

Theologie und Metaphysik der Agape im Denken Antonio Rosminis

von Giuseppe Lorizio

Die „Metaphysik der Agape“ stellt das architektonische Prinzip des gesamten Denkens Rosminis dar. Die agapeische Dimension seines Denkens mündet in die Formulierung einer trinitarischen Ontologie, in der sich christliche Philosophie und Einsicht des Glaubens verbinden und die Mitte und Ziel der rosminischen „Lehre von der Agape“ bildet. Rosmini formuliert die letzte vollkommene trinitarische Ontologie im abendländisch-katholischen Denken und manifestiert darin seine Bedeutung sowohl als Philosoph als auch als Theologe.

Das Thema der Agape (Agape) bildet nicht lediglich eines der zentralen Inhalte der philosophischen, theologischen und spirituellen Werke Antonio Rosminis, sondern ist überhaupt das architektonische Prinzip seines ganzen Wissens, in welchem sich nicht selten die unterschiedlichen Perspektiven und die einzelnen Ansätze verflechten, ohne dass sie sich freilich vermischen und sich in der Suche nach jener Wahrheit verfangen, die mit der Agape zusammenfällt und sich als ihr bevorzugter Ausdruck darstellt¹. Die Formel „Metaphysik der Agape“ erlaubt es, in synthetischer und offensichtlich evokativer Weise diese grundlegende Konnotation des rosminischen Denkens zu erfassen und gleichzeitig dafür einen interpretativen Schlüssel bereitzustellen, mit welchem deren spekulative Tiefe genauso wie ihre theologisch-philosophische Aktualität herausgestellt werden kann. In der Tat wurde – in erster Linie innerhalb der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts – von mehreren Seiten die Notwendigkeit der Ausarbeitung einer „trinitarischen Ontologie“ betont². Leider wurde dabei völlig vergessen oder schlichtweg nicht beachtet, dass die letzte im katholischen Umfeld ausgearbeitete trinitarische Ontologie aus dem 19. Jahrhundert von Antonio Rosmini stammt. Eine solche Ontologie fügt sich nahtlos in den Schoß der agapeischen Perspektive ein, in welchem sie ihren Sinn und konstitutiven Horizont findet.

Um den Zielpunkt des rosminischen Spätwerkes bezüglich dieser Thematik synthetisch zu verdeutlichen, könnte es bereits genügen, auf jene „ontologische Kette“ (*catena onto-*

¹ Eine Lektüre des rosminischen Denkens in agapeischer Perspektive habe ich bereits im Aufsatz *Ricerca della Verità e "metafisica della Carità" nel pensiero di Antonio Rosmini* skizziert, in: K.-H. Menke; A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1997, 461-486. Jüngst wurde diese Perspektive im bedeutenden Werk von M. Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Stuttgart 2004, vertieft und weitergeführt.

² Vgl. z.B. L. Oeing-Hanhoff, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, in W. Breuning (Hg.), *Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.Br. 1984, 143-182; K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1992; P. Coda; A. Tapken (Hg.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Rom 1997.

logica) hinzuweisen, die Rosmini in der *Teosofia* darlegt und die sich graphisch folgendermaßen verdeutlichen lässt³:

Catena ontologica [Ontologische Kette]

Teosofia 1402-1403

Prinzip 1	→	Wort 2	→	Heiliger Geist 3
Wirkursache 6	←	Exemplarursache 5	←	Zielursache 4
Endliche Realität 7	→	intelligible Form 8	→	zielendes Streben 9
Der Vater 12	←	das offenbarende Wort 11	←	Handlung des Heiligen Geistes, durch welchen es sich inkarniert 10

- I Serie der Ringe 1-3 = das ewige sich Konstituieren des Unendlichen
 II Serie der Ringe 4-6 = die ewige Konstitution der Ursache
 III Serie der Ringe 7-9 = das sich Konstituieren des Verursachten = des endlichen Seins
 IV Serie der Ringe 10-12 = die Erhebung des verursachten oder endlichen Seins ins Unendliche bzw. die übernatürliche Ordnung, die in das Geschaffene eingefügt ist und durch die das Geschaffene vollständig ist gemäß des ewigen und vorgegebenen Planes

³ Bezüglich der *Teosofia* Rosminis erweist sich die Ausarbeitung eines klaren und definitiven Schemas der immensen Textgrundlage als schwierig, auch weil der Autor das Schema durch das ganze Werk hindurch ausarbeitet und immer wieder überprüft und überarbeitet. In der ersten Ausgabe der *Teosofia* aus den Jahren 1859-1874 präsentiert sich die Textgrundlage folgendermaßen: Bd. 1 (hg. von F. Paoli, Turin 1859): *Prefazione – Libro unico: Il problema dell’Ontologia – Libro I: Le Categorie – Libro II: L’Essere Uno*; Bd. 2 (hg. von P. Perez, Turin 1863): *Libro III: L’Essere Trino*; Bd. 3 (hg. von P. Perez, Turin 1864): *Libro III: L’Essere Trino (Fortsetzung)*; Bd. 4 (hg. von P. Perez, Intra 1869): *Zweiter Teil: rationale Theologie, beinhaltend: Del divino nella natura – L’Idea*; Bd. 5 (hg. von P. Perez, Intra 1874): *Dritter Teil: Il Reale*. Die „ontologische Kette“ findet sich darin im dritten Band auf den Seiten 316-319. Der Herausgeber der Nationalen Ausgabe von 1938-41, C. Gray, schließt das Buch *Del divino nella natura* aus dem Gesamt der *Teosofia* aus und lässt auf das vierte Buch, *L’Idea*, sofort das fünfte, *La Dialettica*, und das sechste, *Il Reale*, folgen. Zu den verschiedenen Ausgaben und den unterschiedlichen anthologischen Zusammenstellungen vgl. die ausführliche Rosmini-Bibliographie, *Bibliografia rosminiana*, die bislang in neun Bänden von C. Bergamaschi herausgegeben wurde: Mailand 1967-74 (Bde. 1-4), Genua 1981-82 (Bde. 5-6), Stresa 1989-99 (Bde. 7-9; im Folgenden: *CBR*): I, 212-218; III, 46. Innerhalb der kritischen Ausgabe liegen zwei weitere, mit der *Teosofia* zusammenhängende Schriften vor: *A. Rosmini, Del divino nella natura*. Hg. von P.P. Ottonello, Rom – Stresa 1991 (vgl. *CBR* I, 224f.; III, 72f.), bzw. *Aristotele esposto ed esaminato*. Hg. von G. Messina, Rom – Stresa 1995 (vgl. *CBR* I, 202; III, 44f.). In der Zwischenzeit wurde auch die kritische Ausgabe der *Teosofia* vervollständigt, welche sich nun über die Bände 12-17 der neuen Gesamtausgabe erstreckt, Rom – Stresa 1998-2000 (im Folgenden: *T*).

