

Die Synthese der Person als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes

Antonio Rosminis Systemgedanke

VON KARL-HEINZ MENKE

Der bedeutendste italienische Philosoph und Theologe des 19. Jhs., Conte Antonio Rosmini-Serbati (1797–1853)¹, wird in Lexikonartikeln und einschlägigen Publikationen zwar nicht mehr als Verfechter des Ontologismus bezeichnet, wohl aber als ein Denker, der aus der apriorischen Intuition der sogenannten „Idee des Seins“ die Wahrheit alles Wirklichen deduziert. Wie oberflächlich die Bezeichnung der „Idee des Seins“ als „Systemgedanke“ und wie falsch der Vorwurf eines deduktiven Apriorismus ist, deuten Guardini und Hans Urs von Balthasar an, indem sie Rosmini mit Pascal, Solowjeff und Newman einer großen Tradition der „*philosophia et theologia cordis*“ zurechnen². Die Metapher „Herz“ steht für eine „Synthese“ von Körper und Geist, von Wille und Vernunft und kennzeichnet die Personalität des Menschen als „Antenne“ für das Wirkliche.

1) Die Synthese der Person: eine „Antenne“ für das Wirkliche

Das Bild einer Antenne mag manchem Rosmini-Spezialisten allzu gewagt oder salopp erscheinen. Doch dieses Bild kann verdeutlichen, was Rosmini das „*sentimento fondamentale*“ nennt. Denn mit diesem Ausdruck bezeichnet er die ontologischen Voraussetzungen jeder erkennenden Aufnahme von Wirklichkeit. Das „*sentimento fondamentale*“ liegt der Unterscheidung von Subjekt und Objekt grundsätzlich voraus. Es bezeichnet nicht eine Wahrnehmung, die der Mensch *hat*, sondern das, was

¹ Im folgenden werden folgende Abkürzungen für folgende Werke Rosminis verwandt: AS I–II = Antropologia Soprannaturale (Edizione Sciacca 39–40), hrsg. v. *U. Muratore*, Roma 1983. – Della educazione cristiana = Della educazione cristiana libri tre, Venezia 1823. – EA = Epistolario Ascetico, 4 Bde., Roma 1911–12. – EC = Epistolario Completo, 13 Bde., Casale Monferrato 1887–94. – IVG = L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata (Edizione Nazionale XXXIII), hrsg. v. *R. Bessero Belti*, Padova 1966. – L = Logica (Edizione Sciacca 8), hrsg. v. *V. Sala*, Rom 1984. – Manuale = Manuale dell'Esercitatore (Edizione Sciacca 51), hrsg. v. *F. Evain*, Roma 1987. – MP = Massime di Perfezione cristiana (Edizione Sciacca 49), hrsg. v. *A. Valle*, Roma 1976; NS I–III = Nuovo Saggio sull'origine delle idee (Edizione Nazionale III–V), hrsg. v. *F. Orestano*, Roma 1934. – Operette Spirituali (Edizione Sciacca 48), hrsg. v. *A. Valle*, Roma 1985. – Storia dell'amore = Storia dell'amore ricavata dalle Divine Scritture (Edizione Nazionale XLVII), hrsg. v. *R. Orecchia*, Padova 1975. – Teodicea = Teodicea (Edizione Sciacca 22), hrsg. v. *U. Muratore*, Roma 1977. – T I–VIII = Teosofia (Edizione Nazionale VII–XIV), hrsg. v. *C. Gray*, Roma 1938–41.

² Vgl. *R. Guardini*, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, München³ 1956, 185; *H. U. v. Balthasar*, Einführung in: Antonio Rosmini, Leitsätze für Christen (Sigillum 23), übers. v. *Cornelia Capol*, Einsiedeln 1964, 1–15.

er vor allem Wahrnehmen immer schon *ist*: nämlich das Geschöpf, das mit seiner Verwiesenheit in die Endlichkeit (*sentimento fondamentale corporeo*) zugleich über alles Endliche hinaus verwiesen ist (*sentimento fondamentale intellettivo*). Näherhin ist das „*sentimento fondamentale*“ eine unlösliche Verbindung der auch dem Tier eigenen Körper- und Lebensempfindung (*sentimento fondamentale corporeo*) mit der unmittelbaren Aufnahme der den menschlichen Geist konstituierenden Idee des Seins (*sentimento fondamentale intellettivo*)³. Das heißt, der Mensch ist beides zugleich: wesentlich endlich bzw. geschichtlich, und wesentlich über alles Endliche, Bedingte und Geschichtliche hinaus verwiesen auf das Nichtendliche, Unbedingte, Absolute, Transzendente.

Man kann Rosmini mit guten Gründen als Vorläufer der Maréchal-Schule bezeichnen⁴. Denn Rosmini hat als erster Denker die Kantschen Anschauungsformen und Kategorien nicht als Beschränkung des menschlichen Erkennens auf raum-zeitlich definierbare Gegenstände, sondern im Gegenteil als Verwiesenheit über alles Endliche hinaus und mithin als Offenheit für das Ganze der Wahrheit gedeutet. Und es darf als gesichertes Ergebnis der jüngeren Rosminiforschung gelten, daß der Mensch seine apriorische Verwiesenheit auf das Ganze der Wahrheit nicht im Sprung aus Welt und Geschichte, sondern nur in der Hinwendung zu den Dingen, nur in der Annahme der eigenen Kontingenz und Geschichtlichkeit realisiert. Denn was Rosmini die „Idee des Seins“ nennt, ist keine Unmittelbarkeit zum Absoluten, sondern der Sinn, der sich in jedem Seienden lichtet.

