

„... io vorrei preparare una *Filosofia cristiana*“

Das theoretische Anliegen Antonio Rosminis

von Markus Krienke

Die Grundintention des rosminischen Denkens besteht in einer Aktualisierung der klassischen abendländischen Philosophie und Theologie für das neuzeitliche Denken, das mit seiner analytischen Methode zwar bedeutende Leistungen vollbringt, sich aber durch die Ablehnung der traditionellen Metaphysik seines eigenen Fundaments beraubt. Rosmini formuliert den ersten systematisch(-synthetisch) umfassenden Versuch einer „neuzeitlichen christlichen Summe“ und hebt die „christliche Philosophie“ damit auf das spekulative Niveau Kants und Hegels. Diese bedeutende Weiterentwicklung des christlichen Denkens wird zunächst in ihrer systematischen Gestalt und dann exemplarisch anhand seiner Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ontologie nachvollzogen.

1. Zur Intention des rosminischen Denkens

J.H. Newman, der Rosmini zwar persönlich nicht kannte, dem allerdings dessen philosophisch-theologischer Neuansatz zu Ohren gekommen war, äußerte sich beiläufig mehrmals positiv über den Genius des Roveretaners. In dem bereits eingangs dieses Themenheftes zitierten *statement* sieht Newman das rosminische Denken von der Überzeugung belebt, „das Zeitalter brauche eine Philosophie“, weswegen Rosmini offensichtlich in Philosophie und Theologie nach neuen denkerischen Wegen suche: Er begnüge sich, so Newman weiter, nicht mit Kommentaren und Repliken, denn er strebe „eine positive, auf das Wesen gehende Philosophie“ an¹. In der Tat, Rosmini sieht das Denken – die Philosophie und Theologie Italiens insbesondere – in einer historischen Krisensituation: Das gesellschaftlich-soziale, kulturelle, wissenschaftliche und nicht zuletzt philosophisch-theologische Erscheinungsbild seiner Zeit sei von einem Niedergang gezeichnet, der auf die Degeneration des Denkens als solchen, der Philosophie, zurückgeführt werden kann, wie er sich in den vorausgehenden Jahrhunderten – insbesondere im Empirismus und Sensismus des 18. Jahrhunderts – angebahnt habe. Rosmini analysiert ausgehend von seinen Studien zur Situation von Gesellschaft und Politik nach der Französischen Revolution die damalige Lage in einer

„[...] tiefgreifenden Verdorbenheit der Moral, des Rechts, der Politik, der Pädagogik, der Medizin, der Literatur und mehr oder weniger aller Disziplinen, wovon wir Zeugen und Opfer sind: Und diese Verderbnis, welche in die Handlungen und das geistige Le-

¹ Vgl. Brief von J.H. Newman an Dalgairns vom 22.11.1846 (zit. auf S. 5 dieses Themenheftes).

ben der Völker und der menschlichen Gesellschaft selbst eingedrungen ist, zerreißt immer weiter wie ein tödliches Gift deren Inneres und droht diesem selbst mit dem Tod².

Damit erweisen sich die gesellschaftlichen Misstände seiner Zeit als nichts anderes denn als Auswirkungen jener neuzeitlich-empiristischen Philosophie, die ausgehend von England und Frankreich auch nach Italien gelangt sei und zur Zeit Rosminis das philosophische und theologische Terrain bestimmte. Dieser Ansatz, so Rosmini, sei von einer Geisteshaltung geprägt, welche *tout court* die Tradition ablehne und aus dem Vorurteil, nicht die Sinneswahrnehmungen übersteigen zu können, zu einer Ablehnung von Metaphysik und Theologie gelange. Damit entbehre die Philosophie jeder Fähigkeit, die empiristische Methodik der Analyse auf eine Synthese zu übersteigen, die in der Fragmentierung der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit das übersteigende Ganze des Wissens einsichtig mache. Rosmini kritisiert dabei nicht die empirisch-analytische Methodik an sich – welche im Gegenteil bedeutende Verdienste für die Analytik der subjektiven Wahrnehmungsprozesse habe –, sondern die Ausschließlichkeit, welche diese beansprucht und die innere Widersprüchlichkeit, mit der sie – selbst von einer massiven Vorentscheidung ausgehend – das traditionelle Denken der Vorurteilsbehauptung kritisiert³. Rosmini dagegen sucht die synthetische Grundlage dieser empiristischen Analyse, welche er, wie gesagt, als solche keineswegs ablehnt; er sucht das, was die endliche Wirklichkeit über sich hinaus verweist, denn die empirische Realität könne sich mitnichten selbst begründen und aus sich Notwendigkeit und Universalität der geistigen Erkenntnis hervorbringen. In diesem Bestreben der Überwindung des empiristischen Wirklichkeitsverstndnisses trifft er bereits in jungen Jahren auf das Denken Kants und des Deutschen Idealismus. Sein philosophischer Mentor an der Universität Padua, Cesare Baldinotti, der einer der ersten Rezipienten des kantischen Denkens in Italien darstellt, macht ihn mit der *Kritik der reinen Vernunft* vertraut, die Rosmini bereits vor dem Erscheinen der italienischen Übersetzung in der lateinischen Übertragung, später auch im deutschen Original studierte. Dabei überwand Rosmini die spezifische Interpretation seines Lehrers, der Kant noch aus einer empiristischen Sicht las, und erkannte im kantischen Ansatz den methodischen Weg, um den Empirismus seiner Zeit aus den Angeln zu heben. Gleichzeitig verknüpfte er damit

² A. Smini, *Introduzione alla filosofia*. Hg. von P.P. Ottonello, Rom 1979 (im Folgenden: *IF*), S. 29; vgl. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, 2 Bde., Intra 1875-76 (im Folgenden: *NS*), 6. Einführend zu Biographie und Denken Rosminis, vgl. M. Dossi, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Aus dem Italienischen übersetzt u. bearbeitet von M. Krienke, Stuttgart 2003; M. Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Stuttgart 2004; U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualité*, Stresa ²2002; G. Roggero, *Antonio Rosmini – Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführend in sein Werk*, Schaffhausen 2000.

³ „[...] zur selben Zeit, in der ich die Notwendigkeit einer vollständigen und wirkungsvollen Wissenschaft verteidige und die Alten lobte, sie stets zu ihrem Ziel gehabt zu haben, missachte ich nicht den höchsten Verdienst der Neuzeitlichen, die sich darum bemüht haben, die Unterscheidung, jene Mutter des Lichts, in die verschiedenen Teile des Wissens eingeführt zu haben. Meine Kritik trifft ausschließlich das Tun derjenigen, die sich nicht damit begnügen zu unterscheiden und so die einzelnen Teile voneinander trennen, bis hin zu den kleinsten Partikeln des menschlichen Wissens, das sie wie Staub behandeln. Sodann [scil. trifft sie] auch jene, die, nachdem sie die Wissenschaft zerschnitten und in mehrere Stcke aufgeteilt haben, dann einige von diesen nach ihrem Gutdünken auswählen und die anderen als unnütz verwerfen, da sie ihrem Sprechen nicht genehm sind. Den Gebrauch dieser verbieten sie sodann allen“ (A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*. Hg. von F. Evain, Rom 1981 [im Folgenden: *AM*], 7).

das Bestreben, das klassisch-mittelalterliche Denken des Augustinus und des Thomas in den neuzeitlichen Kontext einzubringen. Beide „christlichen Doktoren“ als unterschiedlichen Ausdruck der einen christlichen Tradition interpretierend, gelang ihm zunächst in seinem Werk *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* die Formulierung eines gnoseologischen Ansatzes, der die Anforderungen des kantischen Kritizismus aufnimmt, sich aber gleichwohl von dessen Immanentismus absetzt und die Subjektivität des menschlichen Geistes gerade in einer transzendenten Objektivität grundlegt. Damit formuliert Rosmini bereits im Jahr 1830 jenes originelle Projekt einer „christlichen Philosophie“ neuzeitlicher Prägung. So schreibt er während der Ausarbeitung dieses Grundlagenwerkes:

„Zurzeit beschäftige ich mich mit der Reform der Philosophie: Ich möchte eine *christliche Philosophie* vorbereiten [io vorrei preparare una *Filosofia cristiana*]. Dabei verstehe ich unter diesem Begriff einer *christlichen Philosophie* noch nicht eine Philosophie, welche mit den Geheimnissen der Religion vermischt wäre, sondern eine *gesunde* Philosophie, von der nur vorteilhafte Folgen für die Religion ausgehen können, zugleich aber auch eine *solide*, welche gültige Waffen bereitstellt, um die falschen und verwegenen Philosophien zu bekämpfen, und welche die Grundlagen für eine volle und zufriedenstellende Theologie legt“⁴.

Diese Zeilen können als Programm seines ganzen weiteren Denkens angesehen werden. Für Rosmini bedarf die Theologie zu ihrer Erneuerung wesentlich eines neuen philosophischen Fundaments, das sie zu seiner Zeit vergeblich entweder in einer kraftlosen Spätscholastik oder in einem reduktionistischen Empirismus zu finden suchte. Ein solches Fundament müsse dabei die Kriterien erfüllen, „gesund“ und „solide“ zu sein, womit Rosmini zum Ausdruck bringt, dass es sowohl philosophisch-argumentativ aufgefunden und gerechtfertigt sein muss als auch sich allen Vorurteilen oder falschen Konformitäten an gewisse Ansätze der Philosophie der Zeit enthalten soll. Ein „gesundes“ und „solides“ Fundament macht für Rosmini keine falschen Kompromisse – weder mit der Philosophie noch mit dem Glauben. Somit wendet er sich gegen zwei Extreme gleichermaßen: Auf der einen Seite gegen eine neuzeitliche Philosophie, die einseitig vom Subjekt ausgeht und dessen Transzendenz präjudiziell ausklammert; auf der anderen Seite gegen eine Theologie, die angstvoll und verkrampft an einem „morsch gewordenen“ scholastischen Gebäude festhält und den neuzeitlich denkenden Menschen nicht mehr erreicht (vgl. *NS* 39).

Gegen beide Extreme erblickt Rosmini den Zustand einer „gesunden“ und „soliden“ Philosophie in der mittelalterlichen Scholastik, in welcher Glaube und Vernunft eine Synthese bildeten, worin die Philosophie der Theologie ihre Einheit und Methode, die Theologie der Philosophie dagegen Sinn und Ziel vermittelte. Doch habe sich diese Einheit im Laufe der Zeit selbst überlebt, wie Rosmini realistisch analysiert:

„Das goldene Zeitalter der Scholastik war mit Sicherheit jenes des Thomas. In der letzten Zeit, in welcher sie angegriffen wurde, blieb von ihr nichts übrig als ein totes Trugbild: Man wiederholt dieselben Formeln der vorhergehenden Zeiten, man ergründet aber nicht mehr deren Kraft und versteht nicht einmal mehr, was sie bedeuten. Es genügt,

⁴ Brief an G.B. Loewenbruck vom 17.03.1829, in: *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete rovetano*, 13 Bde., Casale Monferrato 1887-1894 (im Folgenden: *EC*), III, 53.

dieses Gebäude, das von der Zeit zermürbt wurde, zu berühren, und es fällt von sich aus zusammen“⁵.

Diese rosminische Analyse zeigt in aller Deutlichkeit sowohl die Übereinstimmung wie auch die Differenz seines Ansatzes zu der Einschätzung der jesuitischen Theologen seiner Zeit, die sich anschickten, die „offizielle“ Theologie des 19. Jahrhunderts zu formen. Seinen ausdrücklichen Niederschlag findet dieses ambivalente Verhältnis in einem Briefwechsel, welchen Rosmini im Jahr 1829 mit Luigi Taparelli d’Azeglio, dem ersten Rektor des den Jesuiten wieder übertragenen *Collegio Romano*, führte. Daraus geht hervor, dass Rosmini in diesen Jahren – während der Ausarbeitung seines ersten großen philosophischen Hauptwerkes, des genannten *Nuovo Saggio* – mit dem Jesuiten darin übereinstimmt, dass die wahre Problematik der neuzeitlichen Philosophie in der „Ächtung der Materie-Form-Lehre des Hl. Thomas“, d.h. in einem aufklärerischen Materialismus, welcher Metaphysik und Theologie die Basis entzieht, bestehe: „Materie“ und „Form“, so Rosmini, könnten nicht ersetzt werden, seien diese doch von den Vätern und Konzilien herausgebildet und somit „von der Kirche angewandt und legitimiert“⁶. Doch meint er damit keinesfalls – und hierin besteht das Unterscheidende seines Ansatzes –, dass man zur Philosophie der Scholastik als solcher zurückkehren müsse, sondern er zielt im Gegenteil auf eine zeitgemäße Interpretation dessen, was die Scholastik mit diesen metaphysischen Begriffen intendierte. So macht Rosmini deutlich, dass diese traditionellen philosophischen Konzepte unter die Bedingungen neuzeitlich-kantischer Erkenntniskritik und deren Unterscheidung von sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis gestellt werden müssen. Damit käme man in der Neuzeit nicht umhin anzuerkennen, dass dem Gebäude der Scholastik durch Descartes der „Zusammenbruch“ bereitet worden sei, was aber nicht bedeute, dass deren Inhalte nicht auch im neuzeitlichen Kontext ihre Wahrheit entfalten könnten. Erst auf einer solchen Philosophie, so betont Rosmini in einem weiteren Brief an den Jesuitengeneral G. Roothaan selbst, kann dann auch eine erneuerte Theologie erwachsen⁷. Damit formulierte Rosmini jedoch einen Ansatz, welcher dem Anliegen des Jesuitengenerals in radikaler Weise entgegenstand: Nach Roothaan habe die Reform der jesuitischen *Ratio studiorum* dahingehend zu erfolgen, dass man beim Glauben (bei den „Beweisen des Faktums der Offenbarung und bei den Wahrheiten, die sie uns lehrt“) ansetze und die Philosophie als Bestätigung der Glaubenswahrheiten und zur

⁵ Brief an A. Riccardi vom 13.02.1833, in: *EC IV*, 503. Und er fährt fort: „Trotz allem, wenn auch die Scholastik das Beste war, was je in der Welt gedacht wurde, kann man sie meines Erachtens nicht mehr auf die Beine stellen, mit jenen Formen, welche sie vor ihrem Verfall hatte. [...] Auch wenn man die Scholastik in ihrer besten Phase betrachtet [scil. des Thomas], auch dann bedarf sie [scil. heute] neuer Entwicklungen und neuer Anwendungen“ (ebd.).