Unsere Rekonstruktion stellt heraus, dass und auf welche Weise es eine Art unendlichen und übernatürlichen trinitarischen „Schoß“ gibt, innerhalb dessen sich das endliche Universum und der Mensch bewegen. Um der Gefahr entgegenzuwirken, dass dies als ein trockenes und konzeptionelles Schema erscheinen kann, muss die magische Kette – die gewissermaßen einen Talisman darstellt, der das Ewige und die Zeit, das Unendliche und das Endliche verbindet – im Licht derjenigen Stellen der *Teosofia* gelesen werden, in welchen Rosmini vom Sein als Leben (*vita*) und Empfinden (*sentimento*) spricht. Im Empfinden besteht das Wesen des Lebens selbst. Das unendliche Sein ist höchstes Leben und höchste Glückseligkeit und als solches Liebe.

„Gott berührt mit seiner Macht die Extreme in der *Sphäre des realen Seins*, indem er alle Ringe in jeder Spezies von dem einen Ende der Kette bis zum anderen schafft, wodurch alle [sc. Spezies] ihre Mannigfaltigkeit entfalten.

Gott berührt die Extreme in der *Sphäre der Intelligenz*, indem er unter allen abgestuften und verschiedenen Seienden (außer den Wiederholungen desselben Typs) die ganze Harmonie stiftet und sie alle zu einem einzigen Ziel verbünden lässt.

Gott berührt die Extreme in der *Sphäre des moralischen Seins*, indem er diesen einzigen Zweck aller Seienden zum *höchsten* moralisch-eudämonologischen Gut macht, das sie geben können“⁴.

„Durch diesen Akt *hat der Mensch Wert*: er verbindet sich aus eigenem Antrieb mit allen Seienden, mit der Quelle der Seienden; er liebt sie alle und erhält von allen Liebe; er vermittelt sich selbst in alle und alle vermitteln sich in ihn. So vergrößert er seine eigenen Grenzen, er vervollkommnet seine enge und unzulängliche Natur. Er genießt so nicht mehr allein aus sich, jener kleinsten Parzelle des Seins, sondern aus der ganzen Seiendheit. Und im Meer des wesenhaften Seins findet er und empfängt er das eigene Glück, ein moralisches Glück, das er nicht mehr nicht wollen kann, ein Gut, das er nicht verlieren kann. Dies ist das Ziel des Menschen, das höchste Ziel der *Person* und somit auch der menschlichen Natur. Und diese Mitteilung, diese wechselseitige Gemeinschaft der Seienden mit dem Seienden der Seienden und untereinander, ist das Ziel des Universums“⁵.

In der nun folgenden knappen Ausführung zeigen wir, wie die „Metaphysik der Agape“ sich im rosminischen Denken gnoseologisch in der Entdeckung der Idee des Seins – bzw. des „idealen Seins“ –, ontologisch im Primat des moralischen Seins und schließlich theologisch in der „Lehre von der Agape“ ausdrückt.

1. Der agapeische Horizont der Idee des Seins

Die ersten Schritte des theoretischen Itinerariums Rosminis fallen mit der Entdeckung des „idealen Seins“ zusammen, jener unabdingbaren Voraussetzung der Möglichkeit jeder authentischen Erkenntnis. Die Idee des Seins hat dadurch mit der Wahrheit zu tun und bestimmt deren Annahme von Seiten des denkenden Subjekts, das somit der Finster-

⁴ A. Rosmini, Teodicea. Hg. von U. Muratore, Rom – Stresa 1977, 706.

⁵ A. Rosmini, Antropologia in servizio della scienza morale. Hg. von F. Evain, Rom – Stresa 1981, 906.

nis eines jeden skeptischen Nihilismus entzogen ist und dank dieser ersten Form, die im Geist objektiv präsent ist, zum Wahren gelangen kann. Es handelt sich um das „gnoseologische“ bzw. „ideologische“ [i.S.v. ideen-logische, erkenntnistheoretische] Moment seines Denkweges.

1.1 Der Ursprung der Ideen und die Idee des Seins

Der Weg zu dieser ersten Ebene des Wissens ist vorwiegend im *Nuovo saggio sull'origine delle idee* enthalten, den Rosmini eben der erkenntnistheoretischen Frage, der Gnoseologie, widmet⁶. Der formal-erkenntnistheoretische Charakter dieser Untersuchung stellt kein Hindernis dar, diese in ihrer Entwicklung mit der christlichen Offenbarung und ihren Forderungen in Beziehung zu setzen und von dorthier zu interpretieren. So befinden wir uns nicht einmal in einer solchen Untersuchung wie dieser vor der Ausführung eines vom Glauben gelösten oder von ihm getrennten Philosophierens. Die Wahrheit, welche die Intelligenz sucht, ist dieselbe Wahrheit, die das Evangelium in die Welt gebracht hat. So lässt bereits das Vorwort (*Prefazione*) zum *Nuovo saggio* in einigen seiner grundlegenden Passagen die möglichen Weiterentwicklungen der rosminischen Betrachtung des Seins durchblicken: „Ein Einziges ist also das Prinzip des Christentums, die Wahrheit; und die Wahrheit ist auch das Prinzip der Philosophie. Wie in dieser sich die Wahrheit lediglich als eine Regel des Geistes zeigt, so erscheint sie in jener vollkommen und ganz, in sich selbst subsistierend als eine göttliche Person; sie ist auf der einen Seite Licht in uns und wirksames Werk des Wesens unseres Geistes, auf der anderen macht sie sich aber verhüllt und verborgen zum verehrungswürdigen Objekt unseres Glaubens und zum unendlichen Gegenstand unserer ganzen Hoffnung“ (NS 13).

