

Natur und Gnade in anthropologischer Perspektive

Antonio Rosmini als Vorläufer Karl Rahners?

VON MARKUS KRIENKE

Diese Untersuchung ist kein direkter Vergleich zweier Denker aus unterschiedlicher Zeit mit ähnlichen Intentionen – eine solche Analyse würde den Umfang einer kurzen Abhandlung bei weitem übersteigen. Zudem gälte es, für einen solchen Versuch zunächst einmal eine schiefe Ausgangsposition zu überwinden: Während Karl Rahner dem Leser sehr wohl bekannt ist, wird ihm Antonio Rosmini möglicherweise nicht einmal dem Namen nach ein Begriff sein. Vor allem letzterem gilt daher die Aufmerksamkeit dieser Untersuchung, die anhand der Vergegenwärtigung einiger grundlegender Fragestellungen Rahners einen Zugang zum Denken Rosminis eröffnen möchte. Zeichnete sich Rosmini auch zeitlebens durch ein großes Interesse an der deutschen Philosophie und Theologie aus, so hat dieser italienische Denker aus dem 19. Jahrhundert hierzulande bis heute keine adäquate Wertschätzung erfahren.

1. Karl Rahners „anthropologische Wende“

Karl Rahner zählt deswegen zu den größten Theologen des letzten Jahrhunderts, weil er in bedeutender Weise jenen Neuansatz J. Maréchal's und J. B. Lotz' weiterführte, durch die Anwendung der transzendentalen Methode Kants und durch eine neue Interpretation des Thomas von Aquin die neoscholastische Theologie definitiv abzulösen. Diese bis dato einzige offizielle Theologie der katholischen Kirche zeichnete sich dadurch aus, die Betrachtung der Offenbarung und der Gnade nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich und sachlich vollkommen von der Behandlung von Mensch und Natur zu trennen, um so die vollkommene Ungeschuldetheit der göttlichen Gnade gewährleisten zu können. Diesen „Extrinsezismus“ beschrieb Rahner selbst einmal folgendermaßen:

Man setzte eine eindeutig umgrenzte ‚Natur‘ des Menschen voraus in einem Naturbegriff, der einseitig an der Natur untermenschlicher Dinge orientiert ist. Man glaubt eindeutig zu wissen, was diese menschliche Natur *genau* sei und wie weit sie genau reiche. [...] Übernatürliche Gnade kann dann nur der jenseits der Erfahrung liegende Überbau über einer menschlichen ‚Natur‘ sein, die auch in der gegenwärtigen Ordnung in sich selber kreist (wenn auch mit einer zu ihr selbst gehörenden Beziehung zum Gott der Schöpfung) und darin zunächst nur ‚gestört‘ wird durch das bloß von außen kommende ‚Dekret‘ Gottes, das dieser Natur die Annahme des Übernatürlichen befiehlt.¹

¹ K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln [u. a.] 1954, 323–345, hier 324–325.

Wie Blondel und de Lubac suchte Rahner um der argumentativen Kraft christlicher Theologie willen nach einer Überwindung dieser Äußerlichkeit der Gnade für den Menschen; er wollte aufzeigen, daß der Mensch im Innersten seiner selbst auf diese Offenbarung hin offen ist. Bereits in dieser kurzen Skizze des Rahnerschen Programms wird deutlich, wie dies eine verstärkte Zuwendung zur Anthropologie impliziert. Nach Immanuel Kant hat jede Philosophie von der transzendentalen Reflexion des menschlichen Geistes auf seine eigenen Erkenntnisvoraussetzungen auszugehen. Rahner folgt Kant in dieser Einsicht und analysiert in der Schrift „Geist in Welt“ die thomatische Erkenntnislehre anhand dieser neuzeitlichen Methodik. Vor allem unter dem Einfluß J. Maréchal geht er dabei insofern über Kant hinaus, als seine Analyse zu dem Ergebnis kommt, daß der menschliche Geist gerade nicht selbst der unübersteigbare Ausgangspunkt seiner eigenen Erkenntnisse ist, sondern zu diesen nur durch einen „Vorgriff“ befähigt ist, in welchem er immer schon über sich selbst und alle seine Erkenntnisse hinaus ist: beim Sein als solchem.² Wie in „Hörer des Wortes“ deutlich wird, stellt dieser Vorgriff die konstitutive Offenheit des menschlichen Geistes für das göttliche Gnadenhandeln dar. Rahners Ansatz,

[...] von dem natürlich erkennenden Menschen nicht zwar zu seiner gläubigen Theologie in deren innerem Wesen [...], wohl aber zu einer Analytik der Möglichkeit, die Offenbarung Gottes zu vernehmen, als der Seinsmöglichkeit, die eigentlich erst den Menschen grundsätzlich in seinem vollen entfalteten Wesen konstituiert³,

zu gelangen, wird somit der neuzeitlichen Wende in der Erkenntnistheorie gerecht, bleibt aber nicht auf der Ebene des erkennenden Subjektes stehen, sondern impliziert gleichzeitig eine „metaphysische Anthropologie“, eine Analyse der gesamt menschlichen Verfassung vor dem transzendentalen Seinshorizont.

Zwar stellt der Vorgriff nicht unmittelbar Gott als Gegenstand dem Geist vor, weil der Vorgriff als Bedingung der Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis von sich her überhaupt keinen Gegenstand in seinem Selbst vorstellt. Aber in diesem Vorgriff als notwendiger und immer schon vollzogener Bedingung jeder menschlichen Erkenntnis und jedes menschlichen Handelns ist doch auch schon die Existenz eines Seienden von absoluter ‚Seinshabe‘, also Gottes mitbejaht, wenn auch nicht vorgestellt.⁴

² „Der Mensch muß eine Offenheit für die Selbstaussage des absoluten Seinsbesitzes durch das lichte Wort haben. [...] Die Transzendenz auf Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen“ (K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, hg. von J. B. Metz, München 1963, 71). „Durch den Vorgriff wird der einzelne Gegenstand gleichsam schon immer unter dem Horizont des absoluten Erkenntnisideals erkannt, er ist deshalb auch schon immer hineingestellt in den bewußten Raum alles Erkennbaren“ (ebd. 79). „Der Satz also von der notwendig thematisierten Transzendenz der Erkenntnis auf das Sein überhaupt als der Grundverfassung des Menschen als Geist ist der erste Satz einer metaphysischen Anthropologie“ (ebd. 87).

³ Ebd. 24f. „So ist unsere Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Wissenschaften [Religionsphilosophie und Theologie] im Grunde die Frage einer metaphysischen Anthropologie“ (ebd. 29).

