

# Miszelle

## Audiatur et altera pars

### Die Rehabilitierung Antonio Rosminis als Bekenntnis zur Erneuerung der Theologie

von Markus Krienke

Dass die Kongregation für die Glaubenslehre am 1. Juli 2001 die Verurteilung von 40 Sätzen aus den Werken eines Priesters und Ordensgründers aus dem 19. Jahrhundert zurücknahm, ist in Deutschland auf wenig Aufmerksamkeit getroffen. Die Kontroversen, die sein Denken seit 150 Jahren in der italienischsprachigen Theologie hervorgerufen hat, hatten keine nennenswerte Auswirkung auf Deutschland, obwohl sich diese mit einem Zentralthema theologischer Auseinandersetzung hierzulande decken: Es geht um die Vermittlung von Glaube und Vernunft, von Natur und Übernatur (Gnade), von Theologie und Naturwissenschaft.

Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) reklamiert in dieser Debatte einen genuin-innovativen Standpunkt: die neuzeitlichen Umwälzungen im philosophischen, politischen und gesellschaftlichen Gebiet wahrnehmend, unternimmt er den Versuch, das klassische, von Platon, Augustinus und Thomas geprägte Denken mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt zu verbinden und so in kritischer Auseinandersetzung mit dem Denken seiner Zeit (v.a. mit Kant und Hegel) eine christliche Antwort auf die aktuellen Herausforderungen zu formulieren. Dieses Unternehmen brachte ihn schließlich zwischen die Fronten der neuzeitlichen Systeme und der sich zunehmend dem Neothomismus verschreibenden kirchlichen Doktrin, was letztlich zu jener Verurteilung der 40 Thesen im Dekret *Post obitum* von 1887 führte.

In seinem stets kohärent bleibenden Denken suchte Rosmini eine genuin »christliche Enzyklopädie« zu verfassen, in welcher er das Ganze der Welt, des Denkens und des Glaubens unter eine christliche Perspektive stellte, in dezidiertem Absetz vom enzyklopädischen Programm der Aufklärung. Rosminis Enzyklopädie sollte »einen adäquaten spekulativen Bezugspunkt für die Glaubenden wie auch für die nicht Glaubenden«<sup>1</sup> darstellen, da sein Denken nicht deduktiv-doktrinelles Natur ist, sondern von der Erfahrung des Subjektes her eine Übereinkunft von Glauben und Denken zu erreichen versucht, ohne dabei reduktionistisch verfahren zu müssen. Was diese Enzyklopädie darüber hinaus auszeichnet, ist Rosminis Ordensgründung, wodurch er die *Praktikabilität* seines Denkens unter Beweis stellt und ein eindrucksvolles Beispiel dafür schafft, dass sich das Denken niemals in die eigene Selbstzwecklichkeit zurückziehen darf, sondern letztlich immer dem *Menschen* zu dienen hat.

Vor diesem Hintergrund darf das Urteil des italienischen Philosophen Vittorio Possenti als nicht übertrieben bezeichnet werden, wenn er bemerkt: »Ich würde sagen, dass das gesamte Werk Rosminis, objektiv und in historischer Sicht betrachtet, heute als eine der bedeutendsten Errungenschaften der katholischen Philosophie der letzten zwei Jahrhunderte erscheint«<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Lorzio, Giuseppe, *Il rosminianesimo e le sue vicende fra rivendicazioni di ortodossia e sospetti di eresia*, in: *L'Osservatore Romano*, 5. Juli 2001.

<sup>2</sup> Zit. in: Zaccuri, Alessandro, *Quanti equivoci dal Risorgimento in poi*, in: *Avvenire*, 1. Juli 2001.

# 1. Genese des Dekretes *Post obitum* von 1887

## 1.1 Der »angesehene« Rosmini

Die »rosminische Frage«<sup>3</sup> kann wohl als eine Beispielstudie kirchenpolitischer Wirren des 19. Jahrhunderts angesehen werden und einen Eindruck davon geben, welch hochbrisantes Gemisch aus dogmatisch-lehrämlichen Doktrinen und kirchenpolitischen Machtfragen entstehen kann, wobei die inhaltlich-sachliche Auseinandersetzung oft aus dem Blick zu geraten droht.

Dabei war der Bruch zwischen den 40 verurteilten Sätzen Rosminis und dem katholischen Lehramt keineswegs vorprogrammiert – im Gegenteil: Als Gregor XVI. im apostolischen Schreiben *In sublimi* vom 20. September 1839 das *Institut der Caritas*, die Ordensgründung Rosminis, approbiert, nennt er darin seinen persönlichen Bekannten Rosmini einen »mit einem hervorragenden und vortrefflichen Geist begabten und mit ausgezeichneten seelischen Begabungen gezierten Mann, in der Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge überaus gebildet«. Auch sein Vorgänger im Amt – Pius VIII. – hatte dessen Potential für Theologie und Kirche erkannt, als er ihm auftrug: »Es ist der Wille Gottes, dass Sie sich dem Bücherschreiben widmen: dies ist Ihre Berufung«.

Pius IX. machte Rosmini zu seinem engsten politischen Berater, als dieser im Jahre 1848 auf Anraten Giobertis als Bevollmächtigter Piemonts nach Rom entsandt wurde, um mit dem zunächst noch sehr reformwillig scheinenden Papst über die italienische Konföderation zu verhandeln. Darüber hinaus sah ihn der Papst als zukünftigen Kardinal und Staatssekretär vor. Die einsetzenden revolutionären Wirren in Rom und die Flucht des Papstes nach Gaeta vereitelten aber diese Pläne; Rosmini folgte Pius zunächst ins Exil, verlor aber mit dem Gesinnungswandel des Papstes in gleichem Maße an Stand, wie der künftige »Staats-Prosekretär« Antonelli seinen Einfluss geltend machte.

Als 1849 mit den Titeln *Delle cinque piaghe della Chiesa* und *La costituzione secondo la giustizia sociale* zwei Werke zur Reform der Kirche und einer »modernistischen« Gesellschaftsverfassung auf den Index gesetzt wurden, zog sich Rosmini aus der (Kirchen-)Politik in seine Ordensgründung in das einsame Stresa zurück. Diese rein politisch motivierte Handlung war jedoch nicht als Angriff auf das Denken Rosminis zu sehen; Pius IX. blieb Rosmini auch weiterhin gewogen<sup>4</sup>.

## 1.2 Der »umstrittene« Rosmini

Seine ersten Werke, welche allesamt philosophischen Inhalts waren, wurden durchwegs positiv aufgenommen; 1832 äußerte der Jesuitenpater Bresciani: »In der Gesellschaft [Jesu] ist sein Name von allen angesehen und geliebt.« Dabei sollte es gleichwohl nicht bleiben. Denn nachdem er 1839 in seinem *Trattato della Coscienza* erstmals Thesen kritisch kommentierte, die im Jesuitenorden in hohem Ansehen standen, forderte er damit einen Widerspruch heraus, welcher sich bis 1887 zunehmend steigern sollte. 1840/41 erschien prompt das erste gegen sein philosophisch-theologisches Denken gerichtete und dem Jesuiten Pio Melia zugeschriebene Werk *Einige Behauptungen des Herrn Antonio Rosmini Serbati, roveretanischer Priester, mit dem Versuch kritischer Reflexionen von Eusebius Christianus* unter dem Pseudonym *Eusebius Christianus*, welche sich v.a. gegen Rosminis Formulierung der Urbsünde und der Rechtfertigung richtete und seine Lehren in Einklang mit denen Calvins, Luthers, Bajus<sup>5</sup>, Quesnels und Jansenius<sup>6</sup> sah. Diesbezüglich konnte sich Ros-

<sup>3</sup> Die italienischsprachige Literatur bezeichnet mit »questione rosminiana« im allgemeinen die Auseinandersetzungen um die Orthodoxie der philosophisch-theologischen Werke Rosminis.

