

Rosmini und die deutsche Philosophie

Zur Aktualität der Kant- und Idealismusrezeption Antonio Rosminis

VON MARKUS KRIENKE

Incipit

Eine Reihe von neueren Forschungsarbeiten in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie zum Denken Antonio Rosminis (1797–1855) sind Anzeichen eines wachsenden Interesses an „Italiens größte[m] Denker des 19. Jahrhunderts“¹. Immer wieder wird dabei auf die Relevanz von dessen Kant- und Idealismusrezeption hingewiesen und somit der Versuch unternommen, seine Bedeutung über die Grenzen Italiens hinaus zu erweitern und ihn als eine der großen Figuren der europäischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts auszuweisen. Dieser Anspruch ist jedoch rechtfertigungsbedürftig und fordert aus diesem Grund derzeit verschiedene Wissenschaftler aus Philosophie und Theologie heraus, sich mit der bislang in Deutschland noch nicht wahrgenommenen Kant- und Idealismusinterpretation Rosminis zu beschäftigen. Ausdruck verschaffte sich dieses neue Interesse jüngst im Rahmen einer internationalen philosophischen Tagung mit dem Titel „Rosmini und die deutsche Philosophie“², die anlässlich des 150. Todestages Rosminis in diesem Jahr stattfand³. Die in diesem Symposium in die Öffentlichkeit getragene Debatte orientierte sich dabei an den beiden Leitfragen, worin die Bedeutung der rosminischen Rezeption des Denkens Kants und der Idealisten überhaupt liege beziehungsweise was seine Kritik zu einer besonderen mache, so daß sie sich von derjenigen der anderen großen Interpreten und Kritiker Kants und des Idealismus abhebt. Intention der folgenden Ausführungen ist es, den theoretisch-systematischen Hintergrund wie den aktuellen Stand dieses wissenschaftlichen Diskurses zu skizzieren.

¹ I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, München-Basel 1969, 44.

² Vom 27. April bis zum 1. Mai versammelten sich im deutsch-italienischen Kongresszentrum „Villa Vigoni“ am Comer See vierzig Forscher, weitgehend aus Deutschland und Italien, aber auch aus der Schweiz, aus den USA und aus Argentinien. Diese Tagung wurde im Rahmen des Forschungsprojekts des Lehrstuhls für Christliche Philosophie der Universität München zur Erforschung und Promotion des Denkens Rosminis in Deutschland (Markus Krienke) in internationaler Zusammenarbeit mit dem Zentrum „Villa Vigoni“ (Christiane Liermann) organisiert. Die gehaltenen Referate stammen von den folgenden Teilnehmern: F. De Giorgi, P. De Lucia (alle Mailand), M. L. Facco (Genua), C. M. Fenu (Frankfurt am Main), J. F. Franck (Buenos Aires), W. G. Jacobs, M. Krienke (alle München), C. Liermann (Villa Vigoni), G. Lorizio (Rom), L. Malusa, G. Messina (alle Genua), K. Müller (Münster), U. Muratore (Stresa), S. Muscolino (Palermo), G. Nocerino (Lecce), P. P. Ottonello (Genua), F. Percivale (San Remo), S. Poggi (Florenz), F. Ricken (Washington/München), J. Rohls, G. B. Sala, H. Schöndorf (alle München), M. Schulz (Bonn), S. Spiri (Rom), F. Traniello (Turin), A. M. Tripodi (Genua). Vgl. zur Tagung näherhin auch die Homepage derselben: www.rosmini2005.de.

³ Einführend zu Rosmini vgl. *M. Dossi*, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil, Stuttgart 2003; *G. Lorizio*, Antonio Rosmini Serbati 1797–1855. Un profilo storico-teologico, Rom 2005; vgl. auch das Sonderheft der Münchener theologischen Zeitschrift zum 150. Todestag Rosminis: Rosmini – Wegbereiter für die Theologie des 21. Jahrhunderts (= MThZ, Heft 1, 56 [2005]). Literaturberichte liegen vor von *M. Krienke*, Ein Denken zwischen Tradition und Moderne. Zum 150. Todestag Antonio Rosminis (1855–2005), in: PhLA 57 (2004) 369–394; 58 (2005) 43–70; *K.-H. Menke*, Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855), in: ThRv 93 (1997) 267–280.

Die Problematik

Blickt man auf die Ausgangslage dieser Problematik, stellt sich unwillkürlich die Frage, aus welchem Grund Rosmini in Deutschland bislang von der philosophischen wie theologischen Forschung umgangen wurde.⁴ Die komplexen und nur in einer geistesgeschichtlich umfassenden Erörterung zutage tretenden Gründe dafür können in einer ersten und einfachen Systematisierung grob in „innere“ beziehungsweise „äußere“ Gründe aufgeteilt werden. Dabei werden im folgenden unter den „inneren Gründen“ diejenigen verstanden, die aus der rosminischen Denkform selbst sowie aus ihrer Interferenz mit der damaligen geistesgeschichtlichen Situation und deren Entwicklungen resultieren. Sie beruhen auf den philosophischen und kulturellen Bedingungen, auf die das rosminische Denken im 19. Jahrhundert traf. Die „äußeren Gründe“ für eine nahezu völlige Nichtbeachtung der rosminischen Auseinandersetzung mit dem Denken Kants und der Idealisten wurden dagegen von außen her dem rosminischen Denken auferlegt, gehorchen mithin interpretativen Schemata, die nicht aus einer Analyse des rosminischen Denkens selbst gewonnen wurden, sondern diesem vielmehr übergestülpt worden sind. Damit erweisen diese sich in ihrer geschichtlich-konkreten Gestalt als Mißverständnisse oder Vereinnahmungen des rosminischen Denkens seitens seiner Kritiker und Rezipienten.