Der Streit, der im deutschen Sprachraum auf theologischer Ebene zwischen Karl Barth und Erich Przywara um den Inhalt des Begriffs „*analogia entis*“ ausgetragen wurde, wäre leicht zu schlichten gewesen, wenn man Rosminis Ausführungen über die „Idee des Seins“ befragt hätte. Denn er betont ebenso wie Barth, daß Begriffe immer Abstraktionen sind und deshalb niemals die Wirklichkeit als solche erfassen. Und Rosmini erkennt ebenso klar, was der Jesuit Przywara gegen den Protestanten Barth ins Feld führt: Die „Idee des Seins“ ist nicht der umfassendste aller univoken Begriffe; die „Idee des Seins“ ist überhaupt kein Begriff, sondern beinhaltet das, was jedes einzelne Seiende von allem anderen Seienden unterscheidet und zugleich mit allem anderen Seienden verbindet⁵.

³ Vgl. F. Evain, *Être et Personne chez Antonio Rosmini*, Paris 1981, 297–313.

⁴ Vgl. F. Pfurtscheller, *Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlegung der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855)*, Frankfurt 1977, 248–250.

⁵ Wie das Sein als „Zugleich“ von Einheit und Verschiedenheit *gedacht* werden kann, erklärt Rosmini in seiner „Teosofia“ wie folgt: „Egli è chiaro, dopo quello che abbiám detto, che l'unità che si cerca, non può trovarsi nei *termini* dell'essere, perchè i primi suoi termini sono le forme categoriche, e questo sono tre e una, e sono irriducibili; i termini poi posteriori alle categorie sono assai più numerosi. Convien dunque cercare l'*unità* nell'essere stesso. Ma l'essere si concepisce in più maniere come abbiám detto, le quali si riducono a tre. Perocchè: I. – O si concepisce l'essere unito a'suoi termini, e in tal caso non è più uno,

Die „Idee des Seins“ ist im Unterschied zu jedem Begriff weder äquivok, noch univok, sondern analog⁶, weil sie den Zusammenhang (Sinn) bezeichnet, durch den alles Einzelne zugleich von allem anderen Einzelnen verschieden und mit allem anderen Einzelnen verbunden ist⁷.

Erkennen im Horizont der „Idee des Seins“ bedeutet also in keiner Weise Abstraktion, sondern im Gegenteil: das Einzelne als „Stelle“ des Ganzen der Wahrheit erfassen. Eine Wirklichkeit erkennen bedeutet nach Rosmini: eine Realität so „wahr-nehmen“, daß das, was eine Realität von allen anderen Realitäten unterscheidet, nicht als Mangel, sondern als je einmalige Konkretion des Ganzen der Wahrheit erscheint. Nicht indem der Mensch fragt, was eine Sache unterscheidet, und auch nicht, indem er abstrahierend feststellt, was ein Seiendes mit allem anderen Seienden gemeinsam hat, sondern nur, indem er das Ganze der Wahrheit im einzelnen erfaßt, erreicht er das, was Kant das „Ding an sich“ nennt. Erkennen, so formuliert Rosmini, ist nicht Abstraktion, sondern Urteil bzw. Synthese – aber nicht die Synthese subjektiver Anschauungsformen mit den Daten der sinnlichen Wahrnehmung, sondern die Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen bzw. des Ganzen mit dem Einzelnen.

Der Mensch kann auf Grund seiner Endlichkeit das Ganze der Wahrheit nie als solches erfassen; er bleibt auch als Erkennender an seine Endlichkeit gebunden. Aber er kann alles, was er mit seinen Sinnen aufnimmt, als Offenbarung des Ganzen erfahren, dann nämlich, wenn er seine Personalität realisiert, wenn er existentiell vollzieht, was er immer schon ist: die Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit. Indem der Erkennende sich selbst ausstreckt nach dem Ganzen der Wahrheit, auf

ma non si hanno che più enti o più entità; II. – O si concepisce l'essere astratto preciso da ogni relazione co' suoi termini, e quest'essere astratto non è principio di cosa alcuna, per la stessa ipotesi dell'astrazione, e però non si può ridurre a lui come ad unità la molteplicità delle cose; III. – O finalmente si concepisce l'essere bensì in separato da' suoi termini, ma in relazione ad essi: e in questo aspetto egli può essere riguardato dalla mente in due relazioni diverse, o come quello che contiene *virtualmente* i suoi termini, e così lo chiamammo essere *virtuale*, o come iniziamento e attualità prima de' termini stessi antecedente ad essi, e così lo chiamammo *essere iniziale* (T I §§ 266 f.).

⁶ Auch wenn weiterhin darüber gestritten wird, ob Analogizität im Sinne eines „Zugleich“ von Einheit und Verschiedenheit etwas Drittes (Eigenes) neben Univozität und Aquivozität oder bloß ein Mittleres (Unähnlichkeit *innerhalb* von Ähnlichkeit) bedeutet, ist auf Grund zahlloser Belegstellen klar, daß Rosmini mit dem Terminus „Idee des Seins“ weder nur das denkt, was allem Seienden gemeinsam ist, noch nur das, was jedes einzelne Seiende unterscheidet, sondern beides.