<sup>4</sup> So versicherte Kard. Castracane in seinem Brief vom 26. Januar 1851 an Rosmini, »dass die Einstellung des Heiligen Vaters Ihrem Institut gegenüber nicht von jener abweicht, welche er in der Vergangenheit hegte, da ihm die Versuche, welche die Gegner zur Zerstörung Ihres Institutes anstellen, sogar sichtlich mißfallen«; zit. in: Bessero Belti 35.

mini jedoch des Eindrucks nicht erwehren, es »handele sich nicht so sehr um eine grundlegende wissenschaftliche Frage, sondern eher um eine Diffamierung, welche unter dem Deckmantel theologischer Fragen von unbekanntem Personen gegen mich erhoben wurde«<sup>5</sup>.

1841 antwortete Rosmini mit der Schrift *Antwort des Abtes Antonio Rosmini auf den heuchlerischen Eusebius Christianus*. Weitere Schriften folgten auf beiden Seiten. Papst Gregor XVI. hielt seinerseits weiterhin zu Rosmini und ordnete schließlich 1843 nach Anhörung einer Kardinalskommission beiden Parteien, den Jesuiten und Rosmini, per Dekret die Beendigung des Streites an. Kardinal Castracane verkündete Rosmini daraufhin in einem Brief: »Das auferlegte Schweigen ist ein vollständiger Sieg für Sie und Ihr Institut.«

Da dieser autoritative Akt Gregors aber nicht die zugrundeliegenden Probleme löste, flammte die Auseinandersetzung nach dessen Tod wieder auf: So wurde seit 1847 den italienischen Bischöfen eine inoffizielle *Postille* nahegebracht, welche in Sprache und Inhalt der Schrift des *Eusebius Christianus* glich. Sie war ein wirksames Mittel in der Hand derer, die auf das Scheitern der Karriere Rosminis sowohl auf politischer als auch auf philosophisch-theologischer Ebene hinarbeiteten. Die bereits erwähnte öffentliche Verurteilung zweier seiner Werke beförderten dieses Vorhaben. Rosmini schreibt 1851:

»Kardinal Wiseman [...] läßt die Unseren nicht in seiner Diözese Westminster predigen, denn er sagt, er wolle nicht, dass Geistliche predigen, die einen Mann, welcher einige Werke auf dem Index stehen hat, zum Vorsteher haben« (IIC Bd. 11, Nr. 6745, 192).

1850 veröffentlichte der Jesuit Antonio Ballerini jene *Postille al testo rosmينiano*. Diese Schrift wurde aber zusammen mit einer weiteren desselben Autors von der Indexkongregation zurückgewiesen und Pius IX. schärfte das beiderseitige Schweigen neuerlich ein. Ballerini, welcher bald Redakteur der *Civiltà Cattolica* wurde, agierte weiterhin gegen Rosmini und verfasste die *Prinzipien der rosmينischen Schule, in vertraulichen Briefen von einem Priester aus Bologna dargelegt*. Auch das noch junge *Institut der Caritas* sah sich durch diese Angriffe in seiner Existenz bedroht:

» [...] im Moment habe ich die Pflicht, alles in meiner Möglichkeit stehende zu tun, um das Institut zu verteidigen, dessen Destruktion das wahre Ziel aller dieser Verfolgungen ist« (Unveröffentl. Brief vom 8. Januar 1851 an Kard. Castracane).

Pius IX., der stets von der Rechtgläubigkeit Rosminis überzeugt war, musste einsehen, dass er der Kontroverse nur auf inhaltlicher Ebene Herr werden konnte, d.h. wenn er die umstrittenen Lehren Rosminis einer doktrinellen Prüfung unterziehen ließ: so setzte auch er eine Kardinalskommission ein; in der Generalkongregation wurde 1854 das Ergebnis präsentiert: *Nihil plane in eisdem offendi censura dignum*. Eine Mehrheit der Kardinäle sprach sich überdies für ein Verbot jener Schriften aus, welche Rosmini denunziert hatten, wovor der Papst aber aus Ermessensgründen Abstand nahm, um die Gesellschaft Jesu nicht zu sehr zu treffen<sup>6</sup>. Gewiss hätten die Anklagen auch nicht den Jesuiten pauschal gelten können; unter den zahlreichen Jesuiten, welche neutral blieben oder sich sogar für Rosmini einsetzten, befand sich u.a. P. Luigi Taparelli d'Anzeglio. Zumindest ließ Pius IX. im Dekret *Dimittantur opera omnia* alle Werke Rosminis für integer erklären.

Rosmini starb am 1. Juli 1855 also in Frieden mit der Kirche, von deren Lehre er nie abzuweichen gedachte - geschweige denn, von ihr erbittert den Rücken zu kehren. Kirche und Lehramt brachte er stets die größte Hochachtung entgegen, was auch eines der wesentlichen Ziele seines

<sup>5</sup> *Epistolario Completo di Antonio Rosmini-Serbatini prete roveretano* (im folgenden: IIC), Bd. 8, Nr. 4581, 195.

<sup>6</sup> Rosmini sah die Sachlage gewiss anders: »[...] der Aufschub des Urteils ist genau das, was die Gemüter erhitzt hält, weil es das Feld den Gegnern frei läßt, überall mit Ängsten und hinterlistigen Unterstellungen Zwietracht zu säen«; IIC Bd. 12, Nr. 7515, 189. Dieser Einschätzung sollten die weiteren Entwicklungen Recht geben.

Ordens war. Aus einem Brief vom 15. August 1849 – also nach der Indizierung zweier seiner Werke und dem Ausscheiden aus seiner kirchlichen Karriere – stammen die Worte:

»Mit dem Empfinden des unterwürfigsten Sohnes und im Gehorsam dem Heiligen Stuhl gegenüber, welchem ich durch Gottes Gnade immer herzlich verbunden gewesen bin und welchen ich auch öffentlich bekannt habe, erkläre ich Ihnen, mich dem Verbot der genannten Werke ganz und gar und in bestmöglicher Weise unterzuordnen: hierbei bitte ich unseren heiligsten Vater und die heilige Kongregation, sich davon zu versichern« (EC Bd. 10, Nr. 6381, 587).

### 1.3 Der »verurteilte« Rosmini

Eine Rezension in der *Civiltà Cattolica* 1875 deutet die bedrohliche und letztlich verhängnisvolle Wendung in der *rosminischen Frage* an: Die Bezeichnung der Philosophie Rosminis als »Antipode zu jener des hl. Thomas« signalisiert den Wandel in der Stellung des kirchlichen Lehramtes; nun geht es nicht mehr länger um einzelne theologische Fragen, sondern um die Konfrontation zweier sich unterscheidender *Systeme*.

