

Philosophie aus dem Geist des Christentums

Religion und Politik bei Antonio Rosmini (1797-1855)

Von Christiane Liermann

Der in Rovereto geborene Theologe, Priester und Philosoph Antonio Rosmini (1797-1855) gilt in seinem Heimatland Italien als »Klassiker«, in Deutschland dagegen ist er selbst Italienkundigen kaum bekannt. Über die Gründe dafür, daß sein Werk hier ohne nennenswerte Resonanz blieb, kann man nur spekulieren: Neben der sprachlichen Barriere mag es das für einen katholischen Autor nicht gerade günstige weltanschauliche Klima im zeitgenössischen Deutschland gewesen sein, das die Rezeption verhindert hat, und gewiß auch die Tatsache, daß Rosmini in der katholischen Welt selbst umstritten war und Teile seiner Lehre ausdrücklich als häretisch verurteilt wurden. Der Häresieverdacht hat, gestützt auf die 1887 ergangene kirchenamtlich-theologisch-philosophische Verurteilung, tatsächlich noch lange Zeit nach Rosminis Tod die Beschäftigung mit seinem Denken geprägt: Es gab Versuche, ihn als orthodoxen katholischen Philosophen zu rehabilitieren, ebenso wie Versuche, ihm Heterodoxie nachzuweisen. Bei letzteren galt irritierenderweise die Tatsache, daß sich auch tendenziell kirchenkritische, laizistische Strömungen auf Rosmini berufen zu können glaubten, als schlagender Beweis für seine Abtrünnigkeit. So war er, grob gesagt, manchen zu katholisch, anderen nicht katholisch genug, während wieder andere ihn, indem sie das eminent religiöse Element in seinem Denken als kontingent einstufte, im Sinne nationalliberaler Politik und neoidealistischer Philosophie für sich reklamierten.¹ Die schlagwortartige Charakterisierung Rosminis als »italienischer Kant« galt den einen als Warnung, den anderen als Ehrentitel. Das gleiche trifft für die ebenfalls in der Literatur tradierte, auch nicht eben hilfreiche Bezeichnung »katholischer Kant« zu. Betrachtet man sein Werk, so scheinen darin die Kontroversen eines Jahrhunderts zwischen konservativem, liberalem, nationalem und neothomistischem bzw. neoscholastischem Denken in exemplarischer Weise abgebildet. Immerhin hat die Debatte dazu geführt, daß die Auseinandersetzung mit Rosmini in Italien Kontinuität besitzt und lebendig geblieben ist.

¹ Zur Einführung sei empfohlen: GIORGIO CAMPANINI, *Antonio Rosmini. Il fine della società e dello Stato*, Rom 1988, besonders S. 147 ff. über die Rosmini-Rezeption in Italien; DERSELBE, *Rosmini politico*, Mailand 1990.

Heute steht, wie gesagt, zumindest für die Geisteswissenschaften in Italien, Rosminis Rang in Philosophie und Theologie außer Frage. Wertschätzung und wissenschaftliches Interesse haben sich hier durchgesetzt, wovon Neuauflagen seiner Werke sowie zahlreiche Veröffentlichungen und Kongresse zeugen, die dem Roveretaner gewidmet sind.² Es bietet sich folglich an, diesen Autor als wichtigen Vertreter einer Philosophie aus dem Geist des Christentums auch im deutschen Sprachraum vorzustellen.

Der ideengeschichtliche Hintergrund

Die Vielfalt der Themen, die Antonio Rosmini in zahlreichen Abhandlungen untersucht hat, seine Belesenheit und präzise Kenntnis der europäischen Philosophie sind beeindruckend – zumal heute, in Zeiten wissenschaftlicher Spezialisierung. Sie erschweren aber auch den Versuch, auf wenigen Seiten einen Überblick über das Gesamtwerk zu verschaffen. Dieses besitzt zudem eine systematische Stringenz, die auf Rosminis ursprüngliche, in den Jugendjahren gefaßte Absicht zurückgeht, eine »christliche Enzyklopädie« aller (Geistes-)Wissenschaften zu schreiben als Gegenmodell zur französischen Enzyklopädie der »Lumières«. Wengleich sich dieses hochgespannte Projekt nicht verwirklichen ließ, so veranschaulicht das Werk des Roveretanners doch sein lebenslanges Bemühen, auf verschiedenen Wegen, über die Metaphysik, die Rechtswissenschaft, die Ethik, die Ontologie, die Politik, die Theologie, die Pädagogik zur zentralen Frage, was der Mensch sei, vorzudringen. Charakteristisch für sein Werk ist also eine innere Kohärenz, deren Genese der Philosoph und Rosmini-Forscher Antonio Anzilotti wie folgt beschreibt:

»Alle diese Fragestellungen, die an die erste und allgemeine Frage nach der Beziehung zwischen bürgerlichem Fortschritt (civiltà) und Katholizismus, zwischen Philosophie und Religion, zwischen Glauben und Vernunft anknüpfen, sind derart auch untereinander verbunden, daß die eine die andere bedingt, so daß sie wie Strahlen einer einzigen Flamme erscheinen. Diese logische und praktische Einheit zwingt Denker, die sich damit befassen, dazu, sie alle zu behandeln, um zu vermeiden, daß einzelne isoliert oder auf Abstraktes reduziert werden. Daher ‚erleben‘ die Philosophen in jener Zeit ihre Spekulation, und die Philosophie vermischt sich mit der Politik, so daß es unmöglich ist, sie zu trennen. Bei Antonio Rosmini und Vincenzo

² Eine gute Übersicht über die einschlägigen Traditionen und wissenschaftlichen Aktivitäten bietet das hervorragende und grundlegende Werk von KARL-HEINZ MENKE, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Innsbruck-Wien-München 1980.

Gioberti wird diese innerste Verbindung sehr deutlich. Von der gnoseologischen Frage kommt man zur religiösen, von dieser zur ekklesiastischen und folglich zur politischen.«³

