

# Rosminis Überlegungen zur Reform von Staat und Gesellschaft

von Christiane Liermann

Der Beitrag untersucht Rosminis politische Philosophie anhand zweier wichtiger Texte, der *Politica Prima* und der *Philosophie der Politik*. Ansatzpunkt ist Rosminis Machiavelli-Rezeption in den beiden Werken. Die Autorin zeigt, wie Rosmini in Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Philosophen zentrale Kategorien seines eigenen politischen Denkens entwickelt, z.B. die Erkenntnis, dass politische Führung der Legitimierung durch Konsens bedarf und dieser Konsens wiederum von der Fähigkeit des Gemeinwesens zur kollektiven Erinnerung abhängt. Von Machiavelli lernt Rosmini den „politischen Realismus“, den er als Reduktion auf das Wesentliche interpretiert. Politische Askese, verstanden als konstitutionelle Selbstbeschränkung des Staates, ist denn auch einer der Hauptpfeiler von Rosminis Verfassungslehre.

„Jedenfalls behandeln sie mich, als sei ich einer von Mazzinis Verschwörern oder ein noch schlimmerer Teufel. Sie können sich vorstellen, dass ein solches Vorgehen einem anständigen Mann, der weiß, wie er vor Gott und vor den Menschen dasteht, nicht besonders gefallen kann. Zwar geschieht das alles im Geheimen, und ich weiß nur durch Zufall davon. Aber genau das stört mich am meisten, dieser Angriff von hinterücks. Jeder Feind und jeder Verleumder ist auf diese Weise in Sicherheit und hat mit seiner Lüge Erfolg“<sup>1</sup>.

Diese Sätze entstammen dem Schreiben, das Antonio Rosmini am 14. Dezember 1825 an seinen vertrauten Briefpartner Joseph Grasser, den Bischof von Treviso, gerichtet hat. Das Misstrauen der österreichischen Behörden gegen ihn, über deren Bespitzelungen er sich in dem Brief beklagt, kam nicht von ungefähr<sup>2</sup>: Seit Beginn der zwanziger Jahre war Rosmini dabei, seine Reformideen für Kirche und Staat systematisch auszuarbeiten; vor allem aber hatte er mit einer 1823 gehaltenen Lobrede auf den kurz zuvor verstorbenen Papst Pius VII. den Verdacht der Kontrollstellen des Habsburgerreiches auf sich gelenkt. Tatsächlich war die panegyrische Ansprache zu Ehren des verstorbenen Pontifex ein kaum verhülltes patriotisch-italienisches Bekenntnis und galt damit in den Augen der österreichischen Obrigkeit als revolutionär<sup>3</sup>. Zumal nach den Aufständen der Jahre 1820/21,

---

<sup>1</sup> Brief an J. Grasser vom 14.12.1825, in: Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano, 13 Bde., Casale Monferrato 1887-1894 (im Folgenden: EC), I, 716.

<sup>2</sup> Vgl. allgemein zur Biographie, F. De Giorgi, Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833), Brescia 2003. Was die späteren Berichte über Rosmini seitens der österreichischen Behörden betrifft, vgl. M. Nicoletti, La missione a Roma di Rosmini sullo sfondo delle relazioni diplomatiche con l'Austria e la Baviera, in: L. Malusa; P. De Lucia (Hg.), Rosmini e Roma, Rom 2000, 331-356.

<sup>3</sup> A. Rosmini, Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII.; vgl. dazu De Giorgi, Rosmini e il suo tempo, 208ff., mit weiteren Literaturangaben; eine umfassende Deutung des *Panegirico* als politisches Manifest bietet F. Traniello, Società religiosa e società civile in Rosmini, Brescia <sup>2</sup>1997, 61ff.

die viele junge italienische Patrioten ins Exil gezwungen hatten, versuchten die Polizeistellen des habsburgischen Vizekönigtums in Norditalien, der verzweigten Äußerungen der *Risorgimento*-Bewegung mit allen möglichen Unterdrückungsmaßnahmen Herr zu werden.

In dieser Atmosphäre einer von unten gärenden und von oben auf Status-quo-Bewahrung bedachten Restaurationsära hat sich Rosminis politisches Denken entfaltet, das geeignet ist, den Revolutionsbegriff selbst kritisch zu befragen. Der junge Kleriker wollte durchaus nicht „revolutionär“ sein, aber er war davon überzeugt, dass das gesamte Koordinatensystem der Beziehung von Staat und Kirche, von Religion und Politik, aber auch im Verhältnis des einzelnen zu seinem Gemeinwesen revisionsbedürftig sei. Kein anderer Denker seiner Epoche – Hegel vielleicht ausgenommen – hat so grundsätzlich und umfassend versucht, die Reform der religiösen, intellektuellen, politischen und sozialen Verhältnisse zu begründen, wie Rosmini. Die erneuerte Gesellschaft, deren Umrisse und zentralen Eigenschaften er in immer wieder überarbeiteten Entwürfen skizziert hat, sollte zwar nicht umstürzend-gewaltsam geschaffen werden, aber *de facto* stellte sie zu dem Staat, wie er existierte, eine radikale Alternative dar.

Seit dem Jahr 2003 liegen die politischen Schriften aus Rosminis früher Schaffenszeit als Band 35 der kritischen Gesamtausgabe seiner Werke vor<sup>4</sup>. Dies soll Anlass sein, sich mit diesem Textcorpus hier näher zu beschäftigen. Es besteht aus einem Kompendium mit dem Titel *Politica Prima*, an dem Rosmini mehrere Jahre lang ab 1822 gearbeitet hat, sowie einem fragmentarisch gebliebenen Text aus den Jahren 1826/27 mit dem Titel *Philosophie der Politik*. Da Rosmini gut zehn Jahre später eine weitere Abhandlung mit dem Titel *Philosophie der Politik* veröffentlicht hat<sup>5</sup>, wird, um Verwechslungen zu vermeiden, der nicht vollendete frühere Text, also der von 1826/27, in der hier interessierenden kritischen Ausgabe als *Fragmente der Philosophie der Politik* bezeichnet.

Diese wenigen Hinweise werden der hochkomplexen Editions-geschichte des rosminischen Werks nicht annähernd gerecht. Kompliziert ist bezeichnenderweise gerade die Geschichte seiner politiktheoretischen und politikphilosophischen Schriften. Denn für fast alle seine Arbeiten, in denen es um „Politik“ im weitesten Sinne geht, gilt, dass sie die Ergebnisse oft jahrelanger Auseinandersetzung, selbstkritischer Revisionen und zögerlicher, bisweilen auch nur partieller Veröffentlichung waren. Vieles ist unvollendet geblieben und wurde erst posthum publiziert. Das Thema „Politik“ hat Rosmini sein Leben lang beschäftigt, ohne dass er es abschließend zu seiner Zufriedenheit zu erfassen und darzulegen vermocht hätte. Kein anderer Gegenstand in dem weiten Panorama seiner Forschungen und Betrachtungen schien ihm so unscharf in den Konturen und unter dem Druck der erlebten Geschichte so kontinuierlich revisionsbedürftig wie die wissenschaftliche Rede von Staat und Gesellschaft. Und so ist auch das Kompendium, das als eine Art

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Politica prima. Appendice: Frammenti della Filosofia della politica (1826-1827)*. Hg. von M. D'Addio, Rom 2003. Die *Politica Prima* wird im Folgenden mit dem Sigel *Pol. Prim.* abgekürzt.

<sup>5</sup> A. Rosmini, *Filosofia della Politica*. Hg. von M. D'Addio, Rom 1997; vgl. die deutschsprachige Ausgabe, *Philosophie der Politik*. Übers. von C. Liermann, Innsbruck – Wien 1999 (auf diese beziehen sich die folgenden Verweise mit dem Sigel *FP*).

politiktheoretischer „Summa“ gedacht war und 1837-39 unter dem Titel *Philosophie der Politik* erschien, Fragment geblieben<sup>6</sup>.

