

zwischen dem spekulativen und dem realen Wissen bestimmt. In dem Manuskript von 1814/15 heißt es programmatisch: „Also das einwohnende Sein Gottes als das Prinzip alles Wissens; aber dieses Wissen nicht anders haben wollen als in der Konstruktion des realen Wissens“ (1, 81). Unter das reale Wissen fallen Sch. zufolge die philosophischen Kerndisziplinen Physik und Ethik ebenso wie der ganze Rest unserer empirischen Erkenntnisse. Für sie alle ist kennzeichnend, daß sie als etwas Vorläufiges und Unabgeschlossenes zu gelten haben. Obwohl unsere Begriffe und Urteile auf die Übereinstimmung untereinander und mit dem Sein zielen, bleibt das Wissen im Werden begriffen. Ein Grund dafür besteht in der Spannung zwischen den individuellen Überzeugungen und der angestrebten Allgemeinheit des Wissens. Die Dialektik als Kunstlehre befaßt sich deshalb nicht zuletzt mit den Bedingungen des Ausgleichs strittiger Vorstellungen und Meinungen. Genau hier gewinnt der Dialog seine systematische Bedeutung. Wenn Sch. die Dialektik 1822 als „Kunst des Gesprächs“ bestimmt (1, 219), liegt darin also kein völliger Neuansatz. Schon in der Vorlesung von 1811 erklärt er mit Blick auf die platonische Dialektik: „Der Name bezieht sich auf die Kunst, mit einem anderen zugleich eine philosophische Konstruktion zu vollziehen“ (2, 7).

Den Gewinn der vorliegenden kritischen Ausgabe sehe ich in der Möglichkeit nachzuvollziehen, an welchen Stellen und auf welche Weise Sch. im Laufe der Zeit die Gewichte verlagert und Ergänzungen angebracht hat. Der ständige Rückbezug auf die Zählung der Abschnitte früherer Fassungen verlangt zwar einiges Blättern, hält aber das Gespür für den inneren Zusammenhang der vorgetragenen Gedanken wach. So betrachtet, hat man es mit einem Fall zu tun, in dem die wissenschaftliche Edition nicht nur den einen oder anderen Eingriff früherer Herausgeber korrigiert und einige abweichende Lesarten zugänglich macht, sondern einen echten Beitrag zur Erforschung der Sache leistet. Bleibt zu wünschen, daß die Mühen des Hg.s durch verstärkte Anstrengungen um die systematische Erschließung der Dialektik Sch.s belohnt werden. G. SANS S. J.

MUSCOLINO, SALVATORE, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*. Palermo: ILA Palma 2003. 159 S., ISBN 88-770-4494-2.

Anhand der komplexen Thematik des „Problem[s] des natürlichen Gesetzes bei Thomas und Rosmini“ führt Salvatore Muscolino (= M.) die in der Neuzeit in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückten praktischen Disziplinen der Ethik, des Rechts, der Politik auf deren ontologische Ursprünge zurück. Habe die christliche Tradition gegen einen ethisch-juridisch-politischen Relativismus stets die „Existenz einer objektiven Wahrheit“ betont, sei es vor diesem Hintergrund nicht verwunderlich, daß man gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. wieder verstärkt auf das Denken des Thomas von Aquin zurückgriff (11). Rosmini (= R.) ist dabei als ein Denker zu würdigen, welcher diese Rückbesinnung nicht nur längst vor der allgemeinen „Thomas-Renaissance“ mit eingeleitet hat, sondern der auch im Gegensatz einer die wahren Intentionen des Thomas verkennenden und daher das neuzeitliche Denken radikal ablehnenden Neoscholastik eine Interpretation des Aquinaten vornimmt, welche einerseits dessen Denken bewahrt, andererseits dieses aber auch fortdenkt und in konstruktiver Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie für den modernen Menschen neu zugänglich macht.