Ein kleines Stück weiter definiert er die Philosophie als „Propädeutik zur wahren Religion“ und die „natürliche Wahrheit“ als eine „Dämmerung des göttlichen Wortes“, während „alle Anstrengungen des Infernos des vergangenen Jahrhunderts zu nichts nutzten denn dazu, einen neuen Beweis für das Nichts der Menschen und die Allmacht jenes Erlösers zu liefern, der *die Nationen heilbar* machte. Jedes Hindernis wird in dieser Perspektive zu einem Mittel, gar zu einem notwendigen und kalkulierten Mittel, das dazu beiträgt, die unumgänglichen Schicksale des Wortes des Evangeliums zu vervollständigen“ (NS 14). Hier liegt nun das unaussprechliche Fundament des philosophischen Wissens: „[...] der eine und trinitarische Gott wurde den Menschen offenbart: Der *Meister* enthüllte sich selbst und damit das Wissbare der Menschheit“⁷. Während er mit der Abfassung des *Nuovo saggio* beschäftigt ist, drückt er sich in einem Brief an Loewenbruck bezüglich seines Einsatzes zur Wiederherstellung der Philosophie und ihrer „christlichen“ Kennzeichnung so aus:

„Zurzeit beschäftige ich mich mit der Reform der Philosophie: Ich möchte eine *christliche Philosophie* vorbereiten. Dabei verstehe ich unter diesem Begriff einer *christlichen Philosophie* noch nicht eine Philosophie, welche mit den Geheimnissen der Religion

⁶ Zu den verschiedenen Ausgaben vgl. *CBR* I, 33-38. Dem Folgenden sei die anastatische Ausgabe aus Intra zugrundegelegt, 2 Bde., 1875-76 (im Folgenden: *NS*). Auch von diesem Werk besitzen wir nun die kritische Ausgabe, hg. von G. Messina, Rom – Stresa 2003-2004 (bislang in zwei Bänden erschienen).

⁷ *A. Rosmini*, *Introduzione alla filosofia*. Hg. von P.P. Ottonello, Rom – Stresa 1979 (im Folgenden: *IF*), 160.

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 zufrieden stellende Theologie legt⁸.

Es geht der christlichen Philosophie nicht nur darum, die geschichtliche Rolle des Christentums gegenüber der menschlichen Vernunft herauszustellen, sondern sie will vielmehr gleichzeitig erkennen, wie das Universum und der Mensch von Christus sozusagen geknetet sind. Christus nimmt im rosminischen Denken einen analogen Ort ein, den er in der christlichen Metaphysik des frommen Oratorianers Malebranche innehat: das göttliche Wort als universale Vernunft. Das Übernatürliche hat bei Rosmini somit immer kosmische und natürlich anthropologische Valenz – vor dem Hintergrund der rigoros unitarischen, mitnichten jedoch monistischen Struktur seines Systems. Die rosminische Kosmologie ist in gewissem Sinn immer noch überhaupt und als Ganze zu entdecken; und wir haben gute Gründe für die Annahme, dass deren Studium einige Überraschungen beinhalten könnte⁹. Die christliche Philosophie ist somit, halten wir fest, aus dem Dogma herausgeschält, durch eine maieutische Operation „aus dem Innern des Christentums entnommen“. Betrachtet man einige Stellen der *Antropologia soprannaturale* und der *Teodicea*, könnte man den Eindruck gewinnen, die Worte des Roveretaners bezögen sich allein auf die Theologie, doch ist aus dem Kontext eines Briefes an Michele Parma das Bild des „Innern“ ausdrücklich auf den *Nuovo saggio sull'origine delle idee* bezogen, während dessen Abfassung auch der Brief geschrieben ist. Die rosminische Lehre der Ideen ist dem Christentum „innerlich“ und kongenial; der Roveretaner hat sie aus dessen Innerem gewonnen: „In seinem Innern [i.e. des Christentums] verbirgt sich eine Philosophie, die an Evidenz leuchtet und die Intellekte beglückt wegen ihres göttlichen Ursprungs und weil sie diese wieder zu Gott führt“¹⁰. Ansonsten besteht zwischen der Philosophie und dem Christentum ein Verhältnis innerer Freundschaft, da doch „der philosophische Geist niemals ausschließlich und individuell sein kann. Er ist ein bewahrender, unparteiischer und reicher Geist. Er empfängt die Traditionen der Menschheit und der einzelnen Weisen mit Achtung; er ist nicht, mit einem Wort, der leere Geist der Welt, sondern der Geist des Christentums selbst, der auf das Studium und die Betrachtung der natürlichen Wahrheiten angewandt wird“ (NS 220).

All dies ist in der Perspektive eines christlichen, genauer: katholischen, Glaubens möglich, der wirklich Freund der Vernunft ist, wie die entsprechende Lehre der Kirche und die von den höchsten Hirten geäußerte Aufforderung, die Kräfte der so genannten „natürlichen Vernunft“ in den Dienst des Glaubens zu stellen, zeigt. Die Philosophie begibt sich somit in eine überaus enge Beziehung zur Tradition. Dazu entwickelt Rosmini das patri-

⁸ Brief an G. Loewenbruck vom 17.03.1829, in: Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano, 13 Bde., Casale Monferrato 1887-1894 (im Folgenden: EC), III, 53.

⁹ Ein kleiner Beitrag in dieser Richtung findet sich bei G. Lorzio, Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica, Rom – Brescia 1988, 221-246 (“L'aspetto cosmico e la dimensione personale del rapporto eschaton/storia”); vgl. auch den jüngsten prägnanten Aufsatz von X. Tilliette, Cristo e Cosmo nella Teodicea, in: U. Muratore (Hg.), Perché il mondo piuttosto che il nulla, Stresa 1996, 177-191.

¹⁰ Brief an M. Parma vom 30.01.1831, in: EC III, 611.

stische Thema der Spuren (*vestigia*) der Offenbarung weiter, die sich auch bei den Heiden unter dem Schleier der Fabeln oder der Bräuche erhalten. Über diese patristische Errungenschaft hinausgehend, stellt er seinen eigenen Standpunkt zur Disposition und gewährt einen Einblick in seine philosophische Konzeption zur Herausbildung der Ideen, die ihm bis heute Berühmtheit einbringen sollte. Es geht ihm in diesem nicht nur darum, von den „Zeichen der Offenbarung“, die im Heidentum und bei den Nichtglaubenden vorhanden sind, abzusehen, sondern auch von „einer nicht ausschließlich faktischen, sondern vernünftigen Erkenntnis“, welche „unauslöschlich im Geist und im Herzen“ Adams und seiner Nachfahren eingepägt ist. Diese Art von Erkenntnis (die im Unterschied zur ersten „positive Erkenntnis“ genannt wird) „wurde nicht durch die Stimme weitergegeben oder im Gedächtnis bewahrt“ und dennoch lässt sie die Menschheit nicht ohne ihr Licht. Die Forderung, von diesen anfänglichen oder ursprünglichen „Eindrücken“ zu abstrahieren, hält Rosmini für eine intellektuelle Leichtsinnigkeit; und so wäre es eine Selbstverstümmelung der Vernunft, wollte sie nicht von der Hilfe und den Hinweisen profitieren, die ihr zuvor von der Offenbarung angeboten wurden. Denn, so hatte Rosmini einige Jahre zuvor geschrieben, „die Vernunft ist nicht so dumm, sich abzuquälen, um das zu finden, was diese fremden Kräfte (die Offenbarung) dem Geist mit Leichtigkeit bereiten“¹¹.

