

Gianluca De Candia

Kölner Hochschule für Katholische Theologie

gianluca.decandia@khkt.de • ORCID-ID: 0009-0009-1940-763X

„Nur die Freiheit geht der Freiheit voraus“

Existenz und Christentum in der Philosophie Luigi Pareysons

DOI: 10.35070/ztp.v148i3.4339

Zusammenfassung: Luigi Pareyson (1918–1991) bestimmt das wesentliche Vermächtnis des Existenzialismus in der scharfen Opposition von Positivem und Negativem, die als unüberbrückbare Alternative erscheint und nach seiner Auffassung aus dem Zerfall des hegelschen Systems hervorgegangen ist. In dieser Perspektive liest er die Existenzphilosophie Søren Kierkegaards, in der die Begriffe von Opposition und Unermesslichkeit zwischen Endlichem und Absolutem nebeneinanderstehen und durch die „dialektische Theologie“ Karl Barths neue Aktualität gewinnen. Dem setzt er jedoch die These einer wechselseitigen „Implikation von Negativem und Positivem“ entgegen, die er als Dialektik von Unermesslichkeit und Teilhabe im Spannungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz entfaltet. Diese Denkfigur prägt seinen „ontologischen Personalismus“ sowie seine philosophische Hermeneutik und findet – im Rückgriff auf Schellings späte „positive“ Philosophie – ihren Höhepunkt in der Einsicht, dass auch Gottes Freiheit untrennbar an das Problem des Negativen gebunden bleibt. Daraus resultiert eine radikale Revision der traditionellen metaphysischen Gottesbegriffe, die Pareyson als „begrifflichen Anthropomorphismus“ entlarvt. Zugleich eröffnet er damit zentrale Problemfelder im Blick auf den Gott der christlich-religiösen Erfahrung; insbesondere hinsichtlich der göttlichen Freiheit im Verhältnis zum Bösen und Leiden sowie im Blick auf die Tragweite des „Wortes von der Versöhnung“ (2 Kor 5,19) als hermeneutischem Schlüssel einer universalistischen Deutung christlicher Existenz.

Schlagwörter: Luigi Pareyson, F. W. J. Schelling, Søren Kierkegaard, Karl Barth, Immanenz-Transzendenz-Verhältnis, positive und negative Philosophie, Freiheit Gottes

Es ist kein seltenes Phänomen, dass Schüler die Erfolge ihrer Lehrer übertreffen – so auch im Fall von Gianni Vattimo und Umberto Eco, deren internationale Anerkennung die ihres Turiner Professors, Luigi Pareyson (1918–1991), übertraf.¹ Dennoch zählt Pareyson neben Hans-Georg Gadamer und Paul Ricœur zu den großen modernen Vertretern der philosophischen Hermeneutik² sowie zu den ersten italienischen Philosophen, die das Werk von Karl Jaspers, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Søren Kierkegaard, Karl Barth und Martin Heidegger kritisch rezipierten. Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte er sich mit dem Existenzialismus auseinander, genauer mit der durch Karl Jaspers vermittelten Existenzphilosophie Kierkegaards – eine Entwicklung, die dem französischen *existentialisme* um Jahrzehnte vorausging.

Heute ist nahezu unbestritten, dass der Existenzialismus als ein „Denken der Krise“ aus dem Zerfall des Hegelianismus hervorgegangen ist. Zu dem Zeitpunkt jedoch, als Pareyson diese Zusammenhänge erkannte, war eine solche Einsicht in Italien alles andere als selbstverständlich. Trotz des Auseinanderbrechens des auf Vernunft gegründeten Ideals einer Synthese zwischen Endlichem und Absolutem erkennt Pareyson – so seine Grundthese – in den nachfolgenden Generationen das Fortbestehen einer Opposition von Negativem und Positivem, die nun als unüberbrückbar gilt – und dies in beide Richtungen. Einerseits führt bei Ludwig Feuerbach

¹ Für die historische Arbeit ist es ebenso nicht unüblich, lang vernachlässigte Beiträge ins öffentliche Bewusstsein zu rücken. Im Rahmen eines von mir geleiteten DFG-Projekts konnte in den letzten Jahren die Übersetzung der Hauptwerke Luigi Pareyson ins Deutsche realisiert werden. Vgl. hierzu Luigi Pareyson, *Vom Staunen der Vernunft*, hg. und teilw. übers. von Gianluca De Candia, mit einem Vorwort von Gianni Vattimo, Münster 2021; ders., *Wahrheit und Interpretation*, hg. und übers. von Gianluca De Candia, mit einer Einführung von Claudio Ciancio und Ugo Perone (PhB 761), Hamburg 2023; ders., *Die Existenzphilosophie und Karl Jaspers*, hg. und übers. von Giovanni-Battista Demarta, mit einem Geleitwort von Gianluca De Candia, Mailand 2023; ders., *Ästhetik. Theorie der Formativität*, hg. und übers. von Giovanni-Battista Demarta, mit einem Geleitwort von Gianluca De Candia, Mailand 2024; ders., *Ontologie der Freiheit. Das Böse und das Leid*, hg. und übers. von Giovanni-Battista Demarta, mit einem Geleitwort von Gianluca De Candia und zwei Begleitaufsätzen von Gianni Vattimo und Francesco Tomatis, Mailand 2025. Außerhalb der DFG-Förderung ist zudem erschienen: ders., *Dostojewski. Philosophie, Roman und religiöse Erfahrung*, hg. von Felix Miericke, übers. von Andrea Messner, mit einem Vorwort von Ugo Perone, Berlin 2022.

² „[In der hermeneutischen Reflexion] ist mir niemand zum Lehrer geworden; ich habe sie ausschließlich aus eigenem Antrieb entwickelt, und zwar seit dem Ende der Vierziger und dem Beginn der Fünfziger Jahre – zu einer Zeit, als weder Gadamer noch Ricœur ihre Interpretationstheorien formuliert hatten. Gewiss muss gesagt werden, dass wir drei uns im selben spekulativen Umfeld bewegten: der Philosophie Heideggers und dem Existenzialismus im weiteren Sinne – und vielleicht auch der Lektüre Diltheys, die jedem Heideggerianer besonders vertraut ist“ (Luigi Pareyson, *Filosofia e verità (intervista a cura di Marisa Serra)*, in: StCatt 193 [1977], 5–13, hier 6 [Übers. G.D.C.]).

die Verteidigung des Endlichen zwangsläufig zur Verwerfung metaphysischer Übersinnlichkeit und zur Reduktion der Gottesvorstellung auf das Endliche, was mit einer radikalen Religionskritik einhergeht. Andererseits bewirkt bei Kierkegaard und Barth die Behauptung des Unendlichen eine Negativierung des Endlichen, wodurch der Vorrang des Glaubens gegenüber der Philosophie geltend gemacht wird.

Als Gegenentwurf zu dieser Opposition von Negativem und Positivem bzw. Endlichkeit und Absolutem entwickelt Pareyson, wie im Folgenden deutlich wird, das Konzept einer „Implikation von Negativem und Positivem [implicanza di negativo e positivo]“³, die seiner Ansicht nach das zentrale Vermächtnis des Existenzialismus für die nachfolgende Philosophie bildet. Gegensätze seien untrennbar als wechselseitig aufeinander bezogen zu denken: Der eine gewinnt seine Bedeutung aus dem anderen, sodass das Negative zur Voraussetzung des Positiven wird – und umgekehrt. Diese Implikation hebt folglich die Vorstellung auf, man könne das Positive ohne das Negative, das Sein ohne das Nichts, das Gute ohne das Böse denken. Diese doppelwertige Logik als Überwindung einer rein oppositiven Gegenüberstellung prägt seine Dialektik von Unermesslichkeit und Teilhabe und mündet schließlich in der Erkenntnis, dass auch die Freiheit Gottes untrennbar mit dem Problem des Bösen verbunden ist – eine Einsicht, gewonnen aus der Auseinandersetzung nicht nur mit Kierkegaard und Barth, sondern auch mit der Spätphilosophie Schellings.⁴

Damit ist der Bezugsrahmen umrissen, in dem der Turiner Philosoph das Verhältnis von Existenz und Christentum entfaltet und welches er in biographischer Retrospektive⁵ in seiner Frühphase als „ontologischen Personalismus“ und in seiner Spätphilosophie als „Ontologie der Freiheit“ bzw. „philosophische Hermeneutik der religiösen Erfahrung“⁶ bezeichnete.

³ Vgl. ders., *Studi sull'esistenzialismo*, Florenz 1943, 149 (Übers. G. D. C.).

⁴ Zusammen mit dem in Rom tätigen Jesuiten Xavier Tilliette SJ (1921–2018) zählt Pareyson zu den Protagonisten der Schelling-Renaissance in Italien. Bis zur Schelling-Tagung anlässlich des 100. Todestages im Jahr 1954 in Bad Ragaz war Schellings Werk in Italien und Deutschland nur marginal präsent, während Hegel die Debatte dominierte. Die Wahl Schellings durch Pareyson stellte dabei eine bewusste antihegelianische Haltung dar, die sich an Pascal, Kierkegaard, Barth und Dostojewski orientierte und sich zugleich gegen Feuerbach und Marx positionierte (vgl. hierzu auch ders., *Dostojewski*). Auch Karl Barth verweist im Vorwort zur zweiten Auflage seines Kommentars zum Römerbrief neben Kierkegaard ausdrücklich auf Dostojewski (Karl Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung* (1922), hg. von Cornelis von der Kooi und Katja Tolstaja [Gesamtausgabe 2/47], Zürich 2010, 7).

⁵ Vgl. die Einleitung zur fünften Auflage in Luigi Pareyson, *Esistenza e Persona*, Genua 1985 (1. Auflage: Turin 1950), 5–8.

⁶ Vgl. Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 93–166 (Übers. G. D. C.). Vgl. auch Luigi Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in: *Giornale di Metafisica*, 6 (1984), 284–314.

1 Unermesslichkeit und Teilhabe: Die Dialektik von Pareysons personalistisch-ontologisch angelegtem Existenzialismus

In seiner Qualifikationsschrift *La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers* (1939) und dezidiert in den *Studi sull'esistenzialismo* (1943)⁷ greift Pareyson Kierkegaards Definition des Menschen als Selbst auf – als „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“⁸, eine Koinzidenz von Selbst- und Fremdbezug. Berühmt ist eine zentrale Stelle aus *Die Krankheit zum Tode*, in der Kierkegaard schreibt:

Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. [...] Verhält sich hingegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist das Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.⁹

Die bloße Wahrnehmung der inneren Widersprüche, die den Einzelnen durchziehen, konstituiert für Kierkegaard das „eigentliche ‚Selbst‘“¹⁰ noch nicht. Vielmehr versteht er das „Missverhältnis in dem Verhältnis zur Synthese“¹¹ als eine weitverbreitete, jedoch uneigentliche Existenzweise. Der Zugang zum authentischen Selbst eröffnet sich dem Einzelnen erst, wenn er sich selbst gegenübertritt – in einer Bewegung, die gleichermaßen Selbstabstand und Selbstwahl verlangt –, und sich der Frage nach dem bloßen „dass“¹² seines eigenen Daseins stellt. In der Deutung dieses „dass“, in der Meditation und Wille ineinandergreifen, erkennt Kierkegaard den Weg wahrer Selbstwerdung, der schließlich zum Glauben als „qualitative[m] Sprung“¹³ führt bzw. nur durch den Glauben vollendet wird.