Eine kurze Betrachtung der „inneren Gründe“ der Nichtbeachtung Rosminis und seiner Kant- und Idealismusrezeption in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie muß bei einer Analyse von Rosminis Intention selbst ansetzen. Diese bestand zweifelsohne darin, eine neue „christliche Philosophie“ zu begründen und dazu auch mit den Methoden der damaligen katholischen Dogmatik zu brechen.⁵ Nach Rosmini mußte es um des Wahrheitsanspruchs des Christentums willen möglich sein, dessen zentrale Inhalte auch dann dem Menschen vernünftig darzulegen, wenn man nicht – objektiv – von Gott ausgeht, sondern – subjektiv – vom Menschen. Zu diesem Ziel verwarf Rosmini nicht nur die mittelalterlich-scholastische Methode der Theologie, sondern genauso den in den damaligen philosophischen und theologischen Schulen Italiens noch vorherrschenden Sensualismus, da dieser in seiner Ablehnung eines transemprischen Wirklichkeitsgrundes gerade nicht in der Lage sei, eine metaphysische Basis für eine erneuerte Philosophie und Theologie bereitzustellen. Statt dessen wird Rosmini auf die philosophischen Entwicklungen in Deutschland aufmerksam. Einzig im philosophischen Programm Kants und der Idealisten erkennt er zu seiner Zeit einen gültigen methodischen Ansatzpunkt für eine Erneuerung der Philosophie. Da diese Einsicht sein gesamtes weiteres Denken prägen sollte, kann eigentlich überhaupt erst ab diesem Zeitpunkt von der Herausbildung einer eigenen, originären Denkform Rosminis gesprochen werden.⁶ Und als Rosmini dann im Jahr 1830 sein erstes philosophisches Haupt-

⁴ Vgl. hierzu *M. Krienke*, Antonio Rosmini in Deutschland, in: *Dossi*, Antonio Rosmini (Anm. 3), 9–39.

⁵ „Zur Zeit beschäftige ich mich mit der Reform der Philosophie: Ich möchte eine *christliche Philosophie* vorbereiten“ (Brief an G. B. Loewenbruck vom 17.03.1829, in: *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, 13 Bände, o. Hg., Casale Monferrato 1887–1894 [im folgenden: EC], III, 53).

⁶ Bereits die ersten Wahrnehmungen Rosminis in Deutschland charakterisieren übereinstimmend sein Denken als durch die neuzeitliche Philosophie geprägt. So urteilt kein Geringerer als Christian Hermann Weiße in einer Rezension in der *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*: „In diesem Grundtypus, in der Form der Bildung, in die sein Geist hineingegossen, ist er den neueren Philosophen, die er namentlich im ersten Bande seines Werkes ausführlich bekämpft und auf die er vielfach auch in den nachfolgenden zurückkommt, und unter den Philosophen des Alterthums dem Aristoteles, dem er nicht zwar in der Weise unserer deutschen Gelehrsamkeit ein philologisch genaues, aber sichtlich doch ein sachlich eingehendes Studium zugewandt hat, ungleich näher verwandt, als jenen mittelalterlichen, wie weit er auch sachlich von ihnen Allen oder von den Meisten unter ihnen abweicht“ (*C. H. Weiße*, Rezension zu: *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, di Antonio Rosmini-Serbati, prete Roveretano. 3 vol. ed. 5. Torino 1851, in: ZPPK 28 [1856] 288–301, 290).

werk veröffentlicht, den *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ist er nicht deswegen in aller Munde und erregt in der italienischen Geisteswelt großes Aufsehen, weil er Augustinus und Thomas von Aquin darin mehr zitiert als alle anderen Autoren – deren Bedeutung für das rosminische Denken hier keineswegs geschmälert sein soll –, sondern weil er die der Situation der italienischen Philosophie der damaligen Zeit vielleicht am meisten angemessene und entsprechende Interpretation Kants, Fichtes, Schellings und Hegels vorlegte. Rosmini schaute auf die „deutsche Philosophie“, um in jenem Denken, „welches sich zur Zeit derart über die anderen Nationen erhebt“⁷, Lösungen für die philosophisch-theologischen Probleme seiner Zeit zu finden⁸.

