



MARKUS KRIENKE

**CHRISTOLOGIE ALS DIFFERENZ-DENKEN  
DIE ANTHROPOLOGISCHE RELEVANZ  
DER PHILOSOPHISCHEN CHRISTOLOGIE  
ROSMINIS**

*Rosmini's philosophical Christology is here analyzed through the method of Theosophy: an authentically philosophical thought, that accepts data from the Revelation as starting point of a different ontological or, in this case, anthropological vision. This method is very different from the approach Tilliette adopted for the discipline, and enters into a fruitful dialogue with Rahner, Schleiermacher and Schelling. Its peculiarity, however, is to derive from the Chalcedon dogma, formulated in an exclusively negative way, the opportunity to think anthropologically in the difference: concretely, in the difference between consciousness and person. This difference offers the opportunity to conceive in a new way the relationship of the person to transcendence and history.*

«[I]n der menschlichen Natur muß, so gewiß als Christus ein Mensch war, die Möglichkeit liegen das Göttliche, so wie es in Christo gedacht wird, in sich aufzunehmen».<sup>1</sup>

«Christologie [ist] Anfang und Ende der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalen Verwirklichung ist in Ewigkeit Theologie».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)*, 2 Bde., hg. von H. PEITER (Kritische Gesamtausgabe I, 7, 1-2), De Gruyter, Berlin-New York 1980, I, 79 (§ 20).

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 26, hg. von N. SCHWERDTFEGER und A. RAFFELT, Benzinger-Herder, Zürich-Düsseldorf-Freiburg 1999, 1-445, hier 217.

## I. DAS CHRISTOLOGISCHE DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE ROSMINIS

Das in der aktuellen Debatte unterrepräsentierte Herzstück einer jeden christlichen Philosophie, d. h. einer «dem Christentum entsprungene[n] Philosophie»,<sup>3</sup> ist zweifelsohne die philosophische Christologie, in welcher sich das Verhältnis von unendlichem und endlichem Sein durch die Instanz der Einzigkeit einer historischen Person vermittelt. Wenn auch alle anderen Themen dieser Disziplin unausgesprochen um sie herum angesiedelt sind, ist sie selbst aufgrund ihres rein negativ thematisierbaren Kerns in der Zwei-Naturen-Formel von Chalkedon philosophisch schwer fassbar: nur indirekt kann daher die christliche Philosophie *als Philosophie* als vom christologischen Problem durchzogen angesehen werden.<sup>4</sup> Dies wird besonders deutlich in den idealistischen Ansätzen Fichtes, Schellings und Hegels, in den transzendentalphilosophischen Christologien Blondels und Rahners, aber auch in der Bewusstseinschristologie Friedrich Schleiermachers, welche darin übereinkommen, in der klassischen Zwei-Naturen-Lehre ein theoretisches Hindernis zum Verständnis der hypostatischen Union und damit des Vermittlungsverhältnisses von unendlichem und endlichem Sein in der Person Christi zu erkennen.<sup>5</sup> Diesen christlichen Denkkern folgend, kann mithin die Aufgabe der philosophischen Christologie darin gesehen werden, die negativen Formulierungen des chalkedonischen Dogmas in positive *philosophische*, nicht theologische, Konzepte zu überführen, im Bewusstsein dessen, dass es sich um eine genuin *personale* Vermittlung zwischen unendlichem und endlichem Sein handeln muss und damit von der menschlichen Subjektivität *nicht* abgesehen werden kann.

Hiervon ausgehend ergibt sich die Frage – über den Standpunkt der idealistischen *Philosophie* und der Gegenwartstheologie hinaus –, inwiefern die philosophische Christologie nicht viel konsequenter den Ausgangspunkt von der Anthropologie nehmen, die von hier aus sich ergebende Bestimmung Christi als «einmalig *höchste[n]* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklich-

---

<sup>3</sup> X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, übers. J. DISSE, Johannes, Freiburg 1998, 22; vgl. 20-23; vgl. auch ders., *La settimana santa dei filosofi*, ital. Übers. Von G. SANSONETTI, Brescia 1992, 65; vgl. A. ROSMINI, *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, hg. von S. F. TADINI (*Ed. crit.*, 41), Città Nuova-Sodalitas, Roma-Stresa 2009 (im folgenden: *IVG*), 235 (*Lez.* LX).

<sup>4</sup> Dies bemerkte bereits Pignoloni im Jahr 1961, und leider wurde diese Feststellung nicht wieder aufgegriffen: «Die rosminische 'Christozentrik' findet sich bereits in der Einleitung in den *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* von 1830 skizziert» (E. PIGNOLONI, *Cristo in un filosofo dell'800*, in «Ragguaglio», 1961, 247-277, hier 256). Alle Übersetzungen von italienischen Originaltexten in diesem Beitrag stammen von dem Autor desselben.

<sup>5</sup> Von daher scheint es, was den Idealismus angeht, angemessen, insgesamt aber einseitig zu sein, diesen als «das Zeitalter der größten Blüte der philosophischen Christologie» anzusehen (A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, 43; vgl. 284).

