

zeigt wurde, aus, um in progressiver Weise das ganze Sein und Wissen einzuholen (262 f.). Einheit und Vielheit der Wirklichkeit werden harmonisiert, indem Rosmini aufzeigt, daß das Sein in gleicher Weise als Eines und Vieles anzusehen ist; es west nur in seinen drei Formen der Idealität, Realität und Moralität; keine dieser drei ist *de facto* ohne die beiden anderen anzutreffen (271). Jedes Seiende ist zugleich durch seine Erkennbarkeit (Objektivität), Aktivität (Subjektivität) und Liebenswürdigkeit (Heiligkeit) ausgezeichnet (280). Die moralische Form ist dabei das Band, das Subjektivität und Objektivität vor dem Auseinanderfallen aufgrund ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit und somit das Sein in seiner Einheit bewahrt (288). Zwischenmenschlich erweist sich diese Form als Band der Liebe zu den Mitmenschen; das rein geistige Erkennen des Anderen bewahrt eine Distanz, die nur durch das willentliche Annehmen bzw. liebende Bejahen dieses Anderen überwunden wird (290). Diesen Vorgang nennt Rosmini „Inobjektivation“ (289). Den „Synthesismus“ der Drei-Einheit des Seins stellt Rosmini dezidiert der Synthese Hegels entgegen (293–304). Das Sein selbst ist nicht Gott – hier vermeidet Rosmini jeden Pantheismus – doch es verweist auf ihn: So gelangt er auf verschiedenen Wegen von der Drei-Einheit des Seins zur Drei-Einigkeit Gottes, welche aber nicht aus Formen besteht, sondern aus subsistenten Personen (309–314).

D. versteht es, dem unbedarften Leser die komplexe und tiefe Gedankenwelt Rosminis in umfassender Weise nahezubringen, wobei gerade die Fülle des dargestellten Materials auch den Rosminikerer eine oder andere Mal nach diesem Buch greifen lassen wird. Als besonders wertvoll stellen sich dabei der ausführliche Fußnotenapparat und die recht aktuelle und reichhaltige Bibliographie dar. So wäre eine Übersetzung dieses Werkes in die deutsche Sprache mit Sicherheit ein wertvoller Beitrag zu dem hierzulande erwachenden Interesse an Rosmini.

M. KRIENKE

SOLARI, GIOELE, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico (1822–1827)*, herausgegeben von *Umberto Muratore* (Collana del bicentenario, Bd. 7). Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas 2000. 168 S., ISBN 88-8387-006-9.

Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) kommt zweifellos das Verdienst zu, das in der kirchlichen Tradition beheimatete scholastische Denken auf hoher Ebene mit der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus verbunden zu haben, wobei er ein für seine Zeit beachtliches Reflexionsniveau erreicht. Sein politisches Denken weiß sich gerade durch die philosophische und theologische Reflexion fundiert, was in seiner „Philosophie der Politik“ deutlich zum Vorschein kommt. Gerade vor diesem Hintergrund erweist sich die Beschäftigung mit Rosminis frühen politischen Studien als unbedingt geboten, wozu Solari mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag leistet.

