ich halte jene Weise zu philosophieren für sehr nützlich, wenn diese auf eine kurzgefasste Form gebracht würde, wie dies für die Unterweisung der Jugend nötig ist.“<sup>50</sup>

Die Tragweite des rosminischen Ansatzes, welcher als Grundlage der nicht mehr objektivistisch interpretierten, sondern vom Subjekt ausgehenden Erkenntnis das Eingeborenssein der *Idee des Seins*, jenes übernatürlichen Lichts, das dem einzelnen Menschen selbst die Wahrheitsfähigkeit verleiht, erkennt, sahen nur wenige voraus.<sup>51</sup> Dies wird vor allem daran deutlich, dass gerade die von den Ultramontanisten George Phillips und Guido Görres herausgegebenen *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* 1839 die Verbreitung Rosminis auch in Deutschland empfahlen.<sup>52</sup> Diese Aufnahme des *Nuovo Saggio* ist somit einerseits ein Zeichen dafür, dass man mithin nicht die philosophischen Mittel besaß, dessen Tragweite zu erkennen und das rosminische Denken entsprechend einzuschätzen, bezeichnete sich doch Rosmini – zu Recht – selbst unermüdlich als Anhänger Roms und als Verfechter des thomatischen Denkens; noch dazu hatte er sich in seinen frühen politischen Studien als Anhänger der vorrevolutionären Staatsauffassung erwiesen. Andererseits unterstützt diese sich in den Reihen der

<sup>49</sup> Brief vom 21. 04. 1832; zit. in: Giovanni Battista Pagani, Vita di Antonio Rosmini. Scritta da un Sacerdote dell' Istituto della Cavitá riveduta ed aggiornata dal Prof. Guido Rossi, 2 Bde., Rovereto 1959 I, 555.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> So kritisierte der Jesuitenpater Josephus Aloysius Dmowski in einer Anmerkung seiner zweibändigen *Institutiones philosophicae*, Rom 1840 (II, 85, Anm. 1) die rosminische Lehre von dem Eingeborenssein der Seinsidee im *Nuovo Saggio* und den *Principi*, weswegen er aus der rosminischen Moralphilosophie der *Principi* jansenistische Konsequenzen fürchtete. Auch Franz Rothenflue äußerte sich kritisch zur rosminischen Ideenlehre und warf als einer der ersten Rosmini vor, mit der kantischen Erkenntnis-konzeption übereinzustimmen (vgl. *Institutiones philosophicae theoreticae in usum proaelectionum*, 4 Bde., Freiburg (Schweiz) 1842–43, II, 220).

<sup>52</sup> Dort heißt es in einer kurzen Notiz in: HPBL 3 (1839), 127–128: „So wünschte ich sehr, dass die Werke *Rosminis*, dieses christlichen Denkers, dessen philosophische Werke wohl den Höhepunkt der heutigen italienischen Literatur in diesem Gebiete bilden, in unserem, für geistige Anregungen so empfänglichen Deutschlande bekannter werden möchten.“



Ultramontanen als „Fehleinschätzung“ offenbarende Bewertung des rosminischen Denkens die These, dass man in diesen Zeiten des Ultramontanismus noch nicht streng philosophisch dachte; noch bestand der Ultramontanismus in einer politisch-institutionellen, ideologischen und zum Teil eher gefühlsmäßig-romantischen Zurückwendung zum Mittelalter. Zudem war der Neothomismus selbst erst im Entstehen und noch keine streng einheitliche Bewegung; insofern konnte Rosmini durchaus als konformer ‚Propagator‘ der thomasischen Ideen gesehen werden. Und was den Ursprung liberal-demokratischer Ideen angeht, erwartete man die Übel des Liberalismus und Rationalismus zu dieser Zeit noch eher von den durch Reformation und Revolution ‚heimgesuchten‘ Ländern nördlich der Alpen als aus jenen norditalienischen Erneuerungsbewegungen, welche zur Restauration des Katholizismus einen engeren Anschluss an das Papsttum propagierten.

Dass Rosminis Denken zu dieser Zeit bereits weitaus differenzierter und reflektierter war, beweist nicht nur bei genauerem Hinsehen der *Nuovo Saggio*, sondern auch ein weiteres Werk, welches er unter dem Eindruck der Julirevolution 1830 verfasste: *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* [Die fünf Wunden der Kirche]. Darin wies er – das Bild Papst Innozenz‘ IV. auf dem Konzil von Lyon im Jahr 1245 gebrauchend – auf jene „fünf Wunden“ hin, die den sichtbaren Leib Christi, die Kirche, zu seiner Zeit am meisten beschwerten: die „Trennung des Volkes vom Klerus im öffentlichen Kult“, die „unzulängliche Bildung der Geistlichen“, „uneinige Bischöfe“, die „Ernennung der Bischöfe durch nichtkirchliche Mächte“ sowie die „Knechtschaft der Kirchengüter“. <sup>53</sup> Alle diese Wunden, so Rosmini, resultierten aus einer falschen Verbindung von Kirche und weltlichen Machtstrukturen, die er ausgehend von der Zeit des Kaisers Konstantin analysierte. Die Kirche müsste sich von jenem „Feudalismus“ verabschieden und ihre weltlichen Reichtümer ablegen, um wirklich „frei“ zu werden und sich innerlich reformieren zu können. Rosminis Verständnis von der „Freiheit“ der Kirche und seine daraus resultierenden Reformvorstellungen basierten dabei auf einer Analyse des biblischen Selbstverständnisses von Kirche als „Leib Christi“. Gleichzeitig artikulierte sich hier der ekklesiologische Ausdruck jener philosophischen Grundsicht, welche Rosmini in den Jahren zuvor entwickelte und mittels derer er seine frühen Konzeptionen – insbesondere zum Staat-Kirche-Verhältnis – neu überdachte. Diese philosophische Grundsicht kam in jener ‚Wende zum Subjekt‘ zum Ausdruck, wie sie die neuzeitliche Philosophie charakterisierte, die sich bei Rosmini jedoch in kritischem Abstand zu dieser als ‚anthropologische Wende‘ im christlichen Sinn und in Aufnahme thomasischen Denkens gestaltete.

So war es trotz der vorläufigen Zurückstellung der Publikation der *Cinque Piaghe* nur eine Frage der Zeit und der folgenden Werke, bis Rosmini in den

---

<sup>53</sup> Antonio Rosmini, *Delle Cinque piaghe della santa chiesa*, hg. v. Nunzio Galantino, Mailand 1997; bzw. *Die fünf Wunden der Kirche*, übers. von Peter I. Erbes, hg. v. Clemente Riva, Paderborn 1971, 5; 24; 47; 74; 129, jeweils Überschr.; vgl. hierzu auch den Sammelband von Fulvio De Giorgi/Massimo Marocchi (Hgg.), *Il ‚gran disegno‘ di Rosmini. Origine, fortuna e profezia della „Cinque piaghe della Santa Chiesa“*, Mailand 1999.

ersten Konflikt mit den ‚katholischen‘ Denkern geraten sollte. Die frühen ‚theologisch-dogmatischen‘ Einwände richteten sich dann auch gegen das erste große eigenständige theologische Werk Rosminis: 1839–40 veröffentlichte Rosmini den *Trattato della coscienza morale* [Abhandlung über das moralische Gewissen], in welchem er seine ‚anthropologische‘ Methode nun auf einige theologische Inhalte übertrug. Widerspruch riefen dabei vor allem seine Lehren zur Erbsünde, zum Unterschied zwischen Schuld und Sünde sowie zur Rechtfertigung hervor: Prompt erschienen mehrere anonyme Entgegnungen, welche die rosminischen Interpretationen von Erbsünde und Rechtfertigung angriffen; Rosmini wurde vorgeworfen, die Lehren Calvins, Luthers, Bajus’, Quesnels und Jansenius’ zu vertreten.<sup>54</sup> Interessanterweise stammten jene beiden bereits genannten Entgegnungen auf den *Nuovo Saggio* auch erst aus dieser Zeit; man begann also langsam, die inneren Zusammenhänge zu verstehen.