#### 1.3.1 Der Einfluss neothomistischer Strömungen auf die *rosminische Frage*

Mit der Wahl Gioacchino Peccis zum Papst gelangte nicht nur ein dezidiert Rosminigeegner an das Ruder der Macht, sondern auch ein Anhänger derjenigen theologischen Strömung, welche seit Jahrzehnten die Erhebung der Lehre des Thomas von Aquin in neuscholastischer Interpretation zur offiziellen kirchlichen Doktrin beförderte. Die besonderen Vertreter der Neoscholastik, welche vornehmlich dem Jesuitenorden entstammten, sahen sich von nun an endgültig in der Lage, jedes abweichende Denken aus der Kirche zu verweisen. Der Neothomismus zeichnet sich dabei durch seine spezifische Verhältnisbestimmung von katholischer Lehre und modernem Denken, zwischen Kirche und Staat aus, wodurch er es ermöglichte, den katholischen Glauben auch den Nicht-Glaubenden gegenüber »rational« zu formulieren. Dies schuf ein objektives Fundament für Kirche und Papsttum in der modernen Welt. Rosmini dagegen suchte den Glauben nicht im Rückgriff auf Zeiten größter kirchlicher Macht, sondern unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens zu formulieren, was aus Sicht des Neothomismus einer Kompromittierung des katholischen Glaubens gleichkam<sup>7</sup>. Hieraus resultiert, dass die *rosminische Frage* dieser letzten Phase in ihrer Substanz nicht eine Auseinandersetzung mit einzelnen Lehren Rosminis oder mit reformerischen Tendenzen in seinem Denken ist, sondern in erster Linie das Resultat des Zusammenstoßes eines intransigenten Neothomismus mit einem auf einer positiv verstandenen Vereinbarung von Denken und Glauben beruhenden »System«, welches alle Merkmale einer den Glauben zersetzenden Moderne in sich zu tragen schien. Der »Rosminianismus« verschuf eben nicht den Zugang zur modernen Welt, wie ihn das kirchliche Lehramt verstanden wissen wollte. Und v.a. machte dieser nicht das Papsttum zum *fundamentum inconcussum* seines Denkens. Das Verurteilungsdekret von 1888 lag somit letztlich in der inneren Konsequenz eines Nonkonformismus zum Neothomismus<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Die Angst, mit dem System Rosminis nicht doch »falsche« Ideen zu propagieren, setzte auch schon in den letzten Lebensjahren Pius' IX. ein; vgl. Malusa (1992) 228.

<sup>8</sup> Vgl. Malusa (1989) 49.54f; vgl. hierzu die Aussage des Neothomisten Cornoldi: »Ja, es ist wahr, dass in Zeiten der Auseinandersetzung die Einmütigkeit notwendig ist: und genau deswegen kann man nicht tolerieren, dass andere das vom Papst erhobene Banner verlassen«; *Il rosminianesimo sintesi dell'Ontologismo e del Parteilismo*, Rom 1881, 431. »Wer verläßt den von Leo XIII. erhobenen Banner? Es sind diejenigen, die der Lehre des Thomas Doktrinen entgegensetzen [...]. Diese sind momentan die Rosminianer, die Art ihrer Lehren, welche ziemlich oft von den traurigsten Menschen gelobt werden, und der Widerstand gegen Leo XIII. in seinem großen Werk der philosophischen Restauration, sind die besten Beweise«; ebd. 430f.

Diese Auseinandersetzung spielte sich zunächst v.a. in den Seminaren ab, wo die Werke Rosminis oft dankbar aufgenommen wurden. Andererseits stellte aber gerade die Priesterausbildung in den Seminaren ein wesentlicher Grundpfeiler für das Vorhaben des Neothomismus dar, die katholische Kirche als straffe Organisation zu gestalten.

Augenscheinlich suspekt wurde Rosmini der kirchlichen Autorität, als sie bemerkte, dass er vielen liberalen Denkern und Politikern seiner Zeit als »einer der Lehrer des risorgimentalen Katholizismus«<sup>9</sup> und einer der hoffnungsvollen Wegbereiter eines katholischen Liberalismus galt, wenn er auch keinesfalls den »cattolici liberali« zugerechnet werden darf<sup>10</sup>. Als die *Civiltà Cattolica* 1878 den Liberalismus als jene Bewegung beschrieb, welche aufgrund der Forderung freier Wahlen der Kirchenleitung die »Knechtschaft der Kirche gegenüber dem Staat« zum Ziel habe, stand Rosmini jedenfalls an erster Stelle dessen aktueller Vertreter<sup>11</sup>. So war *Post obitum* auch als Schlag gegen die gesamte konziliaristische Bewegung intendiert.

Dabei zielte die Enzyklika *Aeterni Patris* selbst nicht direkt auf Rosmini; allerdings stellte diese alle Rahmenbedingungen zur Verurteilung Rosminis als Gegner des neothomistischen Systems bereit. Hieraus erklärt sich auch, warum Rosmini für Lehren verurteilt werden konnte, die er sogar namentlich von sich gewiesen hat, wie den Ontologismus oder den Pantheismus. Aus dem Kontext genommene Sätze wurden »häretisch« interpretiert und alle gegenteiligen Konstatationen Rosminis als Heuchelei abgetan.

### 1.3.2 Das Agieren des Neothomismus gegen den »Rosminianismus«

1857 wurde Rosminis Denken zum ersten Mal dem Ontologismus zugerechnet, wie er sich in Reinform bei Gioberti findet. Während Liberatore in seinem Werk *Della conoscenza intellettuale* aber noch äußerst moderat argumentiert, rechnet ihn Cornoldi schon unmissverständlich den »deutschen transzendentalen« Idealisten zu. Diese Interpretation sah sich durch das Dekret des Offiziums über Ontologismus und Pantheismus aus dem Jahr 1861 bestätigt.

Auch Leo XIII. war davon überzeugt, dass »die Philosophie Rosminis in keiner Weise die »christliche Philosophie«<sup>12</sup>, nämlich die des Aquinaten, ist. Hierdurch ermuntert, verfasste Cornoldi das Werk *Der Rosminianismus, Synthese aus Ontologismus und Pantheismus*, dessen Ergebnis er schon auf der ersten Seite vorwegnimmt:

»Das ganze Werk läuft auf diesen Syllogismus hinaus: zurückzuweisen ist jene Philosophie, welche auf dem Ontologismus und auf dem Pantheismus basiert: eine solche ist aber jene Rosminis, welche in seiner Teosofia dargelegt ist: somit ist diese Philosophie zurückzuweisen«<sup>13</sup>.

Zur selben Zeit erschienen auch jene Rosmini-Interpretationen Spavenatas und Fiorentinos, welche Rosmini im Licht des Idealismus betrachten und so einer Verurteilung zusätzlich Vorschub leisteten.

<sup>9</sup> Traniello, Francesco, *Rosmini e la tradizione dei cattolici liberali*, in: Pellegrino, Peppino (Hg.), *Rosmini: Tradizione e modernità (1888–1988). Atti del XXII Corso della »Cattedra Rosmini« [1988]*, Stresa-Milazzo 1989, 89–112, 106.

<sup>10</sup> Rosmini verstand sich sogar selbst als Gegner der Aufklärung und der Französischen Revolution, »versuchte jedoch, ihre tiefsten Bestrebungen in einem anderen Kontext wieder aufzugreifen, da er die Überzeugung vertrat, man müsse es lernen, zwischen »den Neuerungen, die zerstören, und denen, welche die von der Vergangenheit ererbten Werte bereichern«, zu unterscheiden«; Jedin, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte* VII/1 386.

<sup>11</sup> CC ser. X, vol. 5, S. 35.

<sup>12</sup> Malusa (1989) 36.

<sup>13</sup> Cornoldi III.

Einer Verurteilung Rosminis stand zunächst allerdings noch das Dekret *Dimittantur* im Weg. Daher versuchten die Antirosminianer, seit seiner Promulgation die Verbreitung dieses Dekretes in Italien möglichst zu unterdrücken<sup>14</sup>: So wurde in Mailand kundgetan, es hätte überhaupt kein diesbezügliches Urteil gegeben, und in Verona hieß es, das Dekret laute *Remittantur*, was nur eine Vertagung des Urteils bedeutet habe. Pius beharrte seinerseits auf der Rechtgläubigkeit Rosminis und so mussten einige Zeitungen ihre tendenziösen Interpretationen des *Dimittantur* berichtigen. Gleichwohl sollte sich die relativierende Interpretation durchsetzen und so der Verurteilung Rosminis den Weg ebnen. 1881 entschied schließlich die Indexkongregation, dass *Dimittantur* keineswegs die Fehlerlosigkeit konstatiere; damit war dieses Dekret praktisch aufgehoben<sup>15</sup>.