»Jene Zeit«, damit ist die nachrevolutionäre Epoche gemeint, die sich bekanntlich vor die Aufgabe gestellt sah, die geistigen und politischen Folgen der Französischen Revolution weltanschaulich, wissenschaftlich und politisch zu »bewältigen«. Eine Totalrevision aller Wissens- und Lebensformen schien erforderlich. Wie verhalten sich Gesellschaft und Individuum, Freiheit und Geschichte zueinander? Wie läßt sich gesichertes Wissen über die Bestimmung, die Ordnung, die historischen Konstanten und Gesetze der menschlichen Gesellschaft gewinnen? Worauf basiert Souveränität? Und als zentrale Frage angesichts der fundamentalen Erschütterung aller Autoritäten: Welche Rolle spielt das Christentum in der Geschichte des menschlichen Geistes und der Kultur? Oder allgemeiner: Wie ist das Verhältnis zwischen (politischer) Philosophie und (christlicher) Religion beschaffen? Folgt man dem Wort Leopold Rankes, daß sich der Geist einer Epoche am klarsten daran ablesen läßt, wie sie politische Lehre und religiöse Überzeugung zueinander in Beziehung setzt, konkret: wie sie das Staat-Kirche-Verhältnis theoretisch formuliert und praktisch umsetzt, so wird der Spannungsreichtum der nachrevolutionären Ära deutlich, die dieses neu zu begründen hat. Hans Maier hat dazu in seiner großen Studie zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie die Antworten französischer Theoretiker wie De Maistre, De Bonald, Chateaubriand und Lamennais, um nur die Prominentesten zu nennen, untersucht und gezeigt, wie sich aus der anfänglich traditionalistischen Revolutionskritik und auf der Basis der durch sie in Gang gesetzten Gesellschaftslehre verschiedene Spielarten dessen entwickeln, was man sehr allgemein und bei aller Zurückhaltung gegenüber pauschalisierenden Termini »politischen Katholizismus« nennen kann.⁴ Nun ist die italienische Debatte jener Zeit um Wesen und Aufgabe des Katholizismus nicht weniger lebhaft als die französische, und es ist bedauerlich, daß man hierzulande davon kaum Kenntnis hat.⁵ In vielen Punkten gibt es Parallelen zu Frankreich, aber auch Differenzen, die nicht zuletzt dadurch bedingt sind, daß sich in Italien die Auseinandersetzung um die Neubestimmung der Rolle von Christentum und

3 ANTONIO ANZILOTTI, »Dal neoguelfismo all'idea liberale«, in: *Nuova Rivista Storica*, a. I (1917), S. 238.

4 HANS MAIER, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973; wichtig insbesondere S. 26 ff. die terminologische Differenzierung zwischen »politischem Katholizismus«, »liberalem Katholizismus« und »christlicher Demokratie«.

5 Eine sehr gute knappe Darstellung zum Thema bietet RUDOLF LILL, *Geschichte Italiens vom 16. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus*, Darmstadt 1980, S. 101 ff. Aus der reichhaltigen Literatur zu diesem Thema sei weiterhin genannt: KARL EGON LÖNNE, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1986.

Kirche aufs engste verbindet mit der nationalen Frage. So ist die Frühphase des »Risorgimento«, der Bewegung zur nationalstaatlichen Einheit Italiens, gekennzeichnet durch eine Wiederbelebung »guelfischen« Gedankenguts, wobei »guelfisch« bzw. »neoguelfisch« eine italienische Variante des politischen Katholizismus benennt, die, anknüpfend an ältere Traditionen der Historiographie, insbesondere an Giambattista Vico, in Katholizismus, Kirche und Papsttum jene providentiellen, geschichtsmächtigen Kräfte sieht, die die Identität der italienischen Nation stiften und garantieren. Nur tritt diese Bewegung nicht monolithisch auf; sie kennt vielmehr zahlreiche divergierende Varianten, von der traditionalistischen, »ultramontanen« Ausprägung bis hin zur »liberalen« Form, die das (katholische) Christentum als den Motor zivilisatorischen, bürgerlichen Fortschritts begreift.

Rosminis kritische Distanz zum »politischen Katholizismus«

Dies ist, kurz skizziert, der geistesgeschichtliche Kontext, in dem Rosminis Werk gesehen werden muß und in dem sich seine politische Philosophie bewegt. Er bildet zugleich das Passepartout, von dem sich die Eigenständigkeit seines Denken abhebt. Denn der Roveretaner distanziert sich nach anfänglicher Sympathie für die Philosophie des Restaurationszeitalters und für den »Neoguelfismus« zunehmend deutlich von einer wie auch immer gearteten Inanspruchnahme der Religion durch die Politik. Auch für ihn, wie für viele zeitgenössische Autoren, steht im Zentrum des Interesses die Frage nach der »Klammer, die die Politik an die Religion bindet«, wie es in einem seiner Briefe aus dem Jahr 1823 heißt.⁶ Zunächst, in den frühen Schriften der zwanziger Jahre, scheint ihm jene »Verklammerung« darin zu bestehen, daß auf der Basis wiedererstarkter Religiosität kulturelle und soziale Erneuerung möglich sei. Mit Hilfe einer Rechristianisierung, so legt dieses Konzept nahe, lassen sich auch die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse stabilisieren. Doch so populär dieser Gedanke unter den Zeitgenossen ist, so wenig stellt er auf die Dauer Rosmini zufrieden, insofern er zu einer Verquickung des Religiösen mit dem Politischen führt, ohne eindeutig zwischen Glaubenswahrheit und politischer Lehre zu differenzieren. Hier Klarheit zu schaffen, ist eines von Rosminis wichtigsten Anliegen.

Sowohl der traditionalistischen Seite eines De Maistre, der er sich zunächst verbunden fühlt, als auch jenen Theoretikern, die christliche Lehre und soziale Doktrin zu einer »Fortschrittsreligion« amalgamieren, erteilt der Roveretaner folglich eine Absage. Anders als der späte Lamennais, als Saint-Simon oder Constant, mit denen er sich kritisch auseinandersetzt

⁶ ANTONIO ROSMINI, *Epistolario Completo*, 13 Bde., Casale Monferrato 1887-1884; hier Bd. I, S. 462.

(und anders auch als Carl Schmitt mit seiner politischen Theologie mehr als hundert Jahre später), weist er eine Fusion von religiösem Bekenntnis und politischem Credo zurück. Denn mehr und mehr gelangt er zu der Überzeugung, daß »societas civilis« und »societas religiosa« nach Wesen und Bestimmung höchst unterschiedliche Entitäten bilden, die bei aller Wechselwirkung sowohl theoretisch-wissenschaftlich als auch praktisch-politisch deutlich von einander zu unterscheiden sind. Verzicht auf diese Unterscheidung bedeutet nach Rosmini, daß Religion säkularisiert und Politik sakralisiert wird, daß jedenfalls beide durch Assimilation ihr eigentliches Wesen aufgeben. »Volk« oder »Nation« oder »Staat« oder »Gesellschaft« werden dann zu metaphysischen Größen geadelt, während die Jenseitsorientierung verloren geht.