Angesichts dieser permanenten selbstkritischen Überarbeitung durch den Autor scheint es vermessen, Rosminis politisches und politikphilosophisches Schrifttum auf einen Nenner bringen zu wollen. Ein verbindender Aspekt fällt jedoch sogleich ins Auge, und das gilt auch für die oben erwähnte *Politica Prima*: Es ist die Breite des Quellenmaterials, mit dem er gearbeitet hat. Man hat Rosmini einen „europäischen Denker“ genannt, um anzudeuten, dass er ein Denker von europäischem Rang sei<sup>7</sup>. Ein „europäischer Denker“ ist er aber vor allem in seiner unermüdlichen Auseinandersetzung mit den Vertretern des europäischen Geistes, von Hesiod bis Tocqueville, von den Kirchenvätern bis Hume, von Xenophon bis Hegel, von Cicero bis zu den Verfassern des *Allgemeinen Landrechts*. Sein Lesepensum war enorm<sup>8</sup>, und wenn auch die Klassiker des Abendlandes einschließlich der zeitgenössischen italienischen Autoren wie Giandomenico Romagnosi, Melchiorre Gioia oder Carlo Cattaneo seine wichtigsten Partner in diesem Jahrhunderte umspannenden Gespräch bildeten, so blieb seine intellektuelle Neugierde doch keineswegs auf Alt-Europa beschränkt, sondern erstreckte sich ebenso auf die Vereinigten Staaten, den Orient und Indien<sup>9</sup>. Diesem polyhistorischen, kosmopolitischen Interesse verdankte er ein unerhört breites Material an Informationen und Stellungnahmen, an dem entlang er kritisch-abwägend seine eigene Reflexionsbewegung entfaltete.

Einer der Autoren, von denen er sich in kritischer Distanz hat anregen lassen, war Niccolò Machiavelli. Das ist angesichts der kirchlichen Verurteilung dieses umstrittenen Denkers<sup>10</sup> einerseits bemerkenswert, andererseits aber auch typisch für Rosminis Offenheit. Der Weg seiner Machiavelli-Interpretation bildet eine Art Leitfaden, anhand dessen man die Stationen seines politischen Denkens rekonstruieren kann. Im Spiegel der Etappen seiner Machiavelli-Lektüre lässt sich zeigen, so scheint mir, wie sich in Rosminis politischen Vorstellungen die Schwerpunkte und Fragestellungen verschoben haben. So wird eine Entwicklung nachvollziehbar, die von anfänglicher Sympathie für die Positionen der Restauration (De Maistre, De Bonald, Haller) zur Annäherung an den europäischen Liberalismus führt, den er christlich deutete.

In der *Politica Prima* zitiert Rosmini Machiavelli als seinen Gewährsmann für einen „politischen Realismus“, den er gegen unterschiedliche Denkrichtungen der eigenen Zeit

<sup>6</sup> Vgl. zu dem fragmentarischen Charakter auch die Einleitung von Francesco Traniello zur deutschen Ausgabe der *Philosophie der Politik*, 19ff.

<sup>7</sup> „Rosmini pensatore europeo“ ist der Titel des Sammelbandes, den M.A. Raschini Mailand 1989 herausgegeben hat; ähnlich der Band Rosmini e Gioberti pensatori europei. Hg. von G. Beschini; L. Cristellon, Brescia 2003.

<sup>8</sup> Es ist lohnenswert, allein in der *Politica Prima* einmal die Literaturverweise und das Literaturverzeichnis im Anhang durchzuschauen, vgl. dort 821ff.

<sup>9</sup> Dabei sind seine Quellen vor allem die großen Forschungsberichte des 18. Jahrhunderts, vgl. *Politica Prima*, 824ff.; zu Rosminis Interesse an den USA vgl. auch F. Mercadante, La Russia, l'America e la "linea dell'incivilimento" nel pensiero politico di Rosmini, in: G. Pellegrino (Hg.), Stato unitario e federalismo, Stresa – Milazzo 1994, 299-327.

<sup>10</sup> Vgl. zur Machiavelli-Rezeption G. Proccacci, Studi sulla fortuna del Machiavelli, Rom 1965. Speziell die katholische Machiavelli-Rezeption bleibt aber noch näher zu untersuchen; vgl. auch A. Buck, Machiavelli, Darmstadt 1985, insbes. das Kapitel „Die Machiavelli-Rezeption: Machiavellismus, Antimachiavellismus, moderner Machiavellismus“ (129-155).

aubietet, vor allem gegen Sensualismus und Utilitarismus sowie gegen das, was er als überspannt-utopischen Nationalpatriotismus empfindet. Die beiden ersten sind in seiner Augen zur Begründung der dringend erforderlichen neuen Ethik des Gemeinwesens außerstande; letzterer entbehrt der politischen Klugheit. Der Machiavelli, den er heranzieht, ist selbstverständlich nicht der Kirchenfeind, Herold der Lehre, dass die weltliche Herrschaft des Papsttums die Urschuld an allen italienischen Malaisen trägt<sup>11</sup>. In dieser Rolle ist Machiavelli im 19. Jahrhundert das Idol der so genannten „neoghibellinischen“, antikatholischen Strömung der italienischen Nationalstaatsbewegung<sup>12</sup>. Für Rosmini ist er hingegen der „große Florentiner Politiker“<sup>13</sup>, wobei „Politiker“ nicht den Staatspraktiker meint, sondern den Staatsdenker. Für eine solche Deutung spricht unter anderem, dass Rosmini darauf verzichtet, das Scheitern des Staatsmannes Machiavelli in Florenz gegen die Validität von dessen politischer Lehre aufzurechnen. Die Wirklichkeit eines glücklosen Politikerlebens liefert in seinen Augen keinen Beweis für das Versagen der Theorie. Für ihn ist Machiavelli auch nicht der Verfechter des Prinzips, dass der Zweck die Mittel heilige, wohl aber der Denker, der darauf besteht, dass vom Zweck her die Mittel zu bewerten seien. Von Machiavelli erbt Rosmini das überragende Interesse an der Frage nach den politischen Mitteln zur Staatsführung und nach den Kriterien zur Beurteilung der Angemessenheit dieser Mittel. Diese Frage stellt er an den Anfang seiner eigenen Betrachtung von Politik (vgl. *Pol. Prim.* 14). Sie öffnet ihm den Weg zu zwei anderen Machiavelli-Themen: zum einen zur Anerkennung des Faktors „Macht“ als eines Grundbestands jedes Staatswesens; zum anderen zum Problem der Stabilität des Gemeinwesens in seiner Interdependenz von der Haltung der Untertanen oder Bürger.

Das I. Buch der *Politica Prima* ist den „Regeln zur Bewertung der politischen Mittel“ gewidmet. Rosmini entwickelt darin einen Gedanken, den er in späteren Werken wieder aufgreift: Die Krise der europäischen Gesellschaft als Ganzer und ihrer einzelnen Staaten hat ihren Hauptgrund in der Unfähigkeit der Führungsschichten, zu erkennen, dass in der unbedingten Erhaltung des Gemeinwesens das oberste Politikziel schlechthin besteht und dass alles politische Handeln sich daran zu orientieren hat. Hierin liegt folglich auch der unbestechliche Maßstab zur Beurteilung der Qualität von Politik. Von Thomas von Aquin übernimmt Rosmini das gnoseologische Prinzip der Unterscheidung von Substanz und Akzidens, von Machiavelli lernt er die Übertragung dieses Prinzips auf die Ebene des Politischen: Die Substanz, das ist die Solidität des Staatswesens, das sind die Realia der Herrschaftssicherung zwecks Sicherung der *Res Publica*. Wie Machiavelli sieht Rosmini eine geradezu zwangsläufige Entfernung von der politischen Substanz – Gründung, Sicherung, Zusammenhalt – in Zeiten, in denen das Gemeinwesen floriert. Denn der Fortschritt ist trügerisch: Er lenkt vom Eigentlichen, Gemeinsamen ab und verführt zur Hinwendung zu den bloß äußerlichen Accessoires und Partikularinteressen. Die Pointe dieser Geschichtsphilosophie am Leitfaden von Krise und Stabilität bei Machiavelli wie bei

<sup>11</sup> Zur Kontinuität dieses Topos, vgl. die reichhaltige Studie von *Veit Elm*, *Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne*, Berlin 2001.