⁴ Ebd. 83. „Die Bejahung der realen Endlichkeit eines Seienden fordert als Bedingung ihrer

Gleichzeitig bleibt Gott in diesem Vorgriff aber auch der Verborgene. Denn der „Vorgriff“ ist selbst keine positive Erkenntnis, sondern nur der gänzlich unbestimmte Horizont, welcher allein als solcher höchstens eine negative Theologie erlauben würde:⁵ Gott läßt sich in der menschlichen Erkenntnis nicht fassen und instrumentalisieren. In dieser Linie zeigt Rahner in einer weiteren Reflexion auf, wie Gott trotz der soeben analysierten menschlichen Anlage auf ihn hin dennoch als der stets frei Handelnde verstanden werden kann: wenn man nämlich das Verhältnis Gottes zum Menschen als eine in Freiheit geschehende personale Begegnung begreift. Dann wird der transzendente Horizont zu jenem Hintergrund, vor dem der Mensch Gott „als einer freien, ihrer selbst mächtigen Person gegenüber“⁶ steht, der den Menschen in Freiheit und Souveränität geschaffen hat.⁷ Die transzendente Offenheit des menschlichen Geistes verweist also auf eine Begegnung in Freiheit und Liebe. Der Geist ist nur jene Offenheit, welche in die volitive Liebe übergehen muß:

Inmitten der Transzendenz des endlichen Geistes begibt sich eine Liebe zu Gott. Die Offenheit des Menschen auf das absolute Sein Gottes hin ist je eigene Daseinsbejahung und umgekehrt.⁸

Damit ist aus einer reinen transzendental-erkenntnistheoretischen Wende eine „anthropologische Wende“ geworden: Rahner hat die Frage nach den transzendentalen Bedingungen des menschlichen Geistes in jene nach den transzendentalen Bedingungen des Menschseins vor dem Hintergrund des göttlichen Seins gewendet. In den beiden Weisen des menschlichen Selbstvollzuges erkennt der Mensch so eine Offenheit für die personale Begegnung mit dem göttlichen Sein. Der Mensch, soviel ergab die anthropologische Analyse Rahners, ist das Wesen der konstitutiven Offenheit für die Transzendenz. Freiheit – nicht Erkenntnis – ist also der Raum des Menschseins und der Gottesbegegnung. Hierin wird deutlich, daß der Mensch in seiner anthropologischen Konstitution auf die Gemeinschaft mit Gott hin angelegt ist, ohne daß dadurch die Gratuität und Ungeschuldetheit der Gnade – d.h. der Freiheit Gottes in dieser personalen Begegnung – geschmälert würde.

Möglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizite schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt“ (ebd. 84).

⁵ Vgl. ebd. 96–97.

⁶ Ebd. 112.

⁷ Oder mit *Rahner*: „Denn in einem metaphysischen Sinn ist Offenbarung einfach das freie Handeln Gottes, das damit immer und notwendig eine Erschließung seines Wesens ist, über eine solche hinaus, die durch die Konstitution des endlichen Geistes und all dessen, was diese einschließt, positiv material geschehen ist. Denn wer als Freier vor einem anderen steht, zeigt immer sich selbst [...]. In diesem Sinn geschieht Offenbarung notwendig. [...] Von einer Offenbarung in diesem Sinn kann natürlich nicht gesagt werden, daß sie dem Menschen kraft seiner Natur notwendig zukomme. Im Gegenteil, sie ist wesentlich frei“ (ebd. 116).

⁸ Ebd. 125.

Als im Jahr 1950 die Enzyklika „*Humani generis*“ alle diejenigen Ansätze ablehnte, welche behaupteten, daß Gott den Menschen bereits mit einer inneren Ausrichtung auf die gnadenhafte Erhöhung hin geschaffen habe, wurde darin nochmals jenes Mühen deutlich, die Gratuität der Gnade lehramtlich-dogmatisch unbedingt abzusichern. Rahner spricht daher seit dieser Zeit betont vom „übernatürlichen Existential“; denn auch diese Hinordnung auf die göttliche Gnade sei schon etwas, so Rahner, was die Bedingungen der reinen Natur übersteigt, und daher als solche schon als „gnadenhaft“ oder „übernatürlich“ zu bezeichnen.

„Natur“ im theologischen Sinn [...], d. h. als Gegenbegriff zum Übernatürlichen ist somit ein Restbegriff. [...] diese ‚reine‘ Natur ist darum [...] nicht eine eindeutig abgrenzbare, de-finierbare Größe, es läßt sich [...] keine saubere Horizontale zwischen dieser Natur und dem Übernatürlichen (Existential und Gnade) ziehen.⁹

Damit hat sich Rahner vom neuscholastischen, rational-einfachen Trennungsdanken, welches „Natur“ und „Übernatur“ in zwei völlig voneinander getrennte „Stockwerke“ einordnete, endgültig verabschiedet. Der Mensch steht auf eine erste, grundlegende Weise schon immer in der Gnade Gottes, durch welche er auf seinen Schöpfer hingebunden ist und sich ohne diesen nicht einmal mehr selbst kohärent denken, geschweige denn die Erfüllung seines Strebens finden könnte. Der Mensch ist hingebunden auf die göttliche Gnade, in welcher Gott dennoch immer der frei Handelnde bleibt, der sich dem Menschen völlig überraschend und ungeschuldet zuwendet.

Diese Rahnerschen Gedanken sind richtungweisend für das Zweite Vatikanische Konzil geworden. Nach der Vergegenwärtigung des Rahnerschen Grundprogramms einer „anthropozentrischen Wende“ in der Theologie soll nun aber der Blick auf Antonio Rosmini gerichtet werden.

2. Eine „anthropologische Wende“ am Beginn des aufkommenden Neothomismus

Im Jahre 1843 wird von dem Mailänder Kardinal Gaysruck in letzter Minute die Zensur einer schon im Druck befindliche Schrift mit dem Titel „*Che oggidi la Teologia cattolica deve tenersi in guardia contro il Razionalismo*“ [Die katholische Theologie muß sich heute vor dem Rationalismus in acht nehmen], kurz: „*Il razionalismo teologico*“ [Der theologische Rationalismus], veranlaßt. Der Autor heißt Antonio Rosmini, welcher bereits durch einige philosophische Werke eine gewisse Bekanntheit und Bedeutung erlangt hatte.¹⁰

Diese Szene ist eine Episode eines aufkommenden Konfliktes, in welchen das Rosminische Denken mit dem sich zu dieser Zeit formierenden Neo-

⁹ *Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, 340.

¹⁰ Rosmini selbst berichtet von diesem Vorfall in einem Brief an G. Sciolla vom 22.03.1843, in: *Epistolario completo* (im folgenden: EC), 13 Bde., Casale Monferrato 1887–1894, VIII, 379–380.

thomismus gerät. In mancherlei Hinsicht markieren diesen Konflikt ähnliche Charakteristika, welche auch in der Auseinandersetzung Rahners mit dem neuscholastischen Denken beobachtet werden können.