Genau dieses *proprium* der rosminischen *Denkform* sollte aber deren weiteres Schicksal bereits im Keim in sich bergen. Zwar sind gerade im deutschsprachigen Kontext durchaus jene Versuche katholischer Denker der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bekannt, in Rezeption des idealistischen Denkens eine neue spekulative Methode für die Theologie zu entwickeln – man denke insbesondere an die Ansätze Hermes', Günthers, Dreys oder Hirschers. Doch während diese das kantisch-idealistische Denken direkt rezipierten, vollzog sich die rosminische Auseinandersetzung vor dem Hintergrund jener Studien der griechischen Klassiker und der christlichen Autoren des abendländischen Mittelalters, die er seit seinen Jugendjahren intensiv betrieb, sowie innerhalb des katholischen Milieus Norditaliens, das in dieser Epoche eher unter dem Einfluß des französischen Traditionalismus – gemischt mit Elementen einer Thomasrenaissance – stand.⁹ Dieser Hintergrund bedingte das Spezifikum der rosminischen Kant- und Idealismusrezeption und ist dafür verantwortlich, daß das Denken Rosminis oft auf den ersten Blick als „scholastisch“ anmutet beziehungsweise seine Kant- und Idealismuskritik als rein äußerlich erscheinen kann. Gleichwohl erlaubt der angezeigte kulturelle Kontext noch keine abgekürzten Schlüsse auf den Stellenwert der rosminischen Rezeption. Vielmehr gilt es, zunächst das große Interesse herauszustellen, das Rosmini an den deutschen Denkern von Kant bis Hegel zeigte und das ihn zu intensiven Studien ihrer Texte führte.¹⁰ Dabei erwies es sich als förderlich, daß Rosmini in jenem Teil Norditaliens aufwuchs und seine Studien absolvierte, der unter österreichischer Herrschaft stand (Rovereto/Trient, Padua), was ihn nicht nur mit der habsburgischen Kultur, sondern auch mit der philosophischen Tradition nördlich der Alpen vertraut machte. Die Überschneidung beider Kulturkreise – des norditalienischen wie des deutschsprachigen – begründete die fortan charakteristische Offenheit seines Geistes und legte den Grund dafür, daß sich sein Denken als „brückenbauend“ verstehen sollte.¹¹ Doch war es das Schicksal dieser Denkform, zunächst einmal nur Unverständnis zu ernten. Dem traditionell-katholischen Milieu Ita-

⁷ Brief an G. Fedrigotti vom 31.01.1816, in: EC I, 158.

⁸ Die Anerkennung, welche dieser Versuch erntet, wird von der vielleicht ersten Notiz über Rosmini in deutscher Sprache, einer Rezension des *Nuovo Saggio* aus dem Jahr 1830, hervorgehoben: „Wer nur einigermaßen die Schwierigkeiten kennt, die selbst für einen wissenschaftlich gebildeten Deutschen mit dem Studium dieser Lehren [i.e. Kants und der Idealisten] theils wegen ihrer Tiefe, theils wegen der eigenthümlichen Sprache, die sich jeder abstrakte Denker erst selbst schaffen muß, verbunden sind, der muß sich billig wundern über die Kenntnisse, die der Verf. davon an den Tag legt“ (in: Kaiserlich-königlich privilegierter Bothe von und für Tirol und Vorarlberg, Nr. 48 vom 16.06.1831, 192–196, 196).

⁹ Vgl. zum kulturellen Umfeld L. *Bulferetti*, Antonio Rosmini nella restaurazione, herausgegeben von U. *Muratore*, Stresa²1999; 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.

¹⁰ „Es genügt mir, Ihnen zu sagen, daß die modernen deutschen Abhandlungen der Methode nach mehr als alle anderen dem nahekommen, was ich mir wünsche“ (Brief an G. Tonini vom 12.12.1834, in: EC V, 214).

¹¹ „Die deutsche Bibliothek ist zweifelsohne ein äußerst schöner Erwerb und für Italien von größtem Nutzen, das immer noch nicht ausreichend die deutschen Schätze der Wissenschaft kennt, wenn es auch bereits seit einigen Jahren begonnen hat, diese zu kosten. Dies muß uns umso mehr interessieren, als die gegenseitige Kenntnis dieser beiden Nationen nur ihre gegenseitige Hochachtung befördern und sie besser im gemeinsamen Glück zusammenbinden kann“ (Brief an A. Ridolfi vom 30.07.1823, in: EC I, 461 f.).

liens war Rosminis Denken zu liberal-progressiv, dem idealistischen Deutschland dagegen zu katholisch. Einerseits suchten die Denker des damaligen Deutschland in jenem geistesgeschichtlichen Umfeld, in dem Rosmini beheimatet war, nicht einmal nach Ansätzen, die sie hätten rezipieren können. So waren gewisse Formen interessierter Aufmerksamkeits der Höchste, was Rosmini entgegengebracht wurde. Andererseits schien er in Italien als Anhänger jener viel kritisierten „deutschen“ Philosophie zu gelten, der man beinahe durchweg Psychologismus, Ontologismus und Pantheismus zuschrieb – Vorwürfe, denen sich Rosmini bald selbst ausgesetzt sehen sollte.¹²

