

Rosmini in der Letztbegründungsdebatte?

|| Eine Replik

VON MARKUS KRIENKE

Der Grundansatz Antonio Rosminis hat in der deutschsprachigen philosophisch-theologischen Diskussion bislang zwei Reaktionen hervorgerufen, die diesen unabhängig voneinander in die aktuelle „Letztbegründungsdebatte“ einordnen. Karl-Heinz Menke und Christian Danz kommen in ihren Rezensionen zu meiner Dissertation „Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini“¹ darin überein, den rosminischen Versuch, die „christliche Philosophie“ in kritischer Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel neu zu begründen, mit einem Fragezeichen zu versehen². Die Kritik nimmt ihren Ausgang keineswegs von der vorgenommenen Darstellung des rosminischen Denkens oder einer ihrer Schritte, sondern von dem die Untersuchung beschließenden Versuch, dessen Bedeutung im modernen christlichen Denken zu bestimmen. Dieser gipfelt in der Behauptung: „Soll ‚nach Hegel‘ überhaupt noch christliche Metaphysik möglich sein, so muß diese [...] bei Rosmini ansetzen.“³ Menke erkennt hinter dieser Behauptung zu Recht die – jüngst auch von ihm wieder neu herausgestellte – These, Rosmini als ideengeschichtlichen Vorläufer der sogenannten „deutschen Maréchalchule“ (die, ohne im strengen Sinn eine „Schule“ darzustellen, Denker wie J. Maréchal, J. B. Lotz, K. Rahner oder E. Coreth vereint) zu erkennen.⁴ In der Tat nimmt der Roveretaner durch die transzendentalphilosophische Reflexion der klassisch-thomistischen Metaphysik bedeutende Innovationen der „christlichen Philosophie“ des 20. Jahrhunderts vorweg. Doch rechtfertige dies, so die Kritik weiter, noch lange nicht seine Beachtung durch die zeitgenössischen Letztbegründungsversuche, die sich – wie H. Verweyen, T. Pröpfer, K. Müller oder nun auch K.-H. Menke selbst⁵ – in antimetaphysischer Stoßrichtung gerade nicht auf den Transzendentalthomismus berufen, sondern im Rückbezug auf Fichte bei der Reflexion des transzendentalen Ich ansetzen. Damit soll, wie Danz die Kritik weiterhin spezifiziert, der neuzeitlichen Erkenntnisrechnung getragen werden, daß „Wahrheit“ seit Kant – wie bei Fichte, Schelling und Hegel dann ausformuliert wird – nicht mehr subjektunabhängig und das heißt nicht mehr in ihrem „an sich“ außerhalb der menschlichen Reflexion aufgefaßt werden kann. Um den Versuch, Wahrheit ontologisch zu begründen, sei es „unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne schlecht bestellt“; als „wünschenswert und erschwinglich“ könne er jedenfalls nicht angesehen werden.

Die von Menke und Danz formulierte Kritik, die nicht nur das Herzstück des Denkens Rosminis pointiert reformuliert, sondern den Rosminischen Letztbegründungsansatz in die aktuelle Diskussion um eine zukunftsweisende Grundlegung „christlicher Philosophie“ selbst einführt, könnte für die Rosministudien beziehungsweise für eine

¹ Erschienen in der Reihe „Ursprünge des Philosophierens“ (Band 9), Stuttgart 2004.

² Vgl. die Rezensionen von *K.-H. Menke* in: PhJ 113 (2006) 214–218; und *Chr. Danz* in: ThLZ 130 (2005) 1346–1348; vgl. des weiteren auch die Rezensionen von *Chr. Schäfer*, in: RRFC 100 (2006) 101–107; sowie von *G. Messina*, in: GM 26 (2004) 395–398.

³ *Krienke*, Wahrheit und Liebe, 725.

⁴ Vgl. diesbezüglich *K.-H. Menke*, Das ganz beim Du seiende Ich. Christozentrische Frömmigkeit und Identifikation mit der verwundeten Kirche in Leben und Werk des Antonio Rosmini-Serbatì, in: Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Band 3: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, herausgegeben von *M. Delgado* und *G. Fuchs*, Stuttgart 2005, 43–64; 44.

⁵ Vgl. eine Zusammenfassung dieser Ansätze wie auch weitere Literatur bei *K. Müller*, Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten, Münster [u.a.] 2005, 209–214; 188.