Der *Nuovo Saggio* umfasst acht Sektionen, deren erste die beiden Prinzipien des rosminischen Philosophierens vorlegt:

- 1) „Bei der Erklärung der Fakten des menschlichen Geistes darf man nicht weniger annehmen als nötig, um sie zu erklären“.
- 2) „Man darf nicht mehr annehmen als das, was notwendig ist, um die Fakten zu erklären“ (NS 27).

Es folgen eine Reihe von Erörterungen (am Ende der ersten Sektion bzw. in den Sektionen II-IV), die als *pars destruens* der Untersuchung angesehen werden können. Rosmini referiert und kritisiert hier sowohl die Theorien, die seiner Meinung nach aus Mangel („*per difetto*“) scheitern, wie z.B. diejenigen Lockes, Condillacs, Reids und Stewarts, als auch jene, die aus Übertreibung („*per eccesso*“) fehlgehen, unter denen er die Philosophen Platons, Aristoteles', Leibniz' und Kants zählt. Er unterlässt es gleichwohl nicht, auch die Verdienste und Fortschritte anzuerkennen, welche dank der Entdeckungen der kritisierten Philosophen erlangt wurden.

Das Herz des ganzen Werkes stellt ohne Frage die fünfte Sektion dar, in welcher der Roveretaner seine eigene Theorie der Ideen darlegt, während er in den folgenden die Konsequenzen dieser Theorie aufzeigen wird, bevor er abschließend eine Darstellung der Unterteilung der Wissenschaften vorlegt, die von der eigenen gnoseologischen Lehre inspiriert ist. Das Vorgehen macht den Eindruck einer beunruhigenden Einfachheit, insofern es von dem Faktum ausgeht, dass „wir das Sein im Allgemeinen [l'essere in generale]“ denken, um sodann die „Natur der Seinsidee“ darzulegen. Denn „das Sein im Allgemeinen zu denken [pensar l'essere in un modo universale], bedeutet dasselbe wie ‚die Idee des Seins im Allgemeinen zu haben‘“. Bezüglich der Natur der Seinsidee betont

¹¹ Brief an S. Tevini und L. Sonn vom 23.10.1815. in: *EC I*, 87-94.

Rosmini in erster Linie, dass „die reine Idee des Seins nicht ein sinnliches Bild ist“, um sodann die Idee eines Dinges vom Urteil über dessen Subsistenz zu unterscheiden, denn „in den Ideen ist niemals die Subsistenz derselben enthalten“. Daraus folgert er, dass „die Idee des Seins nichts als die einfache Möglichkeit darstellt“ und dass ohne eine solche Idee „der Mensch an nichts denken kann“, während auf der anderen Seite diese Idee „keiner anderen ihr beigefügten Idee bedarf, um intuiert zu werden“ (NS 398-411). Bezüglich des Ursprungs dieses Prinzips der Erkenntnis kehrt Rosmini die aristotelische These, der zufolge es nichts im Intellekt gibt, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen ist, um und behauptet, dass „die Idee des Seins nicht aus den körperlichen Sinneswahrnehmungen stammt“ (NS 414), jedoch aber genauso wenig aus dem denkenden Subjekt. Daher resultiert ihre unverkürzbare „Objektivität“, die gegen jede Form von Idealismus und Subjektivismus geltend gemacht wird. „Die *Idee* ist das Sein oder das Seiende in seiner Möglichkeit, als Objekt, das vom Geist intuiert wird“, wobei der Begriff „intuiert“ soviel bedeutet wie Frucht einer intellektiven, daher objektiven, Perzeption (NS 417).

1.2 Die ethische Valenz der Seinsidee

Ein für das Verständnis des spekulativen Weges Rosminis sehr bedeutsames Werk wird erstmals im Juni 1831 veröffentlicht, bevor es anlässlich seiner zweiten Auflage sechs Jahre später durch die *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno ai principi della morale* [Vergleichende und kritische Geschichte der Systeme zum Prinzip der Moral] ergänzt wird: Es handelt sich um die *Principi della scienza morale* [Prinzipien der moralischen Wissenschaft]¹². In einem Brief aus dem Erstveröffentlichungsjahr nimmt der Autor selbst eine Synthese dieses seines grundlegenden Werkes vor:

„Die Theorie des Ursprungs der Ideen enthält gewiss die Keime der Prinzipien des natürlichen Rechts. Das Sein, diese erste Idee, *Formalprinzip* aller anderen, wird *Wahrheit* genannt, wenn es als das Prinzip der Logik angesehen wird, d.h. als höchste Regel aller Urteile. Erkennt man es als die höchste Regel der besonderen Form der Urteile, die man über die Moralität der Handlungen fällt, nennt man es *erstes Gesetz* und so konstituiert es das Prinzip der *Moral*. Bedenkt, dass das *Sein*, das *Wahre* und das *Gute* dasselbe sind, welches jeweils unter verschiedener Hinsicht betrachtet wird. Wenn man dieses in sich selbst bedenkt ohne jede andere Relation, nennt man es *Sein*; betrachtet man es aber in seiner Beziehung zum Intellekt, nennt man es *Wahrheit*; betrachtet man es nun in seiner Relation zum Willen, heißt es *Gut*. Das Gut als das Objekt des Willens ist entweder *subjektiv* oder *objektiv*. Das subjektive Gut ist das Argument der Eudämonologie, d.h. der Wissenschaft, die über die Glücklichkeit handelt, das objektive Gut ist das Argument der Ethik oder Moral, weil das *objektiv* vom Willen *gewollte* Gut eben das moralische Gut darstellt“¹³.

¹² Beide Editionen wurden in Mailand herausgegeben, vgl. CBR I, 222-248; III, 7-9. Wir zitieren im Folgenden die kritische Ausgabe, die wir mit PSM abkürzen. Zur ethischen Konzeption Rosminis vgl. M.F. Sciacca, La filosofia morale di Antonio Rosmini, Rom 1955; M. Schiavone, L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica, Mailand 1962; E. Botto, Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini, Mailand 1992; R. Nebuloni, Ontologia e morale in Antonio Rosmini, Mailand 1994.

¹³ Brief an G. de' Conti Paduli vom 7.03.1831, in: EC III, 665f.