Antonio Rosmini-Serbati, welcher 1797 im oberitalienischen Rovereto geboren wurde, studierte in Padua Philosophie und Theologie; hernach wurde er zum Priester geweiht und gründete eine Ordensgemeinschaft, das „Istituto della Carità“ [Institut der Caritas]. Bereits 1830 machte er mit seinem ersten philosophischen Hauptwerk, dem „Nuovo Saggio sull'origine delle idee“ [Neue Abhandlung über den Ursprung der Ideen], auf sich aufmerksam, in welchem er in innovativer Weise die Methodik der kantischen Transzendentalphilosophie auf die Erkenntnistheorien des Augustinus und Thomas anwendete. Außerordentlich belesen und ein guter Kenner der klassischen Autoren, war er stets ein aufmerksamer Beobachter der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Entwicklungen, auch über die Landesgrenzen Italiens hinaus. Als solcher eröffnet er das der Zensur zum Opfer gefallene Werk „Il razionalismo teologico“ mit den Worten:

Der Feind, welcher derzeit am gefährlichsten die katholische Kirche bedroht, ist der Rationalismus. [...] Der Rationalismus ist ein Prinzip, welches sich auf folgenden Satz bringen läßt: Der Mensch darf nur das annehmen, was ihm die natürliche Erfahrung darbietet, unter Ausschluß jedes übernatürlichen Lichtes.¹¹

In diesem „Rationalismus“ erkennt Rosmini eine moderne Form jenes Pelagianismus, mit welchem sich seinerzeit bereits Augustinus auseinandergesetzt hatte; überhaupt stelle der Rationalismus eine ständige Gefahr für den Glauben dar. Unterstützt von der neuzeitlichen Philosophie, welche den subjektiven Geist zum unübersteigbaren Ausgangspunkt der Welterklärung machte und jede Abhängigkeit von einem „göttlichen Geist“ leugnete, trat dieser nun seit dem 17. und 18. Jahrhundert in neuer, gefährlicherer Gestalt auf. Rosmini erkennt diese neuzeitliche Form letztlich als eine Reaktion auf den Protestantismus, welcher von einer völligen Korruption der menschlichen Natur ausging, zugunsten einer deutlicheren Herausstellung der Gratuität der übernatürlichen Gnade. Bajus und Jansenius griffen dieses Bestreben auf katholischer Seite auf.¹² Diese Lehre wurde wegen ihrer Einseitigkeit, so Rosmini, zwar zu Recht verurteilt, doch fiel man aus übertriebenem „Eifer“, gewissermaßen aus einem falschen „Antiprotestan-

¹¹ A. Rosmini, *Il razionalismo teologico* (im folgenden: RT), hg. von G. Lorizio, Rom 1992, 1-2. „Gewiß ist das hauptsächliche Übel, welches derzeit die Kirche heimsucht, der Rationalismus, welcher danach strebt, den Menschen zu verherrlichen, die Kräfte seiner Vernunft und seiner Freiheit zu überschätzen, die Wirksamkeit der Gnade Christi und der Sakramente zu mindern und alles zu beseitigen, was es an Geheimnisvollem [*misterioso*] in der Offenbarung gibt; er möchte also gewissermaßen das Christentum umgestalten“ (Brief an C. Castracane vom 12. 04. 1843, in: EC, VIII, 416). Vgl. hierzu und im folgenden auch die Beiträge von I. Biffi, *Ragione, fede teologia in Rosmini: dal Razionalismo al Linguaggio teologico*, in: *Teol(Br)* 10 (1985) 59-90; N. Galantino, *Rosmini e il razionalismo teologico*, in: *RdT* 33 (1992) 583-594; G. Lorizio, *Neopelagianismo e razionalismo teologico. A proposito di un „opuscolo“ rosmينiano*, in: *Lat.* 57 (1991) 411-440.

¹² Vgl. RT 8; 15.

tismus“ oder gegenreformatorischen Gesinnung heraus, in das gegenteilige Extrem, die Unversehrtheit des freien Willens und der menschlichen Natur herauszustellen. Dadurch endete man schließlich durch eine ebenso einseitige Betrachtungsweise mit einem die Gnade prinzipiell nicht mehr bedürftigen Rationalismus.¹³ Dabei war man sich dieser gegenteiligen Gefahr des Rationalismus, so Rosmini, mitnichten bewußt.¹⁴ Doch stelle dieser durch die Aushöhlung der Erbsünde auf indirekte Weise die Fundamente der Theologie selbst, nämlich den Erlösungstod Christi und die Sakramente, auf gefährliche Weise in Frage:

Der Ausverkauf der Wirkung des Taufsakramentes, durch welches die Menschen in Christus eingegliedert werden und aus der verdorbenen Natur zur Ordnung der übernatürlichen Dinge und des Gottesreiches erhoben werden, begünstigt überaus die Tendenz dieser Zeit zum Unglauben und zur Untreue dem katholischen Glauben gegenüber. Die von der Religion getrennte Philosophie arbeitet unermüdlich daran, in die Welt ein System des Rationalismus einzuführen, welches die Stelle jeder positiven Religion einnehmen soll.¹⁵

Rosmini legte zwar besonderen Wert darauf, daß „die Jesuiten“ in diesem Werk „niemals genannt [werden], außer mit Ehrerbietung“¹⁶; nichtsdestoweniger richtet es sich ausdrücklich gegen einen bestimmten Personenkreis von Jesuiten, welche schließlich auch für die Verhinderung der Veröffentlichung sorgen sollten. In den Jahren 1839–40 hatte Rosmini in Mailand das große Werk „Trattato della coscienza morale“ [Abhandlung über das moralische Gewissen] veröffentlicht, in welchem er zum ersten Mal seine neue Methode auf einige theologische Inhalte anwendete. Hatten bereits seine früheren Werke neben hohem Lob durchaus auch Kritik aus den Kreisen der Gesellschaft Jesu hervorgerufen, wuchs diese allerdings nun erstmals zu einem nennenswerten Ausmaß an. Im selben Jahr veröffentlichte P. Melia anonym ein Werk, von welchem nicht einmal der Erscheinungsort sicher nachweisbar ist: „Alcune affermazioni del Signor Antonio Rosmini Serbati, prete roveretano, con un saggio di Riflessioni scritte da Eusebio Cristiano“ [Einige Behauptungen des Herrn Antonio Rosmini-Serbati, Roveretaner Priester, mit dem Versuch kritischer Reflexionen von Eusebius Christianus]: Hierin griff der Verfasser unter eben diesem Pseudonym „Eusebius Christianus“ die rosminischen Interpretationen von Erbsünde und Recht-

¹³ „Eine solche Lehre [...] hebt die menschliche Natur über das Maß des Wahren und Rechten hinaus. Sie stellt nämlich gerade nicht die kontradiktorische Lehre zu der Häresie Luthers, Calvins, Bajus' und Jansenius' dar, sondern eine zu dieser konträre: Sie lehnt nicht nur ab, was die Häretiker behaupten, sondern negiert [...] noch viel mehr. Daher geraten auch sie in die Irre, denn konträre – nicht kontradiktorische – Behauptungen können, wie uns die Logik lehrt, beide falsch sein“ (RT 49).