⁷ Rosmini betont, daß es unmöglich ist, „an die Möglichkeit allein zu denken“, ohne darunter „die Möglichkeit *von etwas*“ (NS I § 429) zu verstehen, und greift damit den von Duns Scotus explizierten Gedanken der „notwendigen Möglichkeit“ auf (dazu: *W. Kluxen*, Kommentar zu: Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, hrsg. u. übers. v. *W. Kluxen*, Darmstadt 1974, 132–257, bes. 173 ff.). Der Mensch kann nicht das Zugleich von Einheit und Verschiedenheit denken; aber wenn er die Einheit von allem denkt, denkt er die „Möglichkeit *von etwas*“. Damit ist nicht gesagt, „daß uns die Idee des Seins von sich aus ein Einzelseiendes erkennen läßt. [...] Das *Was* wird nur angedeutet, insofern es Nicht-Nichtsein ist, im übrigen bleibt es unbestimmt und harrt der Bestimmung aus einer anderen Quelle“ (*Pfurtscheller* [Anm. 4] 196).

das er immer schon verwiesen ist, kann er den Sinn des Einzelnen erfassen. Erkenntnis wird also nicht da realisiert, wo einer sich abstrahierend aus der Welt des Endlichen in die Welt des Unendlichen flüchtet, und erst recht nicht da, wo einer gleich dem Tier in der Welt des Endlichen aufgeht, sondern nur dort, wo das Endliche als Offenbarung des Ganzen der Wahrheit (des Unendlichen) erfaßt wird.

Zwei Komponenten konstituieren nach Rosmini die menschliche Person: die „passiv-rezeptive“ einer dialektischen Einheit der „Selbstwahrnehmung“ und der „Intuition“ der Idee des Seins (= *sentimento fondamentale*); und die „aktiv-synthetische“ einer dialektischen Einheit von Vernunft und Wille (= *principio rationale*)⁸. Und im Erkenntnisakt vollzieht der Mensch die Einheit beider Komponenten. Denn Erkennen geschieht in der Synthese von Körper und Geist, von Endlichkeit und Unendlichkeit; Erkennen ist ein Akt der ganzen Person⁹; Erkennen geschieht mit dem Herzen.

2) Die Synthese der Person als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes

Während Hegel alles Endliche als Negation beschreibt und den Erkenntnisfortschritt als Negation der Negation bzw. als Aufhebung alles Endlichen ins Unendliche erklärt, betont Rosmini die Positivität des Endlichen, weil er als christlicher Denker seine Phänomenologie der Erkenntnis (regressiver Denkweg) in der christlichen Offenbarung, näherhin in der Selbstbezeugung Gottes als des trinitarischen verankert (progressiver Denkweg)¹⁰.

Erst im Blick auf den trinitarischen Gott kann die Frage beantwortet werden, warum Endlichkeit nicht gleichbedeutend ist mit Mangel. Denn in Gott selbst ist Verschiedenheit keine Unvollkommenheit. Weil der trinitarische Gott die Liebe ist, ist er kein monolithisches Ich, sondern der Vater, der den Anderen (den Sohn) so unbedingt bejaht, daß er ihm alles gibt, was er selbst ist, aber so, daß der nicht identisch mit ihm, sondern als der gleichwesentliche auch der Andere ist. Nur in einer wirklichen Trennung, nur wenn der Vater *nicht* der Sohn und der Sohn *nicht* der Vater und der Geist *nicht* der Sohn und *nicht* der Vater ist, sondern in der Trennung von beiden deren Einheit bildet, ist absolute Liebe wirklich¹¹. Und

⁸ Vgl. *Evain* (Anm. 3) 315–360.

⁹ Die Synthese des Erkenntnisurteils ist ein Assensus und als solcher „un atto immediato del soggetto stesso, perchè è tutto il soggetto sono io stesso (senza distinzione, senza esclusione di alcuna mia parte), che me modifico e mi accomodo alla cosa pensata“ (L § 131). – Zur Assensus-Lehre Rosminis in ihrem Verhältnis zu Newmans „Grammar of Assent“: K.-H. Menke, Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati, in: *ThPh* 62 (1987) 43–58.

¹⁰ Dazu: M. T. Antonelli, La tematica dell'unità dell'essere. Rosmini di fronte ad Hegel, in: *Studi Rosminiani*, Domodossola 1955, 23–121; A. Franchi, Rosmini critico di Hegel, in: *GM* 10 (1955) 597–611; D. Galli, Giudizi di Rosmini su Hegel, in: *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini* 1955, hrsg. v. M. F. Sciacca, Firenze 1957, 699–713.

¹¹ „Il Padre è l'essenza divina, un sentimento, un Io, che conosce se stesso. [...] L'es-

darin liegt die Quintessenz der Rosminischen Trinitätslehre: Der Gott, der schon in sich selbst Einheit in Verschiedenheit ist, teilt sich auch nach außen so mit, daß jedes Geschöpf in dem Maße „es selbst“ ist, als es mit ihm eins ist. Und es ist in dem Maße mit ihm eins, als es die beschriebene Synthesis der Person realisiert¹².

Rosmini beschreibt den Schöpfungsakt als Synthesis. Der Vater, der im Sohn das ganz beim Anderen (beim Du) seiende Ich ist, erkennt in diesem Anderen auch die Möglichkeit von etwas, was nicht notwendig, sondern nur möglich ist: die Idee des Seins. Und indem er das, was nicht notwendig, aber möglich ist, positiv will, ist er in der Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen bzw. des Gedachten mit dem Gewollten der Schöpfer alles Seienden¹³.