Entdeckung Rosminis in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie nicht fruchtbarer sein. Sie eröffnet den – von Menke zwischenzeitlich selbst ansatzweise konkretisierten – theoretischen Raum, Rosminis Denken als eine Möglichkeit „transzendentallogischer Letztbegründung“⁶ zu betrachten und ihn in dieser Weise mit den auf Fichte zurückgehenden Ansätzen in eine konstruktive Diskussion zu bringen. Diese Diskussion würde freilich beanspruchen, über die Erkenntnis hinauszugehen, daß der rosminische Ansatz nur von historischem Interesse wäre – gleichsam lediglich ein Zeugnis der „Anfänge der katholischen Idealismusrezeption in Italien“, worauf ihn Danz *summa summarum* reduziert.⁷ Zweifellos ist Rosmini von dieser historischen Relevanz, und spätestens seit dem Forschersymposium „Rosmini und die deutsche Philosophie“ im letzten Jahr wird ihm diese niemand mehr ernsthaft absprechen.⁸ Gleichzeitig wird man aber auch bei Danz rückfragen müssen, inwiefern man dem „Anfang“ der katholischen Idealismusrezeption jede aktuelle Relevanz absprechen kann, wenn man gleichzeitig konstatiert, daß die Auseinandersetzung des katholischen Denkens mit dem Idealismus bislang noch in einer unterkomplexen Weise geführt worden und mithin noch gar nicht „abgeschlossen“ ist. Dann kann aber zwangsläufig die Frage, ob Rosminis Entgegnung auf den Idealismus für heutiges Letztbegründungsdenken noch von Relevanz ist, nicht mehr einfach mit einem Federstrich abgetan werden, sondern sie verlangt eine nähere systematische Untersuchung. In diesem Vorhaben gälte es jedoch, bezüglich der Bedeutung des rosminischen Ansatzes für christliches Begründungsdenken „nach Hegel“, genau zu differenzieren: Bedeutet dies, mögliche Letztbegründungsansätze auf Rosmini zu verpflichten, in dem Sinne, daß das Letztbegründungsdenken „nach Hegel“ ohne Rekurs auf Rosmini seinen notwendigen historischen Ausgangspunkt ignoriert und damit in eine systematische Schiefelage gerät, oder muß darin nicht vielmehr die Konstatierung erkannt werden, daß wir in Rosmini dem ersten Letztbegründungsansatz dezidiert metaphysischer Manier „nach Hegel“ begegnen und daß – sollte dieser Ansatz philosophisch valide Ansatzpunkte artikulieren – er mithin einen solch gültigen Beitrag auch in die heutige Diskussion kritisch einbringen kann? Zwischen den beiden soeben skizzierten Varianten einer „dogmatischen“ und einer „kritischen“ Rosminirezeption optieren meine Dissertation wie auch die folgenden skizzenhaften Diskussionsanregungen für die letztere. Sollte allerdings ausgehend von Rosmini ein gültiger Beitrag zur Letztbegründungsdiskussion formuliert werden können, dann scheint es auch nicht statthaft, diesem sein Stimmrecht in der aktuellen Debatte zu verbieten, nur weil es ihm um die Erneuerung der metaphysischen Tradition geht (Danz).

Eine solche Aufarbeitung eines kritischen Diskussionsbeitrages aus rosminischer Sicht zur derzeitigen Letztbegründungsdebatte würde in einem ersten Schritt zur Herausstellung vieler Gemeinsamkeiten gelangen, wie beispielsweise der Ablehnung des (unkritischen) Realismus, der Herausstellung notwendiger synthetisch-apriorischer Erkenntnis als Grundlage subjektiver Vernunft, der Selbstgegebenheit des Ich aus der Herkunft aus einer unbedingten Einheit, welche die Differenz nicht aus sich ausschließt, der Deutung dieser Sachverhalte als Kontingenzerfahrung menschlicher Vernunft, der Betreibung der Philosophie als systematisches Unternehmen usw. Als nächstes müßte methodologisch eine kontextsensible und systematische Aufarbeitung der rosminischen Idealismuskritik von Kant bis Hegel folgen, freilich unter besonderer Berücksichtigung der rosminischen Fichterezeption. Ohne die Beachtung des historischen Kontextes dieser Auseinandersetzung werden die systematischen Ergebnisse notwendig schief liegen; so würde man beispielsweise leicht in einen kurzschlüssigen Bewertungsmechanismus des Subjektivismusvorwurfes Rosmini an Kant und den Idealismus geraten. Daß Rosmini und die italienischen Philosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf der ei-

⁶ Vgl. Menke, *Das ganz beim Du seiende Ich*, 44.

⁷ Vgl. Danz, Rezension, 1348.

⁸ Vgl. M. Krienke, Rosmini und die deutsche Philosophie. Zur Aktualität der Kant- und Idealismusrezeption Antonio Rosminis, in: *ThPh* 80 (2005) 566–574; G. L. Sanna, Rosmini und die deutsche Philosophie. Internationales Symposium im deutsch-italienischen Zentrum Villa Vigoni, in: *TrThZ* 115 (2006) 167–171.

nen Seite und Kant und der deutsche Idealismus auf der anderen unter „Subjekt“ und „Objekt“ bisweilen recht Unterschiedliches bezeichnen⁹, deutet auf die Dringlichkeit der historisch-komparativen Dimension einer solchen Untersuchung hin¹⁰. In einem dritten Schritt wären dann aus einer kritischen Bewertung der erlangten Ergebnisse jene Aspekte herauszustellen, die für eine Beachtung des rosminischen Denkens in der aktuellen Letztbegründungsdebatte sprechen könnten.