¹⁴ Zehn Jahre später scheint sich die Lage eher zugespitzt als entspannt zu haben: „Derzeit glaubt man, daß allein der Jansenismus zu bekämpfen sei; den entgegengesetzten Fehler des Rationalismus und Pelagianismus läßt man aber unter dem Deckmantel trügerischer Worte durchgehen“ (Brief an P. Bertetti vom 9. 10. 1854, in: EC XII, 493–494).

¹⁵ RT 247.

¹⁶ Brief an C. Castracane vom 8. 02. 1843, in: EC VIII, 326.

fertigung an.¹⁷ Weitere Anschuldigungen folgten in den – ebenfalls anonymen – Werken „Esame teologico-critico di alcune dottrine del chiarissimo Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano“ [Theologisch-kritische Prüfung einiger Lehren des hochverehrten Antonio Rosmini-Serbati, Roveretaner Priester] (Modena 1842) bzw. „Principii della scuola Rosminiana esposti in lettere famigliari da un prete Bolognese“ [Die Prinzipien der rosminischen Schule, in vertrauten Briefen von einem Bologneser Priester dargelegt] (2 Bde., Mailand 1850), welche beide wahrscheinlich von A. Ballerini verfaßt wurden.

Es waren also jesuitische Theologen, die eben aus dem Bestreben heraus, in der Frage nach der göttlichen Gnade die verurteilten Lehren des Bajanismus und des Jansenismus zu bekämpfen, in das entgegengesetzte Extrem, den Rationalismus, gerieten. Auf die von Rosmini analysierten pelagianischen Wurzeln dieses Rationalismus wurde bereits hingewiesen; diese keimten nun gewissermaßen in der Auseinandersetzung mit den „Häresien des 16. Jahrhunderts“ wieder neu auf:

Diese Gruppe erhielt sich nun aber in jener Zeit, als die Gesellschaft Jesu unterdrückt war, unter der Asche. Als diese wieder errichtet [...] wurde, brach jene Gruppe wie ein Vulkan aus, um ein an sich altes Lehrsystem zu verteidigen und zu verbreiten, dessen Effekt, wenn er sich denn durchsetzen sollte, gewiß darin bestünde [...], das Fundament der geoffenbarten Religion, nämlich das Dogma der Erbsünde, auszuhöhlen und den Tod Christi vergeblich werden zu lassen, ebenso wie die von ihm eingesetzten Sakramente.¹⁸

Schon bei diesen Autoren analysiert Rosmini also scharfsinnig jenes rationalistisch-extrinsische Denkschema, welches dem später so bezeichneten „Neothomismus“ sein charakteristisches Gepräge verleihen sollte.¹⁹ An dieser Auseinandersetzung zwischen Rosmini und den noch anonym auftretenden Jesuiten um die Frage nach der Gnade wird also bereits ein viel tiefer liegendes Problem als nur der Streit um eine theologische Einzelfrage sichtbar: Es geht um das gerade im 19. Jahrhundert neue Virulenz erlangende Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, von Übernatur (Gnade) und Natur. Jener Konflikt, welcher sich seit dem Beginn der Neu-

¹⁷ Bereits von diesen Anschuldigungen, in den genannten theologischen Fragen die Lehren Calvins, Luthers, Bajus', Quesnels und Jansenius' zu vertreten, vermutete Rosmini, „es handle sich nicht so sehr um eine grundlegende wissenschaftliche Frage, sondern eher um eine Diffamierung, welche unter dem Deckmantel theologischer Fragen von unbekanntenen Personen gegen mich erhoben wurde“ (Brief an B. Monti vom 9.07.1842, in: EC VIII, 195). Rosmini schrieb daraufhin eine Verteidigungsschrift, die „Risposta del finto Eusebio Cristiano“ [Antwort auf den heuchlerischen Eusebius Cristianus]. Eine Dreiergruppe, die Jesuitenpatres I. Carminati, A. Ballerini und C. S. Passaglia, veröffentlichten daraufhin unter dem Sigel „C.B.P.“ eine Verteidigung der Anschuldigungen des Eusebio Cristiano mit dem Titel „Sulla difesa del chiariss. Abate Antonio Rosmini-Serbati inserita nel Propagatore religioso piemontese“ (Florenz 1841).

¹⁸ RT, 46. Und er fährt fort: „Ich sage nicht, daß dies das bewußte Ziel jener anonymen Schreiber ist, von denen ich rede, sondern daß dies die unvermeidbare Folge aus ihren Lehren darstellt“ (ebd.). Einen Paragraph weiter macht er sofort deutlich, unter diesen „anonymen Schreibern“ den „Eusebius Cristianus“ und die Dreiergruppe „C.B.P.“ zu verstehen.

¹⁹ Vgl. hierzu insbesondere RT, 165.

zeit zwischen den aufkommenden Naturwissenschaften bzw. dem neuzeitlichen Denken und der traditionellen Schultheologie anbahnt, niemals aber im Wesen angegangen und so im Prinzip immer weiter aufgeschoben wurde, entläßt sich nun in seiner ganzen Kraft. Der Neothomismus versteifte sich dabei auf das im ersten Moment keineswegs einer gewissen suggestiven Kraft entbehrende Konzept einer deutlichen Trennung beider Bereiche. Wie sich herausstellen sollte, bedeutete dies allerdings keine Lösung, sondern nur eine folgenschwere Umgehung dieses Konflikts. Der Preis dafür, so erkennt Rosmini bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sollte die „Aushöhlung“ bzw. der „Ausverkauf“ der Theologie selbst sein. Rosmini sah, daß diesem Problem nicht Herr zu werden ist, wenn man sich gegen dieses immunisiert, sondern nur, indem man es mühsam bis zu jenem Punkt zurückverfolgt, an dem es ursprünglich auftritt: im Menschen selbst, welchen Rosmini als das sowohl aus Natur als auch aus Übernatur bestehende Wesen charakterisiert.

3. Rosminis anthropologische Interpretation des Verhältnisses von Natur und Gnade

Bereits mit seinem ersten großen philosophischen Werk, dem genannten „Nuovo Saggio“, ratifiziert Rosmini die Kantische Einsicht, daß am Beginn der Philosophie die Kritik der menschlichen Erkenntnis stehen müsse. Bevor der Mensch sinnvoll an metaphysische Fragestellungen herangehen könne, habe er sich Rechenschaft über seine eigenen Erkenntnisvoraussetzungen zu geben. Wenige Jahre später faßt Rosmini diese genuin neuzeitliche Methode folgendermaßen zusammen:

Die theologische Schule ging, wie bereits bemerkt, von der Betrachtung Gottes aus; ich beginne ganz einfach bei der Betrachtung des Menschen. Und dennoch finde ich mich bei denselben Ergebnissen wieder.²⁰

Im „Nuovo Saggio“ analysiert Rosmini den menschlichen Geist und seine Inhalte, die Ideen. Er erkennt, daß das Grundkonstitutivum aller Erkenntnis und der Geistigkeit überhaupt in der „Idee des Seins“ besteht. Der Mensch hat unabhängig von allen spezifischen Erkenntnissen, d.h. den Ideen, immer bereits, apriori, das Vorverständnis des Seins, in dem bereits Thomas von Aquin das *primum notum* des menschlichen Geistes erkannt hatte. Diese „allgemeinste Idee“, wie sie Rosmini auch nennt, ermöglicht dem Menschen über die rein sinnliche Wahrnehmung hinaus das geistige Erfassen der Dinge. Wegen deren transzendentalen, übersinnlichen Eigenschaften erkennt Rosmini in dieser „Idee des Seins“ – immer noch in Übereinstimmung mit Thomas und Augustinus – das „göttliche Element“ im

²⁰ A. Rosmini, *Il Rinascimento della Filosofia in Italia*, 2 Bde., hg. von D. Morando, Mailand 1941, 470.