Angeregt durch die politischen Ereignisse in Spanien, Neapel und Piemont des Jahres 1821 (9) und durch die Lektüre C. L. Hallers (12–14), fand Rosminis politisches Denken eine erste Gestalt in der „Ersten Politik“, wie Solari dessen erstes, unveröffentlichtes politisches Werk betitelt (18). Dieses war von der „Nostalgie“ für die alten Herrschaftsformen geprägt, welche auf Grundbesitz und wirtschaftlichen sowie politischen Privilegien fußten (28). Hiermit propagierte Rosmini letztlich einen „politischen und rechtlichen Konservatismus“, der an den Problemen seiner Zeit vorbeiging (32). Im ersten Teil entwickelt er die philosophischen Grundlagen der Politik (35). Explizit wendet er sich zunächst gegen einen Kapitalismus, welcher die Ethik vernachlässigt (Smith), gegen einen den ökonomischen Prozeß verherrlichenden Enzyklopädismus (Helvetius, Gioia) und die die Glückseligkeit des einzelnen im Staat auflösenden Lehren des Rousseau bzw. der Sozialisten (20–21). Seine traditionelle Staatstheorie geht dagegen davon aus, daß der natürlichen „Liebe zum Ruhm“ (*amore di gloria*), welche von der Philosophie und der Religion geformt sein muß, nur der monarchische Nationalstaat entspricht (22–23). Denn nur ein solcher entspricht dem natürlichen Miteinander der Menschen, welches von Gehorsamsstrukturen bestimmt ist und der rosminianischen, mit Augustinus und Thomas in Einklang stehenden Vorstellung von „Kontrakt“ entspricht (37). Dieser „Vertrag“ ist einerseits – entgegen Hobbes – von der natürlichen Liebe füreinander bestimmt (24), andererseits aber auch durch Autorität und bürgerliche Strukturen geprägt. Die Gesellschaft als „Akzidens“ ihres natürlichen Fundamentes bildet diese Strukturen des Herr-

schens und Gehorchens ab (25). Beeinflußt von Machiavelli und Botero verurteilt Rosmini daher die neuen Konstitutionen Frankreichs und Spaniens, denn das Volk sei nicht zum Herrschen bestimmt (27). Rosminis Konzeption der Monarchie beruht somit auf der Äquivalenz von „Eigentum“ (*proprietà*) und „Recht“ (*diritto*) bzw. „Gewalt“ (*potere*) (29), welche allerdings unter der Ägide von Gerechtigkeit und Caritas stehen müssen (28). Die ideale Einheit von natürlicher und faktischer Gesellschaft begegnet somit lediglich in der religiösen Gesellschaft, die auf den moralischen Beziehungen der Bürger untereinander fußt (31). Letztlich führt Rosmini den Verfall der Monarchien auf das Auseinandertreten von Recht und Moral zurück, worin die Antithese von „natürlicher“ und faktischer Gesellschaft zum Vorschein kommt (30). Diese Konzeption, welche die staatliche Herrschaft auf dem Eigentum fundiert und gegen die „anderen Klassen“ verteidigt, um den sozialen Frieden zu wahren, wird Rosmini spätestens 1827 verworfen haben (137). Im zweiten Teil, welcher den ersten wissenschaftlich umsetzt (35), verdeutlicht er zunächst, daß für ihn die „absolute Macht“ keine freischwebende ist, sondern an das „Gesetz Gottes“ zurückgebunden sein muß, will sie nicht zum Despotismus oder zur Tyrannei degenerieren wie im Falle Österreichs (Joseph II.). Dabei vermeidet Rosmini durch eine saubere Trennung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung die Entwertung irdisch-politischer Entscheidungen und Systeme – durchaus in Opposition zu Maistre (74). Nach einer Analyse des „revolutionären Geistes“ (39–41) zeigt Rosmini auf, wie eine „politische Regeneration“ nur über eine philosophische, d. h. moralische und religiöse, möglich ist (49). Hierbei zielt er v. a. auf die nationalstaatliche Bewegung Italiens (46). Fürst und Volk dürfen nicht getrennt voneinander betrachtet werden (61): Während dem Fürst die Herrschaft zukommt, sollen die Untertanen selbstlos folgen. Die *volonté générale* soll sich dabei in konstitutioneller Weise ausdrücken (konstitutionelle Monarchie; 62–63).