Die Frage nach der Begründung „praktischer Philosophie“ führt zur philosophischen Ausgangsfrage des entsprechenden Denkers, welche bei Thomas eher seinstheoretisch, bei R. eher bewußtseinstheoretisch gelagert ist. Beide Ansätze treffen sich jedoch in der grundlegenden Einsicht, daß dem menschlichen Erkennen die *apriorische* Präsenz des Seins zugrunde liegt; Ontologie und Erkenntnistheorie treffen sich genau in dieser Frage nach Ursprung und Wesen dieses ursprünglichen „Vorverständnisses“ von „Sein“. Dementsprechend konfrontiert M. vor der Behandlung der eigentlichen Frage nach der Begründung des Naturgesetzes die Erkenntnistheorie beider Denker. Die Bewertung deren Verhältnisses macht der Autor dabei von jenem grundlegenden Problem abhängig, wie viel oder wie wenig an Aristotelismus oder Platonismus in der thomasischen Erkenntnistheorie anzutreffen sei. Gleich zu Beginn schickt der Autor sein Ergebnis voraus, „daß der Thomismus seit seinen Anfängen zwar vom Aristotelismus durchdrungen war,



sich hinter der aristotelischen Methode [...] aber immer jene doktrinale Struktur verbarg, die sich aus platonisch-augustinischen Werten speiste“ (23). Es zeichnete die „aristotelisch-thomistische Schule“ aus, „welche in Italien von der sogenannten Neoscholastik repräsentiert wurde“, das *lumen* (das den menschlichen Intellekt „erleuchtet“ und ihn mit den ersten Erkenntnisprinzipien ausstattet) bei Thomas mit dem *intellectus agens* zu identifizieren: Die Folge aus einer solchen Interpretation war, so schließt der Autor, „ein völliges Umkippen gegenüber der augustinischen Illuminationslehre, welche [...] die Anwesenheit von etwas Eingeborenem im Prozeß der Erkenntnis vertritt“ (26–27). Aus der Besorgnis heraus, Thomas zu nahe an Augustinus heranbringen zu können, habe man in der neoscholastischen Tradition nicht einmal nach der Möglichkeit gefragt, *lumen* und *intellectus* zu unterscheiden. Doch daraus ergäbe sich, so M., die implizite Konsequenz, „daß das *lumen*, d. h. die am ewigen Gesetz partizipierte Wahrheit, direkt aus der Seele strömen würde“ (31). Eine dazu alternative Lesart sieht M. in der „rosminischen Schule“ vorliegen: Ausgehend von einer von den thomasischen Texten gestützten Unterscheidung zwischen dem *lumen* und dem menschlichen Geist (29–30) – worin sich Thomas selbstverständlich von einem reinen Aristotelismus entfernen würde – identifizierte R. das thomatische *lumen* mit seiner *Idee des Seins*, welche als eingeborenes Apriori die menschliche Erkenntnis ermöglicht. Kann die rosminische Interpretation sich durchaus mit Thomas konform erkennen, wenn sie das *lumen* als jenes *quo* der Erkenntnis ansieht, das dem menschlichen Geist gegeben ist, so besteht doch genauso eine entscheidende Differenz bezüglich der Frage nach dem Ursprung und Wesen dieses Apriori bei Thomas und R.: In dieser Frage nähert sich R. nämlich wieder mehr an Augustinus an (35). Für M. wird dies in der Frage nach der Selbsterkenntnis der Seele deutlich: Zwar konzipierten beide gleichermaßen dieses Apriori als eine Aktualität und „Gegebenheit“ (*datità*), doch stammt diese bei R. von einem außerhalb der Seele angesiedelten Akt (weswegen dieser auch vom „Eingeborenssein“ dieses *lumen* spricht), wohingegen bei Thomas dieser Akt im Inneren der Seele selbst angesiedelt ist – das „dem Menschen eigene *esse commune* [durch Teilhabe]“ (38–39). Thomas – so hält M. für den weiteren Diskurs fest – fügt zwar aus der augustinischen Tradition das Licht ein, legt diesem aber, in Differenz zu Augustinus – und R. –, keine göttlichen Eigenschaften bei (44). Zeigt M. also, den genuin aristotelischen Aspekt, welchen Thomas gegenüber der augustinischen Illumination reklamiert, in der thomasischen Philosophie erkannt zu haben, arbeitet er dennoch in diesem ersten Teil für die weitere Argumentation grundlegend heraus, „daß eine strenge Zurückführung des thomistischen Denkens auf das aristotelische nicht nur bedeutet, sich von den Intentionen des Aquinaten zu entfernen, sondern auch eine Interpretation darstellt, welche Gefahr läuft, gewisse für das Verständnis der thomistischen Philosophie zentrale Punkte mißzuverstehen, insbesondere – wie noch zu zeigen sein wird – bezüglich des Problems des natürlichen Gesetzes“ (23).