keit» aber übersteigen müsste.<sup>6</sup> Es ginge dann darum, ihn in seiner qualitativen Einmaligkeit zum Ausgangspunkt einer neuen anthropologischen Konzeption zu machen, welche dann philosophisch durch die Vernunft nicht nur nachvollzogen, sondern auch *ex post* als anthropologische Wahrheit aufgewiesen werden kann.<sup>7</sup> Was mithin im christologischen Dogma nur *negativ* ausgesagt ist und daher als solches positiv *nur* und *einzigartig* von Christus ausgesagt werden kann, begründet gleichwohl ein neues Selbstverständnis des Menschen von sich, speziell in seiner Geschichtlichkeit und seinem Transzendenzbezug. Damit wird das Christusereignis zum Ausgangspunkt anthropologischer Unterscheidungen und Vertiefungen, das chaledonische Dogma bedeutet «Anfang und Aufgang, nicht Abschluß und Ende».<sup>8</sup> Diese Methode ist in Anlehnung an die rosminische *Teosofia* formuliert,<sup>9</sup> in der es nicht darum geht, die göttliche Trinität zu immanentisieren, sondern deren Erkenntnisbedeutung für die philosophische Vernunft rational aufzuweisen. Der soeben beschriebene Ansatz würde demnach zu einer «Maximalchristologie»<sup>10</sup> führen, welche bislang nicht konsequent unternommen wurde, was mit der Marginalisierung der Konzeptionen etwa Blondels, Rahners und Schleiermachers zu tun hat, aber auch mit der kompletten Nichtbeachtung von Denkern wie Schelling oder Rosmini. Dieser Ansatz teilt mit den idealistischen Philosophen die Überzeugung, den «schmalen Sockel der *Idea Christi*»<sup>11</sup> philosophisch zu belasten, ihn aber gleichzeitig anthropologisch zu verbreitern und damit die charakteristische ‚Depersonifizierung Christi‘ bei Fichte und Hegel zu vermeiden. Es geht mithin darum, einen gangbaren Mittelweg zwischen dessen Deutung als philosophischer Idee und als einmalig höchsten Fall des Menschseins zu finden. Diese Methode liegt zum Vorgehen Tilliettes quer, da die Messlatte hier nicht das Dogma ist – wiewohl es *vorausgesetzt* und unübergebar ist – sondern auf eine neue Anthropologie zielt, die den Menschen in Transzendenzbezug und Geschichtlichkeit neu aus der spezifisch doppelten *chaledonischen Differenz* heraus denkt: wie einerseits das «unverwandelt, unvermischt» die bleibende Getrenntheit der beiden Naturen besagt und mithin, insofern sie die volle Menschheit Christi garantiert, es ermöglicht, zwischen Christus und jedem anderen Mensch zu *unterscheiden*, so bezieht sich das «unge-

---

<sup>6</sup> RAHNER, *Grundkurs*, 210.

<sup>7</sup> Borghesi formuliert mithin das Prinzip einer christologischen Philosophie folgendermaßen: «Die transzendente Bedingung der Denkbarkeit Christi ist Christus selbst» (M. BORGHESI, *Prefazione. Xavier Tilliette: cristologia filosofica e modernità*, in SABETTA, *La cristologia filosofica*, 7-22 hier 17).

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, hg. von H. VORGRIMLER, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 261-301, hier 261.

<sup>9</sup> Vgl. ähnlich in F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., WBG, Darmstadt 1966, I, 101f.

<sup>10</sup> X. TILLIETTE, *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in: K.-H. MENKE / A. STAGLIANÒ (Hgg.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997 237-250, hier 242.

<sup>11</sup> TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 112.

teilt, ungetrennt» auf die spezifische Realität Christi, wo es die Einheit der gottmenschlichen Person garantiert und es dadurch ermöglicht, in dieser Einheit die *Differenz* zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu thematisieren. Nur durch diese doppelte Differenz, welche hier nicht theologisch-dogmatisch, sondern allein philosophisch-systematisch gemeint ist, kann dann im letzten der spezifische Erkenntniswert einer philosophischen Christologie ermessen werden.

Der folgende Artikel möchte diese Möglichkeit philosophischer Christologie im Hinblick auf Rosmini erörtern, wobei herausgestellt wird, wie Rosmini hieraus die unterscheidende Verhältnisbestimmung zwischen «menschlicher Natur» und «Person» ableitet. Die *chalkedonische Differenz* begründet hier ein anthropologisches Differenz-Denken, das genau an dem Punkt ansetzt, an welchem Schleiermacher, Blondel und Rahner die Synthesis des Bewusstseins verorten und damit das *Potential der Differenz* verspielen. Dies resultiert aus deren christologischem Ansatz 'von unten', der nicht gleichzeitig von jener Neuheit der Christusoffenbarung 'informiert' ist, der die christologische Differenz auch in der Anthropologie selbst verankert. Ohne die grundlegende Differenz von Anthropologie und Christologie<sup>12</sup> vermittelt sich die chalkedonische Differenz nicht als jener anthropologische Mehrwert, welchen die philosophische Christologie als relevante Disziplin auszeichnet. Gleichzeitig wird deutlich, wie Rosmini im Gegenteil zu den depersonalisierten Differenzkonzeptionen Fichtes und Hegels<sup>13</sup> eine personalistische Perspektive bewahrt und damit eine Reduzierung der Christologie auf die *Idea Christi* verhindert.

Unter diesen Voraussetzungen wird es möglich, jene zu Tilliettes Ansatz alternative Einteilung der philosophischen Christologie vorzuschlagen: einerseits die transzendentalen bewusstseinstheoretischen Ansätze, welche auf eine Einheitschristologie hinauslaufen, und andererseits die idealistischen Differenzchristologien.<sup>14</sup> Beide Ansätze werden der personalen Einheit Christi jedoch nicht gerecht, weswegen Rosmini, übrigens ganz ähnlich zu Schelling, eine Personchristologie vorschlägt. Gleichzeitig verbirgt diese Alternative zu Tilliettes Einteilung der christologischen 'Systeme' auch eine alternative Idee von philosophischer Christologie: nämlich die Möglichkeit, auch anthropologisch 'Person' denken zu können, nur von der chalkedonischen Differenz her angehen zu können, d. h. die Christologie als asymptotische, nie erreichbare Idee der Verwirklichung des Menschseins zu fassen.

Im Grunde wird dieser rosminische Ansatz bereits von Walter Kasper im Jahr 1974 in nahezu unspektakulärer Weise und leider gänzlich unbemerkt gewürdigt: Rosmini habe mit etwa Anton Günther und Hermann Schell einen Ansatz entwickelt, der «die Ontologie von der Wirklichkeit der Person her» entwirft, sodass «die Ontologie personal und die Person ontologisch» begriffen werden

---

<sup>12</sup> Vgl. zu dieser Kritik Kaspers an Rahner W. KASPER, *Jesus der Christus*, Grünewald, Mainz 1975<sup>3</sup>, 61.

<sup>13</sup> «Es ist am Sohn, an der *Bestimmung des Unterschieds*, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit» (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2 Bde. [*Gesamte Werkausgabe*, hg. von E. MOLDENHAUER und K. M. MICHEL, 16-17], Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, II, 244).