Nach seiner Übersiedelung von Rovereto nach Mailand überarbeitete Rosmini zunächst das erste Buch des ersten Teiles der *Politica prima*, wobei er – Solari zufolge – zu einem deutlich höheren Reflexionsniveau gelangte (83). Gegen Rousseau betont er zunächst den Vorrang der Glückseligkeit (*felicità*) des einzelnen vor dem kollektiven Wohlbefinden. Während im natürlichen Stand Geist und Sinn sich noch in Übereinstimmung befanden und so die Glückseligkeit garantierten, muß diese in der modernen Gesellschaft aufgrund der Vorrangstellung des Gesetzes erst wieder mittels Moral und Religion hergestellt werden (88). Läßt sich die Politik jedoch von christlichen Prinzipien leiten, eröffnet sich ihr auch gleichzeitig der übernatürliche Horizont (89). Denn die Gesellschaft besteht nicht nur aus ihrer äußeren rechtlichen Form, sondern – vergleichbar der Seele – auch aus „einem inneren spirituellen und moralischem Leben“ (92). Zur juristischen Konstitution einer Gesellschaft muß stets jene „Administration“ (*amministrazione*) hinzutreten, welche den Intellekt zum übernatürlichen Ziel, Gott, hinfinalisiert (93). Dieses spirituelle Band läßt die Gesellschaft zu einem einzigen – und nicht nur äußerlich-akzidentell konstituierten – Körper werden, worin individuelle und gemeinschaftliche Interessen, Freiheit und Gesellschaft zueinander vermittelt werden (96–99). Dies sieht Rosmini jedoch nur in Kirche und Familie verwirklicht (97–99). Für den weltlichen Staat stellt es sich dabei oft als eine „Illusion“ heraus, mit „partikularen und begrenzten Mitteln generelle Ziele erreichen“ zu wollen (101).

Hernach ging Rosmini das Problem des „natürlichen Rechtes“ (*Diritto naturale*) an, wobei schon deutliche Konturen seiner späteren philosophischen Werke sichtbar werden (106). Hierbei wurde er v. a. von V. T. Falletti beeinflusst (119–123). Da dem Menschen die „Form der Gerechtigkeit“ (*forma della giustizia*) *apriori* vorgegeben ist, kann er einerseits in deren Applikation auf die empirische Situation seine situativen Handlungskriterien bzw. andererseits auf dem Weg der Reflexion die „natürlichen Ausdrucksweisen der reinen Gerechtigkeit“ ermitteln (111.119). Die ersten Gesetze sind weder von der Gewalt (Hobbes, Pagano) noch von einem Pakt (Rousseau) deduzierbar, sondern „Vorschriften des moralischen Gewissens“ (112–113). Somit pflichtet er der historischen Rechtsschule Savignys bei, welche das Recht aus der Analyse der Bräuche ableitet, in denen sich die Spuren der „ewigen Gerechtigkeit“ finden (114). Auch die höchsten Prinzipien wie jene der Personalität und der Freiheit sind letztlich zurückbezogen auf das „göttliche Recht“ (124). Diese Erkenntnis der fundamentalen Rechte läßt Ros-

mini seine Position von 1822/23 überwinden. Nun soll die Gesellschaft nicht nur funktionieren, sondern auch gerecht sein (137). Wenn im 18. Jhd. mit dem Christentum auch Brauch und Tradition bekämpft wurden, ist dies Bestandteil jener Fehlentwicklung, die das Recht von seiner moralischen Kraft abtrennt (Montesquieu, Helvetius). Das Gesetz verlangt aus sich heraus nach der Caritas (115). Das konkrete Recht fußt letztlich auf der Korrelation von Freiheit und Eigentum (125), was aber den Gottesbezug nicht tangiert, so daß Staat und Kirche auf getrennte, je eigene Aufgaben bezogen sind (126–127).