Es ist bemerkenswert, wie in der Darstellung der *Principi* das Gut in seiner tiefgreifend triadischen Struktur bedacht wird, d.h. in seiner dreidimensionalen Konstitution: Das Gut gliedert sich dadurch auf in

- 1) das subjektive Gut, dem der Mensch aufgrund der Tatsache, dass er sein Glück sucht, folgt;
- 2) das objektive Gut, welches das Gut ist, sofern es von der Intelligenz in sich selbst betrachtet wird und somit ohne Bezug zum Subjekt, das dieses genießt, besteht;
- 3) das moralische Gut, das in der Zustimmung des Willens zum objektiven Gut besteht; dieses schließt dennoch die subjektive Dimension nicht aus, sofern in der Annahme dieses Guts und der rechten moralischen Handlung der Mensch sein wahres Glück erlangt, welches in dem Gut besteht, dem er subjektiv zuneigt, Gott.

Der Abschnitt des zitierten Briefes fasst damit die Ergebnisse dieses ersten reifen rosminischen Werkes über die Ethik nicht nur zusammen, sondern zeichnet vielmehr auch dessen innere Entwicklung nach, die sowohl das subjektive Gut (Eudämonologie) als auch das objektive und moralische Gut (Moral) in sich begreift. Innerhalb dieser Entwicklung gelangt Rosmini zu einer Definition des moralischen Gewissens als „theoretisches Urteil“, welches seinerseits das „praktische Urteil“ bestimmt. Ein solches theoretisches Urteil geht dem praktischen voraus, begleitet es und folgt ihm nach, indem er dieses gutheißt oder verurteilt (vgl. *PSM* 146f.). Die vorwiegend spekulative Konzeption des moralischen Gewissens, die hierin enthalten ist, erlaubt es, ein nicht zufälliges und äußerliches Band zwischen den Ergebnissen des erkenntnistheoretischen bzw. „ideologischen“ Weges des *Nuovo Saggio* und den ethischen Resultaten der *Principi* festzustellen, das bezüglich einiger Thesen die philosophischen und moraltheologischen Werke Rosminis durchzieht.

1.3 Der agapeische Horizont der Suche nach dem Wahren

Als Rosmini bei seinem Versuch, den eigenen spekulativen Denkweg zu rekonstruieren und die einzelnen Schritte darzulegen, zurückblickte, stellte er in unmissverständlicher Weise das unabdingbare Band zwischen Wahrheit und Liebe heraus, das sein Denken wie sein persönliches und kirchliches Leben charakterisiert. In dem schriftlichen Niederschlag dieses Versuches, der den Titel *Degli Studi dell'Autore [Über die Studien des Autors]* trägt und den man daher die „intellektuelle Autobiographie“ Rosminis zu nennen pflegt, finden wir äußerst schöne Seiten zu diesem Argument. Die so genannte „ideologische“ Phase seines philosophischen Denkweges wird darin in eine weisheitliche Perspektive erhoben und einbezogen, die keinen Raum für Missverständnisse bezüglich der Methode lässt, die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft bzw. zwischen Philosophie und Theologie zu bedenken. Hier ist die Möglichkeit gegeben, gewissermaßen wie durch einen Lichtspalt in das Einsicht zu nehmen, was uns in den folgenden Räumen des Gebäudes begegnen wird, das wir hier erkunden.

Das göttliche Wort ist der unbestrittene Protagonist dieser Seiten, aber auch der trinitarische Horizont, der in der *Teosofia* weitere und tiefere Entwicklungen finden wird, ist nicht ausgeklammert. Dabei handelt es sich um Texte, welche gelesen und genossen werden müssen, von denen wir hier aber leider nur eine kleine Probe geben können. Im gött-

lichen Wort finden wir nach Rosmini alle Ideen, Gesetze und moralische Notwendigkeiten wieder. Die Wahrheit erfasst man als Realisierung des Gesetzes, denn Er ist über die Wahrheit hinaus auch Weg und Leben. Hier begegnet man der Darstellung der Lehre des „immanenten göttlichen Wortes“, derzufolge die Jünger Christi „sich sozusagen in andere Christus verwandeln“, so dass das göttliche Wort auch in ihnen „Weg [sc. ist], indem es das offenkundig macht, was man im Handeln tun soll, und [...] Wahrheit [sc. ist], indem es ihnen Wert gibt, dies auszuführen. Dann ist es auch *Leben*. Denn das Leben besteht in der Hervorbringung eines substantiellen Empfindens bzw. im Akt eines solchen Empfindens, und so erzeugt das göttliche Wort, wenn es seinen Geist ausströmt, ein handlungshervorbringendes Empfinden in der Seele, das diese zu einem gottförmigen Leben erhebt und so bewirkt, das göttliche Wort selbst anzuerkennen und es zu genießen. Dieses wächst gemäß seiner ewigen Natur, vervollkommnet sich in der Zeit und offenbart sich in Glückseligkeit in der Ewigkeit“ (IF S. 178).

Wahrheit und Agape erweisen sich in der göttlichen Weisheit, die uns zu Schülern Gottes selbst macht, als untrennbar. Während der erste Begriff Gott in der Person des Wortes benennt, „bezeichnet das neue Wort *Agape* Gott selbst in der Person des Geistes“. Die johanneischen Texte bieten reichlich Stoff für die Reflexion zu diesem Thema und Rosmini stützt sich kontinuierlich auf diese: „Die Worte, in denen sich die Schule Gottes, der zum Lehrer der Menschen geworden ist, kurz zusammenfassen lässt, sind also zwei: *Wahrheit* und *Agape*. Und diese beiden Worte bedeuten verschiedene Dinge; doch enthält jedes von diesen das jeweils andere. In jedem ist das Ganze; aber in der Wahrheit ist die Agape wie eine andere; und in der Agape ist die Wahrheit wie eine andere. Wenn nicht jede die jeweils andere bei sich hätte, wäre sie nicht mehr dieselbe“ (IF S. 181).