Wenn man wie Guardini mit dem Terminus „Herz“ das „Beim-andere-seiner-selbst-Sein“ bezeichnet, dann ist in Rosminis Denken das Herz der Schlüssel aller Wirklichkeit: der Wirklichkeit Gottes, weil er als der trinitarische auf vollkommene Weise das „Beim-Du-seiende-Ich“ ist; und auch der geschöpflichen Wirklichkeit, weil Rosmini sie nicht als bloßes Produkt oder Objekt des göttlichen Schöpfungshandelns betrachtet, sondern die gesamte Schöpfung als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes versteht¹⁴. Denn auch von der nicht mit Bewußtsein begabten Schöpfung gilt, daß sie sich durch Transzendierung ihrer Grenzen vervollkommen kann. In diesem Punkt greift Rosmini manchem Gedanken Teilhard de Chardins voraus. Denn was er vom Menschen sagt, gilt analog von der auf den Menschen hin entworfenen Schöpfung¹⁵.

senza divina come oggetto di sé ha un sentimento che la fa sussistere, senza cessare di essere oggetto, è un Io oggetto. Questa sussistenza, questa essenza nella relazione di oggetto è il VERBO, e in opposizione a quest'oggetto l'essenza in quanto è conoscente è il PADRE. [...] Ora questa essenza divina una generante e generata ama se stessa; e in quanto ama se stessa, è carità, è santità. Ma ella stessa come amabile, come amata, come termine dell'amore sussiste. In questo ci ha differenza fra l'amore che abbiamo di noi stessi e l'amore che ha di sé il Padre, e il Figliuolo. Noi sussistiamo come amanti; ma come amabili e amati non siamo più che una forma intellettiva e accidentale, non siamo che un termine dell'amore non esistente in se stesso ma solo nell'amore dell'amante. All'opposto in Dio l'essenza divina come amabile e amata sussiste, ella ha un sentimento, è un Io come amato. Questa essenza intesa sussistente come amata è lo SPIRITO SANTO.“ (AS I, 152 f).

¹² Vgl. T I §§ 193–196. – Dazu: *K.-H. Menke*, Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie (ITS 5), Innsbruck 1980, 214–227; *G. Lorizio*, Rosmini teologo, in: *Introduzione a Rosmini*, hrsg. v. *P. Zovatto*, Stresa-Trieste 1992, 45–53.

¹³ Vgl. T II §§ 458–464. – Dazu: *I. Scotucci*, La creazione in Rosmini, hrsg. v. *C. Riva*, Roma 1972, 43–51.

¹⁴ Rosmini geht bis zu der Aussage (vgl. T IV §§ 1289–1291.1340), daß das sogenannte Reale für sich genommen gar nicht existiert. Er will damit nicht sagen, das Reale sei eine bloße Beziehung, sondern er will unterstreichen, daß ein Reales in dem Maße wirklich ist, als es erkannt und gewollt ist: von Gott, der es erkennend und wollend schafft, und vom Menschen, der es willentlich bejahend erkennt.

¹⁵ „Convien prima ricordare, che tutto ciò nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui anelli s'attengono sempre a un primo anello che è la persona [...]. Le persone che sono nel mondo costituiscono il fine di tutte le altre cose impersonali, e questi si attengono così strettamente a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali, che si può dire

Je mehr ein Geschöpf gleichsam von sich selbst weggehen kann bzw. weggeht, desto höher steht es in der Hierarchie alles Seienden, desto vollkommener ist es Offenbarung des trinitarischen Gottes. Der Mensch ist nach Rosmini um so mehr Person, als er von sich selbst weggeht zum Anderen hin; und er realisiert dieses Weggehen von sich selbst im Mitvollzug der beschriebenen Synthese des Schöpfers, in der fortschreitenden Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen. Durch die seiner Subjektivität gegenüber objektive „Idee des Seins“ ist der Mensch gerufen, sich zu entäußern in das Andere seiner selbst. Aber nicht schon im Denken des Anderen ist er wirklich beim Anderen, sondern erst in der möglichst unbedingten Bejahung des Anderen als des anderen, in der Liebe.

Vor allem in seinen geistlichen Schriften schildert Rosmini die Erfahrung der „Idee des Seins“ als ein unbedingtes Sollen, als Ruf, dem Anderen „gerecht“ zu werden. Diese „Gerechtigkeit“ ist niemals das Ergebnis bloß intellektuellen Bemühens, weil nicht das Denken, sondern erst das Herz die Andersheit des Anderen erreicht. In der Terminologie Rosminis bedeutet das „Richtigsein“ bzw. die „Gerechtigkeit“ des Menschen mehr als Objektivität: nämlich der Andersheit des Anderen mit der ganzen Person entsprechen¹⁶.

Der trinitarische Gott wird der Andersheit seiner Geschöpfe gerade da „gerecht“, wo er nicht das „Gegenüber“ seiner Schöpfung bleibt, sondern im wahrsten Sinne des Wortes so von sich selbst weggeht, daß er, der unendliche Gott, in einem Geschöpf (in dem Menschen Jesus) er selbst ist, und zwar so, daß dieses Geschöpf seinerseits nicht „aufgehoben“ oder „absorbiert“, sondern im Gegenteil zu sich selbst vollendet wird¹⁷.