Rosmini kritisiert also nicht nur die politisch-regliöse Anverwandlung, sondern auch die Funktionalisierung der Religion durch die Politik. Religion dient nicht als Instrument der Politik und wird auch nicht aufgewertet, indem man sie zum Vehikel derselben macht und in den Dienst der erwünschten sittlichen Homogenität der Gesellschaft stellt, denn beide Sphären besitzen eine je eigene Zweckhaftigkeit (von »Autonomie« spricht Rosmini jedoch nicht), die gefährdet wird durch unzulässige Überschreitung ihrer Grenzen. Den christlichen Glauben in den Dienst gesellschaftlicher Stabilität zu stellen – und sei es in der Absicht, ihn zu rehabilitieren, indem man ihn eine soziale Funktion anvertraut, wie es Lamennais' berühmte Formel »reconstituer la société politique à l'aide de la société religieuse« impliziert – erscheint Rosmini zu vordergründig. Es sei die Bemerkung erlaubt, daß – unter anderen Vorzeichen – dieses Dilemma, wie mir scheint, heute so aktuell ist wie damals: Bedarf nicht auch die säkularisierte, plurale Gesellschaft notwendigerweise allgemein verbindlicher Überzeugungen und Prinzipien, und ist es nicht für unseren Kulturkreis zuallererst das Christentum, das diese bereitstellt? Aber kann dieses auch selbst von der Aufgabe profitieren, das gemeinsame geistig-moralische Erbe im politischen Bewußtsein lebendig zu halten, oder wird es dadurch zweckentfremdet und auf eine subalterne Rolle in der civil society reduziert, sozusagen als Stichwortgeber für deren geistigen Überbau? Für Rosmini jedenfalls hat es das Christentum nicht nötig, durch Anpassung, sei es an Traditionalismus einerseits, sei es an bürgerliche oder sozialistische Fortschrittsdoktrinen andererseits, seine zeitlose Aktualität unter Beweis zu stellen: »Das Evangelium reicht schon von selbst aus. Die Religion braucht nicht mit menschlichem Eifer gerechtfertigt zu werden«, lautet ein Kernsatz bei Rosmini. Natürlich ist Religion, indem sie auf das Seelenleben des einzelnen und seine moralische Haltung Einfluß hat, eminent politisch, aber eben nur in mittelbarer Weise, gleichsam als Ferment durch ihre erzieherische Kraft und dadurch, daß sie das Hier und Jetzt des Politischen relativiert; und natürlich kann andererseits die Politik die

Religion beeinflussen, denn sie schafft die äußeren Bedingungen, unter denen religiöses Leben stattfindet.

Rosminis »liberaler Katholizismus«

An diesem Punkt läßt sich vielleicht der »liberale« Aspekt in Rosminis Denken am deutlichsten verorten. Selbstverständlich vertritt auch er die Auffassung, daß das Abendland genuin christlich ist, daß, anders gesagt, das Christentum Träger der abendländischen Zivilisation und Kultur ist; das ist ein Topos der »neoguelfischen« Geschichtsphilosophie, den er übernimmt und der ihn davor bewahrt, die religiöse Anschauung zur rein subjektiv beliebigen Privatsache zu erklären; aber aus der Einsicht in die kulturstiftende und gesellschaftstragende Kraft des Christentums folgt für ihn weder der Wunsch nach einer Rückkehr zum »christlichen Staat« durch ein Bündnis von Thron und Altar, noch leitet er daraus eine Art christlich-bürgerlich-nationalen Fortschrittsoptimismus ab, der das Werk seines bedeutenden Gegenspielers Vincenzo Gioberti kennzeichnet. Demgegenüber heißt es in Rosminis »Philosophie der Politik« unmißverständlich: »Die christliche Religion kann die Lage des Menschen in der Welt nur unter der einen Bedingung verbessern, daß sie ernsthaft bezeugt wird als gänzlich übernatürliche Einrichtung, die sich nicht um die momentanen und begrenzten Dinge dieser Welt kümmert, sondern nach den ewigen und unendlichen strebt.«⁷

Rosminis Programm, die christliche Philosophie zu erneuern, zielt mithin weniger auf die Versöhnung von katholischer Lehre und liberalen Ideen oder Programmen in politicis, an deren Ende eine Art »Zivilreligion« stehen könnte, als vielmehr auf ein reformiertes Bekenntnis unter den Bedingungen des modernen Freiheitsbewußtseins. Die Konsequenz des Freiheitsgedankens für das religiöse Bewußtsein liegt für ihn in einer stärker betonten Eigenverantwortung des Glaubenden. Sie liegt in der Überzeugung, daß sich die erlösende Gnade und die vermittelnde Rolle der Kirche an das je einzelne selbstverantwortliche Gewissen richten, an die »Person« in ihrer Erlösungsbedürftigkeit wie in ihrer Erlösbarkeit. Ohne daß mit diesem Appell an das einzelne Gewissen und seine Freiheit die Überlegenheit des kirchlichen Dogmas und seine den Glauben inspirierende, stützende Kraft in irgendeiner Weise in Zweifel gezogen würden, spürt man doch bei Rosmini etwas von der existenziellen Einsamkeit des gläubigen Gewissens in seinem Gespräch mit Gott. Die Tragik des um seine Verantwortlichkeit vor Gott wissenden Menschen erscheint als der Preis der Freiheit. Dieses »tragische Bewußtsein« des im Gespräch mit Gott auf sich selbst zurückgeworfenen Christen ist durchaus typisch für eine gewisse Strömung des italienischen

7 ANTONIO ROSMINI, *Filosofia della politica*, hg. von M. Addio, S. 325.

»liberalen Katholizismus«, zu der auch Rosminis Freund, der große Romancier Alessandro Manzoni gehört. Ja, man kann sogar sagen, daß darin der ureigenste Beitrag des italienischen liberalen Katholizismus besteht.⁸ Rosminis tiefgläubige Spiritualität verhindert jedoch, daß sich das einsame Bewußtsein mit dem Gestus des Heroisch-Aristokratischen schmückt und über die »naive« Volksfrömmigkeit mit ihren Riten und Zeremonien erhebt. Denn die Kirche als Volk Gottes bleibt für ihn unverbrüchlich die Institution, die das geoffenbarte gnadenreiche Wort des Schöpfers authentisch bewahrt. Um so notwendiger erscheint ihm die Rückbesinnung auf die Mittlerrolle der Kirche unter der Bedingung der Anerkennung menschlicher Unvollkommenheit durch die Urschuld. Diese Dimension muß zurückgewonnen werden, das ist der Kern seiner Lehre vom Christentum, denn gerade sie ist durch die Verquickung von politischer und religiöser Sphäre korrumpiert worden und verloren gegangen.