<sup>14</sup> Hier werden nicht die etablierten Begriffe der Vereinigungs- und Trennungschristologie gebraucht, um deutlich zu machen, dass diese Unterteilung auf einer anderen Ebene geschieht.

kann, und zwar als Ausgangspunkt der Möglichkeitsbedingung für die Verstehbarkeit des christologischen Dogmas auf der Ebene heutigen Denkens.<sup>15</sup> Ist diese Charakterisierung Rosminis durch Kasper zutreffend, dann ist deutlich, wie in der philosophischen Christologie die thomistische Methode geradezu umgekehrt und dadurch der Thomismus in die Moderne gebracht wird: Während nämlich Thomas die Christologie zwischen *exitus* und *reditus* im dritten Teil der *Summa Theologiae* verankert,<sup>16</sup> situiert Rosmini die philosophische Christologie am Wendepunkt zwischen *filosofia regressiva* und *filosofia progressiva*: In evidenter Parallele zur Schellingschen Distinktion zwischen *negativer* und *positiver Philosophie* meint Rosmini dabei den Übergang von der die Erfahrung auf den Begriff bringenden Erkenntnis und die philosophische Erklärung der Totalität des Seins in einer auch das absolute Sein umgreifenden Denkperspektive (welche Rosmini *Teosofia* nennt).

Was die rosminische *Teosofia* dabei mit den idealistischen Ansätzen vereint, ist die Bemühung um die philosophische Denkmöglichkeit einer «Geschichtlichkeit der Wahrheit», d. h. der Konkretheit der Freiheit, damit letztere nicht auf «die Vorstellung des Relativismus, [die] Ablehnung alles Bleibenden und eine allgemeine Ungesicherheit» reduziert wird.<sup>17</sup> So forderte von Balthasar die Auseinandersetzung mit Hegel, um die Wahrheit nicht nur in ihrer Göttlichkeit, sondern auch ihrer Menschlichkeit zum vollen Vorschein zu bringen<sup>18</sup> – dies kann Hegel zufolge aber nur heißen, «einmal wieder Gott absolut vornehm an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige *principium essendi* und *cognoscendi* zu stellen, nachdem man ihn lange genug *neben* andere Endlichkeiten, oder ganz ans Ende als ein Postulat, das von einer absoluten Endlichkeit ausgeht, gestellt hat». <sup>19</sup> Das damit geforderte Differenzdenken in der dialektischen Einheit von Absolutem und Geschichtlichkeit kann Hegel allerdings nur durch die Aufhebung der Singularität Christi realisieren, womit aber «der geschichtliche Christus in der Geschichte der neueren Philosophie – die doch nur eine höhere Stufe der alten sein will! – keine Rolle mehr» spielt.<sup>20</sup> Das Resultat dieses Überspringens der Singularität Christi produziert jedoch die Alternative zwischen der Rechtfertigung jedweder Geschichtlichkeit als Faktum, oder aber der gegenseitigen Nega-

---

<sup>15</sup> Vgl. KASPER, *Jesus*, 287f.

<sup>16</sup> Vgl. B. MONDIN, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1997, 75.

<sup>17</sup> H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Ökumenische Forschungen, II,1)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, 471.

<sup>18</sup> Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Rechenschaft 1965*, hg. von B. WIDMER, Johannes, Einsiedeln 1965, 33.

<sup>19</sup> G. W. F. HEGEL, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, in ID., *Jenaer kritische Schriften*, hg. von H. BUCHNER und O. PÖGGELER (*Gesammelte Werke*, 4), Meiner, Hamburg 1968, 174-187, hier 179.

<sup>20</sup> KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 466.

tion von endlichem und unendlichem Bewusstsein bzw. Sein.<sup>21</sup> Für den späten Schelling wie auch für Rosmini – darin übrigens mit dem spekulativen Theismus eines I. H. Fichte oder C. H. Weiße übereinstimmend – folgt daraus die Notwendigkeit, Gott selbst als höchste und konkrete Freiheit zu denken, was aber für die Christologie bedeutet, auf die Absolutheit des Bewusstseins Christi in seinem konstitutiv-irreduziblen Verweis auf den Vater zu fokussieren.<sup>22</sup>

## II. HYPOSTATISCHE UNION ALS APRIORISCHE BEWUSSTSEINSTATSACHE

Inkarnatorische Seinsentbergung in einem menschlichen Individuum muss in der Tat die bewusstseinstheoretische Vermittlung beachten: andernfalls kann gerade die individuelle und personale Dimension dieses Geschehens nicht verankert werden. Bei Hegel wie bereits bei Fichte wird dabei der Logos mit dem reinen Denken, dem Leben des Denkens ineins gesetzt<sup>23</sup> und das christologische Geschehen damit in einem absoluten, das empirische Bewusstsein transzendierenden Synthesis verankert. Die Ansätze Schleiermachers und Rahners einer anthropologischen Vermittlung von absolutem Einem und kontingenter Realität richten sich insbesondere gegen diese Konsequenz.

Die philosophische Ergiebigkeit eines Vergleichs Rosminis mit Schleiermacher<sup>24</sup> oder Rahner wurde bereits herausgestellt. In einem solchen Vergleich muss beachtet werden, dass es sich bei den beiden deutschen Denkern keinesfalls um bewusstseinsreduktive, wenngleich um bewusstseinszentrierte Ansätze handelt: Soll es sich in der philosophischen Christologie um eine unüberbietbare Seinsentbergung in personalistischer Weise handeln, dann kann das «Sein des Erlösers»,<sup>25</sup> um das es allen drei Denkern geht, nur bewusstseinstheoretisch reflektiert sein: allerdings nicht im mensch-

---

<sup>21</sup> Vgl. hierzu P. CODA, *La cristologia di Hegel ovvero il venerdì santo come intuizione dell'amore assoluto e il fatale fraintendimento della Trinità*, in G. DI LUCA (Hg.), *Il Cristo della ragione. Itinerari filosofici verso Cristo*, ISSRA, L'Aquila 2004, 193-206, hier 205.