Schon in seiner Frühschrift „Storia dell'amore ricavata dalle Sacre Scritture“ schildert Rosmini Schöpfung und Geschichte als fortschreitende Selbstmitteilung Gottes¹⁸. In diesem Punkt unterscheidet er sich radikal von der augustinischen Gnadenlehre. Denn Gnade (Selbstmitteilung Gottes) ist für ihn keine unsichtbare Wirklichkeit, die dem einzelnen Menschen unmittelbar (ungeschichtlich) zuteil wird, sondern im Gegenteil: Gnade bzw. Selbstmitteilung Gottes geschieht notwendig vermittelt durch Schöpfung und Geschichte, weil der Mensch das Absolute nicht unmittelbar fassen kann. Zudem will Gott den Menschen nicht als bloßen

a diritto, che in ogni senso elle sono per le persone.“ (T IV § 1289). – Dazu: C. Bergamaschi, *Le persone fini concreti e centri ontologici dell'universo nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, in: RRFC 66 (1972) 56–62.

¹⁶ „In quel momento dunque, nel quale [l'uomo] fa un giudizio morale, egli è inoggettivato, lo fa in quanto è nell'oggetto, non più in sè stesso; e quindi il carattere d'oggettività, che accompagna sempre ciò che è morale“ (T III § 882). – Dazu: S. Benvenuti, *Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di Antonio Rosmini*, in: STSS 38 (1959) 258–278; ders., *La conoscenza amativa e la comunione cogli altri*, in: RRFC 62 (1968) 181–189.

¹⁷ Dazu: I. Tubaldo, *La dottrina cristologica di Antonio Rosmini*, Domodossola 1954, 115–189.

¹⁸ Vgl. *Storia dell'amore*, 57–60.

Empfänger, sondern als Subjekt seiner Selbstmitteilung. Deshalb beschreibt Rosmini den Bundesgedanken als Mitte der biblischen Offenbarung. Erst da, wo der Adressat der Selbstmitteilung Gottes das mitvollzieht, was er empfängt, kommt die Gnade an ihr Ziel. Oder anders ausgedrückt: Der Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes von seiten des Menschen ist nicht erst die nachträgliche Konsequenz, sondern Konstitutivum des Gnadengeschehens¹⁹. Der trinitarische Gott, der dem Menschen nicht irgendetwas, sondern sich selbst – bildlich gesprochen: sein Herz – schenkt, will das Herz seines Adressaten. Die Gabe des Herzens aber ist immer Ausdruck von Freiheit. Wenn der Mensch die Liebe verweigert, kann auch Gott sie nicht erzwingen.

Rosmini behauptet ebenso wenig wie Thomas von Aquin, daß das Ereignis der Inkarnation eine Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen ist. Aber unter den Bedingungen der Sünde nimmt dieses Ereignis die Gestalt des Kreuzes an. Das durchbohrte Herz wird von Rosmini in mehreren Briefen als Inbegriff der Gnade und darum auch als Inbegriff des Christseins bezeichnet.

Die Menschwerdung des Sohnes bedeutet, daß Gott so von sich in das Andere seiner selbst weggeht, daß er wirklich (und keineswegs nur gedanklich) an die Stelle eines endlichen Geschöpfes, nämlich des Menschen Jesus, tritt, indem er ihn befähigt, seinerseits so von sich selbst wegzugehen, daß er wirklich (und keineswegs nur gedanklich) Gottes Sohn ist. Aber das Kreuzesgeschehen bedeutet darüber hinaus, daß Gott sich in Jesus Christus von der Aggression der Sünde verhöhnen, geißeln und kreuzigen läßt, ohne die Liebe zu seinen Henkern aufzugeben. Die gekreuzigte Liebe – das ist nach Rosmini der eigentliche Inhalt der Osterbotschaft – ist stärker als der tötende Haß der Sünder²⁰.

Die gekreuzigte Liebe ist Inbegriff dessen, was Rosmini selbst mit dem selten gewählten Terminus „Herz“ bezeichnet²¹. Wie oben ausgeführt, ist das möglichst vollkommene Transzendieren des eigenen Ich der Schlüssel zur Wirklichkeit schlechthin; und dieses Transzendieren ist

¹⁹ Rosminis Unterscheidung (AS I, 163–165) zwischen der „grazia deiforme“ des Alten Bundes und der „grazia triforme“ des Neuen Bundes will zum Ausdruck bringen, daß die Selbstmitteilung Gottes erst da zum Ziel kommt, wo Gott dem Menschen nicht „objektiv“ bleibt, sondern ihn im Heiligen Geist zur Sohnschaft durch, mit und in Christus befähigt. – Dazu: *F. Scolari, L'uomo santificato: Le operazioni del Verbo e dello Spirito Santo nell'anima del cristiano secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, Stresa 1990, 87–140.

²⁰ Vgl. *G. Lorizio, Teologia della croce*, in: *Rosmini e la sapienza della croce*, hrsg. v. *A. Giordano, G. Lorizio e U. Muratore*, Stresa 1989, 29–55. – Immer wieder betont Rosmini (Teodicea §§ 248–253.300f.305f.318–325.589–593.724.743.778.842), daß Gott den Menschen nicht ohne sein eigenes Tun, nicht ohne sein personal-freies Mitwirken erlösen wollte. Deshalb wird der Sieg der Liebe über die Sünde gerade dort sichtbar, wo der Sünder die leidvollen Folgen eigener und fremder Schuld annimmt, um sich so in die gekreuzigte Liebe Christi inkludieren zu lassen.