Mangels einer systematischen Aufarbeitung der ersten beiden Punkte kann der dritte Schritt, welcher allein eine umfassende Antwort auf die beiden Rezensionen darstellte, hier natürlich nicht systematisch ausgebreitet werden. Ich werde mich daher darauf beschränken, einige Einwände, die Rosmini gegen die fichtesche bzw. idealistische Philosophie erhebt, paraphrasierend auf die derzeitige Letztbegründungsdebatte zu adaptieren:

Zunächst gilt es zu konstatieren, daß Rosmini dem Ansatz Fichtes eine große Bedeutung zumißt, der Philosophie seiner Zeit einen Weg aus dem alle Erkenntnis und Moral infrage stellenden Sensualismus zu weisen.¹¹ Bei aller methodischer und auch erkenntnistheoretischer Übereinstimmung mit Fichte macht er den entscheidenden Schwachpunkt des fichteschen Transzendentalismus jedoch gerade an der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie fest: „Man suchte, man wollte sich [sc. in der fichteschen Philosophie; M. K.] zum Unendlichen erheben [vgl. die aktuelle Debatte um die Letztbegründung; M. K.]. Hätte man dies aber wirklich getan, so hätte sich das Denken in einer unbekanntem, unzugänglichen Region wiedergefunden [hier ist also die Stelle der „Öffnung“ für einen absoluten, totalen Sinn, welche die transzendente Methode in der endlichen Vernunft entdeckt und die in der aktuellen Debatte reklamiert wird, zu erkennen; M. K.]. In diesem Fall hätte der Philosoph, vor jener unfafßbaren Natur kniend, angebetet [hier ist mithin der Übergang von der autonomen Philosophie zur Theologie zu sehen; M. K.]. Diese Anbetung aber, diese tiefgreifende Erniedrigung des Denkers vor dem Angesicht Gottes ... Eh! Alles, was man wollte, war das System.“¹² Bis in die letzte Schlußfolgerung hinein scheint Rosmini mit den aktuellen Begründungsversuchen in der Fichteanalyse übereinzustimmen: Die entscheidende Öffnung für den das Subjekt unbedingt in Anspruch nehmenden Sinn wird nicht beim frühen, sondern erst beim späten Fichte erkannt, bei jenem Fichte, auf den Rosmini in einem seiner letzten Werke aufmerksam wird und damit kurz vor seinem Tod eine neuerliche Fichtediskussion beginnt.¹³

Rosmini erkennt nämlich beim späten Fichte jene Öffnung auf das Absolute, während deren Fehlen beim frühen Fichte zur rationalistischen Reduktion der gesamten Realität auf das System geführt habe. Wiewohl Rosminis erste Fichtekritik *in partem* auch dann ihre Berechtigung behält, wenn man sich mit dem späten Fichte auseinandersetzt und somit auch in der heutigen Letztbegründungsdiskussion ihre Bedeutung zu entfalten vermag, sei diese nur kurz in ihren drei Hauptaspekten erwähnt:

(1) Zunächst reklamiert Rosmini im fichteschen Transzendentalismus die Eigenbedeutung der außersubjektiven Realität. Philosophisch motiviert durch den damaligen Sensualismus konnte Rosmini den Verdacht äußern, daß ein subjektiver Idealismus mit

⁹ Vgl. Krienke, Wahrheit und Liebe, 302–313.

¹⁰ Des weiteren wird man in Rechnung stellen müssen, daß Rosmini zu einer Zeit und in einem Umfeld seine Werke schrieb, in der „Metaphysik“ noch längst kein (zu Recht?) verbrämtes Wort war (vgl. hierzu die Untersuchung von M. Lutz-Bachmann, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik, in: V. Höhle (Hg.), Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 197–213; 210f.). Vor diesem Hintergrund wird man aus der Charakterisierung seines Denkens als „metaphysisch“ noch keine Bewertung desselben ableiten dürfen.

¹¹ Vgl. A. Rosmini, Il Rinascimento della Filosofia in Italia, 2 Bände, herausgegeben von D. Morando, Mailand 1941, 326, Anmerkung 1.

¹² A. Rosmini, Nuovo Saggio sull'origine delle idee, 3 Bände, herausgegeben von G. Messina, Rom 2003–2005 (im folgenden: NS), 1406.