⁶ Brief an L. Taparelli vom 22.07.1829, in: *EC III*, 118.

⁷ Auf einer „gesunden“ Philosophie erstehe sodann folgerichtig auch eine erneuerte Theologie, weil „die Reform nirgends anders beginnen kann und muss als im philosophischen Teil. Denn weder kann man die anderen Studien gut in ihrem Stand wiederherstellen, bevor die Philosophie in den christlichen Schulen wieder bestärkt ist, noch wird man erkennen können, was zu tun ist und welches die Bedürfnisse sind, wenn nicht dem wesentlichen Bedürfnis der Zeit, also dem der Philosophie, Genüge getan worden ist. Stellt die Philosophie wieder her, und alle anderen Teile werden von selbst mühelos und untrüglich wieder erstehen. Keine Philosophie wird wirklich dem dienen, dessen die Zeit bedarf, wenn sie nicht tief und christlich wird; es gibt keinen Ersatz für eine solche Philosophie“ (Brief an G. Roothaan vom 20.07.1831, in: *EC IV*, 8).

Bekämpfung der Gegner an diesem ausrichte. Rosmini dagegen macht mit der Philosophie ernst: Denn wenn der Glaube auf unreflektierten Prinzipien beruhe, laufe man Gefahr, dass diese unentdeckt den Keim zerstörerischer Auswirkungen für den Glauben selbst in sich tragen, so dass sie mit der Zeit zu „fatalen Folgen“ für die Religion selbst führen, sei der Glaube auch mit den besten Intentionen ausgestattet.

Vor diesem Hintergrund erkennt Rosmini der Aufklärungsphilosophie das historische Verdienst zu, das Denken aus seiner Erstarrung befreit und die Vernunft des Einzelnen gegen ihre Unterdrückung unter ein objektivistisches Gebäude herausgestellt zu haben. In diesem Kontext gelte es nun, aufbauend auf die großen Systeme der scholastischen Denker, eine Philosophie zu entwerfen, von der nur „vorteilhafte Folgen“ für die Theologie ausgehen können und die auch in der Neuzeit in der Lage ist, jenes „göttliche Licht“ im Menschen, das ihn in seiner Endlichkeit über sich hinaus verweist, in neuer Weise wieder philosophisch einsichtig zu machen⁸. Es handelt sich für Rosmini um die Idee einer Entwicklung, die nicht das Alte hinter sich lässt, sondern in einem positiven Sinn von „Tradition“ dieses gerade dadurch zu bewahren sucht, dass es die äußere Form einer Wandlung unterzieht.

„Damit diese [scil. die Philosophie] bei den Menschen wieder geliebt werde und ihren alten Ruf erlange, glaube ich, dass man sie zum einen Teil mit den Meinungen der Alten wieder vereinbaren muss, ihr auf der anderen Seite aber die Methode der Modernen geben soll, den leichten Stil, die größten und lebensnahen Anwendungen und schließlich die Einheit des Ganzen und die Vollendung. Und die Scholastiker, welche zwar am Boden zerstört sind, sind das Glied, das die alten Philosophien mit den neuzeitlichen verbindet. Daher sollte man diese sorgfältig kennen“⁹.

Daher kann es auch als der vielleicht größte Vorwurf angesehen werden, den Rosmini dem neuzeitlichen Denken macht, einen bewussten und radikalen Bruch mit der philosophischen Tradition vorzunehmen¹⁰. Es sei das „Vorurteil der deutschen Philosophie“ (*Rinnov* 348), das Subjekt nicht verlassen zu wollen, d.h. nicht dessen Fundamente im

⁸ So besteht sein Vorwurf an den Sensismus darin, dass dessen Vertreter „das göttliche Licht des menschlichen Geistes gänzlich in den Sinneswahrnehmungen, welche der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, einschlossen und auslöschten“ (*NS* 3).

⁹ *A. Rosmini, Opuscoli filosofici*, 2 Bde., Mailand 1827-28, I, 96f. Die Scholastik als „Bindeglied“ zwischen „altem“ und „neuem“ Denken stellt eine Konstante des rosminischen Denkens dar. So greift er diese Formulierung fast wörtlich in seinem Spätwerk auf. Dort unterstreicht er, dass „die Scholastik jenes Bindeglied darstellt, das die antike Philosophie mit der neuzeitlichen verknüpft“ (*A. Rosmini, Teosofia*, 6 Bde. Hg. von P.P. Ottonello; M.A. Raschini, Rom 1998-2002 [im Folgenden: *T*], 2279).

¹⁰ Rosmini mahnt dagegen, „dass die Lehre jener, welche die Antike als die Weisesten bezeichnet hatte, betrachtet werden muss, bevor sie verworfen wird. Man muss diese verstehen, bevor man sie mit einem höhnischen Beiwort versieht. Man muss auch, wenn wir mit ihr vertraut sind, in ihr das Wahre vom Falschen scheiden, und das, was in ihr eventuell unvollkommen bleibt, verbessern. So dachten dies die großen Schreiber der katholischen Kirche, unter denen mir von allen als erster der Hl. Augustinus in den Sinn kommt. Augustinus verurteilte Platon nicht ungehört: Er las ihn, er bedachte ihn und übernahm von ihm etwas Gutes. Deswegen wurde er keineswegs Platoniker [...]. Hier kommen jene Mäßigung und Weisheit zum Ausdruck, mit welchen jeder Mensch einigermaßen vorgehen soll“ (*A. Rosmini, Il Rinnovamento della Filosofia in Italia del Conte Teodoro Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini-Serbati a dichiarazione e conferma della Teoria Ideologica esposta nel „Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee“*, 2 Bde. Hg. von D. Morando, Mailand 1941 [im Folgenden: *Rinnov*], 458f.).

Sein zu ergründen, sondern in Ablehnung aller metaphysischen Begründungsversuche das menschliche Bewusstsein in dezisionistischer Weise zu verabsolutieren. Den entscheidenden Schritt erkennt Rosmini dabei im kantischen Kritizismus, der die Vernunft zur absoluten richterlichen Instanz erklärt, was aber zu jenem begründungstheoretischen Zirkel führe, die Kritik in der Kritik selbst zu verankern¹¹. Da die Vernunft aber nach Rosmini zwar durchaus in der Lage ist, ihre kritische Funktion bezüglich der Resultate ihrer Erkenntnis, nicht aber über die Erkenntnisgegenstände als solche und noch viel weniger über ihre eigene Konstitution wahrzunehmen, bemächtigt sich der kantische Kritizismus somit einem diesem entzogenen Bereich, den man mitnichten dem kritischen Urteilen, sondern allenfalls dem beobachtenden Hinschauen unterziehen kann.

Rosmini legt daher der Ausarbeitung seines philosophischen Grundansatzes im *Nuovo Saggio* und damit seinem ganzen weiteren Denkweg die Methode der „Beobachtung“ (*osservazione*) zugrunde: Die menschliche Vernunft habe ihre Erkenntnisinhalte kritisch urteilend bis auf jene Fundamente zurückzuführen, welche sich die kritische Vernunft gerade nicht selbst geben kann, sondern die auf einen außerhalb ihrer selbst liegenden Grund verweisen. Diesem kann sie sich nur „beobachtend“ annähern¹². Mit dieser Methode beansprucht Rosmini, die innere Widersprüchlichkeit des neuzeitlichen Ansatzes darin auszumachen, gerade die von Leonardo und Galilei begründete Methode der *osservazione* nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen zu verfolgen (vgl. *NS* 1097). Im neuzeitlichen willkürlichen Abbruch des analytischen Zurückschreitens der Vernunft auf ihren Urgrund werde wiederum jenes empiristisch-materialistische „Vorurteil“ eines philosophischen Immanentismus deutlich, den Rosmini in seinen Schriften aufzubrechen sucht. Rosmini geht es daher nicht um eine Kritik der neuzeitlichen Systeme in einigen akzidentellen Schlussfolgerungen, er will nicht in „kleinlicher Weise und durch bloße Negationen auf Entwürfe [...] antworten“ – um nochmals die newmansche Kennzeichnung des rosinischen Denkens aufzugreifen –, sondern ihm geht es um das Erfassen des grundlegenden Ansatzes und der Intention des neuzeitlichen Denkens, um dieses sowohl in seinen Verdiensten als auch im Kern seiner folgenreichen Konsequenzen greifen zu können. Es geht Rosmini – mit seinen eigenen Worten – somit darum,

„[...] die schlechten Systeme zu diesem zentralen Argument zu widerlegen, und zwar nicht so sehr dadurch, dass ich sie von ihren Konsequenzen her begreife, wie dies bislang viele getan haben, sondern vielmehr indem ich bis zur innersten Ursache vordringe und mit direkten Argumenten nicht nur den Materialismus, sondern auch den Idealis-

¹¹ „Der *Kritizismus* hat etwas Anmaßendes und Widersprüchliches auch im Namen: Denn ein Mensch versteht darunter, ein Urteil über die Vernunft der Menschen zu fällen, als wenn er ein von den Menschen unterschiedenes Seiendes wäre“ (*NS* 1049, Anm. 2).

¹² „Die erste Wissenschaft ist also eine Wissenschaft der *Beobachtung* [*osservazione*] und nicht der *Überlegung* [*ragionamento*]. In dieser Weise wird jener Zirkel vermieden, in welchen man leicht gerät, wenn man die Unterteilung der Wissenschaften vornimmt. Denn der *Beweis* endet und kreist sich in der *Beobachtung* ein: diese ist aber eben die Einsicht der Wahrheit, die aus sich bekannt ist und den Ursprung aller Beweise darstellt“ (*NS* 1467).

mus, den Skeptizismus und den Pantheismus zurückweise [...]. Sie sehen, dass ich mich sehr vielen noch lebenden Autoren entgegenstellen muss“¹³.

Rosminis philosophisch-theologischer Neuansatz, seine Verbindung von klassischem und neuzeitlichem Denken, vollzieht sich damit nicht in einigen Applikationen, sondern im Grundsätzlichen. Dadurch erreicht Rosmini eine Klarheit seiner philosophischen Intention, die vielen anderen Versuchen einer solchen Verbindung fehlt. Diese Klarheit gilt es, nach eineinhalb Jahrhunderten der polemischen Überschattung neu herauszustellen und für eine zeitgemäße „christliche Philosophie“ zu entfalten. Dazu sollen die in den folgenden Paragraphen angestellten Überlegungen zu einigen ausgewählten Zentralpunkten rosminischen Denkens einen initialen Beitrag leisten, die somit gleichzeitig einen Einblick in den theoretischen Denkansatz Rosminis als solchen verleihen.

2. Die Erkenntnislehre – *Der Nuovo Saggio sull'origine delle idee*

Seinen gnoseologischen Grund- und Neuansatz bringt Rosmini in jenem Schlagwort zum Ausdruck, das als Überschrift für seinen ganzen Denkweg gelten kann:

„Die theologische Schule ging, wie bereits bemerkt, von der Betrachtung Gottes aus; ich beginne ganz einfach bei der Betrachtung des Menschen. Und dennoch finde ich mich bei denselben Ergebnissen wieder“¹⁴.

Damit macht er deutlich, dass das klassische Denken von einer selbstverständlichen, objektiven Gegebenheitsweise der Realität ausging, die es diesem gestattete, die Philosophie auf der Basis der höchsten und absoluten Realität Gottes zu begründen. Nun aber – so rezipiert Rosmini die kantische Wende – sei dieser objektive Zugang dem kritischen Zweifel der Vernunft zum Opfer gefallen, weswegen die Philosophie nun dazu gehalten sei, allererst auf die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis überhaupt zu reflektieren, bevor sie sich deren Inhalten, den Erkenntnisgegenständen, zuwenden kann. Deswegen ist auch sein erstes Hauptwerk gnoseologischer Art und hat zur Aufgabe, den „Ursprung der Ideen“, d.h. der Denk- und Erkenntnisinhalte, zu ermitteln und somit „zum Wesen der Wahrheit [*essenza della verità*] zu gelangen“ (NS 8). Die Methodik dieses Vorgehens charakterisiert die rosminische Denkweise als genuin neuzeitlich: Mit Kant zwischen *material-aposteriorischem* und *formal-apriorischem* Element der Erkenntnis unterscheidend¹⁵, vollzieht sich die Erkenntnis für ihn in der urteilenden „Synthese“ (*sin-*

¹³ Brief an G. Baraldi vom 20.03.1830, in: *EC* III, 263. „Jedes dieser Systeme wurde bereits in separaten Werken widerlegt; ich widerlege sie im Korollar von den Prinzipien aus, die ich fundiere“ (Brief an G.F. Zamboni vom 13.08.1830, ebd., 410).

