

eine „augustinische Wende“ durchmacht, bei der das Ich nicht mehr wie in der kantnahn Phase der archimedische Punkt ist, sondern der Primat des Absoluten vor dem Ich betont wird (436). Zuvor geht sie aber der Frage nach, wie Kant vom Begriff Gottes als des transzendentalen Ideals schließlich auf einen heiligen und gerechten Welturheber kommt, um im Spiegel dieser Ergebnisse Fichte zu betrachten: „Die Position Kants kann man paradox kennzeichnen als negative Theologie ohne Mystik [...]. Die Vernunft drängt auf diesen göttlichen Urgrund, den wir in sich selbst nicht bestimmen können, den wir aber von unserer Perspektive der Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes aus analogisch und bloß relational als moralischen Welturheber fassen“ (463). *Jan Berg* befaßt sich mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kant und Hegel (493–515), *Rudolf Langthaler* mit der Kantkritik des späten Schelling (517–560), *Margit Ruffing* mit Schopenhauers Kritik (561–582), und schließlich *Jean Greisch* mit Paul Ricceurs Kantdeutung (583–608). Er folgt *Mario Caimis* mehr bibliographische Zusammenstellung von spanischen Arbeiten zu Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, während *Peter Schulz* die anglo-amerikanische Philosophie und ihre Sicht des *summum bonum* Kants in den Blick nimmt (631–650). *Jakub Sirovatka* untersucht Kants Wirkung in den slawischen Ländern (651–661), während *Wolfgang Erb* mit sichtlichem Engagement eine Brücke zur Kyoto-Schule und damit zur Reflexion auf das absolute Nichts in buddhistisch inspirierter Philosophie zu schlagen versucht (663–694).

Es gelingt im vorliegenden Werk, das facettenreiche Bild, das Kants Philosophie bietet, aufzuschlüsseln, und so wird eine ganze Reihe erfrischender, aber auch kontroverser Interpretationsversuche geboten. Der Bd. 15 der Kant-Forschungen wird aufgrund seiner hohen wissenschaftlichen Qualität in der Diskussion des Kantjubiläums und darüber hinaus eine wegweisende Rolle spielen. Die Denkanstöße, die von ihm ausgehen, werden die Exegese Kants in jedem Fall befruchten. U. L. LEHNER

SPIRI, SILVIO, *Essere e sentimento*. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini (Idee/anthropologia; Band 141). Rom: Città Nuova Editrice 2004. 288 S., ISBN 88-311-0141-2.

„Die menschliche Person bildet den unüberwindlichen Ausgangspunkt für jede Reflexion juridischer, ethischer, politischer, ökonomischer, wissenschaftlicher oder philosophischer Art. Gegen die Negation und die Auflösung des Personbegriffs, gegen die wiederkehrende Versuchung der Gewöhnung an ein geheimnisvolles und unbekanntes Sein erhebt sich die Notwendigkeit, ein stabiles und sicheres Fundament für die Anthropologie zu suchen“ (7). Mit dieser „starken“ Formulierung seiner Intention eröffnet Spiri (= S.) sein Werk zur Rosminischen Anthropologie. Damit entspricht er konzeptionell exakt dem Rosminischen Herangehen an die Anthropologie, die dieser erst konzipiert, nachdem er in seinen erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Ausgangswerken Methode und systematische Stellung der Anthropologie im ganzen der Philosophie ermittelt hat. Damit war aber auch bereits klar, welche Intention seine Anthropologie beherrscht, nämlich diejenige, die er bereits zum Grund seiner ersten philosophischen Hauptwerke gemacht hatte: die Analyse und Überwindung der tiefen Krise seiner Zeit in Ethik, Politik, Recht und allen gesellschaftlichen Bereichen, einer Krise, die ihren Grund in einem tiefgreifenden Verfall des philosophischen Denkens besitzt, dem es nicht mehr gelingt, die Fragen nach „Wesen“ und „Sinn“ einzuholen.

Mit seinem „Programm“ erfüllt S. gleich auf den ersten Seiten zudem die „Rechtfertigung“ seiner Untersuchung, sich mit seinem aktuell erschienenen Werk gegen eine in den letzten Jahren numerisch wachsende Spezialliteratur zur rosminischen Anthropologie abzusetzen und seine eigene Interpretation innerhalb dieser zu plazieren: Unter dem Titel „Sein und Empfinden“ geht es ihm um die ontologische Fundierung der rosminischen Anthropologie. Damit verweist er aber in erster Linie nicht auf die angedeuteten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen derselben, sondern auf deren prospektive Funktion für die weitere Entwicklung des Denkens Rosminis, innerhalb dessen die Anthropologie nicht nur konzeptionell, sondern auch räumlich gesehen in der Mitte angeordnet ist: Nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung bildet die Anthropologie die Verbindung sowohl zur „praktischen“ Philosophie Rosminis (insbes. der Philosophie der Politik und des Rechts) als auch zur ontologischen Grundlegung des „regressiven“



Denkweges in der Ontologie (*Teosofia*). Der Mensch vollzieht sich „nach außen“ in Relation, „nach innen“ offenbart er aber ein ontologisches Fundament, ein Residuum, das jeder relationalen Verfügbarkeit entzogen bleibt. Dies speist die charakteristische Rosminische Kennzeichnung des Menschen als „relatio subsistens“, eine Bezeichnung, welche die christliche Tradition zuvor nur auf die göttlichen Personen bezogen hatte. Rosmini macht in dieser philosophischen Figur mit der neuzeitlichen Wende zum Menschen Ernst, ohne dabei die Sphäre Gottes zu verletzen, sondern vielmehr um dessen größerer Ehre innerhalb des neuzeitlichen Denkens willen. All diese Dimensionen bringt S. in seiner Einleitung, gleichsam der Ouvertüre zu seiner Abhandlung, zum Anklingen.

