

CHRISTIANE LIERMANN

ANTONIO ROSMINIS VORSTELLUNG VON FORTSCHRITT UND GEDANKEN ZU DER FRAGE, INWIEWEIT ROSMINIS ÜBERLEGUNGEN FÜR DAS EUROPA DER GEGENWART RELEVANT SEIN KÖNNTEN

The text addresses the central issues of Antonio Rosmini's philosophy of history. Rosmini sees the driving force of history in the human tendency to "contentment"; this tendency, however, is understood in its necessary relationship with the bonum commune. Furthermore, the particular purposes of the different historical phases and the risks associated with the epochs of crisis and rapid transformation (such as moral and intellectual disorientation and possible social decline) are considered by Rosmini in constant reference to the compensatory and ordering action of the divine Providence. According to the philosopher, Providence works through, rather than behind, the concrete geopolitical conditions and the various sociological and cultural factors occurring in history.

Zwei Vorbemerkungen scheinen mir angebracht: Untersucht man Rosminis Vorstellung von "Fortschritt", sollte man seine Konzeption von "Geschichte" insgesamt im Blick behalten. "Fortschritt" bedeutet dann eine besondere Form des historischen Verlaufs, welche evidentenmaßen nach oben weist, in Richtung Aufstieg, "Verbesserung". Will man des Weiteren, wie ich es hier zum Schluss versuche, Rosminis Fortschrittskonzept auf die europäische Gegenwart beziehen, bietet es sich an, die Fragen so zu formulieren: Lassen sich bei Rosmini, in dessen Werk die Geschichte eine außerordentlich prominente Rolle spielt, Urteilkriterien und Hinweise finden, die zu einem besseren Verständnis des heutigen Europa beitragen? Ist es möglich und statthaft, Rosminis Geschichtsdeutungen auf unsere eigene Zeit zu übertragen?

Mein Beitrag behandelt diese beiden Punkte; zunächst möchte ich Rosminis Idee von Geschichte und Fortschritt rekonstruieren, um dann zu schauen, was davon für die Europäer von heute relevant sein könnte.

Um auf die erste, sehr große Frage eine Antwort zu finden, empfiehlt es sich, eine Reihe

von Rosminis Kernaussagen zu dem, was für ihn “Geschichte” ist, mit zu bedenken. “Die Geschichte”, im Singular, ist in Rosminis gesamtem Werk allgegenwärtig, und ebenso ist es die Fülle von Geschichten aus der Vergangenheit, im Plural, die er durchforstete, auswertete und argumentativ heranzog.

Ein Grund für dieses Interesse an Geschichte war seine Überzeugung von der Bedeutung der Verbindung zwischen ‘Kultur’ und ‘Politik’. Ihn faszinierte die Pluralität der Kulturen und Zivilisationen, die er konstatierte, und eine seiner zentralen Fragen war diejenige nach deren Einfluß – in der Vergangenheit wie in seiner eigenen Gegenwart – auf das Feld des Politischen. Um von Politik sprechen zu können, hielt er die Beschäftigung mit Geschichte für wesentlich.

Gewiss war Rosmini kein Historiker im heutigen akademischen Sinne. Für ihn bot die Auseinandersetzung mit Geschichte vielmehr die argumentative Basis, um zu *meta*-historischen Gesetzmäßigkeiten und Interdependenzen zu gelangen. Tatsächlich war es seine Suche nach den Spuren und Beweisen des göttlichen Heilswirkens, welche der Geschichte in seinem Werk einen so prominenten Platz garantierte.

Folglich entwickelte sich sein Begriff von “Geschichte” in direkter Abhängigkeit von seiner Deutung der “Theodizee”. Sie war der Glutkern seines Denkens, um es metaphorisch zu sagen. In Rosminis Rechtfertigung des Schöpfergottes, der die Erlösung/Errettung der Geschöpfe je einzeln und der Schöpfung insgesamt will, wurde die Geschichte immens aufgewertet, erwies sie sich doch als die Bühne des göttlichen Heilshandelns und eben der Theodizee. Daraus folgte, dass die theologische Perspektive hinzugezogen werden musste, um die Fakten der Vergangenheit überhaupt verstehen und als sinnhaft nachvollziehen zu können. In seinem fundamentalen Werk *Theodizee* hat Rosmini seine Vorstellung vom Gesamtsinn der Welt, des Universums dargelegt, also auch der geschichtlichen Welt.¹ Im Sinne der Theodizee musste die Frage nach dem ‘Sinn’ von Geschichte von deren (meta-physischer) Finalität her beantwortet werden. Eine bloß immanente Betrachtung war gemäß Rosminis Verständnis nicht imstande, der Geschichte, verstanden als großer Zusammenhang von Menschen über Zeiten hinweg, Sinn und Kohärenz abzugewinnen.

Wie für Kant blieb die Geschichte auch für Rosmini ohne einen solchen philosophischen, jedenfalls meta-physischen Anhaltspunkt ‘blind’. Man denke an die bekannte Passage in seiner Untersuchung der *Theodizee*, wo er das eigene Unvermögen konstatierte, die geheimnisvollen Verläufe des Geschichtlichen intellektuell, rational zu erklären, sofern man sie nicht auf eine übernatürliche Ordnung beziehen konnte.

Charakteristisch für Rosminis Denken scheint mir daher das Zusammenwirken zweier Grunddispositive zu sein: seine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Anspruch, der Geschichte als Ganzer ließe sich mittels der Geschichte allein Sinnhaftigkeit verleihen, und zugleich sein immenses Interesse an Geschichte. Die für ihn zentrale Frage nach der Existenz und der Rechtfertigung des Schöpfers, der die Erlösung seiner Schöpfung anstrebte, sorgte dafür, dass die Geschichte als Hauptbühne des göttlichen Heilswirkens in seinen Überlegungen einen zentralen

¹ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova Editrice, Roma 1977 (Edizione Nazionale, Bd. 22).

Platz einnahm. Sofern man Geschichte in eschatologischer Perspektive deutete, so Rosmini, bot sie konkretes, greifbares didaktisches Material, um die pädagogische Absicht der Providenz, die auf das Gute der Menschheit abzielte, zu veranschaulichen. Die Geschichte erwies sich in diesem Sinne als Instrument, um den Menschen zu helfen, das göttliche Heilsprojekt zu verstehen und daran mitarbeiten zu können. Das heißt: Rosminis Erkenntnisziel bestand nicht im vertieften Wissen über eine als abgeschlossen und vergangen betrachtete Epoche an sich, aber seine Methode führte ihn dahin, historische Entwicklungstendenzen und -gesetze herauszuarbeiten, die eine eigenständige Plausibilität und Rationalität beanspruchen konnten – theoretisch auch ohne den Überbau der dominierenden Theodizee-Architektur. Man sollte hier allerdings nicht vermuten, gewissermaßen unter der Hand werde bei Rosmini Geschichte auf diesem Wege säkularisiert und gewinne eine von ihrem Autor unentenderte historistische Eigengesetzlichkeit. Im Gegenteil: Es gehört zu den faszinierenden Merkmalen von Rosminis gewaltigem Werk, daß es bei allen mäandernden Verzweigungen und Abschweifungen, bei allen Schleifen, Redundanzen und Ausfaltungen in die unterschiedlichen Philosophien des Rechts, der Moral, der Politik und so weiter – den Schlußstein des Gebäudes (‘Schlusstein’ auch im biographischen Sinne seines Schaffens) nie aus den Augen verlor. Der *Theodizee*, auf die Rosminis intellektuelle und meditative Anstrengungen hinausliefen, galt auch sein unvollendetes Spätwerk, das noch einmal eine *Summa* der apologetischen Sinnstiftung des Zusammenhangs von Menschenwelt und Gottesmacht unternahm. Seine Suche nach den *vestigia Dei* in der Geschichte beruhte auf der festen Überzeugung von einer sehr unmittelbaren göttlichen Präsenz im Weltgeschehen, da der Schöpfergott den Menschen, Rosmini zufolge, ein reichhaltiges Lehr-Material zu deren geistiger und moralischer Bildung zur Verfügung stellte.

Rosmini untersuchte also die historischen Fakten in der Überzeugung, in ihnen zeige und verwirkliche sich der göttliche Wille zur Erlösung. Dieser Zugriff garantierte seinem historischen Blickwinkel eine unerhörte Weite: Denn ‘Mitarbeiter’ (und ‘Mitarbeiterinnen’! für Rosmini spielen Frauen in der Geschichte als moderne Heilsgeschichte betrachtet, eine gleichberechtigte Rolle) am göttlichen Heilsplan war ja die gesamte Menschheit, ohne chronologische oder geographische Ausnahmen. Geschichte bedeutet für Rosmini Universalgeschichte, und so erklärt sich auch die erstaunliche Dimension seiner historischen Ausführungen, ganz besonders in der *Philosophie der Politik*, die die ägyptische Geschichte ebenso heranzieht wie diejenige der Indianer in Nordamerika; das antike Rom ebenso wie die Staaten des *Ancien Régime* vor der Französischen Revolution.