Rosmini selbst analysierte in den Angriffen seiner Gegner einen pelagianischen Rationalismus und stellte so bereits Anfang der 1840er Jahre scharfsinnig jenes rationalistisch-extrinsische Denkschema, das dem später so bezeichneten Neothomismus sein charakteristisches Gepräge verleihen sollte, heraus.<sup>55</sup> Ein solcher ‚Pelagianismus‘, der eine Versuchung der Theologie aller Zeiten gewesen sei, keime nun, so Rosmini, in seinen Zeiten wieder neu auf. In einem Artikel in der Zeitschrift *L’Ami de la Religion* zog der Jesuitenpater Jean L. Rozaven 1843 eine erste Schlussfolgerung aus dieser rosminischen Kritik an der Theologie seiner Zeit:

„Wir kennen einen anderen Autor, der berühmter ist als Rosmini und sich ebenfalls einer großen Wertschätzung erfreute. Was ist passiert?“<sup>56</sup>

Klar spielt diese Drohung auf das Schicksal Lamennais’ an – ein deutliches Signal für die Transposition der Auseinandersetzung von der theologischen auf die kirchenpolitische Ebene. Papst Gregor, der Rosmini persönlich sehr schätzte, dennoch die Argumente der Jesuiten nicht von der Hand weisen konnte, wusste sich nicht anders zu helfen, als beiden streitenden Parteien ein autoritatives ‚Schweigen‘ aufzuerlegen.

In dem im Jahr 1846 neu gewählten Papst Pius IX. entdeckte Rosmini jenen herbeigesehnten Geist, der die Kirche für das liberale Denken öffnen würde, der mithin

„[...] dazu berufen scheint, unser Zeitalter zu erneuern und der Kirche jenen neuen Impuls zu schenken, der sie auf neuen Wegen zu einem ebenso ungeahnten wie wunderbaren und herrlichen Siegeszug antreiben muß.“<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Rosmini vermutete in einem Brief an Benedetto Monti vom 9. 07. 1842, in: *EC VIII*, 195, „es handele sich [sc. dabei] nicht so sehr um eine grundlegende wissenschaftliche Frage, sondern eher um eine Diffamierung, welche unter dem Deckmantel theologischer Fragen von unbekanntenen Personen gegen mich erhoben wurde.“

<sup>55</sup> Vgl. hierzu insbesondere die Schrift *Il razionalismo teologico* [Der theologische Rationalismus], die Rosmini 1843 verfaßt.

<sup>56</sup> *L’Ami de la Religion*. Journal ecclésiastique, politique et littéraire, Nr. 3706 vom 2. 02. 1843, 214–215.

<sup>57</sup> Fünf Wunden (wie Anm. 53), 165.

So entschloss er sich im darauffolgenden Jahr zur Veröffentlichung der *Fünf Wunden*, die er zunächst anonym in Lugano und Brüssel herausgab (1848). Konnten sich die Erwartungen Rosminis an diesen Papst in den ersten beiden Pontifikatsjahren wenigstens noch auf einige hoffnungsvolle Elemente berufen, so sollte sich diese Situation im Jahr 1848 von Grund auf wandeln. Rosmini selbst war im Jahr 1848 im Auftrag der piemontesischen Regierung nach Rom gereist, um den durchaus noch neoguelfisch gesonnenen Papst zur Unterstützung der Truppen Savoyens im Krieg gegen Österreich zu bewegen. Dort angekommen, machte ihn Pius zu seinem engsten Berater und stellte ihm das Amt des Kardinalstaatssekretärs in Aussicht. Spätestens dieser Akt rief die Rosminigegner aus ihrem Schweigen heraus. Dabei gilt es zu bedenken, dass sich diese ‚Gegner‘ noch keinesfalls ausschließlich aus den Reihen der Jesuiten rekrutierten; denn nicht zuletzt die unter den italienischen Bischöfen kursierende *Postille*, welche in 327 Sätzen die angeblichen Irrtümer Rosminis zusammenfasste, schuf im italienischen Episkopat und an der Kurie ein Klima allgemeinen Misstrauens gegen Rosmini. Mittlerweile war klar, dass Rosmini speziell in der Theologie einen gewagten Weg der Anpassung an das moderne Denken vollzog. Zudem war der rosminische *Panegyricus auf Pius VII.*, sein Einsatz für das italienische Risorgimento und spätestens nach der Veröffentlichung der *Costituzione secondo la giustizia sociale [Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit]* – welche obendrein noch den Anhang *Sull'Unità d'Italia [Über die Einheit Italiens]* enthielt – im Jahr 1848 auch seine Aufgeschlossenheit für gewisse neuzeitliche Reformen im staatlichen Bereich bekannt. Nach einer ungewöhnlich langen Bearbeitungszeit seitens des Verlages waren ausgerechnet in diesem Augenblick auch die *Cinque Piaghe* mit seinen kirchlichen Reformideen erschienen. Auf der anderen Seite stand ein immer deutlicher dem Intransigentismus zuneigender Episkopat und eine schon längst so denkende Kurie, welche nun die Zeit für gekommen hielt, dem Wirken dieses Mannes Einhalt zu gebieten. Dazu kamen die revolutionären Ereignisse, welche Pius auf Anraten Antonellis noch im selben Jahr aus Rom fliehen ließen – Rosmini hatte dem Papst zum Verweilen geraten. Bereits dabei wird jener innere Wandel – oder besser: jene innere Verfestigung und das die Oberhand gewinnende intransigente Element – Pius' IX. deutlich, weswegen in der Folge Rosmini immer deutlicher in dessen Gunst sinken sollte, im gleichen Maß, wie Antonelli an Einfluss auf den innerlich geschockten Papst gewann. Um seine letzte Chance zu wahren, folgte Rosmini Pius nach Gaeta, musste aber bald einsehen, dass nun andere Kreise die Zukunft der Kirche bestimmten, und zog sich nach Neapel zurück.

Ein weiterer Faktor, der das Schicksal der rosminischen Mission nach Rom besiegeln sollte, war, dass das rosminische Eintreten für das Risorgimento auch Österreich missfallen musste;<sup>58</sup> Pius erkannte, in der Alternative der Partei-

---

<sup>58</sup> „Unser furchtbarster Gegner“ wurde Rosmini in einem Brief vom 16. 02. 1849 des österreichischen Botschafters beim Heiligen Stuhl, M. Esterhazy, an den Staatskanzler in Wien, F.J.C. Schwarzenberg, genannt, in: Richard Blaas (Hg.), *Le relazioni diplomatiche fra l'Austria e lo Stato Pontificio*. III Serie: 1848–1860, I (28 novembre 1848 – 28 dicembre 1849), Rom 1973, 90. Rosmini sei der „böse Geist Pius' IX.“. Diese Alternative stellt Carlo Snider, *Pio IX nella luce dei processi canonici*, Vatikanstadt 1992, 104 deutlich

nahme für das ‚Risorgimento‘ oder für ‚Österreich‘ eine klare Haltung einnehmen zu müssen und entschied sich für die alte monarchische Ordnung und damit für Österreich.