Die gegenseitige Andersheit von Wahrheit und Agape drückt die Alterität der göttlichen Personen aus: göttliches Wort und Heiliger Geist. Das Werk der christlichen Weisheit besteht in nichts anderem als in der Agape, die in der Wahrheit ausgeübt wird, damit der Mensch zum Schüler des inneren göttlichen Lehrers werde:

„Wenn der *Lehrer*, über den man handelt, von einer von der menschlichen Natur so verschiedenen Natur ist, wenn er die Macht hat, in die Seele des *Schülers* selbst einzudringen und sich darin gleichsam niederzulassen und somit wie ein Wagenlenker der Kutsche alle ihre Fähigkeiten zu leiten, und noch mehr, sie mit seinem eigenen Geist zu beleben, und wenn dann folglich die Weisheit des Schülers nicht anderes ist als die Teilhabe an derselben göttlichen Weisheit, dann wohnt der göttliche Lehrer, der sich in ihnen mit ihrer Zustimmung und ihrem Anhängen niedergelassen hat, dort und belebt sie mit sich. Nun besteht keine Schwierigkeit mehr, die drei Dinge, die wir berührten, zu verstehen: es ist äußerst klar geworden, wie sich die übernatürliche Weisheit der anderen Menschen auf die *Nachahmung Christi* zurückführen lässt und wie diese Nachahmung möglich ist, möglich in einer wunderbaren Weise, indem man hier eine solche Identität der Weisheit antrifft. Welcher menschliche Intellekt konnte jemals eine so wunderbare und so erhabene Weise konzipieren, jenes Gebot auszuführen, allein das anzuzeigen auch die Philosophie selbst erreichte: ‚Ahme Gott nach!‘?“ (IF S. 181f.).

2. Der Primat des moralischen Seins

Hinsichtlich der „Wende“, die den Übergang vom gnoseologischen Moment zum ontologischen kennzeichnet, spricht ein Rosmini-Interpret von der „Rückeroberung des realen Seins“ – offensichtlich im Gegensatz zum „idealen Sein“ – und vermutet darin einen effektiven Fortschritt der Reifung und Übersteigerung, welcher als Anfangspunkt den *Nuovo Saggio* bzw. als Zielpunkt die *Teosofia* habe¹⁴. Diese Interpretation scheint uns annehmbar wie diskutierbar zugleich. Sie ist annehmbar, sofern sie jene von Gioele Solari aufgedeckte Unzufriedenheit mit rein formalen Lösungen der spekulativen Probleme wahrnimmt; als diskutierbar resultiert sie allerdings dadurch, dass die unserer Meinung nach wahre und grundlegende Entdeckung, die eine bezeichnende Wende innerhalb des rosminischen Denkweges bezeichnet, nicht so sehr die reale Dimension des Seins betrifft – obgleich diese durchaus bedeutsam und konstitutiv ist –, sondern vielmehr die Entdeckung des moralischen Seins und seiner zentralen Rolle der Ausrichtung auf die ideale und reale Form hin. Es handelt sich hierbei um eine wahre und eigentliche Entdeckung, sofern Rosmini selbst in der Skizzierung seines theoretischen Gedankens in dem von uns anfangs zitierten Brief von den zwei Weisen gesprochen hatte, in welchen die Dinge existieren. Es ist nicht schwer, diese doppelte Modalität (die, wenn man will, bereits seit dem *Nuovo Saggio* dokumentierbar ist) in Richtung des Idealen und Realen zu interpretieren.

Für den Zweck unserer Darstellung ist von Bedeutung, dass die moralische Form unter den drei Formen die Rolle der Polarisierung und der Katalyse der beiden anderen wahrnimmt. Was wir als „Primat des moralischen Seins“ bezeichnen, bietet bemerkenswerte Reflexionsanregungen bezüglich der Originalität des rosminischen Denkens und erlaubt es uns, eine Brücke zwischen Agape und Metaphysik zu schlagen. So können wir bei Rosmini von einer „Metaphysik der Agape“ sprechen. Zudem ist es unser Dafürhalten, dass sich besonders durch die Ausarbeitung der moralischen Form des Seins eine fruchtbare Beziehung zwischen dem philosophischen Wissen und der Glaubenseinsicht stabilisieren lässt. Das moralische Sein ist der privilegierte Ort, an welchem dieses Aufeinandertreffen fruchtbar wird und Sinn gewinnt. Letztlich bedeutet die Behauptung des „Primats der moralischen Seinsform“ nicht, die Bedeutung der anderen beiden zu schmälern, sondern sie im Gegenteil zu befördern und in der Tat ein neues Licht auf den gesamten spekulativen Horizont Rosminis zu werfen. Die drei Formen, welche Rosmini in der *Teosofia* zunächst mit den Begriffen *Subjektivität – Objektivität – Heiligkeit* bezeichnet, nennt er in zweiter Linie *Realität – Idealität – Moralität* [*realità – idealità – moralità*] (*T* 190); diese „sind alle koessentiell [coessenziali] zum Sein“¹⁵ und haben „gleiche Würde und Fülle“ (*T* 189).

Die scheinbare Widersprüchlichkeit dieser Position zeigt den geheimnisvollen Charakter des Seins an, den die zweite Ebene des metaphysischen Wissens zu rekonstruieren

¹⁴ I. Mancini. Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano, in: Rivista di filosofia neoscolastica 47 (1955) 464-529. Zur Interpretation Mancinis im Allgemeinen vgl. unseren einführenden Aufsatz in: G. Lorizio, Un manoscritto giovanile rosminiano: Il giorno di solitudine. Trascrizione e interpretazione, in: Lateranum 59 (1993) II, XXII-XXXV.

¹⁵ C. Bergamaschi. L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini. Stresa – Genova 1982, 39.

sucht. So geht die Aporie nicht aus unserer Interpretation hervor, sondern aus den Modalitäten selbst, in denen sich das Denken Rosminis ausdrückt. Neben Texten, in denen klar und deutlich die gleiche Würde der drei Seinsformen erklärt ist, finden sich andere, in denen das moralische Sein in einer Führungsrolle gegenüber den anderen Formen beschrieben wird: In einem autographischen und bislang unveröffentlichten Fragment bringt der Roveretaner dies in einfacher und fast drastischer Weise auf den Punkt: „Das Moralische führt das Intellektuelle und das Physische mit sich“¹⁶. Der Aphorismus wäre kaum bemerkenswert, drückte er nicht synthetisch den ganzen Sinn von Rosminis fundamentalem Werk aus. Und es ist kein Zufall, dass Rosmini selbst dieses Werk an der Grenze zwischen Theologie und Philosophie lokalisiert hat.

In welchem Sinn sind also nun die drei Formen des Seins einerseits als äquivalent zu betrachten? In erster Linie, weil sie – wie wir bereits bemerkt haben – sich in gleicher Weise als konstitutiv für das Sein erweisen. Ein weiterer Hinweis ergibt sich aus der Tatsache, dass die rosminische Metaphysik jede Form von Dualismus auszuschließen sucht, der gefährliche Konsequenzen beispielsweise auf anthropologischem Gebiet mit sich brächte. In dieser Hinsicht gestaltet sich das Studium der rosminischen Anthropologie als entscheidend, um einerseits den Bezug der Formen des Seins untereinander, andererseits die Führungsrolle des moralischen Seins zu verstehen. Die Metaphysik wird in der Tat nicht so sehr an der Spekulation über das unbelebte Sein, sondern vielmehr und in erster Linie am Menschen selbst interessiert sein, der in sich die metaphysische Frage trägt und in sich auch eine Antwort findet – sei sie auch unangemessen und der Frage gegenüber nur partiell.