¹³ Vgl. A. Rosmini, Saggio storico critico sulle categorie, herausgegeben von P. P. Ottonello, Rom 1997 (im folgenden: SSCC), 224–227.

den naturwissenschaftlich-empirischen Erkenntnissen nicht zusammenzubringen sei und somit, um mit einem aktuellen Kritiker des subjektiven Idealismus zu sprechen, „dem ganzen Programm der modernen Naturwissenschaft widerspricht“. ¹⁴ Rosmini geht durchaus mit der Neuzeit in der Erkenntnis konform, daß uns Seiendes nur als Erkanntes vermittelt ist, wehrt sich allerdings kritisch gegen eine vollständige Identifizierung von Sein und Erkennen. ¹⁵ Den Ansatzpunkt einer kritischen Infragestellung dieser Identifikation erblickt Rosmini bei Fichte selbst, und zwar in dessen Konzept des „Glaubens“: Im *Nuovo Saggio* ist gerade der „Glaube“ für Rosmini Ursprung einer grundsätzlichen Ambiguität im Begriff der Realität, nämlich zwischen der Realität der Aktivität des Ich als Ursprung des Nicht-Ich einerseits, und der geglaubten Realität des göttlichen Seins andererseits. ¹⁶ In der *Teosofia* wird der „Glaube“ an die Außenwelt als ein systemsprengendes Element bei Fichte interpretiert, das auf eine eben nicht auf Erkannt-Sein reduzierbare Seinsdimension verweise und damit eine grundlegende Dualität in das System einführe. ¹⁷ Rosmini sucht seinerseits das Problem der Realität dadurch zu integrieren, daß das Bewußtsein zwar durchaus durch eine unbedingte Tendenz zur Einheit gekennzeichnet sei, ¹⁸ welche ebenso bei Rosmini ein systemtragendes Element darstellt, ¹⁹ daß diese aber im selben Moment durch eine gleichursprüngliche Neigung zur Vielheit ergänzt wird. ²⁰ Beide Tendenzen verlangen demzufolge eine Integration in einem komplexeren Seinsbegriff, als dieser dem fichteschen Denken zugrunde zu liegen scheine. Das Bedürfnis nach einem solchen komplexeren Seinsbegriff erwächst Rosmini somit letztlich aus der Tatsache, daß er gerade im fichteschen beziehungsweise überhaupt im transzendentalen Denken seiner deutschen Zeitgenossen eine angemessenen kritische Haltung nicht nur gegenüber dem Realismus, sondern ebenso dem von ihnen postulierten subjektiven Idealismus gegenüber, vermißt. ²¹ Durch seine Kritik am subjektiven Idealismus korrigiert – das heißt *ergänzt*, nicht aber: ersetzt – Rosmini die seiner Meinung nach einseitige Herausstellung der „Aktivität“ und des „Machens“ als Grundkategorien des fichteschen Systems durch die Neuprofilierung der Dimension der Passivität, des Verdankt-Seins beziehungsweise des Empfangens. ²²

(2) Diese Kritik führt beinahe von selbst zur Betrachtung eines weiteren zentralen Begriffs, bezüglich dessen im Rahmen der Letztbegründungsdebatte die Auseinandersetzung Rosminis mit Fichte interessante Ansatzpunkte liefern könnte, nämlich der systematischen Stellung des „Anderen“. Gerade der subjektive Idealismus Fichtes scheint der Kritik Adornos und Lévinas' an aller neuzeitlicher Erstphilosophie ausgesetzt zu sein (wenn diese in erster Linie auch in Auseinandersetzung mit Hegel beziehungsweise Husserl erarbeitet worden ist): Der subjektphilosophische Versuch einer nachmetaphysischen Letztbegründung, die auf die subjektintentionale Leistung von Eigen-Sinn zielt,

¹⁴ V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München³1997, 207.

¹⁵ Vgl. SSCC, 203 f.; 207.

¹⁶ Vgl. NS, 1398.

¹⁷ Vgl. A. Rosmini, *Teosofia*, 6 Bände, herausgegeben von P. P. Ottonello und M. A. Raschini, Rom 1998–2002 (im folgenden: T), 245.

¹⁸ Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf²1991, 196–203; 233–255; K. Müller, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt am Main [u. a.] 1994, 22–25. Grundstelle ist dabei J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 23–74; 35.

¹⁹ Vgl. T, 242 sowie 729.

²⁰ Vgl. T, 1255.

²¹ Vgl. beispielsweise NS, 330; vgl. auch Höhle, *Die Krise*, 214.

²² So sieht Rosmini am Grunde der neuzeitlichen und insbesondere fichteschen Philosophie jene Einstellung, daß „der Mensch mehr das Tun liebt als das gleichsam passive Empfangen“ (T, 778). Dabei mag ihm etwa ein Passus aus der „Wissenschaftslehre“ von 1804 vor Augen gestanden haben: vgl. J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), herausgegeben von R. Lauth und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 154–175.