Kierkegaards Dreistadienlehre der Existenz – das ästhetische, das ethische und das religiöse Stadium – ist bekanntlich im deutlichen Gegensatz zur hegelianischen triadischen Dialektik zu verstehen. Während für Hegel die dialektische Versöhnung der Gegensätze nur gedacht werden kann,

⁷ Luigi Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers*, Neapel 1939; ders., *Studi sull'esistenzialismo*, Florenz 1971.

⁸ Vgl. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, in: ders., *Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst*, hg. von Hermann Diem und Walter Rest, übers. von Walter Rest, Günter Jungbluth und Rosemarie Lögstrup (*Die Krankheit zum Tode* u. a.), München 2007, 25–178, hier 31.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ders., *Der Begriff der Angst*, in: ders., *Die Krankheit zum Tode* u. a., 445–640, hier 535.

¹¹ Ders., *Die Krankheit zum Tode*, 34.

¹² „Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was ist aber das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält: das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (Ders., *Die Krankheit zum Tode*, 31 [Herv. G. D. C.]).

¹³ Ders., *Der Begriff der Angst*, 575.

wenn eine Einheit der Trennung vorausgeht – eine Einheit im absoluten Geist, deren geschichtliche Manifestation vom Begriff des Geistes her phänomenologisch erschlossen wird –, setzt Kierkegaard an dem entgegengesetzten Punkt an. Bei ihm vollzieht sich der existenzielle Umschlag nicht in der Sphäre der Idee und abstrakten Subjektivität und daher nicht mit Notwendigkeit, sondern *in individuo*, im Einzelnen selbst, durch einen Glaubenssprung zwischen absoluter Negation und absoluter Affirmation Gottes, aus dem voluntativ-reflexive *Entscheidungen* hervorgehen. Ob Selbstwerdung im Sinne eines angemessenen Verhältnis zu sich selbst gelingt, hängt für Kierkegaard davon ab, wie der Einzelne sich zu seinem Grund verhält, und hier gilt das „Entweder-Oder“: Entweder ist das Selbstverhältnis von sich selbst oder von einem Anderen – Gott als Schöpfer – gesetzt.¹⁴ Anders gewendet: Die Fähigkeit des Menschen, in Freiheit und Selbstbestimmung zu sich selbst zu gelangen, ist zwar das höchste Gut, kann aber nur von Gott gestiftet werden. So vollzieht sich bei Kierkegaard die Existenzphilosophie durch einen Sprung in die Religionsphilosophie und ist ohne diese nicht zu begreifen.

Diese disjunktive Gegenüberstellung von Negativem und Positiven bzw. Mensch und Gott spiegelt sich nach Pareyson in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths wider. In einer Zeit, als Barths „Römerbrief“ in Italien noch kaum bekannt war, sah Pareyson darin „den Schlüssel zum Verständnis einer ganzen Welt, aus der der Existenzialismus hervorgegangen ist“¹⁵. Dies überrascht, da Barth wegen seines Theozentrismus und der nur geringen Berücksichtigung von Geschichtlichkeit und menschlicher Situation schwerlich dem Existenzialismus zugeordnet werden kann. Jedoch trägt seine dialektische Theologie dieselbe fundamentale Spannung in sich, die Barth selbst – mit Bezug auf Kierkegaard – als „den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit“¹⁶ beschreibt und in den Themen des Negativen sowie der paradoxen Implikation das Echo des

¹⁴ Vgl. ders., *Die Krankheit zum Tode*, 31f.: „Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, muss entweder sich selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist doch wiederum ein Verhältnis, welches sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen verhält“.

¹⁵ Luigi Pareyson, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in: ders. u. a. (Hg.), *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini* (FS Gustavo Bontadini), 2 Bde., Milano 1975, Bd. 1, 227–247, hier 247 (Übers. G. D. C.).

¹⁶ Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, 16f.: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden‘“.

Existentialismus hörbar werden lässt.¹⁷ Barth versteht nämlich Christus als das „Ja“ Gottes zum „Nein“ des Menschen bzw. das „Wort von der Versöhnung“ (λόγος τῆς καταλλαγῆς [2 Kor 5,19]), als göttliche Verneinung der adamitischen Negation, wodurch die göttliche Verneinung zur absoluten Position wird. Die Bejahung ereignet sich aus der wechselseitigen, nicht ableitbaren Implikation zweier Negationsformen. So schreibt Pareyson in Bezug auf Barth: „Ich bin ich, insofern ich nicht ich bin: Das Sein des neuen Menschen setzt sich nur als unser Nicht-Sein“¹⁸. Diese paradoxe Implikation, die sich jeglicher historischen Verfügbarkeit und Überprüfbarkeit entzieht, ist für Barth Resultat – oder genauer das Wunder – eines freien Entschlusses Gottes in Jesus Christus.

Diese evangelisch-lutherischen und reformierten Traditionen üben zwar eine große Faszination auf Pareyson aus, er bleibt ihnen gegenüber jedoch kritisch. Nach Pareyson folgen Kierkegaard und Barth und – mit gewissen Einschränkungen – auch Karl Jaspers¹⁹ einem ähnlichen Prinzip: Es geht um eine transepistemische Implikation von Negativität und Positivität, die jedoch Relata wie Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit sowie Mensch und Gott als absolut disjunkt und unüberbrückbar behandelt. Anders gewendet: „Das Negative fordert das Positive nicht ein, sondern impliziert es; es wird nicht erst zum Positiven, sondern ist es“²⁰. Kierkegaards „Krankheit zum Tode“ wird paradoxerweise zur Quelle des Lebens, bei Jaspers führt das „Scheitern“ der Existenz in den „Grenzerfahrungen“ zur Positivität der Transzendenz, und das „Nein“ des Menschen bei Barth wird durch das „Ja“ Gottes in Jesus Christus endgültig beantwortet. Hier bringt Pareyson seine kritische Rückfrage vor:

Können das Thema der Opposition und das Thema der Unermesslichkeit nebeneinander bestehen, oder schließen sie sich notwendig gegenseitig aus? Es scheint, dass hier die gegenseitige Ausschließung gilt: Denn die Unermesslichkeit von Ewigkeit und Zeit zu erklären, bedeutet nichts anderes, als die Nicht-Relationalität beider Termini zu behaupten, während die Behauptung ihrer Opposition deren Relationalität voraussetzt. Wenn es zutrifft, dass zwischen beiden Termini keinerlei Kontinuität oder Kontiguität besteht, dass also zwischen ihnen überhaupt kein *Verhältnis* gegeben ist, dann kann es nicht

¹⁷ Vgl. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, 177.

¹⁸ Ebd., 98.

¹⁹ Zentral hierfür ist der Terminus „Grenzsituation“, den Karl Jaspers erstmals 1919 in der *Psychologie der Weltanschauungen* einführt (Berlin 1964, 229–280) und später in veränderter philosophischer Akzentuierung in *Philosophie*, Bd. 2: *Existenzerhellung* weiter ausarbeitet (Berlin 1973, 201–254).

²⁰ Ugo M. Ugazio, *Pareyson interprete di Heidegger*, in: AF 59 (1989), 93–102, hier 98.

wahr sein, dass sie sich gegenseitig verneinen, dass also zwischen ihnen ein *Verhältnis* der Opposition bestünde.²¹

Als Alternative zu dieser Dialektik von Opposition und Implikation stellt Pareyson die Dialektik von Unermesslichkeit und Teilhabe in den Mittelpunkt. Auch Pareyson betrachtet das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem als „intransitiv“²², da das Absolute nicht vom Endlichen bzw. das Ewige nicht vom Zeitlichen abhängig ist.²³ Dabei schreibt er jedoch der Endlichkeit keinen ausschließlich negativen Charakter zu; ebenso versteht er Transzendenz nicht bloß als Opposition zur Immanenz. Die Person begreift er vielmehr als „unzureichend, aber nicht negativ, positiv, aber nicht ausreichend“²⁴. Diese Spannung gründet sich auf eine ontologische Differenz, durch die die Person als ontologischer Bezug zum Sein bzw. zur Transzendenz begriffen wird. Was also bei Kierkegaard erst im Vollzug des Glaubens ersichtlich wird, nämlich ein Selbstverhältnis, das sich vom Absoluten her begründet weiß, deutet Pareyson als einen dem Selbst gleichursprünglichen Akt. Damit nimmt Pareyson auch eine kritische Position gegenüber Martin Heidegger ein, dessen Verdienst er jedoch darin sieht, das Konzept des ontologischen Verhältnisses in der Philosophie der Zeit „wiederbelebt und verstärkt“²⁵ zu haben.

Auch für Heidegger liegt das Wesen des Menschen – wie bereits für Kierkegaard – nicht in einem *quid*, sondern in der Existenz. Diese wird sowohl als Seinsweise des Daseins als auch als seinserschließendes Verstehen erklärt.²⁶ Pareysons kritische Aufmerksamkeit richtet sich dabei insbesondere auf das zirkuläre Vorkommen des Terminus „Sein“ bei Heidegger, in der er die darin angelegte solipsistische „Selbstgenügsamkeit des Daseins“²⁷ offenlegt und zu überwinden sucht. In seinen Worten:

In den Thesen zur Auslegung von Dasein und Existenz begegnet das Wort ‚Sein‘ je zweimal. Wie immer der Begriff des Daseins entfaltet wird [...] immer schon zeigt sich ein Doppel, gegründet im zweifachen Vollzug des Terminus Sein. So etwa: das Sein zu erfragen ist eine Seinsweise des Daseins; und dieser Aussage entspricht die andere: Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Daraus erschließt sich: Die Struktur des Daseins ist ihrem

²¹ Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, 202 (Übers. G. D. C. [Herv. im Original]).

²² Ders., *Ontologie der Freiheit*, 442f. Pareyson nimmt dort Bezug auf die „Ekstase der Vernunft“ bei Schelling, worauf später noch eingegangen wird.

²³ Vgl. ders., *Wahrheit und Interpretation*, 47.

²⁴ Ders., *Esistenza e persona*, Turin 1966, 146 (Übers. G. D. C.).

²⁵ Ders., *Wahrheit und Interpretation*, 5.

²⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe 1/2), Frankfurt a. M. 1977, 16: „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist“ (Herv. im Original).

²⁷ Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, 179 (Übers. G. D. C.).