Die *Naturale costituzione della società civile* („Natürliche Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft“) gliedert das *Diritto naturale* als ersten Teil des zweiten Buches in die *Politica seconda*, Rosminis mailändisches Werk, ein (133). Zunächst wiederholt und modifiziert er das Prinzip der „personalen Repräsentanz“ (*rappresentanza personale*) von 1822/23; den unteren Schichten werden nun durchaus politische Rechte zugesprochen – gemäß ihrer gesellschaftlichen Stellung. Hierdurch weist er die Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus zurück, da der Staat nicht in erster Linie auf der Gleichheit von Gewalt, sondern von Interessen fuße (140). Dem rechten Zueinander von Gewalt und Eigentum dient das „politische Tribunal“ („Tribunale politico“). Angelehnt an den Gedanken des „Grolls“ (*risentimento*), welcher sich unwillkürlich einstellt, wenn das Naturgesetz verletzt wird, und den Rosmini im *Diritto naturale* daher als Indiz für selbiges gesehen hatte, hat dieses Gericht die Aufgabe, über die Regierungshandlungen zu wachen (143). Indem er die „politische Geschichte“ als „Geschichte des Gleichgewichtes zwischen der bürgerlichen Macht und dem Reichtum“ bzw. Eigentum sieht und hierin Marx z. T. vorwegnimmt, wird das „Tribunal“ als Organ politischer Gerechtigkeit notwendig (147), dessen Funktion zuvor von der Kirche ausgeübt worden war (149). Dieses Gleichgewicht, von einer konstitutionellen Monarchie wie der englischen am besten wirksam, sei gerade von der Französischen Revolution zerstört worden (148).

Mußte Rosmini die Arbeit an seinem politischem Werk aus internen, systemlogischen oder äußeren, zeitpolitisch bedingten Gründen auch häufig unterbrechen, präsentiert sich sein Denken doch als Einheit und seine späteren politischen und rechtsphilosophischen Arbeiten „ergänzen [hierzu nur] wenig substanzvoll Neues“ (162).

Die Neuauflage dieses bereits 1938 erschienenen Bandes G. Solaris verdeutlicht die Profundität und bleibende Bedeutung seiner grundlegenden und richtungsweisenden Forschungen zur Frühentwicklung des politischen Denkens Rosminis, dessen Rang für seine späteren politischen und philosophischen Werke kaum überschätzt werden kann. Solari zeigt dabei in überzeugender Weise das Ineinander von politischem und philosophisch-theologischem Denken Rosminis.

M. KRIENKE

LUBAC, HENRI DE, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Œuvres complètes; vol. 22), Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 350 S., ISBN 2-204-06610-9

Die VI. Sektion der de-Lubac-Gesamtausgabe ist seinen Schriften über den Buddhismus gewidmet, die, wie de Lubac (= L.) einmal ironisch sagte, in den Jahren entstanden, als es ihm verboten war, über die christliche Religion zu veröffentlichten. Sie umfaßt zwei Bde.: „Aspects du bouddhisme“ (mit den zwei Teilbänden „Christ et Bouddha“ und „Amida“) und dem hier vorzustellenden. Dieser verdankt seinen Ursprung dem Versuch des Verfs., ohne eigene Kenntnis der orientalischen Sprachen, bloß aufgrund von Übersetzungen, sich dadurch einen zusätzlichen Zugang zum Phänomen des Buddhismus zu bahnen, daß er sich in die Geschichte seiner Erforschung durch Europäer einarbeitete, die zugleich die Geschichte der Deutungen und Stellungnahmen war. Denn natürlich geht es L. als Theologe letztlich nicht um eine bloße Kenntnisnahme dieses großen östlichen Religionsbaums, sondern um die Frage, wie eine Auseinandersetzung der christlichen Theologie damit auszusehen hätte. Er ist der Meinung, daß der Buddhismus, als das bedeutendste Erzeugnis des religiösen Geistes der Menschheit außerhalb der Offenbarung, für das Christentum heute und morgen der wichtigste Gegenstand einer Konfrontation ist. – Eine Vorstellung des Buddhismus selbst wird in diesem Buch nicht gegeben. L. wendet sich an einen Leser, dem dessen Grundzüge bekannt sind.