Nach seinem Tod wurde das rosminische Denken vollends zum Spielball der damaligen geistesgeschichtlichen Entwicklungen, womit die angedeutete Phase der „äußeren Gründe“ einsetzt, jener Vorurteile und Mißverständnisse, die dafür verantwortlich waren, daß sich auch in der Folgezeit im deutschsprachigen Raum kein Interesse für Rosmini entwickeln konnte. Im Gegenteil: Die anfänglich durchaus vorhandene Wahrnehmung Rosminis in Deutschland versiegte im gleichen Maße, in dem dieser immer mehr von den interpretativen Schemata italienischer Philosophen und Theologen vereinahmt und so von deren eigener Machtpolitik in den Dienst genommen wurde. Nahezu zeitgleich mit Rosminis Tod im Jahr 1855 verkündete Bertrando Spaventa in Neapel erstmals die Theorie von der „Zirkularität“ der europäischen Philosophie, nach welcher das italienische Denken nach der Renaissance auf Deutschland übergegangen, nun aber mit den Denkern des beginnenden Risorgimento – unter ihnen vor allem Rosmini – gewissermaßen „zirkulär“ wieder nach Italien zurückgekehrt sei.¹³ Von den Neidealisten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde diese These sukzessive zur Behauptung ausgebaut, das italienische Denken vollziehe, leicht zeitversetzt, dieselbe philosophische Entwicklung, wie sie in Deutschland von Kant zu Hegel stattgefunden habe, um dann mit den italienischen Neidealisten wieder die europäische Hegemonie zurückzugewinnen. Rosminis Verdienst sei es, in Italien die kantischen Grundlagen für die weitere philosophische Entwicklung gelegt zu haben.¹⁴ Doch wurde man mit einer solchen philosophischen Verzeichnung der rosminischen Denkform der Komplexität seines Denkens mitnichten gerecht. Das Denkmal, das man ihm als Ahnfigur des neuzeitlichen italienischen Denkens gesetzt hatte, verhinderte jedes weitere an seinem Denkanliegen interessierte und an der philosophischen Relevanz seines Denkens ausgerichtete Studium seiner Schriften. Auf diese Weise wurde die philosophische Bedeutung Rosminis marginalisiert, und so war es nichts als die notwendige Konsequenz, daß er seit dem Niedergang des italienischen Neidealismus und dessen Ausläufer in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Philosophie überhaupt keine Rolle mehr spielte.

Theologischseits sah man sich – eine Ironie der Philosophiegeschichte – von dieser neoidealistischen Vereinnahmung in der von jeher gehegten Vermutung bestätigt, Rosmini vertrete den neuzeitlichen Subjektivismus, Liberalismus und Jansenismus. Und so stellte es eine der ersten praktischen Konsequenzen der Festschreibung katholischen Denkens auf den Neothomismus des 19. Jahrhunderts durch die Enzyklika „Aeterni patris“ dar, daß man Rosminis Denken wegen Ontologismus’ und Pantheismus’ beziehungsweise der sich folgerichtig daraus ergebenden theologischen Irrtümer im Jahr 1888 lehramtlich verurteilte (Dekret „Post obitum“).¹⁵

¹² Vgl. exemplarisch die Kritik V. Giobertis in seiner Schrift: *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 3 Bände, herausgegeben von U. Redanò, Rom-Mailand 1939, insbesondere I, 222.

¹³ Vgl. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, herausgegeben von A. Savorelli, Rom 2003, 23f., 116–118.

¹⁴ Vgl. exemplarisch F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*. Risposta di F. Fiorentino al professore F. Acri, Neapel 1876, 6; zur neoidealistischen Rosminiinterpretation vgl. die Studien von P. De Lucia, Bertrando Spaventa interprete di Rosmini, in: F. Mercadante/V. Lattanzi (Hgg.), *Elogio della filosofia*, Rom 2000, 216–227; ders., *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, in: *Filosofia oggi* 25 (2002) 339–373; P. P. Ottonello, *Il mito di Rosmini „Kant italiano“*, in: *RRFC* 89 (1995) 229–240.

¹⁵ Zu den Auseinandersetzungen um die „Katholizität“ des rosminischen Denkens im 19. Jahrhundert, die auch unter dem Begriff „*Questione rosminiana*“ zusammengefaßt werden, vgl. R. Bessero Belti, *La „Questione Rosminiana“*, Stresa 1988; L. Malusa, *L’ultima fase della que-*

Die philosophisch-theologische Herausforderung

Es ist das bleibende Verdienst der Rosminiforschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die theoretischen Grundlagen dafür ausgearbeitet zu haben, Rosminis Denken aus jenen engen Schranken zu befreien, die der Erforschung seines Denkanliegens ein Jahrhundert lang von Motivationen her auferlegt wurden, die diesem äußerlich waren.¹⁶ Vor allem durch die Studien Sciaccas und Del Noce konnte überzeugend dargelegt werden, daß Rosmini nicht in jene Kategorialisierung der „herrschenden Lehre“ über die Entwicklung der europäischen Philosophiegeschichte seit der Neuzeit absorbierbar ist, die notwendigerweise von Descartes über Kant und den deutschen Idealismus zu Nietzsche und Freud führt. Es wurde erkannt, daß dieses Paradigma ihn mit einem „falschen Paß“ ausstattet¹⁷ und somit gerade nicht seine Intention erfährt, die neuzeitliche Philosophie durch den Rückgewinn der metaphysischen Fragestellung vor der drohenden aporetischen Zirkularität selbstbegründender Subjektivität zu bewahren.¹⁸ Damit wurde es möglich, Rosmini als Kulminationspunkt einer zweiten möglichen Linie neuzeitlicher Philosophie zu interpretieren, die sich genauso wie die „herrschende“ auf Descartes be ruht, ihre weiteren Repräsentanten dann allerdings im franko-italienischen Kulturraum wiederfindet: Malebranche, Vico, Rosmini.¹⁹ Der Vorzug dieses Ansatzes besteht zweifelsohne darin, Rosmini sowohl in seiner Interferenz als auch in seiner Eigenständigkeit gegenüber dem kantisch-idealistischen Denken würdigen zu können.