In welchem Sinn kann man in dieser Perspektive andererseits aber auch vom „Primat des moralischen Seins“ sprechen? Ohne das Ideale und das Reale hätte auch das Moralische keinen Sinn; dennoch erweist es sich aber als dazu fähig, die anderen zwei Seinsformen zu katalysieren und zu polarisieren. Alles, was ist, ist entweder Person oder auf die Person hin finalisiert. In der Person realisiert sich die gleichzeitige Anwesenheit der drei Seinsformen. Aber die Person konstituiert sich gemäß ihrem eigenen Ziel in der Ausübung der Moralität bzw. in der auf das Gut ausgerichteten Freiheit. Hier fügt sich das Thema der Agape in einen anthropologischen, metaphysischen und theologischen Diskurs ein, der gänzlich auf die Person orientiert ist. Es gibt keine Person ohne die drei Seinsformen (hier ist die Gleichheit der drei Formen ausgesprochen), aber die Person realisiert sich in moralischen Entscheidungen, die auf das objektive Gut hingeeordnet sind (hier wird der Primat der moralischen Form deutlich). Der freie Wille ist der Gipfel der Person, der archimedische Punkt, auf welchen sich die ganze rosminische Anthropologie stützt. Die agapeische Wahl realisiert die Person gemäß dem authentischen Plan, auf den sie hingeeordnet ist, und zwar in dem Maß, in dem sie die Begegnung mit der grundlegenden Entscheidung Christi und seiner Proexistenz sowohl in Bezug zum Vater als auch in Bezug zu uns feiert.

Wir müssen daher folgern, dass es in rosminischer Perspektive weder rein materielle oder sinnliche Realitäten noch rein intellektuelle Essenzen gibt: Alles, der Kosmos, die Geschichte, die Intelligenz, der Mensch, die Gesellschaft usw. ist auf die Person hinge-

¹⁶ Archivio Storico dell'Istituto della Carità, Nr. A, 2-25/A, 138r.

ordnet bzw. innerlich auf sie hin finalisiert. Und diese realisiert sich in der Liebe. Daher ist alles auf die Fülle der Liebe ausgerichtet und hingeführt. Sich von diesem Ziel zu entfernen, bedeutete, die eigene radikale Inkonsistenz zu erfahren und diese Vergänglichkeit den anderen Kreaturen mitzuteilen.

3. Die Theorie der Agape

Rosmini hatte in der letzten Phase seines Lebens Gelegenheit, sich über seine Studien hinaus dem inneren Leben seiner Ordensgründung, des „Instituts der Agape“, zu widmen, das durch die Indizierung von 1849 auf eine harte Probe gestellt wurde. Er kümmerte sich vor allem um die spirituelle Ausbildung seiner Ordensbrüder. Ein Jahr vor seiner Mission nach Rom hatte er an sie den dritten der Diskurse über den Geist des Instituts gerichtet, und nun erreicht seine Unterrichtung ihren Höhepunkt im berühmten vierten Diskurs, den er in der Kirche des Sacro Monte Calvario bei Domodossola am 10. Oktober 1851 hielt¹⁷. Im ersten dieser Diskurse am Tag Mariä Verkündigung 1839 am Sacro Monte Calvario, als Rosmini mit den Seinen die drei Gelübde der Armut, Ehelosigkeit und des Gehorsams ablegte, finden wir die Beschreibung der Ringe der goldenen Kette, die das Institut und seine Mitglieder fest umschlingen soll. Jedem dieser Ringe ist dann einer der folgenden Diskurse gewidmet:

„[...] die verschiedenen Ringe dieser goldenen Kette sind so anmutend und liebenswürdig, dass sie uns von nun an für immer binden sollen. Die *Gerechtigkeit*, deren erster, lässt uns Gott finden und seine *Vorsehung* – den zweiten Ring – und Güte als Führer unserer Schritte erwählen. Gott lenkt unsere Schritte zur *Agape* des Nächsten, dem dritten Ring. Die Agape führt uns dann zum Opfer, dem vierten. Das Opfer geleitet jedoch zur unvergänglichen Ehre, welche den fünften und letzten Ring bildet. Und hier liegt in wenigen Worten das Bild unseres Instituts vor, zu welchem wir für immer gehören werden. Ihr seht es mit den Augen eures Glaubens fast wie das von der Hand des Herrn selbst in eine Steppdecke eingewobene weiße und rote Muster“ (OF S. 24).

Hier sind wir an einem Zielpunkt des rosminischen Weges angelangt, der dieses Mal eher spirituell denn spekulativ ist; doch sind die beiden Wege stets miteinander verflochten: Die „goldene Kette“ bildet die Spitze seiner spirituellen Lehre, innerhalb derer der *Discorso sulla carità* eine entscheidende Rolle spielt. Wie Platon gibt sich Rosmini hier nicht mehr als Philosoph oder Theologe aus, sondern als Priester, der sein eigenes Wissen nicht der Schule der Bücher entnimmt, sondern jener der Erfahrung und des Gebets. Symptomatisch ergibt sich daraus das Urteil Antonio Fogazzaros über diese rosminischen Seiten, die für ihn „eine Leuchte, die ewig auf dem Gipfel des intellektuellen und morali-

¹⁷ Die Diskurse über den Geist des Instituts der Agape, welche die Ringe der goldenen Kette bilden und im ersten Diskurs beschrieben sind, wurden anlässlich der Profess der Mitglieder des Instituts gehalten. Es sind sechs an der Zahl (vom letzten bleiben nur einige Notizen): veröffentlicht sind sie in: *A. Rosmini, Operette spirituali*. Hg. von A. Valle, Stresa – Rom 1985 (im Folgenden: *OS*). Die ersten drei Reden waren schon in der neapolitanischen Ausgabe von 1849 enthalten. Zu den verschiedenen Ausgaben der Lehre von der Agape (*Discorso sulla carità*) vgl. *CBR* I, 225-227; III, 47; zu den *Operette spirituali* vgl. ebd. I, 171f.; III, 85; zu den Ausgaben des Diskurses über die Agape vgl. schließlich ebd. I, 192-194.

sehen Werks [sc. Rosminis] entzündet ist“, darstellt: „Nur wer die Erfahrung der Liebe hat, wer von der Anwesenheit einer unendlichen Liebe zerrissen ist, die ihn mit jedem Sinn herausfordert und sein Sein beglückt und betrübt, kann über die Liebe so sprechen. Wir wissen, dass die Liebe die Intelligenz schärft, um eine Möglichkeit zu finden, mit ihrem Objekt zu kommunizieren. Dies geschieht immer dann, wenn man eine menschliche Person liebt. Man muss in dem Diskurs, über welchen ich spreche, sehen, wie der Genius Rosminis sich begeistert, um eine Möglichkeit zu finden, mit Gott zu kommunizieren, wie er sich erregt und sich quält, besessen von einem Fieber an Verlangen, das Unendliche zu berühren, wie er sich berauscht und triumphiert, wenn er ihn berührt zu haben meint, wie er dann die Seinen herbeiruft und ihnen zuruft: ‚Kommt, berührt auch ihr Gott‘“¹⁸.