<sup>12</sup> Einige interessante Hinweise auf die Situation speziell in Piemont befinden sich bei *C. Calcaterra*, *Il nostro imminente Risorgimento*, Turin 1935, 409-415.

<sup>13</sup> „[...] il sommo politico fiorentino“, in: *Pol. Prim.* 90.

Rosmini liegt in der Ambivalenz der „Gefährdung“ des Gemeinwesens: Gewiss ist sie nichts an sich Erstrebenswertes, aber unbestritten sind es doch Not und existentielle Bedrohung, die die erforderliche *Metanoia* bewirken und die Rückbesinnung auf das Wesentliche des Politischen erzwingen: auf Gemeinschaftlichkeit und Solidarität. Die machiavellische *necessità* ist die Lehrmeisterin der Geschichte, nicht so sehr die Exempla-Literatur zu den Taten großer Männer. Rosmini folgt Machiavelli in der Einschätzung, dass Not in diesem geschichtspädagogischen Sinne oftmals notwendig ist, damit das, was das eigentliche Wesen der Politik ist, wieder zum Vorschein kommt.

„Es ist gut, wenn man erkennt, dass die Menschen in der Not daran erinnert werden, an das Wesentliche zu denken. Daher ist es bisweilen nützlich, dass ein Gemeinwesen den Untergang riskiert und in äußerste Gefahr gerät, denn dann kehrt es gewissermaßen zu seinen Anfängen zurück und mahnt die Regierung, sofern es nicht zu spät ist, nicht mehr an die Äußerlichkeiten zu denken, sondern an den Erhalt der Gesellschaft“ (*Pol. Prim.* 90).

Machiavelli hat daran erinnert, dass sich die Römer in ihrer Frühzeit stets in Krieg und Bedrängnis befanden, was dazu führte, dass sie schlicht keine Muße für hübsche Verzierungen des Gesellschaftskörpers oder interne Verteilungskämpfe hatten; vielmehr bildete sich, der Not gehorchend, eine Elite heraus, die imstande war, das Gemeinwesen zu führen, indem sie es auf die gemeinsamen solidarisch-asketischen Ideale einschwor. Rosmini zitiert in der *Politica Prima* aus den *Discorsi* jene Passage, in der Machiavelli feststellt, dass sich die wahre Führungsstärke (*virtus*) in den „schweren Zeiten“ zeige, während wohlfeiler Populismus, Klientelismus und Patronage die Kennzeichen der „leichten Zeiten“ seien. Dieser Einsichten wegen verdiente Machiavelli seinen großen Ruf und nicht wegen seiner „Bestialitäten“ (*Pol. Prim.* 91). Rosmini lobt Machiavelli für dessen Kunst, Politik mit Hilfe der Geschichte zu lehren. Er macht diesbezüglich auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den *Discorsi* und dem *Principe*. Beide Texte enthalten seiner Auffassung nach dieselbe Aussage: Das Wesentliche des Politischen sind Erwerb und Erhalt des Staates, das heißt der *Res Publica* („pubblico stato“). Alles, was diese exklusive, buchstäblich „konservative“ Zwecksetzung behindert, ist von Übel.

Fragt man näher nach den Gründen der Krise, wird deutlich, dass Rosmini auch hier Machiavelli eng folgt: Der Staat muss streng, asketisch und opferbereit sein; dann ist er das Feld für die Rekrutierung der „besten Männer“; wenn Politik aber darin besteht, „dem Volk zu schmeicheln“ und nach dessen Gunst zu trachten, steigt zwar möglicherweise kurzfristig die allgemeine Wohlfahrt, Luxus und Komfort nehmen zu, aber das Gemeinwesen hört auf, Betätigungsfeld der Elite zu sein. Rosmini befürchtet für diesen Fall zwei Konsequenzen: Geht die „unbedingte Erhaltung“ als Politikzweck verloren, tritt der Zerfall des Staatswesens ein, und ein solcher *failing state* bedeutet nicht nur das Ende des geordneten Zusammenlebens, sondern in der Regel Unfreiheit und Fremdherrschaft. Ebenso wie Machiavelli steht ihm hier ganz offensichtlich der Zerfall der italienischen Staatenwelt vor Augen, der Italien seit der Frühen Neuzeit zum Spielball und Kampfplatz der europäischen Mächte werden ließ. Mitursache und zugleich Begleiterscheinung des Zerfalls ist zweitens die Regression der Führungsschicht, was in Rosminis Augen deswegen besonders gravierend ist, weil die Elite für die politische Kommunikation zuständig

ist. Ohne sie findet keine gesellschaftliche Verständigung über Mittel und Ziele statt, weder innerhalb der einzelnen Staatsgesellschaft noch in der europäischen Gesamtgesellschaft, die er als einen zusammenhängenden politischen Körper betrachtet.

Auf der Basis dieser Machiavelli-Adaptation gelangt Rosmini in der *Politica Prima* zu einer eigenständigen Deutung der Französischen Revolution: Er sieht in ihr eine nicht-intendierte, gleichwohl heilsame Katharsis, in der die Bedrohung der politischen Verhältnisse (*cose civili*) (*Pol. Prim.* 91) dazu geführt hat, dass das konservative Erhaltungs- und Solidaritätsprinzip wiederbelebt wurde, und damit meint er, wie wir gesehen haben, keinesfalls Status-quo-Bewahrung oder Garantie zum Schutz von Privilegien, sondern das Prinzip der politischen Askese: Reduktion auf das Wesentliche, Stärkung der Gemeinschaft, Konzentration der Kräfte, Vermeidung künstlicher Ansprüche und Egoismen, gerade auch im Umgang der europäischen Herrscher miteinander.

Bemerkenswert an dieser Deutung ist, dass sie letztlich in eine Apologie der Revolution einmündet: Es ist der Französischen Revolution zu verdanken, dass die Grundprinzipien des Politischen wieder sichtbar geworden sind – wobei deutlich wird, dass sich Rosmini, wenn er von „Revolution“ spricht, nicht auf einige wenige Jahre der Geschichte Frankreichs bezieht, sondern auf einen langen Prozess, der von der europäischen Staatenwelt des Ancien Régime bis zur „Heiligen Allianz“ reicht. An den Etappen dieses Prozesses erkennt er einen typischen Verlauf, der es gestattet, politische Lehren zu ziehen. Das allgemeine konservativ-asketische Staatserhaltungsprinzip als wichtigstes Fazit der historischen Analyse wird in der *Politica Prima* an zwei Erscheinungen der unmittelbar zurückliegenden Geschichte knapp illustriert: an Napoleon und der „Heiligen Allianz“. Beide Phänomene ergänzen sich geschichtsphilosophisch und politikdidaktisch: Napoleon liefert den Beweis für die Richtigkeit von Machiavellis These, dass die „Macht der Dinge“ der „Macht der Worte“ überlegen ist (*Pol. Prim.* 93). Die Macht des Faktischen, die militärische Stärke hat Napoleons Erfolg garantiert. Allerdings präzisiert Rosmini den entscheidenden Aspekt: Die militärische Überlegenheit des Korsen verdankte sich nicht schierer Heeres-Quantität, sondern dem unbedingten Willen zur Macht, der rücksichtslosen Konzentration auf das Ziel, dem Wissen um die eigene Stärke und vor allem der realistischen Einschätzung aller beteiligten Kräfte. Dieses Plädoyer für den politischen Realismus wird komplettiert durch die Interpretation, die Rosmini von der „Heiligen Allianz“ gibt. Auch hier versucht er zu zeigen, dass erfolgreiche Politik eine Politik der Reduktion auf das Wesentliche ist. Deswegen lobt er den Fürstenbund für die Vereinbarung einer Reihe elementarer politischer Grundsätze: Frieden, Gerechtigkeit, Wertschätzung der Religion (*Pol. Prim.* 91ff.). Die Vergleichbarkeit beider Anschauungsbeispiele liegt für ihn tatsächlich in der Erkenntnis, dass Politik vom Willen zur Macht lebt, gepaart mit Konsequenz und der Einsicht in die Notwendigkeit, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und die Gemeinschaft darauf einzuschwören.