Der größte Erfolg der neuesten Rosminiforschung dürfte es sein, vor vier Jahren die Aufhebung der offiziellen Verurteilung aus dem Jahr 1888 erreicht zu haben, die das bislang größte Hindernis einer philosophisch-theologischen Rezeption Rosminis im Umfeld christlicher Philosophie darstellte. Dieser offizielle Akt des jetzigen Papstes Benedikt XVI. – damals noch Präfekt der Glaubenskongregation – konstituiert damit fast eineinhalb Jahrhunderte nach Rosminis Tod erstmals das Terrain für eine geistesgeschichtlich angemessene Auseinandersetzung mit dem Denken Rosminis.²⁰

Die Überwindung der „äußeren“ Grenzen – der neoidealistischen Vereinnahmung philosophischerseits wie der Verurteilung theologischerseits – war mithin das Ziel der jüngeren Rosminiforschung seit einem halben Jahrhundert. Dabei war diese in ihrem kulturellen Aktionsradius jedoch gänzlich auf sich selbst zurückgeworfen. Ein Rückzug von der philosophischen und theologischen Diskussion, in der sie das Rosminibild verzeichnet und verzerrt sah, und eine systematische Interpretation und Ausarbeitung des rosminischen Denkanliegens von seinem eigenen Ansatz beziehungsweise von der Exegese seiner eigenen Schriften her waren der einzig gangbare Weg, um Rosmini aus jenen Vorurteilen, die sich in dem Jahrhundert nach seinem Tod in Philosophie und Theologie sukzessive aufgebaut hatten, zu befreien. Damit den Rosministudien neben dem Verlust des philosophischen Terrains nach dem Untergang des Neoidealismus nicht auch theologisch jeder Boden entzogen würde, war man darüber hinaus tendenziell zu einer Interpretation gezwungen, die Rosmini als konform mit Thomas von Aquin beziehungsweise als Antipode zu Kant und den Idealisten darstellte.

stione rosminiana e il decreto „Post obitum“, Stresa 1989; *ders.*, Die Auseinandersetzungen um das rosminische Denken. Eine Analyse der „rosminischen Frage“ von ihren Anfängen bis heute, in: MThZ 56 (2005) 9–22.

¹⁶ Vgl. vor allem die Arbeiten von M. T. Antonelli, A. Del Noce, G. Lorizio, K.-H. Menke, U. Muratore, A. Negri, P. P. Ottonello, F. Percivale, P. Prini, M. A. Raschini, M. F. Sciacca.

¹⁷ Vgl. *M. F. Sciacca*, Interpretazioni rosminiane, Mailand 1971, 49.

¹⁸ Vgl. *M. F. Sciacca*, I principi della metafisica rosminiana, in: *Ders.* (Hg.), Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini, Florenz 1957, 47–100, 48.

¹⁹ Vgl. *A. Del Noce*, Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti di filosofia e storia della filosofia, herausgegeben von *F. Mercadante* und *B. Casadei*, Mailand 1992, 537–540; vgl. auch den von *U. Muratore* herausgegebenen Sammelband: *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Stresa 1997.

²⁰ Vgl. *M. Krienke*, Audiatur et altera pars. Die Rehabilitierung Antonio Rosminis als Bekenntnis zur Erneuerung der Theologie, in: MThZ 53 (2002) 73–86; *K.-H. Menke*, Lehramtliche Selbstkorrektur. Zur Rehabilitierung von Antonio Rosmini, in: *HerKorr* 55 (2001) 457–460.

Der Wegfall der „äußeren“ Grenzen – insbesondere der kirchenamtlichen Verurteilung – markiert die neue geistesgeschichtliche Situation, in der die derzeitigen Diskussionen rund um die erwähnte Tagung „Rosmini und die deutsche Philosophie“ stattfinden. Deren Intention ist es, zum ersten Mal überhaupt Rosmini mit dem deutschen Denken selbst ins Gespräch zu bringen. Damit sollen nun auch jene „inneren“ Grenzen abgebaut werden, die in wesentlichen Aspekten kulturelle Grenzen darstellen. Eine grundlegende Fremdheit des katholischen Milieus Italiens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für das deutschsprachige Denken war schließlich von Anfang an der Hauptgrund der Nichtbeachtung der rosminischen Denkform in Deutschland. Die Auseinandersetzung um „Rosmini und die deutsche Philosophie“ bedeutet somit in erster Linie auch einen kulturellen und geistesgeschichtlichen Dialog: Experten Rosminis als Kenner der philosophisch-theologischen Situation Italiens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts treten in Auseinandersetzung mit Spezialisten des Denkens Kants und der Idealisten als der Exponenten der deutschen philosophischen Kultur jener Zeit. Damit wird ein deutsch-italienischer kultureller Dialog initiiert, der Rosmini als „Dialogfigur“ beziehungsweise „Brückenbauer“ europäischen Ranges herausstellt. Gerade dieser Dialog verspricht für die aktuellen philosophisch-theologischen Probleme und Herausforderungen neue Lösungsmöglichkeiten, denn er entdeckt im Denker Rosmini in charakteristischer Weise das Aufeinandertreffen von Tradition und Moderne, von scholastischem Denken und neuzeitlicher Philosophie. Rosmini stellt sich mit seiner Denkform an die Stelle jenes zentralen europäischen Umbruchs, der sich gerade heute einmal mehr als Zentralfrage europäischer Identität erweist.