Freiheit des Glaubens bedeutet also bei ihm in erster Linie Freisein des religiösen Bekenntnisses, Unabhängigkeit der gläubigen Spiritualität von politisch-gesellschaftlicher Inanspruchnahme und Beeinflussung sowie Befreiung der Kirche von der Zumutung, politische Macht zu legitimieren, was ja lange Zeit durchaus im Sinne der Kirche selbst schien, insofern es ihren eigenen Anspruch auf weltliche Macht rechtfertigte. Scharfsinnig analysiert Rosmini, daß gerade diese geistig-spirituelle Autonomie in der »Moderne« gefährdet ist: Die ältere antichristliche und antikirchliche Polemik mag dem Christentum geschadet haben, nun aber ist seine Freiheit in sehr viel stärkerem Maße bedroht, und zwar durch den totalen, quasisireligiösen Charakter der modernen Ideologien. Ihnen ist zu eigen, was Rosmini »gesellschaftlichen Monismus« nennt, d.h. ein Ausschließlichkeits- und Absolutheitsanspruch, der in praktisch-politischer Hinsicht zum Despotismus, in theoretischer Hinsicht aber zu einer chiliastischen Heilslehre führt, in der die politische die religiöse Dimension absorbiert, säkularisiert und auf innerweltliche Perfektibilität reduziert. Sie geriert sich dann, so Rosmini, als »soziale Theodizee«, das heißt als Lehre vom rechten Weg zur Vervollkommenung und Selbsterlösung vom Bösen in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft.⁹ Anders ausgedrückt: Wenn »das Politische« keine Dimension außerhalb seiner selbst kennt und anerkennt, tendiert es zur Unfreiheit; und umgekehrt: Freiheit ist nur gegeben, wenn sich politische

⁸ Ganz in dieser Tradition ETTORRE PASSERIN D'ENTREVES, *Religione e Politica nell'Ottocento europeo*, hg. von F. Traniello, Rom 1993.

⁹ Vgl. dazu die große Studie von PIETRO PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Padua 1957. Verwiesen sei außerdem auf die zahlreichen Rosmini-Studien des Turiner Historikers FRANCESCO TRANIELLO; hier beziehe ich mich insbesondere auf *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna 1966.

Macht eben auf das genuin Politische konzentriert und keinen Zugriff auf Heilswahrheiten beansprucht.

Rückblick: Die Französische Revolution als Wendepunkt

Bemerkenswert an Rosminis Ideologiekritik ist nicht nur die Tatsache, daß er als einer der ersten früh und eindringlich auf die Gefahren zunehmender Ideologisierung hinweist, sondern auch, daß er auf der Suche nach den Ursprüngen jener revolutionär-totalitären Tendenz, die er für typisch modern hält, weit zurückgeht. Im magischen Jahr 1789 kommt, so legt er dar, lediglich mit einem Schlag zum Vorschein, was sich schon viel früher angebahnt hat. Wegbereiter der Revolution in geistiger Hinsicht sind für ihn nämlich vor allem drei große Denkströmungen: die Naturrechtslehre als Fundament der absolutistischen Staatslehre, die Vertragstheorien von Hobbes bis Rousseau und schließlich die ökonomischen Theorien eines Smith und eines Malthus, die nach Rosmini in besonderer Weise dafür verantwortlich zu machen sind, daß der Mensch im gesellschaftlichen Kontext auf eine »materielle« Größe schrumpft und daß dabei die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz aus dem Blick gerät. So erscheint die Französische Revolution bei Rosmini als »Geschichtszeichen« im kantischen Sinne, als historischer Moment, in welchem frühere Entwicklungen kulminieren und ihre Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte offenbaren. Während Kant die öffentliche Zustimmung des Publikums zum Befreiungsakt von 1789 als »Zeichen« für einen möglichen Fortschritt an freiheitlichem Bewußtsein interpretiert, begreift Rosmini die Französische Revolution als Chance zu einer genauen Diagnose jener (Fehl-)Entwicklungen, die sie provoziert haben. Für Rosmini ist die Französische Revolution nämlich gerade nicht, wie für De Maistre, ein »satanischer« Einbruch des Bösen in die Welt, was sich mit seinem christlichen Geschichtsbild auch kaum vereinbaren ließe. Etwas salopp könnte man sagen, daß er sie als heilsamen Schock betrachtet, der nicht Rückkehr, sondern Reform durch Überwindung althergebrachter Mißstände möglich und erforderlich macht.

Reformierter Katholizismus – Rosminis Ekklesiologie

Wenn die Französische Revolution als Resultat von Entwicklungen begriffen wird, die sich genau diagnostizieren lassen, dann verbietet sich nach Rosmini, zu eben jenen traditionellen Systemen und Leitbildern zurückzukehren, die die Revolution hervorgebracht haben. Aus seiner Kritik an der Tradition entsteht auf diese Weise sein Reformprogramm. Dies bezieht sich zunächst, aber keineswegs ausschließlich, auf die Kirche: Sie muß sich

kritisch fragen, inwieweit sie selbst der Verschmelzung von Sakralität und Profanität, der Vermischung von religiöser und politischer Sphäre Vorschub geleistet hat. Wie der Turiner Historiker Francesco Traniello gezeigt hat, ist Rosminis reformerische Ekklesiologie also gleichsam das Resultat seiner Auseinandersetzung mit der Vorgeschichte der Französischen Revolution. Denn anders als bei vielen Zeitgenossen, die die Pathogenese der Kirche mit der Reformation beginnen lassen, setzt seine Kritik im wahrsten Wortsinn »radikal« am Beginn der säkularen kirchlichen Herrschaft ein. Die weltliche Herrschaft der Kirche stellt für Rosmini die Ursache jener Gravamina dar, die er in seinem berühmten und umstrittenen gleichnamigen Buch als die »fünf Wundmale der Heiligen Kirche« (1832/33) bezeichnet; es sind die Trennung von Klerus und Volk, die mangelhafte Ausbildung des Klerus, die Zerstrittenheit der Bischöfe, die Tatsache, daß die Bischöfe durch die weltliche Macht berufen werden, und schließlich die wirtschaftliche Abhängigkeit der Kirchengüter. Die Folge dieser Gravamina ist, daß sich die Kirche ihrem eigentlichen spirituellen und pastoralen Auftrag nicht widmen kann.

Rosminis zur damaligen Zeit unerhörtes Fazit lautet: Die weltliche Macht der Kirche ist für sie selbst eine Belastung; sie verkommt zur politischen Größe, das heißt, sie befördert genau jenen Prozeß der Absorption des Religiösen im Politischen, der für das Seelenheil des einzelnen wie für die Gesellschaft gleichermaßen fatal ist. So selbstverständlich diese Kritik eines katholischen Priesters aus heutiger Sicht erscheinen mag, so unzeitgemäß war sie vor dem Hintergrund zeitgenössischer Kirchenpolitik. Rosmini nimmt hier programmatisch vorweg, was erst mehr als hundert Jahre später, durch das II. Vatikanische Konzil, als »offizielle« Beschreibung des kirchlichen Auftrags formuliert worden ist:¹⁰ Rigoroser Verzicht auf weltlichen Machtanspruch und radikale Rückbesinnung und Wiederbelebung der ausschließlich spirituellen Mission, innere Reform und Aufwertung des Laienstandes, dessen Vernachlässigung, gerade auch in geistig-moralischer Hinsicht, Rosmini verantwortlich macht für die Entfremdung zwischen geistlicher Hierarchie und Volk Gottes. Eine solcherart reformierte, nicht mehr durch Temporalia kompromittierte »societas religiosa« – dies war Rosminis zukunftsweisendes Postulat – kann eine neue Phase der Evangelisierung einleiten. Sie stellt dann wirklich die ideale »Kontrastgesellschaft« zur bürgerlichen Gesellschaft dar.