<sup>22</sup> CODA, *La cristologia di Hegel*, 205.

<sup>23</sup> «Das Leben des Denkens ist das Leben Gottes, jedoch als (absolutes) Bild. Das glückselige Leben ist die Kontemplation des göttlichen Lebens, der Glaube wird gleichgesetzt mit Anschauung» (TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 163).

<sup>24</sup> Vgl. K. MÜLLER, *Equilibrio precario. Breve interrogatorio di Schleiermacher e Rosmini su natura e soprannatura*, in U. MURATORE (Hg.), *Naturale e soprannaturale nel pensiero moderno* [«Rivista Rosminiana» 101, Nr. II/III], Sodalitas, Stresa 2007, 287-297; bereits Tilliette deutete an, dass « [b]ezüglich der [christologischen] Thematik vielleicht ein Vergleich mit Schleiermacher naheliegender wäre [als mit Blondel]» (X. TILLIETTE, *Gesù della fede e Cristo dell'idea nella prospettiva di una cristologia filosofica*, in: P. PELLEGRINO [Hg.], *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*, Sodalitas, Stresa-Milazzo 1987, 111-122, hier 121).

<sup>25</sup> K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Regensburg 2008, 334.

lichen Bewusstsein schlechthin, sondern nur im göttlichen Bewusstsein des Erlösers selbst. Eben genau dieser Zusammenhang wird nicht nur von Schleiermacher und Rahner, sondern auch von Rosmini *johanneisch* reflektiert, denn eben hier wird Christus – und darauf haben bereits die Idealisten aufmerksam gemacht – zentral in das *theosophische* Seinsverständnis einfügt. Der bereits eingeführte rosminische Ausdruck «*theosophisch*» meint in diesem Zusammenhang ein das göttliche und menschliche Sein umfassende Sichtweise, welche in der *Offenbarung* nicht die abstrakte Möglichkeitsbedingung, wohl aber die einmalig konkrete, sich geschichtlich ereignet habende Tatsache absoluter Seinsentbergung erkennt. So ist im letzten der Inhalt der Offenbarung, so Schelling, «ganz allein die *Person Christi* [...]. Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die *Person Christi* zu begreifen». <sup>26</sup> Und wie Schelling übereinstimmend mit Rosmini herausstellt, ist es diese Sichtweise, welche den Formalismus der kantischen Synthesis überwindet, und damit – gerade von der philosophischen Christologie her – auch dessen erkenntnistheoretischen Einseitigkeiten offenlegt. Dies führt exemplarisch bei Rahner zur Definition der hypostatischen Union als «die denkbar höchste – *ontologisch* höchste – Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit, die überhaupt möglich ist [...]. Gibt es also in dieser [von der hypostatischen Union bestimmten] menschlichen Wirklichkeit ein Selbstbewusstsein, dann ist diese ontologische Selbstmitteilung Gottes auch, ja erst recht und in erster Linie, ein Moment des Beisichseins der menschlichen Subjektivität Christi». <sup>27</sup>

Rosmini geht es wie Schleiermacher und Rahner in der Christologie um die *bewusste* «Bindung des 'immer schon' auf das Unbedingte, Unendliche bzw. Transzendente verwiesenen Menschen», <sup>28</sup> und dies wie gesagt nicht als singulärer Bewusstseinsakt – denn dadurch wäre die Christologie in der Tat psychologisiert – sondern als ontologisches Grunddatum, das die gegenseitige Verwiesenheit von Endlichkeit und Unendlichkeit konkret und apriori, mithin ontologisch, *realisiert*, und somit ein Zwei-Naturen-Denken im Sinne einer äußerlichen Zusammenführung zweier heterogener und sich ausschließender Naturen wie der göttlichen und der menschlichen überwindet.

Entsprechend betont Rosmini, dass «die Menschheit [...] in Jesus Christus ihr eigenes, aber vergöttlichtes Ideal [findet], und sie [...] dieses durch die Vergöttlichung erhobene Ideal real [vorfindet]», <sup>29</sup> zumal der Roveretaner hier auf die erkenntnistheoretischen und moralischen Dimensionen des Menschseins abhebt. Dabei ist es wichtig zu vergegenwärtigen, dass die ontologische Synthese von der zweiten göttlichen Person ausgeht, nicht von der menschlichen aktiv hergestellt wird: Der menschliche Wille, d. h. sein Bewusstsein, seine Freiheit und seine Selbstbestimmung, seien durch das göttliche Wort «geraubt» (*rapita*) worden, was aber bedeutet, so Rosmini, dass sie dazu

---

<sup>26</sup> SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 35.

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, 335-352, hier 344.

<sup>28</sup> MENKE, *Jesus*, 338. Menke stellt dies im Hinblick auf Schleiermacher fest; es gilt aber in gleicher Weise auch für Rahner e Rosmini.

<sup>29</sup> A. ROSMINI, *Degli studi dell'Autore*, in: ders., *Introduzione alla filosofia*, hg. von P. P. OTTONELLO, Città Nuova-Sodalitas Roma-Stresa 1979, 11-194, hier 176; vgl. *IVG* 311 (*Lez.* 82)

befähigt wurden, «in das objektiven Sein, d. h. in das Wort, einzugehen».<sup>30</sup> Rosmini benutzt hier bezeichnenderweise dasselbe Wort (*aderire*), mit welchem er jede erkenntnistheoretische «Bejahung» und «Zustimmung» zum Sein ausdrückt: Damit will er aussagen, dass was in der hypostatischen Union geschieht, die einmalig höchste, gnadenhafte Vollendung der menschlichen Natur als Subjektivität bedeutet.