Rosminis politisch-philosophisch-theologische Reflexionen zeichnet ein eindrucksvolles Gleichgewicht von kulturwissenschaftlichem Historismus und der Erörterung der Möglichkeit von “Fortschritt” unter bestimmten Bedingungen aus. Sofern man bei der Betrachtung der Vergangenheit den Antriebsfaktor “Christentum” außer Acht ließ, lag es Rosmini zufolge nahe, die unendliche Vielgestaltigkeit der menschlichen Geschicke als Vielzahl der möglichen Antworten der Völker auf die unterschiedlichen Umstände zu lesen, in denen sie ihr Dasein zu bewältigen hatten. Und umgekehrt: Die je spezifischen Eigenschaften, Anpassungsfähigkeiten und Qualitäten eines Volkes (die als dynamisch und wandelbar zu verstehen waren) beeinflussten dessen Werdegang und historischen Verlauf. Tatsächlich bildete die Überzeugung einen Fixpunkt in Rosminis politischer Philosophie, dass die intellektuelle und moralische “Verfassung” eines Volkes eine zentrale Rolle in dessen Geschichte und politischen Entscheidungen spielten. Für Rosmini war jener Komplex an Dispositionen, den er die “innere Verfassung” eines Kollektivs nannte

(also das Zusammenspiel von Sitten, Gebräuchen und Mentalitäten) der Hauptgrund sämtlicher “äußerer” Ereignisse. Folglich konnte es für die Politik keine wichtigere Forschungsrichtung geben als eine Geschichte von Ansichten und Überzeugungen und den mit ihnen korrelierenden sozialen Praktiken. Erstrebenswert schien ihm also eine Rekonstruktion der Vergangenheit, verstanden als Geschichte der kulturellen Anschauungen und Haltungen – eben nicht im folkloristischen Sinne, sondern mit dem Ziel zu zeigen, in welchem Ausmaß und in welcher Weise die intellektuell-moralische Disposition eines Volkes mit dessen Gewohnheiten, Haltungen und politischen wie gesellschaftlichen Entscheidungen interagierten.²

Rosmini war überzeugt, eine solche Berücksichtigung der “inneren Verfassung” könne als Deutungsmatrix dienen, sei es hinsichtlich der inneren Entwicklung einer Gesellschaft, sei es bezüglich des friedlichen oder kriegerischen Kontakts von Staaten und Völkern untereinander.

Die historische Analyse bot nach Rosminis Überzeugung sogar den Beweis für die Hypothese einer zweifachen Interdependenz: Da gab es das Wechselspiel zwischen äußeren, strukturellen und institutionellen Rahmenbedingungen einer jeden Gemeinschaft und deren inneren, sittlichen und intellektuellen Qualitäten; und es gab das Zusammenspiel von “äußeren” und “inneren” Faktoren einerseits und den historischen Fährnissen einer Kultur oder eines Volkes. Um dieses Thema kreisten Rosminis Geschichtsbetrachtungen: In welcher Weise korrespondierten Gefühlswelt, Denken und Handeln einer Gesellschaft mit deren jeweiliger institutioneller Architektur in Form von Gesetzen und Anordnungen? Seine Antwortversuche auf diese zentrale Fragestellung bedienten sich der Geschichte als Lackmustest für die philosophisch-theologischen Annahmen, so haben wir gesagt; aber zugleich öffnete sich dadurch ein weites Feld für kulturhistorische Überlegungen, die in seinem *Œuvre* allgegenwärtig sind, wenngleich als ‘Kollateral-Produkte’ seiner eigentlichen Fragestellung. Das heißt, sie sind im Verhältnis zu seinen großen Themen funktional; er hat sie nicht systematisch als autonomen Forschungsgegenstand bearbeitet. Wohl aber waren sie relevant als Argumentationshilfen.

Man könnte vielleicht von Rosminis ‘Theorem der Interdependenz’ sprechen - im Sinne einer Art ‘Grundmechanismus’, der für jede Gemeinschaft/Gesellschaft galt, unabhängig von den je spezifischen geographischen, kulturellen oder religiösen Differenzen. Diesem Theorem verdankte sich der Umstand, dass Rosmini seine politische Philosophie im Wesentlichen als *Kulturgeschichte zum Nutzen einer Lehre von der Gesellschaft* konzipiert hat. Die Geschichten der Kulturen und Zivilisationen deutete er als das Feld, auf dem sich die Anstrengungen des Menschen auf der Suche nach Glück entfalteten, der einzelnen wie der Kollektive. Sie war die Antriebskraft hinter der Geschichte. Vom soziologischen Standpunkt aus betrachtet erwies sich mithin die Kulturgeschichte als unverzichtbare Komponente der politischen Theorie, insofern deren Gegenstand die Analyse der vielgestaltigen Modi war, mit denen Menschen sich zu Gesellschaften zusammantaten, weil sie darin und in der je spezifischen Ordnung, die sie ihrem Zusammenleben gaben, Instrumente zur Erlangung eines glücklichen Lebens sahen. Den Leitfaden der kulturhistorischen Untersuchung bildete für Rosmini folglich die Frage, in welcher Weise Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten ihre Gemeinschaften organisiert hatten und worin

² Vgl. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D’ADDIO, Città Nuova Editrice, Rom 1997 (Edizione nazionale, Bd. 33), besonders Buch III.

das "Gemeinwohl" bestand, auf das hin sie diese orientiert hatten. Seine Leitfrage folgte ihrerseits dem Theorem vom *appagamento* (dt. Zufriedenheit, Ausgeglichenheit, Erfüllung), also der Annahme, mit der sich Rosmini intensiv beschäftigt hat, dass sich sämtliche menschlichen Aktionen letztlich auf das Glücksverlangen des Menschen zurückführen lassen. Auch als Gruppe und als politische Gemeinschaft, so Rosmini, setzten sich die Menschen Ziele, von denen sie annehmen, diese könnten zum *appagamento* beitragen (angefangen bei der Konstituierung der Gemeinschaft selbst). Das Gemeinwohl, das eine Gesellschaft für sich reklamierte und um dessen willen sie bestand, ließ sich mithin als Ausdruck des kollektiven Wunsches deuten, eine Antwort auf die Glückssuche bereitzustellen.

Interessant und originell an dieser Kulturgeschichte, deren Kompaß das menschliche Glücksverlangen war, scheint mir der Umstand zu sein, dass Rosmini die kulturhistorische Rekonstruktion mit der Untersuchung von Stabilität und Instabilität von Gesellschaften kreuzte. Welche Faktoren stabilisierten eine Gemeinschaft, welche wirkten destabilisierend? Von diesem Beobachtungspunkt aus betrachtet erwiesen sich nämlich durchaus nicht alle sozialen und politischen Ziele und Zwecke, die als "Gemeinwohl" adressiert wurden, in gleicher Weise funktional zum Nutzen der Stabilität des Gemeinwesens. Rosmini zufolge musste eine Kulturgeschichte, wenn sie denn einen politischen Mehrwert haben sollte, zeigen, welche gemeinschaftlichen Ziele und Zwecke für Stabilität sorgten und welche sozial unverträglich waren. Er betrachtete es als die Aufgabe der historischen Rekonstruktion, die Interdependenz zwischen dem jeweiligen Gemeinwohl oder Staatszweck und der individuellen Verfasstheit des einzelnen Mitglieds herauszuarbeiten, denn davon hing ja, wie gesagt, die Entwicklung der Gemeinschaft selbst entscheidend ab. Auf diese Weise wurde die wechselseitige Beeinflussung zwischen dem geistig-moralischen Habitus der Angehörigen eines sozialen Verbands und dem konstitutionellen Habitus des Gemeinwesens transparent. So schien es möglich, deutlich zu machen, in welcher Art dessen strukturelle Rahmenbedingungen mit dem sozialen Verhalten seiner Mitglieder zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen politischen Ordnungen korrespondierten.³ Es schien Rosmini erforderlich, die historische Rekonstruktion anhand des Fragekriteriums zu organisieren, welches jeweils in einem bestimmten Stadium der sozialen und politischen Entwicklung das "Ziel" gewesen war, eben das gemeinsame "Gut", das den Tragepfeiler des Kollektivs gebildet, Konsens gestiftet und den Zusammenhalt unter den Mitgliedern garantiert hatte. Damit näherte sich Rosmini dem historistisch-dynamischen entwicklungsgeschichtlichen Modell der politischen Philosophie Giambattista Vicos an, gemäß welchem eine Gemeinschaft von Personen, im Guten wie im Bösen, als Ausdruck und als Produkt einer willentlichen Konstruktion zu betrachten sei. Die Aufgabe einer politik-dienlichen Geschichte, die kritisch, nicht affirmativ-legitimatorisch sein wollte, war es, die 'Biographien' von Gesellschaftsverbänden offen zu legen, indem sie deren jeweiliges Kollektivziel/Gemeinwohl identifizierte, das den Zusammenhalt der Gemeinschaft (jedenfalls für einen bestimmten Zeitraum) garantierte.

Rosmini verschob also den Vektor seiner Untersuchungen vom normativen Postulat (*à la* Rousseau) hin zum historisch-soziologischen Nachweis (*à la* Vico), dass der auf ein gemeinsames

³ Bzgl. Rosminis Kriterien, was die Unterscheidung historischer Epochen angeht, vgl. E. BOTTO, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e Pensiero, Mailand 1992, S. 103 ff.