¹⁰ Vgl. P. PAVAN, *Dignitatis humanae – Dichiarazione sulla libertà religiosa*, Turin 1986. Das Dokument selbst stammt vom 7. Dezember 1965.

Rosminis Gesellschaftslehre

Wie verhält es sich nun, Rosminis zufolge, mit der bürgerlichen Gesellschaft (*società civile*), der die Gemeinschaft der Gläubigen (*società religiosa*) als Idealtypus von Gemeinschaft gegenübertritt? Diese Frage läßt sich in einem ersten Schritt vorläufig beantworten, indem man Rosminis Prämisse nachvollzieht, daß es sich bei beiden *societates* um Daseinsformen des Menschen handelt – erstere rein innerweltlich, letztere zugleich übernatürlich und innerweltlich.

Was bedeutet das konkret? Bevor Rosminis Konzept näher erörtert wird, sei daran erinnert, daß die Figur der »Zivilgesellschaft« oder »bürgerlichen Gesellschaft« zum festen Bestand der liberalen politischen Lehre gehört, zumeist verstanden als Verbindung von Bürgern in einem substaatlichen oder extrastaatlichen Raum. Hatten Rousseau und seine jakobinischen Anhänger in der politischen Gemeinschaft Horizont und Maßstab der Moralität gesehen, so versucht der Liberalismus dieses Konzept zum Zwecke der Sicherung individueller Freiheit und der Eingrenzung staatlicher Zugriffsmöglichkeit zu überwinden, indem er auf den Spuren Kants die Moral als »innere Gesetzgebung« in die Privatsphäre des subjektiven Gewissens verlagert. Dementsprechend hat der Staat die Aufgabe, das Zusammenleben der Individuen organisatorisch und legislativ zu regeln. Politik besteht nach diesem Verständnis in vernünftigen Rechtsverfahren, die, da selbst gebunden an das Sittengesetz, geeignet sind, die Unversehrtheit des höchsten Guts, der Autonomie der inneren Gewissensgesetzgebung, zu garantieren. Bekanntermaßen führt diese Konstruktion, jedenfalls in bestimmten liberalen Traditionen dazu, daß zwar Erziehungs- oder Gesinnungsdiktatur erfolgreich abgewehrt werden, jedoch um den Preis einer möglichen moralischen Indifferenz der Politik. Kant hatte dieses Dilemma durch die universale Geltung der Vernunft und unbedingte Anerkennung der gleichen Würde aller zu lösen versucht, wogegen von Hegel vorgebracht wurde, daß die Universalität doch stets zurückverwiesen sei auf den absoluten und legitimen Anspruch des subjektiven Bewußtseins, nichts anderes anzuerkennen als das, was es selbst als gut betrachtet. Universalität ist demnach, Hegel zufolge, nur um den Preis abstrakter Formalität zu haben.¹¹

Wie sieht nun Rosminis Lösungsansatz aus? Wenn es sich bei dem genannten Dilemma um ein Problem des »Transfers« zwischen Einzelem und Allgemeinem handelt, zwischen subjektiver Moral und allgemeinem Sittengesetz, dann kommt jenen Institutionen, die als Vermittler fungieren,

¹¹ Eine aktuelle Verteidigung Kants gegen Hegels Formalismusvorwurf liefert INGEBORG MAUS, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt a.M. 1992, S. 261 ff.

eine ganz besondere Bedeutung zu. Zu diesen Institutionen zählt eben nach Rosmini die *società civile*. Ähnlich wie Kant auf der einen Seite, so könnte man sagen, umgreift er also die Spannweite zwischen abstrakter Universalität des Sittengesetzes und Verankerung im Subjekt; mit Hegel verbindet ihn andererseits die Aufmerksamkeit für die Konkretisation menschlichen Daseins in Familie, Gesellschaft und Staat, wo das Gesetz sich tatsächlich Geltung verschafft.

Zunächst zum wissenschaftlichen Ansatz: Während Rosmini für die Kirche als *societas religiosa*, wie oben angedeutet, eine eigenständige Ekklesiologie entwickelt, bilden – seiner Wissenschaftslehre zufolge – die bürgerliche Gesellschaft und das politische Handeln, das auf sie abzielt und das in ihr wirkt, den Gegenstand der »wissenschaftlichen Lehre von der Praxis« (gleich »angewandte Ethik«), der wiederum die triadische Einteilung in Moral – Politik – Recht entspricht. Konsequenterweise sind drei seiner Hauptwerke der »Moralphilosophie«, der »Philosophie der Politik« und der »Philosophie des Rechts« gewidmet.¹² Rosminis wissenschaftlicher Ansatz ist ontologisch, das heißt: Ausgangspunkt für die philosophische Reflexion (oder »Kontemplation«, wie Rosmini sagt) über Moral-Politik-Recht ist die Frage nach dem »Wesen« der Moral, der Politik, des Rechts. Das bedeutet im konkreten Fall der Politik: Bevor in klassischer Tradition Zweck und Instrumente des politischen Handelns erörtert werden, versucht Rosmini zu klären, was Politik überhaupt ist.

Der »fundamentalpolitische« Ansatz unterscheidet Rosmini von fast allen zeitgenössischen und späteren philosophischen Entwürfen der Politik. Zu Recht schreibt der italienische Philosoph Giuseppe Capograssi: »Wenn es einen Denker gibt, der die Notwendigkeit gespürt hat, sich über alle Fragen des Seins klar zu werden, dann ist es wirklich Rosmini. Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, alle Probleme des Lebens ohne Ausnahme zu reflektieren, mit einem Bedürfnis nach Konkretheit und nach Totalität, das man im modernen Denken außer bei Hegel nicht findet.«¹³

In Kontrast zu Rosminis Darlegung sind die politischen Philosophien der bedeutenden und einflußreichen Autoren des *Risorgimento* nämlich vor allem präskriptiv-dogmatisch: Sie schreiben dem Bürger, dem Staat, der Regierung vor, wie sie sein sollen, wie Politik generell sein soll; folglich handelt es sich, gemäß Rosminis Terminologie, tatsächlich um politische Philosophie und nicht um Philosophie der Politik, die fragt, was und wozu »Politik« überhaupt ist, was und wozu »Staat« überhaupt ist.

¹² *Filosofia della morale*, 1837-1838; *Filosofia della politica*, 1837-1839; *Filosofia del diritto*, 1841-1843.