Menschen.²¹ Am Grunde des neuzeitlichen Denkens, das in Kant und dem Deutschen Idealismus kulminiert, erkennt Rosmini dagegen jedoch jenen Rationalismus, welcher die subjektive Seite der menschlichen Vernunft verabsolutiert und jedes diese transzendierende Element als heterogen ablehnt. Dadurch lösche dieses Denken aber, wie er bildlich beschreibt, gerade das göttliche Licht, das den menschlichen Geist erleuchtet, aus; ausgerechnet die Aufklärung (*illuminismo*), welche sich die Erhellung der menschlichen Vernunft auf die Fahnen geschrieben hatte, ende so – zunächst noch un bemerkt – in einer „Verdunkelung“ (*oscurantismo*). Rosminis Intention ist es, unter aller Anerkennung der großen geistigen und methodologischen Leistungen des neuzeitlichen Denkens den inneren Selbstwiderspruch einer autonom und selbstgenügsam begründeten Vernunft aufzuzeigen und das „göttliche Element“ als das Konstitutivum menschlicher Geistigkeit und Persönlichkeit wieder neu zum Ausgangspunkt seiner Philosophie zu machen. Nahezu unermüdlich betont er,

[...] daß der Schöpfer der Welt in dieses sein wunderbares Werk etwas von sich selbst hineingegeben hat, das wie ein Schlüssel zu einem Gebäude ist; daß er seine ungeschaffene Natur nicht völlig von der von ihm geschaffenen Natur abgetrennt hat und nicht aufhört, sie immer neu zu schaffen und so zu erhalten. Daher bleibt die Natur nicht gänzlich blind für das göttliche Licht.²²

Der Mensch ist also alles andere als ein selbstgenügsames Wesen, welches in einer rein „natürlichen Anthropologie“ abschließend und vollständig darstellbar wäre. Davon gibt die rosminische „*Antropologia in servizio della scienza morale*“ [Anthropologie im Dienst an der moralischen Wissenschaft] einen bewegten Ausdruck. Darin analysiert Rosmini, ausgehend von einer vorausgeschickten Definition des Menschen, nacheinander die menschliche Leiblichkeit und dessen Geistigkeit, bevor er die Abhandlung mit dem Kapitel „Über das Subjekt Mensch“ beschließt. Die Leiblichkeit des Menschen besteht wie diejenige aller animalischer Lebewesen aus dem passiven Element der Sinnlichkeit und dem aktiven des Instinktes; über die Tierwelt hebt sich der Mensch durch seinen Geist empor, welcher ebenfalls eine passive und eine aktive Seite offenbart: Intellekt und Wille. Im Intellekt weist die menschliche Natur über sich selbst hinaus, denn die „Intuition des Seins“ als das Konstitutivum des menschlichen Geistes offenbart diesem das Sein als ein „eingeborenes und wirklich transzendentes Faktum“²³. Von dieser passiv-intuitiven Seite des menschlichen Geistes führt die Betrachtung weiter über den Willen zur Freiheit als der notwendi-

²¹ Vgl. ebd. 469–473.

²² Dieses Zitat befindet sich in dem Werk mit dem selbstsprechenden Titel „*Del divino nella natura*“ [Über das Göttliche in der Natur], 8. Mit dieser Lehre erkennt sich Rosmini in vollkommener Konsonanz mit den großen christlichen Denkern wie beispielsweise Gregor von Nyssa, Augustinus, Thomas und Bonaventura, vgl. ebd. 12.

²³ A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale* (im folgenden: AM), hg. von F. Evain, Rom 1981, 505. Der Intellekt als die „passive“ Seite des menschlichen Geistes verdeutlicht, daß ihm dessen konstitutives Licht allererst gegeben werden muß.

gen Willenseigenschaft²⁴ und dem Konstitutivum der menschlichen Personalität²⁵. Das „Subjekt Mensch“ gipfelt somit in seiner wesenhaften Willensfreiheit. Die menschliche Geistigkeit vollzieht sich in höchster Weise in der personalen Kommunikation, in welcher die menschlichen Personen einander in intellektiver Erkenntnis und volitiver Liebe begegnen. In ihren intellektiv-volitiven Vollzügen suchen sie ihr Glück; ein Glück, welches für Rosmini

[...] nichts anderes ist als ein Genießen der gesamten Fülle des Seins, einer Fülle, welche ihren Ursprung und ihre Vollendung in der ersten Intelligenz, der unendlichen Intelligenz, Gott, hat.²⁶

In Intellekt und Wille verweist der Mensch über sich hinaus und erweist sich so als ein wesentlich un abgeschlossenes Wesen; die „Antropologia“ verweist auf ihre notwendige Vollendung in der „Antropologia soprannaturale“.²⁷ Diese knüpft ihrerseits an die Konstitution des endlich-personalen Seienden an; aufgrund seiner geistigen Konstitution erfährt sich der Mensch immer schon über seine eigenen Grenzen hinausstrebend:

[...] er verlangt durch die Gnade nach dem Übernatürlichen, so wie der Notleidende allein mit seinem Elend bittet. Die Vernunft hat ein Licht, welches sie das Fehlen eines anderen Lichtes erkennen läßt, das ihr das erste Licht vervollkommenet [...], und das menschliche Herz verlangt, soviel an Realität zu besitzen, wieviel es konzipiert; da es [nur] die Idee hat, konzipiert es aber eine verworrene Unendlichkeit und stürzt sich in die Leere.²⁸

Jene „Idee des Seins“, das „erste Licht“ des Geistes bzw. die „Ähnlichkeit Gottes“²⁹, welche eine „Art Unendlichkeit“³⁰ ist, konstituiert also die transzendente Verwiesenheit des Menschen. Da der Wille, so Rosmini, aber nach dem „erkannten Gut“ strebt, erweist sich nicht nur der erkennende Intellekt, sondern auch der liebende Wille als ein „Schwung“ (*slancio*) ins Un-

²⁴ Vgl. ebd. 587–593.

²⁵ Vgl. ebd. 845–846; 882–883.

²⁶ Ebd. 894; vgl. 906.