Wohl ausgerichtete Kollektivwille den Motor jeglicher sozialen und politischen Entwicklung bildete. Dieser Mechanismus galt universal. Aber die inhaltliche Füllung war variabel und plural. Gleichwohl hielt Rosmini es für möglich, diese Pluralität unter einer dominanten Gesetzmäßigkeit zusammenzufassen, und zwar mit Hilfe einer Sittengeschichte, die die Vorstellungen von "Gemeinwohl" herausarbeitete, wie sie von der großen Menge vertreten wurden, von den "Massen", wie Rosmini sagte. Fokussierte man die historische Kultursoziologie auf die "Massen", verstanden als hauptsächliche Antriebskraft einer Gesellschaft, die deren Gang bestimmte, wurde eine absteigende Verlaufskurve sichtbar, gesetzmäßig, unausweichlich, die sich in vier einigermaßen deutlich unterscheidbare Phasen gliederte. Es sei gewissermaßen in Klammern angemerkt, dass dieses auf den ersten Blick 'kulturpessimistisch' auftretende Verlaufsnarrativ eine Alternative sowohl zu den soziologischen Deutungsmustern aus dem konservativ-gegenrevolutionären Lager, als auch zu demokratischen Lösungsansätzen bildete. Rosmini ging auf Distanz zu der Vorstellung (beispielsweise eines De Maistre) von der vollständigen Heteronomie der «großen Menge», die nichts weiter sein sollte als ein machtvoll, aber passives Instrument der Vorsehung.⁴ Aber ebenso hielt er Abstand zu der demokratischen Aufwertung der "Massen" zum neuen, autonomen Souverän der Geschichte.⁵

Ausgangspunkt war für ihn vielmehr das Interesse an der tatsächlichen Dynamik, deren Quelle eben jenes Element der Gesellschaft darstellte, das er "die Massen" nannte. Es galt, deren Funktionsmechanismen und Entwicklungsgesetze auszuleuchten. Unabhängig nämlich von der Frage, ob "die Massen" ein Instrument der göttlichen Lenkung der menschlichen Geschicke oder ob sie ein Subjekt mit autonomer Entscheidungsgewalt waren, hielt Rosmini es für erforderlich, zu untersuchen, welche Konsequenzen für die Politik aus dem gewaltigen effektiven Gewicht "der Massen" im Geschichtsprozess folgten und was sie für die Konsolidierung oder die Gefährdung der Gesellschaft bedeuteten. Dieser machtvolle Wirkfaktor "die Massen" war in seinem Geschichtsverständnis weder positiv, noch negativ konnotiert; aber von ihm hing die Stabilität oder Instabilität der sozialen Architektur ab; er konditionierte deren Aufstieg und Niedergang.

Eine Sittengeschichte konnte dann nützlich sein, wenn sie die Geschichte der Transformationen in den Haltungen und im Verhalten der "meisten" Bürger rekonstruierte – klarerweise, wie gesagt, nicht im Sinne demokratischer Mehrheitsverhältnisse verstanden, sondern im Sinne der Abwägung der diversen Wirkkräfte, die die sozialen Gleichgewichte konditionierten. Bei dieser in allgemeinen Zügen entfaltenen Sittengeschichte stützte sich Rosmini auf seine bevorzugten Autoren, darunter Xenophon, Titus Livius, Cicero und Sallust, um in den Geschichten des Altertums, der Griechen, Römer und Perser, Anhaltspunkte für Verschiebungen in der sozialen Architektur der moralischen Vorstellungen und ethischen Werte auszumachen. Aus den histo-

⁴ Vgl. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in ID. *Oeuvres complètes*, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, Bd. IV, S. 107.

⁵ Vgl. D. FARIAS, *La crisi dello Stato e il valore costituzionale dell'eguaglianza*, in: P. PELLEGRINO (a cura di), *Rosmini: etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1991, S. 133-160.

risch-soziologischen Untersuchungen der antiken Kulturen ließ sich, Rosmini zufolge, das Modell eines 'typischen' historischen Verlaufs ableiten, der vier Etappen umfasste: von der Gründung über eine Blütezeit hin zu Verfallserscheinungen und dem Abstieg beziehungsweise der Auflösung oder Auslöschung. Als hermeneutischer Schlüssel fungierte, wie gesagt, die Abfolge der jeweiligen "gesellschaftlichen Zielsetzungen", welche in jeder der genannten Epochen eine eigene Gestalt annahm, mit je eigener Auswirkung auf die Stabilität des sozialen Organismus.

Das erste gesellschaftliche Zeitalter war dasjenige, in dem die Gemeinschaft/Gesellschaft überhaupt ins Leben trat, sich konstituierte und sich mit Gesetzen und Regeln ausstattete. In diesem Moment bildete die Gemeinschaft selbst das für alle verpflichtende, verbindliche Ziel des Zusammenschlusses. Die zweite Etappe war imstande, diese Anfangsdynamik zu erhalten und auszubauen: Weitere Güter und soziale Leistungen kamen hinzu. Im Verlauf der dritten Phase verschoben sich im öffentlichen Bewusstsein die Prioritäten; die Identifizierung der Bürger mit dem alten "Grundgesetz", auf das die Gesellschaft einst gegründet worden war, wurde schwächer. Ein Großteil der Bevölkerung begründete die Daseinsberechtigung des Sozialverbands nun stärker auf der Grundlage individueller Interessen: Er sollte in erster Linie den Einzelinteressen dienen. Daraus folgte jedoch unvermeidlich eine existentielle Krise der politischen Gemeinschaft, welche notwendigerweise zu deren Untergang führte.

Für Rosmini bot diese Lesart des Schicksals der Staaten der antiken Welt zusätzliche Argumente zugunsten seiner Kritik an der Gesellschaftslehre des Liberalismus, wie er in Italien von den sogenannten "Sensualisten", zum Beispiel von Melchiorre Gioia, vertreten wurde.⁶ Zu der ethischen Zurückweisung traten historisch-soziologische Gründe hinzu, und sie waren für das Feld des Politischen die gewichtigeren Gründe, sofern man stets das politische Hauptanliegen im Blick behielt, nämlich die Solidität oder Fragilität des Systems. Rosmini wies auf dieser Grundlage die These der Sensualisten zurück, der Wunsch nach Konsum und Lustbefriedigung könne ein kollektives Ethos erzeugen, das für die Gesellschaft eine stabile Basis zu bieten imstande sei. Er ging im Gegenteil anhand seiner Studien zu den Gesellschaften des Altertums davon aus, dass der Genuß von Annehmlichkeiten – sofern er zum vordringlichen Zweck von Gesellschaft geworden war – weder kreative und produktive Kräfte freisetzte, noch eine verbindliche Ausrichtung auf das Gemeinwohl hin begründete. Für ihn ließ die historische Kultursoziologie keinen Zweifel zu, dass eine politische Gemeinschaft, deren Mitglieder sich in erster Linie für die Steigerung ihres persönlichen Wohlbefindens einsetzten, einer Art *Delirium* anheimfiel, da ihr ein gemeinschaftlicher ethischer Kanon abhandengekommen war.⁷ Indizien für solche Formen kollektiven Wahns waren in seinen Augen der Orientierungsverlust in Religionsdingen, Wellen von Götzenverehrung und die Entstehung unterschiedlichster Sekten. Diese moralisch-intellektuelle Desorientierung bedrohte die Grundlagen der Gesellschaft. In diesem Zusammenhang folgte Rosmini Aurelius Augustinus in dessen Diagnose des Endstadiums der römischen Geschichte: Wie

⁶ Vgl. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, con nuova postfazione dell'autore e aggiornamento bibliografico di P. MARANGON, Morcelliana, Brescia 1997², S. 78 ff.

⁷ Einschlägig bzgl. der Vorstellung, "Luxus" führe zum Ruin des Gemeinwesens ROUSSEAU'S *Gesellschaftsvertrag*, Buch 3, Kap. 15.

Augustinus betrachtete er Rom als den paradigmatischen Fall einer Gesellschaft, deren einziger Zweck im Wohlbefinden der Einzelnen bestanden hatte, auf Kosten der sozialen Bindungen und des Engagements für die gemeinsame öffentliche Sache, für die *Res Publica*⁸ und damit letztlich auf Kosten der Existenz des Gemeinwesens selbst.

Das "Gesetz", dem dieser Prozess zwangsläufig folgte, bis zum Zusammenbruch und zur Auflösung des Staates (oder der politischen Gemeinschaft/Gesellschaft, hier machte Rosmini bekanntlich keinen Unterschied) gestattete weder Ausnahmen, noch gab es politische Heilmittel oder Abwehrkräfte. Diese Überzeugung teilte Rosmini mit zwei seiner wichtigen Gewährsautorinnen: Machiavelli und Rousseau.⁹ Es war also nicht das Feld des Politischen, das die Instrumente bereitstellte, um den beschriebenen historisch-notwendigen Gang abzuwenden. Die Tatsache, dass die Geschichte des Menschengeschlechts nicht in einer ewigen Zyklusbewegung mit automatischer Verfallsdynamik bestand, verdankte sich vielmehr einem "externen", metapolitischen Grund, den Rosmini in der christlichen Religion katholischer Konfession ausmachte, wie es auch andere Intellektuelle der sogenannten 'guelfischen' Richtung taten, also jener starken Strömung, die der Katholischen Kirche und speziell dem Papsttum eine essentielle, konstruktive Rolle in Italiens Wiederaufstiegsprozess zusprach. Rosmini gab dieser populären Deutung allerdings eine eigenständige geschichtstheologische Note: Für ihn bedeutete das Christentum (das er ohne weitere Differenzierungen als *katholisches* Christentum adressierte) in welthistorisch-globaler und also auch in kultursoziologischer Perspektive die grundlegende Überwindung bestimmter bis dahin geltender Naturgesetzmäßigkeiten des Sozialen/Politischen, ohne allerdings dessen Regeln komplett außer Kraft zu setzen. Auch "unter dem Christentum" (wie seine Formulierung lautete) durchlief die Geschichte der sozialen Verbände die Etappen von Konstruktion, Blüte und Verfall, aber sie endeten nicht im Untergang. Dies verdankte sich den Regenerationskräften, die die Religion dem Staatswesen oder (wenn man den Terminus 'Staat' lieber umgehen will) der politischen Gemeinschaft zur Verfügung stellte. Festzuhalten ist, dass Rosmini ausführliche Überlegungen zu den komplexen Wirkmechanismen der Religion zugunsten des Erhalts des politischen Verbands angestellt hat. Es ging nicht einfach bloß um die erzieherische Funktion der Kirche im Sozialen. Laut Rosmini wurde der christliche Glaube ausschließlich auf indirektem Wege "nützlich" für den Erhalt des Gemeinwesens, keineswegs aber, wenn man sich seiner auf direktem Wege, als Macht- oder Regierungswerkzeug instrumentell bedienen wollte.