Augustin Theiner, ein deutscher Redemptoristenpater, verfasste im darauffolgenden Jahr 1849 die *Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della S. Chiesa del Ch. Sac. Don Antonio de Rosmini-Serbati*<sup>59</sup>, eine Widerlegung der *Fünf Wunden*, welche in einseitiger Weise die Essenz des rosminischen Werkes auf die Forderung nach freier Bischofswahl verkürzt:

„Ohne es zu wollen, und vielleicht auch ohne eine Vorahnung zu besitzen, würde Rosmini mit seinen Prinzipien zu einem *Popularpapismus* [*popolopapismo*] gelangen, dessen Ketten gewiss noch schwerwiegender und schrecklicher wären, als es jene des Cäsaropapismus in den Zeiten seiner größten Verdorbenheit waren.“<sup>60</sup>

Alle Versuche Rosminis, sich in Zeitungsartikeln und anderen Schriften der Anschuldigungen gegen ihn zu erwehren, nutzten nichts. Als Rosmini am 9. Juni wieder nach Gaeta zurückkehrte, offenbarte ihm Pius seine anti-konstitutionelle Wende. Was er ihm aber verheimlichte, war, dass bereits drei Tage vorher die Indexkongregation die beiden rosminischen Werke *Cinque Piaghe* und *La Costituzione* zensuriert hatte.<sup>61</sup> De Ferrari, einer der Examinatoren der *Cinque Piaghe*, kam dabei zu dem wohl letztlich ausschlaggebenden Ergebnis:

„Wenn man allgemein den Geist und das Ziel dieses Werkes [i.e. der *Cinque Piaghe*] zusammenfasst, erkennt man gewiss einen übermäßigen Eifer, die aktuelle Konstitution vollständig zu reformieren und sie auf ihre ersten Zeiten zurückzuführen. Es ist ein Unternehmen, das fanatisch und unmöglich erscheint. Daher widersprechen die in diesem Buch enthaltenen Lehren dem päpstlichen und kirchlichen Recht und sind für den Hl. Stuhl gänzlich nicht annehmbar, sondern nach den Regeln des Index zu

---

heraus, wenn er die Forderung der Fünf Wunden nach freier Bischofswahl und nach der Trennung von den zeitlichen Gütern gleichsam die „Absage und die Verwerfung ihrer Kirchenpolitik [i.e. der Regierungen, insbes. der österreichischen]“ sieht.

<sup>59</sup> Neapel 1849; von diesem Werk erschien allerdings nur der erste Teil (*Lettera prima intorno alle Elezioni dei vescovi mediante il Clero ed il Popolo*).

<sup>60</sup> Mit diesem Werk konzentrierte sich die antirosminische Polemik auf die ‚demokratischen‘ Tendenzen der rosminischen Ekklesiologie, in welcher sie die Gefahr identifizierte, antihierarchische Bestrebungen innerhalb der Kirche zu unterstützen. Die ursprünglich ekklesiologische Dimension, die den *Cinque Piaghe* zum Zeitpunkt ihrer Abfassung (1832–1833) zgedacht war, wurde somit nach der politischen Interpretation Theiners in keiner Weise mehr wahrgenommen. Vgl. Luciano Malusa, *Cosa ci può insegnare la „sfortuna“ ottocentesca delle Cinque Piaghe di Rosmini*, in: *Studia Patavina* 48 (2001), 189–200, 193; 195.

<sup>61</sup> Diese beiden Werke Rosminis sind gleichsam der doppelte Ausdruck seiner Reformgedanken für den staatlichen wie für den kirchlichen Bereich und ergänzen sich daher komplementär; Rosmini hat dadurch gewissermaßen „in zwei parallelen und gleichzeitigen Werken ein konstitutionelles Reformprojekt für den Staat und ein analoges Reformprojekt für die Kirche“ ausgearbeitet, wie Paolo Marangon, *Rosmini e la Curia romana negli anni 1848–49: orientamenti ecclesiologici e scelte politiche*, in: Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la Congregazione* (wie Anm. 10), CXLIII–CXXXLVI, CLIV urteilt.

zensurieren. Daher ist ein Widerruf notwendig, sofern Rosmini davon der Autor ist, wie ich bereits im vorhergehenden Votum dargelegt habe.“<sup>62</sup>

Diese Indizierung der beiden rosminischen Werke war indes mehr als eine ‚Neidintrige‘ seitens einflussreicher Kreise an der Kurie; sie war auch mehr als eine einfache Disziplinarmaßnahme: ‚Geist und Ziel‘ der rosminischen Werke waren dem sich nun zu seiner endgültigen Durchsetzung anschickenden Ultramontanismus entgegengesetzt; und auch die gleichzeitige Zurückweisung von Werken Giobertis und Venturas deuten auf die Intention hin, den innerkirchlichen Bereich (und insbesondere den des Klerus) mit dieser Verurteilung von allen liberal anmutenden Bestrebungen zu säubern.

Wie mehrere Zeugen berichten, blieb Pius Rosmini auf der persönlichen Ebene weiterhin durchaus gewogen; es wird überliefert, dass ihm „die Versuche, welche die Gegner zur Zerstörung Ihres [i.e. Rosminis] Institutes anstellen, sogar sichtlich missfallen“,<sup>63</sup> doch reichte dieses Wohlwollen offensichtlich nicht so weit, den antirosminischen Aktionen der Jesuiten auch wirksam entgegenzutreten. So wies er zwar die *Postille*, welche von zwei Konsultoren der Indexkongregation missbilligt worden waren, am 19.12. 1850 zurück; aus Rücksicht vor den Jesuiten folgte er jedoch nicht dem Anraten der Kongregation, dieses Werk auf den Index zu setzen. Zur selben Zeit erschien auch das anonym publizierte Werk des Jesuitenpaters Antonio Ballerini, *Principj della scuola rosminiana esposti in lettere famigliari da un prete bolognese [Grundsätze der rosminischen Schule, in vertrauten Briefen von einem Bologneser Priester dargelegt]*<sup>64</sup>: Die Veröffentlichung genehmigend, erreichte Pius lediglich die Auflage der Anonymität. Fernerhin beließ er es aber bei einer Erneuerung des „Schweigegebots“, welches bereits sein Vorgänger beiden Parteien auferlegt hatte. Aber auch dieses neuerliche Gebot vermochte die anhaltenden Agitationen gegen Rosmini nicht zu beruhigen. So setzte der Papst nochmals eine sechsköpfige Kardinalskommission ein, die sich die Analyse des gesamten rosminischen Werks vornahm, um zu einem endgültigen Urteil über das Denken Rosminis zu gelangen. Nach eineinhalbjähriger Arbeit kam sie zu dem fast einstimmigen Ergebnis, dass die rosminischen Werke „nicht zu zensurieren sind“. Die Voten von vier der sechs Kardinäle sind eindeutig; so schreibt beispielsweise einer von ihnen:

<sup>62</sup> Zitiert in: Malusa (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione (wie Anm. 10), 114.

<sup>63</sup> Brief von C. Castracane an Antonio Rosmini vom 26.01. 1851; zitiert in: Remo Bessero Belti, La „Questione rosminiana“, Stresa 1988, 35.

<sup>64</sup> Diese Schrift wurde 1850 in Mailand veröffentlicht. Offenbar erschien sie unter großem Zeitdruck, sodass auf die Form weniger Wert gelegt wurde und die persönlichen Angriffe Ballerinis auf Rosmini nicht mehr geglättet werden konnten. So entstand ein zutiefst von Polemik gekennzeichnetes Werk. Aubert gibt eine kleine Zusammenfassung der Rosmini darin beigelegten Attribute: „[...] ignorant, plagiatorisch, ein verwirrter Geist, Autor unglückseliger Bücher, heuchlerisch, ein jansenistischer Fuchs, ein Meister höllischer Lehren, ein Verleumder und Betrüger der Öffentlichkeit, ein Verräter der Kirche, er ist von einer solchen Hinterlist, dass es sowohl nach menschlicher als auch nach teuflischer Art schwerfiele, diese zu überbieten“ – zitiert in: Roger Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846–1878)*, hg. v. Giacomo Martina, 2 Bde., Cinisello Balsamo 1990, 815–816, Anm. 3; vgl. hierzu auch Gianfranco Radice, *Pio IX e Antonio Rosmini*, Vatikanstadt 1974, 202–208.