²¹ Vgl. EA III, 18. 46. 113. 286 f. 437 f; *Operette Spirituali* 203–227.

eine Sache der ganzen Person, eine Sache des Herzens. Aber erst in der Selbsthingabe (im Opfer) ist das Herz ganz beim Anderen²².

Wo Gott sich an das Andere seiner selbst weggibt, da ist er ganz beim Endlichen, da geschieht Inkarnation, ja Kreuzigung, weil der inkarnierte Gott bis dahin geht, wo das Gegenteil seiner selbst, das Gegenteil der Liebe, nämlich die Sünde, ist. Aber der Gipfel der Selbstentäußerung des trinitarischen Gottes liegt nicht schon im Ereignis von Golgotha als solchem, sondern im Werden der Kirche: darin, daß die Empfänger der gekreuzigten Liebe zu deren Gebern werden²³. Für Rosmini ist die Kirche ebenso heilsnotwendig wie Inkarnation, Kreuz und Auferstehung des Erlösers, weil dieser Erlöser seine Selbstmitteilung an den Mitvollzug derer bindet, denen er sich schenkt. Wie es keine Unmittelbarkeit des Einzelnen zur Wirklichkeit Gottes gibt, so gibt es auch keine Unmittelbarkeit zu Christus. Wer die gekreuzigte Liebe annehmen will, muß selbst vollziehen, was er empfängt. Nur indem er seinen Nächsten liebt, kann er die Liebe des Erlösers annehmen. Die Liebe zum Nächsten ist der konkrete Modus der Annahme des Erlösers. Die Gnade Jesu Christi wird im Geben empfangen. Und nirgendwo in Welt und Geschichte kann der Mensch mehr von sich selbst weggehen auf das Andere seiner selbst hin als in der liebenden Bejahung seines Nächsten²⁴.

Wo Christus angenommen wird, entsteht und wächst die Kirche. Sie fügt der erlösenden Gnade des Erlösers nichts hinzu. Aber Christus will nicht ohne die von ihm Erlösten der Erlöser sein. Die Kirche insgesamt und jeder Einzelne in ihr ist selbst – natürlich nur durch Christus, mit ihm und in ihm – befreiende Gnade. Kein Gedanke – so scheint mir – durchzieht Rosminis Theologie so deutlich wie der, daß das Herz des Erlösers sich unwiderruflich an die Herzen der von ihm Erlösten bindet. Seine Leitsätze zur Vollkommenheit verstehen sich nicht als asketische Imperative, sondern basieren auf der Überzeugung, daß die Annahme der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes im Mitvollzug dieser Selbsthingabe (dieses Opfers) besteht. Denn was Rosmini philosophisch als Synthese der „Inobjektivation“ der Person beschreibt, ist theologisch gesehen die Inklusion des Menschen in die Synthesis bzw. „Inobjektivation“ des Schöpfer- und Erlösergottes. Rosminis „Massime di perfezione“ gründen in der Überzeugung, daß der Mensch da „am richtigsten“

²² Vgl. *M. Nédoncelle*, Du rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini, in: *Atti del Congresso* (Anm. 10) 925–933.

²³ Vgl. *Della educazione cristiana*, 70–124, bes. 76f. 116; *AS I*, 192f.; *IVG* 178–181.208.237–239.246–248. – Dazu: *G. Velocci*, *La Chiesa in Rosmini*, Roma 1974, 54–59.215–238; *L. Mariotti*, *La Chiesa Unità Sacerdotale in Cristo nel pensiero di Antonio Rosmini* (Diss. masch.), Roma 1977, 415–445.

²⁴ „La nostra carità è una partecipazione della carità che ha Dio a se stesso.“ (*AS I*, 184). – Nur vor dem Hintergrund, daß der Christ in Christi Liebe inkludiert wird, versteht man die vordergründig rigoristisch anmutende Forderung Rosminis nach einer Nächstenliebe, die nichts und niemanden ausklammert. In diesem Sinne exemplarisch: *Manuale* 156–159.

ist, wo er dem trinitarischen, sich selbst mitteilenden Gott am vollkommensten entspricht, nämlich in der Anerkennung bzw. Bejahung des Anderen bis hin zur gekreuzigten Liebe. Solange er sich ein Bild vom Anderen macht, ist er immer noch bei sich selbst. Erst wo er seine eigene Subjektivität transzendiert, wo er sich „inobjektiviert“, beginnt er den Anderen als Anderen anzuerkennen. Rosminis Interpretation der Ignatianischen Exerzitien zielt auf die Ausschaltung aller Egoismen und versteht unter der „seligen Indifferenz“ und dem „Prinzip der Passivität“ die Überwindung des sündigen Bei-sich-Seins durch Demut, Selbstentäußerung und Opfer²⁵. Ja, er verwendet sogar den Terminus „annihilamento“, um zu unterstreichen, daß erst in der völligen Überwindung des Für-sich-Seins die Vollkommenheit des Christen liegt²⁶.