In kritischer Auseinandersetzung mit der Interpretation des thomasischen Naturgesetzes seitens der neoklassischen Schule, welche das Naturgesetz als eine Hervorbringung der praktischen Vernunft des Menschen interpretiert – d. h. losgelöst von der theoretischen Vernunft –, arbeitet der Autor im nächsten Kap. sodann das genuin thomatische Verständnis des Naturgesetzes heraus. Während die Vertreter der neoklassischen Position, unter welchen der Autor exemplarisch Martin Rhonheimer herausgreift, das Naturgesetz sowohl seines Gesetzescharakters als auch seiner Herkunft aus dem göttlichen Willen berauben (59–60), erkennt M. in dieser Intention eine Reduktion der thomatischen Lehre auf Aristoteles (66). Dagegen betont er die für den Gesetzescharakter des natürlichen Gesetzes konstitutive Fundierung desselben in Gott selbst, was jedoch nicht mit einer heterogenen Auferlegung des Gesetzes seitens des göttlichen Willens verwechselt werden dürfe. Seine weiteren Überlegungen gehen von der Frage aus, wie der Mensch überhaupt den göttlichen Willen, nach dem er handeln soll, erkennen könne (68). Dies sei ihm deswegen möglich, da sich der göttliche Wille aufgrund der Identität von Vernunft und Wille in Gott in jenem Gesetz konkretisiert, welches die finale Ordnung der Schöpfung überhaupt darstellt. Der göttliche Wille, nach dem der Mensch handeln soll, erkennt dieser also durch das natürliche Gesetz. Jenes apriorische Gesetz besteht allerdings keinesfalls in konkreten Geboten, sondern in jenen allgemeinen Prinzipien, welche bereits im Rahmen der theoretischen Vernunft analysiert wurden



(71). Die konkrete Applikation ist stets Aufgabe des Menschen; *per modum conclusionis* oder *per modum determinationis* geht so das positive Recht aus diesem Gesetz hervor (72).

Sodann geht M. im dritten Abschnitt dazu über aufzuzeigen, wie sich bei R. die metaphysische Fragestellung des Thomas in Richtung eines neuzeitlichen psychologisch-bewußtseinstheoretischen Ansatzes verschiebt (87). Das reine Erkennen, so R., birgt noch keine Moralität in sich; dennoch fundiert sich die Moralität auf der Erkenntnis der Dinge in ihrer Ordnung. Aufgrund dieser pointierten rationalen Fundierung des moralischen Gesetzes nennt R. das Naturgesetz auch „rationales Gesetz“ (*legge razionale*) (88–89). Als solches stellt er deutlich die Fundierung der Moral auf jener eingeborenen „Idee des Seins“ dar, wie sie bereits im erkenntnistheoretischen Teil analysiert wurde. „Und genau die Theorie der Idee des Seins [...] erklärt in psychologischer Hinsicht, wie die Moralität etwas Unmittelbares ist, welche direkt aus der Berührung mit dem erkannten Seienden hervorgeht und daß die Pflicht vom Menschen gerade nicht als etwas Willkürliches konzipiert wird, welches ihm von außen zukommt, sondern von uns selbst“ (92–93). Hierin stellt der Autor die psychologische Fundierung der Verpflichtung heraus, die gerade nicht wie bei Thomas metaphysisch aus der Erkenntnis eines Seienden als *appetibile* erwächst, sondern aus der Erkenntnis der Ordnung des Seins seitens des Subjekts (93). Während in dieser Sichtweise – trotz der neuzeitlichen Akzentuierung – die Nähe der rosminischen Konzeption des moralischen Gesetzes zum thomasischen Vorbild mehr oder weniger noch deutlich hervortritt, akzentuiert M. im folgenden jene genuin rosminische Konzeption, die Moral zu einer ontologischen Größe zu erheben. R. konzipiert das Sein als dynamisches gegenseitiges Durchdringen dreier gleichursprünglicher ontologischer Formen: der Idealität, der Realität und der Moralität. Als dritte Form hat die Moral wesenhaft vervollkommnenden Charakter, denn indem sie die beiden anderen umgreift, stellt sie sozusagen das das Sein zusammenhaltende Band dar. In diesem „Akt der Liebe“ vervollkommenet sich das Sein und macht deutlich, daß das moralische Sein jene Dimension darstellt, welche dem Menschen seine personale Vollkommenheit verleiht (94–95). R. betont, daß die Moral gerade nichts Heterogenes ist, sondern vielmehr „ein Bedürfnis, welches aus dem universalen Sein hervorgeht, das seinem Geist präsent ist und das dem Subjekt ermöglicht, die Verpflichtung als etwas zu ergreifen, das aus seiner eigenen inneren Tiefe entspringt“ (97).