Neue Perspektiven

Nur in Unkenntnis der skizzierten geistesgeschichtlichen Situation und der Tragweite der Frage „Rosmini und die deutsche Philosophie“ läßt sich ein wissenschaftlich einhelliges Meinungsbild bezüglich der Bewertung der rosminischen Kant- und Idealismusrezeption erwarten. Die kontroversen Diskussionen der Tagung bilden somit repräsentativ die noch unsystematische Vielheit an Positionen innerhalb des momentan stattfindenden Beginns dieses internationalen Diskurses ab.

Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist zunächst die materiale Basis. Eine minutiöse Exegese der rosminischen Schriften muß in diesem Sinn nicht nur herausarbeiten, welche Werke Rosmini von Kant und den Idealisten gekannt hat, sondern vielmehr, welches tatsächliche Verständnis er von diesen erlangte. Denn bereits aus einer kurzen Durchsicht der Indizes der rosminischen Schriften ergibt sich durchaus eine breite Kenntnis, die dieser von den Werken der „deutschen Denker“ seiner Zeit besaß; um jedoch sein reales Verständnis zu ermitteln, müssen darüber hinaus alle direkten und indirekten Verweise auf diese interpretiert werden, wie sie sich aus seinen Schriften ergeben.²¹ Jenseits des – international unumstrittenen – Faktums, daß Rosmini als einer der ersten Kenner Kants und der Idealisten in Italien zu gelten hat, ist man sich in der deutschsprachigen Philosophie zur Zeit noch uneins über die Einschätzung der italienischen Rosminiinterpretation, daß der italienische Philosoph – stets unter Berücksichtigung der Rezeptionsbedingungen der damaligen Zeit²² – auch das Denkanliegen Kants und der Idealisten in einer außerordentlichen Weise spekulativ erfaßt hat.

²¹ Dieser Erarbeitung der materialen Diskussionsbasis war die erste Tagungseinheit unter dem Titel „Die Präsenz Kants und der Idealisten im rosminischen Werk“ gewidmet. Vorwiegend italienische Rosminiexperten referierten über die Kenntnis, die Rosmini aus erster Hand von Kant und den Idealisten besaß (G. Messina, U. Muratore, C. M. Fenu, L. Malusa, F. Percivale, M. L. Facco).

²² Die Bedeutung der Berücksichtigung der effektiven Rezeptionsbedingungen Rosminis, d. h. der geschichtlich-kulturellen Verankerung der Fragestellung „Rosmini und die deutsche Philosophie“, kann nicht hoch genug geschätzt werden. Denn viele Mißverständnisse dieser Problematik ergeben sich dadurch, daß man an die rosminische Rezeption heutige Maßstäbe anlegt. Eine größere Beachtung der geschichtlich-kulturellen Bedingungen dieser Rezeption hätte manche Dis-

Während es im ersten Schritt mithin um die objektive Betrachtung der tatsächlichen Rezeption und Kenntnis, die Rosmini vom „deutschen Denken“ seiner Zeit hatte, geht, ist die zweite Frage weiterführender und wertender Art, ob nämlich eine solche Rezeption auch unter heutigen systematischen Ansprüchen noch als relevant bezeichnet werden kann.²³ An dieser Stelle entzündeten sich dann auch die eigentlichen Kontroversen des deutsch-italienischen Dialogs zur rosminischen Rezeption. Während die italienische Rosminiforschung gegen eine nun bereits eininhalb Jahrhunderte währende Verkennerung der Bedeutung dieser Rezeption tendenziell zu einer ungeschmälernten Akzeptanz der Kritik Rosminis an Kant und den Idealisten neigt, kann von deutschsprachiger Seite diesbezüglich ein wertvolles und kritisches Korrektiv eingebracht werden. Gleichwohl darf auch die begründete Darlegung, daß Rosmini einige wesentliche Anliegen der Transzendentalphilosophie beziehungsweise des Idealismus schlichtweg nicht erfaßt hatte, nicht zu der entgegengesetzten Bewertung einer völligen Irrelevanz der rosminischen Kritik führen. Die sich aus dieser unterschiedlichen Bewertung ergebende lebendige Kontroverse zwischen deutschen und italienischen Forschern deckt mithin ein für den zukünftigen Dialog grundlegendes Desiderat auf: eine am rosminischen Text stattfindende Klärung der Frage seines Verständnisses von Kant und dem Idealismus unter gleichzeitiger Berücksichtigung der kulturellen Situation wie auch des eigenen Denkanliegens Rosminis.