Das „Herz“ der Analysen S.s, die auf jeder Seite von der Profundität und Akribie des Autors zeugen, stellen eindeutig die Kap. 4 und 5 dar: Hier löst er seinen Titel ein, den Menschen als innere Ordnung und ineinandergreifendes, „synthetisierendes“ Gefüge von verschiedenen Ordnungen des „Empfindens“ (*sentimento*) zu beschreiben, wobei dieser Begriff hier nicht psychologisch verflüchtigt werden darf, sondern gerade die ontologische Fundierung der Person verbürgt. Ohne darauf näher eingehen zu können, sei die Originalität Rosminis gerade in diesem Konzept herausgehoben, in dem er die Ergebnisse neuzeitlicher Wissenschaft mit den Ansprüchen des klassisch-mittelalterlichen Denkens verbindet. Es kennzeichnet sein Programm, die gültigen Erkenntnisse dieses Denkens in der Neuzeit wieder neu einsichtig und philosophisch verständlich zu machen, worin auch sein eigentlicher Beitrag zu einer Neuerrichtung der „christlichen Philosophie“ und der „Theologie“ in der ersten Hälfte des 19. Jhdts. liegt. S. vollzieht hier die ausführlichen Überlegungen der Rosminischen *Antropologia in servizio della scienza morale* [*Anthropologie im Dienst der moralischen Wissenschaft*] in einer Detailliertheit nach, wie sie bislang noch von keiner Spezialabhandlung zu dieser Thematik vorgezogen wurde. Der Einbezug der *Psicologia* vervollständigt die Betrachtung. Zudem bezieht S. auch die Rosminischen Bezugnahmen auf die Philosophen der antiken und mittelalterlichen Tradition (Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas) sowie der Neuzeit (Kant, Fichte, Hegel) mit ein. Eine kritische Herausstellung der Radikalität, in der Rosmini – sich stets in der christlichen Tradition verstehend – gerade die mittelalterliche, insbesondere Thomasische Anthropologie weiterbildet (die Übertragung der „relatio subsistens“ auf den Menschen), wird jedoch leider nicht durchgeführt, ebenso wenig wie die Rezeption der neuzeitlichen Psychologie bzw. der mögliche Rosminische Rückbezug auf die französische Tradition (z. B. Malebranche) ein Thema der Abhandlung darstellt. Diese m. E. für die Rosmini-Interpretation entscheidenden und die philosophiehistorische Bedeutung Rosminis begründenden Anfragen an seine Anthropologie übersteigen jedoch die Zielsetzung dieser Studie.

Als besonders erfrischend erweist sich indes der Zugang S.s zur rosminischen Anthropologie. Im ersten Kap. (Wesentliche Charakteristika der Philosophie) geht er zunächst auf die Besonderheit des Themas der „philosophischen Sprechweise“ bei Rosmini ein. Wenngleich Rosmini dieses immer nur streifte, weswegen es auch bisher von der Rosminikritik nahezu unentdeckt geblieben ist, trifft es in die Mitte des Rosminischen Neuansatzes, der gerade durch eine neue philosophische Konzipierung der klassischen Philosophie deren gültige Ergebnisse in die Neuzeit zu transferieren suchte. Sodann stellt S. Überlegungen zu den das Rosminische Denken charakterisierenden Konzepten der „Einheit“ und „Vollständigkeit“ an, die Rosmini stets als die herausragenden Merkmale seines philosophisch-theologischen Neuansatzes gesehen hatte. Dann greift er die spezifisch rosminische Denkfigur in den Punkten zur philosophischen Methode und zum Verhältnis von Tradition und Neuzeitlichkeit bei Rosmini auf, um dieses einleitende Kap. mit der Betrachtung über die Rosminische „Enzyklopädie“, Resultat seines Denkens in „Einheit“ und „Vollständigkeit“, zu schließen. Die beiden folgenden Kap. bereiten dann die spezifische Thematik dieser Abhandlung vor, indem sie das ontologische Denken Rosminis vorstellen (Kap. 2) und die Anthropologie innerhalb dessen lokalisieren (Kap. 3). Diese wird sodann in seiner zusammenfassenden Charakterisierung des Rosminischen Denkens als „personalistische Ontologie“ deutlich: Die ontologische Einheit des Seins vollzieht sich in einem gegenseitigen Sich-Durchdringen der drei gleichursprünglichen Formen Idealität, Realität und Moralität, die sich im Bereich des endlichen Seins im Menschen sozusagen überkreuzen und damit in diesem den