Wesen nach zirkulär. Doch diese Zirkularität führt nicht zur Geschlossenheit, nicht zur Verhärtung in sich selbst, sondern sie ist gerade das, was das Dasein offen hält, exzentrisch macht, und es so zum Austragungsfeld jeglicher philosophischen Fragestellung werden lässt.²⁸

Entgegen der Unmöglichkeit, das Endliche bzw. die Zeitlichkeit zu überschreiten, interpretiert Pareyson die Seinsweise des Daseins als ein ursprüngliches, ontologisch fundiertes Verhältnis zum Sein bzw. zur Transzendenz. Die Intransitivität des Seins bzw. die Unermesslichkeit zwischen Endlichem und Unendlichem, die nach Pareyson die zentrale Idee der Existenzphilosophie darstellt, wird somit durch den Grundimpuls des Personalismus erweitert.

Vor diesem Hintergrund entwickelt er in einer Reihe von Schriften zwischen 1942 und 1949 – die 1950 unter dem Titel *Esistenza e persona* veröffentlicht wurden – seine Konzeption eines „ontologischen Personalismus“. Darin beschreibt er das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz als „implizierende Unermesslichkeit“ – eine Begrifflichkeit, die stets im Modus eines Oxymorons präsent bleibt.²⁹

Einerseits bewahrt nämlich Pareyson die negative und paradoxe Dialektik zwischen zwei ontologisch heterogenen Größen wie Immanenz und Transzendenz, Zeit und Ewigkeit. Andererseits erweitert er diese Dialektik durch die Einführung eines Teilhabeprinzipts, genauer durch das Konzept der „Solidarität“ zwischen Person und Wahrheit. Solidarität ist eine differenzbewahrende Kategorie, da sie ein Gegenüber voraussetzt: Niemand kann mit sich selbst solidarisch sein. Diese Solidarität von Person und Wahrheit ist daher nicht irenisch zu verstehen, wie es in einer französischen Variante des Personalismus tendenziell der Fall wäre, denn die Spannungen zwischen Ich und Selbst sowie zwischen Selbst, Anderem und Gott und zwischen Glauben und Vernunft werden dort überwiegend als bereits versöhnt dargestellt. Die *ontologische* Grundlegung des Perso-

²⁸ Ebd., 215f. (Übers. G. D. C. [Herv. im Original]).

²⁹ Der Begriff „Implikation“ bezeichnet in der Logik das notwendige Verhältnis zwischen zwei Aussagen, genauer zwischen einem Antezedens und seiner Konsequenz, das sowohl auf formaler als auch materieller Ebene – etwa im Ursache-Wirkungs-Zusammenhang – bestehen kann. Wenn Pareyson jedoch die Implikation zwischen Immanenz und Transzendenz beschreibt, versteht er darunter keine Einebnung der ontologischen Differenz zwischen zwei radikal unermesslichen Größen. Vielmehr möchte er damit ihre Biimplikation bzw. ihren wechselseitigen Bezug gemäß seiner zweiwertigen Logik hervorheben, nach der das eine ohne das andere – etwa die Ewigkeit ohne die Zeit – undenkbar bleibt. Claudio Ciancio hat diese Denkfigur bei Pareyson als „Dialektik des Paradoxons“ vertieft (vgl. Claudio Ciancio, *Il paradosso della verità*, Turin 1999), während Luca Ghisleri ihren analogischen Gehalt in den Vordergrund gestellt hat (Luca Ghisleri, *Essere, analogia, libertà*, Mailand 2024). In beiden Fällen wird die „Analogie des Seins“ als „Analogie der Freiheit“ gefasst.

nalismus durch Pareyson bedeutet nicht, dass die Beziehung des Selbst zu seinem Grund bereits *ontisch* oder hermeneutisch – also quasi als vorausgesetzter Zustand vor jeder existenziellen Verzweiflung – abgesichert wäre.

Vielmehr ist die Solidarität der Person mit der Transzendenz ein nicht-reduzierbares, ontologisch fundiertes und geschichtlich bedingtes Ausgerichtet-Sein auf eine absolute Differenz³⁰ – und damit auf jede andere Differenz, zunächst die eigenen Differenzen innerhalb der Dialektik von Ich und Selbst, Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft, Sein und Handeln, Sein-Sollen und Glück, dann jene zum Anderen, zur Geschichte, zur Religion und zu Gott. Die Existenz fragt nach der Transzendenz, noch bevor sie überhaupt die theoretische Frage darüber stellt – und sie tut dies in einer Weise, die mit ihrer eigenen existenziellen Extrovertiertheit untrennbar verbunden ist. Die Unermesslichkeit bestimmt folglich die spannungsvolle Beschaffenheit dieser Teilhabe, welche sich weder auf das konventionelle Subjekt-Objekt-Schema noch auf triadisch-versöhnende dialektische Modelle reduzieren lässt.

Welche Erkenntnisform eignet sich, um die implizierende Unermesslichkeit von Person und Wahrheit sowie den Übergang vom *ontologischen* zum *ontischen* Seinsverhältnis angemessen zu erfassen? Für Kierkegaard war diese Erkenntnisform der Glaubensakt, der sich nur durch Erzählung und Meditation veranschaulichen lässt; bei Pareyson handelt es sich hingegen dezidiert um die Interpretation. Das Seinsverständnis ist wesentlich interpretativ, das heißt, es ist untrennbar von der persönlichen, historisch situieren Antwort des Hörens auf das Sein.³¹

Das Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz – bzw. zwischen Person und Wahrheit – als unermesslich zu bezeichnen, bedeutet, diese Beziehung weder als Faktizität noch fideistisch als rein subjektiven Akt zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine ontologische Grundstruktur, die wesentlich als die Wirklichkeit zu begreifen ist, die der interpretativen,

³⁰ In diesem Sinne ist Transzendenz nicht als ein äußerlich lokalisierbares „Jenseits“ zu verstehen, sondern als „Darüber-hinaus“ (it. *ulteriorità*); also als immanente, wenn auch unermessliche Dimension des personalen Vollzugs zu deuten: als existenzielle Interpretation dessen, was sich in der faktischen Dialektik des Selbst artikulieren will. Pareyson schreibt: „[Der Mensch] ist ‚ontologischer Bezug‘ in dem Sinne, dass sein Sein komplett und restlos darin besteht, im Verhältnis zu diesem Sein zu stehen. [...] [A]ls Bezug zum Sein ist er immer mehr als sein eigenes Sein, und als reales und athematisches Wahrheitsbewusstsein weiß er immer darum, bevor er dies erkennt, sodass man paradoxerweise sagen kann, dass er existiert, bevor er existiert“ (Pareyson, *Vom Staunen der Vernunft*, 73).

³¹ Dieses hermeneutische Geschehen wird von Pareyson als „Formativität“ bezeichnet, die „allgemein der gesamten Erfahrung innewohnt und – sofern sie angemessen spezifiziert wird – das konstituiert, was wir eigentlich ‚Kunst‘ nennen“ (Pareyson, *Ästhetik*, 9). Dabei fasst Pareyson unter dem Einfluss Goethes einen Gestaltungsprozess ins Auge, genauer „ein solches ‚Machen‘, das die ‚Machungsweise‘ erfindet, während es macht“ (ebd.).

persönlichen Freiheit anvertraut ist. Diese Konzeption bildet die Grundlage von Pareysons ontologischer Hermeneutik, in der die Dialektik von Unermesslichkeit und Teilhabe als Dialektik von „Unerschöpflichkeit“ und „Besitz“ der Wahrheit erklärt wird.³² Sie wird ausführlich in den beiden Hauptwerken *Estetica. Teoria della formatività* (1954) sowie *Verità e interpretazione* (1971) behandelt und kann hier nicht weiterverfolgt werden.³³ Stattdessen richtet sich der Fokus nun auf Pareysons Spätphilosophie, in der die zuvor skizzierte Kritik an Kierkegaard und Barth durch die Aufnahme der späten Philosophie Schellings eine vertiefte theoretische Artikulation annimmt.

2 Die Implikation von Negativem und Positivem in Gott selbst: Der „tollkühne“ Diskurs über die Freiheit Gottes im Ausgang der Spätphilosophie Schellings

Mit seiner Dialektik entgegengesetzter Momente wie Sein und Nichts, Bestimmung und Negation, Endlichem und Absolutem sowie Begriff und Geschichte zielte Hegel darauf ab, der kulturellen Grundtendenz der Subjektivierung entgegenwirken, die seit der Aufklärung auftrat und welche selbst die Seinslehre erfasst hatte. Gleichzeitig reagierte er auf die intimistische Selbstbezogenheit des Pietismus bzw. auf die Verlegung der „Religion“ in die Innerlichkeit.³⁴ Die „Subjektivierung der Religion“ und die „Säkularisierung der Philosophie“ sind zwei Tendenzen, die mit der Krise des Hegelianismus erneut hervortreten; symbolisiert auf der einen Seite durch Kierkegaard, auf der anderen durch Feuerbach und Karl Marx.

Das 19. Jahrhundert brachte jedoch eine weitere philosophische Perspektive hervor, die sich vor allem in der Spätphilosophie Schellings abzeichnet. Indem Schelling dem Sein den Vorrang vor dem Denken gibt, Freiheit nicht mehr nur als „Eigenschaft“ des Menschen, sondern vielmehr den Menschen als ein „Eigentum“ der Freiheit begreift³⁵ und ein

³² Einer der Ersten, die im deutschsprachigen Raum eine Rekonstruktion der Hermeneutik des Unerschöpflichen vorgelegt haben, ist Martin G. Weiß, *Hermeneutik des Unerschöpflichen. Das Denken Luigi Pareysons*, Münster 2004.

³³ Vgl. hier auch die deutschen Ausgaben: ders., *Wahrheit und Interpretation*; ders., *Ästhetik*.

³⁴ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, in: Hans G. Gadamer (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Internationaler Hegel-Jubiläumskongress. Hegel 1770–1970. Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie* (HeSt.B 11), Bonn 1974, 175–202. Zur Transformation des Religionsverständnisses und -begriffs im 18. und frühen 19. Jh. vgl. Ernst Feil, *Religio*, Bd. 4: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert* (FKDG 91), Göttingen 2012, 801–833; 879–894.

³⁵ Die Terminologie stammt von Martin Heidegger, der in diesem Gedanken den hermeneutischen Schlüssel der *Freiheitsschrift* Schellings sieht: „Mit dieser Frage der Willensfreiheit, die

paradigmatisches Modell dramatischer Selbstbewusstwerdung – sogar Gottes – entwirft, schafft er die Prämissen für die Entstehung des Existenzialismus.³⁶ Die Artikulation von Unermesslichkeit und Teilhabe sowie die Verflechtung von Negativem und Positivem erfährt beim späten Schelling eine richtungsweisende Neubewertung. Sie bildet jenen hermeneutischen Rahmen,³⁷ innerhalb dessen sich auch der späte Pareyson erneut der skizzierten Fragestellung Kierkegaards und Barths zuwendet.