Der Verweis auf die Friedenspolitik der „Heiligen Allianz“ zeigt zugleich, dass Rosmini in seiner Adaptation machiavellischer Maximen nicht missverstanden werden darf: Er liest den Florentiner Autor nicht als Apologeten moralfreier Machtgier, sondern als Machtpsychologen mit Sinn für die ungeschönte Darstellung menschlichen Verhaltens einschließlich der jeweils mitgelieferten Rechtfertigungsrhetorik (vgl. *Pol. Prim.* 157).

Damit schließt er sich einer Interpretationslinie an, die in Rousseau einen ihrer prominentesten Vertreter besitzt. Im *Gesellschaftsvertrag* deutet Rousseau den *Principe* bekanntlich als Entlarvungstraktat, als Manifest gegen die Tyranis durch Aufdeckung der Amoralität der Herrschaftstechniken<sup>14</sup>. Ähnliches findet sich in der *Politica Prima*, wenn Rosmini (der sich dabei allerdings nicht auf Rousseau, sondern auf Francis Bacon beruft) Machiavelli zugute hält, die Bosheit der Fürsten enttarnt zu haben. Ja, er geht noch weiter und nennt den *Principe* ein Danaer-Geschenk, denn was als Handbuch für die erfolgreiche Politik daherkomme, sei in Wirklichkeit eine Anleitung zum politischen Selbstmord, weil sich auf Dauer keinesfalls mit den verbrecherischen Mitteln, die dort empfohlen würden, regieren lasse. Liegt hier nicht ein Widerspruch zu seinem Lob des politischen Realisten Machiavelli vor? Nicht unbedingt, wenn man im Auge behält, dass es Rosmini nicht die einzelnen, mehr oder weniger moralverträglichen Techniken angetan haben, die Machiavelli aufzählt, sondern dessen Bereitschaft, die unangenehme und mit der Lehre von der natürlichen Gutheit des Menschen kollidierende Erkenntnis ernst zu nehmen, dass Gier, Habsucht, Neid und Hass politische Antriebskräfte sind, gerade auch bei den „Großen“, die folglich nicht für sich in Anspruch nehmen können, besonders erleuchtet zu sein oder sich eines besonderen Gnadenstandes zu erfreuen.

In diese Richtung argumentiert er unter Berufung auf die Diskussion um den Stellenwert des *Principe* noch weiter: Maßnahmen wie die dort empfohlenen, die den Willen zur Macht enthemmen und entgrenzen, schmeicheln zwar, führen aber in den Untergang. Daraus folgert er, dass der Souverän schon aus Selbstschutz skeptisch gegenüber jeder Ausweitung der eigenen Befugnisse und Gewalten sein sollte (*Pol. Prim.* 206). Dieser Appell, der in der *Politica Prima* als konkrete Verhaltensanweisung an den Herrscher nach der Art der Fürstenspiegel formuliert wird, ist ein Leitmotiv in Rosminis politischem Denken. Es bildet einen der wichtigsten Ansatzpunkte seines späteren Konstitutionalismus, dessen Hauptziel es ist, die politische Macht verfassungsmäßig einzuhegen, um die ihr innewohnende Tendenz zum ruinösen, selbstzerstörerischen *overstretch* zu minimieren<sup>15</sup>.

Damit steht ein weiteres Motiv des späteren Verfassungsgedankens in Verbindung, und wiederum ist Machiavelli der Geburtshelfer: Unter den politischen Bedingungen, die dieser erlebte, waren die Lehren, die er zog, und die Mittel, die er einsetzte, zweckmäßig. Sie beruhten auf Gegenseitigkeit und entsprachen zu seiner Zeit allgemeinen Verhaltensmustern. Gerade die Einsicht in die historische Relativität der Mittel gestattet es Rosmini zufolge jedoch, anzunehmen, dass zu anderen Zeiten andere Mittel zweckmäßiger und angemessener sein können. Als ein solches Mittel betrachtet er Recht und Gerechtigkeit, ja er nennt sie das „höchste politische Mittel“ (*Pol. Prim.* 232). Zwar erkennt er an, dass es Situationen geben mag, in denen der Souverän um des Überlebens des Staates willen Unrecht begehen muss. Aber er ist auch davon überzeugt, dass es weder erkenntnisfördernd noch ethisch vertretbar ist, die politisch-philosophische Diskussion aus-

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1977, Buch III, Kap. 6, 78.

<sup>15</sup> Vgl. insbesondere die zahlreichen Beiträge von Michele Nicoletti zu diesem Thema, beispielsweise M. Nicoletti, La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano, in: A. Autiero: A. Genovese (Hg.), Antonio Rosmini e l'idea della libertà, Bologna 2001, 171-203.

schließlich im Banne des Ausnahmezustandes zu führen. Unrecht mag einen momentanen Vorteil sichern, langfristig erweisen sich Recht und Gerechtigkeit als politisch zweckmäßiger, weil sie den Staat nach innen und die Beziehung zwischen den Staaten auf eine solidere Grundlage stellen, als es ein Unrechtsregime vermag (*Pol. Prim.* 232). Das ist Rosminis Versuch, Machiavelli mit Cicero zu versöhnen und die Lehren des politischen Realismus mit dem altrömischen Staatsethos zu verschränken. Tatsächlich trägt das Gemeinwesen, für das er in der *Politica Prima* eintritt, die strengen Züge des kompakten, militärischen römischen Staatswesens, wie es Cicero im Rückblick idealisiert und Machiavelli wiederbelebt hatte. Der Untertan ist darin halb Bürger, halb Soldat, der von einem monarchischen Souverän mit der Funktion des Gesetzgebers und Erziehers geführt wird. Es ist, wie bei Machiavelli, der Fürst, der erkennt, dass die Stabilität des Gemeinwesens das höchste politische Gut ist, welches man mit dem besten politischen Mittel, Recht und Gerechtigkeit, erreicht. Er ist zugleich derjenige, der den Zusammenhalt der Staatsgesellschaft garantiert und dadurch patriotische Identität unter den Angehörigen dieser Gemeinschaft stiftet (*Pol. Prim.* 141ff.).

Wie Machiavelli begeistert sich Rosmini für die Liebe zur *Patria*, von der die Autoren der Antike für die römische Frühzeit berichten. Er ist davon überzeugt, dass eine solche emotionale Bindung Voraussetzung für die Partizipation an der „öffentliche Sache“ ist. Wie stets erkennt er aber auch dabei die Gefahr der Radikalisierung: Patriotismus kann zu übersteigertem Selbstwertgefühl und Herrschsucht pervertieren und birgt damit erneut die Gefahr der Selbstzerstörung in sich. Hier ist wiederum der Erzieher-Herrscher gefordert: Er soll „den Menschen ein Vaterland geben und dafür sorgen, dass die Liebe zu diesem reich, freudig und glorreich sei und dass die individuellen Neigungen der besten aller sozialen Neigungen dienen sollen; denn wenn sie dieser nicht untergeordnet sind, machen sie die Menschen unglücklich und lasterhaft und die Gesellschaften werden instabil und brechen zusammen“ (*Pol. Prim.* 144).