¹⁴ *Rinnov* 468: zu diesem Kapitel, vgl. z.B. *Krienke*, Wahrheit und Liebe, 130-252; *G. Messina*, Introduzione, in: *A. Rosmini*, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Hg. von G. Messina, Bd. 1, Rom 2003, 11-59; *G. Nocerino*, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Stresa 2004.

¹⁵ „Er benutzte eine Unterscheidung die, wenggleich sehr alt, doch von den Neuzeitlichen vernachlässigt worden ist: Ich meine die Unterscheidung der Ideen in ihren *formalen* und in ihren *materialen* Anteil“ (NS 366). Damit kommt Kant für Rosmini das Verdienst zu, gegen den Empirismus und Sensismus ein für allemal her-

tesi) zwischen der materialen Sinneswahrnehmung und dem apriorischen Formalelement: Die Erkenntnisinhalte, die Ideen, welche sich in den Begriffen ausdrücken, erweisen sich für Rosmini somit als Produkte einer originär-synthetischen Verstandesleistung zwischen sinnlichem Empfinden und der apriorischen Intelligibilität des Seins, zwischen realer Sinneswahrnehmung und der „Idee des Seins“ (*idea dell'essere*)¹⁶. Dabei unterscheidet sich das rosminische Urteilsverständnis grundlegend von dem kantischen. Er analysiert im *Nuovo Saggio* ausführlich die „synthetischen Urteile apriori“, auf welche Kant das Problem der Möglichkeitsbedingung menschlicher Erkenntnis und damit die Konstitutionsfrage der Philosophie als Wissenschaft zurückgeführt hatte und wirft diesem vor, diese Urteile als eine mechanische Begriffsverbindung von perzipiertem Subjekt und weder aus diesem noch aus der Sinneswahrnehmung – somit aus dem subjektiven Geist – stammendem Prädikat zu fassen, ohne jedoch nach der Möglichkeitsbedingung dieser „Begriffe“ selbst zurückzufragen. Für Rosmini sind diese Begriffe jedoch nicht etwas Elementares, sondern selbst wiederum Resultate einer noch ursprünglicheren Synthesis, die nicht eine Begriffsverbindung, sondern eine begriffskonstituierende Verbindung darstellt, und zwar aus den vorbegrifflichen Elementen der realen Sinneswahrnehmung und der Intuition der Seinsidee. „aus dem Prädikat, das nicht durch die Sinne vermittelt wird (Existenz), und dem Subjekt, das von den Sinnen gegeben ist (Komplex der Wahrnehmungen)“ (NS 356). Daher bezeichnet er dieses Urteil auch als „ursprüngliches Urteil“ (*giudizio primitivo*), das auf die ontologischen Fundamente des menschlichen Erkennens verweist. Es besteht in der Verbindung eines wahrgenommenen Subjekts mit dem Prädikat der Existenz. Das sinnlich Wahrgenommene wird vor dem Horizont des Seins, der Existenz, betrachtet; es wird in jenem Urteil also die *Beziehung* erkannt, in welcher das real Seiende zu dem in der Seinsidee mitgeteilten Wesen des Seins, der Existenz, steht. Das Resultat besteht im geistigen Erfassen des real Perzipierten, das in der spezifischen „Idee“ des wahrgenommenen Dinges seinen Ausdruck findet. Vom sinnlich Perzipierten wird die Existenz affirmiert; es handelt sich für Rosmini um ein Existenzurteil, dem es

ausgestellt zu haben, dass sich die menschliche Erkenntnis nicht allein auf der aposteriorischen Sinneswahrnehmung begründen lasse, sondern ein eigenes apriorisches Element voraussetzt, das seinen Grund eben nicht in der Sinneswahrnehmung hat und die kategoriale Unterschiedenheit des „Erkennens“ vom „sinnlichen Wahrnehmen“ begründet: „Das größte Verdienst Kants scheint mir zu sein, besser als jeder andere neuzeitliche Philosoph die wesentliche Differenz zwischen den beiden Operationen unseres Geistes, dem *Empfinden* und dem *Verstehen*, bemerkt zu haben“ (ebd., 340).

¹⁶ Rosmini betont, dass „dieses [scil. Urteil] nicht bereits durch die Verbindung zweier Ideen entsteht [scil. durch ein logisches Urteil], sondern durch die Verbindung des real Empfundenes [reale sentito] (in diesem Stand ist es bereits noch kein Seiendes für uns, sondern ein Komplex von Wahrnehmungen) mit der Idee der Existenz [idea dell'esistenza]; durch diese Verbindung urteilen wir über die reale Existenz der äußeren Dinge und formen uns dabei gleichzeitig einen Begriff derselben“ (NS 120, Anm.). Später wird Rosmini diese zwei Elemente als die beiden ersten „Formen des Seins“ bezeichnen: „Sie werden mich fragen, worin diese beiden Formen genau voneinander unterschieden sind. Ich antworte, dass diese zwei Formen sich wie die *Idee* von dem *Empfinden* unterscheiden: Die Eigenschaft des idealen Seins ist jene, einfach *erkennbar zu machen*, ohne irgendeine bestimmte Handlung zu besitzen, während diejenige des realen Seins darin besteht *zu handeln*, indem es das *Empfinden* hervorbringt oder modifiziert. Nochmals: Das reale Sein ist immer *subjektiv* und das ideale Sein ist immer *objektiv*. Das Objekt kann man mit dem Subjekt vereinen und muss dies auch, man kann es aber niemals mit diesem verwechseln. Man beachte, dass für mich ein Subjekt immer ein *Empfinden* ist und das Reale ebenso immer das *Empfinden* ist bzw. das, *was im Empfinden handelt*. Die Idee [scil. dagegen] ist niemals ein *Empfinden*“ (Brief an P. Barone vom 14.01.1842, in: EC VIII, 52f.).

darum geht, dem perzipierten Realen die Existenz zuzusprechen, zu affirmieren, dass es *ist*. Durch die Seinsidee geschieht somit die Fundierung der Erkenntnis im Sein¹⁷. Rosmini beginnt zwar mit Kant beim erkennenden Subjekt, führt dessen Erkennen aber auf seine ontologische Basis in Realität und Idealität zurück, welche die zwei originären Gegebenheitsweisen des Seins darstellen. Dadurch vermeidet Rosmini den kantischen Transzendentalismus und gelangt über die Anthropologie zur Ontologie. Aus diesem Grund setzt sein philosophischer Ausgangspunkt auch „beim Menschen“ an – nicht „beim Subjekt“ –, welche Formulierung er wohl nicht nur gegen die klassische Metaphysik, sondern auch direkt gegen den kantischen Ansatz wendet.

A posteriori die Begriffe, d.h. die menschlichen Erkenntnisinhalte, die partikularen Ideen, auf immer allgemeinere Ideen zurückführend, welche ärmer an bestimmten Inhalten, aber reicher an Universalität sind und daher die ursprüngliche Universalität des Seins auf immer deutlichere Weise zum Ausdruck bringen, gelangt Rosmini zur Vorstellung einer Anordnung der „Ideen“ in Form einer Pyramide der menschlichen Erkenntnisse, die auf der Basis mannigfaltiger Einzelwahrheiten gründet und ihre Spitze in der universals-ten und von materialen Inhalten freien „Idee des Seins“ findet:

„Und wenn man auf diese Art und Weise Stück für Stück zu den höheren Zuständen oder Stufen aufsteigt, wird jede von diesen eine geringere Anzahl an Wahrheiten enthalten, allerdings von einer immer höheren Potentialität oder Universalität, bis an der höchsten die Anzahl selbst in der Einheit verschwunden ist, das Vermögen der Universalität aber im letzten Tetraeder, welcher die Spitze der Pyramide bildet, maximal und unendlich geworden ist“ (IF S. 26).

Diese höchste Idee ist im beobachtenden, abstrahierenden Rückschreiten durch den menschlichen Geist auffindbar, keinesfalls aber durch dessen abstraktive Fähigkeit *her- vorbringbar*. Rosmini betont, dass diese Idee immer schon allen Einzelideen zugrunde liegt und diese ermöglicht, damit die menschliche Erkenntnis überhaupt erst begründet und somit nicht durch eine Fähigkeit des menschlichen Verstandes hervorgebracht sein kann – sind wir doch erst durch sie „im Besitz des sicheren Instruments zur Erkenntnis der Wahrheit und der Kunst, es zu gebrauchen“¹⁸. Es ist somit das *primum notum* des Thomas von Aquin, das Rosmini in dieser Idee einfängt¹⁹. Gleichzeitig ist diese nicht nur „Form“ der menschlichen Erkenntnis im Sinne der aristotelischen Tradition, sondern Rosmini nimmt das augustinische Residuum im thomasischen *lumen mentis* selbst auf, um eine originäre Verbindung zwischen platonisch-augustinischer und aristotelisch-thomasischer Tradition auszuarbeiten: Die „Idee des Seins“ dient dem menschlichen Geist nicht nur als Form seiner Erkenntnisse, sondern steht seiner ganzen Konstitution als

¹⁷ „Wie werden die Seienden wahrgenommen, sofern sie mit einer *Existenz* ausgestattet sind? Wie konzipiert man die Existenz? Woher stammt die Idee des Seins? Dies ist wirklich das Problem der Gnoseologie“ (NS 352).

¹⁸ Brief an N. Vitali vom 25.10.1840, in: EC VII. 450.

¹⁹ „Ich beginne bei dem offensichtlichsten Faktum und in dem Studium dieses Faktums besteht die gesamte Theorie, die ich nun darlege. Das offensichtliche und einfachste Faktum, von dem aus ich beginne, ist, dass der Mensch das Sein auf universale Weise [l'essere in un modo universale] denkt“ (NS 398). Mit dem „*fatto più ovvio*“ greift Rosmini die thomasische Formulierung aus *De Veritate* I, 1 auf: „Das nämlich, was der Intellekt zuerst [primo] als das bekannteste [notissimum] erfasst und auf das er alle Begriffe zurückführt, ist das Seiende“.

Objekt voran; die Transzendenz und die der subjektiven Verfügbarkeit entzogene Natur dieses apriorischen Lichtes scheint Rosmini im Umfeld des neuzeitlichen Denkens nur durch eine Betonung der augustinischen Tradition bewahrt werden zu können.

Somit ist die transzendent-objektive Natur der Form der Erkenntnis für Rosmini der spezifische Beitrag, den das Christentum und die christliche Philosophie in den philosophischen Diskurs einbringen²⁰. Dies analysiert er nicht nur an der Schwelle vom antiken zum mittelalterlichen Denken, worin er jenen „theologischen Fortschritt“ (*Rinnov* 462) erkennt, den das christliche Denken der Philosophie bereitete, sondern stellt jene Einsicht genauso der neuzeitlichen Philosophie neu als Desiderat vor: Angesichts der Herausforderungen des neuzeitlichen Empirismus und Subjektivismus gelte es – so die rosminische Einschätzung – von neuem, diese transzendente Objektivität der Form zu betonen, die in der Neuzeit immanentisiert wurde. Für Rosmini hängt von dieser wesentlich die Erneuerung der Philosophie ab und so nimmt er sie in den Dienst einer Wiedererrichtung der „christlichen Philosophie“. In zweiter Linie erkennt er in der Seinsidee auch das in der Neuzeit gesuchte „Prinzip der Gewissheit“²¹ und stellt sie als solche dem cartesianischen *cogito* entgegen, das seiner Meinung nach gerade keine Gewissheit zu verleihen vermag, da es das subjektive prozessuale Denken verabsolutiert und nicht mehr das die subjektive Denkbewegung übersteigende Element an dessen Grund entdeckt, welches erst den objektiven Grund jeder subjektiven Gewissheit darstellt.