Die Anhänger Rosminis, unter denen sich v.a. die Bischöfe Pietro Maria Ferré und Lorenzo Gastaldi hervortaten, suchten Rosmini dadurch vor der drohenden Zensur zu bewahren, dass sie einerseits ihre volle Konformität zu *Aeterni patris* kundgaben, andererseits betonten, dass sich beide Denker nicht widersprechen. Diese Vorgehensweise deckt sich allerdings insofern nicht mit der Intention Rosminis, als dieser den *Doctor Angelicus* zwar als Autorität anerkennt, ihn aktualisiert, ihm jedenfalls nicht widerspricht, dennoch aber gleichzeitig über diesen hinauszugehen beansprucht. So gesehen, entbehrt dieser Rechtfertigungsversuch nicht eines gewissen interpretativen Reduktionismus<sup>16</sup>. Auf diese relative Harmlosigkeit der Verteidigung gestützt, konnte sich die Polemik gegen Rosmini immer weiter ausbreiten; die *Civiltà Cattolica* fasste zusammen: »Die Lehre Rosminis ist *Pantheismus* in der Philosophie, *Jansenismus* in der Theologie, *Liberalismus* in der Politik«.

Der Papst suchte nun seinerseits – auch aufgefordert von den Bischöfen – sich des Streites zu entledigen, indem er sich an das Offizium wandte, welche eine autoritative Beendigung des Streites philosophisch-theologisch untermauern sollte. Indirekt steht also das System des Neothomismus dahinter, welches die Bischöfe und den Papst zu einem solchen Vorgehen herausforderte. Es ist der Neothomismus, erhoben zur Leitlinie katholischer Programmatik und vertreten von einigen (nicht ausschließlich) Jesuitentheologen, nicht der Gesellschaft Jesu an sich, welcher in die Verantwortung für die folgende Verurteilung tritt. So waren es die Werke Cornoldis und Liberatores sowie die *Civiltà Cattolica*, aus welchen sich das Offizium derjenigen Sätze Rosminis bediente, welche es mit dem Dekret *Post obitum* vom 14.12.1887 »im eigenen Sinn des Autors [...] verwirft, verurteilt und ächtet«, weil sie »nicht mit der katholischen Wahrheit konform zu sein scheinen«. Trotz seiner päpstlichen Autorität empfanden die Antirosminianer in Rom die Notwendigkeit, über dieses Dekret hinaus einen generellen Schlussstrich unter die *rosminische Frage* ziehen zu müssen; einerseits musste die Objektivität dieses Dekretes gegenüber anderen Verlautbarungen wie dem *Dimittantur* herausgestellt werden, andererseits bezeichnet dieses die verurteilten Sätze Rosminis gleichwohl nicht als »Fehler«. So erschien 1892 im Vatikan der offizielle »Kommentar« zu *Post obitum* mit dem Titel *Rosminiarum propositionum quas S.R.U. Inquisitio approbante Leone XIII reprobavit proscrispsit damnavit Trutina Theologica*, welche betont:

<sup>14</sup> So vertrat die *Civiltà Cattolica* schon 1856 die Meinung, »die hl. Kongregation habe kein Urteil, weder ein positives noch ein negatives, gefällt; sie hat den Fall entlassen und im status quo der freien Diskussion der Gelehrten gelassen«; ser. III, vol. 3, S. 322.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu die beiden Erklärungen der Indexkongregation zur Bedeutung der Formel »dimittantur« aus den Jahren 1880 und 1881. In der ersten hieß es, »dimittantur« sei gleichbedeutend mit »non prohiberi«; in der letzteren wurde verneint, dass Werke, über die das »dimittantur« gesprochen wurde, »von jedem Irrtum gegen Glauben und Sitten rein« seien und dagegen positiv festgehalten, dass diese »sowohl philosophisch als auch theologisch ohne den Vorwurf der Leichtfertigkeit angegriffen werden« können; DH 3154f.

<sup>16</sup> Vgl. Malusa, Luciano, *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Bd. 1: Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*, Mailand 1986, 382. Dabei hatte Rosmini längst »selbständig die angezeigte traditionalistische Richtung und den Eklektizismus, welche beide in der katholischen Kultur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominierten, überwunden«; Traniello (1963) 88.

»Da die Propositionen nun wahrhaft verurteilt sind, genügt es nicht, sie in sich als verworfene, verurteilte und geächtete zu haben, sondern es ist darüber hinaus notwendig, sie in dem vom Autor intendierten Sinn verurteilt zu haben«<sup>17</sup>.

Rosminis Lehren, welche sowohl dem hl. Thomas als auch der »neuen, falschen deutschen Philosophie« folgen, schwanken demnach kontinuierlich zwischen »göttlichen Wahrheiten und unerhörten Fehlern«<sup>18</sup>.

Aus diesem kurzen historischen Abriss erscheint *Post obitum* als eine »Verurteilung, welche faktisch schon seit Beginn des Verfahrens *in pectore* gefällt wurde und es nur noch darum ging, sie zu formalisieren und im geeigneten Moment kundzutun«<sup>19</sup>. Die Zusammenstellung der Sätze erfolgte dabei keinesfalls unzusammenhängend oder beliebig, sondern mit äußerster Sorgfalt und Akribie: man wollte damit schließlich das ganze System Rosminis als »System des Irrtums« kennzeichnen. In den »Quaranta« treten uns somit in Kurzform die wichtigsten Themen einer philosophisch-theologischen Enzyklopädie entgegen, so dass »wenn es wahr wäre, dass sich Rosmini in all diesen Lehren irrte, von ihm als christlich-spirituellen Philosophen [...] nichts übrig bliebe«<sup>20</sup>. Eine Beschäftigung mit den verurteilten Sätzen bedeutet aus diesem Grund ein Durchgang durch sein philosophisch-theologisches Denken, wie sich das folgende Kapitel auch in Ansätzen verstanden wissen will.

## 2. Analyse der 40 verurteilten Sätze Antonio Rosminis

Schon vor der genaueren Analyse der indizierten Sätze lässt sich unter rein formalen Gesichtspunkten eine gewisse Verschiebung innerhalb der Propositionen feststellen, welche zwischen der rosminischen Formulierung und der verurteilten Form besteht. Die verurteilten Sätze sind nämlich nicht nur ihrem ursprünglichen Kontext entrissen, sondern überdies in sich gekürzt, so dass sich eine idealistische, ontologistische oder pantheistische Lesart dieser gekürzten und damit innerlich veränderten Sätze einer Verurteilung geradezu aufdrängen musste, zumal auch schon durch deren Übertragung ins Lateinische Interpretationen eingebracht wurden, welche den *sensus auctoris* definitiv in sein Gegenteil verkehrten<sup>21</sup>.

### 2.1 Die »philosophischen« Sätze

In den ersten Propositionen will *Post obitum* ein ontologistisches Verständnis des menschlichen Erkenntnislichtes zurückweisen, wonach durch die Konzeption Gottes als *primum ontologicum* dieser als Ersterkannter die Eigenständigkeit der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen gefährdet.

»In der Ordnung der geschaffenen Dinge offenbart sich dem menschlichen Verstand unmittelbar etwas in sich selbst Göttliches, nämlich etwas, was zur göttlichen Natur gehört« (Prop. 1).