Ein kurzer Blick sei noch auf Rosminis Analyse der Gründe für den Abstieg des Gemeinwesens und der Instabilität politischer Systeme geworfen, welche ja auch unter dem Christentum fortbestanden. Einen wichtigen Bezugspunkt in seinem Konzept von politischer Kultur bildete die liberale Matrix, wie sie klassisch von Adam Smith und Bernard de Mandeville erarbeitet worden war, dass nämlich die freie Verfolgung von Einzelinteressen letztlich gesamtgesellschaftlich gesehen von Nutzen sei. Rosmini war von der liberalen Idee fasziniert, das Gemeinwohl erbe

⁸ Vgl. *De Civitate Dei*, Bd. 1, Buch 4, Kap. 4.

⁹ Vgl. dazu J. MITTELSTRAß, *Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli*, in: O. HÖFFE (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 1992, S. 43-67.

sich quasi selbstverständlich aus der Anstrengung der Einzelnen zugunsten des je eigenen Vorteils, solange die Konkurrenz der vielen Einzelinteressen friedlich organisiert werde. Er stimmte der liberalen Grundthese zu, jeder Mensch vollziehe mit seinen Entscheidungen und Handlungen eine *rational choice*, wenn er etwas zu tun oder zu haben wählte, das ihm als etwas Gutes und als ein Gut erschien, das sein *appagamento*, sein Glück, seine Zufriedenheit zu steigern imstande wäre. Und so galt es auch (analog zu Hegels Theorie) von der politischen Gemeinschaft insgesamt. Gleichwohl ging Rosmini mit historistischen Argumenten zu den Liberalen auf Distanz. Er war überzeugt davon, dass die Urteilkriterien in Bezug auf die Fragen, ob eine Sache gut, nützlich, vorteilhaft sei und daher Gegenstand des eigenen Strebens sein sollte, dem Menschen nicht natürlich, unwandelbar, jederzeit innewohnen, sondern dass sie variabel und kontingent waren. Er erkannte, dass sie das Ergebnis eines komplexen Prozesses waren, an dem der freie Wille mitwirkte, aber ebenso ein sozialer Druck in Richtung Anpassung. Die historische und soziologische Bestandsaufnahme untermauerte die Hypothese von der Instabilität (die ja schon Hegel angeprangert hatte), von der Pluralität und vor allem (das war der Aspekt, der Rosmini am meisten interessierte) von der Manipulierbarkeit der Vorstellungen in Bezug auf das, was nützlich, vorteilhaft und erstrebenswert sei. Angesichts dieses Befundes schien ihm die Annahme abwegig, die Verfolgung von Privatinteressen biete, im Sinne einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, eine hinreichende Bedingung für soziale und politische Stabilität.

Seinen historischen Studien glaubte Rosmini vielmehr entnehmen zu können, dass jede menschliche Gemeinschaft einem bestimmten Entwicklungsmodell folgte: Den Anfang bildete eine 'urkommunistische' Gemeinschaftsphase von hoher Stabilität; es folgten Phasen der Auflösung, die durch die Gleichzeitigkeit der kräftigen Behauptung und Durchsetzung von Privatinteressen und sozialer Destabilisierung gekennzeichnet waren. Die existentielle Bedrohung durch eine zunehmende Unterwerfung unter egoistische Privatinteressen auf Kosten der solidarischen, patriotischen Interessen betraf, Rosmini zufolge (der darin mit Hegel übereinstimmte), in erster Linie die heidnischen politischen Verbände. Natürlich bot auch hierfür der Zusammenbruch des Römischen Reichs für ihn das paradigmatische Anschauungsmaterial. Die christliche Religion hingegen, so schien es ihm, stellte Lösungswege zur Verfügung, um ein Gleichgewicht zwischen individualistischen Dynamiken und Gemeinschaftswerten zu finden.

Rosmini hat genetische, geopolitische und kultursoziologische Gesetzmäßigkeiten für den Zivilisationsprozeß verantwortlich gemacht. Diese Gesetze begriff er ihrerseits, wie gesagt, als Instrumente der Vorsehung zur Erziehung des Menschengeschlechts. Er betonte daher stets, wie wir gesehen haben, dass der eigentliche Motor hinter den historischen Prozessen das Heilswirken der Vorsehung war, welches sich dank der Erkennbarkeit von Gesetzmäßigkeiten nachvollziehen ließ. Das "weise Gesetz" der Vorsehung wurde folglich anhand der Geschichte für den Menschen transparent und plausibel. Seine Ausführungen zu diesem Thema machen deutlich, dass er sich bewusst war, dass der wissenschaftliche Nachweis solcher transparenter, plausibler Regeln die Vorsehung aber auch entzaubern und säkularisieren konnte. Wenn die Vorsehung berechenbare, gesetzesförmige Gestalt annahm, ging dann ihre transzendente Qualität nicht verloren? Um einem solchen Verlust entgegenzuwirken, betonte Rosmini in allen seinen Schriften, nicht nur im Traktat über die Theodizee die göttliche Erziehungsabsicht bei der Lenkung

des Weltgeschehens, die in ihrer letzten umfassenden Finalität nur für die vom Glauben erleuchtete Vernunft zugänglich war. Es beschrieb, auf Montesquieus Spuren, die Kulturgeschichte der Menschheit als Geschichte menschlicher Anpassungsleistungen, ließ diese aber stets mit ihrem eigentlichen, tieferen Endzweck interagieren, indem sie verwiesen wurden auf den providentiellen Willen zur Erziehung und Erlösung der Menschheit.

Eine solche Interaktion von Kulturgeschichte respektive Kultursoziologie einerseits und Rekonstruktion des providentiellen Handelns in heilsgeschichtlicher Perspektive andererseits läßt sich besonders eindrucksvoll am Beispiel der auch von den Zeitgenossen vieldiskutierten Problematik der 'Lebensdauer eines Kollektivs' zeigen.¹⁰ Durch die Autorität der theologischen und juristischen Tradition war für Rosmini nicht nur die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele beglaubigt, sondern auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Völker.¹¹ Diese Lehre baute er in seine politische Theorie ein, wobei er sie auf der einen Seite aus der providentiellen Perspektive begründete und auf der anderen Seite als politisch-soziologische Kontinuitätshypothese entfaltete. Der providentielle Standpunkt besagte, dass die Vorsehung über die Nationen wachte und deren vollständigen Untergang nicht zuließ.¹² Dies geschah zur Demonstration ihrer Überlegenheit über die nur menschlichen Kräfte: Denn blieben die Gesellschaften sich selbst überlassen, gingen sie mit gesetzmäßiger Notwendigkeit zugrunde. Ein zweiter heilsgeschichtlicher Aspekt trat hinzu: "Das weise Gesetz" der Vorsehung, das die Menschheitsentwicklung steuerte, lenkte demnach die Völker, ohne dass diese es wussten, in der Weise, dass sie letztlich zu dem einen, universalen Zivilisierungsprozess beitrugen. Es sorgte durch dieses Zusammenwirken für die Einheit des menschheitlichen Entfaltungsprozesses und verbürgte, dass jedes Einzelschicksal eines Volkes oder einer Gesellschaft dem "universalen Wohl des Menschengeschlechts" zugutekam.¹³ Und schließlich war das "weise Gesetz" der Vorsehung ein kompeten-

¹⁰ Zur Problematik der Lebens- und Überlebensfähigkeit des Gemeinwesens (als Kultur, als Volksstamm, als Nation etc.), vgl. A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Turin 2000, S. 109 ff.

¹¹ Die Formel des Baldus de' Ubaldis *quia populus non moritur* steht, Kantorowicz zufolge, im Kontext der Vorstellung einer Kooperation von Gott und Volk. Dieses fundamentale Gesetz war selbstredend auf jedes *regnum* und jedes Volks anwendbar, so E. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs*, DTV, München 1990, S. 302; vgl. zur Ewigkeit des Gemeinwesens (*non enim potest res publica mori*) ebd. S. 306 ff.

¹² ROSMINI, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, in DERS., *Philosophie der Politik*, Tyrolia, Innsbruck 1999, S. 309.

¹³ Auf ein vergleichbares Ewigkeitskonzept stützte Giuseppe Mazzini seinen Appell an die *rigenerazione* der «Völker, die gefesselt sind und seit Jahrhunderten vergeblich versuchen, die Mission zu erfüllen, die Gott ihnen übertragen hat. [...] Wir sprechen für alle, denn alle sind unverzichtbare Teile der zukünftigen europäischen Synthese; denn noch über der spezifischen Mission, die auf Erden zu vollbringen ein Jeder von uns aufgerufen ist, steht die allgemeine Mission, die die

satorisches Gesetz, indem es dafür sorgte, dass eine Benachteiligung in klimatisch-geographischer Hinsicht durch die besondere politische Tüchtigkeit eines Volkes ausgeglichen werden konnte.¹⁴ (Es sei hinzugefügt, dass sich ein sehr ähnliches Konzept von einer geheimnisvollen “Kompensation”, die den eigentlich Motor der Geschichte der Völker ausmacht, auch in einem sich dem Christentum nicht verpflichtet fühlenden Autor wie Jacob Burckhardt findet.¹⁵)

Rosminis *Kontinuitätshypothese* lässt sich als universalgeschichtliches Paradigma unter dem Primat der Perspektive der Vorsehung lesen. Dabei konstruierte er Kontinuität in unterschiedliche Richtungen: im politisch-symbolischen Sinne durch *translatio*, welche sicherstellte, dass mit dem Tod des Königs weder Königreich noch Königtum erloschen; sodann im historisch-soziologischen Sinne durch die Identifizierung mit einer Tradition, die den Fortbestand eines Kollektivsubjekts – Staat, Nation, Volk, Klasse, Partei¹⁶ – auch über Brüche und Transformationen hinweg garantierte¹⁷, wie dies vergleichbar von den großen historischen Schulen des 19. Jahrhun-

gesamte Menschheit umfaßt», vgl. G. MAZZINI, *Fede e Avvenire* (1835), in: DERS., *Politische Schriften*, übersetzt von S. FLEISCH, Reichenbach'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1911, S. 61 f.