Dieser von Tilliette als «mystischer *raptus*»<sup>31</sup> bezeichnete absolute Herrschaft des göttlichen Wortes betont wie Schleiermacher und Rahner, dass es um eine menschlicherseits *nicht bewerkstelligbare* Bewusstseinsänderung ontologischer Art geht. Diese Passivität betont Rosmini deutlicher als die beiden deutschen Denker: Während Schleiermacher von einer dynamischen Entwicklung des Bewusstseins Christi ausgeht,<sup>32</sup> versteht Rahner die hypostatische Union zwar als ein «ontologisches An-sich-nehmen der menschlichen Natur durch die Person des Logos», aber «mindestens auch als Akt der *potentia oboedientialis* des radikalen Angenommen-werden-könnens und so etwas auf der Seite der Kreatur».<sup>33</sup> Beide Male wird die ontologisch-einmalige Synthesis von Gottheit und Menschheit in Christus, wenn auch auf grundlegend verschiedene Weise, zum Zusammenfall von Gottheit und Menschheit, was jedoch in beiden Fällen nicht bedeutet – wie oftmals falsch vermutet wurde und wird – dass deswegen das Geheimnis Christi allein von der menschlichen Wirklichkeit her zu verstehen sei. Dennoch handelt es sich beide Male um eine Christologie *von unten*: In Schleiermacher entwickelt sich das menschliche Bewusstsein Christi zum Göttlichen, während in Rahner im göttlichen Bewusstsein das menschliche erst letztgültig zu sich kommt. Rosmini geht dieses Problem gegenteilig, von oben her, an, indem es ihm auf die Wahrung der Differenz von Göttlichkeit und Menschlichkeit in der Einheit der Person ankommt. Dazu führt er wegweisend den anthropologischen Unterschied zwischen «Natur» und «Person» ein: wie in jedem Menschen, so ist auch in Christus die menschliche Natur von der Person *angenommen*. In Christus handelt es sich freilich nicht um die menschliche, sondern um die zweite göttliche Person der Trinität. Damit wird deutlich, wie es als das *proprium* rosminischer Christologie gelten kann, die reale, d. h. menschlich-naturale, Dimension Christi stärker theoretisch zu berücksichtigen, d. h. die Bruchlinien zwischen dem Metaphysischen (Fichte), dem System (Hegel) dem Bewusstsein (Schleiermacher) und dem Transzendentalen (Rahner) zur historischen Dimension zu überwinden, ohne dabei die konstitutive Differenz zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit synthetisch aufzuheben. Bezeichnenderweise führt dies etwa bei Rahner dazu, dass die «Bedingung der Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes nur [in] eine[r] ‚Übergeschichtlichkeit‘ und nicht vielmehr [in] eine[r] ‚Grundgeschichtlichkeit‘ Gottes»<sup>34</sup> gesucht wird.

Für Rosmini besteht das «personale Prinzip» in «jener höchsten Aktivität, welche sich in den

---

<sup>30</sup> IVG 322 (Lez. 85).

<sup>31</sup> TILLIETTE, *Cristo sapienza*, 245.

<sup>32</sup> Vgl. etwa folgende Aussage bei Schleiermacher: «Dieses nun [das Bewusstsein Gottes] ist der menschlichen Natur anerschaffen» (SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 40 [§ 118]).

<sup>33</sup> RAHNER, *Dogmatische Erwägungen*, 344.

<sup>34</sup> KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 482.



willentlich[-bewussten] Handlungen ausdrückt».<sup>35</sup> «Das intellektive und freie *menschliche Ich* ist nicht das Höchste und nicht unabhängig, sondern mit einem anderen Ich, nämlich dem *göttlichen Ich* verbunden: Von diesem göttlichen Ich ist es ganz abhängig [...]; und daher ist das menschliche Ich in Christus nicht Person».<sup>36</sup> An anderer Stelle unterstreicht Rosmini nochmals, dass in Christus der Mensch «seine Personalität vom göttlichen Wort erhält».<sup>37</sup> Diese «Aktivität» des göttlichen Wortes begründet in Christus jedoch – so Rosmini übereinstimmend mit Schleiermacher und Rahner – eine grundlegende Passivität der menschlichen Natur im Hinblick auf die göttliche Person, womit alle drei Denker eine Umwendung des ersten fichteschen Prinzips der Tathandlung formulieren: In Christus wie auch analog im Erlösungshandeln Gottes im Menschen geht es jeweils um ein «Thaterzeugen in uns».<sup>38</sup> Bei Rosmini heißt es, das göttliche Wort «zieht die menschliche Natur an»,<sup>39</sup> was sich nach Tilliette stark der baaderschen Intuition des *veementer cupit vitam* annähert. Nach Rosmini gibt so die Christusoffenbarung generell «der menschlichen Vernunft eine unerwartete, wunderbare, unendliche Entwicklung».<sup>40</sup> Das Handeln Christi als solches, welches dasjenige des Menschen in sich aufnimmt und es damit zum Handeln des Menschen selbst werden lässt, «kann in Analogie zu seiner Inkarnation betrachtet werden»,<sup>41</sup> womit die Inkarnation generell etwas über die menschliche Natur aussagt: Was dort als höchste Aktivität des Subjekts erscheint, ist in Wirklichkeit immer bereits Verweis und als eine grundlegende Passivität zu verstehen, ohne dass dieser freilich eine originäre Aktivität (des göttlichen Wortes oder der göttlichen Gnade) *naturaliter* entspricht. Gerade im Hinblick auf Schleiermacher ergibt sich daher für Rosmini, dass die Christusoffenbarung durch «Totalität» und «Subsistenz» gekennzeichnet ist, wobei letztere als das «Ge-

---

<sup>35</sup> A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, hg. von F. EVAÏN, Città Nuova-Sodalitas Roma-Stresa 1981 (im folgenden: *AM*), 868. Tubaldo interpretiert Rosmini dahingehend, dass er die Seele wesenhaft als *Akt* interpretiert, welche nicht auf eine reine Funktionalität reduziert wird, sich aber dennoch signifikant vom scholastischen Verständnis absetze. Obwohl sich Rosmini von Descartes, Leibniz und den Idealisten absetze, habe er aufgrund der die Seele charakterisierenden Momente von Gefühl, Intuition usw. eine dezidiert sich in der Neuzeit ansiedelnde Position (vgl. I. TUBALDO, *La dottrina cristologica di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1954, 113f.).

<sup>36</sup> A. ROSMINI, *Brief 1641 an L. Gentili vom 18. März 1832*, in ders., *Epistolario completo*, 13 Bde., Casale Monferrato 1887-1894, IV, 236-239, hier 237.