„Die rosminische Theorie zerstört den Rationalismus, den Pantheismus, den Skeptizismus und den Objektivismus und ist aufs höchste dazu geeignet, jeden anderen philosophischen Fehler zu widerlegen. Mit einem Wort, sie ist vor jedem Fehler immun und erklärt jedem Fehler den Krieg.“<sup>65</sup>

Wegen der Abweichung zweier Stellungnahmen beauftragte Pius daraufhin nochmals zwei Examinatoren mit derselben Aufgabe. Auch diese kamen zu dem Ergebnis, dass die rosminischen Lehren „würdig sind, verkündet, nicht verboten, zu werden“.<sup>66</sup> Nach dieser neuerlichen Prüfung und weiteren Bestätigungen seitens sieben Konsultoren konnte die Kongregation am 26. April 1854 feierlich verkünden, dass die rosminischen Werke von jeder Zensur freizusprechen seien, was Pius IX. am 3. Juli mit dem Dekret *Dimittantur opera omnia* [Alle Werke werden freigesprochen] amtlich bestätigte.<sup>67</sup>

Vor allem aus den weiteren Attacken und der daraus resultierenden Prüfung des Gesamtwerks Rosminis wird deutlich, dass es mitnichten nur darum ging, zwei einzelne Werke Rosminis aus dem Umlauf zu ziehen. Seine Gegner wollten ein Denken treffen, das insgesamt dem kirchlichen Ultramontanismus zuwiderlief. Als solches antiultramontanes Denken verurteilte es auch Pius IX. Auch wenn Jesuiten an diesen Angriffen wesentlich beteiligt waren, ist die Verurteilung von 1849 noch kein Werk jesuitischer Neuscholastik, sondern kirchen-hierarchischen Ultramontanismus'. Die Vertreter der jesuitischen Neuscholastik sollten erst in der zweiten Jahrhunderthälfte beginnen, das rosminische Denken ‚systematisch‘, d.h. nach allen Regeln ihres Vorgehens, zu attackieren. Wie sie jedoch unter Pius IX. sich noch nicht endgültig durchsetzen konnten, so erreichten sie auch in der ‚rosminischen Frage‘ unter diesem Pontifikat noch keine weitere Verurteilung.

## 2.2 Die antirosminische Neoscholastik

Der Wandel in der Argumentation von den Ultramontanisten zu denjenigen Neothomisten, welche in diesem Zusammenhang bereits als ‚militant‘ gekennzeichnet wurden, d.h. vor allem Liberatore und Cornoldi, ist deutlich: Handelte es sich zuvor um ein Gemisch von theologisch-doktrinellen und politisch-ideologischen Anfeindungen, welche im Denken Rosminis eine Gefahr für die Kirche erkannten, so sind die Angriffe seitens der Neothomisten von jener Systematik gekennzeichnet, welche oben bereits für diese geistige Strömung herausgearbeitet wurde. Diese Systematik äußert sich dabei in einer neuen Qualität der Anfeindungen, die nun nicht nur auf einzelne Konsequenzen des rosminischen Denkens, sondern auf die Fundamente und Ecksteine seines gesamten Denkgebäudes zielen.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Zitiert in: Pagani-Rossi, Vita (wie Anm. 49), II, 390.

<sup>66</sup> Zitiert in: ebd. 397.

<sup>67</sup> Dieses Dekret gibt der Chronist wieder in: Pagani-Rossi, Vita (wie Anm. 49), II, 414, Anm. 130.

<sup>68</sup> Hatte Malusa in seiner Analyse der Vorgänge 1848–49 richtig herausgestellt, dass es sich auch in der ‚ersten Phase‘ der rosminischen Frage nicht lediglich um einzelne Anfeindungen oder Neidintrigen handelte, sondern auch dort schon das rosminische

Bereits im Jahre 1857 hatte der Jesuitenpater Liberatore, unbestritten einer der Vorkämpfer des Neothomismus, in seinem Werk *Della conoscenza intellettuale* die rosminische Lehre – wenn auch nur indirekt und in differenzierter Weise – als ontologistisch gekennzeichnet.<sup>69</sup> Rosmini sei letztlich deshalb zu diesen zu verwerfenden Lehren gelangt, da er eigentlich das subjektivistische Denken der Neuzeit vertrete und in seiner Erkenntnistheorie und Ontologie mehr Kant und den deutschen Idealisten denn dem Aquinaten folge. Der Herausgeber der deutschen Übersetzung des zweiten Bandes dieses Werkes kommentierte:

„Rosminis Theorie, welche in dem vorliegenden Buche so vielfach bekämpft wird, hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit einer in Deutschland höchst verbreiteten Anschauung; sie ist der Reflex derselben rationalistischen Richtung der Philosophie des vorigen Jahrhunderts, welche auch in Deutschland nachschwingt und nicht selten sehen wir in den Erörterungen Liberatores gegen Rosmini deutsche Gelehrte betroffen.“<sup>70</sup>

In diesem Zusammenhang darf auch nicht vergessen werden, dass in Neapel bereits Bertrando Spaventa seine These dozierte, nach der Rosmini und Gioberti den kantischen Transzendentalismus bzw. den deutschen Idealismus

---

‚Denken‘ als *solches* als gefährlich erachtet wurde, so verlagern sich die Angriffe nun von der kirchenpolitisch-doktrinellen auf die philosophisch-grundsätzliche Ebene, auf welcher sie das gesamte rosminische ‚System‘ als ein ‚Gegensystem‘, das es auszumerzen gilt, kennzeichnen. Vgl. Luciano Malusa, *Le opposizioni a Rosmini durante la sua vita e dopo la sua morte fino ai giorni nostri*, in: Lia De Finis (Hg.), *Antonio Rosmini e il suo tempo. Nel bicentenario della nascita*, Trient 1998, 205–221, 207. Je mehr die neothomistische Philosophie zur Grundlage eines hierarchischen Systems, dessen ‚Wahrheit‘ sie verbürgt, avanciert, desto grundsätzlicher fällt auch das Urteil gegen einen abweichenden Ansatz aus. Zum zweiten Teil der *Questione rosminiana* bis zur Verurteilung des Jahres 1888 vgl. Luciano Malusa, *L’ultima fase della questione rosminiana e il decreto „Post obitum“*, Stresa 1989; Francesco Traniello, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia. Parte prima (1875–81)*, in: *Aevum* 37 (1963), 63–103.

<sup>69</sup> 2 Bde., Rom 1857–58; vgl. auch dessen Artikel in der *Civiltà Cattolica*, wie z. B. *Della conoscenza intellettuale*, in: Ser. II, Bd. 9 (6, 1855), 141–157; bzw. *Dell’Io umano*, in: Ser. V, Bd. 3 (13, 1862), 276–289.

<sup>70</sup> Liberatore, *Die Erkenntniß-Theorie* (wie Anm. 31), XX. In diesen Anschuldigungen wird Rosmini eingeordnet in die Menge „jener philosophischen Systeme, die mit dem Vorwand, den Halluzinationen hauptsächlich der protestantischen Träumer Deutschlands eine christliche Form zu geben, die Begriffe erstellen, die uns die katholische Philosophie vom menschlichen Intellekt, vom Ursprung der Ideen, vom Wesen Gottes, gibt, und von denen [i.e. den Halluzinationen] aus sie beginnen, einen gefährlichen Einfluss auf die theologischen, moralischen, sozialen und politischen Wissenschaften zu nehmen. So konstituieren sie ein gefährliches Lehrsystem, welches die Geister gegen Gott, die Kirche und die Hierarchie, sowie gegen die christliche Idee und den Staat selbst rebellisch macht und den Liberalismus zu legitimieren versucht“, so Antonio Stoppani, *Gli intransigenti alla stregua dei fatti vecchi, nuovi e nuovissimi. Note postume ad un’Appendice sull’Indirizzo del Clero Italiano al Papa del 1862*, Mailand 1866, 133.

nach Italien gebracht hätten.<sup>71</sup> Dennoch findet sich im ganzen Werk *Liberatores* kein einziges Mal die explizite Anklage des Ontologismus. Im Jahr 1861 weist das Offizium die „Irrtümer der Ontologisten“ zurück; ein Jahr später verurteilt der Papst im Breve *Gravissimas inter* die rationalistischen Thesen Jakob Frohschammers. Rosmini selbst wird von diesen lehramtlichen Akten allerdings nicht berührt – ein verurteilungswürdiger ‚Ontologismus‘ oder ‚Rationalismus‘ scheint ihm daher nicht zur Last gelegt zu werden. Auch wenn Liberatore – bestärkt durch jene lehramtlichen Akte – nun seine Publikationen in der *Civiltà Cattolica* steigert und das rosminische Denken als „Antipode zu jenem [i.e. philosophischen System] des hl. Thomas“<sup>72</sup> brandmarkt, auch wenn sich die jesuitischen Vorstöße gegen das rosminische Denken zu formieren beginnen, so wurde unter Pius IX. noch nicht die Anklage des Ontologismus und des Pantheismus gegen Rosmini erhoben.<sup>73</sup> Das *Dimittantur* stellt unter dem noch lebenden Papst noch eine deutliche Hürde für den Antirosminianismus dar und so stehen jene Versuche im Vordergrund, welche auf eine formale Aufhebung oder ‚Uminterpretation‘ dieses Dekretes zielen.