Wenn die göttliche Natur dem menschlichen Verstand als *Form* seiner Erkenntnis offenbar ist, gleitet die natürliche Erkenntnis des Menschen ins Akzidentelle ab, wodurch die natürliche Er-

<sup>17</sup> Dieses Werk erschien anonym und wurde wohl von Kard. Camillo Mazzella verfasst (im folgenden: *Trutina*); hier: *Trutina* VI.

<sup>18</sup> Ebd. XV.

<sup>19</sup> Malusa (1986) 394.

<sup>20</sup> Morando XXXVI.

<sup>21</sup> Die verurteilten Sätze finden sich zusammen mit ihrer Herkunftsangabe in: DH 3201 -3241.

kenntnisordnung von der übernatürlichen absorbiert wird. In diesem Sinn ist dieser Satz durchaus zu verurteilen.

Eine solche Interpretation steht jedoch in diametralem Gegensatz zu Rosminis eigenem Insistieren, dass unter dem Ausdruck »etwas Göttliches«, welches »zur göttlichen Natur gehört«, im Denken Rosminis *niemals Gott selbst* verstanden werden dürfe. Rosmini bezeichnet damit nämlich das *Sein*, welches dem menschlichen Intellekt als Idee präsent ist und als *rein formale* Idee die notwendige Bedingung dafür darstellt, dass der Mensch die Realität, wie sie ihm in ihrer Sinnlichkeit gegeben ist, begrifflich durchdringen und erkennen kann. Als epistemologisches *Apriori* erscheint das Sein dem Menschen in seiner Idealität, wofür Rosmini in diesem Zusammenhang auch das alte Bild des »Seinslichtes« verwendet. Zwar übersteigt dieses einerseits den Bereich der Endlichkeit mit seinen göttlichen Attributen wie Notwendigkeit oder Ewigkeit, keineswegs kommt ihm aber *Subsistenz* zu, d.h. es verbleibt ganz in der Sphäre des Idealen, Nicht-Realen. Nur Gott allein ist das unendliche, absolute Sein in seiner realen Subsistenz, von dem das ideale Sein durch eine »göttliche Abstraktion« hervorgeht.

Die »Idee des Seins« ist somit jene Zwischeninstanz, welche das menschliche Erkennen gerade *nicht* in Gott selbst stattfinden lässt. Als rein formales *Apriori* lässt es den menschlichen Verstand die in ihrer Realität perzipierten Sinnendinge geistig, d.h. *ideal* erfassen. *Idealität* kommt dabei von der dem Intellekt präsenten *Idee* her und gehört mithin ganz auf die Seite des Verstandes, nicht der *Realität* Gottes. Indem Rosmini *realen* und *idealen* Seinsmodus strikt auseinanderhält, vermeidet er gerade den Ontologismus.

Zielerwartung der Vorwurf des Ontologismus auf eine falsche Verhältnisbestimmung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung auf der *epistemologischen* Ebene, bedeutet die Transformation dieses Problems auf die *ontologische* Ebene die Anklage des Pantheismus, welche sich beispielsweise an der neunten Proposition festmache:

»Das Sein, der Gegenstand der Intuition, ist der anfängliche Akt alles Seienden. – Das anfängliche Sein ist Anfang sowohl des Erkennbaren als auch des Bestehenden: Es ist gleichermaßen Anfang Gottes, wie er von uns erfaßt wird, und der Geschöpfe.«

Cornoldi legt Rosmini in dieser Proposition fälschlicherweise ein univokes Seinsverständnis bei, wonach das ewige und absolute Sein als einzige Substanz bzw. als einzig mögliches Wesen die endlichen Seienden ihrer Eigenständigkeit beraubt und die Geschöpfe somit nur als Erscheinungsweisen des Absoluten erkannt werden können. Wenn das eine, »anfängliche« Sein gleichzeitig das *Wesen* sowohl Gottes als auch der Kreaturen ist, widerspricht dieser Pantheismus radikal dem christlichen Verständnis von »Schöpfung«.

Bei genauerem Hinsehen fällt jedoch auf, dass Rosmini ein univokes Verständnis dem sog. *anfänglichen Sein* (»essere iniziale«), nicht dem Sein als solchem (»essere«), beilegt. Mit »essere iniziale« bezeichnet Rosmini dabei »jenen Existenzakt, welcher allen erkennbaren Seiendheiten gemeinsam ist«<sup>22</sup>. Das Sein ist seinem Inhalt nach tatsächlich *univok* zu begreifen, denn das Sein ist *seinem Wesen nach* einzig das Sein. Rosmini spricht hier vom »Wesen *des Seins*« (im Unterschied zum »Wesen der Dinge«), welches allem zukommt, was *ist*. »Es ist klar, dass die reine Existenz, welche nichts Anderes ist als die Initialität des Seins, d.h. das Initium des Seins, von Gott und den Kreaturen gleichzeitig auszusagen, nicht die Frage nach ihrem Wesen beeinträchtigt, und somit besteht keine Gefahr mehr, den einen mit den anderen zu verwechseln und in pantheistische Lehren abzugleiten«<sup>23</sup>. Denn die »Differenz zwischen dem Sein Gottes und jenem der Kreaturen betrifft die *Art und Weise* des Seins und nicht das Sein, an und für sich genommen in seiner abstrakten U-

<sup>22</sup> Giannini 33.

<sup>23</sup> Rosmini, Antonio, *Teosofia. Con introduzione e aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*, Rom 1938 (im folgenden: T) I,288.

iversalität«<sup>24</sup>. Mit »Art und Weise« meint Rosmini hier die fundamentale und unüberbrückbare Differenz, dass die Kreatur das Sein nur *hat*, während Gott das Sein selbst in seinem subsistenten Wesen *ist*. Während Univozität also dem Faktum der Existenz zukommt, kann über den *Seinsmodus* nur analog gesprochen werden.

Nun kann Rosmini mit der Konzeption des anfänglichen Seins allein aber noch keine *Weltvielfalt* grundlegen. Dies gelingt erst, wenn man im Sein selbst schon die Fülle aller Dinge *virtuell* angelegt sieht. Alle kontingenten Dinge sind schließlich als Determinationen der unendlichen Fülle des Seins, in dem sie gleichzeitig wieder übereinkommen, zu sehen. Durch diese Dialektik von *Initialität* und *Virtualität* schafft es Rosmini, Einheit in Vielfalt, d.h. die Analogizität des Seins, zu begründen. Da jene Dialektik ausschließlich auf der Ebene der abstrakten *Seinsidee* anzusiedeln ist, vermeidet Rosmini gleichzeitig den Pantheismus; es ist nicht das subsistente Sein Gottes, welches sich in die Weltvielfalt übergibt, sondern dessen ideale »Abstraktion«, die virtuell alle endlich-kontingenten Ziele in sich birgt und diesen aufgrund seiner Initialität Existenz einstiftet.

»Die Washeit (das, was ein Ding ist) des begrenzten Seienden wird nicht durch das bestimmt, was es an Positivem hat, sondern durch seine Grenzen. Die Washeit des unbegrenzten Seienden wird durch die Seiendheit bestimmt und ist positiv; die Washeit des begrenzten Seienden aber wird durch die Grenzen der Seiendheit bestimmt und ist negativ«.