¹⁴ Interessant ist die Übereinstimmung mit Jacob Burckhardts “geheimnisvollem Gesetz der Kompensation”. Burckhardt stellte sich zwar nicht in die montesquieu'sche Tradition der Idee, dass es eine Kompensation für widrige *Lebensumstände* durch *Begabung* gebe, aber er sah das Kompensationsgesetz dort am Werk, wo beispielsweise nach großen Kriegen und Seuchen die Bevölkerung zunahm. Sodann betrachtete er die Kompensation ebenso wie Rosmini als Faktor, der die Kontinuität der Geschichte garantierte: «Nun ist die Kompensation nicht etwa ein Ersatz der Leiden, auf welchen der Täter hinweisen könnte, sondern nur ein Weiterleben der verletzten Menschheit mit Verlegung des Schwerpunktes», in: DERS., *Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte*, in: DERS., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Historisch-kritische Gesamtausgabe, mit einer Einleitung und textkritischem Anhang von R. STADELMANN, Neske, Pfullingen 1949, S. 320 ff.

¹⁵ Cfr. J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., p. 116.

¹⁶ Die Erhöhung des Kollektivs geht in der Regel mit dessen Entpolitisierung einher: Das Diesseitige, Kontingente, Endliche wird überwunden. So heißt es beispielsweise in Johann Gottlieb Fichtes *Reden an die deutsche Nation*: «Volk und Vaterland in dieser Bedeutung als Träger und Unterpfund der irdischen Ewigkeit und als dasjenige, was hienieden ewig sein kann, liegt weit hinaus über dem Staat im gewöhnlichen Sinne des Wortes [...]», in J.G. FICHTE *sämtliche Werke*, hrsg. von I.H. FICHTE, Veit und Comp., Berlin 1834-1846, Bd. 7 (8. Rede), hier S. 384; vgl. zur “transzendenten Identität der Nation” auch B. GIESEN, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, S. 145ff.

¹⁷ Ein entsprechender Gedanken findet sich wiederum bei Giuseppe Mazzini, der als Subjekt der Geschichte die “religiösen Parteien” (lies: Weltanschauungsparteien) ausmachte, die mit der

derts vertreten wurde. Auch für das italienischen *Risorgimento* bildete das Narrativ von der “Kontinuität des italienischen Volkes” bekanntlich ein bedeutendes Argumentationsmuster. Rosmini hat die Kontinuitätshypothese noch in eine dritte, modern anmutende Richtung verfolgt, nämlich, wie angedeutet: universal- und zivilisationsgeschichtlich. Die Völker und Kulturen überlebten durch den spezifischen Beitrag, den sie zum universalen Zivilisierungsprozeß beisteuerten. Sie verwandelten sich oft bis zur Unkenntlichkeit, aber sie gingen nicht vollständig verloren, was nicht zuletzt aufgrund der Tatsache evident war, dass anderenfalls keine Erinnerung an sie mehr möglich gewesen wäre. Dieser Nachweis schien ihm besonders wichtig. So hat er die historischen *exempla* vor allem genutzt, um zu zeigen, dass auch bei vernichtenden Eroberungen und bei der Zerschlagung von Gesellschaften und Staaten eine kulturelle, ideelle oder sonstige *Restsubstanz* erhalten blieb und weiterwirkte. Völker und Kulturen verschwanden demnach nicht einfach, sondern hinterließen Spuren im Gedächtnis der Menschheit. Umgekehrt konnte kein Volk für sich einen Exklusivanspruch geltend machen, vorrangiger Protagonist des Zivilisierungsprozesses zu sein. Dieser Prozess erschien Rosmini vielmehr als das Ergebnis einer permanenten Interaktion der Völker.

Der harmonische Gleichklang von Profansoziologie und Soziologie in eschatologischer Perspektive erschien aber nur möglich, wenn die Apologie der göttlichen Vorsehung nicht durch den Nachweis willkürlicher göttlicher Lenkungseingriffe in die Geschichte – zum Beispiel durch Wunder – gestützt wurde, sondern durch die innere Logik von Ursache und Wirkung. Daher nahm Rosmini an, dass sich beispielsweise die Herausbildung eines gut organisierten Staatswesens nicht einer willkürlich-wundersam übertragenen, spezifisch politischen Intelligenz oder einem außergewöhnlichen Talent zum Politischen verdankte, sondern rein innerweltlich wirksamen Gesetzmäßigkeiten, wie eben dem ‘Druck zur Anpassung’ an bestimmte äußere Lebensbedingungen. Diese Begründung ebnete den Weg für eine kultursoziologische Betrachtung, in der eben der Prozeß der Anpassung seiner Ansicht nach die überragende Rolle spielte. Die Zivilisations- und Kulturgeschichte ließ sich entschlüsseln als Geschichte von Anpassung und Kompensation in Mangelsituationen. Dies, so hatten wir gesehen, war Rosminis Deutungsmuster für sämtliche Kulturleistungen: Der Mensch mußte sich als Kulturproduzent bewähren, weil er ein Mangelwesen war. Das Deutungsmuster galt generell, besonders aber für staatlich-politische Konfigurationen als den edelsten Kulturerzeugnissen.

Die Anpassung als zentraler Vorgang der Kulturgeschichte erklärte die Tatsache, dass sich in bestimmten Gesellschaften echte bürgerschaftliche Staatswesen (*società civili*) herausbildeten, während sich in anderen die Konzentration der Regierungsfunktionen nicht durchgesetzt hatte, welche aber eine unverzichtbare Komponente des Zusammenlebens im “politischen Gemeinwesen” war (für welches Rosmini den Terminus *società civile* verwendete). Das großartige 6. Kapitel des III. Buchs jenes Teils der *Philosophie der Politik*, welcher überschrieben ist *Die Gesellschaft und ihr Ziel/Zweck*, trägt den Titel *Von dem Gesetz der Vorsehung, das die Ausbreitung und die Geschicke der*

Fortschrittsidee verschmolzen: «Die politischen Parteien fallen und sterben. Die religiösen Parteien sterben nicht, außer nach dem Sieg, wenn ihr Vitalprinzip nach der Vollendung der Entwicklung eins wird mit dem Fortschritt der Zivilisation und der Sitten». Dann wird sich auf dieser Basis die eine «Partei der Zukunft» bilden, vgl. MAZZINI, *Fede e Avvenire*, cit., S. 64.

Völker steuert und handelt von den unterschiedlichen Umweltbedingungen und ihre Wirkungen auf die Ordnungen und Verfassungen der Völker und ihrer Staaten.¹⁸ Es war demnach der Druck der *Necessità* der Lebensbedingungen, der für die Herausbildung bestimmter politisch-staatlicher Formen verantwortlich war beziehungsweise für deren Ausbleiben.¹⁹ Der Tatbestand der unterschiedlichen Ausprägung der *Necessità* begründete andererseits eine Position, auf die Rosmini Wert legte und an der er bei aller Annäherung an das vernunftrechtliche Vertragsdenken festhielt: Sie besagte, dass es kein universal praktikables Vergesellschaftungsmodell geben konnte, weil die Menschen mit den unterschiedlichen Gesellschaftsformen, die sie schufen, auf die unterschiedlichen Verhältnisse, in denen sie lebten, antworteten. Anpassung, verstanden als ein spezifischer Umgang mit den vorfindlichen Lebensbedingungen, bildete daher nicht nur das Herzstück seiner Kulturgeschichte, sondern legitimierte auch die Vielfalt gesellschaftlicher Konfigurationen. Ein einziges Pflichtmodell für alle kam hingegen einem Oktroy gleich. Wie es seiner Denkungsart entsprach suchte Rosmini auch hier nach einem Mittelweg zwischen Entweder-Oder-Antworten. Er sprach der Vielfalt politischer Organisationsformen eine "natürliche" Legitimität zu, betonte aber gleichwohl die exemplarische Qualität jenes Modells von Zusammenschluß, den er "zivilbürgerlich-politisch" nannte (it. *civile*) und der dadurch gekennzeichnet war, dass die Souveränität zwischen verschiedenen Trägern ausbalanciert war und das eine größtmögliche Partizipation an den öffentlichen Dingen und dem Gemeinwohl bestand. Unter dem Prozess der Zivilisierung verstand er demgemäß die Etablierung politisch-zivil-humaner Verhältnisse; "Zivilisierung" bedeutete die Konstitution ziviler Regierungen, das heißt partizipatorischer, republikanischer, gemeinwohlorientierter Regierungen. blieb dieser Prozess aus, bildeten sich dynastieorientierte Machstrukturen wie im Orient heraus, die Rosmini allerdings deutlich, wie angedeutet, gegen die Herrschaft eines Souveräns *legibus absolutus* im Westen abgrenzte. Er nahm an, dass der Absolutismus im Abendland eine Verfallsform von Souveränität war, die nur dort auftrat, wo sich das Gemeinwesen zuvor als starker Staat entwickelt hatte.