Die drei Jahre 1879–1881 läuteten dann die (vorläufig) entscheidende Wende in der *Questione rosminiana* ein: Das Präludium bildete im Jahr 1878 ein Werk Cornoldis, welcher seit 1875 das rosminische Denken beargwohnte: Darin klagte Cornoldi den Rosminianer Buroni des „ontologischen Pantheismus“ an, eines Vorwurfes, welcher eigentlich – wie sein folgendes antirosminisches Hauptwerk erweisen wird – auf Rosmini selbst zielte.<sup>74</sup> Cornoldi kann dabei reichlich auf die Vorarbeiten und Argumente Liberatores zurückgreifen.

Nach der Enzyklika *Aeterni patris* und der offiziellen Aufhebung des *Dimittantur* veröffentlichte Cornoldi 1881 schließlich seine Schrift *Il rosminianismo sintesi dell'Ontologismo e del Panteismo* [Der Rosminianismus, Synthese aus

<sup>71</sup> Im Jahr 1862 erschienen diese Vorlesungen auch in gedruckter Form: *Prolusione e introduzione alle lezioni di Filosofia nell'Università di Napoli*, 23 novembre – 23 dicembre 1861, Neapel. Darin affirmiert Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in: ders., *Opere*, hg. v. Giovanni Gentile, II, Florenz 1972, 405–719, 571–573: „So ist Rosmini Kantist. [...] Und Rosmini ist Kantist nicht nur in den Verdiensten, sondern auch in den Defekten [...]. Gioberti vollendet Rosmini, so wie Fichte, Schelling und Hegel Kant vollenden“.

<sup>72</sup> Matteo Liberatore, Rezension zu: Petri Antonii Corte in R. Taurinensi Athen. Antehac Professoris, in usum Seminariorum Vol. I, Logica, Vol. II, Metaphysica, Vol. III, Ethica. Taurini, 1875, in: *CivCatt* Ser. IX, Bd. 8 (26, 1875), 58–63, 61.

<sup>73</sup> Doch bereitet Liberatore wie kein anderer den folgenden Paradigmenwechsel der *Questione rosminiana* vor. Dessen zeigt er sich auch wohl bewusst; denn im Jahr 1876 schreibt er in der *Civiltà Cattolica*, dass das Dekret *Dimittantur* Rosmini des Jansenismus angeklagt habe (also einer theologischen Einzelfrage), es nun aber um dessen spekulative Positionen gehe. Vgl. Matteo Liberatore, Rezension zu: *Gentilezze della Civiltà Cattolica. Un opuscolo di 42 pagine in piccolo formato del Prof. Pierantonio Corte*. Torino 1875, in: *CivCatt* Ser. IX, Bd. 9 (27, 1876), 194–202, 200.

<sup>74</sup> Vgl. *Il panteismo ontologico e le nozioni di ontologia del M. R. G. Buroni*, Bologna 1878.



*Ontologismus und Pantheismus*] <sup>75</sup>. Die zentrale These dieses Werkes, welche er auch in einer Artikelserie in der *Civiltà Cattolica* mit der Überschrift *La Teosofia del Rosmini* darlegte, besagt:

„Das ganze Werk läuft auf diesen Syllogismus hinaus: Zurückzuweisen ist jene Philosophie, welche auf dem Ontologismus und auf dem Pantheismus basiert: Eine solche ist aber jene Rosminis, welche in seiner Teosofia dargelegt ist: Somit ist diese Philosophie zurückzuweisen.“ <sup>76</sup>

Erschienen in der *Civiltà Cattolica* auch bereits zuvor nicht wenige Artikel gegen das rosminische Denken, so entfachte diese Schrift eine regelrechte Flut von Artikeln, die Rosmini des „ontologischen Pantheismus“ zu überführen suchten. Auch dies deutet darauf hin, dass der entscheidende Paradigmenwechsel für die *Questione rosminiana* durch den Papstwechsel des Jahres 1878 und dessen Enzyklika 1879 gekennzeichnet wurde, wenn auch in den beiden Jahrzehnten zuvor bedeutende Vorarbeiten dazu geleistet worden waren. Diesbezüglich erweist es sich auch mehr als bezeichnend, dass Cornoldi, der erbitterteste Rosminigegner und Forcierer der Verurteilung, noch unter dem Pontifikat Pius' IX. von Rosmini scheinbar nichts wusste. In seinen Werken aus dieser Zeit taucht der Name Rosmini nicht einmal auf; nach 1878 klagt er Rosmini nun systematisch des Ontologismus und Pantheismus an und sucht mit allen Kräften nachzuweisen, dass

„[...] die Philosophie Rosminis nicht nur von derjenigen des Thomas abweicht, sondern dieser in kontradiktorischer Weise entgegengesetzt ist.“ <sup>77</sup>

Neben Liberatore und Cornoldi ist der bereits erwähnte Dominikanerkardinal Zigliara als neothomistischer Agitator gegen die Lehren Rosminis zu nennen. <sup>78</sup> Dabei beruhte der neothomistische Angriff auf Rosmini auf spekulativ genauso oberflächlichen Grundlagen wie die neothomistische Philosophie selbst. Deren auszeichnendes Merkmal war weniger die

---

<sup>75</sup> Rom 1881; vgl. auch die Rezension zu diesem Werk, in: *CivCatt Ser. XI*, Bd. 9 (32, 1881), 81–89.

<sup>76</sup> Cornoldi, *Il rosminianismo* (wie Anm. 75), III.

<sup>77</sup> *Antitesi della dottrina di San Tommaso con quella del Rosmini*, in: *CivCatt Ser. XI*, Bd. 10 (33, 1882), 668–689; Bd. 11 (33, 1882), 138–157; 269–289, 669. In einem Brief Cornoldis an G. De Lucchi vom 24. 11. 1875, in: Giovanni Mantese, *La cultura religiosa e gli studi teologici a Vicenza negli anni dell'unificazione italiana*, in: o. Hg., *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, 2 Bde., Padua 1962, II, 391–418, 403 heißt es: „Rosmini war ein fähiger Geist und dazu bestimmt, ein großer Philosoph zu werden. Sein großes Manko war es aber, dass er Thomas an sich ausrichten wollte, statt sich an Thomas“. Vgl. auch die Aussage Alfonso Maria Vespignanis, *Il Rosminianismo ed il lume dell'intelletto umano*. Studio critico-filosofico. Parte Prima, Bologna 1887, 906: „Hieraus ergibt sich unbezweifelbar ein anderes, unleugbares Faktum, dass die Lehre Rosminis alles andere als christlich genannt werden kann und in sich selbst ist, welche unter dem anatomischen Skalpell akkurater Analyse nunmehr [i.e. in seiner Abhandlung] hervorgetreten ist. In der ganzen Helle mittäglicher Evidenz haben wir sie leider überführt, in ihren grundlegenden Prinzipien der wahren, katholischen und unerschütterlichen Lehre unseres Aquinaten diametral entgegengesetzt zu sein“.