Kulminationspunkt des endlichen Seins darstellen. Gleichzeitig ist dies aber kein abgeschlossener Punkt, sondern er weist aufgrund der Transzendenz des Seins über sich hinaus, auf die absolut-personale Begründung dieser drei Formen in der Vollkommenheit des göttlichen Seins, das sich nicht in drei abstrakten Formen, sondern in der Fülle der Lebendigkeit der göttlichen Personen vollzieht. In dieser triadischen Konzeption vermag Rosmini die besondere Stellung der moralischen Form herauszustellen. Indem S. dieses *proprium* des Rosminischen Denkens im letzten Kap. nachvollzieht (Kap. 6), knüpft er an die aktuelle Tendenz in der Rosmini-Interpretation an, das eigentlich Neue des Rosminischen Ansatzes in der ontologischen Begründung der Moralität in der gleichnamigen ontologischen Form zu erkennen: Diese „hebt“ die Spannung von Idealität und Realität, von Objektivität und Subjektivität, nicht in einer die ontologische Positivität nivellierenden Identifikation auf, sondern versöhnt diesen Gegensatz in einer dritten Form, die das „Band“ zwischen beiden darstellt und somit die Dimension der Versöhnung und der Liebe ontologisch begründet. Darin liegt die rosminische Stoßkraft gegen die idealistische Dialektik und die Mitte seines „christlichen Denkens“, das die Kulmination des Seins nicht in einer abstrakten Wahrheit, sondern in der subsistenten Liebe, die aus dem liebenden Vollzug des göttlichen Seins entspringt, erkennt.

Der Autor zeigt sowohl in der Analyse des rosminischen Originals als auch in der kritischen Diskussion seine profunde Einarbeitung in diese Thematik. Das wachsende Interesse an der Rosminischen Anthropologie perzipierend und dieses aufgreifend, formuliert er mit seinem Werk grundlegende Prinzipien zur Erforschung dieses Gegenstandes, welche für die weitere Forschung von fundamentaler Bedeutung sein werden. Sich mit allzu pointierten Aussagen und allzu persönlicher Kritik zurückhaltend, ist es als Grundlagenwerk auf der ganzen Linie überzeugend. Es ist ein wertvoller Beitrag sowohl für die italienische Fachdiskussion, kann aber auch dem italienischkundigen Interessierten hierzulande einen guten Einstieg in die Rosminische Anthropologie vermitteln.

M. KRIENKE

GREISCH, JEAN, *Le Buisson Ardent et les lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Les Éditions du Cerf. Tome I: Héritages et héritiers du XIXe siècle. 2002, 626 S., ISBN 2-204-068578; Tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques. 2002, 555 S., ISBN 2-204-07103-X; Tome III: Vers un paradigme herméneutique. 2004, 1025 S., ISBN 2-204-07335-0.

Greisch (= G.), kürzlich emeritierter Professor für Philosophie am Institut Catholique in Paris, bietet in diesem groß angelegten, nun abgeschlossenen Werk eine umfassende Darstellung der (bisherigen) Religionsphilosophie. Diese ist ihm eine relativ junge Wissenschaft, die noch dabei ist, sich zu suchen. Ihre Geburtsstunde ist das Ende des 18. Jhdts.; Sigismund von Storchenau SJ verwendet als erster ihren Namen; ihr eigentlicher Beginn sei im Kontext des Pan- und Atheismusstreits zu suchen. Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist das Phänomen der Religion in der Totalität ihrer Manifestationen (Glaubensthesen, Riten, Moralen, Formen der Innerlichkeit und der Autorität). Absicht der Religionsphilosophie ist es, die Religion zu „denken“. Näherhin umschreibt G. die Aufgabe der Religionsphilosophie so: Es gilt, „den Sinn der positiven Religionen zu erhellen, statt aus freien Stücken einen Begriff der Religion zu konstruieren“, wie das die Aufklärung versucht. Die Religionsphilosophie ist – das macht eines ihrer Probleme aus – trotz gewisser Überschneidungen, zu *unterscheiden* einerseits von der philosophischen Theologie, andererseits von der *philosophie religieuse* (I, 25–44). Eine philosophische Theologie gehört zur Philosophie selbst, schon bei Heraklit, klar dann bei den Metaphysikern Platon (der das Wort *theologia* eingeführt hat) und Aristoteles, bis heute, in den Versuchen, den Impuls der Metaphysik zu erneuern. Eine Theorie der konkreten Religion wird da aber kaum gegeben. – Die *philosophie religieuse* wiederum ist das Werk von religiös suchenden Menschen, die die innere Rationalität des Gefundenen philosophisch verstehen wollen. Als Beispiele nennt G. die „Konvertiten-Philosophie“ von Augustin, Pascal, Newman, Blondel, S. Weil, E. Stein usw. Daß die Religionsphilosophie am Ende des 18. Jhdts. entstehen konnte und mußte, zeigt G. (I, 44–53) vor allem durch den Hinweis auf drei, von H. Lübbe herausgehobene Ergebnisse der Aufklärung: die