Rosminis feste Überzeugung von der Legitimität einer breiten Pluralität möglicher Organisationsformen der politischen Gemeinschaften und umgekehrt seine Ablehnung eines verbindlichen Einheitsmodells hingen mit seiner Bewunderung für den Umstand zusammen, dass die Menschen überhaupt zur Gründung von strukturierten Gemeinschaften/Gesellschaft gelangten. Der Übergang von den stammesartigen Frühformen hin zu "zivilen" Verbandsformen stellte aus seiner Sicht einen solchen Verdienst dar, dass ihm die Nachfolger/Nutznieser wie Zwerge auf den Schultern von Riesen erschienen. Ihre Unfähigkeit und ihren Unwillen, der Weisheit der Alten bezüglich der notwendigen Fundamente des Gemeinwesens treu zu bleiben, hielt er für den

¹⁸ Vgl. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., S. 288, Fn. 63.

¹⁹ Dieser *necessità*-Begriff steht demjenigen Machiavellis und der Staatsräson-Tradition fern, wengleich sich natürlich gewisse Strukturanalogien zeigen lassen; vgl. zu Machiavellis *necessità*-Begriff H. MÜNKLER, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Fischer, Frankfurt a.M., 1987, S. 117 ff., S. 193 ff., S. 290 ff.; zum Zusammenhang von 'Notwendigkeit' und 'Staatsräson' auch R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, S. 44 ff., 170 ff., *passim*.

Hauptgrund aller politischen Krisen. Diese folgten unweigerlich dem universalen Gesetz, welches besagte, dass die Gesellschaft in dem Moment anfing, instabil zu werden, da sich die Mitglieder (die "Bürger") mit den einstmals von allen vertretenen Gründungsprinzipien nicht mehr identifizierten. Christlich geprägte wie nicht christliche Gesellschaften waren demselben Instabilitätsrisiko ausgesetzt, das sich der Entfremdung von der gemeinschaftlichen Basis verdankte, und diese Entfremdung war ihrerseits schlicht ein unausweichliches Produkt der zunehmenden zeitlichen Entfernung. Für Rosmini bestand die große, stets aufs Neue sich stellende Herausforderung der modernen Kultur in der Notwendigkeit, den Gemeinschaftsgeist, ohne den das Kollektiv nicht überlebte, mit den ebenso legitimen zentrifugalen Dynamiken der privaten Interessen und Rechte irgendwie zu versöhnen. Ihm war auch klar, dass jedenfalls das Gesetz der unbegrenzten Wachstumsmöglichkeiten, welches das Denken der Moderne beherrschte, keine adäquate Antwort bereithielt.

Der verborgene Plan der göttlichen Vorsehung bediente sich des sozialen Antagonismus (welcher eine Folge der individuellen Egoismen war) als Motor des Fortschritts: Eine problematische Disposition zeitigte positive Folgen. Kant hatte diesen 'Antagonismus' in der Gesellschaft der asozialen Sozialität des Menschen zugeschrieben. Für Kant bildete dieser Antagonismus das Instrument der Natur, welches dazu diente, dass sich alle natürlichen Talente entfalteten, so dass sich der antagonistische Interessenswiderstreit am Ende als Antrieb einer mit Gesetzen ausgestatteten Ordnung erweisen würde.²⁰

Rosmini ergänzte die Lehre vom sozialen Antagonismus als dem Antreiber hin zu geregelten Formen des Zusammenlebens um weitere bipolare Dynamiken, die für den Fortgang der Geschichte mitverantwortlich waren. In seinen Ausführungen finden sich kluge Analysen des Verhältnisses zwischen den "Massen" und großen Führungspersönlichkeiten sowie zwischen der kulturellen Neigung bestimmter Gesellschaften oder von Teilen einer Gesellschaft hin zu einer bewahrend-konservativen Grundhaltung (er nannte eine solche Grundhaltung "Widerstand", *it. resistenza*) und ihrem Gegenpol, der fundamentalen Neigung zur "Bewegung". Eine weitere wichtige Antriebskraft der Geschichte bildete Rosmini zufolge die permanente Spannung zwischen Phasen der Konzentration politischer Macht und Tendenzen zu deren größerer demokratischer Verteilung. Solche bipolaren Dynamiken ließen sich als Gesetzmäßigkeiten des kontinuierlich fortschreitenden Geschichtsprozesses deuten, ohne dass sie dessen Richtung oder Ziel in einem teleologischen Sinn angaben.

Die Französische Revolution interpretierte Rosmini als hervorragende 'Nagelprobe' solcher Gesetzmäßigkeiten und als machtvolle philosophische Demonstration des Umstands, dass auch die politischen Verbände "unter dem Christentum", wie er sich ausdrückte, Krisen und Verfall erlebten. Oder anders gesagt: Die Wirkmacht des Christentums in der Geschichte bestand nicht darin, dass der unausweichliche *link* zwischen Aufstieg und Niedergang aufgehoben und überwunden wurde. Das, was Rosmini zufolge die christlich geprägten von den nicht-christlichen politischen Zusammenschlüssen unterschied (und was es erlaubte, die Revolution als echte Erneuerung, als Fortschritt zu begreifen), war die Tatsache, dass in den politischen Kulturen, in

²⁰ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in: Akademie-Ausgabe, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, vol. VIII, p. 15-31.

denen das Christentum eine Rolle spielte, der historische Prozess nicht ausschließlich durch die treibende Kraft der “Massen” gesteuert wurde, deren Kollektivtendenz, wie Rosmini annahm, unweigerlich und notwendigerweise zu Zersetzung des sozialen Zusammenhalts durch die Zunahme “egoistischer” Erwartungen und Ansprüche führte. Vielmehr war es möglich, dass sich christlich inspirierte, vernünftige politische Anliegen dauerhaft durchsetzten. Sie waren verantwortlich dafür, dass der Gang der Geschichte “unter dem Christentum” eine aufsteigende Spiralbewegung vollzog – ein Modell, das Rosmini bei Johann Gottlieb Fichte gefunden hatte.²¹

In seiner Untersuchung *Die Gesellschaft und ihr Ziel/Zweck* sagte Rosmini, er wolle vom «gesellschaftlichen Fortschritt sprechen und die legitimen und sicheren Wege aufzeigen, die der Fortschritt gehen muss, damit er nicht in die Irre läuft und sich verliert, ohne ans Ziel zu gelangen».²² In dem dortigen Kapitel *Nach welchem Gesetz schreitet die Menschheit fort?* diskutierte er die Thesen von Giambattista Vico, Antoine de Condorcet und Johann Gottlieb Fichte zum Verlauf der Menschheitsgeschichte insgesamt. Condorcets Lehre von der linear aufsteigenden Fortschrittsbewegung, welcher seiner Ansicht nach auch Claude-Henri de Saint-Simon, Gian Domenico Romagnosi und Melchiorre Gioia anhängen, lehnte er kategorisch ab. Er hielt ihr Geschichtsbild für deterministisch; diesen Denkern zufolge, so Rosmini, befand sich die Menschheit auf dem Weg zu paradiesischen Zuständen, deren Qualität allein anhand des Kriteriums der Quantität der verfügbaren Güter und des Komforts gemessen werde, wie er in der Formel vom “größten Glück der größten Zahl” zum Ausdruck komme. Seine Kritik an solche Visionen lautete, dass auf diese Weise der Politik unvermeidlich letztlich göttliche Eigenschaften zum Zweck der “sozialen Theodizee” zugeschrieben würden: Sie müsse mit absoluter Macht ausgestattet werden, um Erlöserin von allem Übel, Wohltäterin, Retterin, Spenderin von Glück und Wohlbefinden sein zu können. Bekanntlich hat sich Rosmini immer wieder mit den “despotischen” und “tyrannischen” Folgen einer solchen modernen Vergottung der politischen Instanzen auseinandergesetzt. Aus seiner Sicht waren die Erwartungen an eine allmächtige Politik nicht einfach nur moralisch überzogen, sondern politisch fatal, insofern sie gerade das Gegenteil von dem erreichten, was sie anstrebten: die Begrenzung und Einhegung von Macht.

Auch Vicos zyklisches Modell hielt er für ungeeignet, hatte Vico doch ausschließlich die Kulturen der antiken Welt beobachtet, also gerade jene “gesellschaftliche Allmacht des Christentums” vernachlässigt, der Rosmini die Fähigkeit zusprach, im Geschichtsverlauf eine echte Weiterentwicklung veranlassen zu können. Wenn man diese von außen kommende “Allmacht” unterschlüge, durchschritten die politischen Verbände alle dieselben Etappen von Gründung, Aufstieg, Blüte, Dekadenz, Verfall und Tod. Wie Machiavelli war auch Vico überzeugt, Staaten und Gesellschaften müssten irgendwann sterben und würden verschwinden.

Im Gegensatz zu solchen geschichtsphilosophischen Lehren ging Rosmini davon aus, dass es in der Weltgeschichte eine kontinuierliche Bewegung gebe: ein Überlebensgesetz sozialer Kör-

²¹ J.G. FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/5), hg. von A. DIEMER, Felix Meiner, Hamburg 1978.

²² A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., S. 450, Kap. 21 von Buch IV.

per, dank dessen diese “unsterblich” seien. Anhaltspunkte für seine diesbezüglichen Überlegungen fand er in prophetischen Reden des Alten Testaments und in politisch-philosophischen Theorien, die seit dem Mittelalter die Unsterblichkeit der *nationes* postulierten, sei es, dass man sie kreatürlich deutete, sei es dass sie als Konstrukt, als Menschenwerk verstand. (Man denke hier beispielsweise an James Harringtons *Commonwealth of Oceana*, 1656.)