<sup>37</sup> A. ROSMINI, *Teodicea*, hg. von U. MURATORE, Città Nuova-Sodalitas, Roma-Stresa 1977, 665.

<sup>38</sup> SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 67 (§ 121).

<sup>39</sup> TILLIETTE, *Gesù della fede*, 121.

<sup>40</sup> ROSMINI, *Degli studi*, 72.

<sup>41</sup> T. NONTE, *Selbstbewusstsein als Topos der Theologie. Zur anthropologisch vermittelten transzendentalen Christologie in der Glaubenslehre F. D. E. Schleiermachers*, Frankfurt a. M. 2000, 41.

fühl» der «Subsistenz der Wahrheit oder des göttlichen Wortes» verstanden wird.<sup>42</sup> Nur das Christusergeignis erschließt mithin, was sich in der gnadenhaften Vollendung der menschlichen Natur in jedem Menschen ereignet, wenn – wie gesagt – niemals auf gleiche Weise, wobei Rosmini genau diese *chalkedonische Differenz* deutlicher festhält als Schleiermacher.

Das Spezifikum der *chalkedonischen Differenz* bei Rosmini wird deutlich, wenn man der Tatsache Aufmerksamkeit schenkt, dass Rosmini zu seiner Zeit des Nestorianismus bezichtigt wurde, da die Unterscheidung zwischen Natur und Person dem klassischen katholischen Ansatz nicht einleuchtet: Ist nämlich in der Natur alles vorhanden, was die Person ausmacht, dann, so der Vorwurf, mache es nur einen formalen Unterschied aus, zwischen beiden zu trennen. Dies würde aber darauf hinauslaufen, die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus auf die psychologische Ebene zu reduzieren und sie eben nicht ontologisch zu denken. Aus diesem Grund nehme Rosmini, obwohl er das Gegenteil betone, im Grunde die Vorhandenheit zweier Personen in Christus an, mithin die nestorianische Häresie.<sup>43</sup> Was diese – wie mittlerweile herausgestellt – ungerechtfertigte Beschuldigung richtig zum Ausdruck bringt, ist das Differenzbewusstsein im rosminischen Ansatz: Darin setzt sich der Roveretaner von den Ansätzen etwa Schleiermachers und Rahners ab, welche den Nestorianismus als Grundproblem erkannten und dessen Widersprüchlichkeiten in der Bewusstseinsdimension aufheben, wodurch aber tendenziell die perfekte menschliche Dimension zum Ausdruck der göttlichen wird.<sup>44</sup> Dies bedeutet aber, dass bei beiden deutschen Denkern die empirische Erscheinungsweise Christi als Mensch eben nicht dessen Urbildlichkeit verstellen darf,<sup>45</sup> weswegen die «menschliche Natur in Christo unpersönlich sei ohne ihre Vereinigung mit der göttlichen, oder daß sie keine eigne Subsistenz habe, sondern nur durch die göttliche subsistiere».<sup>46</sup> In der Tat reicht für Schleiermacher dann auch eine «geistige Berührung» mit der menschlichen Natur Christi,<sup>47</sup> um an dessen Heilswerk teilzuhaben. Ebenso ist die Dimension der Geschichtlichkeit auch für Rahner untergeordnet, da sich die Einheit Christi als Bewusstseinsseinheit vollzieht, in welcher die menschliche Natur zu sich kommt – eine gewisse Eigenständigkeit dieser letzteren kann daher nicht nochmals gedacht werden, um die gottmenschliche Einheit der Person Christi nicht zu gefährden. So hebt denn auch Tilliette als charakteristisches Element der philosophischen Christologie

---

<sup>42</sup> A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, hg. von U. MURATORE, Città Nuova-Sodalitas, Roma-Stresa 1983 (im folgenden: AS), I, 213f. Dies bezeichnet Rosmini dann auch als das «gottförmige» oder «trinitarischförmige» Gefühl; vgl. ebd. I, 222.

<sup>43</sup> Diese wurde noch im Jahr 1955 in Rosmini diagnostiziert; vgl. P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1955<sup>2</sup>, 313.

<sup>44</sup> Vgl. J. MARIÑA, *Christology and anthropology in Friedrich Schleiermacher*, in dies. (Hg.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 151-170, hier 156, 168.

<sup>45</sup> Vgl. TILLIETTE, *La christologie idéaliste*, 75.

<sup>46</sup> SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 39 (§ 118).

<sup>47</sup> SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 69 (§ 121).

Rosminis vor allem «das Sein Christi, sein Fleischsein»<sup>48</sup> heraus. Es ist durchaus bezeichnend, dass Rosmini dies mit der «subjektiven Dimension» der Offenbarung verknüpft: mit anderen Worten, gegen ihre «Objektivierung» in den neuzeitlichen Denkern sucht Rosmini gerade durch die reale Inkarnation deren Subjektivität zu betonen: «Die göttliche Person des Wortes kann sich einem Individuum der menschlichen Natur subjektiv nur dadurch mitteilen, dass es sich in sie inkarniert». Und nur dadurch könne die «Menschheit Christi» «physisch und auf subjektive Weise» auf unsere Menschheit einwirken, «so wie ein Freund einem Freund gegenüber handelt und ein Bräutigam der Braut gegenüber».<sup>49</sup> Wie Grandis herausstellt, wird daher der Grund für die Bedeutung der Inkarnation bereits in der Anthropologie gelegt:<sup>50</sup> Die personale Einheit ist nicht dynamisch, sondern substantiell verstanden.<sup>51</sup> Dadurch ist Rosmini wie Rahner im Unterschied zu Schleiermacher, und auch Schellings, Kenotiker.