Im abschließenden Kap. führt der Autor einige praktische Ableitungen aus dem moralischen Prinzip in den gesellschaftlich-politischen Werken R.s aus. Auf der moralischen Seinsform fußt eine auf die menschliche Person fokussierte praktische Philosophie R.s, welche dadurch mit vollem Recht als „wahrer und eigentlicher rosminischer Personalismus“ gekennzeichnet werden könne (129). Seine bedeutenden Überlegungen der *Philosophie der Politik* münden dabei in den konkreten Vorschlag einer Konstitution für das sich im Risorgimento befindende Italien: *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (118–136). In diesem Zusammenhang erweisen sich auch seine Überlegungen zu einer neuen Begründung und Ausgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Schrift *Die fünf Wunden der Kirche* bedeutsam, welche kurz nach ihrem Erscheinen allerdings von der kirchlichen Autorität zensuriert wurde (136–142).

Beobachtet M. in der gegenwärtigen Christlichen Philosophie in Reaktion auf die auf moralisch-juridischem Gebiet immer mehr an Raum gewinnenden Strömungen des Relativismus, Nihilismus und Positivismus eine verstärkte Rückwendung zum Denken des Thomas, so stellt er als Resümee seiner Untersuchung heraus, „daß bereits im 19. Jahrhundert – noch vor der sogenannten Wiedergeburt des Thomismus – es bereits Antonio Rosmini war, welcher den Geist der Philosophie des Thomas begriff und sich zeugen machte und darin dessen immensen Wert herausstellte“ (149). Dem bleibt nur hinzuzufügen, daß diese rosminische Interpretation, welche nicht nur eine treue Wiedergabe des thomasischen Denkens, sondern gleichzeitig auch eine originäre Neuinterpretation und genuine Weiterentwicklung – stets im Geist des Thomas – darstellt, auch heute noch von bleibender Bedeutung ist und der gegenwärtigen Christlichen Philosophie neue Impulse zu vermitteln vermag. Durch seine profunde und in den rosminischen sowie thomasischen Quellen gut fundierte Untersuchung hat M. einen bedeutenden Beitrag dazu geleistet.



Die grundlegend innovative Bedeutung dieser Studie liegt m. E. in denjenigen Stellen, welche in direkter Weise das Denken des Thomas und des R. konfrontieren. Denn die Erforschung des Verhältnisses beider Denker wurde bislang mehr oder weniger von jener Verurteilung des rosminischen Denkens aus dem Jahre 1888 bestimmt, welches in einem Geist ausgesprochen wurde, der R. geradezu als „Antipoden“ zu Thomas betrachtete. Diese Verurteilung belastete die Studien des Verhältnisses der beiden Denker, welche – gleich von welcher Seite ausgehend – in keiner Weise unbefangen durchgeführt werden konnten. Seit der Aufhebung dieser Verurteilung im Jahr 2001 liegt mit dieser Studie M.s eine der ersten Untersuchungen zum Verhältnis dieser beiden Denker „nach“ dieser äußeren Belastung vor. Die Arbeit dieses noch jungen und von der alten Polemik daher freien Denkers wird somit für viele weitere Vertiefungen der rosminischen Thomasinterpretation von Nutzen sein.