¹³ GIUSEPPE CAPOGRASSI, »Per Antonio Rosmini« (1935); jetzt in: DERSELBE, *Opere*, Mailand 1959, Bd. 4, S. 100.

Ein Vergleich mit zwei »klassischen« politischen Studien der späteren Zeit, Benedetto Croces »Elemente der Politik«¹⁴ oder Giovanni Gentiles »Entstehung und Struktur der Gesellschaft«¹⁵ macht auch hier den Unterschied deutlich:¹⁶ Für Croce besteht Politik im politischen Handeln, welches ein Handeln nach Nützlichkeitskriterien und daher weder moralisch noch unmoralisch ist, sondern eine Abfolge von nützlichen Handlungen einer Gruppe von Individuen. Bei Gentile bedeutet Politik zuallererst aktiver Wille, verkörpert im Staat: Politik ist Handeln (attività) des Geistes als Staat, folglich ethisches Handeln selbst. Politik erscheint also bei beiden Autoren als Aktivität eines (utilitarisch oder ethisch handelnden) geistigen Willens, wobei die Strukturen und Formen, in denen sich politisches Leben und Sittlichkeit konkretisieren, unbeachtet bleiben.

Im Gegensatz dazu wird Rosminis Philosophie der Politik, die ebenso epistemologisch rigoros wie synthetisch-umfassend angelegt ist, geleitet von der Frage nach dem Sein und Dasein des Menschen in der Welt;¹⁷ folglich muß zunächst über dieses, über seinen Sinn und seine Grundlage gesprochen werden: »Der philosophische Teil der Politik sucht und findet in der menschlichen Natur selbst den Zweck der Gesellschaft, das wahre menschlich Gute (»il vero bene umano«), schreibt Rosmini in der »Philosophie der Politik«.¹⁸ Einige Kernaussagen aus Rosminis Anthropologie seien hier in Kürze beleuchtet. Rosmini spricht in der »Philosophie der Politik« selbst von einer »topographischen Karte des menschlichen Herzens«, die es zuallererst kennenzulernen gelte.¹⁹ Glück und Glücksverlangen spielen spielen in dieser »Herzenstopographie« eine entscheidende Rolle. Der Mensch möchte, schlicht gesagt, glücklich sein, er möchte ein gutes Leben führen. Rosmini betrachtet die natürliche Sehnsucht nach Erfüllung (appagamento), nach Glück (felicità), als das Proprium des Menschen – eine Sehnsucht, die sich erstreckt auf »natürliche« wie auf »übernatürliche« Ziele: »So behaupte ich«, schreibt er, »daß zuallererst der Wunsch (»amore«) nach allgemeinem

14 BENEDETTO CROCE, »Elementi di Politica«, in: *Etica e Politica*, Bari 1931, S. 213 und 216.

15 GIOVANNI GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Florenz 1946, Kap. VI, S. 1 und 8, sowie Kap. XII, S. 1 f.

16 Vgl. dazu die Einleitung von SERGIO COTTAS zur von ihm edierten *Filosofia della politica* Rosminis, Mailand 1985, S. 22.

17 Was Rosminis Ontologie angeht, so verweise ich auf die Studie von FRIEDRICH PFURTSCHELLER, *Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlegung der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855)*, Frankfurt a.M. 1977; hier wird Rosminis Beziehung zum Neothomismus erörtert. Pfurtschellers Untersuchung ist nicht zuletzt deshalb sehr hilfreich, weil der Autor anhand zahlreicher, ins Deutsche übersetzter Passagen Rosminis Seinslehre darlegt.

18 ANTONIO ROSMINI, *Filosofia della Politica* (zit. Anm. 16), S. 65.

19 IBIDEM S. 422.

Glück existentiell im Menschen ist und einen Platz in den natürlichen wie den übernatürlichen Dingen sucht ... Der Mensch mag ohne Wunsch nach Reichtum, nach Äußerlichkeiten, ohne Machtstreben, ohne Ruhmsucht, ohne Vaterlandsliebe sein, aber er kann nicht ohne Sehnsucht nach Glück sein; dieses Sehnen entsteht mit ihm, es ist keine Potenz, sondern es ist in actu von Beginn des Daseins der menschlichen Seele an; dieses Sehnen ist das höchste Bedürfnis, es ist die radikale Tendenz, es ist also ein Teil, und zwar ein existentieller Teil der Natur des vernünftigen und unsterblichen Menschen.«²⁰

Im allgemeinsten Sinne ist dieses dem Menschen eigene Sehnen ein Streben nach der Fülle des Seins, ein »Seinsbedürfnis«²¹. Insofern es sich auf das »Sein« als ideales, reales und moralisches Sein richtet, ist jedem Individuum zugleich das Bedürfnis nach Wahrheit, nach Wirklichkeit und nach Moralität zu eigen. Diese drei konstituieren als die apriorisch-ontologische Ausrichtung des Menschen auf ein unendliches Gut das Prinzip der Personalität des Menschen. »Die Wahrheit gehört zum Menschen und gestaltet ihn; die Tugend ist die Vollendung der menschlichen Person; die Glückseligkeit (felicità) ist jener vollkommene Zustand, zu dem das menschliche Urbedürfnis (sentimento essenziale), das heißt, die Natur des Menschen, immerfort hinstrebt; ... und die Erfüllung dieses Bedürfnisses kann nicht außerhalb der Tugend als der Vollendung der Person liegen« (Filosofia del Diritto IV, § 643).

Kein Zweifel also, daß Rosmini »erfülltes Leben«, »(be-)glückendes Leben« und »tugendhaftes Leben« in eins setzt. Die »Bedürfnisnatur« des Menschen besitzt im Gewissen jene Kontrollinstanz, die über das Glück, das er erstrebt und erreicht, zu urteilen imstande ist. Im Menschen gibt es eine intuitive Wahrnehmung (»sentimento fondamentale intellettuale«) des objektiven Seins, die in zweifacher Hinsicht, als Vernunft und als erkennender Wille (»volontà« als »principio razionale«), den Menschen als Person ausmacht. Dadurch, schreibt Rosmini in der »Philosophie des Rechts«, ist der Mensch in der Lage, »allgemein zu unterscheiden ..., zwischen dem, was zu respektieren ist, und dem, was nicht zu respektieren ist«. Die Anlage zum subjektiven intuitiven Erkennen der objektiven Wahrheit des Sittengesetzes nennt Rosmini bei anderer Gelegenheit »das göttliche Element« im Menschen, das Prinzip seiner ontologischen Besonderheit. Das innere Urteilsvermögen bezieht seine Wertkriterien demnach nicht aus dem Subjekt oder aus seiner Umwelt, sondern eben aus der Idee des Seins