werde demnach durch den vorbegrifflich und vorthematisch immer schon vorausgesetzten Fremdsinn unterlaufen.²³ Gerade zur Rettung der Alterität gelte es, die Subjekt-Objekt-Differenz nicht in einer ersten Aktivität zu identifizieren, sondern sie in einer fundamentalen, übersteigenden Passivität fundiert zu erkennen.²⁴ In seiner Fichtekritik hat Rosmini den Lévinasschen Einwand zweifelsohne schon *in partem* vorweggenommen. Ähnlich wie Lévinas plädiert er dafür, gerade die Begegnung mit dem Anderen nicht allein der aktiven Initiative des Subjekts zu unterstellen, sondern die konstitutive Bedeutung der Passivität für die Dimensionen der Begegnung und der Anerkennung zu beachten. Das wesentliche Korrektiv zu Lévinas besteht freilich darin, daß sich beide Bewegungen nach Rosmini nicht ausschließen, sondern daß vielmehr der „Anspruch“ in der geistigen Erschlossenheit des Seins selbst, somit im intellektiven Prinzip, grundgelegt ist, womit das „Empfangen“ von seiten des Anderen authentisch als ein Eintauchen in die Tiefe seiner selbst verstanden werden kann.²⁵ Mit dieser modernen Neufassung der Augustinischen Figur „objektiver Inwendigkeit“²⁶ gelingt Rosmini mit anderen Worten nichts Geringeres als die konzeptionelle Einholung der Alterität und deren Versöhnung mit der Voraussetzung personaler Eigenidentität, ohne welche es auch keine Anerkennung des „Anderen“ geben kann. Für diese Versöhnung von Aktivität und Passivität im komplexen Seinsbegriff Rosminis steht dessen zentrales Konzept der „Inobjektivation“²⁷.

Mit der in diesem Begriff vielleicht zu seinem höchsten Ausdruck kommenden Konzeption des „objektiven Idealismus“ begegnet Rosmini dem auf die Kritik der Unterbelichtung der intersubjektivitätsdimension hinauslaufenden Solipsismusvorwurf gegen Fichte. Die entscheidende Dimension, in welcher der Mensch dem Anderen begegnet, ist für Rosmini nicht das Erkennen, sondern die Liebe, die auf dem An-erkennen fußt. Indem Rosminis Seinsbegriff die Wahrheit als „transitive“ oder „transeunte“ beschreibt, eröffnet sich die Möglichkeit der bedingungslosen Anerkennung des Anderen in seinem konkret-realen Anderssein, eben jener Moment, in welchem die „Wahrheit“ zur „Liebe“ wird. Bezeichnenderweise entbehrt Fichtes Liebesbegriff dieser transeunten Dimension²⁸ – einer Dimension, die Rosmini aber gerade vor dem Hintergrund des

²³ Vgl. J. Disse, Die Überwindung neuzeitlicher Erstphilosophie bei Adorno und Lévinas, in: FZPhTh 46 (1999) 223–246; 225.

²⁴ „Die Akthaftigkeit des cogito wird so in der Weise der Idee des Unendlichen unterbrochen durch das, was es nicht umfassen kann, was nicht gedacht, sondern erlitten wird [...]. Idee des Unendlichen, *Unendliches in mir*, dies kann nur Passivität des Bewußtseins sein“ (E. Lévinas, Gott und die Philosophie, in: *Ders.*, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 81–123; 97; vgl. *ders.*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br. [u. a.] 1992, 68–71); vgl. für den gesamten Kontext auch S. Wendel, Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas, in: G. Larcher, K. Müller, T. Pröpfer (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 164–173.

²⁵ Rosmini gibt so zu bedenken, daß der „Andere, zu welchem die moralische Neigung den Menschen hindrängt und ihn geleitet, jener ist, von welchem der Mensch selber alles empfängt, was er ist und was er hat. Die unermüdete Neigung zu diesem Anderen (nachdem man sich selbst verlassen hat) heißt also, in die Tiefe seiner selbst einzutauchen“ (I, 1037). Vgl. zur Dimension der Alterität bei Rosmini M. Dossì, Ethik und Objekt. Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität, in: MThZ 56 (2005) 49–62.

²⁶ Vgl. M. F. Sciacca, Objektive Inwendigkeit, übersetzt von K. Huber nach der dritten italienischen Ausgabe Mailand, Einsiedeln 1965.

²⁷ Menke faßt die beiden Bedeutungsdimensionen der „Inobjektivation“ zusammen unter den Begriffen der „Selbstlosigkeit des Ich, das sich jeder Vereinnahmung des Nicht-Ich enthält“ und der gleichzeitigen „Selbstüberschreitung des Ich auf das Nicht-Ich hin“ (Menke, Das ganz beim Du seiende Ich, 46); vgl. hierzu bei Rosmini, I, 867–877.

²⁸ „Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen, und Sichzusammenhalten des Absoluten selbst ist“ (J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, herausgegeben von R. Lauth und H. Glawitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 45–212; 167).

christlichen Liebesbegriffs als Grunddatum eines Letztbegründungsunternehmens *qua* Propädeutik für die Theologie reklamiert.