²⁷ So bemerkt Rosmini in der Einleitung zur „Antropologia“, daß sich die Aufgabe eine Anthropologie „in zwei Teile teilt“: „Denn der Mensch gehört der Ordnung der Natur an; und die moralischen Bedingungen, welche sich aus dieser Ordnung ergeben, bilden den ersten Teil unseres Werkes. Der Mensch ist aber auch, dem christlichen System gemäß, Teil einer übernatürlichen Ordnung, der Ordnung der Gnade; und die moralischen Bedingungen, welche aus dieser für den Menschen erhabeneren Ordnung hervorgehen, begründen den zweiten Teil“ (ebd. 8). Zum Rosminischen Personbegriff in der „Antropologia soprannaturale“ vgl. insbes. C. Bergamaschi, *La persona soprannaturale ossia il carattere sacramentale nel pensiero di Rosmini*, in: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura* 69 (1975) 311–322; 70 (1976) 15–55; G. Colzani, *Il compimento „deiforme“ della creatura. L'antropologia soprannaturale come „ristorazione“ della persona*, in: K.-H. Menke, A. Staglianò (Hgg.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1997, 273–292, 290; F. Scolari, *L'uomo santificato secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, Stresa 1990.

²⁸ A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia. Degli Studi dell'Autore*, hg. von P. P. Ottonello, Rom 1979, 88.

²⁹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale* (im folgenden: AS), 2 Bde., hg. von U. Muratore, Rom 1983, I, 295.

³⁰ Ebd. II, 12.

endliche.³¹ Dieser „Schwung“ erweist sich innerhalb der Ordnung des endlichen Seins jedoch noch als unbestimmter Art, denn indem das ideale Licht den menschlichen Geist über alle Endlichkeit hinaus auf den transzendentalen „Horizont“ des Seins verweist, stellt es ihm dadurch noch nicht das unendlich-reale Ziel für sein willentliches Streben vor, jene unendliche Realität Gottes. Durch diese konsequente Unterscheidung von idealer und realer Seinsordnung ergibt sich für Rosmini ein doppelter Vorteil: Einerseits kann er den Menschen durchaus in seiner natürlichen Konstitution vollständig beschreiben – denn auch der Mensch, welcher nicht zum „übernatürlichen Glauben“ gelangt, ist keinesfalls „gänzlich elend“³²; jedem Menschen leuchtet die „Idee“, jeder ist in seinem Erkennen auf den transzendentalen Seinshorizont bezogen, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. Das „göttliche Licht“, so Rosmini, konstituiert so in allen Menschen jenen „slancio“ zum Unendlichen, auch wenn es der einzelne nicht erkennt. Als solches begründet es die Möglichkeit einer „natürlichen Theologie“, welche aber höchstens zu einer „ideal-negativen Erkenntnis“ Gottes gelangen kann. Wie bei Rahner, so wird Gott auch bei Rosmini nicht für die menschliche Erkenntnis instrumentalisiert. Das „natürliche Licht“ ist von jenem „übernatürlichen Licht“ der Gnade wesentlich verschieden:

Das Licht der Vernunft ist das ideale Sein, das Licht des Glaubens das reale Sein: das Licht der Vernunft ist das anfängliche Sein, das Licht des Glaubens das vollkommene, absolute Sein, Gott.³³

Durch die Unterscheidung zwischen idealem und realem Sein vermeidet Rosmini die Gefahr des Ontologismus bereits im Ansatz: Das ideale Sein verweist zwar auf die subsistente Fülle des Seins, ist diese aber nicht selbst; das ideale Sein ermöglicht lediglich die *anfängliche* Schau des Seins, nämlich in der Weise jenes Horizonts, vor welchem Erkenntnis immer schon stattfindet, ist aber keinesfalls die Perzeption der Realität der göttlichen Wirklichkeit selbst, welche nur in der gnadenhaften Vermittlung der *Fülle* des realen göttlichen Seins geschieht.³⁴ Wiewohl diese Perzeption aber den Bereich des menschlich Erfassbaren, welcher durch die Idee des Seins abgesteckt ist, überschreitet, kann diese kein intellektives Erfassen der göttlichen

³¹ „Unter diesen Voraussetzungen zur inneren Natur des Menschen und seiner Fähigkeiten erscheint es offenkundig, daß der Mensch, wäre er nur in der rein natürlichen Ordnung konstituiert, unvollkommen bliebe; denn er hätte niemals die reale Verbindung mit jenem höchsten Gut erfahren, zu welchem sein Wille unbeugsam hingewandt ist und in welchem allein er sein Verlangen stillen kann“ (ebd. I, 297).

³² Ebd. I, 298.

³³ Ebd. I, 107; vgl. 75; 100.

³⁴ „Daraus ist jene herrliche Wahrheit zu folgern, daß der menschliche Intellekt, der von der anfänglichen Schau des Seins (der Idee des Seins im allgemeinen) geformt ist, zusammen mit dem Menschen und durch diesen zur Würde eines übernatürlichen Standes durch nichts anderes erhoben wird als dadurch, daß ihm jene Schau des Seins, welche er von Natur aus hat, gesteigert wird, d. h. daß ihm das Sein nicht mehr nur anfänglich (ideal) gezeigt wird, sondern [von ihm] nun vollkommen mit dem Ziel der realen Subsistenz (real) [perzipiert wird] – und dies ist Gott“ (ebd. I, 135; vgl. 136–138).

Wirklichkeit bedeuten, sondern findet in einem Bereich real-übernatürlicher Perzeption statt, welche das Vermögen des menschlichen Geistes übersteigt.

Dennoch ist der menschliche Geist aber durch diese „Idee des Seins“ ausgestattet, welche ihn nach jener Vollkommenheit des absoluten realen Seins verlangen läßt, auf welche ihn diese verweist: Daher ist der Mensch in seiner natürlichen Konstitution andererseits auf jene Erfüllung in der gnadenhaften Mitteilung des übernatürlichen Lichtes, des „realen Seins“, hingeeordnet. Ist also der Mensch bereits in seinem natürlichen Stand mit der Fähigkeit zu erkennen und moralisch zu handeln ausgezeichnet, so würde ihm aber dennoch das Wesentliche zur Vollendung seines Menschseins fehlen, „ihm würde jene vollkommene Glücklichkeit und jene vollkommene moralische Würde fehlen, zu der seine Natur fähig ist“, er würde also „unvollkommen“ bleiben.³⁵ Dieses Glück erfährt der Mensch in jener Gnadenhandlung, in welcher sich Gott, der für den menschlichen Willen in dessen natürlichem Stand unerreichbar ist, selbst auch real mitteilt.³⁶ Diese Erhebung des Menschen ist aber gleichwohl kein beliebiger Zusatz, sondern für diesen von höchster Bedeutung. In einem Artikel, welchen Rosmini mit dem Titel „Notwendigkeit der Gnade“ überschreibt, vollzieht er nach, daß dem Menschen mitnichten das natürliche Licht der Vernunft genügen kann:

Für die natürlichen Kräfte des Menschen ist die Moral also zumindest in jenem Teil, welcher Gott betrifft, unmöglich; wie das Universum ohne Gott aber ohne Prinzip und ohne Halt ist und so nicht einmal konzipiert werden könnte, so ist jene moralische Tugend, die von ihrem Haupt getrennt ist, tot und aus sich heraus nichts.³⁷