20 ANTONIO ROSMINI, *Saggi di scienza politica*, hg. von G.B.Nicola, Turin 1933, S. 72.

21 Vgl. die Einführung von UMBERTO MURATORE zu Rosmini: *Etica e Politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?* Atti del XXIV Corso della Cattedra Rosmini, hg. von P. PELLEGRINO, Stresa 1991, S. 19.

selbst als der objektiven Wahrheit, die jenes erstrebt, erkennt, anerkennt. Die transzendenten Ziele des nach ewigem und absolutem Glück strebenden menschlichen Wesens sind im Hinblick auf das unendliche Prinzip dieses Strebens (auf die Idee des Seins) die Moralität und im Hinblick auf das absolute Objekt dieses Strebens (auf Gott) die Religiosität des Menschen.²²

Von dieser transzendenten Ausrichtung her ergeben sich nun weitreichende Konsequenzen, was die Gesellschaft- und Rechtslehre bei Rosmini betrifft. Zunächst einmal ist klar, daß sich Rosmini mit seinem Konzept in Opposition sowohl zum rationalistischen Subjektivismus als auch zum traditionalistischen Determinismus begibt.²³ Das Recht erscheint nämlich weder als Extrapolation einer subjektiven Ratio noch als gesellschaftlich tradierte Uroffenbarung des Schöpfergottes, vielmehr ist nach Rosmini das Recht Ausdruck des moralisch-religiösen Wesens der menschlichen Person, die den ontologischen und deontologischen »Schlüssel« darstellt, durch den sich dann die Perspektive öffnet auf alle Formen des Daseins, mithin auch auf die Dimension des Politischen.

»Politisch« heißt bei Rosmini eine Gesellschaft, sofern sie aus mehreren Individuen als Personen (»persone inquanto persone«) besteht, die qua Person-Sein Subjekte sind, das heißt Inhaber von Rechtstiteln, die ihnen a priori zukommen. (Folglich sind feudale Gesellschaften keine »politischen« Gesellschaften.²⁴) Die politische bürgerliche Gesellschaft setzt die Person voraus. Die Person ist Zweck, nicht Mittel dieser Gesellschaft. Daraus folgt als Imperativ: »Der Mensch muß die Personen behandeln als Zweck, das heißt, als solche, die einen eigenen Zweck haben.«²⁵ Während der erste Teil dieses Imperativs deutlich an Kant erinnert, verweist der zweite auf die Herkunft der Person-Natur des Menschen. Der Mensch ist selbst Zweck, weil er einen eigenen Zweck hat, und zwar dadurch, daß »das, was die menschliche Person zum Zweck macht, das göttliche Element ist, das ihr Gestalt gibt«, wie Rosmini in der »Philosophie des Rechts« (II, 544) schreibt. Die ontologische Besonderheit des Menschen, beruhend auf der erkennenden

22 Hierzu und zum Folgenden vgl. KARL-HEINZ MENKE (zit. Anm. 2), S. 255.

23 IBIDEM S. 110 f.

24 Rosmini differenziert noch genauer, wenn er von »Gesellschaft-Gemeinschaft« spricht: »Das Wohl der Gesellschaft ist nichts anderes als ein Ausdruck des individuellen Glücks ... Das konstituierende Gesetz der die Menschen unter sich verbindenden Gemeinschaft besteht darin, daß eine Mehrzahl von Einzelpersonen auf solche Weise verbunden sind, daß sie gemeinsam eine einzige moralische Person bilden. Von daher ist eine wirkliche Gemeinschaft nicht jene der Herren und Sklaven, auch nicht die bürgerliche Gesellschaft, insofern in ihr der Herrschende Herr seiner Untertanen ist, sondern nur insoweit er seine Untertanen regiert ... Allein die von Jesus Christus gegründete Gemeinschaft der Kirche ist ohne Abstriche Gemeinschaft im vollen Sinn dieses Wortes:«; zit. aus *Opere inedite di politica*, hg. von G.B. NICOLA, Mailand 1992, III, S. 396 f.

25 ANTONIO ROSMINI, *Filosofia della Politica* (zit. Anm. 16), S. 167.

Teilhabe am Göttlichen, bedingt sein Recht als Person, das Rosmini als »außer-gesellschaftlich«, unveräußerlich und universell, der menschlichen Würde inhärierend (*Filosofia del Diritto* III, § 239) bezeichnet. »Gesellschaftliches Recht« kann es nicht angreifen,²⁶ da es daher nicht abgeleitet wird, sondern selbst Prinzip dessen ist, was erlaubt, nützlich, erstrebenswert, allgemeingültig ist. Dies scheint mir betonenswert: Recht ist kein Derivat der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist Derivat des Rechts, das die Person selbst konstituiert. »Wenn die Quelle des Rechts die Gesellschaft oder der Staat ist«, kommentiert der Philosoph Michele Sciacca Rosminis Rechtslehre, »dann gibt es kein anderes Recht als das positive Recht, das vollständig von der Geschichte gebildet wurde. Für Rosmini hat der Mensch als Person inhärierende Rechte, deren Quelle die Person selbst ist; diese Rechte bestehen nicht deswegen, weil sie von einer äußeren Autorität, einer Gesellschaft, einem Staat oder sonst von jemandem anerkannt werden, als ob sie dem Menschen weggenommen werden könnten, sondern sie sind absolut seine eigenen Rechte, die seinem Person-Sein und seinem Mensch-Sein als solchem inhärieren.«²⁷ Und weiter: »Die Gesellschaft hat ihre Rechte, aber keine Gesellschaft hat das Recht, jenes Recht der Person zu negieren, das dieser in ihrer sittlichen Würde und mit ihren transzendenten Zielen zusteht.«²⁸

Nach Rosmini, so war gesagt worden, stellt die Natur des Menschen, genauer: ihre Finalität, das »wahre menschliche Gute«, den letzten Zweck der politischen Gesellschaft dar, woraus ihr unmittelbarer Zweck resultiert, ein gerechtes Zusammenleben der Menschen durch Gesetze zu ermöglichen, die dem »wahren menschlichen Guten«, der menschlichen Sittlichkeit adäquat sind. Kriterium zur Beurteilung politischer Systeme muß folglich sein, inwieweit sie den Weg dorthin befördern. Die politische Ordnung besitzt also selbst keine Kompetenz hinsichtlich des moralisch-religiösen Guten, wohl aber hat sie die Aufgabe, durch gesetzliche Regelung (*modalità dei diritti*) dessen Entfaltung zu unterstützen: »Die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft ist, ihrem unmittelbaren Zweck gemäß, beschränkt auf jene Seite der Moralität, die die äußere Gerechtigkeit unter den Menschen betrifft.«²⁹

Von daher betrachtet erscheint das *bonum politicum* oder *bonum sociale* als eine Art Teilmenge des wahren menschlichen Guten und damit als

26 ANTONIO ROSMINI, *Filosofia della Politica* (zit. Anm. 16), S. 215 f.

27 MICHELE FEDERICO SCIACCA, »Einleitung«, in: ANTONIO ROSMINI, *Die Politik als philosophisches Problem*, übersetzt und herausgegeben von I. Höllhuber, München 1963, S. 15.