(3) Die Auseinandersetzung mit dem (Inter-)Subjektivitätsbegriff Fichtes gipfelt in der Kritik seines Gottesbegriffs. Es waren wohl die Auswirkungen des Subjektgedankens von Kant bis Hegel auf den Gottesbegriff, welche die ablehnende Haltung Rosminis heraufbeschworen haben. Vor allem dürften sie der Grund für manche harsch ausgefallene Kritik Rosminis an Fichte sein – offenbaren sich nach Rosmini doch gerade in den „großen“ Begriffen der Philosophie jene „kleinen Fehler“ im Ansatz. Und gerade vor diesem Hintergrund versteht sich dann auch die neuerliche Aufmerksamkeit Rosminis für den späten Fichte im *Saggio storico critico*. Rosmini erkennt die fichtesche Einsicht an, daß ein auf den Begriff reduzierter Gott keinen zureichenden Grund, weder für die Welt noch für den Glauben, abgibt.²⁹ Über diesen Gottesbegriff beginnt Rosmini sodann eine neue Auseinandersetzung, welche sich zunächst um den Pantheismusvorwurf dreht.³⁰ Obwohl der Roveretaner diese aufgrund seines frühen Todes nicht weiter ausführen konnte, stellen m.E. seine systematischen Grundüberlegungen auch für die heutige Diskussion bedenkenswerte Einsichten dar. Die Detailanalyse dieser Behauptung auf die wohl eine Monographie benötigende Einzeluntersuchung vertagend, möchte ich hier jedoch vor allem die Grundhaltung Rosminis andeuten, mit der er an den Gottesbegriff Fichtes wie überhaupt des Idealismus herantrat: Auf der einen Seite erkannte er auch für den Gottesbegriff an, daß das idealistische Denken Maßstäbe gesetzt hat, die fortan nicht mehr hintergangen werden dürfen. Auf der anderen Seite ergibt sich jedoch bereits aus seiner Kritik am idealistischen Subjekt der Einwand gegen die sich daraus ergebende Konzeption des Absoluten bzw. Gottes. Hier wiederholt Rosmini somit seinen grundsätzlich kritischen Anspruch auch und gerade gegenüber dem als „Kritizismus“ auftretenden Idealismus selbst.³¹ Das, was christliches Denken – im Denken Rosminis genauso wie auch heute noch – grundlegend in diese Diskussion einbringt, ist das kritische Korrektiv der metaphysischen Tradition der Patristik und des Mittelalters, welche „so etwas wie ein *kategoriales Grundgerüst* zur angemessenen Interpretation der religiösen Glaubenserfahrung“ bereitstellt.³²

Den Rosminischen Einwand gegen Fichte kann man als ein Plädoyer für einen „objektiven Idealismus“³³ zusammenfassen, der in der Mitte zwischen Realismus und subjektivem Idealismus eine kritische Haltung erkennt³⁴, die sich als möglicher Brücken-

²⁹ Vgl. SCCC, 226; zur diesbezüglichen Kritik am frühen Fichte vgl. ebd. 208 sowie 220; T, 263.

³⁰ Hier rekurriert Rosmini v.a. auf das „Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen“, Sulzbach 1822, von Th. A. Rixner.

³¹ Vgl. in diesem Sinn auch die Einschätzung von Albert Franz: „Das endliche Subjekt als ‚unhintergehbare Letztgegebenheit‘ zu fassen, gar fassen zu müssen, ist also keineswegs selbstverständlich und a priori wirklich kritisch“ (A. Franz, Rezension: Müller, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main [u. a.] 1994, in: ThRv 96 [2000] 40–50; 49).

³² Vgl. näher M. Kehl, Die Wahrheitsfrage im Bereich des religiösen Glaubens. Replik auf den Vortrag von Friedo Ricken SJ, in: R. Berndt (Hg.), Vernünftig, Würzburg 2003, 81–86; 85.

³³ Vgl. M. F. Sciaccia, Interpretazioni rosminiane, herausgegeben von N. Incardona, Palermo 1997, 55. Im Gegensatz zum „subjektiven Idealismus“ zielt der „objektive“ gerade nicht auf die vollständige Gleichsetzung des Seins mit dem Erkennen und wendet sich somit gegen die vollständige Absorption des Seins in das Bewußtsein (vgl. hierzu bei Rosmini, NS, 1389 sowie 1395).

³⁴ „Die Verwirrung entstand daraus, daß es in den Akten unseres Geistes Aktivität und Passivität gibt, wie wir gezeigt haben [...]. Fichte entdeckte nun das *aktive Element* und führte alles auf dieses zurück. Dabei vergaß er jedoch, die Passivität zu bedenken, so wie auch gewisse Sensualisten das *passive Element* bedacht, aber dafür die Aktivität vernachlässigt haben“ (NS, 1389, Anmerkung 13). „Das kritische Anliegen, das der antike Idealismus dem neuzeitlichen aufgibt, ist das der Objektivität der Idee, die dann die Objektivität des Seins in der Form des Objekts oder der Wahrheit des Denkens ist; andererseits ist das kritische Anliegen, das der neuzeitliche Idealismus dem antiken aufgibt, das der Subjektivität oder des denkenden Subjekts, was dann auf die Frage der Unausschaltbarkeit des Denkens hinausläuft, ohne welches es nicht Wahrheit gibt“ (M. F. Sci-

schlag zwischen dem Realismus der metaphysischen Tradition und dem subjektiven Idealismus von Kant bis Hegel eignen könnte. Von einem radikalen Subjektivismus fürchtet Rosmini, er könne sich genauso unkritisch (d.h. „dogmatisch“) gebärden wie ein radikaler Objektivismus.³⁵