Als ein probates Mittel, um die Identifizierung der Bürgerschaft mit dem Gemeinwesen zu fördern, wird in der *Politica Prima* auf Machiavellis Spuren der Militärdienst erörtert (*Pol. Prim.* 303ff.). Dieser muss freiwillig sein, er soll nicht nur den Umgang mit der Waffe lehren, sondern eine allgemeine technische Ausbildung umfassen, und er soll so beschaffen sein, dass keine Trennung zwischen Militär und Zivilgesellschaft entsteht. Denn für Rosmini bildet nach römischem wie spartanischem Vorbild das Soldatentum einen Teil der *Res Publica*: Es ist Ausdruck ihrer Wehrhaftigkeit und der Bereitschaft ihrer Angehörigen, sie zu verteidigen bis hin zum Selbstopfer. Im Gegenzug betont er den strikt defensiven Charakter eines solchen bürgerschaftlichen Heeres. Darin liegt zugleich eine an Machiavelli geschulte Kritik der italienischen Geschichte, die er gekennzeichnet sieht durch sinnlose Kleinkriege um minimaler Gewinne willen, jedoch um den Preis dauerhafter Zersplitterung und des Verlusts echter Kriegskunst. Gerade Italien lehrt – im Guten wie im Bösen – die Richtigkeit von Machiavellis Einsicht in die Bedeutung des Kriegshandwerks:

„Die Geschichte beweist immer, dass von den Waffen stets die Situation der Völker abhing, und die Kampfstüchtigkeit ist daher jene Qualität, der sich (zur Schande der Menschen) alle anderen Fähigkeiten oder Güter gleichsam wie gegenüber ihrem Schutz und Schild beugen müssen“ (*Pol. Prim.* 279).



Solche Erkenntnisse weisen die Wege, auf denen auch die Italiener zu einem modernen Staatswesen gelangen können. Machiavellis Lektion eingedenk hält Rosmini aber den revolutionären Sprung in die Nationalstaatlichkeit in Italien für unmöglich: „absolut unrat-sam, vergeblich und verrückt“ (*Pol. Prim.* 275). Die nüchterne Betrachtung der Kräfte-konstellation lehrt nämlich, dass weder die internationalen Rahmenbedingungen, noch die inneritalienischen Verhältnisse einer Revolution Erfolg verheißen. Schwäche auf-grund innerer Zerrissenheit hält Rosmini für Italiens größtes Handicap. Sie zeigt sich nicht nur in der Unfähigkeit, gemeinsam für ein Ziel zu kämpfen, sondern auch im Man-gel an Mut, im Konformismus und im utopischen Charakter der meisten politischen Vor-stellungen. Umgekehrt scheint ihm Selbsterkenntnis ein entscheidender Schritt des *nation building* zu sein: Die Nation muss sich selbst kennen lernen, die eigene Geschichte, ihre Schwächen und Stärken, und sie muss sich der Freiheit, die sie erstrebt, würdig erweisen (*Pol. Prim.* 272). Allein auf diese Weise ließe sich das Hauptdefizit aller politischen Un-ternehmungen beheben: der Mangel an Rückhalt im Volk.

Tatsächlich hält Rosmini die Frage, wie Konsens seitens der Bevölkerung gegenüber der politischen Führung hergestellt wird und welcher Stellenwert ihm zukommt, für das zentrale Problem der Politik. Oder vielleicht sollte man genauer sagen: Die *Politica Pri-ma* kreist unausgesprochen um den nachrevolutionären Befund, dass Macht und Herr-schaft in nie zuvor gekannter Weise begründungspflichtig geworden sind und sich damit das Akzeptanz-Thema ganz neu stellt.

Rosmini hat diese Frage in verschiedenen Perspektiven erörtert, unter dem Aspekt der Legitimität ebenso wie im Blick auf die charismatisch-demagogische Beeinflussung der Massen. In der *Politica Prima* zollt er Machiavelli Lob für die Erkenntnis, dass es die Po-litik mit dem *Habitus* eines Volkes zu tun hat (*Pol. Prim.* 137), insofern es beim politi-schen Geschäft nicht nur um das Ethos des Einzelnen (des Fürsten) geht, sondern ebenso um die geistig-emotionale Verfassung des Kollektivs. Ob Politik funktioniert, so lautet Rosminis Credo, hängt von der „Qualität“ des Volkes ab, das mit der politischen Führung interagiert.

Dieses Credo, das in der *Politica Prima* rudimentär zur Sprache kommt, wird in der *Philosophie der Politik* von 1837/39 in Richtung eines liberalen, mit Vorbehalten demo-kratischen Gesellschaftskonzepts vertieft. In der *Politica Prima* fungiert Machiavelli vor allem als Stichwortgeber für den politischen Realismus einerseits und die Renaissance des römisch-republikanischen Patriotismus andererseits. In der *Philosophie der Politik* haben sich die Akzente verschoben: Machiavelli dient hier in erster Linie als Gewährs-mann für eine politische Sensibilität, die weiß, dass es keine erfolgreiche Politik ohne die Zustimmung des Volkes gibt. Es ist kein Zufall, dass Rosmini in der späteren Schrift sei-ne Aussage korrigiert, militärische Stärke sei die wichtigste Grundlage der Stabilität des Staates. Nun sind es „die Ideen“, von denen er die Stabilität des Gemeinwesens abhängig macht. Es ist Aufgabe der Staatsführung, diese Ideen auf das Gemeinwohl zu lenken und den Konsens darüber zu fördern.

Allerdings müssen auch die entsprechenden Steuerungsmöglichkeiten realistisch einge-schätzt werden. Die Kulturgeschichte der Gesellschaft, die in der *Philosophie der Politik* ausgebreitet wird, legt die Vermutung nahe, dass das Zusammenwirken von Führung und

Volk sich bestimmten *kairos*-haften Konstellationen verdankt, die sich nur bedingt herstellen lassen. Tatsächlich geschieht die Gesellschaftsgründung und -ausstattung mit Reglements durch die Weisheit einer Führergestalt, sie verdankt sich also der menschlichen Vernunft. Rousseau folgend sieht Rosmini hier den großen Einzelnen am Werk, den *Legislateur*, nicht die fiktive Versammlung bindungsloser Individuen im vorgesellschaftlichen Zustand<sup>16</sup>. Kultursoziologisch betrachtet zeigt sich aber auch, dass zur Gründungsgeschichte der Gesellschaft die spezifische „Disponiertheit der Masse“ gehört<sup>17</sup>. Um tatsächlich zum Nutzen des zivilisatorischen Fortschritts wirken zu können, bedarf die individuelle Leistung einer bestimmten Reaktion auf Seiten des Volkes. Im günstigen Falle kommt es also zu einer spezifischen Interaktion von Einzelnem und Masse durch die Konvergenz des individuellen Willens mit dem Gemeinwillen des Volkes<sup>18</sup>. Diesen soziologischen Befund verstärkt Rosmini in einem implizit demokratischen, rousseauschen Sinn. Zum einen hält er fest, dass der Anteil der Masse am zivilisatorischen Fortschritt nicht weniger wichtig als derjenige der großen Einzelpersonlichkeit ist, insofern die Masse mit ihrer „verborgenen Disposition“ ebenso dazu beiträgt wie die Einzelperson „mit der sichtbaren und kühnen Tat“ (FP 344). Zum anderen unterstreicht er, dass es in der Gesellschaft letztlich ohne die Zustimmung der Masse oder, vorsichtiger ausgedrückt, ohne deren Bereitschaft zur Gefolgschaft, keinerlei Entwicklung gibt. „Bereitschaft“ und „Disposition“ oder auch „Reife“ bezeichnen dabei Momente der unverzichtbaren Akzeptanz und Konsensbildung, die allerdings nicht notwendigerweise die demokratisch-formale Zustimmungsproklamation umfassen, sondern auf den soziologischen Befund verweisen, dass politisch und sozial relevante Entscheidungen und Entwicklungen der impliziten oder expliziten Gefolgschaft bedürfen. Diese ist für Rosmini identisch mit dem *Allgemeinwillen*, der sich nicht notwendigerweise ausdrücklich artikuliert, der aber *de facto* ein maßgeblicher Steuerungsfaktor der Gesellschaft ist. Entsprechend relativiert sich in seinen Augen die Leistung der „großen Männer“ in der Geschichte. Ihre historisch-soziale Führerrolle besteht genau genommen in der Wahrnehmung ihrer *Repräsentanzfunktion*: Es ist Aufgabe des großen Einzelnen, den Allgemeinwillen zu deuten und zu vollziehen<sup>19</sup>. Nur unter dieser Bedingung war so etwas wie historischer Erfolg möglich:

„Denn ein Anführer vermag nichts von allein, wenn er nicht sieht, dass die von ihm [...] geführte Nation seinen Gedanken entspricht und ihn mit dem gleichen Eifer unterstützt, der ihn selbst beseelt“ (FP 347).