Dieser Diskurs beinhaltet und nimmt als Anleitung die berühmte Stelle des Briefes an die Epheser, wo es um die vier Dimensionen der Liebe Christi geht, die alle Erkenntnis übersteigt (Eph 3,17-19). Wie ein Interpret der Thematik der Gnosis bemerkt, wird dies in christologischem Sinn verstanden, womit es sich um ein Ergriffenwerden des Bewusstseins handelt, das zum Objekt nicht sich selbst, sondern das Geheimnis Gottes in Christus hat. Der Übergang vom Glauben zur Liebe, der hier thematisiert wird, findet seine Entsprechung in einem gnostischen Text des *Philippus-Evangeliums*, wo es heißt: „Der Glaube empfängt, die Liebe gibt. Niemand ist in der Lage zu geben ohne die Liebe. Damit wir wirklich empfangen können, glauben wir, aber auch, damit wir lieben und geben können, denn wenn einer nicht mit Liebe gibt, hat er keinen Vorteil von dem, was er gegeben hat“¹⁹.

An einer Stelle, die an ein berühmtes Schelling-Wort über den Beginn des Philosophierens erinnert, weist Rosmini seine Schüler auf die Notwendigkeit hin, sich ganz zu entäußern, um den Gipfel der Vollkommenheit zu erlangen, welche die Agape ist: „Zum Gipfel der Vollkommenheit gelangt nichtsdestoweniger nur der, welcher nackt in Geist und Wahrheit und frei von den diesseitigen Dingen bzw. von jeder Bindung an das eigene Leben nichts anderes als sein eigenes Gut erkennt als Gott selbst bzw. nichts anderes als seinen Beruf und tägliche Arbeit als dieselbe Agape Gottes“ (OS S. 53). Die andere Skala der Vollkommenheit besteht in einem kontinuierlichen Hin und Her zwischen Glaube und Agape; ein Zirkel oder eine Kette ununterbrochenen Lebens umklammert diese höchsten Tugenden: Der Glaube gelangt durch die Agape zur Schau der Natur Gottes selbst und taucht in diese ein. Die vier Dimensionen, von welchen der genannte biblische Text handelt, werden so der Agape zugeschrieben, deren Breite besagt, dass sie alle Menschen umgreift; die Länge meint, dass sie ewig dauert; die Höhe hat die Leitungsfunktion für das Erheben der intelligenten Kreatur zum höchsten Gut und zur letzten Vollkommenheit inne; die Tiefe schließlich ist das Zeichen der Unergründlichkeit der göttlichen Geheimnisse (OS S. 59).

Tragender Kern dieser Seiten, vor denen der Mensch und der Gläubige nur staunen können, ist die in uns subsistierende Agape, die Rosmini auch „immanente Agape“ nennt.

¹⁸ A. Fogazzaro, *Discorsi*, Mailand 1912, 249f.

¹⁹ Vgl. zu diesem Kommentar R. Penna, *Lettera agli Efesini*. Introduzione, versione, commento, Bologna 1988, 171ff.; der Text des *Philippus-Evangeliums* befindet sich unter der Nr. 317 auf S. 171.

Es ist ein tiefes Geheimnis, das sie enthält und das „die Agape teilweise offenbart, teilweise verbirgt“: „Die Liebe im Menschen ist das ewige Leben im Menschen“; „dieser Akt zielt nicht auf sich selbst, sondern geht darüber hinaus, denn er ruht in der Agape selbst, er ruht in Gott, er ruht in Christus“ (OS S. 62f.). Hieraus ergibt sich die Folgerung, dass „die Agape im Menschen sich nicht auf den Akten des Menschen begründet, sondern Werk Gottes ist“ (OS S. 63). Das Kreuz Christi repräsentiert und drückt – einem wertvollen Text des Aquinaten gemäß, der hier von Rosmini angeführt wird – die vier Dimensionen der Agape aus: „Hier ist die Breite in jenem Holz des Querbalkens, an welches die Hände geheftet sind, denn unsere Werke müssen sich bis zu den Feinden ausdehnen. Hier ist die Länge in jenem vertikalen Holz, an dem der ganze Körper hängt, denn die Agape muss ausdauernd sein und den Menschen retten. Hier ist die Höhe in jenem oberen Holz, an dem der Kopf hängt, denn unsere Hoffnung muss sich zu den ewigen und göttlichen Dingen erheben. Hier ist auch die Tiefe in jenem Teil des Holzes, das sich unter der Erde verbirgt und das Kreuz abstützt, ohne sichtbar zu sein, denn die Tiefe der göttlichen Liebe hält uns, ohne dass sie verstanden wird, da der Grund der Vorsehung unseren Geist übersteigt“²⁰. Die kenotische Liebe des Gekreuzigten schließt diese Seiten Rosminis ab, die von Weisheit und Spiritualität ertönen und – unserer Meinung nach – an jener „sublimen Metaphysik“ teilhaben, zu der viele gerufen sind, nur wenige aber ausgewählt. In triadischer und agapeischer Perspektive denken, wovon Rosmini ein Lehrmeister war, bedeutet, jede sterile Entgegensetzung zwischen den göttlichen Namen des Guten und des Seins innerhalb eines weisheitlichen Horizonts zu überwinden, der sich von keinem Schulschematismus einfangen lässt.

[Aus dem Italienischen übersetzt von Markus Krienke]

The “metaphysics of *Agape*“ provides the architectonic principle of Rosmini’s thinking in general. The *agápe* dimension of his thinking leads him to the formulation of a trinitarian ontology that combines Christian philosophy and the insight of faith and forms the centre and purpose of Rosmini’s “doctrine of *Agape*”. So Rosmini is the last one to formulate a consistent trinitarian ontology in the Western-catholic thought thereby manifesting his significance as both a philosopher and a theologian.

²⁰ In *Ep. ad Eph.* III, lect. V; zit. in: OS S. 82.