Der späte Schelling löst sich von der Auffassung, das Subjekt könne am Absoluten partizipieren – eine Position seiner frühen Naturphilosophie³⁸ – und erkennt das Scheitern aller Versuche an, das Absolute vom Subjekt aus zu erfassen. Dieses Umschlagen vollzieht sich bekanntlich im Übergang von einer „negativen“ zu einer „positiven Philosophie“. Gerade durch die „umgekehrte Idee“³⁹ – das heißt, im Verzicht auf jeglichen vermeintlich

am Ende verkehrt gestellt und deshalb gar keine Frage ist, hat es die Schellingsche Abhandlung nicht zu tun. Denn hier gilt die Freiheit nicht als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: Der Mensch gilt allenfalls als Eigentum der Freiheit. Freiheit ist das umgreifende und durchgreifende Wesen, in das zurückversetzt der Mensch erst Mensch wird. Das will sagen: Das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit. Die Freiheit selbst aber ist eine alles menschliche Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt. Sofern der Mensch als Mensch ist, muß er an dieser Bestimmung des Seyns teilhaben, und der Mensch ist, soweit er diese Teilhabe an der Freiheit vollzieht. Merksatz: Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit“ (Martin Heidegger, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [1809], hg. von Ingrid Schüssler [Gesamtausgabe 2/42], Frankfurt a. M. 1988, 15. Vgl. auch: „die ek-sistente Freiheit [ist] als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen“, sondern vielmehr gilt, dass der „Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird“ (ders., *Vom Wesen der Wahrheit* [1930], in: ders., *Wegmarken*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Gesamtausgabe 1/9], Frankfurt a. M. 2010, 177–202, hier 196).

³⁶ Die vertiefte Untersuchung der kryptisch-existenzialistischen Elemente in der „positiven Philosophie“ Schellings wurde erstmals unternommen in Karl Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, München 1955; Hermann Krings, *Das Prinzip der Existenz in Schellings „Weltaltern“*, in: Sym.J 4 (1955), 337–347; Paul Tillich, *Schelling und die Anfänge des existenzialistischen Protests*, in: ZphF 9 (1955), 197–208; Gabriel Marcel, *Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?*, in: RMM 62 (1957), 72–86; Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971, 10.

³⁷ Vgl. Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 419–482. Vgl. dazu Claudio Ciano, *Reminiscenze dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, in: *Annuario filosofico* 2 (1986), 97–117.

³⁸ Vgl. Lore Hühn, *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart 1994, 17f.

³⁹ „Das bloß Seiende ist das Sein, in dem vielmehr alle Idee, d. h. alle Potenz, ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft außer sich gesetzt ist. Die Vernunft kann das Seiende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes Außer-sich setzen (freilich nur, um es hintennach, aposteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren), die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch“ (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 14 Bde. [= SW], Stuttgart 1856–1860, Bd. 13, 162f. Im Folgenden wird diese Gesamtausgabe unter Angabe des Bandes und des genannten Kürzels zitiert). Vgl. hierzu ders., *SW* 11, 565f.; ders., *SW* 9, 326. Die „Umkehrung“ der Idee kehrt auch in der schellingschen Interpretation des *ens necessarium* zurück, das nicht von der Vernunft *a priori* erfasst wird, sondern umgekehrt.

voraussetzungsfreien Aneignungserfolg des Begriffs gegenüber göttlicher Unfreiheit – vollzieht sich die sogenannte „Ekstase der Vernunft“, die seit seinen Erlangener Vorlesungen den Terminus der „intellektuellen Anschauung“ ersetzt.⁴⁰

Die Dialektik zwischen „negativer“ und „positiver“ Philosophie geht bei Schelling mit einer ontologischen Kritik an Jacobi, Kant und Hegel einher. Erstens richtet sich Schelling gegen den „Salto mortale“ von Jacobi, dessen vorschnelles „Nichtwissen“⁴¹ zu einer „unvermeidliche[n] geistige[n] Auszehrung“⁴² führe und dessen Theismus als „Hauptquelle alles wirklichen Atheismus“⁴³ betrachtet wird. Zweitens hinterfragt er die hegelschen Begriffe des „objektiven Geistes“, Subjektivität und Gott, die im Kreis negativer bzw. abstrakter Notwendigkeit verharren. Drittens

⁴⁰ Vgl. ders., *Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/1821*, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1969, 39 (Herv. im Original): „Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle Anschauung*. Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt sich *verliert*, *außer sich* gesetzt ist: *intellektuelle Anschauung*, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann. Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so ist es besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man für jenes Verhältniß die Bezeichnung *Ekstase* gebrauchen. Nämlich unser Ich wird *außer sich*, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt“. Vgl. hierzu auch Xavier Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, 237f. Die These einer durchgehenden Bedeutungskontinuität zwischen den Begriffen „intellektuelle Anschauung“ und „Ekstase“, wie sie insbesondere Walter Schulz formuliert hat (vgl. Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1975, 52; ebenso Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* [PhA 40], Frankfurt a. M. 1972, 250, der beide Begriffe als synonym betrachtet), erweist sich nicht als uneingeschränkt überzeugend. Nach Schulz lässt sich die schellingsche Philosophie demzufolge als Vollendung des Idealismus begreifen. Die gegenteilige Interpretation, welche in der „Ekstase“ eine „Aufhebung“ des Idealismus durch Schelling sieht (vgl. Michael Theunissen, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, in: PhJ 83 [1976], 1–29, hier 17), berücksichtigt jedoch nicht ausreichend, dass die „Ekstase“ zwar das Paradigma der Selbstbewusstwerdung kritisiert, zugleich aber eine alternative, teils an Pascal erinnernde Deutung der endlichen Subjektivität und ihres Selbstnachweises anbietet. Vor diesem Hintergrund plädiere ich dafür, die späte Philosophie Schellings weiterhin als „Vollendung“ des Idealismus zu bezeichnen, den Begriff „Vollendung“ jedoch als eine echte „Voll-Endung“ zu verstehen: als Erreichen von Kompletterierung, Reifung und Sättigung, das zugleich das Erschöpfen und den Abschluss des idealistischen Projekts markiert. Auf diese Weise wird der Idealismus nicht bloß weitergeführt oder aufgehoben, sondern innerhalb seines Geltungsbereichs differenziert vollendet. Eine solche Präzisierung würde verhindern, die komplexe schellingsche Philosophie in ein Geflecht starrer Gegensätze zu zwingen und der unzweifelhaft idealistischen Beschaffenheit seiner beiden Denkphasen angemessener Rechnung tragen. Vgl. ausführlich dazu Gianluca De Candia, *Ausgang vom Unbedingten. Schelling oltre criticismo e dogmatismo*, in: *Annuario filosofico* 36 (2020), 168–184.

⁴¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hg. von Horst Fuhrmans, Turin 1972, 254.

⁴² Vgl. auch ders., SW 10, 176: „Jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung“.

⁴³ Ders., SW 8, 68.

versteht sich die „positive Philosophie“ als Antwort auf Kants Kritizismus, wonach das Sein nicht zum transzendentalen Ideal gehört.⁴⁴ Auch Kants funktionale Inanspruchnahme des Gottesbegriffes als regulative Idee der praktischen Vernunft unterzieht Schelling – ähnlich wie jede negative Philosophie – einer tiefgehenden Kritik, wobei jedoch auch in seiner positiven Philosophie in gewisser Weise die Möglichkeit eines „praktischen“, aposteriorischen Ausgangs vom Absoluten eröffnet wird.

Im Gegensatz zum „idealen“ Gottesbegriff der negativen Philosophie, der durch die Selbstaufklärung und -absicherung der Vernunft zur Geltung kommt und sich somit als leerer, abstrakter und letztlich anthropomorpher Begriff erweist, stellt Schelling in der „positiven Philosophie“ den lebendigen Gott als „das reine Dass“⁴⁵ – eine absolute Individualität – vor. Diese *idea in individuo* – vergleichbar mit dem Grundsatz der klassischen Ontologie, nach der gilt: *individuum ineffabile est* – verfügt über kein erkenntnistheoretisches Korrelat, da „in ihm selbst [...] kein Was“⁴⁶ ist. Folglich fällt der Gott der positiven Philosophie nicht mit der Totalität des Seins zusammen, die Kant als transzendente Illusion verurteilte.

Wenn Gott das „bloß Individuelle ohne das Allgemeine“ und „über alles, was wir sonst Einzelnes nennen, weit erhaben ist (denn dieses trägt immer noch sehr viel Allgemeines in sich)“⁴⁷, stellt sich die Frage, wie überhaupt dieses radikal Einzelne erkennbar ist. Innerhalb der positiven Philosophie wird das „Was“ Gottes erst und ausschließlich über das „Dass“ bestimmt: Nicht vom „Allgemeinen zum Einzelnen“⁴⁸, sondern umgekehrt, vom „Dass“ zum „Was“: „[I]n dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Sein ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende“⁴⁹. Ohne diese sich selbst absolut setzende und offenbarende Urfreiheit – welche letztlich in Schellings Potenzenlehre ihre metaphysisch-systematische Rechtfertigung als Übergang vom Ungrund und Grund bzw. von einer Potenz des Seins zur Wirklichkeit des Seins erfährt⁵⁰ – könnte sich

⁴⁴ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel (Werke in zwölf Bänden 3–4), Frankfurt a. M. 1974, B 626: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“. Kant wird hier im Folgenden unter Angabe des Werkkürzels und nach der etablierten Paginierung der Akademieausgabe (= AA) zitiert.

⁴⁵ Schelling, SW 11, 586.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., 587.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. ders., SW 13, 79. Die Artikulation des Potenzbegriffs im Werk Schellings ist notorisch uneindeutig, da Schelling diesen in verschiedenen Zusammenhängen seiner Reflexion von etwa 1798 bis weit in die 1820er Jahre aufgreift. Erst ab den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810)

das Ich überhaupt nichts vor-stellen.⁵¹ Zugänglich wird der lebendige Gott erst durch dessen Erscheinungsweisen in Mythos und Religion, in denen er „sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt“⁵². Trotzdem oder gerade wegen dieser spannungsvollen Einheit und Differenz von Gott, Welt und Freiheit ist die Zeit Gottes nicht mit der Weltzeit identisch – und dies im Widerspruch zu Hegel. Auch diese Geschichte steht unter dem Zeichen des Logos, jedoch eines Logos, der von der Kenosis durchdrungen ist und sich als Form eines neuen Logos manifestiert.

Im Gefolge der Spätphilosophie Schellings wird sich Pareyson zunehmend bewusst, in welchem Maß seine beiden Hauptinteressen – „ontologischer Personalismus“ und „Hermeneutik des Unerschöpflichen“ – auf einer ontologischen Differenz beruhen, die einer radikaleren Vertiefung bedarf. Damit stellt sich verschärft die Aufgabe, nach dem „Woher“ des spannungsvollen Verhältnisses von Transzendenz und Endlichkeit zu fragen. Diese Antwort führt – im Sinne seiner Grundthese einer „Implikation von Negativen und Positiven“ – notwendig zur Wurzel jeder radikalen Gottesverneinung im 20. Jahrhundert, jeder Bejahung des Bösen und des unschuldigen Leidens, wie es Auschwitz und die Opfer der Totalitarismen uns auf dramatische Weise vor Augen führen.⁵³ Hier tritt für Pareyson mit voller Vehemenz die Frage „unde malum?“ hervor.