### III. CHRISTOLOGIE UND THEOSOPHISCHES SEINSDENKEN

Aus diesem Grund wird ein riskanter Blick ausgehend von Rosmini auf den späten Schelling interessant, da beide Denker fundamental im Differenzgedanken übereinkommen, wonach alles endliche Bewusstsein durch Differenz ausgezeichnet ist, da es seinen göttlichen Urgrund niemals einholen kann, auch nicht im religiösen Bewusstsein.<sup>52</sup> Damit wird die von Kasper mit Hans Urs von Balthasar bei Schelling eruierte Umkehrung Hegels, nicht «das Einzelne im Allgemeinen, sondern das Allgemeine im Einzelnen»<sup>53</sup> zu verorten, realisiert. Schelling betonte in der Tat, dass der Vollzug des Selbstbewusstseins Christi «gerade die Anerkennung des Vaters als Vater [ist], und dies besagt, daß er sich von einem anderen her versteht und so exemplarisch als vermittelnde Selbstbestimmung dargestellt werden kann, die vermittelte Selbstbestimmung möglich macht».<sup>54</sup> Bezeichnenderweise hebt auch Rahner diese Dimension hervor und macht sie für seinen Ansatz geltend, «Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christo-

---

<sup>48</sup> TILLIETTE, *Cristo sapienza*, 244.

<sup>49</sup> IVG 311 (Lez. 82). Dies ist auch die «subjektive Grundlage» im Sinne der «grundlegenden Erfahrung des erlösten Menschen», der trinitarischen Lehre.

<sup>50</sup> Vgl. G. GRANDIS, *Questioni di cristologia rosminiana*, in «La Scuola Cattolica», 117 (1989) 3-26, hier 18.

<sup>51</sup> Vgl. auch deutlich hierzu TUBALDO, *La dottrina cristologica*, 181.

<sup>52</sup> Vgl. C. DANZ, *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996, 46.

<sup>53</sup> W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Grünewald, Mainz 1965, 147.

<sup>54</sup> DANZ, *Die philosophische Christologie*, 55.

logie»<sup>55</sup> zu begreifen. Für Rosmini ist sodann Christus Exemplarursache, und zwar «eine Darstellung oder Realisierung dessen, woran sich andere annähern müssen».<sup>56</sup> Kasper formulierte gleichwohl hier die sich freilich aufdrängende Kritik, dass diese Konzeption Rahners zu universalistisch gefasst sei und die individuelle oder intersubjektive Dimension gerade nicht berücksichtigt habe.<sup>57</sup>

Diesbezüglich präsentiert Schelling eine andere Denkmöglichkeit. Für ihn ist klar, dass die «Präsenz [...] nichts Gegenständliches sein [kann], sondern nur eine ontologische Prozessualität, in der und aus der sich Bewußtsein als Prozessualität konstituiert. Das Bewußtsein ist so gleichsam von sich her der Spiegel, in dem sich das Absolute spiegelt».<sup>58</sup> Hierin wird die individuelle Dimension der schellingschen Christologie deutlich, wie sie in der Betonung des Gehorsams Christi gipfelt.<sup>59</sup> Was Schelling dabei deutlich macht, ist die bleibende Unvermischtheit der beiden Naturen, die *chalkedonische Differenz*, wie sie sich im Gehorsam bzw. in der konstitutiven Hinordnung des Sohnes an den Vater ausdrückt. Es ist mithin die Person des Sohnes das identische Subjekt, das sich in der Differenz von Göttlichkeit und Menschlichkeit setzt – wie Rosmini, so macht auch Schelling die Differenz am Personbegriff fest.

Doch bleibt diese schellingsche Perspektive an den Bewusstseinsbegriff gebunden, weswegen Christus dem Menschen immer nur ‚nachfolgen‘ kann, ihn freilich dadurch aus jener Situation befreiend, welche Schelling als die charakteristische Selbstentfremdung des Bewusstseins aufgrund der *Notwendigkeit*, sich selbst setzen zu müssen, befreit:<sup>60</sup> So muss der Sohn dem Menschen «in die Gottentfremdung folgen, selbst außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menschliche Bewußtseyn wieder in das Gott setzende zurückgebracht wird».<sup>61</sup> In der Tat konstituiert sich der Logos als wahrer Gott durch die Anerkennung, mithin durch die vollkommene Relationalität zum Vater. Der Gehorsam Christi bis zum Tod am Kreuz negiert die Differenz zu Gott, damit aber gleichzeitig das menschliche Bewusstsein erlösend und mithin dessen Differenz zu Gott anerkennend. Hier wird deutlich, inwiefern Schelling die *chalkedonische Differenz* insofern wahrhaft, als zwischen Menschlichem und Göttlichem unterschieden wird und es zu keiner Vermischung kommt («unverwandelt, unvermischt»), diese Differenz jedoch nicht die *Person Christi* bezeichnet, sondern ein Christus mit allen anderen Menschen vereinigendes Merkmal. Dadurch verliert jedoch das Christusgeschehen durch seine Konstitutivität für die Perfektion des Menschen seine freie Ursprünglichkeit: das Christusereignis wird konstitutiv für den «wahren Gott», wie er in jedem menschlichen Bewusstsein frei zur Realität kommen muss. Schelling kritisiert in der Tat die

---

<sup>55</sup> RAHNER, *Probleme*, 273, Anm. 19.

<sup>56</sup> AS II, 249.

<sup>57</sup> Cfr. KASPER, *Jesus*, 59.

<sup>58</sup> DANZ, *Die philosophische Christologie*, 40.

<sup>59</sup> Vgl. DANZ, *Die philosophische Christologie*, 84, 86.

<sup>60</sup> Vgl. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 2 Bde., WBG, Darmstadt 1966, I, 192.

<sup>61</sup> SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, I, 370.

Lehre von der «Annahme» der menschlichen Natur durch die Person Christi und somit habe «die menschliche Natur [...] nie abgesondert von dem Logos existiert».<sup>62</sup>

Rosmini vertritt hier explizit einen anderen Standpunkt, geht er doch von der Zeitgleichheit, aber dennoch der Eigenständigkeit der menschlichen Natur vor der Annahme durch den Logos aus. Was hier der Freiheit Christi in seiner menschlichen Natur einzigartige und daher erlösende Wirkung zuweist, ist nicht ein einzigartiger Gehorsam, sondern die Hoffnung auf den Vater selbst in der Verlassenheit am Kreuz.<sup>63</sup> Hier wird deutlich, worin sich die chaledonische Differenz bei Rosmini manifestiert. Nur dadurch wird es auch möglich, die Differenz eines jeden Menschen vom historisch einmaligen Fall der Einzigkeit Christi zu denken.<sup>64</sup> Doch wird diese Differenz nur im Blick auf Christus auch ihre anthropologische Bedeutung deutlich – andernfalls würde sie mithin anthropologisch nicht auf gleiche Weise wahrgenommen werden. Hierin wird die Person deutlich als höchste Aktivität, welche nur als eine fundamentale Passivität letztlich beschreibbar bleibt.