Unter der Annahme eines solchen Bewegungsgesetzes schien es Rosmini auch abwegig, im Angesicht einer großen Krise zu politischen oder legislativen Instrumenten aus der Vor-Krisenzeit zurückzugreifen. Den Versuch der Restauration eines wie auch immer gearteten *Ancien Régime* hielt er für vollständig a-historisch. Gerade die gewaltigen Transformationen, die er selbst miterlebte, überzeugten ihn davon, dass es notwendig war, die Tragepfeiler der sozialen Architektur zu erneuern – anderenfalls kehrte man zu exakt jenen Werkzeugen des politischen Geschäfts und Systems zurück, die sich ja gerade als inadäquat erwiesen hatten, der Krisenwelle zu widerstehen; man mußte im Gegenteil prüfen, ob nicht eben diese ‘Werkzeuge’ (beispielsweise Gesetze, Privilegien etc.) die Krise zumindest mitverursacht hatten.

Daraus folgte für Rosmini eine zweite Leitidee: Eine neue Ordnung mußte auf der aktiven, ja programmatischen Anerkennung der Grenzen der Staatsmacht aufbauen. Regelrecht überlebensnotwendig für die politische Gemeinschaft schien ihm (quasi paradox) deren Eingeständnis, dass sie nicht imstande war, sich selbst ein dauerhaftes, überlebensfähiges Fundament zu geben. Liest man Rosmini dazu, vermeint man Anklänge an Ernst Wolfgang Böckenfördes berühmtes Diktum zu vernehmen, gemäß welchem der liberale Verfassungsstaat von Voraussetzungen lebt, die er nicht selbst garantieren kann. Rosmini war davon überzeugt, die Stabilität der politischen Gesellschaft lebe von Faktoren, die zu einer jenseits des Politischen anzusiedelnden Sphäre gehörten, die die Politik weder schaffen, noch garantieren konnte. Kein ideelles Konstrukt, keine para-religiöse politische Ideologie war demnach imstande, die stabilitätsnotwendige präpolitische Grundlage zu ersetzen (wie es seiner Ansicht nach zum Beispiel Rousseau oder Saint-Simon versucht hatten).

Diese (christlich induzierte) ‘Vorfeld-Disposition’ sollte, so Rosmini, die bewusste Anerkennung auf der Seite der Staatsmacht umfassen, dass ihre Verfügungsgewalt begrenzt war. Nur dann ließ sich eine soziale und politische Ordnung denken, in der der Mensch nicht auf eine Teilrolle (als Bürger, als Konsument etc.) reduziert wurde, sondern die sich im Gegenteil in den Dienst der Entfaltung aller Möglichkeiten des Einzelnen stellte.

Gleichwohl, so hatte ich angedeutet, war Rosmini völlig klar, dass auch die Staaten/Gesellschaften “unter dem Christentum” Krisen und Rückschritte erlebten. Er hat daher versucht, solche Phasen in einer Art ‘Generationensoziologie’ zu analysieren. Dabei schien ihm, dass jeweils die dritte Generation zu einer Synthese fähig sei, dass sie die Extreme der beiden Vorgängergenerationen zu überwinden imstande sei. Gemäß seinem Schema konnte es der dritten Generation gelingen, ein integratives System zu entwickeln, das Traditionsbewußtsein und Innovationswillen in Einklang brachte.²³

Die erste Generation hielt er hingegen für die destruktive: Sie vergaß und vernachlässigte die grundlegenden Werte, auf denen die Gemeinschaft einst errichtet worden war. Die zweite

²³ A. ROSMINI, *Della sommaria cagione*, in ID. *Filosofia della politica*, cit., S. 108.

Generation sah er geprägt durch Skepsis und Verunsicherung. Sie hatte die Umwälzungen miterlebt, und sie erkannte, dass sich die Gemeinschaft als solche in existentieller Gefahr befand. Daher war sie bestrebt, zu den alten Werten zurückzukehren und die Gemeinschaft auf diese alten Werte neu zu gründen. Aber erst die dritte Generation war gemäß Rosminis Analyse die "glückliche" Generation, insofern sie zur Synthese zwischen alt und neu imstande war. Dieser Dreischritt erschien ihm als die Bedingung der Möglichkeit von "Revolution" unter christlichen Vorzeichen. Er nannte diese Konstellation eine «unausweichliche, besonders glückliche Notwendigkeit».²⁴ In diesem Sinne schien ihm Fortschritt möglich. Und hier sah er die Erziehungsabsicht der göttlichen Vorsehung am Werk, insofern den Menschen klar gemacht wurde, dass sie ohne den transzendenten Bezugsrahmen nicht zu einer echten Verbesserung imstande waren.

In seiner Rekonstruktion der Entwicklung der Moderne betonte Rosmini, dass sich durchaus die Fähigkeit entwickelt hatte, zu erkennen, das sich der ungebremsste Egoismus (den die Religion in früheren Zeiten in Schach gehalten hatte) sozial destruktiv auswirkte. Um dem zerstörerischen Eigeninteresse entgegenzuwirken und um die Selbstzerstörung aufzuhalten, hatte die Menschheit, Rosmini zufolge, verbindliche moralische universale Normen formuliert. Zunächst waren diese durch die Französische Revolution verkündet worden; dann wurden sie modifiziert, verbessert und in ein politisches Regelwerk übersetzt, dessen Ausdruck die "Heilige Allianz" war, das heißt ein dem Frieden und der Solidarität verpflichteter Bund. Gewiß, eine solche Deutung des Fürstenbundes von 1815 war gewagt, aber Rosmini betonte eben die Idee eines Bundes (der Völker) im Sinne der Synthese von Revolution und Restauration. Sein Versuch, die Brücke zwischen den beiden entgegengesetzten Polen zu spannen, stützte sich auf die analoge Struktur der beiden Gründungserklärungen.²⁵ Für ihn zählte weniger die inhaltliche Programmatik als die Tatsache, dass in beiden Manifesten universale Werte zur Politiknorm erhoben wurden.²⁶ Die Faszination der Französischen Revolution bestand in Rosminis Einschätzung nicht vorrangig in deren unerhörter, neuartiger Legitimierung von politischer Souveränität, sondern in ihrer expliziten Bezugnahme auf universale Maßstäbe von Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden, welche er im Programm der Heiligen Allianz wiederfand. Er war überzeugt, dass diese neuartige Form zur Selbstbindung seitens der Machtinstanzen den Standard für die Politik der Zukunft setzen werde.

Der dadurch ermöglichte Fortschritt entsprach dem *design* der göttlichen Vorsehung: Sie ließ die Menschen in dem Glauben, ihre eigenen Interessen zu verfolgen (was sie ja auch *de facto* taten!), während ein tiefer gehender Blick offenbarte, dass die Menschen der providentiellen

²⁴ Vgl. Kap. 16 von *Della sommaria cagione*, cit.

²⁵ Zur "Heiligen Allianz" vgl. W. PYTA, *Idee und Wirklichkeit der "Heiligen Allianz"*, in: F.-L. KROLL (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Schöningh, Paderborn 1996, S. 315-345; für Rosmini ist die "Heilige Allianz" idealiter durchaus keine konservative-theokratische Förderation, vgl. dazu auch E. BOTTO, *Etica sociale*, cit., S. 115.

²⁶ Allgemein hierzu vgl. L. CANFORA, *Cattolici, liberali, democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in: ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI (a cura di), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita*, Morcelliana, Brescia 1999, S. 125-142.

Logik (und das bedeutete: der Erreichung des Guten) gewissermaßen zuarbeiteten. «Die Menschen werden von dem überragenden, höchsten Vorsorger, der für allen Lebewesen Gesetze festgelegt hat, zur Wahrheit hingetrieben», lautet eine berühmte Sentenz in Rosminis politischer Philosophie.²⁷

Für die staatliche, säkulare Ordnung implizierte die Anerkennung der eigenen Machtgrenzen durchaus nicht die Verpflichtung auf ein Einheitsmodell der gesellschaftlich-politischen Organisation. Wie wir gesehen haben, war es für Rosmini stets wichtig, die Legitimität der Pluralität politischer Formen zu betonen. Das überragende Kriterium der Qualitätskontrolle bildete in seinen Augen die größere oder geringere Fähigkeit, „Macht“ konstitutionell einzuhegen, unabhängig von der Frage, wer sie innehatte und ausübte. Es war akkurat die Anerkennung der Überlegenheit des göttlichen Gesetzes, welche rechtfertigte, dass es zwischen Menschen kein Herrschaftsverhältnis geben durfte. Herrschaft (it. *dominio*) war allein Gott vorbehalten; und dieses Monopol mußte Herrschaft aus den zwischenmenschlichen Beziehungen ausschließen. Damit kehrte Rosmini die Idee komplett um, Macht im Staat repräsentiere eine Art ‘Analogie’ zur Gottesherrschaft oder sei deren Spiegel oder Derivat. Für ihn galt genau das Gegenteil. Der fundamentale Gegensatz zwischen göttlicher Absolutheit und den stets kontingenten Sphären der Irdischen, auch der Politik, mußte betont werden.

Daraus ergaben sich weitere wichtige Hypothesen in Bezug auf den Fortschritt der Menschheit, den sich Rosmini, wie gesagt, nicht linear, wohl aber konstant vorstellte und der mit der Menschwerdung des Gottessohnes möglich geworden war. Mit diesem Ereignis, der wirklichen und wahrhaftigen Revolution der Geschichte, begann der Prozeß des *incivilimento*, jener mühsame, aber doch unaufhaltsame Aufstieg, der die Menschheit aus dem zyklischen Wiederholungszwang befreite. Aus meiner Sicht besteht die Besonderheit von Rosminis psychologischer und theologischer Geschichtskonzeption in der Erarbeitung eines Paradoxons: dass sich die Stabilität, der Fortschritt und die „Unsterblichkeit“ der christlich geprägten politischen Verbände und Staaten gerade ihrem Verzicht auf den Absolutheitsanspruch verdankten.