In diesem Beitrag des transzendenten Erkenntnisapriori sieht Rosmini eine grundlegende Kohärenz von platonisch-augustinischer und aristotelisch-thomasischer Tradition. Rosmini, der sein Denken auf einer fundierten Kenntnis der antiken und mittelalterlichen Schriftsteller begründet, ist sich des spezifischen Unterschieds dieser beiden Traditionen durchaus bewusst. Es zeichnet jedoch die rosminische Denkfigur aus, in der christlichen Tradition nicht das Unterscheidende der verschiedenen Richtungen innerhalb dieser herauszustellen, sondern das Gemeinsame zu unterstreichen und nach der übereinstimmenden Intention zu fragen, welche die verschiedenen „christlichen Doktrinen“ in ihren jeweiligen Lösungsversuchen des *intellectus fidei* bewegte. Dass Rosmini die Unterschiedlichkeit der augustinischen und der thomasischen Tradition genauestens kennt, ist demnach nur indirekt erkennbar, nämlich in welcher Weise Rosmini diese in seinen Werken zitiert und welches argumentative Ziel er jeweils dabei verfolgt. So zitiert er Augustinus vornehmlich an denjenigen Stellen, wo es um die objektive Idealität der Wahrheit, d.h. deren Ungeschaffenheit und Ewigkeit als der „*lux increata*“ geht. Stellen des Thomas von Aquin führt er dagegen in erster Linie an, um die erkenntnismittelnde und den menschlichen Geist konstituierende Funktion des geistigen *Apriori* herauszustellen. Thomas bezeichne so diese Wahrheit als jenes „*principium cognitionis*“, in welchem die Dinge „*sicut in cognitionis principio*“ erkannt werden, Augustinus dagegen als jene, „*quae supra*

²⁰ „Diese Wahrheiten wurden von den Schreibern der katholischen Kirche nicht allein durch das Licht der Vernunft gefunden, sondern durch jenes der Offenbarung. So ist in der Tat die Existenz der Idee im göttlichen Geist nach Thomas und Augustinus nicht nur eine reine Meinung, sondern sehr wohl eine Wahrheit des Glaubens“ (*Rinnov* 463).

²¹ „Es ist unmöglich, eine philosophische Wahrheit zu rechtfertigen oder zu beweisen, ohne zuvor das Prinzip der Gewissheit begründet zu haben. Und das Prinzip der Gewissheit kann nicht begründet werden, ohne die Frage *des Ursprungs der Ideen* beantwortet zu haben“ (Brief an G. Roothaan vom 22.09.1831, in: *EC* IV, 72).

*mentes nostras est incommutabili veritate*²². So schreibt Rosmini in einem Brief aus dem Jahr 1834:

„Sie wissen bereits, dass es zwei Meinungen gibt, in welche sich die Väter der Kirche bezüglich des Verstandeslichtes unterscheiden [...]. S. Augustinus, S. Anselm, S. Bonaventura und andere sehen darin Gott selbst [...]; S. Thomas und eine große Anzahl Scholastiker aus späterer Zeit halten dieses für ein geschaffenes Licht. Die Meinung, die man im *Nuovo Saggio* und anderswo antrifft, vereinbart diese beiden Meinungen mit einer mittleren bzw. ist selbst die Mittlerin zwischen diesen“²³.

Diese „Vereinbarung“ gelingt Rosmini dadurch, dass er sowohl die augustinische *lux increata* als auch das thomasische Licht des *intellectus agens* als die *Idee des Seins* bezeichnet²⁴: Genauso wie er die augustinische *lux increata* mit seiner Seinsidee identifiziert, erläutert er diese in derselben Konformität mit dem thomasischen *lumen mentis*. Diese konzeptionelle Neuheit eines Erkenntnisapriori, das gleichzeitig *Objekt* und *Form* ist, bringt Rosmini auch durch zwei Neologismen zum Ausdruck, welche die Idee des Seins als „Formalobjekt“ (*oggetto formale*) und als „objektive Form“ (*forma oggettiva*) bezeichnen²⁵.

Es ist deutlich, dass Rosmini hier mit erheblicher interpretativer Innovativität an beide Traditionen herantritt und somit eine neue „christliche Synthese“ formuliert, die dazu in der Lage ist, vor der Herausforderung des neuzeitlichen Denkens das „spezifisch Christliche“ mit einmütiger Stimme zum Ausdruck zu bringen. Motivation und Methodik dieser Interpretation entnimmt Rosmini daher nicht der Tradition, sondern der Herausforderung durch Kant. In diesem Sinn erweist sich die kantische Methodik der Trennung von Material- und Formalaspekt der Erkenntnis als jene Inspiration, die Rosmini das theoretische Instrumentarium bereitstellte, um diese „Synthese“ zu bewerkstelligen. Diese gelingt nämlich nur, wenn man das menschliche Subjekt in den Mittelpunkt stellt, das in der Erkenntnis sowohl real-aposteriorisches wie auch formal-apriorisches Element verbindet, oder – mit rosminischen Worten – die subjektive (reale) Sinneswahrnehmung und die objektive (ideale) Intuition der Seinsidee. Darin erkennt er rückblickend die Intention des *Nuovo Saggio*,

„[...] was wir in der christlichen Tradition über diese Thematik besitzen, so grundlegend und von höchster Notwendigkeit, zu sammeln, auch wenn es abstrakt und vom praktischen Gebrauch weit entfernt scheint, und es mit jenem größeren Licht auszustatten, das ich kenne, indem ich von jener Exaktheit und Unterscheidung der Methode und des Stils, die ich vollkommen den neuzeitlichen Schriftstellern verdanke, profitierte“²⁶.

²² STh I, 84, 5 bzw. conf. XII, 25; beide zit. in: NS 1245, Anm.

²³ Brief an G. Tonini vom 17.08.1834, in: EC V, 149.

²⁴ Vgl. NS 485, Anm. 2; 1122 bzw. 467, Anm. „Die Sinneswahrnehmung und die Reflexion sind für den Doctor angelicus gerade nicht die Quellen der Erkenntnis selbst, wie Locke vorschlug, sondern einzig die Quellen dessen, was unsere Erkenntnis an Materialem in sich hat. Und die Lehre des Thomas stammt von Augustinus her [...]; also ist sie eine alte Lehre und durch eine lange und angesehene Tradition abgesichert“ (ebd., 478, Anm. 2).

²⁵ NS 1087, Anm.: 332.

²⁶ Brief an M. Parma vom 30.01.1831, in: EC III, 611.

Mit der Kennzeichnung des intuitiven Formalobjekts als „Objekt“ und des empfindenden Wahrnehmens als „Subjekt“ der Erkenntnis setzt sich Rosmini gleichzeitig kritisch von Kant ab: Objektivität vermag das Subjekt nicht aus sich selbst, aus seiner kategorialen Verstandeskonstitution hervorzubringen, sondern diese ist etwas das Subjekt Transzendierendes, das diesem in einer Intuition „von außen“ gegeben sein muss. Jede Wahrnehmung, jeder Erkenntnisgegenstand, wird zunächst subjektiv, durch die sinnliche Ausstattung des erkennenden Subjekts, perzipiert und erst durch die Synthese mit der objektiven Seinsidee zu einer objektiven Erkenntnis. Dies ist die theoretische Einlösung jener eingangs dieses Paragraphen zitierten Kritik an der neuzeitlichen Philosophie, „nicht das Subjekt zu verlassen“ und seine transzendente Konstitution in dem apriorischen *lumen mentis* der mittelalterlichen Tradition (im „Objekt“) ganz in die Bewegung des subjektiven Geistes hinein (in den „Akt“) aufzulösen.

„Ich begann also bei der Analyse des dem Intellekt wesentlichen *Objekts*; und dass man dies tun müsse, haben bereits die alten Philosophen erkannt. Aber die neuzeitlichen gelangten nicht zu dieser Höhe – soweit ich weiß – und begannen erst bei dem *Akt* des Geistes, ohne sich darüber bewusst zu werden, dass diesem Akt das Objekt vorausgehen muss und dass der Akt nur durch das Objekt erkannt werden kann, nicht aber umgekehrt das Objekt durch den Akt“ (NS 1382).

Rosmini begründet das „objektive Erkennen“, welches eine erkenntnistheoretische Frage ist, somit in der „Objektivität des Erkennens“, was die ontologische Grundlegung bedeutet. Es geht Rosmini darum, die Gnoseologie in der Ontologie zu begründen, nicht letztere in den gnoseologischen Ansatz beim subjektiven Bewusstsein aufzulösen, wie dies der Idealismus von Fichte bis Hegel und Gentile getan habe²⁷. Nur weil der Mensch in sich schon Synthese aus Subjektivität und Objektivität ist, vermag er diese in der Erkenntnis zu vollziehen. Damit ist deutlich, dass für Rosmini die Gnoseologie zwar indispensable Ausgangspunkt für die philosophische Fragestellung ist, aber weiter verweist auf den Grund und den Ort dieser Erkenntnis im Menschen. Daher leitet die Denkfigur des *Nuovo Saggio* weiter auf die anthropologische Fundierung der Erkenntnislehre. Rosmini stellt nicht das abstrakte Subjekt in den Mittelpunkt, sondern den Menschen, welcher *auch* Subjekt ist, aber in erster Linie menschliche Person.

3. Die Anthropologie – Die *Antropologia in servizio alla scienza naturale*

Nach der Formulierung seines gnoseologischen Ausgangspunktes macht sich Rosmini in den *Principi della scienza morale* (1831) nur ein Jahr später unmittelbar an die Ausarbei-

²⁷ „Rosmini stellt ein grundlegendes und auch heute noch aktuelles Problem: Er hat als erster gegen den Gnoseologismus der neuzeitlichen Philosophie erkannt, dass das eine das Problem der ‚Objektivität des Denkens‘ oder der ‚Intelligibilität‘ oder des ‚Prinzips der Objektivität‘ ist, etwas anderes aber jenes des ‚objektiven Erkennens‘: Das erste ist ontologisch-metaphysisch und das Fundament des anderen. Die Metaphysik in die Gnoseologie aufzulösen, wie dies der Idealismus von Fichte bis Gentile getan hatte, bedeutet, den metaphysischen Sinn des Prinzips des Selbstbewusstseins zu verlieren und so die tiefsten und unüberwindbarsten Erfordernisse des menschlichen Geistes zu opfern“ (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di A. Rosmini*, Mailand ¹1960. 47f.).

tung der moralphilosophischen Konsequenzen aus seinem Neuansatz. Von dort aus gelangte er dann zur *Antropologia in servizio della scienza morale* [*Anthropologie im Dienst an der moralischen Wissenschaft*], die er 1838 veröffentlichen sollte. Wie der Titel besagt, verfasste er diese aus seinen moralphilosophischen Überlegungen heraus: Denn die Anwendung und Umsetzung des moralischen Gesetzes, so Rosmini, könne man nur erklären, wenn man zuvor den Menschen kennt, jenes Subjekt, das sich in seinen praktischen Handlungen zu diesem Gesetz konform verhalten soll. Es ist derselbe Mensch, welcher einerseits theoretisch erkennt, andererseits praktisch handelt und sich über die philosophischen Grundlagen sowohl der Gnoseologie als auch der Moral befragt. Gleichzeitig verweist die „Anthropologie“ auf ihre Integration durch die im Jahr 1832 begonnene „Übernatürliche Anthropologie“ (*Antropologia soprannaturale*), ein Werk, das Rosmini leider nicht vollenden sollte und das uns heute daher nur als Fragment vorliegt. Bereits die Situierung der anthropologischen Ausarbeitungen Rosminis innerhalb der Gesamtentwicklung seines Denkens macht so jene Mittelstellung des Menschen deutlich, die er diesem seit seiner programmatischen Aussage in den gnoseologischen Werken zuweist. Die Anthropologien befinden sich im Übergang von der erkenntnistheoretisch-moralphilosophischen Grundlegung zur „Anwendung“ dieser Grundlagen in der Philosophie der Politik und des Rechts; ferner am Ausgangspunkt seiner theologischen Studien, die ihr Hauptwerk nicht umsonst in der „Übernatürlichen Anthropologie“ besitzen.

Die *Antropologia morale*, die nun entsprechend dem Duktus unserer Untersuchung auf das Charakteristikum des rosminischen Denkansatzes hin befragt werden soll, beginnt Rosmini mit einer Analyse der seiner Meinung nach einseitigen Definitionen des „Menschen“, wie sie bisher in der Geschichte der Philosophie formuliert wurden. In der platonischen Definition, die zur Zeit Rosminis durch den Traditionalismus de Bonalds wieder aufgegriffen wurde, wird der Mensch als „ein von Organen versorgter Geist“ definiert; Aristoteles und die Scholastik verstünden diesen dagegen als „ein vernunftbegabtes Lebewesen“²⁸. Lehnt Rosmini die platonische Tradition ob ihrer Abwertung der Leiblichkeit des Menschen ab, so kritisiert er die aristotelische dahingehend, einerseits die Dimension des menschlichen Willens vernachlässigt zu haben bzw. andererseits lediglich auf die „rationale“ Dimension des menschlichen Geistes zu zielen, den der *ratio* übergeordneten Intellekt aber zu übergehen.

Leuchtet die Ablehnung des Platonismus unmittelbar ein und erbringt diese keine über die bereits durch Thomas artikulierte Kritik wesentlich hinausgehende Neuerung, soll ein näheres Augenmerk auf die rosminische Kritik des aristotelischen Ansatzes geworfen werden. Dazu ist zu bedenken, dass Rosmini den Menschen als eine Hierarchie von Prinzipien konzipiert, wobei die sinnlichen Prinzipien den geistigen untergeordnet sind. So erklärt Rosmini, dass die Natur des Menschen (wie überhaupt der Lebewesen) nicht eine ungeordnete Vielheit darstellt, sondern eine Mannigfaltigkeit, die durch ein „höchstes

²⁸ *AM* 24f. Zur rosminischen Anthropologie, vgl. z.B. P. De Lucia, *Essere e soggetto*. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica. Pavia 1999; P. Gomarasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere*. La „poiesi“ del bene come destino della metafisica. Mailand 1998; P. Pellegrino (Hg.), *Siamo immortali? La riforma rosminiana dell'antropologia*. Stresa – Milazzo 1993; S. Spiri, *Essere e sentimento*. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini. Rom 2004.