Da es im Pantheismus nur die *eine*, absolute Substanz gibt, begreift dieser alle endlichen Seienden als äußere Eingrenzungen dieser Substanz<sup>25</sup>. Auch Rosmini scheint diese Lehre im eben zitierten elften verurteilten Satz zu vertreten; erst im Zusammenhang des rosminischen Verständnisses vom initialen Sein wird der *sensus auctoris* dieser Proposition offenkundig. Das initiale Sein realisiert sich sowohl unendlich subsistierend im göttlichen Wesen, als auch auf mannigfaltige Weise begrenzt subsistierend in den endlichen Seienden. Vor diesem Hintergrund können »Negativität« und »Grenze« gar nicht als Einschränkung des absoluten, subsistenten Seins verstanden werden, sondern im Gegenteil als positive Verwirklichung des initialen Seins. Die Beschränkung ist keine äußere Eingrenzung, sondern ist als inneres, positives Konstitutionsclement aller endlichen Seienden anzusehen: »Wenn man diese Grenzen nicht denkt, denkt man nicht das Seiende (transzendente Grenze), wenn sie sich mit dem Gedanken ändern, ändert sich das Seiende [...] (entitative Grenze)«<sup>26</sup>.

Die Vorwürfe des Ontologismus und Pantheismus führen unwillkürlich zur Frage, wie Rosmini die Schöpfung, d.h. den Hervorgang der endlichen Seienden aus dem Sein Gottes, konzipiert.

»Das anfängliche Sein, durch die göttliche Synthese vom Verstand nicht als Erkennbares, sondern bloß als Wesen auf die begrenzten wirklichen Bestimmungen bezogen, bewirkt, dass die begrenzten Seienden subjektiv und wirklich existieren« (Prop. 16).

Rosmini konzipiert die Schöpfung also als Dreischritt: Zunächst abstrahiert Gott in der »göttlichen Abstraktion« (*astrazione divina*) das *anfängliche Sein* von seinem eigenen Wesen, bildet somit die abstrakte *Seinsidee*. Der göttliche Geist sieht das Sein aber nicht nur in seiner Initialität, sondern auch in seiner Virtualität, d.h. in seinem ganzen möglichen Reichtum, so dass er im zweiten Schritt der Schöpfung die realen Ziele dieses Seins konzipieren kann und diese darauf in ihre

<sup>24</sup> Brief vom 16. März an Alessandro Pestalozza, in: EC Bd. 9, Nr. 5572, 513. In diesem Sinn unterschied Thomas die Fragen »An Deus sit« und »Quid Deus sit«.

<sup>25</sup> Vgl. die Interpretation Cornoldis, Rosmini nehme »in der Theosophie ein *einziges Sein* an, welches das Wesen Gottes ist; seinetwegen haben die Seienden kein *eigenes* Sein: dieses einzige und göttliche Sein kommt zu den Grenzen hinzu, woraus die Quidditas der Seienden konstituiert ist. – Dies ist Pantheismus«; 361.

<sup>26</sup> T 1,726.

subjektive Subsistenz entlässt. Gleichwohl sind diese dadurch noch keine existierenden Seiende; sie sind nur *Ziele*, denen die Idee des Seins zugeschrieben werden kann, was als drittes geschieht, wenn Gott in dieser *Synthese* die realen Ziele mit dem initialen Sein verbindet und diese somit aus ihrer subjektiven, bloßen Subsistenz in ihre *reale Existenz* überführt.

Die Kritiker Rosminis empfanden diese Beschreibung als Leugnung der Schöpfung: »Aber eine *Synthese* ist entweder in der Tat keine Hervorbringung oder zumindest mit Sicherheit keine Hervorbringung *aus dem Nichts*«<sup>27</sup>. Dass lediglich etwas Abstrahiertes mit etwas Imaginiertem zusammengebracht wird, wurde eher als Emanation denn als göttliche Setzung verstanden.

Hierdurch wurde Rosmini jedoch gründlich missverstanden. Denn er selbst beschreibt den göttlichen Schöpfungsakt als souveränes, göttliches *porre*, nicht als Veränderung oder Modifikation von Vorhandenem (i.S. von *fare*). Der Schöpfungsakt ist *numerisch* ein *einzig*er, der gleichwohl in einer dreigliedrig-*logischen* Sukzession dargestellt werden kann, nämlich im Denken ihrer Möglichkeit (Idealität), der Konzeption der realen Ziele des anfänglichen Seins und deren synthetischer Verbindung.

Vier Sätze zur menschlichen Seele schließen den »philosophischen« Teil des Dekretes ab und bilden gewissermaßen den »Übergang« zur Theologie Rosminis.

## 2.2 Die »theologischen« Sätze

In den beiden ersten »theologischen« Propositionen bezüglich der Trinität erweist sich Rosmini als »christlicher Philosoph« bzw. »spekulativer Theologe«, da hier der innere »Transmissionen« zwischen Philosophie und Theologie erreicht ist. Die Proposition 25 lautet:

»Nach der Offenbarung des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit kann ihre Existenz mit rein spekulativen Beweisen aufgezeigt werden, die zwar negativ und indirekt, jedoch von der Art sind, dass durch sie jene Wahrheit den philosophischen Disziplinen überstellt und ein wissenschaftliches Thema wie die anderen wird: wenn sie nämlich geleugnet würde, bliebe die theosophische Lehre der *reinen Vernunft* nicht nur unvollständig, sondern würde sich auch, voll von Ungereimtheiten, in jeder Hinsicht aufheben«.

Cornoldi erkennt in dieser Proposition die Gefahr, sowohl zum Fideismus als auch zum Rationalismus zu tendieren, d.h. beide Extrempositionen bezüglich des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie in sich zu bergen: »Aus diesem Satz folgt, dass, wenn Gott beim Erheben des menschlichen Geschlechts zur übernatürlichen Ordnung ihm nicht die Offenbarung der Geheimnisse gegeben hätte, die Philosophie entweder unmöglich wäre oder der Mensch sie mit seinen natürlichen Kräften erkannt, bewiesen und angewendet hätte können [...]. Auf keine der beiden Möglichkeiten können wir uns einigen«<sup>28</sup>.

Kein Zweifel besteht darüber, dass Rosmini dem menschlichen Intellekt die Fähigkeit zugesteht, aufgrund seiner Vernunft zur Einsicht über die Existenz Gottes zu gelangen, jedoch im Unterschied zur Erkenntnis endlich-kontingenter Dinge nur negativ und indirekt, d.h. nicht durch positiv-affirmativen Beweis<sup>29</sup>. Auf positive Weise kommt die menschliche Vernunft letztlich nie über die Mutmaßung hinaus. Hier findet die Philosophie bzw. die rationale Theologie ihre Grenze: »[...] während die *äußere Existenz* der Trinität, welche schon von Offenbarung angezeigt ist, der unerreichbare Gipfel der Philosophie und rationalen Theologie genannt werden kann, bleibt das Wesen und ihre *innere Natur* auf jeden Fall das höchste und unerforschbare Geheimnis des Glaubens«<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Trutina* 119.

<sup>28</sup> Cornoldi 357.

<sup>29</sup> Vgl. T I, 191; 196.

<sup>30</sup> Morando 437.