Nur unter der Voraussetzung einer solchen, „historisch-philologisch“ wie „historisch-komparativ“ ausgerichteten Kontextualisierung kann die dritte und für die heutige Bedeutung Rosminis eigentlich relevante Frage angegangen werden, welchen systematischen Ertrag die rosminische Kant- und Idealismusrezeption für die aktuellen Fragen einer „christlichen Philosophie“ zu erbringen vermag.²⁴ Der spekulative Versuch Rosminis, in Auseinandersetzung mit dem hegelschen System eine neue philosophische Basis zu erarbeiten, die ein tragfähiges Fundament für die „christliche Philosophie“ und die Theologie der Moderne darstellen will, läßt ihn in dieser weiterführenden Hinsicht als ein vorwärtsgerichteter Denker erscheinen, der auch im 21. Jahrhundert ein Modell philosophisch-theologischer Auseinandersetzung zu sein vermag. In diesem Zusammenhang gewinnt die anläßlich der Tagung „Rosmini und die deutsche Philosophie“ begonnene Öffnung der Rosminiforschung für die Auseinandersetzung mit der heutigen Philosophie und Theologie ihre aktuelle Bedeutung.

kussion der Tagung möglicherweise besser verortet. Diesbezüglich wurden die beiden Eingangreferate der Tagung, die sich diesem Anliegen widmeten (M. Krienke, F. De Giorgi), in einigen Kontroversen zu wenig präsent gehalten.

²³ Mit dieser Frage beschäftigte sich die zweite Tagungseinheit zur „Kritik der rosminischen Rezeption“. Hier war vornehmlich die Stellungnahme der Experten Kants und der Idealisten gefragt – meist Vertreter des deutschen Kulturkreises (F. Ricken, W. G. Jacobs, G. B. Sala, H. Schöndorf).

²⁴ Dieser die Diskussion „Rosmini und die deutsche Philosophie“ für die Gegenwart öffnende Blickwinkel stellte das Zentrum der dritten Tagungseinheit dar: „Die Bedeutung Rosminis für das nachhegelianische Denken“. Referenten italienischer wie deutscher Provenienz (C. Liermann, F. Traniello, J. Rohls, K. Müller, M. Schulz, G. Lorizio, A. M. Tripodi) gelang es, die Kontroversen der zweiten Einheit in diese konstruktive und weiterführende Perspektive zu integrieren. Dabei konnte als erstaunliches historisches Faktum hervorgehoben werden, daß Rosmini durchaus – wenn auch marginal – in den Kreisen um J. Görres einerseits und C. H. Weiße andererseits bekannt war. Dies belegen die Rezensionen der ersten rosminischen Werke, des „Nuovo Saggio“ und des „Rinnovamento“, in den unter Görres' Mitarbeit von seinem Sohn herausgegebenen „Historisch-politischen Blättern“, sowie die bereits zitierte Rezension von Weiße in der „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik“. An eine dünne Tradition interessierter Aufmerksamkeit für das Denken Rosminis, die mit Görres und Weiße beginnt und bis heute fort dauert, kann im Dialog „Rosmini und die deutsche Philosophie“ mithin positiv angeknüpft werden.

Explicit

Die aktuelle Diskussion rund um das Symposium „Rosmini und die deutsche Philosophie“ behandelt erstmals nach der Überwindung der „äußeren Schranken“ der vielfältigen Mißverständnisse und Vereinnahmungen die wechselvolle Wirkungsgeschichte des rosminischen Denkens in seiner Interferenz mit der damaligen „deutschen Philosophie“ in systematischer Weise und befragt sie auf deren Bedeutung für die aktuelle philosophische Diskussion. Vor diesem Hintergrund scheint das Resümee angebracht, die Rosminiforschung sei seit der Konstituierung dieses neuen Dialoges in eine „neue Phase“ eingetreten.

Dabei läßt sich eine „erste Phase“ der Interpretation der Beziehung Rosminis zur „deutschen Philosophie“ bereits zu dessen Lebzeiten festmachen. Doch erlaubte es die kulturelle und philosophische Situation der damaligen Zeit nicht, dieses Verhältnis angemessen zu erfassen. In der nächsten Phase, die mit Rosminis Tod anhub und ihr Ende zusammen mit dem Niedergang des italienischen Neorealismus in der Mitte des 20. Jahrhunderts fand, wurde Rosmini *tout court* zu einem Kantianer und einem Idealisten umgebildet. Hat auch diese Interpretation damit erstmals – und in einer bis heute nicht mehr erreichten Deutlichkeit – den Stellenwert des rosminischen Denkens innerhalb der neuzeitlichen europäischen Philosophie herausgehoben, so wurde man seinem Anliegen, in Auseinandersetzung mit der „deutschen Philosophie“ einen neuen Ausgangspunkt für die neuzeitliche Metaphysik zu gewinnen, jedoch kaum gerecht. In der Theologie war er seitdem folgerichtig als Ontologist und Pantheist abgestempelt. Nach der Vereinnahmung des rosminischen Denkens durch die Philosophie und Theologie dieser Phase konnte nur der Rückzug der Rosministudien auf eine Befragung der rosminischen Texte selbst die Aussicht begründen, endlich die Intention des rosminischen Denkens ans Licht zu heben. Erkauft wurden diese unabdingbaren Studien der „dritten Phase“ – seit der Mitte des 20. Jahrhunderts – jedoch mit der nahezu vollständigen Abwesenheit von der aktuellen philosophischen und theologischen Diskussion. Man hinterließ somit den Eindruck, als sei die rosminische Kritik an Kant und den Idealisten außerhalb der Rosministudien nicht von Interesse. Konnten durch diese Phase – wie bereits dargelegt – zwar die „äußeren Grenzen“ abgebaut werden, so vermochten diese Studien nicht, auch jene „innere Grenze“ einer fehlenden philosophisch-kulturellen Vermittlung zu überwinden, die einer Rezeption des rosminischen Denkens seitens der „deutschen Philosophie“ entgegenstanden.