<sup>78</sup> Vgl. *Propaedeutica ad sacram Theologiam in usum scholarum, seu de ordine supernaturali*, Rom 1884.

philosophische Qualität denn das perseverierende Insistieren<sup>79</sup> und der unbedingte Wille, die theoretische wie praktische Machtposition innerhalb der Kirche einzunehmen. Durch die Zerstörung der philosophischen Basis des rosminischen Denkens sollte dieses auf der anderen Seite mitsamt der Wurzel ausgemerzt werden.<sup>80</sup> Zusammen mit den bereits analysierten Vorwürfen des Jansenismus und Liberalismus fasst De Lucchi geradezu summarisch die *Questione rosminiana* zusammen:

„Die Lehre Rosminis ist *Pantheismus* in der Philosophie, *Jansenismus* in der Theologie, *Liberalismus* in der Politik“.<sup>81</sup>

Dem ungehinderten Vorgehen dieser neuen Angriffe stand allerdings noch der ‚Freispruch‘ der *opera omnia* Rosminis von 1854 im Wege. Die Strategie der Neothomisten lief folglich darauf hinaus, vor jeder weiteren Anstrengung eines lehramtlichen Vorgehens gegen Rosmini dieses Hindernis zu beseitigen. So erschien bereits kurze Zeit nach dem Dekret *Dimittantur* in Mailand ein anonymes Schreiben, in welchem es als ein Gerücht bezeichnet wird, dass über die rosminischen Werke ein Urteil gefällt worden sei; vielmehr sei in Rom die Sache nur aufgeschoben worden.<sup>82</sup> Andere Interpretationen lasen das *dimittantur* als *remittantur* (d.h. als Aufschub des Urteils) bzw. als *dimittatur causa* (d.h. nicht als Freispruch der Werke an sich, sondern als Suspendierung des konkreten Falles). Mit besonderem Eifer machte sich die *Civiltà Cattolica* für die aufweichende Interpretation und gänzliche Überwindung des *Dimittantur* stark. All diese Interpretationen hatten das gemeinsame Ziel, das Urteil des Papstes als nicht definitiv zu interpretieren, sondern lediglich im Sinne eines Aufschubes bzw. einer Freigabe der rosminischen Werke für eine neuerliche Untersuchung.

Doch sollte es den vornehmlich von Jesuiten betriebenen Anstrengungen unter dem Pontifikat Pius‘ noch nicht gelingen, das von diesem selbst abgesegnete Dekret unwirksam zu machen. Dass dies nicht gelang, ist nicht

<sup>79</sup> So schreibt der dem rosminischen Denken durchaus kritisch gegenüberstehende Capececlatro am 31.08. 1885 an Stoppani: „Ich wünschte, dass ihn [i.e. Rosmini] niemand anklagte. Aber ich *glaube*, dass die beste Weise der Verteidigung *jetzt* darin besteht, nicht auf die Gegner zu antworten. Was sagen sie? Immer dieselben Dinge, auf welche sie immer dieselben Antworten geben; und das Feuer macht sie immer lebendiger“ – zitiert in: Francesco Traniello, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, in: o. Hg., *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, 2 Bde., Padua 1969, I, 105–139, 114.

<sup>80</sup> „Bekanntlich gehörten die Neoscholastiker zu den Gegnern Rosminis, ja man kann sagen, dass den eigentlichen Nerv der Neuscholastik in ihrer siegreichen Phase, nachdem sie über Neapel und Parma hinausgekommen war, der Gegensatz zur Philosophie Rosminis ausmachte“. So Weber, *Quellen und Studien* (wie Anm. 22), 500.

<sup>81</sup> Diese Aussage veröffentlichte De Lucchi unter dem Pseudonym Clama neben anderen antirosminischen Stellungnahmen im *Foglietto Religioso* im Jahr 1881. Das nicht auffindbare Original ist zitiert in: Mantese, *La cultura religiosa* (wie Anm. 77), 406.

<sup>82</sup> Dieser Brief, welcher auf den 13. September datiert ist, beginnt mit den folgenden Worten zitiert in: Pagani-Rossi, *Vita* (wie Anm. 49), II, 433: „Zu den Werken des Abtes Rosmini wurde vom Heiligen Vater kein Urteil ausgesprochen. [...] Nun weiß man, dass die Werke des Herrn Abtes Rosmini von Neuem von der heiligen Kongregation des Heiligen Offiziums geprüft werden“.

nur ein Zeichen dafür, dass der Papst trotz der Indizierung der beiden Werke Rosmini weiterhin hoch schätzte, sondern auch für die hier vertretene These, dass er keinesfalls die Meinung von der Notwendigkeit einer streng uniformen Philosophie als Grundlage der kirchlichen Lehre teilte: Nachdem nämlich die *Civiltà Cattolica* im Jahr 1876 erklärt hatte, dass das *Dimittantur* nicht den Freispruch der rosminischen Werke, sondern lediglich ein Zurücksetzen der Frage an ihren Ausgangspunkt besage, veröffentlichte der *Maestro del Palazzo Apostolico* das Originaldekret und gab die offizielle Erklärung, „dass die lange und gewissenhafte Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen ist, dass die Beschuldigungen gegen die Werke Rosminis falsch waren“.<sup>83</sup> Bereits vier Jahre später allerdings – mittlerweile hatte Leo den Stuhl Petri bestiegen und in *Aeterni Patris* den Neothomismus zur einzigen philosophischen Lehre innerhalb der Kirche gemacht – erklärte dieselbe Indexkongregation bezüglich desselben Dekretes *Dimittantur*, „dass ein Werk, das [sc. aus dem Verfahren] entlassen wird, nicht verboten ist“ (*non prohiberi*).<sup>84</sup> In dieser rein negativen Aussage, welche die Werke zwar nicht verbietet, sie aber auch nicht als frei von Fehlern erklärt und diese somit für jede neuerliche Untersuchung freigibt, steht die Interpretation von 1880 nicht nur in eklatantem Widerspruch zur Erklärung vier Jahre zuvor, sondern bedeutete innerhalb der damaligen Umstände auch die faktische – und definitive – Außerkraftsetzung des Dekretes von 1854.

Der grundlegende Paradigmenwechsel in der Interpretation des rosminischen Denkens ist somit deutlich: Während man noch 40 Jahre zuvor in den moraltheologischen Lehren Rosminis die neuzeitliche ‚Häresie‘ des Jansenismus und in seinen staatstheoretischen Schriften diejenige des Liberalismus am Werke gesehen hatte, so erkannte man nun in seinem Denken ein ‚System‘, welches sich als Ganzes auf jenem neuzeitlichen Subjektivismus begründet, den man auch in der ‚atheistischen‘ Philosophie der ‚deutschen Protestanten‘ am Werke sah.<sup>85</sup> Durch seinen Ansatz, auf dem Fundament dieses Subjektivismus bzw. Psychologismus eine ‚objektive‘ christliche Philosophie errichten zu wollen, sei er bereits in den Ausgangsfragen seines Denkens in Ontologismus und Pantheismus geraten. Indem man Rosmini dieser beiden ‚neuzeitlichen Häresien‘ anklagte, zielte man aber nicht mehr auf einzelne ‚häretische‘ Lehren, sondern auf den Ausgangspunkt und die Basis seines gesamten Denkens, das man als subjektivistisch und autoritätsfeindlich

<sup>83</sup> Osservatore Romano Nr. 140 vom 20. 06. 1876; vgl. hierzu ebenso die Erklärung der Indexkongregation im Osservatore Cattolico, Nr. 147 vom 30. 06. 1876.

<sup>84</sup> AAS 13 (1880), 92; vgl. CivCatt Ser. XI, Bd. 3 (31, 1880), 584. Am 5. Dezember 1881 folgte eine zweite Erklärung der Kongregation, nach welcher das *Dimittantur* keinesfalls so verstanden werden dürfe, als wären die Werke Rosminis „vor Fehlern immun“; im Gegenteil, laut dieser Erklärung dürfen diese „sowohl philosophisch als auch theologisch ohne den Vorwurf der Leichtfertigkeit angegriffen werden“ – DH 3154; vgl. CivCatt Ser. XI, Bd. 9 (33, 1882), 233.