Diese Differenz artikuliert sich dahingehend, dass Rosmini in Christus zwei «Ich» annehmen kann, ohne dass damit eine Duplizität der Personen einhergeht. Im Falle Christi gilt darum nicht, was aus der menschlichen Erfahrung resultiert, nämlich dass «jedes Ich [...] eine Person» ist: «Das menschliche Ich [...] ist [in Christus] mit einem anderen Ich, dem göttlichen Ich, verbunden [...] das menschliche Ich in Christus ist jedoch nicht Person».<sup>65</sup> Es sei damit möglich, bewussten Individuen ein Ich-Zentrum, jedoch nicht die Personalität zuzusprechen.<sup>66</sup> Damit existiert in Christus eine selbstbewusste menschliche Natur, welche jedoch nicht Person ist.<sup>67</sup> Rosmini gibt mithin nicht den menschlichen Willen und die menschliche Freiheit zugunsten der göttlichen auf, sondern geht davon aus, dass diese vom personalen Prinzip des Logos gesteuert werden; mit anderen Worten ist die menschliche Individualität, nicht jedoch die Autonomie des irdischen Menschen Jesus gewahrt.<sup>68</sup> Wenn man nicht die Konstitution der Person bei Rosmini im Blick hat, muss auch die bewusstseins-

---

<sup>62</sup> SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 158.

<sup>63</sup> Vgl. ROSMINI, *Brief an Gentili*, 238; IVG 247 (*Lez.* 64).

<sup>64</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., a c. di M. A. RASCHINI e P. P. OTTONELLO, Roma-Stresa 1998-2002, 1259.

<sup>65</sup> ROSMINI, *Brief an Gentili*, 237; vgl. IVG 310 (*Lez.* 82). So besteht in Rosmini Identität zwischen dem «Ich» und dem «Prinzip, welches Ich sagt» und damit die Selbstidentität zum Ausdruck bringt (*AM* 809).

<sup>66</sup> «Bei genauerem Hinsehen besteht jedoch kein Widerspruch in der Vorstellung, dass es ein intellektives Prinzip in einem Selbstbewussten Individuum gibt und es dennoch nicht dessen höchstes Prinzip ist. In diesem Fall können jene intellektiven Prinzipien richtigerweise Ich genannt werden, aber nicht Person» (*AM* 837).

<sup>67</sup> Vgl. TUBALDO, *La dottrina cristologica*, 72.

<sup>68</sup> Vgl. TUBALDO, *La dottrina cristologica*, 91, 142.

theoretische Behauptung der hypostatischen Union häretisch erscheinen.<sup>69</sup>

Die schellingsche Christologie hat das Problem, den wirklichen Freiheitsvollzug immer nur durch die Negation des Realen denken zu können, da hier das Selbstbewusstsein entfremdet ist:<sup>70</sup> «Christus bürgt gewissermaßen für die Konsistenz der Welt».<sup>71</sup> Doch gibt sie den entscheidenden Hinweis darauf, wie eine Christologie ohne entsprechenden Geschichtsbegriff, ohne die Idee einer «übergeschichtlichen Geschichte»<sup>72</sup> nicht gedacht werden kann. Bei Rosmini wird indes die Realität in ihrer Individualität und in ihrem Selbstbewusstsein als individualisierte angenommen, wodurch sich diese konstitutiv in ihrem Transzendenz- und Geschichtsbezug realisiert: Die *chalkedonische Differenz* wird damit anthropologisch relevant und erschließt diese beiden Dimensionen gerade in ihrer personalen Valenz.

#### IV. SCHLUSS

Freilich konnte nur in groben Linien angedeutet werden, welches komplexes Programm sich hinter der philosophischen Christologie Rosminis verbirgt. Es handelt sich um ein Denken vom chalkedonischen Dogma her, welches dessen doppelt negative Formulierung zu einer anthropologischen Grunderkenntnis ummünzt: Erst unter der Hypothese, vom Dogma her zwischen subjektivem Bewusstsein und Person zu trennen, ergibt sich die Möglichkeit, den philosophischen Transzendenzbezug wie auch das Geschichtsverständnis konsequent personalistisch auszulegen. Dabei muss freilich nicht die Christologie vorausgesetzt werden; es genügt, die chalkedonische Differenz als theoretische Arbeitshypothese rein philosophisch-begrifflich einzuführen. Auf diese Weise wird deutlich, inwiefern die philosophische Christologie ein personalistisches Denkparadigma in der praktischen Philosophie ermöglicht. Nicht nur das gesamte rosminische Denken ist von dieser Matrix durchzogen – im Gegensatz zu den transzendentalphilosophischen und idealistischen Ansätzen philosophischer Christologie kommt es hier nicht zu einer philosophischen Vereinnahmung des Dogmas, andererseits wird aber auch nicht das Dogma zur Beurteilung philosophischer Ergebnisse instrumentalisiert. Damit bietet Rosmini die Möglichkeit, die mittlerweile beiseite geschobene philosophische Christologie neu zu rehabilitieren.

[krienke@rosmini.de](mailto:krienke@rosmini.de)

(Istituto di Studi filosofici, Facoltà di Teologia di Lugano)

---

<sup>69</sup> Vgl. hierzu der bereits genannte P. PARENTE, *A proposito della Cristologia di Rosmini*, in «La Rocca», 15 aprile 1950, 3.

<sup>70</sup> Vgl. DANZ, *Die philosophische Christologie*, 145f.

<sup>71</sup> TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 39.

<sup>72</sup> SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 35.