3) Die Selbsttranszendenz der ganzen Person

Wenn man die Selbsttranszendenz Gottes und des Menschen als Tat des Herzens bezeichnet, ist Rosminis Werk insgesamt eine „*philosophia et theologia cordis*“. Zunächst versucht er auf regressivem Wege eine Antwort auf die von Kant aufgeworfene Frage nach dem „Ding an sich“. Und er gelangt zu der These, daß die Wirklichkeit nicht durch die bloße Vernunft, sondern nur durch die Aktuierung der ganzen Person erreicht wird. Doch erst innerhalb der zweiten (der sogenannten „progressiven“) Phase seines Denkweges kann er erklären, warum die Aktuierung der ganzen Person ein Mitvollzug der Selbstentäußerung des trinitarischen Schöpfer- und Erlösergottes ist.

Wenn man von einem Systemgedanken in Rosminis Werk sprechen will, dann genügt nicht der Hinweis auf die „Idee des Seins“, sondern dann muß von der Synthese des Schöpfer- und Erlösergottes und von der Synthese der Person die Rede sein. Diese Synthese bildet das Zentrum des Rosminischen Denkens und impliziert, wie das folgende Resümee zeigt, eine ganz bestimmte Hermeneutik und Gnadenlehre.

²⁵ Was Rosmini in seinen Hauptwerken als „Inobjektivierung“ beschreibt, nennt er in seinen geistlichen Schriften, besonders in seinen vielen Briefen geistlichen Inhalts, die Heiligkeit (EC VIII, 94–96.687–689; IX, 208–210; XIII, 160) oder näherin die heilige Indifferenz (EC II, 237–240.447–449; IV, 475–477; XI, 35–37), die Demut (EC II, 282–287; X, 538 f; XI, 86–96), die Selbstentäußerung (EC II, 319–322; V, 679–681; VI, 64 f; VII, 282–284.298–300; VIII, 49–51; X, 625–627), die Abtötung (EC III, 483–486; IV, 23–25.649 f.744–746; X, 509 f; XII, 469 f.538–540; XIII, 567–575), den geistlichen Kampf (EC XI, 697 f; XII, 62 f.241–245) und das Opfer (EC II, 388 f.; III, 7–11.128.602 f.676–678; IV, 243 f.388 f; VIII, 198–201; IX, 562 f.709 f; X, 546 f.711 f.758–761.764 f; XI, 40 f.463 f).

²⁶ Um Mißverständnissen vorzubeugen, unterscheidet Rosmini (Teodicea §§ 724.834) zwischen „annihilamento morale“ und „annihilamento reale“.

a) *Verstehen als Selbsttranszendenz der Person*

Für Rosmini gibt es keine Pluralität von Wahrheiten, sondern die Wahrheit ist das, was alles Viele zugleich verbindet und unterscheidet. Auf diesen alles umfassenden Sinn ist der Mensch schon verwiesen, bevor er überhaupt zu denken (zu reflektieren) beginnt. Aber er kann das Ganze der Wahrheit nur denken, nicht fassen. Fassen kann er die Wahrheit nur im Endlichen, im einzelnen Seienden, und zwar dann, wenn er mit seiner ganzen Person (mit dem Herzen) dem Anderen seiner selbst entspricht. Oder anders gesagt: Je mehr der Mensch von sich selbst weg in das Andere seiner selbst hineingeht, desto tiefer erkennt er die ihm objektive Wirklichkeit. Das Erkennen der Wahrheit ist somit weniger ein intellektueller als ein existentieller Vorgang. Rosmini bezweifelt nicht, daß zum Verstehen z. B. eines Schrifttextes philologische Vorarbeiten nötig sind. Aber in diesen sieht er lediglich das Wegschaffen von historisch bedingten Hindernissen zwischen dem erkennenden Subjekt und der zu erkennenden Wirklichkeit. Das eigentliche Verstehen erfolgt durch die Selbsttranszendenz der Person. Dabei versteht es sich von selbst, daß es verschiedene Grade dieser personal vollzogenen „Inobjektivation“ gibt. Nur von Christus sagt Rosmini, daß er das vollkommen beim Anderen seiende Ich war. Wer sich von ihm ergreifen läßt, muß sein Ich transzendieren. Von daher kann man sagen: Wo Menschen beim Du ihres Nächsten sind, beginnen sie zu verstehen. Der am meisten kommuniale ist nach Rosmini auch der am meisten verstehende Mensch. Was von der Sünde verschüttet ist, wird durch Selbsttranszendenz erneuert: die Fähigkeit zur Erfassung der Wahrheit. Der Mensch kann sich für die Wahrheit immer mehr öffnen oder sich der Wirklichkeit zunehmend verschließen. Von daher basiert die einzelne Gewissensentscheidung auf der Entfaltung oder Verkümmern einer apriori gegebenen Anlage, auf der Herzensbildung. Die in den Probabilismusstreitigkeiten immer wieder diskutierte Frage, was richtig und was falsch ist, wird von Rosmini weder durch die Definition bestimmter Regeln oder Normen, noch mit einem Hinweis auf die Subjektivität des Gewissens, sondern mit der These beantwortet, daß das Erkennen des Richtigen oder Falschen Herzensbildung voraussetzt, d. h. ein ständig fortschreitendes Bemühen um Selbsttranszendenz bzw. „Inobjektivation“. Wer diese Herzensbildung verweigert, kann die Wahrheit nicht erkennen und nicht tun; wer sie dagegen entfaltet, sündigt auch dann nicht, wenn er einem Gebot oder Verbot objektiv nicht entspricht²⁷.