Prinzip“ organisiert ist. Eine solche Organisation von Prinzipien bezeichnet Rosmini als „Subjekt“²⁹. Das menschliche Subjekt zeichnet sich durch die Intuition der Seinsidee im Intellekt aus, welche die Geistbegabtheit dieses Subjekts begründet und im Willen ihren aktiven Ausdruck findet. Die „Person“ als das „menschliche Subjekt“ somit von der „Natur“ des Menschen abhebend, definiert sie Rosmini daher als

„[...] ‚ein vernünftiges Subjekt‘ [...], und da wir eine möglichst vollständige Definition geben wollen, werden wir sagen, dass ‚man unter der Person ein substantielles und vernünftiges Individuum versteht, sofern es ein aktives, höchstes und unmitteilbares Prinzip enthält“ (AM 832)³⁰.

Dieses „höchste, aktive und unmitteilbare Prinzip“ ist in der Intuition der Seinsidee grundgelegt, die den Menschen aus der Realität mit ihren Naturgesetzen und Determinismen erhebt. Während der Intellekt die passive Seite dieser Intuition ausdrückt, resultiert als aktive Fähigkeit aus dieser der Wille, welcher der Vernunft daher in der Ordnung der Prinzipien nochmals übergeordnet ist.

„Es ist also notwendig, dass in der Definition des Menschen auch der Wille ausdrücklich genannt wird. Er ist dessen aktiver Teil, in dem [...] im eigentlichen Sinn die menschliche Personalität besteht“ (AM 28).

Diese der Natur enthobene, gleichwohl nicht dualistisch von ihr getrennte Personalität ist der Grund für die eigene, nicht aus der Natur ableitbare Würde des Menschen. Somit erkennt Rosmini gerade im menschlichen Willen als „höchstem aktiven Prinzip“ jenen spezifisch menschlichen Bereich, in welchem die Person ihre Freiheit und Verantwortlichkeit entfaltet und in dem sie in ihrer unverwechselbaren Eigenbedeutung konstituiert ist. Hier begründet sich für Rosmini die persönliche Rechtssphäre, die der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen ist. Im Willen, so Rosmini, steht der Mensch allein „unter dem Befehl des Unendlichen“³¹. So ist auch die „Vervollkommnung“, welcher der Mensch in seinem moralischen Handeln entgegenstrebt, nicht einfachhin die Perfektion der menschlichen Natur, sondern das moralische Wachsen der „Person“ in ihrem Willen.

Es ist deutlich, wie Rosmini den Willen als jene entscheidende Instanz ansieht, in der die menschliche Person gründet. Das auszeichnende Merkmal des Willens ist dabei seine *Freiheit*, die sich in der Intuition der Seinsidee seitens des Intellekts begründet. Dadurch, dass der menschliche Geist in jener transzendenten Idealität begründet ist, erweist er sich als ontologisch der Naturkausalität mit ihren Determinismen enthoben. Somit ist der Wil-

²⁹ Rosmini definiert das Subjekt als „ein empfindendes Individuum, sofern es ein höchstes aktives Prinzip in sich enthält“ (AM 767).

³⁰ „Cicero nennt den Menschen zutreffend ein *vielfältiges Lebewesen*. Der Mensch ist vielfältig in seinen Handlungen, vielfältig in seinen Verhaltensweisen, in den Aspekten und in den verschiedenen Formen, welche seine Natur annimmt. [...] Diese ganze Vielheit von Formen setzt unbezweifelbar eine Vielheit von Potenzen voraus und in den Potenzen eine Vielheit von Handlungen, von Verhaltensweisen und von Bedingungen. Dennoch reduziert sich eine so große Vielheit auf wenige Prinzipien, letztlich sogar auf ein einziges, welches den First der menschlichen Natur bildet, d.h. auf die *Personalität*“ (ebd., 839).

³¹ Daher „kann nichts das personale Prinzip überragen, nichts kann oberhalb jenes Prinzips stehen, das seiner Natur nach einem Meister und Herrn von unendlicher Würde folgt. Daraus folgt, dass es das von Natur aus höchste Prinzip ist, so dass niemand das Recht hat, einem einen Befehl zu erteilen, der unter dem Befehl des Unendlichen steht“ (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 6 Bde. Hg. von R. Orecchia, Padua 1967-1969, I, 52).

le noch vor jeder konkreten Willensentscheidung durch seine ontologische Ausrichtung an der Idee des Guten, am objektiven Gut, ausgezeichnet. Diese Notion ist nichts anderes als die Seinsidee, die in moraltheoretischer Perspektive das erste moralische Handlungsgesetz und daher auch den apriorisch-formalen Begriff des objektiven Guts darstellt. Seine Geistbegabung in theoretischer Hinsicht begründet somit in praktischer Hinsicht seinen Willen, der somit derselben ontologischen Ausrichtung und Verankerung verpflichtet ist wie der theoretische Intellekt, nun eben unter dem praktischen Aspekt der Moralität³². In zweiter Linie äußert sich die Freiheit dann in dessen spezifischer Fähigkeit, konkret zwischen Handlungsalternativen zu wählen. Diese Alternativen fasst Rosmini in ihren Extrema entweder als das Handeln gemäß der Sinne und der Naturinstinkte bzw. als das Handeln gemäß der Vernunft und des im Intellekt aufleuchtenden moralischen Gesetzes. So versteht Rosmini Freiheit zunächst als Wahlfreiheit („zweiseitige Freiheit“; *libertà bi-laterale*):

„Die *Freiheit* bezeichnet die Fähigkeit, den Willen zu einem Willensakt oder zu seinem Gegenteil zu bestimmen“ (AM 501).

Daher kann man in der menschlichen Entwicklung – so Rosmini – auch erst von „Freiheit“ sprechen, wenn der Geist das Objektive vom Subjektiven zu unterscheiden vermag und somit jene beiden „Seiten“ individuiert, zwischen denen er seine Freiheit ausüben kann. „Freiheit“ hat der Mensch daher nicht aus der subjektiven Realität, sondern erst aus der objektiven Idealität, der Seinsidee³³. Folglich macht er von seiner Freiheit nur im moralischen Handeln Gebrauch, wenn er in seinen Handlungen dem in der Idee verankerten moralischen Gesetz folgt, nicht aber, wenn er sich von seinen Naturinstinkten leiten lässt. Somit ist die Freiheit nicht einfach ein Gegebenes, sondern immer auch ein zu Verwirklichendes, weswegen Rosmini in ihr den „Gipfel der menschlichen Natur als potentielle Natur, nicht jedoch in ihrer vollen Verwirklichung“, erkennt (AM 906). Diese „Verwirklichung“ vollzieht sich im moralischen Handeln in Freiheit, worin die Vervollkommnung der Person besteht und sich die rosminische Definition der Anthropologie als „im Dienst an der moralischen Wissenschaft“ erklärt.

³² „Der menschliche Wille wird von der Kenntnis des *Guten im Allgemeinen* geformt. Denn der menschliche Wille ist nichts anderes als eine Neigung zum Guten, ohne dass dieses Gute bereits determiniert und spezifiziert wäre. Diese Neigung ist der erste Akt des Willens, durch welchen das Willensvermögen existiert“ (*Filosofia del diritto*, II, 551). „Und da jedes Sein gut ist, sofern es ist, so wird auch deutlich, dass der Wille von seiner Natur aus dazu bestimmt ist, alle Dinge zu lieben“ (AM 632). Näheres zur *Objektivität*, welche diese Ausrichtung der rosminischen Moral verleiht, erörtert *M. Dossi* in seinem Beitrag zu diesem Themenheft: Ethik und Objekt. Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität, S. 49-62.

³³ „Denn mit der freien Handlung tritt der Mensch aus dem Zirkel seines Selbstsubjektseins heraus und wird Schiedsrichter zwischen allem, was subjektiv ist, und dem gesamten Rest des Seins in seinem ganzen Ausmaß. Das bedeutet, er wird Richter zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen sich und Gott. Es verwundert daher nicht, dass dieses höchste und mächtigste Handlungsprinzip, das Freiheit heißt, auch physisch Herr und Beherrscher aller anderen, spontanen Handlungsprinzipien ist, die im Menschen sind. [...] Denn in ihm allein liegt, um es erneut zu sagen, das wahre Handeln der Person. [...] Das *objektive Gut* ist allgemein jedes Seiende, das von dem Bewusstsein als Seiendes begriffen wird. Aber jenes höchste Gut, von dem hier die Rede ist, das sich mit dem höchsten subjektiven Gut vereint, ist das *Sein* in dem ganzen weiten und eigentlichen Sinn des Wortes“ (*A. Rosmini, Philosophie der Politik (Filosofia della politica)*. Übers. von C. Liermann, Innsbruck – Wien 1999, 419f.).

Dabei ist die Freiheit für Rosmini ein unbestreitbares „Faktum“, das durch die beobachtende Methode (*osservazione*) der Gnoseologie auffindbar ist (AM 636). Unverkennbar steht im Hintergrund der rosminischen Freiheitsthematik dessen Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff des Deutschen Idealismus; wie in dessen Vertretern erstmals das Freiheitsproblem als innerphilosophische Problemstellung auftrat, reiht sich Rosmini in die Reihe der grundlegenden Denker des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs ein – wenngleich in kritischer Absetzung von diesen³⁴. So wendet er sich gegen deren Freiheitsverständnis, das sich von der Begründung im Sein losgelöst hat, die Freiheit damit als abstrakte Potenz ansieht und somit den Willen verabsolutiert. Daher erkennt Rosmini im *Nuovo Saggio* vornehmlich im schellingschen Freiheitsbegriff – zu den hegelschen Werken hatte er zu diesem Zeitpunkt noch keinen Zugriff – die für ihn widersprüchliche Konzeption eines abstrakten, objektlosen Willens, der ganz in seinem Willensakt besteht und in dieser Abstraktheit jeder ontologischen Ausrichtung entbehrt³⁵. Es ist also die ontologische Rückbindung der Willensaktivität, die Rosmini hier gegen das idealistische Freiheitsverständnis einfordert. Diese Rückbindung in der „moralischen Form“ des Seins einlösend – der dritten, zu den Formen der „Idealität“ und „Realität“ hinzutretenden und das Sein vervollkommnenden Seinsform –, begründet Rosmini die Freiheit in jener moralischen Sphäre, die sich von der Realität, die dem Gesetz der Kausalität unterliegt, sowie von der Idealität, die dem Gesetz vom zureichenden Grund gehorcht, wesentlich unterscheidet:

„Das *moralische Sein* muss mit moralischer Freiheit handeln, d.h. ohne von einer äußeren Ursache bestimmt zu sein. Denn es ist selbst ein inneres Prinzip, das dazu neigt, sich mit der ganzen erkannten Seiendheit zu vereinen, in welcher Einheit es das Gut findet, das reine Gefallen, die Freude“³⁶.

Der Wille operiert somit weder nach der Naturkausalität der realen Form noch nach dem Prinzip des zureichenden Grundes, welches das Vorgehen des Intellekts in der idealen Form des Seins beschreibt. Seine spezifische Vollzugsweise ist dagegen im „moralischen Gesetz der Freiheit“ verankert (vgl. T 1897). Damit nimmt er einerseits die kantische Argumentation auf, dass die Freiheit in einer zur Wirklichkeit transzendentalen Instanz begründet werden muss, um gleichzeitig sowohl die Freiheit und Spontaneität des Willens wie auch den Determinismus und die kausale Verkettung der Natur zu wahren: Im rosminischen Konzept drückt sich damit sowohl – mit Kant – die Kritik gegenüber dem Idea-

³⁴ Es sei hier nur an die Feststellung Nicolai Hartmanns erinnert: „[...] in der Metaphysik des deutschen Idealismus war das Problem der Freiheit die innerste Triebfeder philosophischen Forschens“ (N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart⁵ 1968, 98).

³⁵ So exklamiert er im *Nuovo Saggio*: „Der Mensch *will frei*, weiß aber nicht, was er will, da er keine *Objekte* zu wollen hat! Unter anderem folgt hieraus dieselbe verrückte Konsequenz, dass der Mensch sich ohne einen zureichenden Grund selbst im ersten Moment bestimmt, so dass er *absolut und einzig aktiv* ohne irgendeine Passivität sei“ (NS 1396, Anm.). Rosmini paraphrasiert an einer anderen Stelle aus dem *System des transzendentalen Idealismus* Schellings: „Die Potenz zu sein ist also dem Sein vorgängig. Solange man sie als eine dem Sein vorhergehende Potenz betrachtet, kann sie zum Sein übergehen oder nicht; daher ist sie Herrin über sich selbst, sie hat die Herrschaft über das Sein, sie ist frei. Wenn sie aber zum Sein übergegangen ist und das Sein gesetzt ist, hat sie ihre Freiheit verloren und sie steht in der Macht des Seins selbst“ (A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle categorie*, Hg. von P.P. Ottonello, Rom 1997, 242f.; vgl. F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in: Ders., *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1967, 327-634: 379; 486).

³⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, Hg. von U. Muratore, Rom 1977, 393.

lismus aus, diese Spannung dadurch aufgelöst zu haben, dass er die Eigenbedeutung und -kausalität der Realität negierte. Zugleich wendet er sich aber auch andererseits gegen den kantischen Freiheitsbegriff, den der Königsberger, Rosmini zufolge, selbst nicht wiederum ontologisch zu fundieren vermochte und ihn daher letztlich versubjektivierte, damit aber auch für die weitere Entwicklung des Idealismus den Beginn setzte.

In dieser Thematisierung des menschlichen Willens und dessen Freiheit, der Verknüpfung mit der menschlichen Personalität und dessen Würde geht Rosmini einen bedeutenden Schritt über die klassische Anthropologie hinaus. Mit Kant und den Idealisten betont er das Moment der Freiheit, fundiert Freiheit jedoch nicht in sich selbst, sondern anthropologisch-ontologisch: Freiheit, die sich in der Entscheidungsfreiheit vollzieht, ist nicht der absolute Anfang, sondern Möglichkeitsbedingung der Realisierung der Finalität der menschlichen Person. Daraus erklärt sich nun auch gleichzeitig seine Kritik an der aristotelischen Definition des Menschen als *animal rationale*, welche für diese zu Rosminis Zeit in der Philosophie virulent werdenden Thematiken keinen Raum lässt.

Fernab davon, die Substantialität der menschlichen Person zu bezweifeln und sie in ihren relationalen Aspekt hinein aufzulösen³⁷, bringt er diesen dennoch gleichzeitig in sie ein und öffnet dadurch das klassische Verständnis für die moderne Diskussion. Das Alte aus der Sicht des Neuen zu denken, bedeutet keinen Verrat an jenem, sondern gerade die Bewahrung der kritischen Instanz des Alten für das Neue, indem es diesem in neuer Form nahe gebracht wird. Diese originelle Verbindung von „altem“ und „neuem“ Verständnis drückt sich aus, wenn Rosmini die Person als „subsistierende Relation“ (*relatio subsistens*) bezeichnet³⁸, wie sie im „höchsten aktiven Prinzip“ zum Ausdruck kommt. Das personale Prinzip hat somit einen dynamischen Bezug zu den anderen Prinzipien, denen es übergeordnet ist. Die Person gründet demzufolge in ihrem Prinzip unverwechselbar – substantiell – in sich und gestaltet sich gleichzeitig in konstitutiver Relationalität. Auch hier lehnt Rosmini das Denken des Idealismus nicht *tout court* ab, sondern sucht dieses, in seinen berechtigten Aspekten anzuerkennen, gleichzeitig aber auch auf dessen Grenzen und Gefahren hinzuweisen und es positiv an die ontologischen Voraussetzungen zurückzubinden. Dabei greift Rosmini auf eine dem christlichen Denken allerdings nicht unvertraute Figur zurück, stammt die der klassischen Substanzontologie fremde Begrifflichkeit der „*relatio subsistens*“ doch aus der Trinitätslehre. Dieser Aspekt verdeutlicht einmal mehr den Mut und die ungetrübte Klarheit der rosminischen Denkweise. Hier macht Rosmini – auf den ersten Blick in völlig unscheinbarer Weise – Ernst mit seinem Programm, sein Denken „vom Menschen“ zu beginnen.

Unter „*relatio subsistens*“ versteht Thomas von Aquin, dass in den göttlichen Personen die Relation nicht etwas Akzidentelles darstelle, das der Substanz hinzugefügt würde, sondern als konstitutiv für deren eigenes Sein zu betrachten sei, so dass man die göttlichen Personen nicht als „Relationen *habende* Substanzen“ verstehen dürfe, sondern sie

³⁷ Rosmini verankert seine Definition im Gegenteil ganz im thomasischen Personverständnis: „Person bezeichnet das, was das Vollkommenste (*perfectissimum*) ist in der ganzen Natur, nämlich das Für-sich-Bestehende vernunftbegabter Natur (*subsistens in rationali natura*)“ (STh I, 29, 3; zit. in: AM 833, Anm. 51).

³⁸ „Die Person ist eine Relation, die in der geistbegabten Natur subsistiert“ (A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, 2 Bde. Hg. von U. Muratore, Rom 1983, I, 341).

als „Substanzen, welche Relationen *sind*“, eben als „*subsistente Relationen*“, betrachten müsse³⁹. Genau diese Termini nimmt Rosmini wörtlich auf, um den einheitlichen *substantiell-relationalen* Charakter der Person auszudrücken:

„[...] der Begriff ‚Person‘ bedeutet weder eine reine *Substanz* noch eine reine *Relation*, sondern eine *substantielle Relation*, d.h. eine Relation, welche sich in der *intrinsischen Ordnung des Seins* einer Substanz befindet“⁴⁰.

Nochmals auf die rosminische Kritik an der aristotelischen Definition zurückkommend, wird nun deutlich, dass Rosmini allein im Willen diese „substantielle Relationalität“ zum Ausdruck bringen kann, welche die substanzontologische Definition des Aristoteles wesentlich übersteigt, wenn auch nicht negiert. Nur so gelingt es Rosmini, die „Person“ von der „Natur“ abzuheben und ihren relationalen Aspekt zu begründen, der seiner Meinung nach nicht gegen den substantiellen ausgespielt werden kann, sondern im Gegenteil nur in dieser Fundierung seine Bedeutung entfaltet⁴¹.

4. Die rosminische Ontologie – Die *Teosofia*

Rosmini entwarf seine Anthropologie nicht unabhängig von seinen erkenntnistheoretischen Ausgangsuntersuchungen, wie sie im zweiten Punkt dieser Abhandlung erörtert wurden, sondern knüpfte an jene Einsichten an, dass der Mensch ein aus sinnlichen Potenzen und intellektiven Fähigkeiten zusammengesetztes Wesen ist, dass mithin diese Hierarchie von Prinzipien aus der Intuition der Seinsidee ihre formende Einheit erhält. So erkennt er letztlich die erkenntnistheoretische Synthese aus realer Sinneswahrnehmung und Idee des Seins in der synthetischen Einheit des Menschen aus Sinnlichkeit und Geistigkeit grundgelegt. Für Rosmini stellt die Gnoseologie somit zwar indispensable methodische Instrumente zur Verfügung, verweist aber gerade darin auch über sich hinaus. Dies wird besonders daran deutlich, dass Rosmini unmittelbar nach der Abfassung des *Nuovo Saggio* bereits äußert, nun die Ontologie angehen zu wollen⁴². Beginnt er dann auch un-

³⁹ „*Göttliche Person* bezeichnet nämlich die Beziehung *als für sich bestehend [relationem ut subsistentem]*“ (STh. I. 29, 4).

⁴⁰ *AM* 833. Anm. 50. Dass Rosmini diese Bemerkung in ihrer Klarheit nur in einer Fußnote macht, mag ein Hinweis darauf sein, dass er sich deren Brisanz innerhalb der Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bewusst ist. Dass er damit sein Verständnis der Person auf den Punkt bringt, ist jedoch aus dem Zusammenhang seiner *Antropologia morale* deutlich. „Was die Scholastiker von den göttlichen Personen sagten, behauptet Rosmini von jeder Art von Person“ (C. Riva, *Soggetto, persona, io*, in: *Giornale di metafisica* 10 (1955) 659-670: 667). Hierin offenbart Rosmini seine ganze spekulative Kraft und Relevanz als Christlicher Philosoph, verbunden mit dem nötigen Mut und der unbestechlichen Klarheit seiner Ideen einer verantwortungsvollen Verbindung des Alten mit dem Neuen.

⁴¹ „Noch vollständiger [scil. als die Definition der Person des Thomas] scheint jene Rosminis zu sein [...]. Diese stellt besser jene innerliche Relation heraus [...], die in der Natur begründet liegt und eben zum Ziel hat, das Konzept der Natur von dem Konzept der Person zu unterscheiden“ (G. Bozzetti, *Individuo, soggetto, io e persona*, in: Ders., *Opere complete*, 3 Bde. Hg. von M.F. Sciacca, Mailand 1966, I, 1113-1115: 1114). Bozzetti sieht diese Unterscheidung von „Natur“ und „Person“ erstmals durch das trinitarische Dogma philosophisch fundiert.

⁴² Vgl. Brief an P. Orsi vom 5.12.1831, in: *IF* S. 385. Zur *Teosofia* vgl. z.B. M. Donà, *L'uno, i molti*. Rosmini – Hegel un dialogo filosofico, Rom 2001; L. Ferroni, *La critica di Rosmini a Hegel nella „Teosofia“*. Stresa 1987;

mittelbar seine ontologischen Studien, welche ihre spezifische Kontur aus der Auseinandersetzung mit der *Wissenschaft der Logik* erhalten, deren Berliner Edition von 1833-34 er besaß und die er in Originalsprache studierte, so gilt seine Aufmerksamkeit zunächst noch den moraltheoretischen, anthropologischen, politischen und juridischen Ausarbeitungen. Dennoch wird bereits in diesen Schriften das wachsende Interesse für die ontologische Frage deutlich, welche von Jahr zu Jahr größere Bedeutung für sein Denken gewinnt.

Frucht seiner Ontologie und der Auseinandersetzung mit Hegel ist schließlich die monumentale *Teosofia*, die Rosmini gleichwohl nur zu einem knappen Drittel fertig stellen konnte. Sie beinhaltet jenes „abschließende“ (nicht: „abgeschlossene“) „System“, mit dem er die verschiedenen Abhandlungen des bisherigen „regressiven“ – d.h. nach der gnoseologischen Methode vorgehenden – Denkweges mittels einer einheitlichen, „progressiven“ – apriori ansetzenden – Methode einer Gesamtspekulation unterwirft und somit diese in ein umfassendes onto-theo-kosmologisches Denken einbezieht. Mit diesem Methodenwechsel knüpft er explizit an Schelling an:

„Schelling [...] unterschied die Philosophie in eine *progressive* und eine *regressive* [...]. Die regressive Philosophie ist nun für uns die *Erkenntnislehre*, insofern sie die erste evidente Wahrheit sucht [...], damit sich das menschliche Wissen mit sicheren Schritten bewegt. Und die mit dieser ersten und evidenten Wahrheit bewaffnete Reflexion schreitet von dieser zu allen anderen fort. [...] Somit ist also die *Teosofia* im eigentlichen Sinn die progressive Philosophie, die Theorie par excellence, das System“ (*NS, Prel.* 31; 34).

Führte der regressive Denkweg zurück bis zur idealen, realen und moralischen Form des Seins, so versucht Rosmini nun, progressiv in der theosophischen „Theorie des Seins in der gesamten Breite seiner Möglichkeit“ (*T* 103) diese Formen ausgehend vom Sein mittels einer einheitlichen Methode zu fassen. Da der Erkennende vom Sein aber immer nur *qua* erkanntes Sein handeln kann, wird die „Idee des Seins“ des *Nuovo Saggio* gewissermaßen zum Ausgangspunkt der *Teosofia*: In diesem ist das Wesen des Seins in seiner intelligiblen Form dem menschlichen Geist präsent, es ist der erkennende Zugang zum Sein.

Das Sein findet sich in der generellen Differenz von unendlichem und endlichem Sein; zwischen beiden unterscheidet Rosmini akribisch. Ermittelt Rosmini im regressiven Denken das Sein in den drei Formen der Idealität, Realität und Moralität, so offenbart sich das unendliche Sein in der Dreieinheit der göttlichen Trinität. So erweist sich die positiv geoffenbarte Trinität letztlich als das Urbild des Seins⁴³. Der rationalen Betrachtung des endlichen und des unendlichen Seins stellt Rosmini eine allgemeine Ontologie des triadischen Seins voran, weswegen sich als die drei Teilgebiete der *Teosofia* Ontologie, ratio-

Krienke, Wahrheit und Liebe, 483-492; 508-514; 567-680; P.P. Ottonello, L'Ontologia di Rosmini, L'Aquila – Rom 1989; M.A. Raschini, Studi sulla „Teosofia“. Hg. von P.P. Ottonello, Venedig ⁴2000.

⁴³ An Stelle einer weiteren Betrachtung dieses zentralen Themas der rosminischen Methode, auf welche hier verzichtet werden muss, sei auf folgende zentrale Beiträge zu diesem Thema verwiesen: *Krienke*, Wahrheit und Liebe, 648-655; L. Malusa, Sapere metafisico e mistero trinitario in Antonio Rosmini. Alcune riflessioni sulle proposizioni 25 e 26 del decreto Post obitum, in: *Metafisica e principio teologico*, Genua 1991, 195-214; F. Percivale, Triadismo ontologico e scienza teologica in Rosmini, in: P.P. Ottonello (Hg.), Rosmini e l'enciclopedia delle scienze, Florenz 1998, 489-501.

nale Theologie und Kosmologie ergeben. Um das Sein als ganzes in den Blick zu bekommen, seien alle drei Betrachtungsweisen vonnöten, von denen die Mitte und das Ziel die rationale Theologie darstelle⁴⁴. Denn diese drei „Teilgebiete“ stehen keineswegs unvermittelt und gleichberechtigt nebeneinander; vielmehr konzipiert Rosmini Ontologie und Kosmologie von der rationalen Theologie her, schließlich sei für die philosophische Wissenschaft die Notion der göttlichen Trinität nicht rational deduzierbar, weswegen sie diese aus der positiven Offenbarung empfangen müsse. Findet also die umfassende Theorie des Seins letztlich in dem sich offenbarenden göttlichen Urgrund des Seins ihre Erklärung, wird deutlich, warum Rosmini die rationale Theologie als die Mitte der *Teosofia* konzipiert und von dieser auch den Namen der gesamten Wissenschaft ableitet: *Theosophia*⁴⁵.