Aus der Einsicht in die Kontextabhängigkeit der großen historischen Tat schließt Rosmini auch auf einen entsprechenden Zusammenhang für die Gesetzgebung: Rechtssoziologisch betrachtet, gelten Gesetze nicht an und für sich, sondern stets in einer konkreten

<sup>16</sup> Vgl. Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Buch II, Kap. 7, 43 ff.

<sup>17</sup> Das ist jene „Reife“, von der Rousseau gesprochen hatte, vgl. Vom Gesellschaftsvertrag, Buch II, Kap. 8, 49.

<sup>18</sup> Zur Interaktion von „Masse“ und „Individuum“ (Gesetzgeber) bei Rosmini, vgl. P. Piovani, Teodica sociale, Padua 1997, 339f., sowie M. D'Addio, Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini, Rom 2000, 105ff.

<sup>19</sup> Auch hier orientiert er sich wieder eng an Rousseau, der im *Gesellschaftsvertrag* sagt, im idealen Falle vollziehe der Gesetzgeber lediglich den Gemeinwillen, Buch IV, Kap. 1, 112.

Situation, weil sie in einem konkreten sittlich-geistigen Umfeld situiert sind<sup>20</sup>. Demzufolge nutzen sie auch der Regelung menschlichen Verhaltens nicht – das heißt: sie gelten nicht – wenn sie nicht in den Sitten und der spezifischen „Disponiertheit“ eines Volkes verankert waren. „Die Qualität der konkreten Einzelgesetze ist stets relativ“, lautet ein Kernsatz der *Philosophie der Politik*, insofern die Gesetze nur dann ihre Wirkung entfalten können, wenn sie mit dem „allgemeinen Denken und Wollen“ eines Volkes korrespondieren (FP 343).

In der Lehre von der Korrespondenz der Gesetze, so wie sie in der *Philosophie der Politik* dargelegt wird, erfüllt die Gesetzgebung gleichzeitig zwei Funktionen: Gesetze spiegeln die geistige Verfassung eines Volkes und sollen dies auch tun, denn diese Fähigkeit bildet die Voraussetzung für ihre Wirkung und Geltung; zugleich sollen Gesetze aber auch das Sozialverhalten normieren und notfalls korrigieren. Gute Gesetze sind demzufolge Gesetze, die einerseits dem Volksgeist entsprechen, zugleich aber dessen besondere Qualität zum Ausdruck bringen und dadurch erzieherisch wirken.

Unabhängig von der Frage nach ihrer konkreten verfassungsmäßigen Festschreibung formuliert Rosmini die Lehre von der Korrespondenz zwischen der Politik und dem Willen der Bürger als Postulat an das Staatswesen der Zukunft. Er fordert, diese Lehre müsse selbstverständliches Allgemeingut des politischen Bewusstseins werden. Für die Prognose, dass eine solche Anschauung sich tatsächlich durchsetzen werde, lassen sich seines Erachtens zwei Gründe anführen: Zum einen erwartet er, die Demoskopie werde ihre Techniken bei der Erforschung der öffentlichen Meinung und des Volkswillens so sehr verfeinern, dass ihre Aussagen einen unangreifbaren Wissenschaftsstatus erhalten; zum anderen deutet er die öffentliche Meinung selbst als den Hauptverstärker einer Entwicklung, die wiederum die Anerkennung der öffentlichen Meinung zum Ziel hatte. Er ist davon überzeugt, dass die allgemeine öffentliche Erwartungshaltung einen solchen Druck ausübt, dass der Respekt gegenüber dem Willen des Volkes erzwungen werden kann (FP 558).

Vor diesem Hintergrund bildet die Umdeutung der älteren Staatsräson-Idee eine wichtige Etappe der Philosophie der Politik. Rosmini will hier zeigen, dass die „ragione di stato“ wörtlich genommen werden muss als der *Grund* im Sinne der *Grundlage* des Staates. Die Staatsräson umfasst in diesem Verständnis Existenzgrund und Fundament eines politischen Gemeinwesens, also notwendigerweise Gesetze und Institutionen. Zugleich macht er deutlich, dass er darin nur die eine, äußerliche Seite der Staatsräson sieht. Die andere Seite bildet die Bürgerschaft selbst, indem sie, wie Montesquieu es beschrieben hat, die Institutionen und Gesetze mit Geist erfüllt. Die Umdeutung der Staatsräson im Sinne des allgemeineren Staatsfundaments führt Rosmini definitiv weg von Staatszweckbestimmungen wie Macht oder Verwaltungseffizienz und hin zu einer vom Nutzen für den Menschen her argumentierenden, ethischen Definition der politischen Gesellschaft<sup>21</sup>. Sta-

<sup>20</sup> Dazu liefert ihm wiederum Rousseau wichtiges Anschauungsmaterial mit seiner Rekonstruktion der römischen Comitien-Verfassung, vgl. Vom Gesellschaftsvertrag, Buch IV, Kap. 4, 131ff.; vgl. auch 135 über die Abhängigkeit der „Geltung“ der Gesetze und ihrer „Handhabung“ von der geistig-sittlichen Verfassung der Bevölkerung.

<sup>21</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch Rosminis Ablehnung der Staatsräson-Lehre der *Arcana Imperii* zu sehen, denen er das bürgerliche Transparenz-Ideal entgegenhält, vgl. *M. Behnen*, *Arcana – Haec sunt Ratio Status: Ra-*

bilität ist in dieser Perspektive kein politischer Selbstzweck<sup>22</sup>. Sie gilt aus psychologisch-ethischen Gründen als hohes Gut, hat aber, wie alle übrigen Zwecke politischen Handelns nur bedingten Wert. Sie ist, wie alle Gesetzesinstitute und Verfassungsvorschriften, eine relative Größe, die an der eigentlichen Raison des Gemeinwesens zu messen ist. Vom normativen Standpunkt aus gesehen, ist dies die Ermöglichung der Entfaltung eines guten und glücklichen Lebens. Vom analytischen Standpunkt aus sind es die ursprünglichen Normen und Werte, um dererwillen Menschen sich assoziieren: Es ist jenes Ensemble aus normierenden Einrichtungen, von dem die Bürger erwarten, dass es eine gemeinsame Wohlfahrt ermöglicht.

Auf dieser Grundlage entwickelt Rosmini eine kritische Institutionenapologie, die begleitet ist von der Überzeugung, dass dem Gedächtnis der Gesellschaft eine überragende Rolle im Rahmen ihrer Selbstvergewisserung und Selbstaufklärung zukommt. Von der Fähigkeit und dem Willen der Gesellschaft, den Sinn der Institutionen und den Geist der Gesetze lebendig zu bewahren, macht er ihre Fähigkeit und ihren Willen zur Stabilität abhängig. Die Stabilität einer Gesellschaft verdankt sich demnach der dauerhaften kollektiven Anerkennung des Institutionenzwecks. Und umgekehrt: Eine Gesellschaft, die den ursprünglichen Grund und Zweck ihrer Verfassung und Fundamentalinstitutionen vergisst, schafft diese alsbald ab. Sofern es sich aber um ursprüngliche, konstitutive Institutionen handelt, muss sie diese Vergesslichkeit in die Existenzkrise führen.