M. KRIENKE

DE GIORGI, FULVIO, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797–1833)* (Storia; Band 2). Brescia: Morcelliana 2003. 563 S., ISBN 88-372-1908-3.

An Einführungen zum Denken und Werk des bedeutenden italienischen Philosophen und Theologen Antonio Rosmini mangelt es nicht. Unlängst ist gar eine Präsentation seines philosophischen Denkansatzes in deutscher Sprache erschienen (*M. Dossi, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil, Stuttgart 2003*). Und doch kann De Giorgi mit seiner detaillierten Analyse der ersten rosminischen Illustration der Stationen des rosminischen Lebens und der Beschreibung seiner frühen Werke, angefangen von seinen ersten Studien noch zu Schulzeiten bis hin zu jenem Werk, welches fortan am meisten die rosminische Wirkungsgeschichte bestimmen sollte, den *Cinque Piaghe della Santa Chiesa*. Der Autor bereichert die Rosminiforschung mit dieser Arbeit, welche gleichermaßen eine weiterführende Studie und ein wertvolles Kompendium darstellt, genau deswegen, da er in umfassender Weise die Formation des rosminischen Denkens ergründet.

1797 im oberitalienischen Rovereto als Kind der Adelsfamilie Rosmini-Serbati geboren, legte Antonio bereits in seiner frühen Jugend eine ungewöhnliche Begeisterung für die klassischen Philosophen und Literaten an den Tag. Neben seinen Eigenstudien in der reichhaltigen väterlichen Bibliothek kommen dabei seinem Onkel Ambrogio sowie seinen Lehrern in Schule und Universität große Bedeutung für die Entwicklung seines Denkens zu. Schon früh begegnen allerdings auch eigene anfanghafte Versuche auf philosophischem Terrain (15–94). Angesichts der Fülle des von De Giorgi zusammengetragenen und ausgewerteten Materials sollen im folgenden allerdings nur jene Punkte Erwähnung finden, in welchen der Autor die bisherigen Studien in entscheidender Weise weiterführt.

Vor allem die 1820er Jahre markieren entscheidende Wendepunkte in der Formation des rosminischen Denkens. Diese sind in erster Linie durch politische Studien geprägt, welche die Ereignisse der Revolution und Restauration zu verarbeiten suchen und um ein zukunftsfähiges Modell für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ringen. De Giorgi überwindet dabei jene klassische Interpretation, welche das allgemeine Interpretationsschema dieser Zeit – nämlich die Entwicklung aus dem Sensus des 18. Jahrhunderts heraus zu einem kontrarevolutionären und traditionellen Ultramontanismus – einfach auf Rosmini appliziert. Dagegen schlägt er eine andere „Dialektik“ bezüglich der Wurzeln des politischen Denkens Rosminis vor: auf der einen Seite die muratorianische Tradition, welche v. a. auf österreichisch-deutschem Gebiet weit verbreitet war und großen Einfluß auf das Trentino der damaligen Zeit besaß bzw. auf der anderen Seite eine moderate Strömung des römisch-kurialen Zelantismus (181–183). Dieser Zelantismus, welcher nach den Erfahrungen der Revolution neuen Auftrieb erhielt, zeichnete sich für das Eintreten der Freiheit der Kurie von den weltlichen Mächten wie für die – gegen Österreich gerichtete – Einheit Italiens aus. Gemeinsam mit dem Ultramontanismus ist dem Zelantismus darüber hinaus die Abwehrhaltung gegen die Französische Revolution und ihren Folgen. Genau diese drei Elemente sind, so der Autor, dann auch die bestimmenden Merkmale von Rosminis erstem signifikativem Werk auf politischer Ebene, dem *Panegirico di Pio VII [Panegyrikus auf Pius VII.]*, welches sich als Aus-