Die klassischen ontologischen Denkmodelle erweisen sich für Pareyson als unzureichend, um dem Abgrund von Freiheit und unschuldigem Leiden gerecht zu werden. Angesichts des geschichtlichen Dramas lässt sich die Wirklichkeit und die Zerstörungskraft des Bösen nicht als bloße *privatio boni* abtun, weil eine solche Deutung das Böse auf einen Mangel reduzierte und seine „Positivität“ als reale Möglichkeit der Freiheit verkennen würde. Solange die Philosophie hier bei sich selbst verharret, im Rahmen einer „negativen Philosophie“ (im Sinne Schellings), bleibt der unauflöslliche Zusammenhang von Freiheit und Bösem eine unbewältigte Herausforderung. Angesichts des Dramas des Bösen reicht der bloße Begriff nicht mehr aus; nötig ist eine philosophische Hermeneutik religiöser – insbesondere

kristallisiert sich so etwas wie eine *Potenzenlehre* heraus, die jedoch in immer neuen Anläufen aufgegriffen und artikuliert wird. Eine besonders verdienstvolle Systematisierung dieser vielfältigen Bedeutungen und der systematischen Zusammenhänge liefert Stefan Gerlach, *Schellings Philosophie der Potenz. 1798–1854* (Collegium Metaphysicum 30), Tübingen 2023.

⁵¹ Vgl. Schelling, SW 13, 158. Vgl. auch ders., SW 10, 74; ders., SW 13, 62: „Denn daß das Construirte wirklich existiert, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft“.

⁵² Ders., SW 11, 588.

⁵³ Diese religiöse Hermeneutik ist zugleich geprägt von Pareysons persönlichem historischen Hintergrund, insbesondere den erlebten Schrecken des Zweiten Weltkriegs, seinem Engagement im antifaschistischen Widerstand und dem Verlust seiner 37-jährigen Tochter.

christlicher – Erfahrung, wie sie im biblischen „Mythos“ verankert ist. Angesichts der Ernsthaftigkeit und Rätselhaftigkeit der Frage nach dem „Woher“ des Bösen erscheint es der Vernunft (verstanden als Vernehmen) gerechtfertigt, auf das symbolische Reservoir des religiösen Mythos zurückzugreifen. Der Mythos – in diesem Fall die biblische Erzählung – wird von Pareyson nicht als bloße Mythologie verstanden, sondern als „ursprüngliches Denken“⁵⁴ bzw. Bekundung nicht-objektivierbarer Wahrheiten, da sich in ihm die tiefe Erfahrung einer Offenbarung spiegelt, die von der Transzendenz selbst gesetzt ist. Denn „nur durch den Mythos kann man das Herz der Wirklichkeit erreichen; und nur durch das Symbol kann man davon irgendeine Vorstellung oder Figur geben“⁵⁵.

Pareyson misst dem symbolischen Gehalt des Christentums unter den verschiedenen religiösen Traditionen eine herausragende Rolle zu – nicht allein, weil Europa soziokulturell ohne die jüdisch-christliche Tradition schwerlich fassbar wäre, sondern weil in ihr das abgründige Geheimnis göttlicher und menschlicher Freiheit seinen höchsten „tragischen“ Ausdruck findet. „Die Idee, wonach alles an der Freiheit hängt und damit von ihr abhängt, was dazu führt, sie ins Zentrum zu stellen und bis zum Ursprung und zur Quelle zu erheben, kann nur christlicher Herkunft sein.“⁵⁶ Damit ist man den Einsichten des späten Schelling nahe, das heißt seinem Übergang von der „negativen“ zur „positiven“ Philosophie. Letztere erscheint als „höherer Empirismus“⁵⁷. Demnach erhält die Modalitätskategorie der „Wirklichkeit“ Vorrang vor den anderen Modalitätskategorien „Möglichkeit“ und „Notwendigkeit“; die menschliche Freiheit kann nur im Horizont einer unbedingten Urfreiheit gedacht werden: „Nur die Freiheit geht der Freiheit voraus“⁵⁸. Hier kehrt zugleich das Leitmotiv von Pareysons Auslegung der fichteschen Wissenschaftslehre wieder, wonach die Philosophie das Absolute nicht unmittelbar, sondern nur „im Bilde“ erfassen könne und durch den Akt des Bildens selbst das Bewusstsein des Absoluten entsteht. Die Treue „zum Standpunkt des Endlichen“⁵⁹ – ohne dabei auf das Bewusstsein des Absoluten zu verzichten – verbindet Pareyson mit dem Primat der Wirklichkeit. Zugleich greift er Schellings „Konzeption

⁵⁴ Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 23.

⁵⁵ Ebd., 124.

⁵⁶ Ebd., 510.

⁵⁷ Vgl. ders., *Introduzione. Pensiero ermeneutico e pensiero tragico* [1986], in: ders., *Essere, libertà, ambiguità*, hg. von Francesco Tomatis (Opere complete 19), Mailand 1998, 14–17, hier 14 (Übers. G. D. C.).

⁵⁸ Ders., *Ontologie der Freiheit*, 22.

⁵⁹ Ders., *Fichte. Il sistema della libertà* [1950], hg. von Claudio Ciancio (Opere complete 5), Mailand 2011, 7 (Übers. G. D. C.).

der Identität der Entgegengesetzten im Absoluten, d. h. in Gott⁶⁰ auf, die er – durch Heidegger inspiriert – als Spannung zwischen Sein und Nichts interpretiert. Denn, so Pareyson,

soll man Schelling erst von jeder restlichen Sorge um die Idee der Notwendigkeit und Heidegger vom dornigen Problem über die Verhältnisse zwischen dem Nichts, dem Sein und dem Seienden gelöst haben: Damit könnte uns vom Ersteren her das distinkte Echo der Freiheit in ihrer Reinheit und vom Letzteren her das deutliche und echte Bild des Nichts erreichen.⁶¹

Nicht Heideggers „Schweigen“ bildet jedoch die Möglichkeitsbedingung für das Sich-Eröffnen der Welt im Wort und Denken⁶² – für ein „offenbares Denken“ –, sondern die Interpretation in den besonderen symbolischen Sprachen des religiösen Mythos, die der Dialektik von Enthüllung und Verhüllung unterliegt.

Drei Motive biblischer Erzählung erfüllen in diesem Zusammenhang vor allem für die Philosophie heuristische Funktion: Erstens die Selbstvorstellungsformel „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14) als Selbstoffenbarung der absoluten Freiheit Gottes, zu sein, was er will; zweitens der Sündenfall (Gen 3) mit der Präsenz einer von Menschen und Gott getrennten Instanz, personifiziert durch die Schlange (Gen 3,1; 4–5); drittens der Karfreitag als endgültige Versöhnung bzw. Überwindung des Negativen durch den unschuldigen Gekreuzigten, der selbst für die Menschen zur Sünde geworden ist. In der Art und Weise, wie Pareyson diese drei theologischen Annahmen artikuliert, wird sein Verständnis einer Ontologie der Freiheit als Hermeneutik religiöser Erfahrung deutlich. Vor diesem Hintergrund eröffnet sich eine neue Perspektive auf das näher zu bestimmende Verhältnis zwischen Unermesslichkeit und Teilhaben, indem auf eine nicht-historische Ursprungs-

⁶⁰ Ders., *Introduzione a F. W. J. Schelling. Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* [1974], in: ders., *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, hg. von Francesco Tomatis (Opere Complete 16), Mailand 2017, 402–426, hier 410 (Übers. G. D. C.).

⁶¹ Ders., *Ontologie der Freiheit*, 515.

⁶² Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, hg. von Marion Heinz (Gesamtausgabe 2/44), Frankfurt a. M. 1986, 233: „Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagen nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen gerade genannt wird. Das Sagen als Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat“. In Heideggers *Sein und Zeit* von 1927 steht primär die Sprache im Mittelpunkt, die sich im Moment ihres Schweigens offenbart. Dagegen gewinnt das Schweigen in Heideggers Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* im Wintersemester 1933/34 eine deutlich hervorgehobene Rolle: Es erscheint hier als jene Möglichkeitsbedingung, aus der Sprache überhaupt erst verständlich wird – als „die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen“ (Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, hg. von Hartmut Tietjen [Gesamtausgabe 2/36–37], Frankfurt a. M. 2001, 111).

quelle dieser mythischen Heilsgeschichte verwiesen wird. Pareyson greift dabei Schellings Freiheitsschrift und dessen Gedanken eines „Gott vor Gott“ auf, genauer die Unterscheidungen von „Ungrund“ und „Grund“ sowie die Vorstellung der Weltalterphilosophie, nach der selbst die Ewigkeit eine Geschichte besitzt – nicht so sehr im Sinne des werdenden Gottes [...], sondern im wahrhaftigen und rein dialektischen Sinne eines Gottes, der zugleich vor sich selbst und nach sich selbst ist, insofern er existieren will und insofern er existiert, als „Freiheit, die zugleich die Essenz konstituiert und Existenz stiftet“⁶³. Damit erhält die von Barth offengelassene Frage nach dem Verhältnis zwischen „Urgeschichte“⁶⁴ und „Geschichte“ eine ganz gegen Barth gerichtete Antwort, ohne jedoch den Bezug zu der christlichen Offenbarungstheologie zu verlieren. Vorweg sei angemerkt: Für Barth hat Gott nur insofern mit dem Bösen zu tun, als dass er es in Jesus Christus überwindet und damit beseitigt.⁶⁵ Von einem Verhältnis zwischen Gott und dem Bösen kann daher höchstens in einem retrospektiven Sinn gesprochen werden, und zwar soteriologisch im Hinblick auf den Menschen. In Gott selbst duldet Barth keinerlei Ambivalenz. Demgegenüber denkt Luigi Pareyson das Böse als in Gott selbst angelegte Möglichkeit, und zwar als metaphysische Aussage über Gott; dementsprechend versteht er die Sünde nicht als bloße Privation, sondern als Position von etwas, dessen Bedingung der Möglichkeit in Gott selbst als dessen „Ursprung“ verankert ist.

In seiner Reflexion unterscheidet Pareyson zwei äonische Momente, die in der göttlichen Selbsterschließung synchron, in jeder metaphysischen Rekonstruktion jedoch diachron sind: die „Freiheit als Anfang“ und die „Freiheit als Wahl“.⁶⁶

⁶³ Marco Ravera, *Il Barth di Luigi Pareyson*, in: *Hermeneutica* (2009), 155–178, hier 176; inneres Zitat: Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, 39 (Übers. G. D. C. [Herv. im Original]).

⁶⁴ Barths Begriff der „Urgeschichte“ bezeichnet weder eine mythisch-symbolische Erzählung noch eine empirische Historiographie, sondern vielmehr das im Glauben angenommene fundamentale Verhältnis Gottes mit der Welt, welches sich jeglicher historischen Überprüfbarkeit entzieht. Zwar „bindet [Barth] das Heilsgeschehen an die bestimmte geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth, aber nur, um damit die Differenz gegen andere Geschichtsoffenbarungsmöglichkeiten festzuhalten. In der qualifizierten Geschichtlichkeit Jesu, ihrer ‚Mehr als Geschichtlichkeit‘, nimmt Barth den Deutungsaspekt des Glaubens für diese bestimmte Geschichte auf. Denn in Jesus ist nicht ‚dieser Mensch als solcher die Offenbarung‘, sondern nur in Form der theologischen, dogmatischen Deutung“ (Folkart Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, in: Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl [Hg.], *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* [Dogmatik in der Moderne 1], Tübingen 2010, 13–45, hier 26).