Vereinigt der aktuelle Diskurs, der mit der Tagung „Rosmini und die deutsche Philosophie“ anhub, nun erstmals überhaupt Experten des Denkens Rosminis und Kants beziehungsweise der Idealisten, italienische und deutsche Forscher zu diesem Thema auf gleicher Ebene, so ist damit ein in der Rosminiforschung historischer Schritt gelungen. Nach der Erforschung des rosminischen Denkens in der „dritten Phase“ öffnen sich die Rosministudien nun erstmals wieder, um den Dialog mit der Philosophie im allgemeinen beziehungsweise mit der deutschen Kultur im besonderen aufzunehmen.²⁵ Damit ist der Beginn gemacht, nun auch jene „inneren Schranken“ zu beseitigen, die einer umfassenden philosophisch-kulturellen Würdigung des rosminischen Denkens auf europäischer Ebene bislang entgegenstanden. Erst dadurch vermag die Intention Rosminis, dem „christlichen Denken“ eine neue, dem modernen Denken adäquate philosophische Basis zu verschaffen, deutlich gemacht zu werden.

Die Methodik einer nun möglichen „vierten Phase“, deren Kontroversen in den drei Symposiumstagen angedeutet worden sind, wurde bereits skizziert. Dabei gilt es zu beachten, daß die rosminische Kritik an Kant und den Idealisten an der Oberfläche bisweilen eindeutig und hart ausfällt.²⁶ Daneben finden sich aber auch zahlreiche Stellen, in de-

²⁵ Damit realisiert sich eineinhalb Jahrhunderte nach Rosminis Tod seine ureigene Hoffnung, daß sich seine Philosophie auch in Deutschland „den Weg bahne“ (Brief an I. Eccaro vom 16.01.1840, in: EC VII, 288).

²⁶ Vgl. z. B. A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle categorie*, herausgegeben von P. P. Ottolongo, Rom 1997, 244.

nen er deutlich seine Hochachtung vor dem „deutschen Denken“ seiner Zeit zum Ausdruck bringt.²⁷ Aus dieser Ambivalenz ergibt sich die interpretative Schwierigkeit, daß Rosmini in seiner Denkweise Kant und den Idealisten manchmal an den Stellen am nächsten steht, an denen er diese am stärksten kritisiert.²⁸ Auf der anderen Seite erweisen sich oftmals geradezu offensichtlich scheinende inhaltliche Parallelen oder identische Begriffe als trügerisch, so daß Rosmini unter diesen etwas ganz anderes versteht, als sie vor einem kantisch-idealistischen Verstehenshorizont suggerieren.²⁹ Diese Problematik gilt es auszubalancieren. Ständen diesem wissenschaftlichen Bemühen in den vorhergehenden wirkungsgeschichtlichen Phasen die „äußeren Schranken“ einer vorurteilsbehafteten Engführung philosophischerseits beziehungsweise des Verdikts der lehramtlichen Verurteilung theologischerseits entgegen, so kann nun – nach einem halben Jahrhundert wertvoller Arbeiten zum Denken Rosminis und dessen Beziehung zur „deutschen Philosophie“ – diese Herausforderung angegangen werden. Damit wird durch die Tagung nicht ein 150 Jahre währendes philosophisches Problem abgeschlossen, sondern dieses auf eine neue theoretische wie dialogische Basis gestellt. Mit dem Anheben einer „vierten Phase“ steht diese Fragestellung vielmehr gleichsam an einem Neubeginn. Angesichts der skizzierten Problematik ist dies bereits mehr, als im Vorfeld des Symposiums vielleicht hätte erwartet werden können. Auf eine Fortsetzung dieses von allen Seiten als wissenschaftlich fruchtbar bewerteten Dialogs darf mithin gehofft werden.

²⁷ Vgl. z. B. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, 3 Bände, herausgegeben von G. Messina, Rom 2003–2005, 340, 1381.

²⁸ Vgl. z. B. ebd. 330; EC, VI, 144.

²⁹ Dies gilt in erster Linie für die Begriffe „Subjektivität“ und „Objektivität“, bei denen höchste Vorsicht geboten ist; vgl. hierzu M. Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Stuttgart 2004, 302–313.