An diesem Gipfel gelangt der Mensch zu jenem Umschlagpunkt, wo sich das regressive Denken in das progressive wendet. Denn *nach der Offenbarung* kann der Mensch rational über dieses Datum gleichwie über eine wissenschaftliche Hypothese nachsinnen, was deswegen keine szientistische Reduktion des Glaubens beinhaltet, weil sie *innerhalb der Offenbarung* verbleibt. Zwischen Gott und Welt lässt sich nun eine gewisse Analogie erkennen, welche jedoch nicht aus ihrer Ungewissheit entlassen wird. Auf diesem Feld kann die spekulative Vernunft operieren, nach Kohärenz suchen und dabei entdecken, dass bei Negation der Trinität sich viele Antinomien und Absurditäten ergäben. Diese rückschließende, aber gleichzeitig negative Erkenntnis nennt Rosmini auch *deontologisch*, da sie, ausgehend von dem was *ist*, zurückblickt auf das, was deswegen sein *muss* (»tò déon«: das, was notwendig ist) – es ist dies das Verfahren der »Theosophie«<sup>31</sup>, worin Rosmini dem urchristlichen Programm der *fides quaerens intellectum* nachgeht, welches auf negativ-indirekte Weise die Berechtigung des christlichen Glaubens aufzeigt. Rosmini teilt daher *nicht* die strikte neothomistische Trennung von Vernunft und Glaube – für ihn bewegt sich die Vernunft des christlichen Philosophen innerhalb des Glaubens. Ein konkreter Inhalt solchen theosophischen Denkens wird in der nächsten Proposition genannt:

»Die drei höchsten Formen des *Seins*, nämlich Subjektivität, Objektivität und Heiligkeit, bzw. Realität, Idealität und Moralität, können, wenn man sie auf das absolute Sein überträgt, nicht anders aufgefaßt werden denn als für sich bestehende und lebende Personen«.

Rosmini konzipiert das Sein in seiner Einheit drei-förmig, d.h. in dessen dreifacher Modalität von Realität, Idealität und Moralität; diese Dreiförmigkeit kann aber nicht mit der göttlichen Dreifaltigkeit identifiziert werden, da das Sein nicht identisch mit dem göttlichen Sein ist<sup>32</sup>. Gleichwohl erkennt der Mensch erst im Licht des Glaubens die letzte Ursache für die Möglichkeit der Vermittlung von Vielheit und Einheit – ohne die trinitarische Offenbarung bliebe das Verhältnis von Einheit und Vielheit *letztlich* ungeklärt. Die göttlichen Personen als die lebendigen Subsistenzweisen der Dreiförmigkeit des Seins werden so zum Urgrund des Erkennens aller Wirklichkeit, nicht aus jener selbst, sondern allein von der Selbstoffenbarung dieses unerreichbaren Urgrundes her. Wie leicht zu sehen ist, ist dies kein progressiv-positiver Beweis, der Glaubensgegenstand wird nicht auf eine rein philosophische Wahrheit reduziert, gleichwohl aber vernünftig durchdrungen. Genau so impliziert dieses Denken auch nicht eine Auflösung der menschlichen Vernunft in letzte Glaubenstatsachen hinein, da Rosmini Glaube und Vernunft stets auseinanderhält und deren Verbindung auf der deontologischen, rückschließenden Ebene verbleibt.

Nach verurteilten Sätzen zu Christologie, Taufe und Eucharistie, zur Ursünde, der jungfräulichen Empfängnis Mariens und der Rechtfertigung, greifen die letzten der verurteilten Sätze noch einmal die eingangs verurteilte falsche Verhältnisbestimmung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung auf – dieses Mal unter theologischer Perspektive:

»Das erste Licht, das die Seele vernünftig macht, ist das ideale Sein; das zweite erste Licht ist auch das Sein, jedoch nicht rein ideal, sondern in sich bestehend und lebend: jenes verbirgt seine Personalität und zeigt nur seine Objektivität: wer aber das zweite (nämlich das Wort) sieht, wenn auch nur durch einen Spiegel und im Rätsel, der sieht Gott« (Prop. 37).

<sup>31</sup> Mit »Theosophie« meint Rosmini »Philosophie des Übernatürlichen«, d.h. das »transzendentalphilosophische Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der Inhalte des christlichen Credo«; Menke, Karl-Heinz, *Die theologische Rosmini-Forschung*, in: *Theologische Revue* 93 (1997) 267–280, 272.

<sup>32</sup> Vgl. T I, 192; die Neothomisten sahen in dieser Gegenüberstellung von drei-einem Sein und der göttlichen Dreifaltigkeit schon eine Anspielung auf Hegel.

Natürliche und übernatürliche Ordnung werden – so der Vorwurf – hier dadurch vermengt, dass schon in diesem Leben eine wie auch immer geartete Vision Gottes gelehrt werde, wodurch dieser selbst zur unmittelbaren Form unseres Geistes würde. Aufgrund der Aussagen zu Rosminis Ontologie im ersten Teil der »Quaranta Proposizioni« ist diese Interpretation auszuschließen: Erkenntnis ist nur mittels des »ersten«, rein formalen Verstandeslichtes möglich, welches aus der »göttlichen Abstraktion« hervorgegangen ist und bedeutet keine Vision Gottes selbst. Denn die *visio* findet in der die Natur übersteigenden Ordnung der Gnade statt; Gott selbst ist nicht das Licht der Vernunft, sondern das *Licht des Glaubens*. Nur durch die Gnade, welche uns jetzt schon Anteil an der übernatürlichen Ordnung gibt, kann Gott selbst in der Taufe *Form der Seele* werden. Rosmini ist in der Klarheit seiner Aussagen gegen alle Verdächtigungen einer falschen Verhältnisbestimmung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, wie sie sich in den beiden Extrempositionen des Rationalismus und des Mystizismus finden, erhaben, indem er betont: »[...] das Sein zeigt sich uns natürlicherweise allein in seiner idealen Form, und dies konstituiert die *natürliche Ordnung*; das Sein selbst zeigt sich uns ebenfalls in der Fülle seiner *realen Form* mittels der Gnade, und dies ist wahre Kommunikation und Perzeption Gottes und konstituiert die *übernatürliche Ordnung*«<sup>33</sup>. Weiterhin lehrt Rosmini auch keine Konfusion zwischen dem Stand der Gnade und dem der Glorie: während der Mensch in ersterem eine anfanghafte und noch unvollkommene Perzeption Gottes hat, welche nicht die Notwendigkeit des *Glaubens* aufhebt, handelt es sich in letzterem eine vollkommene Vision Gottes »von Angesicht zu Angesicht«.

»Gott ist der Gegenstand der seligmachenden Anschauung, insoweit er der Urheber der Werke *nach außen* ist«.

Gerade weil sie das unvermittelte »von Angesicht zu Angesicht« zu schmälern droht, wurde diese 38. Proposition von der Kongregation verurteilt. Die Erkenntnis Gottes *als* Schöpfer, Erhalter und Erlöser der Welt kann niemals als Bedingung für die *visio beatifica* eingefordert werden. Diese »Modalität« der seligmachenden Anschauung versteht Rosmini daher nicht als Forderung Gottes, sondern als Notwendigkeit, welche auf Seiten der Kreatur vorliegt: einerseits kann der Mensch gar nicht anders vor Gott hintreten als im *Bewusstsein*, dass er selbst Geschöpf und Erlöster, mithin ein Werk Gottes *ad extra* ist. Denn auch wenn der Mensch Gott in der Glorie nicht nur in seiner Idealität, sondern auch in seiner Realität schaut, mithin »ganz«, heißt dies nicht, dass er deswegen Gottes ganzes Wesen *verstehen* oder *durchdringen* könne; auch in der Vollendung erkennt er Gott *ad modum recipientis*. Dies beinhaltet auch alle Werke Gottes, in denen er sich kundtut, da in ihm gleichzeitig das Urbild und die Wirkursache aller endlichen Dinge zu finden ist. Dies hat keinen hemmenden Effekt, sondern erhöht andererseits zusätzlich den Lob und die Anbetung, welche die Seele Gott entgegenbringt, indem sie ihn für seine Taten und Werke lobt; so kommt es zu einer größeren Vollendung, wenn Gott nicht lediglich in sich, sondern gleichzeitig als der Schöpfer der Dinge *ad extra* geschaut wird.