Der qualitative Sprung der *Teosofia* gegenüber den vorangehenden Werken des „regressiven“ Denkweges besteht darin, dass diese nun in der Lage ist, deren letzte Antinomien, die sie nicht zu lösen vermochten, zu integrieren und einer Lösung zuzuführen. Die Gnoseologie musste letztlich die Fragestellung offen lassen, wie die in der Idee des Seins geschauten Einheit des Wesens des Seins mit jener Vielheit vereinbar sei, welche die reale Sinneswahrnehmung von der Realität vermittelt. Die Problematik der Synthese von Seinsidee und Realität verwies sodann weiter auf die Anthropologie, in welcher sie in der Einheit des Menschen ihre erste Erklärung erfuhr, was aber von neuem das problematische Zueinander von Relationalität und Subsistenz aufwarf. Letztlich wandte Rosmini diese Konzeption in der Anthropologie zwar an, vertagte die systematische Begründung der metaphysischen Möglichkeit einer solchen Synthese aber auf die Ontologie. In der *Teosofia* analysiert er nun in all diesen spezifisch gnoseologischen und anthropologischen Fragestellungen die zugrunde liegende ontologische Problemstellung in der Vereinbarung von Einheit und Vielheit im Sein. Dies ist die ontologische Fassung der grundlegenden Antinomizität der Wirklichkeit, die einerseits in der Erkenntnissynthese aus idealem Element der Einheit und realem Element der Mannigfaltigkeit, andererseits in der Anthropologie als die spezifisch personale „Einheit in Mannigfaltigkeit“ zum Ausdruck kommt: Auf der einen Seite ist das Sein ein einziges, notwendiges und unteilbares, auf der anderen Seite steht dagegen die Vielheit der Realität. Dabei erkennt es Rosmini ausdrücklich als das Verdienst der „deutschen Denker seit Kant“ an, das „Problem der Ontologie“ vielleicht in der klarsten und eindringlichsten Weise überhaupt gestellt und formuliert zu ha-

⁴⁴ „Auf diese Weise präsentiert die Lehre des höchsten Seins drei Traktate bzw. gut unterschiedene, aber innerlich verbundene Teile: Der erste ist eine recht weit ausgeführte Einleitung und handelt über das Sein im Allgemeinen, so wie es der menschliche Geist durch Abstraktion konzipiert; dieser antwortet auf jene Wissenschaft, welche man *Ontologie* nennen möchte. Dem zweiten geht es um das absolute Sein; er beruht auf ideal-negativem Überlegen und ihm entspricht die *natürliche Theologie*. Der dritte ist ein derartiger Anhang, welcher die Hervorgänge aus dem absoluten Sein analysiert; hier liegt die *Kosmologie* vor. Dem Gesamt dieser Lehre geben wir den Namen *Teosofia*“ (A. Rosmini, *Psicologia*, 4 Bde. Hg. von V. Sala, Rom 1988, I, 29; vgl. auch Brief an G. di Cavour vom 17.12.1846, in: *EC* IX, 697).

⁴⁵ In der natürlichen Theologie finden also alle drei Disziplinen ihre innere Einheit, welche diese zu der *einen* Wissenschaft der *Theosophie* formt: „Die innere Verbindung all ihrer Probleme mit dem theologischen Problem erlaubt es nicht länger, von Ontologie, Theologie oder Kosmologie zu sprechen, sondern nur von Teilen einer einzigen Wissenschaft, welche Rosmini künftig ‚Theosophie‘ nennt“ (*P. Prini*, Rosmini postumo, Stresa ³1999, 32).

ben⁴⁶. Gegenüber der klassischen Ontologie zurecht die Dimension des erkennenden Subjekts betonend, lösen sie doch diese Problematik letztlich – bei Hegel – zur Gänze in dessen subjektive Dimension auf und verschließen sich dadurch jeder Möglichkeit, zum objektiven Sein zu gelangen. Bei Hegel wird so – als vorläufiges Ergebnis dieser Entwicklung – die Dialektik endgültig selbst zur Hervorbringerin aller Dinge.

Dabei erkennt Rosmini durchaus – gemäß der bereits mehrfach analysierten Grundstruktur seines Denkens – das Verdienst der hegelschen Dialektik gegenüber der klassisch-objektivistischen Ontologie an. Denn diese geht selbstverständlich davon aus, dass die Dinge der Realität so in sich existieren, wie sie die Sinneswahrnehmung präsentiert, so dass die Wesenserkenntnis für den menschlichen Geist ohne weiteres möglich erscheint. Diese Weise des „gemeinen Denkens“ (*pensar comune*) problematisiert das „dialektische Denken“ (*pensar dialettico*), so Rosmini, zurecht, denn aus der Erkenntnis, dass der menschliche Geist notwendigerweise über *immer schon erkannte* Dinge handelt, ist diesem eine solche objektive Aussage des „gemeinen Denkens“ – wozu Rosmini explizit die aristotelische Metaphysik, indirekt aber auch das scholastische Denken rechnet – nicht mehr ohne weiteres möglich. Zwischen beiden Annahmen individuiert Rosmini somit die folgende Antinomie: „Das Sein existiert nicht erkannt in sich; das Sein existiert nicht, ohne erkannt zu sein“ (T 1975). Diese Antinomie sei allerdings weder auf der Ebene des „gemeinen Denkens“ noch auf jener des „dialektischen Denkens“ lösbar, denn beide verabsolutieren jeweils einen Pol dieser Relation. Wie Rosmini Hegel eines absoluten Unitarismus bezichtigt, kann das „gemeine Denken“ *nach* der neuzeitlichen Wende einen Dualismus letztlich kaum vermeiden. Eine Lösung kommt Rosmini nur dadurch in Sicht, dass er das Denken auf das Sein übersteigt und somit – durch die Dialektik hindurch – auf ein objektives Sein stößt, das gleichwohl immer nur in und durch die subjektive Reflexion zugänglich ist. Dieses Sein kann aber, soll es sich nicht wiederum dialektisch verflüchtigen, nur im absoluten göttlichen Sein grundgelegt sein. So löse sich aber die Antinomie: Denn verstehe man den zweiten Satz in dem Sinn, dass das Sein nicht existiert, ohne vom absoluten, d.h. ewigen und göttlichen, Geist erkannt zu sein, dann sei es einerseits wahr, dass alles Sein schon immer erkanntes Sein ist; genauso bleibt aber wahr, dass es für den menschlichen Geist Seiende geben kann, die von diesem nicht aktuell erkannt sind. Das Denken nun, welches diese beiden Seiten der Antinomie übersteigt und sie gleichwohl in sich einbezieht, nennt Rosmini das „absolute Denken“ (*pensar assoluto*); es erkennt, dass das endliche Sein nur seine Erklärung findet, wenn man es in seinem Ursprung begründet sieht; so avanciert die Dreieinheit des göttlichen Ursprungs als Urbild der Wirklichkeit zur Lösung der dialektisch aufgefundenen und problematisierten Antinomizität der endlichen Wirklichkeit.

Diese Denkfigur konnte das mittelalterliche Denken aus dem Grund noch nicht ausarbeiten, da es innerhalb des objektiven Erkenntnis-Seins-Zusammenhangs gar nicht zur dialektischen Problematisierung der Wirklichkeit gelangte. Und genauso ist es die Dialektik, welche es Rosmini – stets jedoch vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Den-

⁴⁶ „Dass diese es unter allen Philosophen vor ihnen in die ausdrücklichste Form gebracht haben, ist ein wissenschaftliches Verdienst, welchen man ihnen [scil. Kant und den Idealisten] niemals wird nehmen können“ (T 241).

kens und in Treue zu diesem – ermöglicht, diese in der Neuzeit aufgeworfene Antinomizität der Wirklichkeit in deren Übersteigerung auf ihren Urgrund hin zu lösen: So wie sich das eine göttliche Sein in der Dreiheit der Personen vollzieht, ist das eine dialektische Sein auch im Bereich des endlichen Seins nur in und durch die drei Formen der Idealität, Realität und Moralität. Rosmini abstrahiert somit das *esse commune* nochmals auf dessen reine Aktualität, den abstrakten und nur geistig konzipierbaren Begriff des „anfänglichen Seins“ (*essere iniziale*), der nichts weiter als die reine (univoke) Aktualität des Seins aussagt, die sich gleichzeitig in und durch die drei Seinsformen vollzieht. Auch hier macht der Roveretaner somit ein Ergebnis des mittelalterlich-christlichen Denkens – genauer: der Theologie – für die philosophische Moderne fruchtbar und statuiert ein neues Exempel seiner Denkform „christlicher Philosophie“. Rosmini spricht somit für das sich in den drei Formen vollziehende *essere iniziale* von der „Circuminsession“ der drei Formen; als solche bezeichnet er diese Lehre als den „Synthesismus“ des Seins:

„Das Gesetz des Synthesismus ist so bedeutsam, dass es wirklich den Schlüssel für die gesamte Philosophie darstellt, und wenn ich nicht irre, wurde dieses bisher von niemandem richtig erkannt. Die Deutschen sprechen darüber, dies stimmt, aber sie sind so weit davon entfernt, dessen tiefes Wesen zu verstehen. Die Hauptfehler, welche ihre Systeme – v.a. dasjenige Hegels – deformieren, gehen genau von dem mangelhaften Verständnis dieses Gesetzes aus“⁴⁷.

Rosmini entwirft damit nichts Geringeres als eine „triadische Ontologie“, welche jenes Desiderat zum Ausdruck bringt, das erstmals in seiner spezifischen Form Klaus Hemmerle äußerte⁴⁸. An dieser Stelle ergibt sich der Hinweis auf die Weiterführung dieser Erörterungen zur philosophischen Methodik und Denkweise der *Teosofia* in den theologischen Ausführungen Giuseppe Lorizios in diesem Rosmini-Themenheft, welche die Bedeutung der rosminischen „triadischen Ontologie“ für die christliche Philosophie der Zukunft nochmals unterstreichen.

In dieser philosophischen Figur macht Rosmini nun über das Desiderat einer „triadischen Ontologie“ hinaus ein zweites Konzept des mittelalterlichen Denkens, das zu seiner Zeit bereits fast in Vergessenheit geraten war, durch seine Denkform für die „christliche Philosophie“ der Neuzeit wieder fruchtbar: das der Aktualität des Seins (*actus essendi*). Die hegelsche Philosophie eines empiristisch-reduktiven Seinsverständnisses kritisierend, welches das Sein auf die real perzipierbare Quantität reduziere, dessen transzendente Dimension der Existentialität aber ausklammere, arbeitet Rosmini ein Jahrhundert vor J. Maréchal und seiner Schule das in der Spät- und Neuscholastik vergessene thomatische Verständnis des *actus essendi* und dessen Bedeutung für die nachkantische „christliche Philosophie“ heraus. Dieser *actus* findet bei Rosmini seinen Ausdruck im *essere iniziale* und seinen Auswirkungen besonders für die Schöpfungs- und Analogielehre, welche hier

⁴⁷ Brief an M. Tarditi vom 16.02.1842, in: *EC VIII*, 103f.

⁴⁸ „Das unterscheidend Christliche hat nicht das Vorverständnis des Sinnes von Sein, hat nicht den Ansatz von Ontologie insgesamt auf Dauer neu bestimmt. Große Versuche eines genuin christlichen Ansatzes wurden in der ‚Schule‘ und im allgemeinen Bewußtsein jedenfalls nicht tragend und nicht ausschlaggebend für die weitere Geschichte des Denkens. In der Symbiose des Christlichen mit der Ontologie blieb es, fast unbemerkt, bei einem Gaststatus des Christlichen in mannigfachen, von anderswoher geprägten philosophischen Entwürfen und Systemen“ (*K. Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976, 22).

leider nicht mehr ausgeführt werden können. Diese Formulierung des *essere iniziale* beruht dabei auf der dialektischen Herausarbeitung des Seinsakts und ist streng genommen eine nochmalige Radikalisierung des thomasischen Konzepts⁴⁹.