Die Gnade stellt dem menschlichen Willen also jenes unendliche Gut vor, nach welchem dieser immer schon strebt, ohne es jedoch vorher gekannt zu haben. Diesen gnadenhaften Stand hatte der Mensch, so Rosmini in der „Antropologia soprannaturale“ weiter, ursprünglich besessen, jedoch ging er ihm im Sündenfall verloren:³⁸ Adam hatte sich in einem freien und personalen Willensakt von diesem höchsten, realen Gut abgewendet. Da dieser personale Akt nicht lediglich ein akzidenteller Ausdruck der menschlichen Person darstellt, bedeutet er eine wirkliche Beschädigung der gesamten menschlichen Natur³⁹ und nicht nur, wie Rosmini betont, ein einfacher und äußerlich bleibender Verlust der heiligmachenden Gnade:⁴⁰ Die durch diese Abkehr von Gott bewirkte Sünde bestehe „nicht in den einzelnen Willens-

³⁵ Ebd. I, 298; vgl. II, 13.

³⁶ „Mit dieser Handlung, welche Gnade genannt wird, vereint sich Gott auf reale Weise mit uns und bleibt mit uns vereint, denn durch die Gnade ist mit uns etwas Göttliches verbunden und gewissermaßen mit dem Wesen unserer Seele konkorporiert, was vorher nicht existierte“ (ebd. I, 89).

³⁷ Ebd. I, 86.

³⁸ Vgl. ebd. I, 347; 391; 431.

³⁹ Vgl. ebd. I, 390–400; vgl. RT, 257–260.

⁴⁰ Vgl. RT, 134.

akten, nicht einmal im Willen als Potenz, sondern im Wesen der willensbegabten und affektiven Seele“⁴¹.

Das menschliche Subjekt als solches wurde also „erniedrigt“ oder „verdorben“, so daß sein Willen nun durch eine Inkliniation zum Bösen ausgezeichnet ist. Diese böse Neigung des Willens erweist sich daher nur als der äußere Aspekt und der „höchste Punkt“ der Erniedrigung des Menschen als solchem. Der Wille dieser auf diese Weise „verdorbenen“ Person zeichne sich ohne die konstante Kommunikation mit seinem höchsten realen Gut fortan durch eine substantielle „Unordnung“ aus und suche nunmehr unter den ihm in der natürlichen Ordnung verbleibenden realen Zielen seine Erfüllung.⁴² Bedeutet also der Sündenfall auf der einen Seite eine wirkliche Erniedrigung des Willens und des ganzen Menschen, so wird dieser andererseits in der Gnade auch in seinem Wesen erhöht; dem Menschen wird mithin in der göttlichen Gnade ein wirkliches „ontologisches Wachstum“ zuteil:⁴³

Wie nun im Menschen, der nicht die Gnade empfangen hat, das höchste Prinzip seines Handelns der natürliche Wille ist, der dem Schlechten und den Leidenschaften dient; so ist das höchste Handlungsprinzip in dem von der Gnade wiederhergestellten Menschen die göttliche Gnade selbst [...]. So kann man mit Fug und Recht sagen, daß im Menschen durch die Gnade eine andere Person geboren ist, wenn auch die menschliche Natur unverändert bleibt und ebenso das Subjekt dasselbe geblieben ist.⁴⁴

Die göttliche Gnade wirkt also im Bereich des freien menschlichen Willens, sie setzt an jenem „höchsten Punkt“ im Menschen an, der die Person konstituiert. Dadurch wird deutlich, daß das göttliche Gnadenhandeln als eine Begegnung und Kommunikation von Gott und Mensch in personaler Freiheit verstanden werden muß.⁴⁵

Die göttliche Gnadenhandlung findet also, wie nun deutlich wurde, wirklich im „Wesen der Seele“ statt⁴⁶; Rosmini bezeichnet sie als eine „innere Offenbarung“⁴⁷. So löst Rosmini das Problem des Zueinanders von Glaube und Vernunft, von Gnade und Natur nicht durch eine äußere Verhältnisbestimmung, durch eine extrinsische Aneinanderreihung zweier separater Betrachtungen, sondern an dem Ort, wo sich dieses Problem wirklich entscheidet: im einzelnen Menschen. Rosmini betrachtet den Menschen in seiner natürlichen, leibgeistigen Konstitution („*Antropologia in servizio della scienza morale*“) und zeigt inmitten dieser Natur deren inneres Streben zu jener übernatürlichen Gnade auf, von der allein sie ihr Ziel und ihren Sinn empfängt. Die eigentliche Gefahr des „Rationalismus“ besteht somit darin, die menschliche Natur zu verabsolutieren und deren innere Angewie-

⁴¹ Ebd. 259.

⁴² Vgl. AS I, 338; 387.

⁴³ Vgl. *Bergamaschi*, 317.

⁴⁴ AS II, 59.

⁴⁵ Vgl. z. B. ebd. I, 188; II, 36, Anm. 17.

⁴⁶ Ebd. I, 76.

⁴⁷ Ebd. I, 110.

senheit auf die göttliche Gnade zu verkennen. Die „Antropologia soprannaturale“ stellt daher gewissermaßen das theologische Fundament des „Il razionalismo teologico“ dar. Darin hatte Rosmini aber bereits deutlich gemacht, daß er den „Rationalismus“ nicht nur für ein theologisches Spezialproblem hält, sondern dessen „Gefahr“ v. a. in seinen gesellschaftlich-sozialen Auswirkungen erkennt. Mit großer Sorge bemerkt dort Rosmini,

[...] daß der Rationalismus immer mehr die Erziehung der christlichen Jugend verdirbt, indem er sie [i. e. die Erziehung] als vergeblich und hochmütig hinstellt. Denn er lehrt der Jugend, daß aus der eigenen Vernunft die Wahrheit und aus dem eigenen freien Willen die Tugend hervorgeht. Die Offenbarung sei dieser also nicht absolut notwendig.⁴⁸

Deutlich erkennt er in der Mentalität seiner Zeit das Schwinden des Bewußtseins für die „übernatürliche Ausrichtung“ des Menschen. Das Zueinander von „Antropologia in servizio della scienza morale“ und „Antropologia soprannaturale“ erweist sich vor diesem Hintergrund gerade als die zeitgemäße Vermittlung zwischen der traditionellen Lehre von der „Erb-sünde“ und dem erstarkten Bewußtsein des neuzeitlichen Menschen von den Fähigkeiten seiner eigenen Vernunft: In der „Antropologia“ formuliert Rosmini einerseits die Herausgehobenheit der intellektiv-volitiven Natur des Menschen in seiner gesamten geistigen Größe und Erhabenheit, worin er aber auch gleichzeitig dessen „Schwung“ zum Unendlichen entdeckt, welcher in der „Antropologia soprannaturale“ der Ansatzpunkt für die theologische Sprechweise von der „Verderbtheit“ des menschlichen Willens und von seiner unbedingten Angewiesenheit auf die göttliche Gnade bildet. Wie Rahner, so lehnt daher auch Rosmini in der „Antropologia soprannaturale“ den Stand einer „natura pura“ als einer realen Wirklichkeit ab und betrachtet diesen lediglich als ein theoretisches und methodisch hilfreiches Abstraktum:

Wenn es der unendlichen Güte des Schöpfers auch nicht entsprechen würde, den Menschen allein in seiner eigenen Natur belassend zu schaffen, ohne ihm die Gnade hinzuzufügen, so erweist es sich dennoch nicht widersprüchlich, den Menschen in diesem Stand anzunehmen. Dies ist eine jener Annahmen, welche zur Analyse von Problemen verhelfen, die sich aus mehreren Prinzipien zusammensetzen, und erkennen lassen, was man den einzelnen Prinzipien zuschreiben muß.⁴⁹

Als Zusammenfassung der rosminischen Antwort auf den Rationalismus kann daher folgender Satz gelten:

Der Mensch ist Geschöpf Gottes; also ist er zur Ehre Gottes erschaffen. [...] Der Mensch ist also auf den Dienst an Gott hingeeordnet.⁵⁰

⁴⁸ RT, 248.

⁴⁹ AS I, 323. Colzani kommentiert: „Die natura pura ist für Rosmini ein formal notwendiges Konzept, um die Kreatürlichkeit auszudrücken. Dieses muß aber kontinuierlich überstiegen werden zugunsten des wahren und von Gott für den Menschen festgesetzten Sinnes. Es ist dieselbe Folgerung, zu welcher die aktuelle Theologie nach den Diskussionen gelangt ist, welche Humani Generis bezüglich der théologie nouvelle eröffnet hat“ (Colzani, 290).

⁵⁰ AS II, 185.

4. Schlußbetrachtung

Der Versuch einer Nebeneinanderstellung der jeweiligen Problemstellungen Rosminis und Rahners gegenüber dem neothomistischen extrinsischen Denkschema erweist sich alles andere als künstlich oder gezwungen.⁵¹ Denn er ermöglicht eine deutlichere Würdigung des Rosminischen Denkens, als dies bislang geschehen ist: Über ein Jahrhundert verkannt, hat dieses mit den Vordenkern und Theologen des Zweiten Vatikanums seine späte Rechtfertigung erfahren. Daß es somit bereits indirekt gerechtfertigt ist, wird erst nach und nach entdeckt. Eine erste bedeutende Etappe bezeichnet die Würdigung Rosminis in der Enzyklika „Fides et ratio“ (1997), welche diesen zusammen mit Persönlichkeiten wie J. H. Newman, J. Maritain, É. Gilson und E. Stein dafür auszeichnet, sich um die Verbindung von Vernunft und Glaube, von „Philosophie und dem Wort Gottes“ verdient gemacht zu haben.⁵² Von besonderer Bedeutung erweist sich diesbezüglich die „Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati“ vom 1. Juli 2001, welche die posthume Verurteilung von 40 Thesen aus seinen Werken im Jahre 1888, die das neothomistische Agieren gegen Rosmini letztlich erreicht hatte, nun endgültig der Vergangenheit angehören läßt.

Versteht K. Rahner unter der „Religionsphilosophie [...] die Konstitution der Bereitschaft für Theologie und als solche deren notwendige Voraussetzung“, d. h. die „Konstitution der *potentia oboedientialis* für Offenbarung, vollzogen in der Strenge wissenschaftlicher Forschung“⁵³, so ist dieser Grundgedanke bereits gut ein Jahrhundert zuvor in Rosmini lebendig. In diesem Sinn könnte auch die „*Antropologia soprannaturale*“ Rosminis als eine „metaphysische Analytik des Menschen in Absicht auf dessen Vermögen, das Wort Gottes zu vernehmen“⁵⁴, definiert werden.

Die Gnade hebt die Natur nicht auf und nimmt dieser nicht ihre Eigenbedeutung, sondern stellt sich als jene Vervollkommnung dar, auf die die Natur in ihrem Innersten angelegt und angewiesen ist. Für Rosmini besteht die Erhabenheit der menschlichen Vernunft gerade darin, für die Gnade offen zu sein; gegen die rationalistische Auffassung, daß die Eigenbedeutung der Vernunft nur durch eine „Ausklammerung“ der Gnade möglich sei, erneuert Rosmini die im Grunde genuin thomatische Ansicht, daß die Gnade nichts vom Eigenwert der menschlichen *ratio* wegnimmt, sondern diesen

⁵¹ Auf die inhaltliche Nähe beider Theologen, gerade in der gnadentheologischen Auseinandersetzung mit dem „Rationalismus“, hatte bereits U. Pellegrino im Jahre 1967 hingewiesen (vgl. U. Pellegrino, *Il soprannaturale nella storia nel pensiero di A. Rosmini*, in: *Rivista rosminiana* 61 (1967) 348–371, 350): Er betont, daß „verschiedene Ideen gerade der modernen Theologen wie K. Rahner, von Balthasar, Aubert, Thils oder Daniélou in ihrer Substanz bereits im vorausschauenden Geist des Roveretaners anzutreffen sind“ (ebd. 349).

⁵² *Fides et Ratio*, Nr. 74.

⁵³ Rahner, Hörer des Wortes, 212–213.

⁵⁴ Ebd. 48.

gerade auf unvergleichbare Weise herausstellt. Nach Rosmini müsse es dem Christentum darauf ankommen, daß

[...] die Menschen verstehen, daß der Glaubensgehorsam nicht im Gegensatz zu dem von der Natur empfangenen Licht steht, sondern daß es vielmehr eine Bekräftigung und Beförderung dieses Lichtes bedeutet, wenn sich diesem ein viel heilsameres und strahlenderes neues Licht hinzufügt.⁵⁵

Gerade vor diesem Hintergrund muß die Theologie den Dialog mit der Philosophie und der Naturwissenschaft suchen, statt sich immunisierend von dieser Auseinandersetzung zurückzuziehen. Theologie muß sich von den Fragen der jeweiligen Zeit herausfordern lassen – im Dienst an jenem Menschen, auf den sie letztlich hinzielt. Mit Rosmini und Rahner sind zwei Denker zu entdecken, die diesbezüglich Großes geleistet haben. Der rahnersche Beitrag ist vielfach studiert worden, den rosminischen gilt es erst noch zu entdecken.

Um es nochmals zu betonen – durch die Nebeneinanderstellung dieser beiden bedeutenden Theologen aus zwei völlig verschiedenen Epochen und geistigen Situationen sollen an Rosmini keine willkürlichen äußeren Interpretationskriterien herangetragen werden; dieser Beitrag versteht sich daher ganz im Dienst daran, einen ersten Zugang zu einem Denker zu vermitteln, welcher im deutschen Denken bislang überhaupt noch nicht beheimatet ist.

⁵⁵ RT, 342 (Anhang).