### 3. Die *Nota* der Glaubenskongregation vom 1.07.2001

Die *Nota* der Glaubenskongregation vom 1. Juli 2001 schiebt sich nun von neuem an, das Denken Rosminis zu examinieren. Methodisch gesehen, mahnt sie bei der Beschäftigung mit der *rosminischen Frage* zu einer stets »wachsamen und konsequenten, wenn auch notwendigerweise fortschreitenden Betrachtung, die immer und in jedem Fall auf die Bewahrung des katholischen Glaubens abzielt und entschlossen ist, keine abwegigen oder verkürzenden Auslegungen zuzulassen« (n.

<sup>33</sup> Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, hg. von R. Orecchia, Padua 1967-1969, n. 713f.

2). Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass »die Gründe der lehramtlichen, zur Vorsicht mahnenden Besorgnis und Schwierigkeit, die zur Promulgation des Verurteilungsdekrets *Post obitum* der ›Quaranta Propositioni‹ aus den Werken Antonio Rosminis geführt haben [...] nunmehr als überholt zu betrachten« sind, weil der verurteilte Sinn »nicht der wahren Auffassung Rosminis entspricht, sondern auf mögliche Schlußfolgerungen aus der Lektüre seiner Werke zurückgeht« (n. 7). Damit stellt sich diese *Nota* gegen die Verurteilung der Thesen Rosminis *in proprio auctoris sensu*, wie dies im Dekret *Post obitum* geschehen war. Gleichwohl geht die *Nota* nicht so weit, *Post obitum* für falsifiziert zu erklären, denn es »behält das Dekret *Post obitum* in bezug auf die Verordnung der verurteilten Sätze für denjenigen seine objektive Gültigkeit, der sie, abgesehen vom Kontext des rosminischen Denkens, in einer idealistischen ontologischen Sicht und einem Sinn liest, die im Gegensatz zur katholischen Glaubenslehre stehen« (n. 7). Damit stimmen beide vatikanischen Verlautbarungen darin überein, jede pantheistisch oder ontologistisch gefärbte Interpretation der Werke Rosminis abzuweisen. Im Unterschied zur *Nota* war *Post obitum* darüber hinaus jedoch auch geneigt, dem Autor selbst dieses Verständnis zuzuschreiben (»in proprio auctoris sensu«), wovon die *Nota* der Glaubenskongregation deutlich Abstand nimmt, wenn sie immer wieder die »autentica posizione« Rosminis von derartigen Interpretationsversuchen absetzt (n. 6f.). Die *Nota* verdeutlicht somit, dass das Lehramt nicht mehr geneigt ist, Rosmini aus der neothomistischen Sicht zu sehen, sondern ihn aus sich heraus begreifen will<sup>34</sup>.

Karl-Heinz Menke beurteilt diese *Nota* als eine »in der Sache bisher einmalige Rücknahme einer zuvor ausgesprochenen Verurteilung«<sup>35</sup> – eine deutliche, wenn auch späte, Anerkennung eines großen Denkers.

#### 4. Schlussabwägungen

Die *Nota* anerkennt, dass der »spekulative und geistig-begriffliche Versuch Antonio Rosminis von großer Kühnheit und Mut zeugt, auch wenn er nicht ganz frei von einer gefährlichen Vermessenheit ist, besonders in einigen Formulierungen« (n. 9). In diesem Sinn hatte schon Johannes Paul II. bereits in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* die »mutige Forschung« Rosminis herausgestellt und ihn hierin u.a. Newman, Maritain, Gilson und Edith Stein an die Seite gestellt (n. 74). Rosmini hatte den Mut, Glauben und Denken zu verbinden; gefährlich wurde es aus *seiner* Perspektive jedoch nie, da er in seinem Denken konsequent blieb und sich stets darüber im klaren war, dass eine wie auch immer geartete Einseitigkeit in die Aporie führt. Beide Seiten – Neothomismus und Rosmini – erkannten den neuzeitlichen Bruch zwischen Denken und Glauben und sahen sich von diesem herausgefordert. Der Neothomismus suchte seinerseits, diesen »Graben« dadurch zu überwinden, dass er die Kirche als eine von innen heraus straff organisierte Institution begriff, die der »Außenwelt« aufgrund der Offenbarung radikal entgegengesetzt ist und somit jeder Strömung, welche nicht mit ihr in Einklang steht, ablehnend begegnen muss. Rosmini ging von einer entgegengesetzten Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie aus: er beginnt bei

<sup>34</sup> Vgl. die Bewertung von Karl-Heinz Menke, *Lehramtliche Selbstkorrektur. Zur Rehabilitierung von Antonio Rosmini*, in: Herder Korrespondenz 55 (2001) 457–460. Die Frage nach der Vereinbarkeit von *Nota* und *Post obitum* stimmt der Sache nach mit der Frage nach dem Verhältnis von *Dimittatur* und *Post obitum* überein. 1905 urteilte diesbezüglich G. Morando: »Wir befinden uns hier eindeutig vor einem doppelten Sinn, welche die Worte im Mund der einen und im Mund der anderen angenommen haben [...]. Mit einem Wort, der Index Pius' IX. sprach die rosminischen Lehren im... rosminischen Sinn frei. Die Inquisition Leos XIII. verurteilte die rosminischen Doktrinen im... jesuitischen Sinn«; Morando LIII. Wenn das Adjektiv »jesuitisch« auch nicht *tout court* auf alle Jesuiten zu verallgemeinern ist, kommt er dennoch zum Ergebnis, dass der Kern der *rosminischen Frage* im Dekret *Post obitum* und dessen Vordenkern zu suchen ist.

<sup>35</sup> Menke 458.

jener Vernunft, aufgrund welcher jedem Menschen der Anteil am »göttlichen Sein« (nicht: an Gott) gegeben ist, und kommt dadurch zu einer grundsätzlichen Positivität jedes menschlichen Denkens. Dennoch begreift er diese Voraussetzung nicht als Garantie dafür, dass sich das Denken nicht in Fehler oder Aporien verwickeln könne, wie es nach Rosmini in der Neuzeit in Deutschland häufig geschehen ist. Obwohl auch er die neuzeitlichen Systeme mehr oder weniger ablehnt, geschieht dies dennoch aus einer völlig differierenden Grundentscheidung heraus: ihm geht es darum, die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft *vernünftig* anzugehen und nicht autoritativ zu entscheiden. Dies impliziert eine offene Wahrnehmung der Probleme der Zeit in Politik, Gesellschaft, Kirche, Wissenschaft usw., um dann als *christlicher Philosoph* Antwort zu geben – nicht die Antworten vor den Fragen zu formulieren.

So gesehen, begegnen sich im Neothomismus und im »Rosminianismus« unbestritten zwei diametral entgegengesetzte »Systeme«. Und vor diesem Hintergrund kann die »Rehabilitierung« Rosminis tatsächlich als ein weiterer symbolischer Schritt der Kirche auf die Probleme und Anliegen der Gegenwart hin gesehen werden.

### Literatur zur rosminischen Frage

- Bessero Belli, Remo* (1988): La »Questione Rosminiana«, Stresa.
- Calza, Giuseppe* (1988): Esame delle quaranta proposizioni, hg. von Muratore, Umberto. In: Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura 82, 396–539.
- Giannini, Giorgio* (1985): Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane, Stresa.
- Malusa, Luciano* (Hg.) (1999): Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi, Stresa.
- Ders.* (1989), L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto »Post obitum«, Stresa.
- Ders.* (1992), Proposte di »Filosofia Cristiana« nell'ottocento: fra tradizionalismo e neotomismo, in: Azione e contemplazione. Scritti in onore di Ubaldo Pellegrino, Mailand, 189–251.
- Morando, Giuseppe* (1905): Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione, Mailand.
- Traniello, Francesco* (1963), La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia. Parte prima (1875–81). In: Aevum 37, 63–103.