5. Schluss

Rosmini legt durch seine Denkfigur, welche exemplarisch in ihren erkenntnistheoretischen, anthropologischen und ontologischen Konsequenzen skizziert wurde, die philosophische Basis für die Theologie des 21. Jahrhunderts, eine Basis, die er in seinen weiteren ethischen, politischen, juristischen, pädagogischen und theologischen Werken ausführt. Die Verbindung von traditionell-mittelalterlicher „Summe“ mit der neuzeitlichen philosophischen Methode bezeichnet dabei seine spezifische Denkform, mit der er dem Denken seiner Zeit um eineinhalb Jahrhunderte voraus war. Diese „Denkform“ äußerte sich im Wesentlichen in der Fruchtbarmachung spezifisch christlicher Denkkonzepte für das philosophische Denken. Bislang nur die Theologie (Christologie, Trinitätslehre) beeinflusst habend, war die spezifisch theoretische Relevanz des Christentums noch nicht in das dezidiert philosophische Denken vorgedrungen. Rosmini löst dieses Desiderat in einer gültigen und auch heute noch ihre gesamte Relevanz entfaltenden Weise ein. „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen“ – dieses Diktum Guardinis kann so mit vollem Recht bereits als die rosminische Denkintention kennzeichnend angesehen werden⁵⁰. Gelangten entsprechende Versuche einer Aussöhnung von Philosophie und Theologie im 19. Jahrhundert, die sich hierzu an Hegel orientierten, sofort in den Verdacht des Semirationalismus, entwirft Rosmini eine theoretische Konzeption für die „christliche Philosophie“, die dieser Gefahr entgeht. Dass dies nicht erkannt wurde, stellt das tragische Schicksal dar, das sein Denken in den folgenden 150 Jahren erlitt. Eine vorsichtige und erste Wahrnehmung Rosminis in Deutschland nach der Publikation seines *Nuovo Saggio* konstatierte Rosmini im Jahr 1831, lange vor dem Ausbrechen der Polemik noch:

„Hier nimmt der Verf. auch die Gelegenheit wahr, von den neueren Systemen der Philosophie seit Kant im Vorbeigehen zu sprechen, vorzüglich von Fichte, Reinhold, Schelling. Wer nur einigermaßen die Schwierigkeiten kennt, die selbst für einen wissenschaft-

⁴⁹ „Rosmini ist mit Abstand der erste Thomas-Interpret, der nicht nur die entscheidende Wichtigkeit der Seinsfrage für das Denken des Thomas entdeckt, sondern das Sein auch im Sinne des Aquinaten selbst verstanden hat“ (K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Innsbruck – Wien – München 1980, 266). Gegen die in der Neuscholastik weitergeführte und ausgebauten These, Thomas verstehe das Sein als Resultat eines vollendeten Abstraktionsprozesses und daher als die „abstrakteste Wesenheit“, stellt Rosmini erstmals wieder jenes ursprüngliche, von Thomas zumindest in seinen Spätwerken intendierte Verständnis des Seins als „Akt“ in den Vordergrund; vgl. hierzu F. Pfurttscheller, *Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlegung der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855)*, Frankfurt a.M. 1977, 247-299; vgl. auch *Ders.*, Antonio Rosmini – Un precursore di Joseph Maréchal?, in: K.-H. Menke; A. Stagliano (Hg.), *Credevo pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1997, 127-142.

⁵⁰ R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Mainz 1974, 102. Somit wird Rosmini zum Vorläufer der erst seit einem halben Jahrhundert entdeckten Methode einer philosophischen „Anthropo-Theologie“, welche J. Splett als ein „[b]efreiendes Reden vom Menschen“ definiert (Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt a.M. 1974, 154).

lich gebildeten Deutschen mit dem Studium dieser Lehren theils wegen ihrer Tiefe, theils wegen der eigenthümlichen Sprache, die sich jeder abstrakte Denker erst selbst schaffen muß, verbunden sind, der muß sich billig wundern über die Kenntnisse, die der Verf. davon an den Tag legt⁵¹.

Doch das baldige Aufkommen der „rosminischen Frage“, die schließlich in der Verurteilung von vierzig Zentralessagen aus seinen posthum veröffentlichten Werken gipfelte, schob einer positiven Rezeption seines Denkens einen frühzeitigen und effizienten Riegel vor. Das der rosminischen Denkfigur diametral entgegengesetzte System des Neothomismus trug seinen historischen Sieg davon und bestimmte die weitere Entwicklung des katholischen Denkens. So konnte das rosminische Denken, das sich immer im Dienst an der Theologie und der Kirche verstand, seine Wirksamkeit nicht entfalten und wurde – der Sache nach völlig widersprüchlich – desjenigen „Fehlers“ bezichtigt, dem er zeit seines Lebens entgegenzuwirken suchte, der subjektiven Verschließung von Geist und Wirklichkeit⁵². Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dem Entgegenkommen der lehramtlichen Aussagen der letzten Jahre und im Hinblick auf die wahrscheinliche Seligsprechung Rosminis noch in diesem Jahr scheint nun – zum Jubiläum des 150. Todestages – endlich die Zeit gekommen, diese innere Kräftigkeit des rosminischen Denkens aus ihren von außen angelegten Ketten zu befreien und sie in den Raum der Theologie und Philosophie freizugeben. Dabei geht es nicht darum, Rosminis Denken in all seinen Aspekten zu wiederholen – erweist er sich doch in vielerlei Hinsicht als Kind seiner Zeit –, sondern aus dessen Studium heraus zu lernen und Anknüpfungspunkte für das gegenwärtige Problem der immer größer werdenden Kluft zwischen Philosophie und Theologie, Gesellschaft und Kirche, Christentum und Welt zu finden. Darin liegt die historische Chance dieses Denkers, die es nun, im diesjährigen Jubiläumsjahr, zu ergreifen gilt.

Die rosminische Denkform wurde in dieser Abhandlung als „mutig“ bezeichnet; dies ist sie nicht nur, weil Rosmini an ihr trotz aller innerkirchlichen Anfeindungen festhielt, sondern auch, weil er sich „hinauswagte“, hinaus aus dem starren, der Theologie seiner Zeit vermeintliche Sicherheit bietenden Denken, und sich auf das neuzeitliche Denken einließ. Er erkannte, dass es möglich sein müsse, auch „neuzeitlich“ Christ und Theologe zu sein und gerade damit dem christlichen Auftrag gerecht zu werden, kritische Instanz für das Denken aller Epochen zu sein. Scheint er auch manchmal das neuzeitliche Denken radikal abzulehnen, so wird doch aus der Analyse seiner Denkform als solcher deutlich, dass er sich als neuzeitlicher Denker sieht und gerade als solcher sich zum Anwalt

⁵¹ *Kaiserlich-königlich privilegierter Bothe von und für Tirol und Vorarlberg*, Nr. 48 vom 16.06.1831, 196. Diese Rezension befindet sich in italienischer Übersetzung in einer Anmerkung in: *EC IV*, 132-137, hier: 137. Rosmini selbst nimmt dazu in einem Brief an P. Orsi vom 5.12.1831 Stellung. Darin bemerkt er das „zum Wohlwollen geneigte Gemüt“ des Rezensenten. Darüber hinaus freut es Rosmini insbesondere, dass dieser die „Ausdrucksweise“ als „klar“ empfand und eine solche Klarheit auch „den deutschen Philosophen als nachahmenswertes Beispiel“ vorhielt (ebd., 133f.).

⁵² „Wie Thomas in seinem siegreichen Bemühen, den Aristotelismus zu überwinden, als Aristoteliker und Averoist beurteilt werden konnte und als solcher verurteilt wurde, so konnte Rosmini in seinem mutigen und gelungenen Versuch, die Instanzen des kantischen Kritizismus und des absoluten Idealismus zu verstehen und zu überwinden, selbst als Kantianer oder Idealist scheinen, und als solcher wurde er verurteilt“ (*G. Muzio*, Tomismo di A. Rosmini, in: M.F. Sciacca (Hg.), *Atti del congresso internazionale di filosofia*, Florenz 1957, 911-922: 912).

der Tradition macht. Es muss, so Rosmini, möglich sein, das Christentum in diese Neuzeit einzubringen, wenn es dabei auch einiges an Althergebrachtem hinter sich lassen muss⁵³. Rosmini wendet sich in seiner Denkfigur mithin nicht gegen die neuzeitliche Methodik als solche, bei der Analyse des menschlichen Bewusstseins und seiner Aktivität zu beginnen, sondern gegen die Verabsolutierung dieses Ansatzes, durch welche die Frage nach den menschlichen Geist transzendierenden Fundamenten pauschal ausgeblendet wird. Lehnt Rosmini die Aspekte der Produktivität, Aktivität und Freiheit des neuzeitlichen Subjektes nicht ab, so wendet er sich gegen deren Verabsolutierung und ruft dem neuzeitlichen Denken von seiner christlichen Warte aus zu, dass der Mensch – bei all seiner schöpferischen Aktivität – letztlich ein Empfangender ist. Hier macht sich im philosophischen Denken seine spirituelle Grundhaltung deutlich, die er als das „Prinzip der Passivität“ beschreibt. Sich als ein im Letzten von Gott Verdankter und von diesem Empfangender wissend, erkennt er die menschliche Größe nur in dessen Verdanktheit, in dem der Machbarkeit des Menschen entzogenen Grund seiner selbst, verankert. Menschliche Leistung lässt sich für Rosmini nur begründen, wenn man für diese ein objektives, die Subjektivität übersteigendes Fundament erkennt; deren Verabsolutierung führe dagegen – entgegen auch der besten Intentionen – letztlich ins Nichts. Diese grundlegende Passivität des menschlichen Subjekts fängt Rosmini philosophisch in der „Idee des Seins“ ein, die transzendenter Herkunft und dem Menschen in der Intuition mitgeteilt ist. Erst hierauf vermag dieser seiner Geistesaktivität zu begründen. Der Eindruck, Rosmini habe damit die weitere Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie ausgehend vom Idealismus zu Nietzsche und Freud gewissermaßen vorausgeahnt und dieser entgegenwirken wollen, sei in diesen abschließenden Betrachtungen nicht unausgesprochen⁵⁴.

Diese Fundierung stellte das interpretative Kriterium dieses Überblicks über die Entwicklung des rosminischen Denkens von der Erkenntnislehre über die Anthropologie zur Ontologie dar. Die rosminische „Denkform“ wurde dabei in der Erkenntnislehre in der „Idee des Seins“ erkannt, die das mittelalterliche Denken des Augustinus und Thomas als einheitliche Tradition interpretiert und sie zur Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken führt. Wesentliche methodische Elemente der kantischen *Kritik* übernehmend (Material- und Formalaspekt, Erkenntnis als urteilende Synthese), sucht er dieses für das klassische Verständnis des transzendenten Apriori zu öffnen. In der Anthropologie indi-

⁵³ De Lubac formulierte dazu provokant: „Jedesmal, wenn die Menschheit ein Denksystem preisgibt, wähnt sie, Gott zu verlieren. Der Gott der ‚klassischen Ontologie‘ soll tot sein? Mag sein. Es liegt mit nichts daran, die frostigen Konstruktionen eines Wolff zu verteidigen. Wenn aber ‚die klassische Ontologie‘ verschwunden ist, dann war sie dem Sein nicht adäquat. [...] Gott liegt niemals zurück, er findet sich nie unter dem, was man wegwirft. In welche Richtung wir auch unsere Schritte lenken mögen, immer erhebt er sich vor uns, eilt uns entgegen“ (*H. de Lubac, Über die Wege Gottes*, Freiburg i.Br. ³1958, 169). Mehr noch als auf die Denkform Rosminis trifft dieses Zitat – in seiner negativen Stoßrichtung – auf die Gegner Rosminis zu, welche eben in der hier karikierten Weise am rosminischen Denken Anstoß nahmen. Mag die Schwere dieser Auseinandersetzung für uns heute auch nicht mehr ganz nachvollziehbar sein, so kann man an diesem Ausspruch de Lubacs die damalige Situation wohl recht gut nachempfinden.

⁵⁴ Vgl. hierzu bes. die Tagungsakten des internationalen Rosmini-Symposiums im Jahr 2000 mit dem Titel „Die Philosophie nach dem Nihilismus“, welche genau dieses Problem der rosminischen „Prophezie“ des Nihilismus und einer positiven Antwort ausgehend vom Denken Rosminis konfrontieren: *La filosofia dopo il nichilismo*, in: *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura* 95 (2001) 1-184.

viduierte sich die rosminische Synthese aus Neuzeit und Tradition im Konzept der menschlichen Person und ihrer Freiheit, die Rosmini auch hier ontologisch-metaphysisch rückzubinden versuchte. In der Ontologie schließlich wurde deutlich, wie Rosmini diese Entwicklung seines Denkens rückblickend integriert und unter Zuhilfenahme der dialektischen Methode Hegels eine auf dem spekulativen Niveau der Zeit befindliche Ontologie entwarf, die nicht zu Unrecht als neuzeitliche *Summa* gelten kann. In allen drei Gebieten gelang Rosmini durch diese Vermittlung des traditionellen Denkens in die Neuzeit gleichzeitig eine fundamentale Weiterbildung der klassischen Konzepte, eine Neureflexion des Beitrages des christlichen Denkens für die Philosophie und somit eine umfassende Antwort der „christlichen Philosophie“ auf das neuzeitliche Denken.

The basic intention of A. Rosmini's thinking aims at actualising the classical Christian philosophy and theology in the framework of the conceptual developments since Enlightenment. By providing analytical methods modern thought has gained significant achievements, but by rejecting traditional metaphysics it has also been deprived of its own fundamentals. Rosmini is the first one to conceptualise a systematic (synthetic) approach towards a "modern summa" thereby raising "Christian philosophy" to the speculative level of Kant and Hegel. The present article describes this important development of Christian thinking both in its systematic shape and in the exemplary fields of gnoseology, anthropology, and ontology.