Diese Befürchtung Rosminis lief in seiner eigenen Konzeption jedoch nicht auf einen platten Anti-Subjektivismus hinaus, wie er weite Teile der „katholischen“ Philosophie des 19. Jahrhunderts kennzeichnete und das Subjektdenken innerhalb der katholischen Theologie nachhaltig degradierte, sondern war von einem kritischen Niveau, das man – mit entsprechender Breitenwirkung – erst seit Karl Rahner wieder mühsam zu erreichen beginnt. Rosmini dagegen hat man ob seines Subjektbegriffs 1888 verurteilt und seinem Einfluß auf das katholische Denken damit nachhaltig einen Riegel vorgeschoben. Wenn er nachwirkte, dann also anonym. Aus diesem Grund ist eine wirklich angemessene Wirkungsgeschichte seines Denkens ein schwieriges Unterfangen. Dennoch ist eine Würdigung seines Denkens möglich, ja aus intellektueller Redlichkeit notwendig. Und es ist die aktuelle Letztbegründungsdebatte, welche die entsprechenden Kategorien einer solchen Würdigung bereitstellt. Rosmini erkannte in Auseinandersetzung mit Kant und Hegel, aber auch und grundlegend mit Fichte³⁶, in überraschender Deutlichkeit die Chancen, Herausforderungen und Grenzen für den philosophischen Letztbegründungsanspruch. Einerseits erkannte er, daß gerade „christliches“ Denken der Subjektivitätskategorie dringend bedarf, um Begriffe wie Willensfreiheit, Gewissen und sittliche Verantwortung – die Grundbegriffe der abendländischen Weltanschauung und Ethik – begründen zu können. Gleichzeitig stellte er in seiner Analyse des idealistischen Subjekts heraus, daß dieses die Gefahr seiner eigenen Auflösung bereits in sich trage. Der von ihm wiederholt geäußerte Verdacht eines impliziten „Nihilismus“ dieses Subjektbegriffs wäre daher falsch verstanden, würde man ihn dahingehend interpretieren, Rosmini würde Kant und dem Idealismus ein „nihilistisches“ Denken vor. Er muß vielmehr als die Analyse der das Subjekt destabilisierenden Momente in der idealistischen Subjektivitätskategorie gelesen werden. Solche destabilisierenden Momente konnten sich dann freilich in einigen Ausläufern in einem späteren historischen Stadium tatsächlich in Richtung des Nihilismus entwickeln.³⁷ In seinem eigenen Versuch einer philosophischen Letztbegründung, welche die von ihm analysierten Untiefen eines unkritischen Objektivismus wie Subjektivismus zu vermeiden sucht, orientiert sich Rosmini an der Tradition christlichen Letztbegründungsdenkens, die ihm den Seinsbegriff als gesuchtes „tertium“ bereitstellt.³⁸ Dadurch sucht er das Subjekt in seiner Tiefendimension zu begründen und gerade dadurch philosophisch abzusichern.³⁹ Dieser Rückgriff auf das Sein legte sich ihm nicht zuletzt aus seiner Auseinandersetzung mit Hegel nahe. Gerade

acca, Akt und Sein, Freiburg i.Br. [u.a.] 1964, 123); vgl. die frappierende Ähnlichkeit zu einigen Intentionen, die Höhle mit diesem Begriff in Verbindung bringt.

³⁵ Vgl. NS, 302.

³⁶ Die Rosminische Fichterezeption ist weitgehend noch nicht aufgearbeitet. Über die bereits erfolgte Sichtung der direkten Bezüge Rosminis auf Fichte hinaus (vgl. C. M. Fenu, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano*, in: RRFC 91 (1997) 571–634; Krienke, *Wahrheit und Liebe*, 265–275 sowie 520–526) würde eine systematische Untersuchung des Einflusses Fichtes auf die Herausbildung des theoretischen Grundansatzes Rosminis m.E. viele überraschende Ergebnisse beithalten.

³⁷ „Die metaphysische Reduktion des Subjektgedankens wiederum hebt im Grund schon mit dem Deutschen Idealismus an“ (M. Zichy, H. Schmidinger, Einleitung, in: *Dies.* (Hgg.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, Innsbruck [u.a.] 2005, 7–19; 9); vgl. bei Rosmini, SSCC, 207.

³⁸ Rosmini trifft sich hierbei in frappanter Ähnlichkeit mit den Forderungen, die Schaeffler in seiner Untersuchung „Christliche Philosophie und neuzeitliche Subjektivität“, in: *Zichy/Schmidinger* (Hgg.), *Tod des Subjekts?*, 21–36, artikuliert.