⁶⁵ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 4: *Die Lehre von der Versöhnung*, 1. Teil, Zollikon 1953, 303–305.

⁶⁶ Diese Unterscheidung geht letztlich auf Schellings *Freiheitschrift* und insbesondere die *Stuttgarter Privatvorlesungen* zurück, in denen er zwischen dem einen von Gott unterschiedenen Grund zur Existenz (Gottes wie der Welt) und dem existierenden Gott unterscheidet:

Auf einer ersten Betrachtungsebene ist Gott als „erster Anfang“, als „absolute Selbstbehauptung“⁶⁷ zu verstehen, das heißt als Freiheit, die sich unausweichlich selbst setzt – als „ein Beginn, der nicht damit aufhört, zu beginnen“⁶⁸. Gott ist – im Gegensatz zum ontotheologischen Missverständnis – für Pareyson nicht das Sein an sich, das gemäß der Annahme des *bonum effusivum sui* das Gute notwendig zu wollen hätte. Vielmehr versteht er Gott als unbedingte Quelle des Seins, die sich jedoch auch anders hätte bestimmen können. Diese Auffassung erinnert an Schellings Unterscheidung zwischen dem Selbstwillen des „Ungrundes“ – der Begierde und Ursprung des Bösen ist – und dem personalen Gott als dem „Grund“, dessen Wille auf die Liebe des anderen gerichtet ist. An diesem kritischen Punkt wird Gott zugleich als Anfang und Wahlfreiheit aufgefasst. Denn die absolute Selbstpositionierung Gottes impliziert laut Pareyson ebenso eine ewige Stellungnahme zu etwas, das selbst zugleich beiseitegesetzt und verbannt wird, nämlich zum Nichts, verstanden als privativem Begriff positiver Setzung bzw. ewiger Vergangenheit göttlicher freier Selbstsetzung.

Dabei geht dieses mitgedachte, vorgeworfene Negationsmoment Gott weder voraus noch bildet es eine gottähnliche Parallelinstanz, sondern entsteht zugleich mit dem Akt, in dem die göttliche Freiheit sich immer schon zum Positiven hin entscheidet und dieses freisetzt. Anders ausgedrückt: Im ewigen Augenblick, in dem die göttliche Freiheit sich selbst als positiven Anfang setzt, eröffnet sich im Bewusstsein Gottes die Möglichkeit des Negativen in seiner Abgründigkeit; sie wird im selben ewigen Akt ihrer Verwerfung als realisierbare Option sichtbar. Dass die Freiheit mit sich selbst anfängt, zeigt sich Pareyson zufolge erst dort, wo zugleich die Möglichkeit eigestanden wird, dass sie nicht beginnen könnte. Freiheit wird so durch das äonische Moment des Negativen – durch das Risiko „des Bleibens im Nichts“⁶⁹ – herausgefordert und ist als Entscheidung für das Sein zu bestimmen.

Gott radikal als absolute Freiheit zu denken, ohne ihm notwendig einen ewigen Drang zum Ursprung bzw. zur Schöpfung zuzuschreiben, heißt für Pareyson, ihm die Möglichkeit einer doppelten Orientierung zuzugestehen: Er kann sich zwischen Positivem und Negativem, Sein und Nichts bestim-

„So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist. Wir können diese Kraft die *Selbstheit*, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen“ (vgl. Schelling, SW 7, 438 [Herv. im Original]).

⁶⁷ Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 286.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., 287.

men.⁷⁰ Denn die Positivität verwirklicht sich nur als Sieg über eine mögliche Negativität.⁷¹ Daraus folgert Pareyson, dass der absoluten Freiheit Gottes der Ursprung der „Dyade“ von Positivität und Negativität zuzuschreiben und folglich eine Spur des Negativen in Gott anzunehmen sei – eine Art „ursprüngliche Ambivalenz“, eine der göttlichen Selbstsetzung inhärente und immer schon vorgeworfene Instanz.

Wenn Gott nämlich als der beständige Sieger über das Nichts betrachtet wird, soll auch angenommen werden, dass er jenes Nichts in gewisser Weise kennt – sei es nur in dem ewigen Moment, in dem er sich entscheidet, es zu nichten. Erst in dem ewigen Augenblick, in dem Gott sich selbst als Positivität hervorgebracht hat, ist das Gute in ihm zu einer unwiderruflichen Wirklichkeit geworden, und das Böse gilt seither für Gott selbst als „ein für alle Mal“⁷² besiegt.

Das Böse in Gott ist daher das Negative, das Er überwindet und besiegt, indem Er zum Sein kommt: Davon bleibt in Ihm ein Überbleibsel, und zwar im Sinn einer Möglichkeit, die von der erfolgten Niederlage in die Inaktualität verbannt wurde; diese Möglichkeit ist aufgrund der Nichtrealisierung inert; sie wurde auf eine zum Schweigen gebrachte, stillschweigende, stumme und lautlose Stimme reduziert [...]. Es ist die unruhige Vergangenheit der Positivität: Es handelt sich aber um eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig wurde, indem sie bereits als etwas Vergangenes geboren wird, das bereits als etwas Gelöstes entsteht, obwohl es eine ungeheure Gefahr war.⁷³

„Es entsteht bereits als etwas Gelöstes“ – in diesem letzten Ausdruck kündigt sich nach Pareyson die perspektivische Illusion an, der jede metaphysisch-diachronische Rekonstruktion erliegt. Wir sind hier im Zentrum dessen angelangt, was Pareyson selbst als „tollkühnen Diskurs“⁷⁴ bezeich-

⁷⁰ Pareyson zögert nicht, die ursprüngliche Freiheit in der Kategorie eines „göttlichen Arbitrarismus“ zu bestimmen: „Ein Gott, dessen Wille auf irgendeine Weise einer Begrenzung unterliegt, wäre im negativen Sinn anthropomorph, auch wenn Seine Grenze die Vernunft wäre, indem diese – selbst wenn sie als absolut aufgefasst wird – immer nur κατ' ἀνθρώπου bleibt. Der göttliche Wille geht über die Gegenüberstellung von rational und irrational hinaus, da man ihn nicht einmal als κατὰ τύχην erachten kann. Willkürlich bedeutet hier nicht, launisch zu sein: Willkürlich ist der höchste Wille, der Wille, der will, weil er will; launisch ist der Wille, der unüberlegt, blind will, der will, weil es ihm zufällig passiert, etwas zu wollen. Sowohl die Vernunft als auch der Zufall liegen außerhalb des Willens und wären somit Grenzen, die dem göttlichen Willen aufgezungen werden, der jedoch immer souverän und absolut sein muss. Die religiöse Erfahrung, die in Gott das eigene Zentrum sieht, behauptet an sich die extreme, unbegrenzte, willkürliche Freiheit Gottes. Selbstverständlich ist diese Behauptung rein religiös und somit weit von den bloß philosophischen Auffassungen eines göttlichen Arbitrarismus und Voluntarismus entfernt, die in Wirklichkeit in der Philosophiegeschichte nur selten vorkommen, indem sie nur begriffliche Versteifungen oder rationalistische Übertragungen sind“ (ebd., 137f.).

⁷¹ Vgl. ebd., 392, 509, 523.

⁷² Ebd., 197.

⁷³ Ebd., 300f.

⁷⁴ Ebd., 271.

net: Gott wird eine ursprüngliche Zweideutigkeit bzw. eine unbeschränkte Wahlfreiheit zugeschrieben, die die Präsenz der Schlange in Gen 3 in einem nicht-dualistischen Sinn zu erklären vermag.

Folglich behauptet Pareyson, dass Gott zwar der „Ursprung“ des Bösen sei, aber nicht, dass Er vom Bösen abhängig oder gar Akteur des Bösen ist. Der Umsetzer des Bösen ist der Mensch. Gen 3 bestätigt nach Pareyson eine solche Unterscheidung. Dort wird nämlich gezeigt, dass das Böse, die unvordenklich alte Schlange vor der Erschaffung des Menschen existiert, dass der Mensch also nicht als „Erfinder des Bösen“ auftrete, sondern als dessen aktuierender „Wiedererwecker“⁷⁵ oder – wie ich sagen möchte – Beleber erscheint. Die Macht des Bösen erscheint als etwas in Gott bereits Bekämpftes und geht der Erschaffung Adams voraus. Sie wird durch die menschliche Wahlfreiheit und Anfälligkeit für das Böse erst aktiviert.

Vor dem Hintergrund dieser Urgeschichte deutet Pareyson die Heilsgeschichte bzw. die Kenosis Gottes in der Gestalt des unschuldig gekreuzigten Christus. Gerade im Karfreitag findet Pareyson die Antwort auf die zentrale Frage nach dem „Wie“ der Teilhabe am Unermesslichen,⁷⁶ nämlich im geteilten Leiden,⁷⁷ wobei die Kategorie der „Solidarität“ – die für seinen ontologischen Personalismus sowie seine philosophische Hermeneutik grundlegend ist – eine neue Bedeutung erfährt.

Der Schmerz ist der Ort der Solidarität zwischen Gott und Mensch [...] Es ist von größter Tragik, dass Gott dem Menschen nur im Leid zu Hilfe kommen kann, und dass sich der Mensch nur im Leid bis hin zu Gott zu erheben vermag. Aber gerade in diesem göttlichen und menschlichen Zusammenleiden offenbart sich der Schmerz als die einzige Kraft, der es gelingt, das Böse zu überwältigen. Dieses Prinzip ist einer der Eckpfeiler des tragischen Denkens [...]. Kraft jenes Zusammenleidens erweist sich der Schmerz als der lebendi-

⁷⁵ Vgl. ebd., 303f.

⁷⁶ Pareyson bezeichnet ein solches Denken als „tragisch“, wohl wissend, dass diese ursprünglich griechische Kategorie nur begrenzt auf die christliche Eschatologie anwendbar ist. Für ihn bedeutet „tragisch“ nicht aussichtslose Verzweiflung oder blindes Schicksal, sondern die Tatsache, dass gemäß biblischer Überlieferung Gott selbst leiden musste und sich gerade im Leiden des Gekreuzigten die Solidarität zwischen Gott und Mensch verwirklicht. Die Spannung zwischen dem „schon jetzt“ der Erlösung und dem „noch nicht“ ihrer Wirksamkeit in der Geschichte sowie die Tatsache, dass selbst die Erlösung an einen Akt der Anerkennung durch die menschliche Freiheit gebunden bleibt, führte Pareyson dazu, eine Philosophie der Apokatastasis zu entwerfen, die jedoch fragmentarisch geblieben ist (vgl. ebd., 329–379). Vgl. dazu Francesco Tomatis, *L'escatologia di Pareyson*, in: Claudio Ciano / Maurizio Pagano / Ezio Gamba (Hg.), *Filosofia ed escatologia*, Mailand 2017, 547–571.