Die modernen, zivilen, durch das Christentum ‘imprägnierten’ Staatsverbände konnten daher Realität werden lassen, was Rosmini als das Ideal von *societas* beschrieben hat. Jeder Verband, der auf wie auch immer ausformulierten oder impliziten Vereinbarungen beruhte, strebte ein „Gut“ an, welches den Verbandsmitgliedern zugutekommen sollte. Mit dieser Überzeugung bewegte sich Rosmini auf Platons und Aurelius Augustinus Spuren: Alle menschlichen Zusammenschlüsse, selbst kriminelle Banden, kannten untereinander das, was er einen «Funken Gerechtigkeit» nannte.²⁸ Aber nur in der modernen zivilen Staatsgesellschaft, die sich dem Christentum verpflichtet wußte, bildete das höchste Entfaltungsrecht der Person (ihr Recht auf Glück und Zufriedenheit, auf *appagamento*) mit sämtlich davon abgeleiteten Rechten das eigentliche Ziel und den Existenzzweck der Gemeinschaft.

Die Überlegungen zu Rosmini möchte ich abschließen mit einigen knappen Betrachtungen zum Europa der Gegenwart. Hat Rosminis Philosophie der Politik den heutigen Europäern noch

²⁷ ROSMINI, *Della sommaria cagione*, cit., S. 128.

²⁸ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 131 *passim*.

etwas zu sagen? Es ist immer ziemlich gewagt, zu versuchen, eine 'Lehre' aus der Vergangenheit für die Gegenwart und die Zukunft zu aktivieren. Daher will ich nur wenige Punkte andeuten, wobei ich insgesamt überzeugt bin, dass es bei solch einer Revitalisierung weniger um konkrete Inhalte, um 'Rezepte' gehen kann, als vielmehr um methodologische Ansätze, die bedenkenswert sind.

Rosminis Untersuchung mit dem Titel *Der Hauptgrund für Stabilität oder Scheitern menschlicher Sozialverbände*, welche einen Teil seiner *Philosophie der Politik* bildet, weist schon vom Titel her eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit einem Buch auf, das 2012 erschien und ein Weltenerfolg wurde: Daron Acemoglus und James A. Robinsons *Why nations fail. The origins of Power, Prosperity and Poverty*. "Why nations fail?" ist auch die zentrale Frage von Rosminis politischer Philosophie. Die im globalen Maßstab angelegte komparatistische Studie von Acemoglu/Robinson führt den Nachweis, das in der Regel materielle Armut und das Scheitern von Staaten darauf zurückzuführen sind, dass dort eine kleine Elite dominiert, die nur ihre eigenen Interessen verfolgt, oft korrupt ist - im Zusammenspiel mit der Schwäche solcher Strukturen, die aus einem Staat einen 'Rechtsstaat' machen. Mir scheint, Rosmini hat keinen anderen historischen Prozess so streng verurteilt wie die Herausbildung von Eliten, die einen exklusiven Macht- und Wohlstandsanspruch vertreten und durchzusetzen versuchen.²⁹ Er erkannte, dass auf diese Weise jenes politische Bewußtsein der gleichen Partizipation, das ursprünglich alle "Bürger" (sprich: Angehörige einer organisierten Gemeinschaft) geteilt hatten, ausgelöscht wurde. Hierarchische Abstufungen mit privilegierten Positionen Weniger wurden konstruiert. Er forderte, eine solche zunehmende Restriktion des Zugangs zur Macht müsse ihres ideologischen Überbaus entkleidet werden. Es musste offengelegt werden, wer von diesen Vorgängen profitierte. Die politische Philosophie hatte hier Aufklärungsarbeit zu leisten als radikal kritische Instanz, auch wenn sich beobachten ließ, dass oftmals die Mehrheit der Bürger der Abschaffung ihrer demokratischen Mitspracherechte sogar zuzustimmen schien.

In "scheiternden Staaten" (*failing states*) fehlt, so lautet eine weitere These bei Acemoglu & Robinson, in der Regel eine konsensfähige Vorstellung von 'Gemeinwohl'. Sie halten auf der Basis ihrer Untersuchungen fest, dass die kulturelle Werteordnung für die positive oder negative Entwicklung einer Nation oder eines Volkes eine eminent wichtige Rolle spielt. Dies ist eine Hypothese, die Rosminis Ansichten hinsichtlich des Fortschritts oder Rückschritts von Staaten sehr nahekommt. Rosmini zufolge konnte eine politische Gemeinschaft (und das wäre in unserer Fragestellung Europa als Union) Fortschritte machen und sich gut entwickeln, wenn sie programmatisch das Bewußtsein ihrer eigenen Machtbegrenztheit pflegte; wenn sie anerkannte, dass sie nicht die Macht besass, die Übel der Welt zu heilen. Für Rosmini zählten zu solchen ontologischen, existentiellen Bedingtheiten der menschlichen Existenz die zahlreichen Ungleichheiten zwischen den Menschen. Keine politische Gewalt, so seine Überzeugung, durfte sich anmaßen,

²⁹ Mir scheint, Rosminis kritische Anmerkungen zu diesem Punkt beweisen eine grössere Nähe zu Autoren der Aufklärung, als seine Polemik gegen eine Reihe von ihnen auf den ersten Blick nahelegt. Man denke an seine Kritik an Condorcet, wengleich ja gerade dessen *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* zu zeigen versucht, dass der Niedergang der christlichen Religion einhergeht mit dem Aufstieg esoterischer Geheimkulte und Idolatrie.

diese Ungleichheiten zu beseitigen oder zu kompensieren, sofern sie nicht zur Diktatur (womöglich in bester Absicht) mutieren wollte.

Umgekehrt erschien es ihm als hervorragende Qualität jedes politischen Verbands (und auch dies ließe sich auf die EU anwenden), sich eine elastische, offene Verfassung zu geben, die sich neuen gesellschaftlichen Entwicklungen anpassen konnte und zur Selbstrevision imstande war. Für Rosmini war das permanente Ringen um ein Gleichgewicht zwischen Stabilität und Flexibilität ein Kennzeichen guten Staatsarchitektur und kluger Politik, so wie es auch der kontinuierliche Versuch war, die legitimen Interessen der Einzelmitglieder eines Gesellschaftsverbandes mit dem Gemeinwohl aller in Einklang zu bringen, inklusive der offenen Aushandlung der Frage, welche Interessen überhaupt als 'legitim' zu betrachten seien.

Es gibt einen zweiten Aspekt der politischen Betrachtungen Rosminis, der aus meiner Sicht relevant sein könnte für heutige philosophisch-politische Reflexionen zu Europa: Er besagt, dass keine politische Verfassung, keine Staatsform, Ordnung, Architektur oder wie immer man sagen will, das 'Ende der Geschichte' markiert. Für Rosmini war Geschichte immer in Bewegung. Politische Ordnungen mussten verstanden werden als (zeitweilig nützliche) Instrumente, die die Menschen erfunden hatten, um auf die konkreten besonderen Erfordernisse und Herausforderungen der eigenen Zeit zu reagieren. Eine solche Deutung der verfassungstechnischen Kontingenzen bildete für Rosmini ein Bollwerk gegen das, was ihm als gefährliche 'Sakralisierung' von Politik und Staat erschien. Man könnte vielleicht in Rosminis Sinne weiterdenken: Auch die Europäische Union muss sich vor Selbst-Verabsolutierung hüten und Instrumente erfinden, die dies verhindern.

Zwei weitere Grundannahmen in Rosminis Werk bieten aus meiner Sicht interessante Anregungen für eine heutige europäische Diskussion: Rosmini besaß ein feines historisches Gespür für den Faktor der 'Identifikation' der Mitglieder eines politischen Zusammenschlusses mit dessen Ziel-/Zwecksetzung. Gab es einen solchen 'Kon-Sensus' der Zugehörigkeit und Partizipation der Beteiligten nicht, wäre erstens der Verband erst gar nicht gegründet worden; oder er wäre zwar entstanden, wäre aber sogleich zerfallen, wenn er der auch emotionalen, soldarischen, überzeugten Zustimmung seiner Mitglieder verlustig gegangen wäre. Womöglich hätte Rosmini den heutigen Europäern ins Gedächtnis gerufen, dass die Union der europäischen Völker eine gemeinsame, kulturell gestützte 'Werte-Identität' benötigt, damit sich die europäischen Bürger nicht nur bezüglich ihrer formalen Rechte angleichen, sondern auch hinsichtlich ihrer ethischen und zivilen Grundlagen, die zugleich ihre Zielsetzungen sind.

Und *last but not least*: Rosminis Idealvorstellung von "Fortschritt" richtete sich auf zwei Ziele, die für ihn interdependent waren: Integration und Ausweitung. Die Europäer des 20. und 21. Jahrhunderts haben (zum Teil auch schmerzhaft) lernen müssen, dass es schwierig (vielleicht sogar unmöglich) ist, gleichzeitig beide Ziele zu erreichen. Aber Rosminis hochgesteckter Anspruch bleibt eine europäische Herausforderung: nicht als fertige, unkomplizierte 'Lösung', wohl aber als Modalität, sich eine europäische Zukunft vorzustellen.

liermann@villavigoni.eu

(Villa Vigoni)