²⁷ Rosmini betont, daß der Mensch in der Regel richtig handelt (*giudizio pratico*), ohne sich über die Richtigkeit dieses Handelns reflex Rechenschaft zu geben (*giudizio speculativo*). Dieses Immer-schon-richtig-Sein setzt aber die in den Akten der Selbsttranszendenz eingeübte Annahme der apriori-ontologischen Verwiesenheit auf das Wahre und Gute voraus. Dazu: C. Bergamaschi, „Speculativo“ e „pratico“ in Rosmini, in: RRFC 69 (1975) 198–208, bes. 201 f.; Menke (Anm. 12) 105 f.

b) Gnade als Selbsttranszendenz der Person

Mit einer bestimmten Hermeneutik impliziert Rosminis „*philosophia et theologia cordis*“ auch eine ganz bestimmte Gnadenlehre. Denn weil der trinitarische Gott „Inobjektivation“ ist, gipfelt seine Schöpfung in der Freiheit des Menschen. Gott teilt sich nicht ohne diejenigen mit, denen er sich mitteilt. Jeder einzelne Mensch ist eine einmalige Sendung, durch die Gott sich selbst in Welt und Geschichte mitteilen will. Von daher ist Gnade, wie oben ausgeführt, kein unmittelbares Eingreifen Gottes, sondern die Nächstenliebe bzw. das Für-Sein dessen, der Gottes Liebe bzw. Für-Sein annimmt. Indem der Mensch Jesus ganz und gar Für-Sein für den Nächsten ist, ist er ganz und gar Annahme Gottes und also Gottes Sohn. Wer sich von Christi Selbsthingabe ergreifen läßt, kehrt seine Sünde um in Sohnschaft, in Für-Sein für die anderen – in der Terminologie Rosminis: in „Inobjektivation“.

Man muß die Intentionen Rosminis völlig mißverstehen, wenn man sein Insistieren auf dem Vertrauen in die unbedingte Liebe der göttlichen Vorsehung und die immer wiederkehrenden Begriffe „Rechttheit“ und „Passivität“ im theozentrischen Sinne eines „Gott alles – wir nichts“ deutet. Das Gegenteil ist zutreffend. Weil der trinitarische Gott die Liebe ist, will er den Menschen nicht als bloßen Empfänger, sondern als Geber seiner selbst. Noch pointierter darf man formulieren: Weil er die Liebe ist, kann Gott in Welt und Geschichte nichts tun ohne die, die seine Liebe annehmen. Kein Mensch ist in den Augen der absoluten Liebe ersetzbar; jeder ist eine einmalige Sendung, deren Verweigerung ein Manko an Gnade, ein Manko der Anwesenheit Gottes in dieser Welt bedeutet. Im Gebet – das betont Rosmini immer wieder²⁸ – bitten wir Gott nicht um mehr Liebe; denn er ist ja die absolute Liebe. Nein, im Gebet werden wir Geber, durch die Gott sich in diese Welt hinein mitteilen kann. Im Gebet vollziehen wir die Inobjektivation (das Ganz-beim-Anderen-Sein) des trinitarischen Gottes mit. Im Gebet werden wir selbst Gnade und also An-

²⁸ Nicht von ungefähr hat Rosmini seinen MP einige Reflexionen über das Gebet beigelegt. Denn das Gebet ist in höchstem Maße die Annahme der Selbstmitteilung Gottes durch Christus im Heiligen Geist (vgl. MP 93–107). Was Denis Cleary (*Il cuore tematico dell'ascetica rosminiana*, in: *Filosofia e Ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, hrsg. v. G. Beschin, Brescia 1991, 367–381) die Mitte der rosminischen Spiritualität nennt, ist die Mitte seines ganzen Denkens: nämlich die Inklusion des Menschen in die Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes, wie sie in folgenden Gebeten auf exemplarische Weise ausgedrückt ist: „Fatevi conoscere, o mio Dio, comunicate la vostra natura alla mia acciocché io possa fare quel che voi fate, e volere quel che voi volete.“ (*Operette Spirituali* 223). – „Padre, io ti domando quel bene che egli conosce – quel bene che ama il suo cuore – ti domando ciò che egli ti ha già domandato, tutto ciò che ti ha domandato.“ (Ebd. 225). – „Il mio cuore sia il tuo – Il mio cuore sia il tuo.“ – „Che non ci sia più io in me, o Padre, ma solo il tuo divin Figlio – Annienta me in me, il tuo Figlio solo sia in me, non ci sia più io, ma annienta me in me. Oh, Dio, pur troppo vivo, uccidimi e viva in me il tuo divin Figlio – Gesù mio bene: uccidimi flatu oris tui.“ – „Io ti domando quello che quel cuore di Gesù Cristo desidera che io ti domandi.“ (Ebd. 227).

wesenheit bzw. Wirksamkeit Gottes. Das von Rosmini apostrophierte „Prinzip der Passivität“ und „seligen Indifferenz“ bedeutet das Gegenteil von Nichtstun. Es bedeutet einerseits, daß wir aus uns heraus nichts tun können; aber auch, daß wir im Mitvollzug der trinitarischen Selbsthingabe alles bewirken können. Kurz: Das durchbohrte Herz des Erlösers will keine Bestrafung oder Wiedergutmachung, sondern die ganze Person (das Herz) des Sünders. Alles andere wäre zu wenig.