Das Problem des Gedächtnisses der Gesellschaft hat Rosmini in zwei Richtungen vertieft: Zum einen betrifft es die Geltung der Gesetze und Institutionen. Er ist davor überzeugt, dass diese überhaupt nur dann Geltung besitzen, wenn sie bewusst erlebt und vollzogen werden. Staatliche Gesetze und gesellschaftliche Normen bedürfen einer Art impliziter Zustimmung seitens der Bevölkerung, um Bestand und Geltung zu haben. Dabei ist, wie gesagt, nicht unbedingt an einen formalen Bestätigungsakt gedacht, sondern an den bewusst gelebten Vollzug, der den bürgerlichen Gesetzesgehorsam vom mechanischen Drill und von bloßer Traditionshörigkeit unterscheidet.

Aus der Einsicht in den Zusammenhang von *Gedächtnis* und *Geltung* folgt für ihn desweiteren die Erkenntnis, dass politische Führungsleistung immer auch in der Verantwortung für die kollektive Gedächtnispflege im Umgang mit den Institutionen besteht. Daraus leitet er eine Maxime für den „buon governo“ ab, die besagt:

„Unverzichtbar ist, dass die Regierung von Zeit zu Zeit durch allgemeine Unterweisung den innersten Grund für die fundamentalen politischen Institutionen im Gedächtnis auffrischt oder lebendig hält“ (FP 109).

Denn wenn die Menschen vergessen, warum es bestimmte Gesetze gibt, erleben sie diese nur noch als Zwang und sehnen sich danach, sie abzuschaffen.

---

gione di Stato und Staatsraison. Probleme und Perspektiven (1589-1651), in: Zeitschrift für historische Forschung 25 (1987) 129-195; H. Münkler, Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1987, bes. 280ff. („Versittlichte Staatsraison und Arkanismus“).

<sup>22</sup> So auch in Ulrich Matz: 'Rehabilitierung des „Politischen Realismus“, vgl. Ders., Ist der Politische Realismus unmoralisch, amoralisch oder Grund und Ende politischer Ethik?, in: P. Haungs; K.M. Graß; H. Maier; H.-J. Veen (Hg.), Civitas, Paderborn 1992, 239-254.

„Wenn die Gewohnheit an die Stelle der bewussten Gegenwart tritt, vergisst man rasch den Grund, weswegen die Einrichtungen anfangs gemacht worden sind. Dann versteht man die alten Einrichtungen nicht mehr. Sie werden nicht mehr aus Einsicht, sondern aus alt gewordener Gewohnheit beibehalten“ (FP 91).

Dies zu verhindern und Krisenprävention zu leisten, ist eine der Hauptaufgaben der Regierung. Denn wenn man bedenkt, dass die Gesetzesgeltung im Bewusstsein der Bürger die eigentliche Bestandsgarantie des Gemeinwesens darstellt, kann es in der Logik der Existenzsicherung eines Staates keine wichtigere politische Aufgabe geben als den Verschleißprozess der Gesetzesgeltung aufzuhalten<sup>23</sup>.

Auch hierzu findet Rosmini bei Machiavelli die entscheidenden Hinweise, die er sowohl in der *Politica Prima* als auch in der *Philosophie der Politik* verarbeitet. In den *Discorsi* beschreibt Machiavelli, dass die kultische Rückbesinnung auf die Grundlagen, das heißt, die permanente, bewusst herbeigeführte *re-volutio* für die Kirche ebenso wie für den Staat das Programm zur Erhaltung der Gemeinschaft und des gemeinschaftlichen Gründungserlebnisses darstellt. *Re-volution* bedeutet nämlich im Verständnis beider die buchstäbliche, orientierende Rückwendung zu den ursprünglichen Gesetzen sowie die rituell-liturgische Erinnerung an diese zum Zweck der Fortschreibung und Verlebendigung. Ziel ist demnach weder für die Kirche noch für (Machiavellis) Staat die nostalgisch-historisierende Rückwendung, sondern die kontinuierliche (*Re-*)*Vitalisierung* der Gemeinschaft. Die ursprünglichen Gesetze sollen im bewussten Erleben und Vollzug wachgehalten werden und dadurch ihre vitalisierende Wirkung entfalten. Bestandsgarantie der Institution und aktiver Mitvollzug der Gemeinschaft sind dabei identisch.

In der *Philosophie der Politik* verurteilt Rosmini Machiavelli zwar als „Skandalon in der christlichen Literatur“ (FP 356) und kritisiert dessen Immunisierung der Politik gegen die traditionelle christliche Moral. Gleichwohl folgt er ihm in einer Reihe zentraler politischer Reflexionen. Machiavelli ist für ihn hier vor allem der Autor, der einen erneuerten *sensu civico*, ein neues Bürgerbewusstsein, der Italiener fordert. Nicht der Stichwortgeber des Willens zur Macht kommt hier zur Sprache, sondern der Vertreter eines politischen Gemeinwillens, der sich *super partes* versteht und tatsächlich imstande ist, sich gegenüber regionalen, campanilistischen und sonstigen parteiischen Egoismen durchzusetzen. Zugespitzt gesagt, interpretiert Rosmini Machiavelli als einen Verfassungspatrioten, ähnlich wie im 20. Jahrhundert Dolf Sternberger den Florentiner Autor gedeutet hat<sup>24</sup>.

Machiavellis axiomatischer Lehrsatz, den Rosmini übernimmt, lautet, dass die Republik ohne Erneuerung keine Überlebenschance besitzt. Der zweite Lehrsatz betrifft die Konsequenz für die politische Praxis: „Die Methode, um sie zu erneuern“, heißt es dazu in den *Discorsi*, „ist eben, sie zu ihren Anfängen zurückzuführen“<sup>25</sup>. Die Begründung für

<sup>23</sup> Dieselben Überlegungen führen in der amerikanischen Verfassungsdiskussion zu der Forderung, „den Geist und die Prinzipien des Gründungsaktes in dauernden Institutionen festzuhalten“. Vor allem Jefferson, schreibt Hannah Arendt, hielt diese Aufgabe für so bedeutend, dass er meinte, das neue Gemeinwesen würde ein Scheitern in dieser Hinsicht nicht überleben können, vgl. *Dies.*, Über die Revolution, München 1986, 162.

<sup>24</sup> Vgl. D. Sternberger, Herrschaft und Vereinbarung, Frankfurt a.M. 1986, 71ff. („Machiavelli, Machiavellismus und Politik“) bzw. 179ff. („Machiavellis Republik“).

<sup>25</sup> Sternberger, Herrschaft und Vereinbarung, 195.

diese politische Gleichung von der „Erneuerung durch Rückgang zu den Ursprüngen“ findet Machiavelli – und Rosmini folgt ihm darin – in der Überzeugung, dass alle Gemeinwesen im Moment ihrer Gründung etwas Positives darstellen. Sie verkörpern ein Gut, eine Wohltat: eine *bontà*, wie Machiavelli sagt, ein *bonum*, wie Thomas von Aquin die *societas* genannt hat<sup>26</sup>.

Je weiter sich das Gemeinwesen zeitlich davon entfernt, desto mehr geht diese ursprüngliche Qualität verloren, weil die Menschen sie vergessen und weil die erzieherische, gemeinschaftsstiftende Wirkung der Ureinrichtungen nachlässt. „Das Gedächtnis erlischt, und die Leute werden frech und wollen etwas Neues“, kommentiert Machiavelli diesen Prozess und stellt fest, dass „der politische Körper notwendigerweise getötet wird“, wenn die alte Ordnung nicht wiederhergestellt wird. Er bezeichnet diesen Wiederherstellungsvorgang mit den Termini *ritirare*, *ridurre*, *ripigliare* und setzt die Rückführung/*riduzione* zu den Grundlagen der Gemeinschaft mit deren „Erneuerung“ oder „Wiedergeburt“ (*rinnovare*, *rinascere*) gleich<sup>27</sup>.