<sup>85</sup> Cornoldi selbst beantwortet sich die Frage nach dem grundsätzlichen Paradigmenwechsel in der *Questione rosminiana* mit der Erklärung, dass anfangs die geeigneten Geister gefehlt hätten, um Rosmini zu widerlegen; erst durch die Ausprägung des Neothomismus sei die Voraussetzung geschaffen worden, das rosminische System anzugreifen. Vgl. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 360–361.

kennzeichnete. Bleibt zu beobachten, dass Rosmini durch die allgemeine Verurteilung des Ontologismus im Jahr 1862 offensichtlich nicht getroffen wurde. All dies deutet auf die angezeigte These hin, dass nicht Pius IX., sondern erst Leo XIII. mit *Aeterni Patris* dem Rosminianismus gleichsam den (vorläufigen) Todesstoß versetzen sollte:

„Er bestand auf der Notwendigkeit, sich an den hl. Thomas zu halten, während Gioberti, Rosmini und andere untergehen“.<sup>86</sup>

Zu der neuerlichen Eröffnung der rosminischen ‚Akten‘ im Jahr 1883 – diesmal konsequenterweise nicht mehr durch die Indexkongregation, sondern durch das Offizium – wurden in erster Linie die posthum veröffentlichten Werke Rosminis herangezogen: Einerseits konnte man so den Konflikt mit dem Dekret *Dimittantur* vermeiden, welches nur die bis 1854 erschienenen Werke Rosminis berücksichtigen konnte (auch nach der praktischen Aufhebung dieses Dekretes wollte man offensichtlich jeden Eindruck der Illegitimität dieses Vorgehens vermeiden), sondern auch, weil Rosmini gerade in den erst nach seinem Tod erschienenen Schriften *Teosofia* und *Antropologia soprannaturale* die Synthese aus neuzeitlichem Denken und traditioneller Philosophie und Theologie perfektionierte und sich darin somit besonders gut die ‚Häresien‘ des Ontologismus und Pantheismus nachweisen ließen.

Mit der Wiederaufnahme der Examinierung der rosminischen Werke setzte sich für die Jesuiten das 1854 ‚unterbrochene‘ Examen der rosminischen Lehren fort.<sup>87</sup> Dazu wurde eine Liste von fünf Sätzen, welche Cornoldi unter anderem zusammen mit Liberatore erstellt hatte, zur Begutachtung vorgelegt.<sup>88</sup> Die Methodik der Zusammenstellung dieser Sätze war allerdings nicht am rosminischen Denken selbst ausgerichtet, sondern hatte die Verurteilung von sieben ontologistischen Sätzen durch das Offizium aus dem Jahr 1861 zur Grundlage. Nachdem im Jahr 1886 die Voten der beiden Konsultoren Francesco Satolli und Camillo Mazzella vorlagen – Cornoldi wurde nicht zum Examinator bestellt –, traf das Offizium am 3. August 1887 mit der Aufhebung des Dekretes der Indexkongregation aus dem Jahr 1854 den Beschluss zur

<sup>86</sup> So berichtet C. Cantù von einer Audienz in den ersten Monaten des Jahres 1878 bei dem neugewählten Papst. Vgl. den unveröffentlichten Brief Cantùs an F.A.P. Dupanloup aus dem Jahr 1878, zitiert in: Aubert, Die Enzyklika „Aeterni Patris“ (wie Anm. 26), 312. Und unter dem bereits zitierten Titel *Antitesi della dottrina di San Tommaso con quella del Rosmini* schrieb Cornoldi 1882 in der *Civiltà Cattolica*: „Nun ist die in der Enzyklika *Aeterni Patris* des weisesten Papstes Leo XIII. vorgeschriebene Philosophie jene des Doctor Angelicus Thomas von Aquin. Jeder, der dem Heiligen Stuhl Folge leistet, muss allein durch die Einsicht, dass die rosminische dieser in den Hauptpunkten entgegengesetzt ist, sie aus den Seminaren ausschließen“ (wie Anm. 77, 668–669).

<sup>87</sup> P. Pirri, der Geschichtsschreiber der Jesuiten, wertete die Zeitspanne zwischen 1854 und 1883 lediglich als „Unterbrechung“ der Untersuchung der rosminischen Werke, die nach 29-jähriger Pause geradlinig weitergeführt worden sei. Vgl. Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 389, Anm. 341.

<sup>88</sup> Der Patriarch von Venedig, Kardinal Agostini, brachte diese dann vor die Kongregation; dessen Schreiben befindet sich in: Malusa, *L'ultima fase* (wie Anm. 68), 59; bzw. in: ders., Neotomismo (wie Anm. 26), 391, Anm. 345.

Verurteilung und beauftragte Mazzella, welcher in seinem Votum in besonderer Weise die Herkunft des rosminischen Denkens aus der subjektivistischen Philosophie Hegels herausgestellt hatte, mit der Erstellung einer Liste von zu verurteilenden Sätzen<sup>89</sup> – Cornoldi wurde in der weiteren, unmittelbar zur Verurteilung führenden Entwicklung überhaupt nicht mehr berücksichtigt. Am 7. März 1888 – dem Gedenktag des Hl. Thomas von Aquin – verurteilte der Papst zusammen mit dem Offizium schließlich vierzig aus den rosminischen Werken – vornehmlich den posthumen und in erster Linie der *Teosofia* – herausgenommene Sätze, die allerdings nicht einmal direkt aus dem Original extrapoliert wurden, sondern der Vorlage Cornoldis entnommen sind, im Dekret *Post obitum*.<sup>90</sup> Die *Civiltà Cattolica* hielt die rosminischen Sätze für „wirklich und gerecht verurteilt“;<sup>91</sup> und andere Befürworter der Verurteilung verkündeten sofort das (vorläufige) „Ende der rosminischen Frage“.<sup>92</sup> Lässt man die *Questione rosminiana* vom heutigen Standpunkt Revue passieren, wird sich der Eindruck der ‚Gerechtigkeit‘ jedenfalls nur schwer einstellen. Die Verurteilung erweist sich einer genauen Prüfung nämlich mitnichten in der Sache (d.h. im rosminischen Denken) selbst begründet, sondern eher als die Statuierung des Präzedenzfalles seitens des Neothomismus:<sup>93</sup> Im ‚Fall Rosmini‘ sollte deutlich werden, dass es für den ‚Christlichen Philosophen‘ in der Kirche nur zwei Möglichkeiten geben sollte: entweder sein Denken ganz an der ‚Doktrin‘ des Neothomismus auszurichten oder zu weichen. So waren auch jene vier Jahre, die sich das Offizium zur Examinierung der rosminischen

<sup>89</sup> Dieses Dekret zitiert Malusa, *L'insegnamento della filosofia tomista in Roma* (wie Anm. 45), 345.

<sup>90</sup> Am 14. 12. 1887 fertiggestellt, wurde das Dekret *Post obitum* gleichwohl erst ein Vierteljahr später promulgiert. Veröffentlicht wurde es im *Osservatore Cattolico*, Nr. 61 vom 14./15. 03. 1888; vgl. auch in: *CivCatt Ser. XIII*, Bd. 10 (39, 1888), 63–78; vgl. ebenso DH 3201–3241. Zu den vierzig Sätzen, vgl. Giuseppe Calza, *Esame delle quaranta proposizioni*, hg. v. Umberto Muratore, in: *RRFC* 82 (1988), 396–539; Giorgio Giannini, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Stresa 1985; Giuseppe Morando, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione*, Mailand 1905; Antonio Staglianò, *Rilettura di proposizioni rosminiane*, in: *RdT* 28 (1987), 374–401. In Deutschland erschienen die 40 verurteilten Sätze bezeichnenderweise in der Zeitschrift *Der Katholik*. Vgl. Suitbert Bäumer, *Die Verurtheilung der Irrthümer Rosmini's*, in: *Der Katholik* 68 (1888), I, 603–617; II, 25–50.

<sup>91</sup> Der Artikel trägt den Titel *Lorenzo Billia e il decreto Post obitum*, in: *CivCatt Ser. XIV*, Bd. 4 (40, 1889), 658–673; ebd. Bd. 5 (41, 1890), 47–58, 662; 660.