⁷⁷ Vgl. Luigi Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 375f. Im Christentum wird das Leiden weder aufgehoben noch als unabdingbar betrachtet, sondern als existenzieller Ort verstanden, an dem durch den freien Willensakt des Sohnes die Überwindung des Todes ein für alle Mal verwirklicht wird. Offensichtlich kehren hier barthsche Motive sowie Schellings *Philosophie und Religion* (1804) und die *Freiheitsschrift* (1809) wieder.

ge Zusammenhang zwischen Gottheit und Menschheit, als eine neue *copula mundi*; gerade deshalb ist das Leid als Wendepunkt bei der Umkehrung vom Negativen zum Positiven, als Rhythmus der Freiheit, als Angelpunkt der Geschichte, als Pulsschlag des Realen, als Bindeglied zwischen Zeit und Ewigkeit zu betrachten. [...] Das Leid ist das, was all dies in Krise bringt: jede objektivierende und beweisführende Metaphysik; jedes System, das nur auf eine harmonische und abgeschlossene Totalität bedacht ist; jede Philosophie des Seins, die sich nur um das Fundament kümmert.⁷⁸

Wie Kurt Appel pointiert hervorgehoben hat, hatte Leibniz die *copula mundi* in der Liebe Gottes gesucht, Kant im Gottesbegriff der praktischen Vernunft, Schelling „in Gott als eschatologische[r] Einheit der Potenzen, die wiederum rückblickend an die Kenosis gebunden bleibt“⁷⁹, so liegt nach Pareyson „die *copula mundi* in der Verbindung der menschlichen und göttlichen Freiheit im geteilten Leiden“⁸⁰. In diesem theandrischen Ereignis erneuert sich die Grundrelation zwischen Gott und Mensch als solcher in der Freiheit. Hier zeigt sich der Grundgedanke von Pareysons Spätphilosophie, dessen Radikalität für klassische Essentialisten, aufklärerisch orientierte oder postmoderne Religionsphilosophen irritierend und mitunter verstörend wirken kann.

3 Christentum und Existenz zwischen Inkommensurabilität und Entsprechung

Pareysons posthum erschienenenes Werk *Ontologie der Freiheit. Das Böse und das Leid* wirft eine Reihe komplexer Fragestellungen auf: Die Ontologisierung göttlicher Freiheit, die untrennbar mit der Möglichkeit des Nichts (Meontologie) und des Bösen verknüpft wird, bezeichnet der Turiner Philosoph als „göttliche[n] Arbitrarismus“⁸¹. Diese Konzeption richtet

⁷⁸ Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 530 (Herv. im Original).

⁷⁹ Kurt Appel, *Il significato del mito nella filosofia di Pareyson e nella filosofia di Schelling*, in: Claudio Ciano / Maurizio Pagano (Hg.), *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, Mailand 2020, 75–102, hier 99 (Übers. G. D. C.). Mit besonderer Scharfsicht interpretiert Appel Schellings „positive Philosophie“ als eine Philosophie mit eschatologischer Ausrichtung. Vgl. ders., *Vom Preis des Gebets*, in: ders. (Hg.), *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus* (QD 27), Freiburg i. Br. 2015, 186–228. Ausführlich dazu ders., *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

⁸⁰ Ders., *Il significato del mito nella filosofia di Pareyson*, 99 (Übers. G. D. C. [Herv. im Original]).

⁸¹ Vgl. Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 124–127. Dieses Problem zeigt sich besonders deutlich in der Arbeit von Mattia Coser, der das Böse in Pareysons Spätphilosophie als ein „Realexistierendes“ in Gott interpretiert, um zu vermeiden, dass sowohl Gott als auch das Böse Derivate des „Ungrunds“ werden (vgl. Mattia Coser, *Das Böse in Gott? Ontologie des Bösen und des Leidens in der Philosophie Luigi Pareysons*, Paderborn 2024). Massimo Cacciari hat in seiner Philosophie hingegen kein Problem damit, den „Ungrund“ Schellings als „indifferente All-

sich ausdrücklich gegen den Gottesbegriff der „negativen Philosophie“, der als „begrifflicher Anthropomorphismus“ kritisiert wird, weil er „vom Prinzip der objektivierenden Expli[k]ation gesteuert“⁸² wird. Im Gegenzug dazu hebt Pareyson die Authentizität des „symbolischen Anthropomorphismus“⁸³ des Mythos hervor, der „das Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant, zwischen Wort und Sinn“⁸⁴ bewusst in einer gewissen Unschärfe belässt, vergleichbar mit der Poesie.⁸⁵ Gleichwohl stellt sich die Frage, ob Pareysons Interpretation der metahistorischen Ätiologie von Gen 3 tatsächlich frei von vergleichbaren Risiken eines „begrifflichen Anthropomorphismus“ bleibt. Seine Interpretation göttlicher Freiheit als *libertas arbitrii* erfasst nämlich die im biblischen Mythos angelegte „Zweideutigkeit“⁸⁶ auf eine Weise, die Gottes Entscheidungsfreiheit nicht als dichterisches Bild, poetisch, sondern als systematisch überhöhte Anthropomorphisierung deutet und sie als grenzloses Können oder Wollen charakterisiert. Dafür findet Pareyson die entsprechenden Anhaltspunkte vor allem im Alten Testament, weniger im Neuen.

Die Wahl des Begriffs „göttlicher Arbitrarismus“ ist nicht unproblematisch, da er ein voluntaristisches Verständnis göttlicher Freiheit nahelegt. Präziser wäre es im Rahmen einer philosophischen Hermeneutik des Christentums, von der Allmacht der Liebe Gottes im Sinne Kierkegaards zu sprechen, die eine Ausübung göttlicher Freiheit nicht auf Kosten der Freiheit des Menschen zulässt – und umgekehrt.⁸⁷ Freiheit bedeutet, das

Mitmöglichkeit“ und damit als Herkunft Gottes zu verstehen (vgl. hierzu auch Gianluca De Candia, *Der Anfang als Freiheit. Der Denkweg von Massimo Cacciari im Spannungsfeld zwischen Philosophie und Theologie* [Scientia & Religio 18], Freiburg i. Br. 2019, 217–245; ders., *L'Inizio come indifferenza assoluta. Cacciari interprete di Schelling*, in: FilTeo 34 (2020), 331–344.

⁸² Pareyson, *Ontologie der Freiheit*, 125f.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Vgl. ebd., 124.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 138.

⁸⁷ Vgl. Søren Kierkegaard, *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in: ders., *Eine literarische Anzeige*, hg. von Hayo Gerdes und Hans M. Junghans, übers. von Emanuel Hirsch (Gesammelte Werke 17), Düsseldorf 1954, 123–140, hier 124f. (Herv. G. D. C.): „Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist dies: es frei zu machen. Eben dazu, dies tun zu können, gehört Allmacht. Dies scheint absonderlich, da Allmacht gerade abhängig machen müsste. Aber falls man Allmacht denken wird, wird man sehen, dass eben in ihr zugleich die Bestimmung liegen muss, sich selbst wieder solchermaßen in der Äußerung der Allmacht zurücknehmen zu können, dass eben deshalb das durch die Allmacht Entstandene unabhängig werden kann [...]. Allein die Allmacht kann sich zurücknehmen, indem sie sich hingibt, und dies Verhältnis ist ja eben die Unabhängigkeit des Empfangenden. *Gottes Allmacht ist darum seine Güte*. Denn Güte kann sich ganz hingeben, aber dergestalt, dass man, indem man allmächtig sich selbst zurücknimmt, den Empfangenden unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig, Allmacht allein vermag unabhängig zu machen, aus dem Nichts hervorzubringen, was dadurch inneres Bestehen empfängt, dass die Allmacht sich ständig zurücknimmt. Die Allmacht ist nicht in einem Verhältnis zu andern

Gute, das man will, tatsächlich verwirklichen zu können. Nur wer sich selbst nicht erkennt, kann Fehler begehen und das Böse wählen – Gott hingegen besitzt vollkommene Selbsterkenntnis. Er erkennt sich selbst *uno actu* und bedarf keiner Bewusstseinsbewegung, um zu sich selbst zu finden oder das Gute zu wollen.⁸⁸

Infolgedessen rückt bei Pareyson die göttliche Macht des Versöhnens in einen ambivalenten Diskursrahmen, in welchem sie weniger als die ohnmächtige Macht der Liebe verstanden wird, sondern vielmehr als eine Sanierung einer in Gott selbst angesiedelten Urkrise erscheint, die deshalb den Charakter eines „tragischen Denkens“ annimmt. Diese kosmische Tragik verweist laut Pareyson zugleich auf das zentrale Problem jeder Existenz – eindrücklich illustriert durch die Romanfiguren Dostojewskis.⁸⁹ Pareysons Interpretation eröffnet implizit die Möglichkeit einer Rehabilitierung der Sühnopfertheorie, die in der zeitgenössischen Theologie aufgrund ihres problematisch wahrgenommenen Gottesbildes umstritten ist.⁹⁰ Ambivalent erscheint dabei bereits der anfängliche Gott als „Ursprung des Bösen“; ebenso ambivalent ist ein Gott, der seinen Sohn am Kreuz sterben lässt, um ein Übel zu sühnen, dessen Ursprung letztlich in ihm selbst verortet ist.

Nach Gianni Vattimo ist Pareysons Spätphilosophie weiterhin von der „Krankheit der Metaphysik“ geprägt. Sie veranlasst ihn, aus der Geschichte heraus Zuflucht im metahistorischen Mythos zu suchen – in einer metaphysischen Hyperspekulation, ohne die dem Bösen in der Welt nicht standzuhalten wäre.⁹¹ Für die Beurteilung der Spätphilosophie Pareysons

gelegen, denn es gibt kein Anderes, zu dem sie sich verhält, nein, sie vermag zu geben, ohne doch das Mindeste von ihrer Macht preiszugeben, d. h. sie kann unabhängig machen. Das ist das Unbegreifliche, dass Allmacht nicht bloß vermag, das Allerimposanteste, das sichtbare Weltganze, hervorzubringen, sondern auch das Allergebrechlichste hervorzubringen vermag: ein der Allmacht gegenüber unabhängiges Wesen [...]. Die Schöpfung aus Nichts ist abermals der Ausdruck der Allmacht dafür, dass sie unabhängig machen kann“.

⁸⁸ Demgegenüber wirkt die von Duns Scotus vorgenommene Unterscheidung zwischen göttlichem Intellekt und göttlichem Willen – wobei ersterer dem Prinzip des Widerspruchs untersteht – deutlich einleuchtender, ohne Gott dabei die Freiheit zu nehmen, aus einer unendlichen Folge logisch widerspruchsfreier und in sich stimmiger Ordnungen zu wählen, die sämtlich zu den möglichen konsistenten Optionen (*possibilia*) zählen. Vgl. hierzu auch Gianluca De Candia, *L'Inizio in mente Dei. L'ipoteca neoplatonica e aristotelica sulla dottrina della creatio ex nihilo*, in: *FilTeo* 35 (2021), 505–521.