³⁹ In dieser Hinsicht präziserte Sciacca den Seinsakt Rosminis als Konzept, durch das die Subjektivität „überholt“ (*centro di oltrepassamento*), im Sinne von „vertieft“ (*centro di approfondimento*), wird (Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, 109).

wenn man Rosminis Konfrontation mit Hegel in diesem Zusammenhang beachtet⁴⁰, wird man mit der undifferenzierten Charakterisierung seines Ansatzes als einer „unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne“ argumentativ unsachgemäßen „ontologische[n] Grundlegung der Philosophie“ zumindest vorsichtiger sein müssen⁴¹. Zumindest wird man begründen müssen, warum man den subjektiven Idealismus für den für ein Letztbegründungsdenken noch einzig möglichen Zugang hält. Rosmini mag bei diesem Versuch – um der Sache willen! – ein wertvoller Gesprächspartner sein.

So könnte Rosmini die Intentionen der „Letztbegründung“⁴² voll und ganz unter-schreiben, würde sich in vielem wiedersehen, würde auch – alles andere widerspräche dem Charakter seiner Philosophie – vieles kritisieren, sich aber auf jeden Fall positiv an der Diskussion beteiligen.⁴³ Einig wäre er mit ihnen darin, daß der Glaube niemals von einer schwachen Vernunft profitieren kann, sondern nur im Konzept einer starken Vernunft jene philosophische Grundlage findet, auf der er seine Verpflichtung zum *intellectus fidei* einlösen kann.⁴⁴ Gleichzeitig mahnt Rosmini für alle Letztbegründungsversuche die Leistung eines philosophisch-theologischen Weitblicks an: Aus Sicht der Theologie sei die Tragfähigkeit der Letztbegründungsansätze stets auch kritisch zu bewerten – auch, aber nicht erst, im Hinblick auf deren Auswirkungen für die gesamte Theologie.⁴⁵ In seiner Mahnung zur stets kritischen Einstellung drückt der Roveretaner wohl das aus, was Albert Franz als die „nicht zu bestreitende Skepsis gegenüber dem Gedanken der neuzeitlichen Subjektivität“⁴⁶ bezeichnete.

Mit der Herausstellung des rosminischen Plädöyers für einen objektiven Idealismus möchte ich keinesfalls die anfangs selbst gesteckten kritischen Grenzen überschreiten und statt eines möglichen Diskussionsbeitrages aus rosminischer Warte zur aktuellen Diskussion nun doch Rosmini als vollgültige Autorität in dieser Diskussion stilisieren, was mir dann natürlich völlig zu Recht den Vorwurf der Mißachtung der von den beiden Rezensenten angemahnten „Bescheidenheit“ in meiner Rosminiinterpretation ein-brächte. Aus diesem Grund habe ich die Erörterungen ganz an der Kritik Rosminis an Fichte ausgerichtet: Nur indirekt lassen sich daraus Argumente für die derzeitige Letztbegründungsdiskussion gewinnen. Daß dies gleichwohl möglich ist, sollte diese Replik auf die beiden Rezensionen – ebenso indirekt – andeuten. Die tatsächliche Durchführung dieses Unternehmens wird jedoch die von Karl-Heinz Menke angeregte eigenständige Untersuchung⁴⁷ erfordern.

⁴⁰ Vgl. diesbezüglich etwa A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 6 Bände, herausgegeben von R. Orecchia, Padua 1967–1969, Band 1, 156, Anmerkung; T, 1741, im Vergleich etwa mit G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, 53–62; *ders.*, *Wissenschaft der Logik*. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein, herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1984, 53–65.

⁴¹ Vgl. zu diesem Vorwurf Danz, Rezension, 1348.

⁴² Zu diesem Begriff vgl. K.-H. Menke, Vorwort, in: M. Krienke, *Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis*, Regensburg 2006, 5f.

⁴³ Es entspricht genau Rosminis Intention, wenn Müller einwendet: „In der postmodernen Subjektkritik bleibt ungesehen, was am Subjekt nicht egozentrisch, manipulativ, verfügend und beherrschend wirkt“ (K. Müller, *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, in: *ZKTh* 120 [1998] 137–163; 148).

⁴⁴ Vgl. H. Verwey, *Erstphilosophie nach dem „linguistic turn“*. Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie, in: *ThPh* 75 (2000) 226–235; 226; anderer Ansicht freilich O. J. Wiertz, Rezension: Verwey, Hansjürgen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, in: *ThPh* 74 (1999), 602–606; 605.

⁴⁵ Vgl. aber H. L. Ollig, Rezension: Müller, Klaus, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt am Main [u. a.] 1994, in: *ThPh* 71 (1996) 302–304; 304.

⁴⁶ „Anders gefragt: Könnte nicht die Vorstellung von ‚Letztbegründung‘ als letztlich einziger Aufgabe philosophischer Denkarbeit Ausdruck eines durchaus problematischen Subjektverständnis sein?“ (Franz, Rezension, 42).

⁴⁷ Vgl. Menke, Rezension, 218.