28 IBIDEM S. 21.

29 Vgl. FRANCESCO TRANIELLO, *Società religiosa* (zit. Anm. 9), S. 108.

»Rudiment« des universalen Guten. Denn: »Der letzte Zweck, die Erfüllung der Seele, ist immer individuell, gänzlich im Subjekt verankert.«³⁰

Eine gerechte politische Ordnung, deren Leitprinzip die Sittlichkeit der Person ist, muß deren Entfaltungsmöglichkeit gegen jeglichen »despotischen«, ideologischen oder staatlichen Angriff sichern; Gewaltenteilung, Sicherung des Privatbesitzes, Auffassung von Regierung als »Amt«, Bewahrung der Vielfalt unabhängiger »intermediärer« gesellschaftlicher Einheiten, deren wichtigste die Familie ist, sind, Rosmini zufolge, Garanten der Unversehrtheit der Person.

Politik aus dem Geist des Christentums

Kehrt man noch einmal zu Rosminis Ausgangsfrage zurück, wie das Verhältnis von *societas religiosa* und *societas civilis* beschaffen sei, so lassen sich auf der Basis des bisher Gesagten einige Punkte präzisieren: Kirche und Religion beeinflussen die Gesellschaft indirekt dadurch, daß sie dem einzelnen die letzten, übernatürlichen Ziele aufzeigen. Durch das aus der Teilhabe am Göttlichen gewonnene Prinzip der unveräußerlichen Rechte der Person bringt sie außerdem ein dynamisches, Freiheit und Sittlichkeit förderndes Element in Geschichte und Gesellschaft. Schließlich findet die politische Gewalt in der *societas religiosa* ein letztgültiges Modell, an dem sie sich orientiert.

Wenn aber die Kirche in diesem umfassenden Sinne Rechtswahrerin ist, warum überantwortet Rosmini ihr dann nicht auch die rechtsprechende Gewalt? Tatsächlich zögert er an diesem Punkt, und seine Schriften im Umkreis des Revolutionsjahres 1848 zeigen, wie er in dieser zentralen Frage nach Lösungen sucht. Letztlich aber entscheidet er sich, eben aufgrund der historischen Erfahrung, die zur Französischen Revolution führte, gegen die judikative Kompetenz der kirchlichen Autorität in politischen Angelegenheiten und für die Konstruktion eines rein weltlichen, politischen, von Laien gewählten und mit Laien besetzten Gerichtshofs (*tribunale politico*). Nicht im Gewand politischer Macht, sondern als moralische Autorität soll die erneuerte Kirche in der erneuerten Gesellschaft wirken. Dies erscheint ihm als der geeignete Weg jener zweifachen Reformbewegung, die er vor sich sieht: Reform der Kirche durch Selbstbefreiung und Reform des Staates durch die Realisierung eines juridisch-politischen Systems, das die christlichen Werte, wie sie in der katholischen Doktrin bewahrt werden, zu seinem ureigensten Fundament macht. Damit bleibt ganz offensichtlich die überragende sinnstiftende Funktion der Religion für das moralische Bewußtsein der Gesellschaft erhalten.

30 ANTONIO ROSMINI, *Filosofia della Politica* (zit. Anm. 16), S. 263.

Daß die Reform des Staates möglich sei unter der Prämisse der unbedingten Anerkennung der katholischen Lehre als seiner geistig-moralischen Grundlage, schien Rosmini in der Zeit des Aufbruchs der vierziger Jahre nicht nur erstrebenswert, sondern durchaus wahrscheinlich. Aber seine Konzeption des Staates und der Politik traf dennoch nicht den Geist der Zeit. Unversöhnlich trat der Gegensatz zu Tage zwischen seinem Politik- und Staatsverständnis, das deduziert wird aus einem System objektiver Werte, die ein für alle Mal vorgegeben sind und die mit Hilfe der christlich erleuchteten Vernunft aufgefunden werden können, und einem »modernen« Politik- und Staatsverständnis, das auf der Idee vom rechtlich geschützten freien Spiel konkurrierender Wertvorstellungen, Weltanschauungen und ideeller Kräfte beruht. Glaubens- und Wertepluralismus blieb Rosmini, der an der absoluten Wahrheit der katholischen Lehre festhielt, fremd. Diese Position entfernt ihn von den Befürwortern eines »laizistischen« Staates, in dem Kirche und Staat getrennte Wege gehen, ebenso wie ihn auf der anderen Seite seine Kritik an der Idee eines machtgestützten Christentums im christlichen Staat von der intransigenten Linie unterscheidet. Denn Rosmini vertraute darauf, daß die christliche Lehre durch eigene Kraft, wenn sie nur von allem weltlichen Ballast, der sie verdunkelt, befreit werde, durch Vernünftigkeit und Wahrheit für jeden Menschen evident, »glaubhaft« und folglich politisch-gesellschaftlich wirksam sei. Solches Denken war unzeitgemäß, aber keineswegs folgenlos. Wie sich später zeigte, gingen von Rosmini wichtige Impulse für die Anfänge der christlich-demokratischen Bewegung in Italien aus. Bei ihm fand man die Idee christlich fundierter Politik im modernen Rechtsstaat vorgeprägt. Vor allem jene Katholiken, die – im Widerspruch zur Haltung des Heiligen Stuhls – ein konstruktives Verhältnis zum jungen italienischen Nationalstaat entwickeln und darin politisch aktiv werden wollten, beriefen sich auf Rosmini. Und seine Wirkung hält an: Als es nach dem Zusammenbruch des faschistischen Staates darum ging, die unbelasteten Traditionen nationalen und christlichen Denkens wiederzubeleben, auf die sich das Ethos der Republik gründen könne, setzte eine regelrechte Rosmini-Renaissance ein; seine scharfsinnige Ideologie- und Totalitarismuskritik, sein unbedingtes Festhalten an der Dignität der Person, sein Eintreten für ein politisch verfaßtes Gemeinwesen, das christliche Werte zu seiner moralischen Grundlage macht, sowie sein Konzept der Versöhnung von nationalem und christlichem Bewußtsein gaben ihm unerhörte Aktualität.

Es ist daher nicht erstaunlich, daß Rosmini auch heute wieder, da sich die italienische Christdemokratie durch Rückbesinnung auf ihre Wurzeln zu reformieren sucht und der italienische Nationalstaat durch separatistische Tendenzen gefährdet ist, als Anwalt christlichen Politikverständnisses und nationaler Integrität zitiert wird.