<sup>92</sup> Vgl. Giovanni Maria Cornoldi, *Soluzione della questione rosminiana*, in: *CivCatt Ser. XIII*, Bd. 10 (39, 1888), 257–278; Jules Didiot, *La fin de rosminianisme*, Amiens 1888.

<sup>93</sup> „Wenn das Examen fehlerhafter Propositionen den inquisitorischen Prozeduren in der Kirche auch mitnichten fremd ist, so bezeichnet doch das Examen eines so komplexen Systems wie des rosminischen auf der anfänglichen Basis von fünf Sätzen eine gewisse Neuheit in den Vorgängen des Offiziums“. So Malusa, *Neotomismo* (wie Anm. 26), I, 394. Aus der Beobachtung, dass das Verurteilungsdekret trotz dieser langen Zeit der Examinierung deutliche Zeichen einer eiligen Abfassung und zahlreiche Ungenauigkeiten aufweise, folgert Malusa an dieser Stelle einmal mehr, dass man eigentlich nur auf den richtigen Zeitpunkt für eine von Anfang an getroffene Entscheidung wartete.

Propositionen Zeit nahm (1883–1887), nicht von einem Ringen darum bestimmt, ob die rosminischen Sätze nun verurteilt werden sollen oder nicht – dieses Ergebnis stand in Wirklichkeit schon längst fest und harrte nur noch seiner Verwirklichung in der „letzte[n] feierliche[n] Verurteilung, welche die Kirche über die Ideen eines christlichen Philosophen ausspricht, die sowohl den Namen des Denkers als auch die Sätze enthält, die aus seinen Werken entnommen wurden“. <sup>94</sup> Mit dem Sieg des ‚Systems‘ des Neothomismus über das ‚System‘ des Rosmini war also das rosminische Denken *als Ganzes* getroffen und verurteilt, nicht nur vierzig einzelne Aussagen. <sup>95</sup> Von Kardinal Czacki ist am Ende der *Questione rosminiana* der Ausspruch überliefert, der sich auch bei der heutigen Beschäftigung mit diesen Ereignissen des 19. Jahrhunderts unmittelbar einzustellen vermag: „Der Feind steht vor eurer Tür und ihr verliert euch in spitzfindigen Diskussionen!“ <sup>96</sup>

An dieser Stelle eröffnen sich natürlich viele weiterführende Fragestellungen, insbesondere nach Bedingungen und Reichweite für die Aktualisierung eines Denkens in einer anderen Zeit und Epoche. Bewahrung und Erneuerung sind der Kirche stets gleichzeitig aufgetragen; deren Verhältnis immer wieder neu ins Lot zu bringen, ist ihre ständige Aufgabe. Bezeichnend erscheint in diesem Sinn der Kommentar der Zeitung *Perseveranza* zur rosminischen Verurteilung:

„Man sieht: Statt dass Thomas von Aquin ihm [i.e. Leo XIII.] die Augen geöffnet hätte, hat er sie ihm verschlossen. Der Aquinate hätte Rosmini nicht verurteilt. Er hätte in ihm einen noch innovativeren und erfinderischeren Geist erkannt als seinen eigenen.“ <sup>97</sup>

### 3. Schlussbetrachtung

Aus der historischen Analyse der *Questione rosminiana* wurde mithin deutlich, dass die Verurteilung der *Quaranta proposizioni* aus der klaren Vorgabe heraus geschah, das rosminische Denken als Antithese zur neothomistischen Thomasinterpretation zu verurteilen. Lässt sich auch gegen das Dekret berechtigterweise einwenden, dass es die 40 Sätze nicht direkt aus dem rosminischen Original entnimmt und keine Mühen anstellt, diese in ihrem Kontext zu betrachten, sondern sie nur durch eine doppelte interpretative Verkürzung hindurch aufnimmt, nämlich durch jene, welche erstens Cornoldi selbst am rosminischen Original vorgenommen hatte, bzw. durch die, die zweitens die Kongregation nochmals an der Darstellung Cornoldis vollzog, so muss man dennoch konstatieren, dass die Verurteilung als solche in ihrer

<sup>94</sup> Malusa, Neotomismo (wie Anm. 26), I, 396. Seitdem sollten solche „Verurteilungen“ nur noch als „Monita“ erfolgen, die nicht mehr den Namen der betreffenden Person enthalten, sondern nur noch deren Theorien im Allgemeinen umschreiben.

<sup>95</sup> Morando, Esame critico (wie Anm. 90), XXXVI gelangt zu der Folgerung, dass „wenn es wahr wäre, dass sich Rosmini in all diesen Lehren irrte, von ihm als christlich-spirituellem Philosophen [...] nichts übrig bliebe“.

<sup>96</sup> Zitiert in: Aubert, Aspects divers (wie Anm. 42), 225, Anm. 120.

<sup>97</sup> O. Verf., Rosmini e Leone XIII, in: *Perseveranza*, Nr. 10224 vom 29. 03. 1888.

Anlage von einer solchen Verkürzung unberührt bleibt, erklärt sie sich doch aus der grundsätzlichen Konstellation von rosminischem Denken und neothomistischem Gebaren. Malusa spricht sich daher für die Vermutung aus, dass auch einem authentisch interpretierten Rosmini dieses Schicksal widerfahren wäre.<sup>98</sup> Betrachtet man also insgesamt die historische Entwicklung der ‚rosminischen Frage‘ nach dem Tod des Roveretaners, so wird man zu dem Ergebnis kommen, dass diese nur vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen und doktrinen Entwicklungen dieser Zeit zu verstehen ist. Der Übergang vom kirchenpolitischen Ultramontanismus, welcher gegen den politischen Liberalismus ankämpfte, zum Neothomismus, jener ‚Ideologie‘, die einen exaltierten Ultramontanismus doktrinell stützt und nach dem Verlust der realpolitischen Dimension dem Papst die absolute ‚Kompetenz-Kompetenz‘ zuschreibt, wird in der *Questione rosminiana* exemplarisch deutlich. Der ‚Fall Rosmini‘ avanciert so zu einem Paradebeispiel der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen dieser Zeit.

Das Lehramt betrachtet die „Gründe der lehramtlichen zur Vorsicht mahnenden Besorgnis und Schwierigkeit, die zur Promulgierung des Verurteilungsdekrets *Post obitum* der ‚Quaranta Propositioni‘ aus den Werken Antonio Rosminis geführt haben, [...] nunmehr als überholt“, wie aus der *Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati vom 1. Juli 2001* der Glaubenskongregation hervorgeht. Damit wird der Blick frei auf einen Denker, welchen die Enzyklika *Fides et Ratio* unter die „sprechende[n] Beispiele eines philosophischen Forschungsweges [...], der aus der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Glaubens beachtenswerte Vorteile gezogen hat“, rechnet. Rosmini habe sich, so die Enzyklika, in bedeutender Weise zur Vermittlung von Vernunft und Glaube, „zwischen der Philosophie und dem Wort Gottes“ verdient gemacht.<sup>99</sup> Es wirkt wie eine Unterstützung der hier aufgestellten These, wenn die *Nota* im Rückblick als „ersten Faktor“ der Verurteilung feststellt:

„Der erste Faktor bezieht sich auf die geplante Erneuerung des kirchlichen Studiums, die von der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) Leos XIII. gemäß der Lehre des Thomas von Aquin gefördert wurde. Das päpstliche Lehramt hielt es für notwendig, ein philosophisches und theoretisches Mittel – als das der Thomismus galt – bereitzustellen, das in stande war, die Einheit des kirchlichen Studiums vor allem in der Ausbildung der Priester in den Seminaren und an den theologischen Fakultäten vor der Gefahr des philosophischen Ekklektizismus zu schützen. Und das schuf die Voraussetzungen für eine negative Beurteilung einer philosophischen und spekulativen Position wie der rosminischen, die sich sprachlich und begrifflich von der philosophischen und theologischen Denkarbeit des Thomas von Aquin unterschied“.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Vgl. Malusa, *L'ultima fase* (wie Anm. 68), 72.

<sup>99</sup> *Fides et Ratio*, Nr. 74.

<sup>100</sup> *Notifikation*, Nr. 4.