Rosmini übernimmt diese Gleichsetzung, denn sie scheint ihm logisch und politikpraktisch anwendbar, unabhängig von der Frage, ob ein zirkularer oder ein linearer Geschichtsverlauf zugrunde gelegt wird<sup>28</sup>: In jedem Falle, auch bezogen auf eine christlich verstandene Fortschrittsgeschichte, bedarf die Gesellschaft jenes Erneuerungsstimulans, das aus der Pflege der Erinnerung an die gemeinschaftliche Herkunft und an den Gründungs- und Verfassungsmoment resultiert<sup>29</sup>. Und er teilt mit Machiavelli die Auffassung, dass Gesetzgebungsqualität und politische Führungsleistung darin bestehen, eine Lösung

<sup>26</sup> Vgl. zur *Bonum*-Theorie des Thomas in der Staatslehre *V. Possenti*, *Metafisica della comunità: il "Bonum Comune"* in San Tommaso d'Aquino e nella scuola tomista, in: *Con-tratto* 3/1-2 (1994) 75-96, sowie die Zusammenstellung von einschlägigen Textstellen bei Thomas in: E. Morandi (Hg.), *Il "Bonum Commune"* nella "Summa Theologiae", ebd., 121ff.

<sup>27</sup> So auch bei *Montesquieu*, *Vom Geist der Gesetze*. Eingeleitet, ausgewählt und übers. von K. Weigand, Stuttgart 1965, Buch VIII, Kap. 12, 190f.: „Wann immer eine Republik entartet ist, kann man keinem der auftretenden Schäden anders abhelfen als durch Beseitigung der Verderbnis und Rückbesinnung auf die Prinzipien. [...] Solange Rom an seinen Prinzipien festhielt, durfte die Rechtsprechung in den Händen der Senatoren liegen, ohne daß sie mißbraucht wurde“.

<sup>28</sup> Darin unterscheidet er sich beispielsweise von *Cesare Balbo*, der in Machiavellis Prinzip einen tendenziell *häretischen* Denkansatz erkennt. Balbo kommentiert Machiavellis politisches Programm an einer zentralen Stelle seiner Brief-Abhandlung *Della Letteratura negli primi undici secoli dell'era cristiana* (in *Ders.*, *Storia d'Italia e altri scritti editi e inediti*, Hg. von M. Fubini Leuzzi, Turin 1984, 154): „Unser großer, aber nicht unfehlbarer Machiavelli hat von der antiken Welt her argumentiert und hat jene *Maxime* verallgemeinert, die besagt, man müsse die Staaten zu ihren Anfängen zurückführen. Diese *Maxime* wurde dann von dem nicht weniger bedeutenden *Montesquieu* weiterentwickelt. Aber haben sich diese beiden, die ausschließlich das Altertum untersucht haben, nicht vielleicht geirrt? Man möge mir verzeihen, aber ich glaube schon! [...] Sie haben etwas zu einem allgemeinen Menschheitsprinzip erklärt, was doch nur das Prinzip einer großen Epoche der Menschheit war“. Vincenzo Gioberti nimmt hingegen eine interessante Mittelstellung ein: Wie Rosmini ist er davon überzeugt, dass die Heiden – anders als die Christen – nicht imstande sind, „etwas Totes wieder zum Leben zu erwecken“. Daher gelang es den antiken Kulturen nicht, sich wirklich auf ihre Anfänge zurückzubedenken: Allein dem Christentum kann die Anwendung der machiavellischen *Maxime*, schreibt Gioberti, gelingen, die darin besteht, „die Dinge an ihren Beginn zurückzuführen“, vgl. *Ders.*, *Del Buono*, in: *Scritti Scelti di Vincenzo Gioberti*, Hg. von A. Guzzo, Turin 1974, 571-694: 689.

<sup>29</sup> Die Lehre von der „Erhaltung durch permanente Erneuerung“ lässt sich bei konservativen wie progressiven Denkern nachweisen, vgl. *H. Sedlmayr*, *Erneuerung als konservatives Prinzip*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg i.Br. 1972, 73-94.

für die scheinbar paradoxe Absicht zu finden, *Innovation institutionalisieren* zu wollen. Die permanente „Revolution“ muss nicht nur zum politischen Leitprinzip erhoben, sondern auch in Einrichtungen und Gesetze überführt werden.

Die *Discorsi* erinnern an eine volkspädagogische Maßnahme der florentinischen Republik, die „ripigliar lo stato“ genannt worden war, was man mit „Wiederaufnahme des Staates“ oder „Neugründung des Staates“ übersetzen kann<sup>30</sup>. Zweck dieser Maßnahme war es laut Machiavelli, die Bürgerschaft durch Einschüchterung durch die Obrigkeit an das Gefühl der existentiellen Bedrohtheit, aber auch an die Gesetzesstrenge der Anfangszeit zu erinnern. Die Bürger wurden willkürlich geschlagen, damit sie sich in jenen labilen, buchstäblich lebensgefährlichen Zustand zurückversetzten, der der Republikgründung vorauslag. Auf diese Weise erschien ihnen der lebenssichernde Staat als ein hohes Gut, eine *bontà* eben. Rosmini stimmt der Notwendigkeit von Maßnahmen zu, die dazu beitragen, in der Bevölkerung das Bewusstsein wachzuhalten, dass die *società civile* etwas Gutes darstellt. Obwohl er die von Machiavelli geschilderte schwarze Pädagogik nicht explizit gutheißt, ist sie doch in seinen Augen durch ihre Zwecksetzung gerechtfertigt – zumal sie sich in seinen Augen nicht prinzipiell von der schwarzen Pädagogik der göttlichen Vorsehung bei der Erziehung des Menschengeschlechts durch Krisen unterscheidet. Die soziale Disziplinierung bleibt Rosmini zufolge Aufgabe der klugen Regierung, die dabei die erzieherische Weisheit des Weltenlenkers imitiert.

In dieser Überzeugung liegt ein verbindendes Element zwischen *Politica Prima* und *Philosophie der Politik*. Auch die liberal-konstitutionelle Staatsgesellschaft, für die Rosmini zunehmend eintritt, kann sich ihres Erziehungsauftrags nicht völlig entziehen. Aber es handelt sich, ebenso wie in dem an Machiavelli geschulten republikanisch-bürgerschaftlichen Staat der *Politica Prima*, um eine Erziehung zur Konzentration auf das Wesentliche, zur wechselseitigen Zurückhaltung zwischen Bürger und Staat. In einem solchen asketischen Programm, das den Einzelnen wie die Gemeinschaft betrifft, erkennt Rosmini zwar nicht den einzigen, wohl aber einen unverzichtbaren Schutz gegen Machtkonzentration und Herrschaftsanmaßung.

The present article analyses Rosmini's political philosophy guided by two important texts, i.e. *Politica Prima* and *Philosophy of Politics*. Starting from the reception of Machiavelli in both of Rosmini's works, the author demonstrates how Rosmini develops central categories of his own political thinking by dealing critically with the controversial philosopher, e.g. the insight that political guidance requires legitimisation by consensus and that this consensus depends on the society's capability of collective remembrance. From Machiavelli Rosmini learns "political realism", which he explains as reduction to what is essential. Political asceticism, regarded as constitutional self-restriction of the state, proves to be a basic feature of Rosmini's doctrine of constitution.

<sup>30</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, in: Ders., *Tutte le opere*. Hg. von M. Martelli, Florenz 1977, Buch III, S. 196f.