⁸⁹ Vgl. Pareyson, *Dostojewski*.

⁹⁰ Vgl. Hans Küng, *Christ sein*, München 1974, 411–425; Joachim Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005.

⁹¹ Vgl. Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Florenz 1994, 53–71; ders., *Etica dell'interpretazione*, Turin 1989, 49–62. Vgl. Martin G. Weiß, *Gott als radikale Freiheit und die Möglichkeit des Bösen in Gott. Luigi Pareysons Ontologie der Freiheit und eine postmoderne Kritik*, in: *FZPhTh* 46 (1998), 323–341.

erscheint mir die Frage unausweichlich, ob sie tatsächlich als neue, anachronistische Form des Idealismus oder nicht vielmehr als Radikalisierung der Existenzphilosophie zu verstehen ist. Trifft Letzteres zu, so liegt hier ein Existenzialismus vor, der auf das christliche Kerygma zurückgreift – wohlgerne, ohne bewusst in Theologie übergehen zu wollen⁹² –, um dort ein erhellendes Wort zur Deutung der Zerrissenheit von Existenz und Freiheit zu finden.⁹³ Dies zeigt sich vor allem daran, dass Pareyson den Kern religiöser Erfahrung weitgehend zu universalisieren sucht, sodass er „Christen wie Nicht-Christen [...] kommunizierbar wird“⁹⁴.

Darauf – und weniger auf seiner spezifischen Interpretation göttlicher Freiheit als Wahlfreiheit – gründet meines Erachtens der bleibende Wert von Pareysons Spätphilosophie für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Christentum und Existenz. Seine philosophische Hermeneutik religiöser Erfahrung zielt darauf ab, ein rein funktionalistisches oder dekonstruktives Religionsverständnis zu überwinden, das sowohl die Wirklichkeit religiöser Erfahrung als auch die existenzielle Dimension des Daseins verfehlt.⁹⁵ Zugleich markiert sie eine klare Abgrenzung gegenüber einer Existenzphilosophie, die sich – aufgrund epistemischer Vorentscheidungen – trotz aller Beteuerung der Extrovertiertheit des Daseins in einem immanentistischen Vollzug verfängt und sich damit den wahrheitsfähigen Zugang zur religiös-symbolischen Temporalität versperrt, bis sie zuletzt vor dem starren Nichts verstummt. Pareyson hingegen wendet sich bewusst dem christlichen „Wort der Versöhnung“ (2 Kor 5,19) zu, mit dem das Christentum steht und fällt.

⁹² Pareyson erkennt in *Wahrheit und Interpretation*, 205 (Herv. im Original) keineswegs die Diskontinuität zwischen der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung (dem „*religiösen Besitz* der Wahrheit“, wie Pareyson es nennt), und der reflexiven Vermittlung der Philosophie, die die Unmittelbarkeit der religiösen Zustimmung nicht voraussetzen muss (der „*philosophischen Suche* des Wahren“). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Pareysons Überlegungen zwar an bestimmte christlich-theologische Lehren anknüpfen, daraus aber Annahmen ableiten, die sich nur schwer in eine orthodoxe Theologie integrieren lassen. Das Anliegen des späten Pareysons ist es nämlich, die hermeneutische Fruchtbarkeit der Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Christentum zu erhellen, ohne einer ideologischen Trennung oder einer unzulässigen Vermischung beider Instanzen und damit einer Minderung ihrer wechselseitigen Spannung das Wort zu reden.

⁹³ Selbst Gianni Vattimo, der das Motiv der Kenosis in seinem „schwachen Denken“ aufgreift, würdigt Pareysons Verdienst, deutlich gemacht zu haben, dass das Wesentliche der Existenz allein im Mythos Gestalt gewinnt (vgl. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, 53–71). Zu den Einflüssen Pareysons auf Umberto Eco und Gianni Vattimo vgl. Gianluca De Candia, *Heiteres Spiel am Abgrund der Wahrheit. Das „schwache Denken“ bei Umberto Eco und Gianni Vattimo und dessen Hintergrund in der Philosophie von Luigi Pareyson*, in: *Annuario filosofico* 34 (2018), 330–346.

⁹⁴ Pareyson, *Filosofia e verità*, 7 (Übers. G. D. C.).

⁹⁵ Diese Kritik schließt auch die aufklärerische Reduktion religiöser Erfahrung – und damit Gottes wie des Bösen – auf die Sphäre der Ethik ein.

Dieses „Wort“ (λόγος), verstanden als Antwort auf die existenzphilosophische Grundfrage nach dem Woher und Wohin des Daseins sowie nach dem Heil aus Verzweiflung, Leiden und Tod, lässt sich nicht mit den Mitteln der Philosophie selbst erzeugen. Vielmehr zeigt sich, dass nicht nur die Antwort, sondern bereits die Frage nach einer möglichen „Versöhnung“ durch die christliche Botschaft ein für alle Male eröffnet und zugespitzt wird. Sie radikalisiert die Frage und antwortet mit einem Logos, der die menschliche Existenz aufs Neue in Frage stellt. Damit tritt erneut jene Spannung hervor, die das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, von Wahrheit und Interpretation sowie von Existenz und Christentum bestimmt – die Koexistenz von Unermesslichkeit und Entsprechung. Pareyson greift damit ein Strukturmoment im Verhältnis von Christentum und Existenz auf, das später auch für die Existenzphilosophie Heinrich Barths – des Bruders von Karl Barth – von fundamentaler Bedeutung ist. Für beide bedeutet „Inkommensurabilität“ keinen Rückfall in Irrationalität, sondern bezeichnet vielmehr, dass

es [...] kein Verhältnis der Wechselbeziehung oder der Folgerung oder irgendwelche logische Kategorie [gibt], die uns die Beziehung des Einen zum Andern verständlich machen würde [...]. Allzu leicht sind wir bereit, bei dieser Frage ins „Irrationale“ auszuweichen und dem Logos ein „alogon“ gegenüberzustellen. Wir vergessen aber, daß das „Wort von der Versöhnung“ seinerseits ein Logos ist. Es fehlt uns an einem übergreifenden Begriff, durch den wir seine Beziehung zum Logos der Wissenschaft und der Philosophie bestimmen könnten. Dies bedeutet aber nicht, daß zwischen beidem eine Beziehung überhaupt nicht besteht und daß das eine mit dem andern nichts zu tun hätte. – Inkommensurable Verhältnisse gibt es übrigens schon in der einfachsten Geometrie, z. B. zwischen den Seiten von Quadraten von 3 und 4 Flächeneinheiten. Niemand wird behaupten, daß zwischen diesen beiden Seitenlängen darum keine Beziehung bestehe, weil sie nicht in Einheiten erfaßt werden kann, und daß somit ein wirkliches „alogon“ im Spiele sei.⁹⁶

Eine Philosophie, die diese existenzerschließende Grundspannung von Inkommensurabilität und Entsprechung zwischen Christentum und Existenz nicht im Sinne einer allumfassenden Rationalität auflöst, sondern herme-

⁹⁶ Vgl. Heinrich Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, hg. von Hans Grieder, Armin Wildermuth und Günther Hauff, Basel 1967, 123f. Es lässt sich eine bemerkenswerte Wahlverwandtschaft zwischen Pareyson und Heinrich Barth konstatieren, dessen philosophisches Werk nach wie vor im Schatten seines Bruders Karl steht. Trotz der unterschiedlichen Ausgangspunkte ihrer jeweiligen Existenzphilosophien treten vergleichbare Spannungen zutage, die sich innerhalb einer einheitlichen Konzeption von Wahrheit bewegen – und damit im deutlichen Gegensatz zur These einer „doppelten Wahrheit“ stehen (vgl. ebd., 47). Es wäre daher wünschenswert, das Verhältnis zwischen diesen beiden existenzphilosophischen Ansätzen künftig – auch im Hinblick auf den Einfluss Karl Barths – einer intensiveren Analyse zu unterziehen.

neutisch vertieft, wird unausweichlich die Bedeutsamerfahrung des Christentums sowie die vernünftige Freiheit⁹⁷ des Interpreten des Christentums als Medium dieser Artikulation positionieren – und zwar so, dass sie nicht zur bloßen „Beruhigungstheologie“ verkommt. Auf diese Perspektive hat in Italien niemand nachdrücklicher hingewiesen als Luigi Pareyson.⁹⁸

Abstract: Luigi Pareyson (1918–1991) locates the essential legacy of existentialism in the stark opposition between positive and negative – an opposition that appears as an unbridgeable alternative and that, in his view, emerged from the collapse of the Hegelian system. Within this frame, he reads Søren Kierkegaard’s philosophy of existence, in which the concepts of opposition and immeasurability between the finite and the absolute are juxtaposed and gain a newfound relevance through Karl Barth’s “dialectical theology”. In contradistinction to Barth, however, he introduces the thesis of a reciprocal “implication of negative and positive”, which he develops as a dialectic of immeasurability and participation in the tension between immanence and transcendence. This figure of thought informs his “ontological personalism” as well as his philosophical hermeneutics and finds its apogee – drawing on Schelling’s late “positive” philosophy – in the insight that even divine freedom remains inextricably bound to the problem of the negative. This results in a radical revision of the traditional metaphysical conceptions of God, which Pareyson unmasks as “conceptual anthropomorphism”. At the same time, he identifies central problems concerning the God of Christian religious experience, especially regarding divine freedom as it pertains to evil and suffering as well as the scope of the “word of reconciliation” (2 Cor 5:19) as a hermeneutic key for a universalist interpretation of Christian existence.

Keywords: Luigi Pareyson, F. W. J. Schelling, Søren Kierkegaard, Karl Barth, immanence and transcendence, positive and negative philosophy, divine freedom

⁹⁷ Die Tatsache, dass die ontologisch-hermeneutische Bezugnahme auf die Wahrheit nicht nur als unerschöpflich und letztlich nicht als vollständig propositional erfassbar gilt, sondern zudem an die persönliche Freiheit der Person gebunden ist, setzt die Philosophie Pareysons einem realen Interpretationskonflikt aus. Dies zeigt sich deutlich in der Rezeption, die Pareyson einerseits durch Umberto Eco, Gianni Vattimo und Mario Perniola, andererseits durch Ugo Perone, Claudio Ciancio und Sergio Givone erfahren hat. Vgl. dazu Gianluca De Candia, *Der Einfluss Pareysons auf die gegenwärtige Philosophie in Italien*, in: Luigi Pareyson, *Vom Staunen der Vernunft*, hg. und teilw. übers. von Gianluca De Candia, mit einem Vorwort von Gianni Vattimo, Münster 2021, XXXII–L.

⁹⁸ Der Text ist die überarbeitete Fassung meines Vortrags auf der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie (DGR), die vom 16.–19.10.2025 in Münster stattfand.